

ФІЛОСОФСЬКІ ПЕРШОДЖЕРЕЛА



Ж. Мальбранш

Про пошук істини

Т. 1

Port-Royal

Nicolas Malebranche

De la recherche de la vérité

**Où l'on traite de la nature de l'esprit
de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire
pour éviter l'erreur dans les sciences**

Ніколя Мальбранш

Про пошук істини

**Міркування про природу людського розуму
й спосіб, у який його слід використовувати
аби уникати заблудження в науках**

Том 1

**Київ
«Port-Royal»
2001**

ББК - 87.3

Переклад з французької, примітки
та коментарі *Олега Хоми*

Відповідальний редактор *О. В. Жадан*

Наукові рецензенти:

Білий О. В., д. філол. н., *Кушаков Ю. В.*, д. філос. н.,
проф., *Табачковський В. В.*, д. філос. н., проф.

Cet ouvrage publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication
Skovoroda, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires étrangères
de France, du Ministère de la Culture de France (Département du Livre),
de l'Ambassade de France en Ukraine.

*Це видання здійснено в рамках видавничої програми Сковорода
за сприяння Міністерства закордонних справ Франції, Міністерст
ва культури Франції (Департамент Книги), Посольства
Франції в Україні.*

ISBN 966-7068-06-4

© Переклад, примітки
та коментарі О. Хоми, 2001
© Видавництво «Port-Royal», 2001

Передмова

(1) За своєю природою людський розум перебуває, так би мовити, між своїм Творцем й тілесними створіннями, оскільки, згідно зі словами святого Августина^{*2}, понад ним немає нічого, окрім Бога, а під ним — нічого, окрім тіл. Але так само, як та незрівнянна шляхетність, котра підносить його понад усіма матеріальними речами, не заважає йому бути поєднаним із ними і навіть певним чином залежати від деякої частки матерії, так і нескінченна відстань між найвищою Істотою й людським розумом не заважає останньому перебувати у безпосередньому і до того ж дуже глибокому поєднанні з Нею. Саме це друге поєднання й підносить його понад усіма речами. Саме від нього отримує він своє життя, своє світло³ й усе своє блаженство, і святий Августин у багатьох місцях своїх творів⁴ говорить про це поєднання як про найприродніше і найсуттєвіше для розуму. Поєднання розуму з тілом, навпаки, нескінченно послаблює людину й постає нині головною причиною усіх її заблуджень та нещасть⁵.

(2) Мене не дивує, коли пересічні люди або язичницькі філософи, розглядаючи душу, зважають лише на її зв'язок і поєднання з тілом, не розпізнаючи того відношення і того поєднання, що існують між нею й Богом, але я вражений тим, що філософи християнські, котрі повинні надавати перевагу розумові Божому перед розумом людським, Мойсееві перед Аристотелем, святому Августинові перед якимось жалюгідним коментатором якогось язичницького філософа, розгля-

^{*} *Nihil est potentius illa creatura, quae mens dicitur rationalis, nihil est sublimius. Quidquid supra illam est, jam creator est* (Tract. in Joan. XXIII).

Quod rationali anima melius est, omnibus consentientibus, Deus est (Aug.¹).

дають душу радше як *форму* тіла⁶, а не як створену за образом Божим⁷ і у якості образу Божого, тобто, згідно зі словами святого Августина*, заради істини, з якою вона лише й перебуває у безпосередньому поєднанні. Поєднана вона й з тілом і природно є його *формою*, це правда, та правда й те, що з Богом вона поєднана значно тісніше і значно істотніше. Цього її відношення до свого тіла могло б і не бути, відношення ж її до Бога є таким суттєвим, що неможливо зрозуміти, як без нього Бог міг би створити розум.

(3) Очевидним є те, що Бог може діяти лише задля Самого Себе⁸: що розуми Він може створювати лише для того, аби вони пізнавали й любили Його, що Він не може ані надати їм якогось пізнання, котре не було б пізнанням Його, ані вселити у них якусь любов, котра не прагнула б Його. Проте Він міг¹⁰ і не поєднувати розуми з тілами, з якими їх нині поєднано. Отже, те відношення, яке існує між розумами й Богом, є природним, необхідним й абсолютно неминучим, відношення ж нашого розуму до нашого тіла, хоча воно для першого й природне, не є ані абсолютно необхідним, ані абсолютно неминучим.

(4) Тут недоречно наводити посилання на всіх авторитетів, а також усі аргументи, котрі могли б схилити до думки, що природі нашого розуму більш притаманне поєднання з Богом, а не з тілом, адже це завело б нас занадто далеко. Для з'ясування цієї істини слід би було зруйнувати головні підвалини язичницької філософії, показати те безладдя, яке породжується гріхом, заперечити те, що хибно називають досвідом, і спрямувати своє міркування проти передсудів та ілюзій почуттів. Відтак, досконало роз'яснити цю істину більшості людей – це завдання надто складне, щоб вирішувати його у передмові.

** Ad ipsam similitudinem non omnia facta sunt, sed sola substantia rationalis; quare omnia per ipsam, sed ad ipsam, non nisi anima rationalis. Itaque substantia rationalis et per ipsam facta est, et ad ipsam; non enim est ulla natura interposita (Lib. imp. de Gen. ad litt.).*

Rectissime dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei, non enim aliter incommutabilem veritatem posset mente conspicer (De vera rel.⁸).

(5) Однак довести це зовсім не важко тим, чий розум здатний виявити уважність, і тим, хто обізнаний з істинною філософією. Адже їм достатньо нагадати: якщо воля Божа визначає природу кожної речі, то душі, за її природою, більше личить поєднання з Богом через пізнання істини й любов до блага, аніж поєднання з тілом, бо цілком певним є те, що, як ми щойно казали, Бог створив розуми радше для того, аби вони пізнавали і любили Його, аніж для того, аби *уформувати* тіла. Цей аргумент здатен спочатку справити враження на розуми хоча б трохи освічені, зробити їх уважними і, згодом, переконати. Проте вочевидь неімовірно, щоб розуми з плоті й крові, спроможні пізнати лише те, що відкриває себе почуттям, колись були переконані міркуваннями, подібними до цих. Особам цього ґатунку потрібні аргументи грубі й почуттєві, оскільки жодна річ, не здатна вплинути на їхні почуття, не видається їм чимось надійним¹¹.

(6) Гріх першої людини так послабив єдність нашого розуму з Богом*, що вона дає відчутти себе лише тим, в кого серце є чистим, а розум – освіченим. Адже усім тим, хто сліпо підкоряється судженням почуттів і пориванням пристрастей, ця єдність здається плодом уяви.

(7) Що ж до єдності нашої душі з тілом, то її він, навпаки, так посилив, що нам здається, ніби ці дві частини нас самих – ніщо інше, як одна й та ж субстанція, або, точніше, він так підпорядкував нас нашим почуттям і нашим пристрастям, що ми схильні вважати, ніби тіло є головною з тих двох частин, з яких ми складаємось¹³.

(8) Коли поглянути на різноманітні заняття людей, то з'являються усі підстави стверджувати, що людям [насправді] властива така ница й груба думка про самих себе. Адже коли усі вони люблять блаженство¹⁴ й досконалість своєї істоти і докладають праці лише

* *Mens, quod non sentit, nisi cum purissima et beatissima est, nulli cohaeret, nisi ipsi veritati, quae similitudo et imago patris, et sapientia dicitur* (Aug., Lib. imp. de Gen. ad litt.¹²).

для того, щоб стати щасливішими й досконалішими, то чи не повинні ми, побачивши, що майже завжди вони займаються речами, котрі стосуються тіл, і майже ніколи не думають про речі, необхідні для вдосконалення їхнього розуму, зробити висновок, що вони більше шанують своє тіло й тілесні блага, аніж свій розум і блага розумові?

(9) Переважна більшість людей багато старанності й зусиль витрачає лише на те, щоб підтримати своє жалюгідне життя і щоб надати своїм дітям підтримку, необхідну для збереження їхніх тіл¹⁵.

(10) Розглянувши дії та справи тих, кого щастя чи випадковість походження звільнили від ярма цієї необхідності, ми отримуємо не більше підстав стверджувати, що вони вважають душу найшляхетнішою частиною свого ества. Лови, танці, гра, гарний стіл – ось їхні звичайні заняття¹⁶. Їхні душі, рабині їхніх тіл, цінують усі ці розваги, дорожать ними, хоча ті їх зовсім не гідні. Але оскільки їхнє тіло має стосунок до усіх почуттєвих об'єктів, то вони є рабіними не лише тіла, а ще й – завдяки тілові й через тіло – усіх почуттєвих речей. Адже завдяки саме тілові вони поєднані зі своєю родиною, своїми друзями, своїм містом, своєю посадою і з усіма тими почуттєвими благами, збереження яких видається їм так само необхідним і так само важливим, як і збереження самого їхнього ества. Отож, піклування про своє майно і бажання його збільшити, пристрасне жадання слави й величі хвилюють та переймають їх нескінченно більше, аніж досконалість їхніх душ.

(11) Навіть вчені й ті, хто приписує собі неабиякий розум, більше половини свого життя присвячують діям суто життєвісним або таким, які примушують думати, що здоров'я, майно та репутацію ці люди вважають важливішими за досконалість розуму. Вони щось вивчають радше для того, щоб набути примарної величі в уяві інших людей, аніж для того, щоб зробити свій розум потужнішим і ширшим. Голови свої вони перетворюють на якусь подобу меблевого

складу, де нерозрізненно й безладно звальюють на купу все, що позначене бодай якоюсь рисою вченості, тобто. я хочу сказати, усе те, що може видатись рідкісним та надзвичайним і викликати захоплення інших людей. Вони вихваляються зібраними у своїх кабінетах цікавинами і старовинними речами, серед яких немає нічого коштовного й цінного, і вартість яких залежить лише від уяви, пристрасті чи випадку. Проте вони майже ніколи не докладають праці, аби надати правильне влаштування своєму розумові й опанувати поривання свого серця¹⁷.

(12) Втім, не слід думати ніби людям зовсім невідомо, що вони мають душу, і що ця душа* становить найголовнішу частку їхнього ества. До того ж вони безліч разів переконувались і за допомогою смислу, і з досвіду, що користуватись протягом кількох років знаністю, багатством, здоров'ям – не надто вже й визначна перевага, і що взагалі усі тілесні блага, а також ті, якими можна володіти лише завдяки тілові та через тіло, – блага гадані й минуші. Людям відомо, що краще бути праведним, аніж багатим¹⁹, розсудливим, аніж ученим, мати гострий та проникливий розум, а не прудке та спритне тіло. Істини ці не можуть стертися з їхнього розуму, і вони неминуче їх відкриють, щойно забажають про них подумати²⁰. Наприклад, Гомер, який оспівував прудконогість свого героя²¹, міг би збагнути, якби виявив бажання, що такі оспівування пасують радше коням чи мисливським собакам. Александр, чиї розбійництва зажили такої гучної слави у творах істориків, іноді, у найпотаємніших глибинах свого смислу, відчував ті самі докори сумління, що й вбивці чи грабіжники, попри нерозбірливий гомін тих улесників, що його оточували. І Цезар, переходячи через Рубікон, не міг завадити своєму усвідомленню того, що докори ці лякали його, коли він вирішив на решті пожертвувати свободою своєї батьківщини заради власного честолюбства²².

* *Non exigua hominis portio, sed totius humanae universitatis substantia est* (Ambr., *Hexaem.*, VI, VII¹⁸).

(13) Навіть і перебуваючи у вельми тісному поєднанні з тілом, душа не втрачає свого поєднання з Богом, і саме тієї миті, коли вона отримує через тіло потужні, але невиразні відчуття, викликані її пристрастями, від вічної істини*, котра визначає її розум, вона отримує пізнання свого обов'язку і своєї розпусти. Коли власне тіло уводить її в оману, Бог її від цієї омани звільняє, коли воно їй лестить, Бог завдає їй болю, коли воно її хвалить і прославляє, Бог дає їй ґнутрішньо відчутти жорстокі докори [сумління] і засуджує її, виявляючи закон, що є чистішим і святішим за закон плоті, якого вона дотримувалась.

(14) Александр** не мав потреби у тому, аби до нього прийшли скіфи й чужинською мовою напучували його щодо його власного обов'язку. Від Того, Хто напучує і скіфів, і [навіть] найбільш варварські народи, він безпосередньо знав про ті правила справедливості, яких мав дотримуватись. Світло істини, що осяює собою увесь світ, осяювало також і його, а голос природи***, який не віщує ані грецькою, ані скіфською, ані варварською мовою, розмовляв з ним, як і з рештою людей, мовою вельми ясною і зрозумілою. Даремно скіфи докоряли йому за його вчинки; вони говорили лише його вухам, але Бог не промовляв у його серці чи радше промовляв, та Александр слухав тільки скіфів, котрі лише роз'ятрювали його пристрасті, позбавляючи у такий спосіб влади над собою. Голосу істини він не чув, хоча той лунав у ньому, і світла її не бачив, хоча воно пронизувало його²⁶.

(15) Правда, разом зі зростанням і зміцненням нашої єдності з почуттєвими речами наша єдність з Богом зменшується й слабшає, проте неможливо, щоб

* *Ubique veritas praesides omnibus consulentibus te, simulque respondes omnibus etiam diversa consulentibus. Liquide tu respondes, sed non liquide omnes audiunt. Omnes unde volunt consulunt, sed non liquide omnes audiunt. Omnes unde volunt consulunt, sed non semper quod volunt audiunt* (Aug., *Confess.*, lib. X, cap. XXVI²³)

** *Vid. Quint. Curt.*, lib. VII, cap. VIII²⁴.

*** *Intus in domicilio cogitationis, nec Hebraea, nec Graeca, nec Latina, nec Barbara* VERITAS, *sine oris et linguae organis, sine stepitu syllabarum* (Aug., *Confess.*, lib. XI, cap. III²⁵).

вона розірвалася остаточно, не зруйнувавши нашого єства. Адже цієї поєднаності не втрачають навіть ті, хто, через зануреність у пороки і сп'яніння від задоволень, нечутливі до істини. Не вона позоставляє їх, це вони її позоставляють*. Світло її світить серед морю²⁸, але не завжди розсіює його; так само й сонячне світло** звідусіль охоплює і сліпих, і тих, у кого заплучені очі, хоча й не світить ані першим, ані другим.

(16) Те саме стосується і єдності нашого розуму з нашим тілом***. Ця поєднаність послаблюється пропорційно до зміцнення нашої поєднаності з Богом, проте ніколи вона не розривається повністю, хіба що у смертну годину. Адже якщо б ми навіть були такими ж просвітленими і так само віддаленими від усіх почуттєвих речей, як апостоли, усе одно зберігається необхідність того, щоб наш розум залежав від нашого тіла і щоб ми відчували, як закон нашої плоті невпинно чинить опір законові нашого духа й протиставляє себе йому.

(17) Пропорційно до посилення своєї єдності з Богом розум стає чистішим, світлішим, потужнішим і ширшим. І, навпаки, якщо зростає і міцніє його єдність з тілом, він стає зіпсованим, сліпим, слабким і обмеженим. Адже ця єдність породжує також усю його недосконалість. Отож людина, що про все судить лише на підставі своїх почуттів, в усіх випадках піддається пориванням своїх пристрастей, сприймає лише те, що відчуває, і любить лише те, що їй лестить, перебуває у найжалюгіднішому з усіх можли-

* *Videtur quasi ipse a te occidere cum tu ab ipso occidas* (Aug., *Enarr. in psalm.*, XXV²⁷).

** *Nam etiam sol iste, et videntis faciem illustrat et caeci; [...]* *ambolus sol praesens est, sed praesente sole unus absens est. Sic et sapientia Dei Dominus Jesus Christus ubique praesens est, quia ubique est veritas, ubique Sapientia* (Aug., *Tract. in Joan.*, XXXV²⁹).

*** Те, що я кажу тут про подвійну поєднаність розуму, – з Богом і з тілом – слід розуміти так, як це зазвичай розуміють. Адже це правда, що розум може бути безпосередньо поєднаним лише з Богом; я хочу сказати, що насправді він залежить лише від Бога. Якщо ж він поєднаний з тілами чи залежить від них, то лише через волю Божу, яка здійснює це поєднання, котре, після гріхопадіння, перетворилось на залежність. З подальшого викладу це стане зрозумілішим.

вих станів розуму. Людина в цьому стані нескінченно віддалена від істини й свого блага. Проте неможливо, щоб людина втрапляла у заблудження, коли вона судить про речі лише на підставі чистих ідей розуму, дбайливо уникає безладного гомону створених речей і, повернувшись до самої себе, слухає свого найвищого вчителя у німотності своїх почуттів і пристрастей*.

(18) Бог ніколи не уводить в оману тих, хто запитує Його, виявляючи ґрунтовну уважність і цілковито звертаючи до Нього свій розум, хоча Він не завжди дає їм чути Свої відповіді. Проте коли розум, відвертаючись від Бога, спрямовується на зовнішнє, коли він, осягаючи істину, запитує лише своє тіло, коли він прислухається лише до своїх почуттів, своєї уяви й своїх пристрастей, що безперервно промовляють до нього, то вже неможливо, щоб він не помилявся. Мудрість, досконалість і щастя не є тими благами, отримання яких можна очікувати від тіла. Лише Той, Хто є понад нами, і від Кого ми отримали буття, міг би надати йому досконалості.

(19) Саме цього навчає нас святий Августин у таких прекрасних словах: «Вічна мудрість – каже він – є першоосновою усіх створінь, обдарованих інтелектом, і мудрість ця, залишаючись однією й тією ж, ніколи не припиняє промовляти до своїх створінь у найпотаємнішій глибині їхнього смислу, щоб вони звернулись до своєї першооснови: тому що лише бачення вічної мудрості, яку надає буття розумам, може, так би мовити, завершити їх і надати їм найвищої досконалості, до якої вони лише здатні»**. «Коли ми побачимо Бога таким, яким Він є, ми уподібнимося Йому», – каже святий апостол Іван***. Через це

* *Quisenim bene se inspiciens non expertus est, tanto se aliquid intellexisse sincerius, quanto removere atque subducere intentionem mentis a corporis sensibus potuit* (Aug., *De animae immort.*, cap. X³⁰).

** *Principium creaturae intellectualis est aeterna sapientia, quod principium manens in se incommutabiliter, nullo modo cessat occulta inspiratione vocationis loqui ei creaturae, cui principium est, ut convertatur ad id ex quo est; quod aliter formata ac perfecta esse non possit* (*De Gen. ad litt.*, lib. I, cap. V³¹).

*** *Scimus quoniam cum apparuerit similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est* (*I Joan.*, III, 2³²).

сноглядання вічної Істини ми піднесемось на той щабель величі, якого, за необхідністю, що закладена у їхній природі, прагнуть усі духовні створіння. Проте, поки ми перебуваємо на землі, тягар тіла «обтяжує розум»*. Тіло безперервно відволікає розум від його Бога, що присутній у ньому, або від того внутрішнього світла, котре осяює його. Воно постійно намагається ще міцніше поєднати його з почуттєвими об'єктами і примушує уприсутнювати в собі речі не такими, якими вони є в самих собі, а згідно їхнього стосунку до збереження життя³⁴.

(20) Тіло, за словами Мудреця**, сповнює розум такою кількістю відчуттів, що він стає неспроможним пізнати навіть найменш приховані речі: зір тілесний затьмарює й розсіює зір розумовий і буває важко досягти точного сприйняття якоїсь істини очима душі, якщо водночас для її пізнання користуються очима тілесними. Це дозволяє побачити, що лише завдяки уважності розуму розкриваються всі істини і вивчаються усі науки, оскільки у дійсності уважність розуму – ніщо інше, як його повернення і навернення до Бога, єдиного Вчителя нашого***, який один лише навчає нас усякої істини через виявлення Своєї субстанції, не вдаючись до посередництва жодного створіння, згідно зі словами святого Августина****.

(21) З усього цього видно, що слід невпинно чинити опір зусиллям тіла, спрямованим проти розуму, і поступово виховувати у собі звичку недовірливо ставитись до того, як наші почуття зображують нам наше відношення до усіх тих тіл, що нас оточують,

* *Corpus quod corrompitur aggravat animam (Sap., IX, 15)*³³.

** *Terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem, et difficile aestimamus quae in terra sunt, et quae in prospectu sunt invenimus cum labore (Sap., IX, 15)*³⁵.

*** *Aug., De magistro*³⁶.

**** *Deus intelligibilis lux, in quo, et a quo, et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia (Schiloq., liv. I).*

*Insinuavit nobis (Christus) animam humanam et mentem rationalem [...] non vegetari, non illuminari, non beatificari, nisi ab ipsa SUBSTANTIA Dei (Aug., Tract. in Joan., XXIII). Nulla natura interposita (De div. quaest. LXXXIII, quaest. LI)*³⁷.

уприсутнюючи їх у нас завжди гідними нашої уваги й пошани. Адже не існує жодної почуттєвої речі, на якій ми повинні були б зупинятись чи якою мали б займатись. Це, здається, одна з тих істин, які вічна Мудрість воліла відкрити нам через своє втілення: адже, піднісни почуттєву плоть до найвищого рангу, який тільки можна осягнути, вона, через те приниження, якого завдала цій же плоті, себто через приниження того найвеличнішого, що є серед почуттєвих речей, сповістила нас про зневагу, з якою ми повинні ставитись до усіх об'єктів наших почуттів*. Мабуть саме тому святий Павло казав, що він більше не знає Ісуса Христа за плоттю**: бо не на плоті Христовій слід зупинятися, а на духові, що прихований під плоттю. *Caro vas fuit, quod habebat attende, non quod erat*, – каже святий Августин***. Те, що в Христі є видимого чи доступного відчуттям, гідне нашого поклоніння лише через поєднаність зі Словом, яке може бути об'єктом самого лише розуму.

(22) Той, хто хоче стати мудрим і щасливим, повинен бути цілковито переконаним у щойно сказаному мною і, так би мовити, перейнятися цим. Не досить, щоб він повірив мені на слово або переконався через скороминуще осяяння: він повинен пізнати це з безлічі дослідів і неспростовних доведень. Потрібно, щоб ці істини ніколи не мали змоги стертися з його розуму і щоб протягом життя він постійно звертався до них в усіх своїх наукових дослідженнях, а також в усіх інших життєвих заняттях.

(23) Якщо я не помиляюсь, то всі ті, хто покладе на себе працю з певною уважністю прочитати твір, який нині пропонується публіці, досягнуть цього стану розуму. Адже у ньому багатьма шляхами дово-

* *Illa auctoritas divina dicenda est, quae non solum in sensibilibus signis transcendit omnem humanam facultatem, sed et ipsum hominem agens, ostendit ei quo usque se propter ipsum depresserit, et non teneri sensibus quibus videntur illa miranda, sed ad intellectum jubet evolare, simul demonstrans et quanta hic possit, et cur haec faciat, et quam parvi pendat* (Aug., *De ordine*, lib. II, cap. IX³⁸).

** *Et si cognovimus secundum carnem Christum, jam non secundum carnem novimus* (II Cor.³⁹).

*** *Tract. in Joan.*, XXVII⁴⁰.

диться, що наші почуття, наша уява і наші пристрасті, – хоча вони надзвичайно корисні для збереження тіла і благ, пов'язаних з тілом, – абсолютно непотрібні нам для того, аби знайти істину і наше благо; що вони, навпаки, засліплюють і спокушають нас при кожній нагоді; і що, взагалі, всі пізнання, отримані розумом завдяки тілові або на підставі яких-небудь рухів, котрі відбуваються у тілі є цілковито хибними і позбавленими чіткості у тому, що стосується їхнього відношення до об'єктів, які вони уприсутнюють, – нехай би ці знання й були вельми корисними для збереження тіла і благ, що стосуються тіла.

(24) У цій книзі ми спростовуємо багато заблуджень, головним чином ті, що є найрозповсюдженішими або становлять собою причину найбільшого розладнання розуму, а також показуємо, що майже усі вони впливають з поєднаності розуму та тіла. У багатьох місцях твору ми прагнемо дати розумові відчуті його рабство і ту залежність від усіх почуттєвих речей, у якій він перебуває, аби він прокинувся від своєї дрімоти і доклав певних зусиль заради звільнення.

(25) У цій книзі ми не задовольняємось простим показом наших заблуджень, а ще й частково пояснюємо природу розуму. Наприклад, ми не зупиняємось на докладному перелікові всіх специфічних заблуджень почуттів чи уяви, а головну увагу приділяємо причинам цих заблуджень. В одночасному поясненні цих здатностей і тих загальних заблуджень, яких припускаються [люди], ми показуємо майже нескінченну кількість тих осібних заблуджень, в які можна втрапити. Відтак, предметом цієї праці є увесь людський розум. Ми розглядаємо його самого по собі, у відношенні до тіл та у відношенні до Бога⁴¹. Ми досліджуємо природу усіх його здатностей, зазначаємо, як його слід використовувати, щоб уникнути заблуджень. Нарешті ми роз'яснюємо більшість тих речей, які вважаємо корисними для просування вперед у пізнанні людини.

(26) Найпрекраснішим, найприємнішим і найнеобхіднішим з усіх наших знань є, поза сумнівом, знан-

ня про нас самих⁴². З усіх людських наук наука про людину є найбільш гідною людини. Проте наука ця не є, на тлі усіх інших, ані найрозробленішою, ані найдовершенішою, а більшість людей цілковито нехтують нею⁴³. Навіть серед тих, хто чваниться причетністю до науки, дуже мало тих, хто займається нею, і ще менше тих, хто займається нею успішно. Більшість з тих, кого в світі вважають людьми тямущими, вельми й вельми невиразно бачать суттєву різницю між розумом і тілом. Навіть сам святий Августин, котрий так добре розрізняв ці два [різновиди] буття, сповідується, що протягом вельми тривалого часу не міг її розпізнати*. І хоча слід пристати на те, що саме він краще за усіх своїх попередників і послідовників аж до нашого століття пояснив властивості душі й тіла, проте можна було б побажати, щоб він не приписував тілам, котрі нас оточують, усіх тих почуттєвих якостей, які ми сприймаємо через їх посередництво. Бо вони, врешті-решт, не містились з яснотою у тій ідеї матерії, яку він мав. Відтак, з деякою впевненістю можна сказати, що різницю між розумом і тілом було пізнано з достатньою яснотою лише декілька років тому.

(27) Одним уявляється, ніби вони добре пізнали природу розуму. Деякі інші переконані, що її неможливо пізнати зовсім. Нарешті переважна більшість не бачить тієї користі, яку містить це знання, і з цієї причини зневажає його. Але усі ці вельми поширені погляди є радше наслідками дії притаманних людям уяви і схильностей, аніж результатами ясного й чіткого бачення, притаманного їхньому розумові. Причиною тут є те, що заглиблення у самих себе задля пізнання своїх слабкостей та недуг важке й неприємне для людей, а дослідження, що загострюють цікавість, й усі ті науки, що позначені деяким блиском, їм до вподоби. Перебуваючи завжди у тому, що знаходиться поза ними, вони не помічають того безладдя, яке панує в них самих. Вони гадають, що здорові,

* *Confess.*, lib. IV, cap. XV⁴⁴.

бо зовсім не відчують себе. Вони навіть вважають гідним осуду, коли ті, хто знає про свою хворобу, йдуться до ліків. Про таких людей вони кажуть, що ті самі роблять себе хворими тому, що намагаються зіцілитись.

(28) Але ті великі генії, які прозирають найприхованіші таємниці природи, які у своєму розумі підносяться до самих небес і спускаються в безодні, ці люди повинні були б пам'ятати, чим вони є. Та, можливо, ці великі предмети лише засліплюють їх. Розум, аби осягнути стільки речей, повинен полишити самого себе, проте зробити це, не розпорошуючи своєї уваги, він не в змозі.

(29) Люди народжені не для того, щоб ставати астрономами чи хіміками, щоб усе своє життя прикипати до зорової труби або не відходити від печі і врешті-решт робити на підставі своїх виснажливих спостережень досить марні висновки. Я хочу, щоб якийсь астроном першим відкрив землі, моря та гори на Місяці, щоб він першим помітив плями, які обертаються на Сонці⁴⁵, й точно вирахував їхній рух. Я хочу, щоб якийсь хімік розкрив нарешті таємницю переведення ртуті в твердий стан або виготовлення того розчину, у якому Ван Гельмонт хвалився розчинити будь-яке тіло⁴⁶, — хіба від цього вони стануть мудрішими і щасливішими? Можливо, вони здобудуть деяку знаність у світі, але, якщо придивитись уважніше, ця знаність лише подовжить їхнє рабство.

(30) Люди можуть дивитись на астрономію, хімію і майже кожную іншу науку як на розваги порядної людини. Проте вони не повинні дозволяти собі захопитись їхнім блиском або надавати їм перевагу перед наукою про людину⁴⁷. Адже хоча уява й пов'язує з астрономією певну ідею величі, позаяк ця наука розглядає предмети величезні за розмірами, блискучі й нескінченно вищі за усе те, що нас оточує, розум наш не повинен сліпо благоговіти перед цією ідеєю⁴⁸. Він повинен стати її суддею й володарем і позбавити її тієї почуттєвої пишноти, яка вражає розум. Необхідно,

щоб розум судив про усі речі за своїм внутрішнім світлом і не прислухався до хибних і невиразних свідчень своїх почуттів та уяви. Якщо він у чистому світлі істини, що осяює його, розгляне усі людські науки, то – це можна стверджувати без щонайменших побоювань – він пройметься зневагою до них усіх і поважатиме ту, яка більше за усі інші, узяті разом, навчас нас того, чим ми є.

(31) Отож, ми краще воліли б закликати тих, хто має хоч якусь любов до істини, міркувати про предмет цієї праці згідно всіх тих відповідей, які вони отримають від найвищого Володаря усіх людей після того, як запитають Його у декількох серйозних рефлексіях, аніж попереджати їх пишними промовами, котрі вони, цілком ймовірно, могли б сприйняти як загальні місця або ж безплідні прикраси передмови. Нехай вони впевняться, що предмет цей гідний їхньої уваги і їхнього вивчення. Ми ще раз просимо їх не судити про речі, які містяться у цій праці, за тим, як – добре чи погано – вони тут викладені, а повсякчас заглиблюватись у самих себе аби там почути ті присуди, яких вони повинні дотримуватись і за якими вони повинні судити⁴⁹.

(32) Переконані ще й у тому, що люди (а, отже, й ми самі) не можуть навчати одне одного*, і що ті, до кого ми звертаємось, не розуміють істин, котрі ми промовляємо їхнім вухам, якщо водночас Той, Хто відкрив їх нам, не відкриє їх і їхньому розумові, – ми відчуваємо також обов'язок попередити тих, хто виявить бажання ґрунтовно прочитати цю працю, не вірити нам на слово через [просту] схильність, але й не заперечувати сказане нами з [самої лише] антипатії. Адже хоч ми й вважаємо, що не висловили ні-

* *Nolite putare quemquam hominem aliquid discere ab homine. Admonere possumus per strepitum vocis nostrae; si non sit intus qui doceat, inanis fit strepitus noster* (Aug., *Tract. in [1] Joan.*).

Auditus per me factus, intellectus per quem? [...] Dixit aliquis ei ad cor vestrum, sed non eum videtis. Si intellexistis, fratres, dictum est et cordi vestro. Munus Dei est intelligentia (Aug., *Tract. in Joan., XL⁵⁰*).

чого нового, у чому б не впевнились шляхом серйозного обмірковування, усе ж було б дуже прикро, якби інші погодились запам'ятати наші погляди і виявити до них довіру, не пізнавши їх, і втрапили унаслідок цього в якесь заблудження – чи то через помилкове їх розуміння, чи то через нашу власну помилку.

(33) Пиха деяких вчених, які хочуть, щоб їм вірили на слово, видається нам нестерпною⁵¹. Вони вважають гідним осуду те, що хтось [ще] запитує Бога після того, як промовили вони: самі ж-бо вони Його не запитували ніколи. Їх дратує, коли люди заперечують їхні погляди, вони беззастережно бажають лише того, щоб усі надавали перевагу морокові їхньої уяви, а не чистому світлові істини, яке освічує розум.

(34) Нам така поведінка, дякувати Богові, зовсім не притаманна, хоча саме нам її часто приписують. Авторів, які були нашими попередниками, ми розглядаємо лише як *переповідачів* (*moniteurs*)⁵². Відтак, ми були б дуже несправедливими і вельми марнославними, якби вимагали слухати нас як [учених] докторів і вчителів. Проте, ми настійливо вимагаємо вірити⁵³ тим фактам і дослідам, які нами наводяться*, оскільки для розуміння цих речей не потребується звертати свій розум до найвищого і всезагального смислу. Стосовно ж усіх істин, які розкривають себе у тих істинних ідеях речей⁵⁶, котрі Вічна істина уприсутнила нам у найпотаємніших [глибинах] нашого смислу, то саме щодо них ми недвозначно попереджаємо: не слід зупинятись на тому, що думаємо про них ми, адже немалий це гріх, на наш погляд, – уподібнюватись Богові, пануючи у зазначений спосіб над розумами.

(35) Головною причиною, через яку ми дуже хочемо, щоб ті, хто читатиме цю працю, доклали до цього читання усі свої сили, є бажання виявити ті помилки, які могли б у цій праці міститись: ми ж-бо не уявляємо себе непогрішимими. Ми так тісно пов'язані

* Див. книгу *De magistro* св. Августина⁵⁴. *Noli putare te ipsam esse lucem* (Aug., *Enarr. in psalm.*, XXV).

Non a me tibi lumen existens, sed lumen non participans nisi in te (*De verbis Domini, sermo VIII*⁵⁵).

з тілом і так від нього залежимо, що обгрунтовано побоюємось, чи дійсно вдавалось нам завжди чітко розрізняти безладний гамір, яким воно сповнює уяву, і чистий голос істини, який звертається до розуму.

(36) Якби [до нас] промовляв лише Бог, і якби ми судили лише за тим, що почули, то тоді, мабуть, ми могли б скористатись такими словами Христа: «Як Я чую, суджу, і Мій суд справедливий та істинний»*. Але у нас є тіло, яке промовляє голосніше за Самого Бога, і ніколи не промовляє істини. У нас є самолюбство, яке викривляє слова Того, Хто завжди каже істину. Є у нас також і гордість, яка вселяє в нас зухвале прагнення судити, не чекаючи відповідей Істини, за якими лише й слід судити. Бо головна причина наших заблуджень полягає у тому, що судження наші поширюються на більшу кількість речей, ніж ясний зір нашого розуму⁵⁸. Відтак, тих, кому Господь дасть пізнати мої заблудження, я прошу виправити мене, щоб ця праця, яку я пропоную лише як дослід, і предмет якої є вельми гідним уваги людей, могла поступово удосконалюватись.

(37) Спочатку ми нею займались лише задля самонавчання, задля того, щоб навчитись правильно мислити й чітко викладати те, про що мислиш. Проте, коли деякі особи знайшли, що буде корисним опублікувати її, ми погодилися з їхніми аргументами тим більш охоче, що один з головних збігів із нашим бажанням принести цим користь самим собі. Справжній засіб повного опанування якогось предмета – казали вони – полягає в тому, щоб віддати свої думки з його приводу на розгляд людям, що добре знаються на ньому. Це й нас, і їх зробить уважнішими. Інколи вони мають інші погляди й відкривають інші істини, ніж ми, а відтак інколи можуть наштовхнути на відкриття, які проминули повз нашу увагу через недбалість, або ж працю над якими ми припинили через брак сміливості й сили.

* *Sicut audio sic judico, et judicium meum justum est, quia non quaero voluntatem meam* (Joan., V, 30⁵⁷).

(38) Саме з огляду на корисність цього як особистого для мене, так і для деяких інших осіб, я насмілююсь постати письменником. Але для того, щоб надії мої не виявились марними, я раджу читачеві не занепадати духом одразу ж, як він зустрінеється з речами, що суперечать тим загальноприйнятим поглядам, у які він вірив усе життя і які вважає притаманними усім народам й усім епохам. Адже я, головним чином, намагаюся спростувати саме найзагальніші з людських заблуджень. Якби люди були вельми освіченими, то така загальноприйнятність ще могла б бути якимось аргументом, але ж насправді усе виявляється зовсім інакшим. Отже, нехай раз і назавжди усі запам'ятають попередження: один лише смисл повинен панувати у судженнях про будь-яку з людських опіній, що не стосується віри, бо тільки Господь може напучити нас у ній, причому у спосіб, вельми відмінний від того, через який Він відкриває нам природні речі. Заглибмося ж у самих себе і наблизимося до того світла, що світить там повсякчасно, аби освіченішим був наш розум*. Намагаймося ретельно уникати усіх занадто гострих відчуттів й усіх душевних емоцій, що заповнюють собою наші слабкі розумові здібності. Бо найменший шум, найменший спалах світла іноді розсіюють розумовий погляд: усіх цих речей краще уникати, хоча це й не є конче необхідним. І якщо навіть застосувавши усі свої сили, ми не здатні вчинити опір тому безперервному потокові вражень, який спрямовується на нашу уяву нашим тілом і передсудами нашого дитинства⁶⁰, то слід удатись до молитви, аби отримати те, чого неможливо досягти своїми власними зусиллями⁶¹. Проте одночасно не слід ані на мить припиняти опір нашим почуттям, бо він має бути повсякчасною справою тих, хто, за прикладом святого Августина, відчуває велику любов до

* *Qui hoc videre non potest, oret et agat ut posse mereatur, nec ad hominem disputatorem pulset, ut quod non legit legat, sed ad Deum salvatorem, ut quod non valet, valeat* (Epist., CXII, cap. XII).
Supplexque illi qui lumen mentis accendit attendat, ut intelligat (Contra fundam. epist., cap. XXXVIII⁵⁹).

істини. *Nuollomodo resistitur corporis sensibus; QUAE NOBIS SACRATISSIMA DISCIPLINA EST, si per eos inflictis plagis vulneribusque blandimur. Ad Nebridium. Ep. 7**⁶².

ПОВІДОМЛЕННЯ

СТОСОВНО ЦЬОГО ОСТАННЬОГО ВИДАННЯ

(1) Я вважаю за свій обов'язок повідомити читача, що з усіх видань *Пошуку істини*, які було опубліковане у Парижі й в інших містах¹, це видання є найточнішим і найповнішим. Адже окрім того, що я використав [текст] попереднього видання, яке є найвдалішим з усіх, я додав до нього деякі роз'яснення щодо місць, котрі, на мою думку, того потребували. Позаяк у шістнадцятому Роз'ясненні мною висувається точка зору, протилежна точці зору п. Декарта стосовно тонкої матерії, вважаю себе зобов'язаним докладніше пояснити мої міркування з цього приводу, оскільки мені видається очевидним те, що саме у розгляді найзагальніших явищ природи ми знаходимо розв'язання багатьох труднощів. Саме це я показую на багатьох прикладах у додатку до шістнадцятого Роз'яснення. Наприкінці твору я також помістив своєрідний короткий додаток з оптики, оскільки докладне роз'яснення було б надто довгим і невинновданно переривало б загальний хід нашого міркування. Я повідомляю, що, задля точного розуміння моїх слів, ті принаймні, хто не знає устрою очей чи того, як вони надають нам змогу бачити об'єкти, мають прочитати це Роз'яснення раніше від того, що говорить у першій Книзі з приводу заблуджень зору, або ж одночасно з тим. Можливо навіть ті, хто вивчав оптику, дізнаються з цього додатка про деякі речі, котрі відшкоднують їм зусилля, витрачені на читання.

(2) Позаяк решта написаних мною творів тісно пов'язані з *Пошуком істини*, мені немає жодного сен-

* Зміст цієї праці наведено у четвертому Розділі.

су долучати до цієї праці інші додатки, адже я сподіваюсь, що ті, хто побажає ґрунтовно ознайомитись з іншими моїми творами, посилення на які я з цією метою наводжу на полях², знайдуть там усі потрібні їм роз'яснення щодо *Пошуку істини* і ще велику кількість конче важливих істин. Неможливо одразу про це сказати й одразу все пояснити, оскільки істини тісно пов'язані між собою і, прагнучи роз'яснити, ми б лише усе заплутали³. Отож читач надалі має зустріти певні незрозумілі місця й двозначності, спричинені або моїми, або його власними помилками. Проте уважність, справедливість і повна можливість утримуватись від суджень доти, доки сумнівне не перетвориться на очевидне, можуть подолати будь-яке ускладнення, адже істинне осягається з яснотою, хибне ж абсолютно не піддається розумінню.

(3) Оскільки з'явилось багато різних видань моїх книг, здебільшого недосконалих і позначених аж надто великою кількістю помилок, але, попри це, таких, що стали основою для іншомовних перекладів, я повинен повідомити, що, з усіх відомих мені видань моїх творів, найточнішими за змістом (адже я не маю на увазі помилок, котрі не перекручують [сенса] і котрі читач легко виправить, як, наприклад помилки у пунктуації, орфографії та деякі інші) є такі: *Християнські бесіди* паризького видання 1702 року, *Трактат про природу й благодать* останнього роттердамського видання того ж року, *Трактат про мораль*, надрукований у Ліоні 1707 року, *Християнські роздуми*, також надруковані у Ліоні 1707 року, *Відповіді п. Арно*, Париж, 1709 року, *Бесіди про метафізику й релігію*, Париж, 1711 року, *Трактат про любов Божу* і продовження, Ліон, 1707 року*. Я подав ці праці за хронологією їхнього написання, щоб ті, хто волітиме прочитати їх і скласти власне судження, дотримувались цього порядку і мали змогу в останніх творах зустріти пояснення того, що їм, можливо, видасться незрозумілим у перших.

* Усі ці книги можна знайти у Парижі, в Мішеля Давіда, набережна Августинців, біля [церкви] Провидіння.

Книга перша ПРО ПОЧУТТЯ

РОЗДІЛ ПЕРШИЙ

І. Про природу й властивості здатності розуміння. ІІ. Про природу й властивості волі й про те, що таке свобода.

(1) Заблудження є причиною нещасного становища людей, саме воно постає тим лихим началом, яким створюється зло у світі, саме воно породжує і підтримує у нашій душі всі ті недуги, що послаблюють останню, і якщо ми з усією серйозністю не намагатимемось уникати його, то не повинні навіть сподіватись на тривке й справжнє благо¹.

(2) Люди, як навчає нас Святе Письмо, нещасні лише тому, що є грішниками й злочинцями², але якби вони не віддавали себе у рабство гріхові унаслідок своєї згоди з заблудженням, то ніколи не були б ані грішниками, ані злочинцями.

(3) Отже, якщо заблудження дійсно є першопричиною нещасного становища людей, то їхні зусилля, спрямовані на звільнення від нього, є вельми справедливими. Ці зусилля, певна річ, не будуть марними й невдячними, навіть якщо й не досягнуть усіх тих цілей, яких люди могли б бажати. Якщо від того люди й не стануть непогрішимими, то вони, усе ж, помилятимуться набагато менше, і якщо цілковито не звільняться від своїх недуг, то уникнуть принаймні деяких з них. Не слід у цьому житті розраховувати на повне блаженство, оскільки тут, у піднебесному світі, ми не повинні прагнути непогрішимості, проте зобов'язані повсякчасно докладати зусиль до того, щоб не помилялись, адже ми повсякчасно бажаємо звільнитись від своїх нещасть. Коротше кажучи, як ми пристрасно бажаємо блага, не сподіваючись на нього, так

само ми повинні, не претендуючи на непогрішимість, докласти зусиль задля її досягнення.

(4) Не слід уявляти собі пошук істини як щось надзвичайно важке. Потрібно лише виявляти уважність до тих ясних ідей, які кожен з нас знаходить у самому собі, і точно дотримуватись декількох правил, які ми сформулюємо нижче*. Точність розуму не має у собі нічого обтяжливого, це зовсім не рабство, хоча уява саме так намагається її змалювати. Якщо ж на цьому шляху ми спочатку стикнемося з якимись труднощами, то вже дуже швидко отримаємо відшкодування, яке із надлишком перевершить працю, витрачену нами на їхнє усунення. Адже лише точність розуму наділяє нас світлом [розуміння] й відкриває нам істину.

(5) Але, не зупиняючись більше на підготуванні розуму читачів, оскільки правильніше було б вважати, що вони й самі по собі достатньо схильні до пошуку істини, візьмімось за дослідження причин і природи наших заблуджень. Оскільки ж той метод, який у вивченні речей звертається до їхнього народження і першопричини, містить більше ладу, ясності й ґрунтовності, аніж інші, то спробуймо застосувати тут саме його.

І. Про природу й властивості здатності розуміння

(6) Розум людини, жодним чином не матеріальний і не протяжний, є, поза сумнівом, субстанцією простою, неподільною і не складеною з частин. Проте у ньому зазвичай розрізняють дві здатності: *здатність розуміння* і *волю*¹, природу яких слід пояснити з самого початку, аби кожному з цих слів відповідало точне поняття. Адже складається враження, що поняття або ідеї, які існують [нині] щодо цих двох здатностей, не є ані достатньо чіткими, ані достатньо виразними.

* Книга шоста³.

(7) Але позаяк ідеї ці є дуже абстрактними й недоступними уяві, видається доречним роз'яснити їх через відповідність, що існує між ними й тими властивостями, які притаманні матерії⁵. Оскільки останні уявити легко, то вони зроблять поняття, які слід пов'язувати із цими двома словами, – *здатність розуміння* і *воля* – виразнішими і навіть повсякденнішими. Слід лише не забувати, що ця відповідність між розумом і матерією не є цілком коректною, і ці дві речі ми порівнюємо як такі лише для того, щоб зробити розум уважнішим і дати іншим відчути те, що ми хочемо їм сказати.

(8) Матерія, або протяжність, містить дві властивості, або дві здатності. Перша з них – це здатність набувати різних фігур, друга – здатність бути приведеною у рух. Дві здатності містить так само й розум: перша з них – це *здатність розуміння*, здатність отримувати різноманітні *ідеї*, тобто сприймати різноманітні речі, друга – це *воля*, здатність отримувати різноманітні *схильності* або бажати різноманітних речей. Спочатку ми дамо пояснення тієї відповідності, що існує між першою з двох властивостей матерії та першою з двох властивостей розуму.

(9) Протяжність здатна набувати двох різновидів фігур. Одні є виключно зовнішніми, наприклад, округлість шматка воску, інші – внутрішніми, вони притаманні усім тим дрібним часткам, з яких складається віск. Адже немає сумнівів у тому, що всі дрібні частки, з яких складається шматок воску, вельми відмінні від часток, з яких складається шматок заліза. Отже, зовнішню фігуру я називатиму просто *фігурою*, внутрішню ж, за необхідністю або для того, щоб шматок воску був тим, чим є, притаманну всім часткам, що його складають, – *конфігурацією*⁶.

(10) Можна так само сказати, що ті сприйняття, які душа отримує стосовно ідей, поділяються на два види. Перші, що називаються чистими сприйняттями, постають щодо душі, так би мовити, поверхневими: вони у неї не проникають і відчутно її не модифікують. Другі, що називаються почуттєвими, проникають у

неї більш-менш активно. До них належать задоволення й біль, світло й кольори, смакові відчуття, запахи⁷ тощо. Далі буде показано, що відчуття – це ніщо інше, як способи буття розуму, і тому я називатиму їх *модифікаціями* розуму.

(11) Схильності душі також можна було б назвати *модифікаціями* цієї душі. Адже оскільки зазвичай схильність волі постає як спосіб буття душі, її можна було б назвати модифікацією душі. Так само й рух тіл, оскільки він є способом буття цих тіл, можна було б назвати *модифікацією* матерії. Однак схильності волі, так само, як і матеріальні рухи, я не називаю модифікаціями, оскільки ці схильності й рухи зазвичай стосуються чогось зовнішнього; схильності ж-бо мають стосунок до блага, а рухи – до якогось іншого тіла. Але фігури й конфігурації тіл і відчуття душі не мають жодного необхідного зв'язку з чимось зовнішнім. Бо так само, як певна фігура є округлою, коли усі зовнішні частини певного тіла рівномірно віддалені від однієї з його частин, що називається центром, і не мають жодного стосунку до частин інших тіл, так само й усі відчуття, до яких ми здатні, могли б існувати навіть тоді, коли б поза нами не існувало жодного об'єкта⁸. Їхнє буття не передбачає жодного необхідного стосунку до тіл, котрі видаються нам їхніми причинами, що буде доведено в іншому місці. Вони – ніщо інше, як душа, модифікована тим або іншим чином. Так що вони у прямому сенсі є *модифікаціями* душі. То ж нехай мені буде дозволено називати їх так, аби пояснити те, що я маю на увазі.

(12) Найперша і найголовніша з тих відповідностей, які існують між здатністю матерії набувати різних *фігур* і *конфігурацій* та здатністю душі отримувати різні *ідеї* й *модифікації*, полягає у тому, що здатність тіл набувати різних фігур і різних конфігурацій є цілковито пасивною і не пов'язаною із жодною дією, й так само пасивною і позбавленою будь-якої дії є здатність розуму сприймати різні *ідеї* та різні *модифікації*. Ось цю здатність чи спроможність душі сприймати усі речі я називаю здатністю розуміння.

(13) Звідси слід зробити висновок про те, що саме здатність розуміння є тим, що сприймає або пізнає, оскільки лише вона отримує ідеї об'єктів. Адже для душі сприйняти об'єкт – це те саме, що отримати ідею, яка його уприсутнює. Здатність розуміння сприймає також і модифікації душі або відчуває їх, оскільки під цим словом *здатність розуміння* я маю на увазі ту пасивну здатність душі, через яку остання отримує усі модифікації, до яких спроможна⁹. Бо для душі отримати певний спосіб буття, який називають болем, це те саме, що сприйняти або відчувати біль, оскільки вона може зазнати болю лише сприйнявши його. Звідси можна зробити висновок, що саме здатність розуміння уявляє відсутні об'єкти і відчуває ті, які є присутніми, і що [різні] *почуття*, а також *уява* – це лише здатність розуміння, яка сприймає об'єкти тілесними органами у спосіб, який ми розкриємо нижче.

(14) Не маючи чіткого знання про те, що вони розуміють під словом «почуття», люди звикли казати, що речі сприймаються почуттями, і причина тут та, що коли вони відчувають біль або щось інше, вони сприймають це зазвичай через посередництво органів *почуттів*. Вони гадають, ніби існує якась відмінна від душі здатність, яка робить душу або тіло спроможними відчувати, оскільки вірять, що органи почуттів насправді мають якийсь стосунок до наших сприйнятих. Вони уявляють, ніби тіло надає розумові таку велику допомогу у тому, що стосується відчування, що відокремлений від тіла розум ніколи не зміг би нічого відчувати. Проте усі їхні думки з цього приводу ґрунтуються виключно на упередженості, викликаних тим, що у тому стані, в якому ми перебуваємо, ми ніколи й нічого не відчуваємо, не застосовували органів почуттів¹⁰; в іншому місці ми докладніше розвинемо це положення.

(15) У тих випадках, коли ми говоритимемо, що почуття відчувають, це означатиме, що ми пристосовуємось до звичайного способу висловлювання: але під словом *почуття* ми не розуміємо нічого іншого,

окрім тієї пасивної здатності душі, про яку щойно говорили, тобто здатності розуміння, яка сприймає дещо у зв'язку із тим, що відбувається в органах її тіла у відповідності до природного устрою; у іншому місці ми це пояснимо.

(16) Друга відповідність між пасивними здатностями душі й матерії полягає у тому, що як матерія не зазнає справжніх змін від того, що змінюється її фігура (я хочу сказати, що, наприклад, віск не зазнає жодних суттєвих змін від того, округлої чи квадратної фігури він набув), так само й розум не зазнає суттєвих змін від того, що має у собі різні ідеї (я хочу сказати, що розум не зазнає ніяких суттєвих змін, хоча й, сприймаючи квадрат чи коло, отримує ідеї квадрату чи кола).

(17) Понад те, як ми можемо сказати, що матерія зазнає суттєвих змін, коли втрачає конфігурацію, властиву часткам воску, й отримує іншу, властиву вогневі й димові, тобто коли віск перетворюється на вогонь і дим, так само ми можемо сказати, що й душа зазнає вельми суттєвих змін, коли змінює свої модифікації і, [скажімо], відчуває біль після того, як відчувала задоволення. З цього слід зробити висновок, що чисті сприйняття є для душі майже тим самим, чим фігури є для матерії, а конфігурації – це для матерії те саме, що відчуття для душі. Однак не слід уявляти собі, що це порівняння є строгим: я вдався до нього лише для того, щоб зробити відчутним те поняття, яке стоїть за словом *здатність розуміння*. Природу ідей буде розкрито мною у третій Книзі.

II. Про природу і властивості волі та про свободу

(18) Іншою здатністю матерії є те, що вона спроможна отримувати різні *рухи*, а інша здатність душі полягає у тому, що вона спроможна отримувати різні *схильності*. Порівняймо ці дві *здатності* у цілому.

(19) Творець природи є універсальною причиною як усіх рухів, що мають місце у матерії, так і загальною причиною усіх природних схильностей, які мають місце в розумах. І позаяк усі рухи розгортаються за прямими лініями, якщо не зазнають впливу якихось особливих сторонніх чинників, котрі визначають їхню траєкторію і, через свою протидію, примушують їх розгортатися за кривими, так само й схильності, отримані нами від Бога, є прямими і не могли б мати іншої мети, окрім володіння благом та істиною, якби не було сторонньої причини, котра спрямовувала б природне враження до лихих цілей¹¹. Відтак, саме ця стороння причина є причиною усіх наших нещастя і псує усі наші схильності.

(20) Аби добре зрозуміти цю причину, слід знати, що існує вельми суттєва відмінність між враженням (чи рухом), який Творець природи чинить на матерію, і тим враженням (чи рухом до блага взагалі), що повсякчасно відкарбовується Ним у розумі. Адже матерія цілковито позбавлена дії, вона зовсім не має сили ані для того, щоб припинити свій рух, ані для того, щоб визначити його, спрямувавши у той, а не у інший бік. Її рух, про це щойно говорилося, завжди розгортається за прямою лінією, а коли якась перепона заважає йому здійснюватись у такий спосіб, він розгортається за лінією, подібною до кола із найбільшим можливим радіусом, тобто найбільш наближеною до прямої — оскільки рух вноситься в матерію Богом і Богом визначається. Проте з волею справа інакша, у певному сенсі можна сказати, що вона є дієвою*, оскільки наша душа може різноманітним чином спрямовувати ту схильність або те враження, джерелом яких для неї є Бог. Бо хоч вона й не в змозі припинити утворення цього враження, вона, у певному сенсі, може звернути його у той бік, у який їй заманеться, і, відтак, спричинити увесь той безлад, яким позначені її схильності, й усе те лихо, яке є необхідним і неодмінним наслідком гріха.

* Дивіться Роз'яснення¹².

(21) Відтак, словом воля, або спроможність душі любити різні блага, я маю намір назвати *враження, або природний рух, що несе нас до невизначеного блага, блага взагалі*, а під словом свобода я не розумію нічого іншого, окрім *тієї сили, маючи яку, розум звертає дію цього враження у бік об'єктів, що нам подобаються, і примушує наші природні схильності спинитись на якомусь окремому об'єкті*¹³, – тобто ті схильності, які раніше були нечіткими і невизначеними, позаяк прагнули блага універсального, або блага взагалі, тобто Бога, Який один лише є загальним благом, оскільки лише Він один містить в Собі усі блага.

(22) Звідси легко помітити, що хоча природні схильності є довільними, вони не є вільними, якщо свободою називати ту свободу індиферентності, про яку я казав, і яка передбачає потенційну спроможність хотіти чи не хотіти, або ж хотіти протилежного тому, до чого спрямовують нас наші природні схильності. Бо хоча благо взагалі ми любимо довільно і виходячи з нашої свободи, тобто без будь-якого примусу, – позаяк любити ми можемо лише через власну волю, а міркування про те, що воля колись може бути присилуваною, містить суперечність¹⁴, – ми усе ж не любимо його з позицій тієї свободи, сенс якої я щойно пояснив, позаяк воля наша не владна не бажати бути щасливою.

(23) Проте неодмінно слід зазначити, що розум, оскільки він зазнає спонуки орієнтуватись на благо взагалі, й не може спрямовувати свій рух до окремого блага, якщо, у якості спроможного мати ідеї, не знає про це особливе благо. Я хочу сказати, скориставшись повсякденними словами, що воля є сліпою силою, яка може тяжіти лише до тих речей, які уприсутнюються у ній здатністю розуміння. Так само неспроможна вона спрямовувати різноманітним чином те враження, який примушує її прагнути блага, і всі свої природні схильності, інакше як наказавши здатності розуміння уприсутнити у ній якийсь особливий об'єкт*.

* Дивіться Роз'яснення¹⁵.

Відтак, сила, за допомогою якої наша душа спрямовує свої схильності, з необхідністю містить іншу силу, яка примушує здатність розуміння звертатись у бік тих об'єктів, які душі до вподоби.

(24) Аби краще пояснити щойно сказане мною про волю й свободу наведу приклад. [Припустимо], що певна особа розглядає певну посаду як благо, на яке вона може сподіватись: її воля одразу бажає цього блага. Тобто *враження*, якого розум повсякчасно зазнає і яким спрямовується до невизначеного й універсального блага, звертає його до цієї посади. Але оскільки посада ця не є універсальним благом і не видається такою ясному й чіткому поглядові розуму (позаяк розум ніколи не бачить з ясністю того, чого не існує), то *враження*, що спрямовує нас до універсального блага, не зупиняється цілком на цьому окремому благові. Розум має рух, аби просуватись далі: він не любить цієї посади із необхідністю і нездоланністю і в нього є свобода стосовно неї. Отже, його свобода полягає у наступному: не переконаний у тому, що ця посада містить у собі все благо, яке він здатен любити, він може утриматись від судження і потамувати свою любов. Опісля, – ми це роз'яснимо у третій Книзі – через ту поєднаність, яка існує між ним і універсальною істотою, або Тим, Хто містить у Собі все благо, він може думати про інші речі й, відтак, любити інші блага. Він може, зрештою, порівнювати усі блага, любити їх у більшій або меншій мірі, пропорційно до того, наскільки вони заслуговують на любов, і співвідносити їх усіх з тим, яке їх усіх вміщує і одне лише гідне стати межею нашої любові, адже лише воно здатне заповнити собою всю нашу здатність любити.

(25) Пізнання істини – це майже те саме, що любов до блага¹⁶. Пізнання істини, як і насолоду благом, ми любимо через відповідне природне *враження*. Зазначене *враження*, так само, як і те, що спрямовує нас до блага, не є непереборним – воно може бути таким лише завдяки очевидності або досконалому й повному пізнанню об'єкта, а щодо своїх хибних суджень ми так

само вільні, як і стосовно безладних проявів своєї любові, як буде показано у наступному Розділі.

РОЗДІЛ ДРУГИЙ

І. Про судження і умовисновки. II. Про те, що вони залежать від волі. III. Про те, як стосовно них слід використовувати нашу свободу. IV. Два загальних правила для того, щоб уникати заблудження й гріха. V. Необхідні міркування щодо цих правил.

І. Про судження і умовисновки

(1) З того, що було нами сказано у попередньому Розділі цілком можна зробити висновок, що здатність розуміння ніколи не складає суджень, оскільки вона лише сприймає, або що судження і навіть умовисновки для неї є лише чистими сприйняттями; що насправді судить сама лише воля¹, погоджуючись із тим, що уприсутнює у ній здатність розуміння і довільно на цьому спиняючись. Відтак, лише воля примушує нас поринати у заблудження, проте ці речі потребують докладнішого пояснення.

(2) Отже я кажу, що для нашої здатності розуміння не існує жодної різниці між простим сприйняттям, судженням й умовисновком, окрім тієї, що здатність розуміння сприймає просту річ, без жодного її відношення до будь-чого, через просте сприйняття; що через судження вона сприймає відношення, які існують між двома або декількома речами; і що, на решті, через умовисновки вона сприймає ті відношення, які існують між відношеннями речей. Отже, всі операції* здатності розуміння є лише чистими сприйняттями².

* Тут я змушений висловлюватись звичайною мовою. Свого часу ми зможемо побачити, що всі ці операції нашої здатності розуміння є лише модифікаціями, котрі утворюються в душі під впливом божественних ідей, як результат дії законів поєднання душі з найвищим Смыслом та її власним тілом.

(3) Коли ми сприймаємо, наприклад, два й два або чотири – це лише *просте сприйняття*. Коли ми складаємо судження про те, що два рази по два становить чотири або не становить п'ять, то здатність розуміння у цьому випадку поки сприймає лише відношення рівності, яке існує між «двічі по два» й «чотири», або відношення нерівності між «двічі по два» й «п'ять». Відтак, *судження* для здатності розуміння є лише *сприйняттям відношення, яке існує між двома або декількома речами*. А умовисновок є сприйняттям того відношення, яке виникає не між двома чи кількома речами, бо це було б судження, а *сприйняттям відношення, яке існує між двома або кількома відношеннями двох або кількох речей*. Таким чином, коли я роблю висновок про те, що «чотири» менше, ніж «шість», «двічі по два» становить «чотири», а, отже, «двічі по два» менше, ніж «шість», я сприймаю не лише відношення нерівності між «двічі по два» й «шість», бо тоді це було б лише судження, але й відношення нерівності між тими відношеннями, які існують між «двічі по два» й «чотири», а також між «чотири» й «шість», а це власне й є умовисновок. Відтак, здатність розуміння лише сприймає ті відношення, що існують між ідеями³, відношення, які, коли ці ідеї є ясними, самі виражають себе у ясних ідеях. Адже, наприклад, відношення «шести» до «трьох» дорівнює «двом» і виражає себе [через число] два. Але судить і робить умовисновки сама лише воля, доволіно спiniaючись на тому, що уприсутнює у ній здатність розуміння, як ми це щойно показали.

II. Про те, що судження і умовисновки залежать від волі

(4) Проте, коли розглянуті нами речі отримують повну очевидність, нам здається, що ми вже погоджуємось із ними не доволіно. Відтак ми схильні вва-

жати нібито не наша воля, а наша здатність розуміння судить про них.

(5) Щоб усвідомити наше заблудження, слід знати, що розглядувані нами речі видаються цілковито очевидними лише тоді, коли здатність розуміння їх дослідить всебічно і в усіх їхніх відношеннях, необхідних для того, щоб про них можна було судити. Звідси випливає, що воля, не маючи змоги бажати чогось такого, що не є пізнаним, не може більше впливати на здатність розуміння, тобто не може більше бажати, щоб остання уприсутнювала у ній щось нове стосовно її об'єкта, оскільки той вже зазнав усебічного розгляду щодо питання, яке прагнуть вирішити. Відтак, вона зобов'язана зупинитись на тому, що вже уприсутнене в ній здатністю розуміння, припинити впливати на неї і не примушувати її до непотрібних подальших розглядів. Ця-ось зупинка, власне кажучи, й є тим, що називають судженням і умовисновком. Ось тому ця зупинка волі (чи це судження), яка не є вільною, якщо речі набули граничної очевидності⁴, не здається нам також і довільною.

(6) Але якщо в предметі, який ми розглядаємо, є щось незрозуміле або якщо ми не маємо остаточної впевненості у тому, що розглянули все необхідне для вирішення питання, – а так стається майже завжди, коли питання є складним і містить у собі багато відношень, – ось тоді ми вільні виявляти незгоду і воля може знову й знову вимагати від здатності розуміння, щоб та відшуковувала щось нове: звідси й виникає наша схильність вважати, що судження, які ми складаємо стосовно цих предметів, є довільними.

(7) Однак більшість філософів наполягає на тому, що навіть ті судження, які ми утворюємо щодо незрозумілих для нас речей, не є довільними, і взагалі вимагає, щоб згода з істиною розглядалась як дія здатності розуміння. Цю дію вони називають [вимушеним] схваленням, *assensus*, на відміну від згоди з благом, яку вони приписують волі і називають згодою, *consensus*⁵. Проте, розгляньмо причину їхнього розрізнення та їхнього заблудження.

(8) Полягає вона у тому, що, перебуваючи у теперішньому своєму стані, ми часто з очевидністю бачимо істини, щодо яких не виникає жодних підстав для сумніву, а, відтак, воля не може бути індиферентною стосовно згоди, яку вона висловлює щодо цих очевидних істин, як ми щойно пояснювали. Але зовсім інша справа з благами, оскільки ми не знаємо жодного, стосовно якого не мали б певної підстави для сумнівів у своєму обов'язкові любити його. Наші пристрасті й наша природна схильність до почуттєвих задоволень є тими невиразними, але вельми потужними (через зіпсованість нашої природи) причинами, що роблять нас холодними й байдужими навіть у нашій любові до Бога. Таким чином, ми з яснотою відчуваємо свою байдужість і тому внутрішньо переконані, що наша любов до Бога – це результат нашої свободи.

(9) Але водночас ми не сприймаємо того, що користуємось своєю свободою так само й тоді, коли погоджуємось з істиною, головним чином, коли вона видається нам цілковито очевидною. Саме це примушує думати, що згода з істиною не є довільною: нібито наші дії, щоб вважатись довільними, обов'язково мають бути індиферентними, нібито блаженні не любили Бога вельми довільно, хоча й ніщо не відвертало їх від Нього, подібно до того, як ми виявляємо згоду з тим очевидним положенням, що двічі по два становить чотири і при цьому жодна видимість протилежного положення не заважає нам йому довіряти.

(10) Однак для того, аби виразно побачити різницю, яка існує між згодою волі, виявленою стосовно істини, та її згодою з добром, слід знати різницю між істиною і добром у його звичайному сенсі й у відношенні до нас. Ця різниця полягає у тому, що добро стосується і зачіпає нас, істина ж нас не зачіпає, адже вона – лише відношення двох або кількох речей між собою. Добро ж полягає у відповідності, що існує між речами й нами*. Через це для волі існує лише один

* Геометри люблять не істину, а пізнання істини, хоча говориться з цього приводу інше.

спосіб дії у стосунку до істини – зголошення, або згода, з тим відношенням, яке існує між речами. Але щодо добра їй притаманні два способи дії – зголошення, або згода, стосовно відповідності між річчю й нами, а також любов, або поривання до цієї речі. Ці два способи вельми відрізняються один від одного, хоча зазвичай їх плутають. Адже існує велика різниця між простим зголошенням, і надихуваним любов'ю прагненням того, що уприсутнює розум, оскільки часто погоджуються з такими речами, яких намагаються уникнути й існування яких не бажають.

(11) Відтак, добре обміркувавши це, ми ясно побачимо, що погодження висловлюється саме волею, але не з речами, якщо вони їй не подобаються, а з уприсутненнями речей. Стосовно ж уприсутнень речей гранично очевидних слід сказати, що воля, як ми вже зазначали, погоджується з ними на підставі того, що у цих речах серед відношень, які слід би було розглянути, не залишилось жодного не сприйнятого здатністю розуміння. Усе складається так, ніби воля постає перед необхідністю припинити вагатись і марно виснажувати себе та повинна цілком упевнено погодитись із тим, що вона не помиляється: адже немає вже жодної речі, до якої вона могла б застосувати свою здатність розуміння.

(12) Оскільки всі згодні з тим, що недостатньо обгрунтоване судження є гріхом і що будь-який гріх є довірливим, то слід погодитись також і з тим, що тоді саме воля вирішує: погоджуватись з неясними й нерозчленованими сприйняттями здатності розуміння [чи ні]. Але в основі своєї це питання – чи не сама лише здатність розуміння складає судження і робить умовисновки – постає досить марним і таким, в якому йдеться лише про назву. Я кажу «сама лише здатність розуміння», оскільки залишив для неї певну роль в утворенні наших суджень; адже перш, ніж судити і погоджуватись, слід пізнати або відчутти. А якщо, зрештою, здатність розуміння й воля належать одній і тій самій душі, то це, власне кажучи, душа сприймає,

судить, робить умовисновки, бажає тощо. Сам цей термін «здатність розуміння» я пов'язав з поняттям пасивної здатності, або спроможності отримувати ідеї, виходячи з причин, які читач побачить нижче.

(13) Слід особливо наголосити на тому, що у стані, у якому ми перебуваємо, ми пізнаємо речі лише недосконалим чином⁶, і, відтак, ця свобода індиферентності, через яку ми здатні завадити собі висловити згоду, є для нас абсолютно необхідною.

(14) Аби зрозуміти цю необхідність, потрібно зважити на те, що наші природні схильності спрямовують нас до істини й добра. Оскільки ж воля прагне лише тих речей, які до певної межі пізнав розум, то вона повинна прагнути лише того, що має видимість істини й добра. Але позаяк не усе, що має видимість істини й добра, завжди є тим, чим видається, то вочевидь зрозуміло, що якби воля не була вільною й з неминучістю та необхідністю прагнула усього, що має видимість добра та істини, вона майже завжди помилялася б. Звідси можна було б дійти висновку, що Творець її єства є також і творцем її помилок та заблуджень.

III. Про те, як ми повинні використовувати нашу свободу, щоб ніколи не помилялись

(15) Отже, свободу надано нам Богом, аби ми не дозволяли собі втрапити у заблудження і серед усіх тих нещасть, які є наслідком наших заблуджень, ніколи остаточно не зупинялись на правдоподібності, а лише на істині⁷: тобто, щоб ми ніколи не припиняли застосовувати наш розум і зобов'язували його провадити дослідження доти, доки він не висвітлить і не викладе усе те, що йому належало дослідити. Бо істину майже завжди знаходять разом з очевидністю, а очевидність полягає у ясному й виразному баченні усіх тих частин й усіх тих відношень об'єкта, які необхідні для складення обґрунтованих суджень.

(16) Відтак, належне використання нашої свободи передбачає, щоб ми користувались нею такою мірою, якою можемо, тобто ніколи не висловлювали згоди стосовно жодної речі, аж поки не будемо, так би мовити, примушеними до цього внутрішніми докорами нашого смислу.

(17) Коритися фальшивим видимостям істини означає перетворювати себе на раба усупереч Божій волі, але сумлінно коритись тим таємним докорам нашого смислу, що супроводжують нашу відмову віддаватись владі видимості, означає коритися голосові вічної істини, який внутрішньо промовляє до нас. Отже, виходячи з щойно мною сказаного, можна сформулювати два правила, котрі для всіх спекулятивних наук і для моралі є необхіднішими за будь-які інші, й котрі можна розглядати як фундамент усіх наук про людину.

IV. Загальні правила для того, щоб уникати заблудження

(18) Перше з них стосується наук. *Ніколи не слід висловлювати повної згоди, окрім як з положеннями, що видаються настільки очевидно істинними, що ми не змогли б відмовити їм у істинності, не відчувши внутрішнього спротиву і таємних докорів смислу*⁸, тобто не пізнавши із яснотою своє зловживання свободою у випадках, коли ми не бажали висловлювати з ними згоду або ж коли бажали поширити свою владу на речі, щодо яких вона вже не є чинною⁹.

(19) Друге правило, що стосується моралі, таке. *Ніколи не слід безумовно любити якесь благо, якщо ми можемо без докорів сумління не любити його зовсім*. Звідси випливає, що безумовно і безвідносно любити належить Самого лише Бога, адже тільки від такої любові до Нього (припустивши, що ми Його знаємо завдяки смислові або вірі) ми не можемо утриматись, не зазнавши докорів сумління, тобто не пізнавши її очевидністю, що чинимо зле.

**V. Необхідні міркування
щодо цих двох правил**

(20) Однак тут слід зауважити, що коли речі, котрі ми сприймаємо, видаються нам дуже правдоподібними, ми виявляємо велику схильність довіряти їм. Ми навіть відчуваємо [внутрішній] спротив, коли не даємо переконати себе [у їхній істинності]. Отже, якщо в таких випадках ми не будемо достатньо обережними, то піддаватимемо себе великому ризику висловити згоду з цими речами, а, відтак, припуститись помилки. Бо ж надзвичайно рідко стається так, що істина цілковито збігається з правдоподібністю. І саме з огляду на це я недвозначно вказав через два вищенаведені правила, що не слід виявляти згоду з чимось, доки ми не побачимо з очевидністю, що незгода з цією річчю є зловживанням нашою свободою.

(21) Відтак, хоч ми й надзвичайно схильні виявляти згоду з правдоподібністю, варто лише нам не забути обміркувати – чи з очевидністю бачимо, що повинні висловити нашу згоду, і, поза сумнівом, ми завжди матимемо негативну відповідь. Адже коли правдоподібність ґрунтується на враженнях наших почуттів, – правдоподібність, що, однак, не заслуговує на це ім'я – ми відчуваємо себе надзвичайно схильними підкоритись їй. Проте, дослідивши цю схильність, ми побачимо, що її причиною є лише певна пристрасть або загальна прив'язаність до того, що стосується почуттів; все це ми досить ясно побачимо нижче.

(22) Але якщо правдоподібність має основою деяку відповідність істині, – подібно до того, як зазвичай правдоподібні пізнання є у певному сенсі істинними – тоді, удавшись до саморефлексії, ми відчуємо себе схильними до двох речей: по-перше, до довіри, по-друге, до нового дослідження. Проте ми ніколи не відчуємо себе настільки переконаними, що сприйматимемо відмову від цілковитої згоди з цими пізнаннями як щось вочевидь погане.

(23) Отже, обидві ці схильності, що ми їх маємо стосовно правдоподібних речей, є дуже добрими. Бо ми можемо й повинні виявляти згоду стосовно правдоподібних речей як таких, що несуть на собі образ істини, але згода ця не повинна бути цілковитою, згідно з нашим правилом. Аби повністю осягнути природу речі та чітко відрізнити істинне від помилкового, належить дослідити її невідомі боки та грані й лише тоді, якщо до цього спонукатиме очевидність, давати повну згоду.

(24) Відтак, слід призвичаїтися чітко розрізняти істину й правдоподібність за допомогою внутрішнього самодослідження, як це було щойно мною пояснено. Адже коли ми відчуваємо, що дві таких різних речі майже однаково впливають на нас, то причина цього – у недостатньо старанному самодослідженні. Бо ж, зрештою, найважливіше за все – вміти правильно користуватись своєю свободою, постійно утримуючись від виявлення згоди стосовно [істинності] речей або від любові до них аж доти, доки не відчуємо себе ніби примушеними до цього владним голосом Творця природи, який раніше я називав осудом від нашого смислу і докорами нашого сумління.

(25) Всі обов'язки духовних істот, як ангелів, так і людей, головним чином й полягають у цьому вмінні. Можна з повною впевненістю стверджувати, що, піклуючись про правильність використання своєї свободи і не перетворюючись за щонайменшої нагоди на рабів неправдивості та марнославства, вони стоять на шляху до найвищої природно притаманної їм досконалості: аби лише їхня здатність розуміння не залишалась бездіяльною, а самі вони спонукали її до нових пізнань і, шляхом безперервних розмірковувань з приводу предметів, гідних її уваги, робили її спроможною досягати найвеличніших істин.

(26) Бо для того, щоб вдосконалити розум, недостатньо лише такого користування своєю свободою, яке передбачає незгоду з усім, тобто притаманного особам, котрі хваляться тим, що нічого не знають

і в усьому сумніваються⁹. Але не слід також і зголюватися з усім, як це роблять деякі інші люди, що бояться лише одного: як би не виявилось, що існує щось їм невідоме, і претендують на всезнання. Натомість, слід на підставі повсякчасних розмірковувань, досягти настільки правильного використання своєї здатності розуміння, щоб бути спроможним часто погоджуватись із тим, що вона в нас уприсутнює, і анітрохи не боятись помилки.

РОЗДІЛ ТРЕТІЙ

I. Відповіді на деякі заперечення. II. Зауваження стосовно того, що говорилось про необхідність очевидності.

(1) [I] Не надто важко здогадатись, що дотримання першого з правил, про які я щойно говорив у попередньому Розділі, не всім сподобається, але у першу чергу не сподобається воно тим удаваним вченим, які претендують на всезнання, але ніколи нічого не знають, і яким до вподоби сміливо висловлюватись про найскладніші речі, звісна річ, не знаючи при цьому найпростіших¹.

(2) Вони не змарнують нагоди сказати разом з Аристотелем, що лише у математиці слід шукати цілковито певних речей, натомість мораль і фізика є науками, для яких достатньо самої лише ймовірності² і, що Декарт припустився великої помилки, коли захотів поставитись до фізики як до геометрії, і саме у цьому полягає причина його невдачі, що люди неспроможні пізнати природу, що людський розум не здатний проникнути у її рушійні сили й таємниці, — а також високомовно та пишно висловлять ще безліч інших нечітких і двозначних тез, котрі підтверджують авторитетом цілої юрби письменників, відчуючи величезну гордість через те, що знають їхні імена й можуть процитувати якийсь уривок з їхніх творів.

(3) Я хотів би дуже настійливо попросити цих панів не говорити більше про те, що, за їхнім власним визнанням, їм невідоме, а також потамувати сміховинні поривання свого марнославства й більше не писати грубелезних томів з приводу предметів, яких вони, за власними ж словами, не знають.

(4) Нехай краще ці особи з усією серйозністю дослідять, хіба для нас не абсолютно необхідно або втрапити у заблудження, або ніколи не виявляти згоди, інакше як стосовно речей цілковито очевидних? Чи не тому істина завжди є супутницею геометрії, що геометри дотримуються цього правила, і чи не походять ті заблудження, яких припустились деякі люди стосовно квадратури кола, подвоєння кубу та деяких інших дуже складних проблем, від певних покwapливості й упертості, що примусили їх прийняти правдоподібність за істину?

(5) Нехай вони, з іншого боку, розглянуть також, чи не панують в узвичаєній нині філософії хибність і плутанина, через що філософи вдовольняються правдоподібністю, яку вельми легко знайти і яка виявляється вельми зручною для їхнього марнославства і їхніх інтересів³. Хіба у царині цієї філософії не зустрінеш повсюдно незліченної кількості поглядів на одні й ті самі предмети, а, відтак, незліченної кількості заблуджень? Проте, величезна кількість послідовників дозволяє собі зачаруватися авторитетом цих філософів й сліпо йому підкоряється, навіть не розуміючи їхніх поглядів.

(6) Правда, є особи, які, витративши двадцять чи тридцять років, визнають, що читання творів цих авторів нічого їм не навчило, але їм не до вподоби щиро говорити з нами про це. Згідно з їхнім звичаєм, спочатку потрібно довести, нібито неможливо нічого пізнати, а вже потім визнавати своє незнання, бо тоді, як вони вважають, ніхто з цього незнання не глузуватиме⁴.

(7) Втім, тут є чим розважити себе і є з чого посміятись, якщо, виявивши деяку спритність, розпитати їх про досягнення, здобуті за допомогою їхньої славнозвісної ерудиції і, якщо вони матимуть відпо-

відний настрій, попросити докладно розповісти про всі ті прикромці, яких вони зазнали на шляху до неї.

(8) Але хоч це вчене й глибоке неуцтво заслуговує на те, щоб його висміяти, тут видається доречнішим висловлення жалю й співчуття тим, хто змарнував стільки років, але нічого не навчився, окрім того помилкового й ворожого будь-якій науці та будь-якій істині положення, що *неможливо нічого знати*⁵.

(9) Стосовно ж правила, яке виголосив я, то воно настільки необхідне у пізнанні істини, як ми тількино бачили, що проти нього не можливо висунути якихось заперечень. То нехай ті, хто не хоче утруднювати себе його дотриманням, не засуджують принаймні такого видатного автора, як п. Декарт, через те, що він його дотримувався або ж докладав до цього усіх своїх зусиль. Вони не звинувачували б його так сміливо, якщо б знали, що до кого виносять такі необгрунтовані судження, і якби читали його твори не як казки і романи⁶, котрі зазвичай читають, щоб розважитись, і над котрими не розмірковують, аби чогось навчитись. Якби вони поміркували разом із цим автором, то в самих собі знайшли б деякі поняття і деяке насіння тих істин⁷, яким він навчав, і все це змогло б дати паростки, попри обтяжливий вантаж їхньої хибної вченості.

(10) Учитель, що внутрішньо навчає нас, прагне того, аби ми радше прислухались до Нього, ніж підкорялись авторитетові найвизначніших з філософів. Йому до вподоби навчати нас. Аби ми лише були уважними до того, що Він нам каже. Ми запитуємо Його, коли розмірковуємо і виявляємо найретельнішу уважність, а Він відповідає нам, посилаючи тривке внутрішнє переконання, а також – тим, хто не погоджується із Його відповідями – таємні докори.

(11) Слід читати твори людей не очікуючи, що нас навчатимуть люди. Слід запитувати Того, Хто просвітлює світ, щоб Він і нас просвітив разом із рештою світу; якщо ж Він не просвітив нас щодо відповіді на наше запитання – це тому, поза сумнівом, що ми Його погано запитували.

(12) Отже, кого б ми не читали, – чи Аристотеля, чи Декарта – не слід одразу вірити ані Аристотелеві, ані Декартові. Слід лише міркувати як робили це вони, або – як вони це повинні були б робити, застосовуючи водночас всю ту уважність, яка нам до снаги, а потім – послухатися голосу нашого спільного Вчителя і сумлінно підкоритись тому внутрішньому переконанню і тим [душевним] рухам, які ми відчуваємо під час розмірковування⁸.

(13) Лише після цього слід виносити свої судження на користь чи проти [тих або інших] авторів. Отже нехай тільки після такого обмірковування принципів філософії Декарта й Аристотеля ми полишимо когось одного з них і пристанемо до думки іншого, я маю на увазі метод і найзагальніші принципи. Що стосується другого, то можна упевнено стверджувати, що, виходячи з властивих йому принципів, ми ніколи не пояснимо жодного явища природи, оскільки за дві тисячі років⁹ вони не принесли жодних результатів, хоча його філософію вивчали найталановитіші люди майже повсюди у світі. Стосовно ж іншого, навпаки, можна сміливо сказати, що він проник у речі, які видавались людському окові найпотемнішими, і вказав людям вельми надійний шлях розкриття усіх істин, доступний [нашій] обмеженій здатності розуміння.

(14) Проте, не спиняючись на наших можливих враженнях щодо цих двох філософів, а також щодо решти, завжди розглядаймо філософів як людей. І нехай члени Аристотелевої секти, які не просунулись ані на крок уперед після стількох століть блукань у темряві, не заперечують нам, якщо ми виявимо бажання нарешті бачити з яснотою те, що робимо, і, після того як дозволяли вести себе, ніби сліпців, згадаємо про свої власні очі, за допомогою яких віднині намагатимемось вести себе самі¹⁰.

(15) Отже, будьмо непохитно впевненими у тому, що правило: *ніколи не виявляти цілковитої згоди, інакше як стосовно речей, які бачимо з очевидністю*, – є у по-

шукові істини найнеобхіднішим від усіх інших; і нехай наш розум вважає істиною лише те, що постає перед нами з очевидністю, якої вона вимагає. Ми повинні бути переконаними у цьому, аби позбутись своїх передсудів, оскільки повністю позбутись їх нам абсолютно необхідно, аби розпочати пізнання істини. Бо абсолютно необхідно, щоб розум наш очистився перш, ніж стати освіченим: *Sapientia prima stultitia caruisse*¹¹.

II. Зауваження стосовно того, що було сказано про необхідність очевидності

(16) Перш, ніж завершити цей Розділ, слід зробити зауваження щодо трьох речей. По-перше, я зовсім не торкаюсь тут предметів віри, які не позначаються очевидністю, подібно до предметів наук про природне. Здається, що причина цього – у нашій неспроможності сприймати речі інакше, ніж через ті ідеї, які ми стосовно них маємо. Але Бог наділив нас ідеями лише відповідно нашій потребі діяти у природному порядку речей, згідно з яким Він нас створив. Оскільки ж таємниці віри належать до надприродного порядку, то й не слід дивуватись, що вони не очевидні для нас – ми ж-бо стосовно них не маємо навіть ідей*, позаяк наші душі створено силою того загального повеління, через яке ми отримуємо усі необхідні нам поняття. Однак таємниці віри було створено виключно порядком благодаті, котрий, з точки зору того повсякденного способу, що дозволяє нам осягати речі, створений повелінням більш пізнім, ніж те, яке створило природний порядок.

(17) Відтак, таємниці віри слід відрізнити від природних речей. Слід однаково підкорятися і вірі, і очевидності, але у царині предметів віри не слід шукати очевидності перш, ніж повіримо у них, так само, як і у царині предметів природних не слід спинятись

* Дивіться Роз'яснення¹².

на вірі, тобто – на авторитеті філософів. Одним словом, щоб бути віруючим, потрібно сліпо вірити, але щоб бути філософом, слід з очевидністю бачити¹³, адже божественний авторитет є непогрішимим, а усі люди підвладні заблудженню.

(18) Слід також погодитись з тим, що, окрім істин віри, існують також й інші істини, вимагати неспростовних доказів щодо яких було б помилкою, наприклад, істини історичних фактів або інших речей, котрі залежать від людської волі. Бо існує два різновиди істин: одні є *необхідними*, другі – *контингентними*¹⁴. Необхідними істинами я називаю ті, природа яких є непорушною, й ті, що усталені волею Божою, непідвладною змінам. Всі інші істини є *контингентними*. Математика, метафізика і навіть значна частина фізики й моралі містять необхідні істини. Історія, граматики, приватне право або звичаї та деякі інші речі, залежні від мінливої людської волі, містять лише *контингентні* істини¹⁵.

(19) Відтак, шукаючи необхідних істин, пізнання яких можна назвати наукою, ми вимагаємо чіткого дотримання правила, яке нещодавно виголосили, в царині ж історії, яка розглядає контингентні речі, слід погоджуватись з найбільшою правдоподібністю. Бо ж назагал іменем історії можна назвати знання мов, звичаїв і навіть різноманітних думок філософів, якщо думки ці засвоєні лише пам'яттю і не позначені очевидністю й певністю.

(20) По-друге, слід зауважити, що в моралі, політиці, медицині і в усіх науках, пов'язаних з життєвою практикою, ми повинні задовольнятись правдоподібністю не довічно, а тимчасово, і не тому, що вона задовольняє розум, а тому, що цього вимагає необхідність. Адже якби для того, щоб діяти, ми очікували досягнення цілковитої впевненості в успіхові, ми часто втрачали б [сприятливі] нагоди для своїх дій. Проте, якби діяти довелося неодмінно, ми, діючи, повинні були б сумніватись в успішності наших вчинків і намагатись досягти такого поступу в цих науках, щоб надалі мати змогу, у разі потреби, дія-

ти більш впевнено¹⁶. Адже саме такою повинна бути звичайна мета досліджень і занять усіх людей, які користуються власним розумом.

(21) Нарешті, по-третє, не слід цілковито нехтувати правдоподібності, адже зазвичай стається так, що коли декілька правдоподібних речей поєднані разом, вони переконують з такою ж силою, як і вельми очевидні доведення. І мораль, і фізика містять безліч прикладів цього¹⁷. Отже щодо предметів, яким не можна дати іншого доведення, часто є вельми доречним накопичення достатньої кількості цих правдоподібностей, аби мати змогу знайти істину, яку було б неможливо розкрити іншим чином.

(22) Я повинен тут визнати ще й те, що закон, дотримання якого я вимагаю, є дуже суворим; що безліч людей волітиме радше зовсім не робити ніяких умовисновків, аніж робити їх за таких умов; що, за таких обтяжливих застережень, ми не зможемо швидко просуватись уперед. Але слід погодитись також і зі мною у тому, що, дотримуючись цих умов, ми просуватимемось упевненіше надалі; що до сьогодні занадто швидке просування примушувало повертатись назад; та й досить багато людей визнає мою слушність у тому, що позаяк п. Декарт, дотримуючись цього закону, за тридцять років відкрив більше істин, аніж усі інші філософи, то коли б деякі особи філософували як він, з плином часу можна було б дізнатись про більшість з речей, необхідних для настільки щасливого життя, наскільки воно може бути щасливим на землі, проклятій Богом¹⁸.

РОЗДІЛ ЧЕТВЕРТИЙ

І. Про оказіональні причини заблудження і про п'ять головних серед них. II. Загальний план усього твору і, зокрема, план першої Книги. III. Особливий план першої книги.

(1) Щойно ми побачили, що причина наших заблуджень полягає у неналежному використанні нами

своїєї свободи; що помиляємось ми лише через недостатнє потамування покvapливості й завзяття, які виявляються волею стосовно самих лише видимостей істини; і що заблудження полягає лише у згоді волі, обсяг якої перевищує обсяг сприйняття, властивого здатності розуміння, адже ми ніколи б не помилялись, якби просто судили лише про те, що бачимо¹.

І. Про окaзiональнi причини наших заблуджень і про п'ять головних серед них

(2) Хоча, власне кажучи, лише неправильне використання свободи є причиною заблудження, можна однак сказати й те, що ми маємо багато здатностей, які постають причинами наших заблуджень, але причинами не істинними, а такими, що можуть бути названі *окaзiональними*². Скільки є в нас способів сприйняття, стільки маємо ми й нагод для того, щоб помилитись: бо ж позаяк наші помилкові судження передбачають дві речі, – згоду волі й сприйняття, отримане здатністю розуміння, то цілком ясно, що усі наші способи сприйняття можуть створювати певні нагоди для помилок, оскільки можуть схиляти нас до надто покvapливого виявлення згоди.

(3) Відтак, через те, що спочатку необхідно дати розумові відчуті його власні слабкості та заблудження, щоб його охопило справедливе бажання від них звільнитись і щоб він якнайлегше позбувся своїх передсудів, ми спробуємо точно розрізнити притаманні йому способи сприйняття, які служитимуть своєрідними ключовими пунктами, кожному з яких ми надалі маємо намір поставити у відповідність ті різноманітні заблудження, що панують над нами.

(4) Душа може сприймати речі у три способи: *через чисту здатність розуміння, через уяву і через почуття.*

(5) Через *чисту здатність розуміння* вона сприймає духовні речі, універсалиї, загальні поняття, ідею досконалості, ідею нескінченно досконалої істоти³ і взагалі усі свої думки, тією мірою, якою вони пізнані нею шляхом саморефлексії. Через чисту здатність розуміння вона сприймає навіть матеріальні речі, протяжність з її властивостями; адже лише ця здатність може сприйняти досконале коло чи квадрат, фігуру, яка має тисячу сторін, та інші подібні речі. Ці різновиди сприйняття називаються *чистими інтелекціями* або *чистими сприйняттями*, оскільки розум для уприсутнення всіх цих речей не має необхідності формувати у мозку почуттєві образи.

(6) Через *уяву* душа сприймає лише матеріальні речі. Коли вони відсутні, вона робить їх присутніми для самої себе через формування, так би мовити, їхніх образів у мозку. Саме у цей спосіб ми уявляємо всі різновиди фігур, коло, трикутник, обличчя, коня, міста й сільську місцевість незалежно від того, бачили ми вже ці речі чи ні. Ці різновиди сприйняття можна назвати *імажінаціями*⁴, оскільки душа уприсутнює в собі ці об'єкти, формуючи їхні образи у мозку. Оскільки ж неможливо сформувати образи речей духовних, то звідси випливає, що душа не може уявляти цих речей, і це слід добре запам'ятати.

(7) Нарешті через *почуття* душа сприймає лише відчутні й грубі об'єкти, коли ті, перебуваючи у наявності, спричиняють враження в зовнішніх органах нашого тіла і це враження передається у мозок. Коли ж ці предмети відсутні подібне враження відтискається у мозку рухом життєвісних духів. Саме у такий спосіб душа бачить рівнини й скелі, що лежать перед її очима, дізнається про твердість заліза і гостроту вістря шпаги, а також про інші подібні речі. Ці різновиди сприйняття називаються *відчуттями* або *сенсаціями*.

(8) Отже, душа може щось сприйняти виключно в один з цих способів. Це не важко побачити, якщо розглянути, якими є речі, котрі ми сприймаємо: ду-

ховними чи матеріальними? Якщо вони духовні, їх може пізнати лише чиста здатність розуміння. Якщо ж матеріальні, то вони будуть або присутніми, або відсутніми. Якщо вони відсутні, душа зазвичай сприймає їх лише через уяву, а якщо присутні, то вона може сприймати їх через ті враження, які вони залишають у її органах почуттів. Відтак, наші душі сприймають речі лише у три способи: через *чисту здатність розуміння*, через *уяву* і через *почуття*.

(9) Отже, ці три здатності можна розглядати як головні пункти, з якими можна співвіднести людські заблудження та причини цих заблуджень і, таким чином, уникнути тієї плутанини, з якою ми, через їхню величезну кількість, неодмінно стикнемось, якщо захочемо говорити про них, не дотримуючись ніякого порядку.

(10) Проте наші *схильності* й наші *пристрасті* також дуже потужно на нас впливають: вони засліплюють наш розум оманливими відблисками, затьмарюють його і сповнюють мороком. Ось яким чином наші схильності й наші пристрасті вплутують нас у незліченні заблудження, якщо ми йдемо за тією облудною яснотою і тим оманливим світлом, які вони у нас продукують. Тому, разом із трьома здатностями розуму, їх також необхідно розглядати як джерела наших хибних кроків і наших помилок, долучивши до заблуджень почуттів, уяви і чистої здатності розуміння ті заблудження, які можна приписати пристрастям і природним схильностям. Таким чином, ми маємо можливість співвіднести всі людські заблудження й їхні причини з п'ятьма головними пунктами і розмірковувати про них згідно з таким порядком.

II. Загальний план усього цього твору

(11) По-перше, ми поведемо мову про *заблудження почуттів*. По-друге, про *заблудження уяви*. По-третє, про *заблудження чистої здатності розуміння*. По-четверте, про *заблудження схильностей*.

По-п'яте, про *заблудження пристрастей*. Нарешті, після того, як спробуємо звільнити розум від заблуджень, що над ним панують, ми викладемо *загальний метод*, яким слід керуватись у пошукові істини.

III. Особливий план першої книги

(12) Ми починаємо з пояснення заблуджень наших почуттів, або радше заблуджень, яких ми припускаємось унаслідок неналежного користування своїми почуттями, і зупинятимемось надалі не стільки на особливих заблудженнях, кількість яких майже нескінченна, скільки на загальних причинах цих заблуджень і на тих речах, які вважаємо необхідними для пізнання природи людського розуму.

РОЗДІЛ П'ЯТИЙ

Про почуття

I. Два способи пояснення того, як гріх зіпсував наші почуття. II. Про те, що не наші почуття, а наша свобода є істинною причиною наших заблуджень. III. Правило для того, щоб ніколи не помилялись у користуванні нашими почуттями.

(1) Якщо уважно розглянути людські почуття і пристрасті, вони виявляться настільки добре співвіднесеними з метою, задля якої нам їх надано, що ми не зможемо поділити думки тих, хто каже, що почуття наші цілковито зіпсовані первісним гріхом¹. Але для того, щоб з'ясувати чи має під собою ґрунт заперечення цієї думки, слід пояснити те, яким чином можна досягнути лад, притаманний здатностям і пристрастям нашого праотця, що жив згідно зі своєю первісною праведністю, і ті зміни та безладдя, які виникли після скоєння ним гріха². Ці речі можна розглядати у два способи і ось перший з них.

І. Два способи пояснення спричиненої гріхом зіпсованості почуттів

(2) Здається, загальноприйнятою є думка про те, що душа, аби підтримувався правильний лад речей, повинна відчувати тим більше задоволення, чим більшим благом насолоджується. Задоволення є природним інстинктом, або, висловлюючись більш ясно, це враження, отримане від Самого Бога, Котрий схиляє нас до деякого блага, враження, що повинне ставати дедалі потужнішим, якщо благо стає дедалі більшим. Згідно з цим принципом, здається не існує підстав для сумнівів у тому, що праотець наш, до скоєння гріха, коли він тільки-но вийшов із рук Божих, відчував від найнадійніших благ більше задоволення, аніж від інших³. Відтак, оскільки Бог створив Адама для того, аби той любив Його, і оскільки Він був для Адама істинним благом, то можна сказати, що Бог зробив Себе приємним для нього і викликав у ньому любов через відчуття задоволення від виконаного обов'язку, яке переважало найвідчутніші почуттєві задоволення і якого, після гріхопадіння, люди не можуть більше відчутти без особливої благодаті⁴.

(3) Проте, оскільки він мав тіло, яке, згідно Божої волі, повинен був берегти і вважати частиною самого себе, то Бог дав йому також [здатність] і через почуття відчувати задоволення, подібні до тих, що відчуваємо ми, користуючись речами, покликаними служити підтриманню життя.

(4) Ми не наважуємось вирішувати питання про те, чи могла найперша людина завадити собі мати приємні або неприємні відчуття тієї миті, коли найважливіша частина її мозку зазнавала впливу від користування почуттєвими речами⁵. Можливо, завдяки своїй покірності Богові, вона й мала таку владу, хоча правдоподібнішою видається протилежна думка. Адже хоча Адам й міг вгамувати збуджений стан (emotion) [життєвісних] духів і крові, а також коливання мозку, які викликалились об'єктами, оскільки доладний стан його тіла передбачав, що воно підкоряється його

розумові, однак видається неправдоподібним, щоб він міг завадити собі мати відчуття об'єктів, не спинивши рухів, які викликалились ними у тій частині його тіла, з якою була безпосередньо пов'язана душа. Адже єдність душі й тіла, яка полягає головним чином в обопільній співвіднесеності відчуттів з рухами органів⁵, була б, здається, радше довільною, аніж природною, якщо б Адам міг нічого не відчувати, коли головна частина його тіла отримує якесь враження від того, що її оточує. Втім, я не є прихильником жодної з цих двох точок зору.

(5) Отже, найперша людина відчувала задоволення як від того, що вдосконалювало її тіло, так і від того, що вдосконалювало її душу⁶: і оскільки її стан був станом досконалості, задоволення душі було для нього набагато потужнішим, ніж задоволення тілесне. Через це їй було нескінченно легше зберегти свою праведність, аніж нам без благодаті Ісуса Христа⁷, позаяк без неї ми більше не знаходимо задоволення у виконанні свого обов'язку. І все ж, на жаль, Адам дозволив увести себе в спокусу і, через свій непослух втратив цю праведність*. Отже, головною зміною, що відбулась у ньому і стала причиною усієї безладності [людських] почуттів і пристрастей, було те, що Господь, справедливо його покаравши, відступився від нього і не бажав більше бути його благом або, точніше, не давав більше відчувати те задоволення, котре раніше вказувало йому, що його благом є саме Бог. Таким чином, оскільки у нього залишились тільки почуттєві задоволення, що схиляють лише до благ тілесних, і ці задоволення вже не мають тієї протизваги, яку колись становили задоволення, що схиляли до істинного блага, то єдність із Богом, у якій перебував Адам, надзвичайно послабилась, а та, яку він мав із тілом, значно посилилась. Почуттєве задоволення, перетворившись на господаря, зіпсувало серце найпершої людини, прив'язавши його до усіх почуттєвих об'єктів, а ця зіпсованість потьмарила її

* Св. Григорій, Тлумачення 36 щодо Євангелій.

розум, відвернувши від того світла, що осяювало його, і примусивши судити про будь-яку річ лише відповідно стосункові, який вона може мати до її [найпершої людини – О. Х.] тіла.

(6) Але по суті не можна сказати, що у [самих по собі] почуттях від того стались надто великі зміни. Адже коли на терезах лежать дві рівних ваги і я беру одну з них, то інша переважить, не зазнавши при цьому жодної зміни або збільшення. Так само й почуттєві задоволення, після Адамового гріха, принизили душу до почуттєвих речей через відсутність тієї внутрішньої *насолоти*, яка врівноважувала раніше нашу схильність до благ тілесних. Але ж самі почуття не зазнали від того надто значних змін, усупереч звичному уявленню людей.

Другий спосіб, який мені видається істинним

(7) Спробуймо пояснити спричинене гріхом безладдя у інший спосіб, котрий є безумовно ґрунтовнішим за той, який ми щойно застосували. Він вельми відрізняється від останнього, оскільки побудований на зовсім іншому принципові. Однак обидва ці способи цілковито збігаються у тому, що стосується почуттів.

(8) Складені з розуму й тіла, ми шукаємо двох різновидів благ – благ розумових і благ тілесних. Маємо ми також і два засоби для того, щоб розпізнати гарною чи поганою для нас є якась річ. Ми можемо зробити це за допомогою або самого лише розуму, або розуму у поєднанні з тілом. Ми можемо розпізнати наше благо через ясне і очевидне пізнання, а можемо – через невиразне відчуття. Через розум я дізнаюся, що справедливість заслуговує на любов, а через смак – що той або інший плід є смачним. Красу справедливості не можна відчутти, доброякісність плоду не можна пізнати [розумом]. Тілесні блага не заслуговують на увагу розуму, створеного Богом лише для Себе. Отже, розпізнавати такі блага розум повинен без вивчення, за допомогою того миттєвого і незапереч-

ного свідчення, яке дає відчуття. Каміння не їстівне: таке свідчення [відчуттів] є вельми переконливим і достатньо самого лише досвіду, щоб примусити погодитись з ним усіх людей.

(9) Відтак, я визнаю, що задоволення і біль є природними й незаперечними ознаками добра і зла, але стосується це виключно тих речей, які, самі по собі не маючи змоги бути ані гарними, ані поганими, не можуть, відповідно, розпізнаватись у цій якості через ясне і очевидне пізнання; які, стоячи нижче за розум, не здатні ані винагородити, ані покарати його; які, нарешті, не заслуговують на те, щоб розум займався ними, і до яких Бог, не бажаючи, щоб ми займались ними, схиляє нас виключно через *інстинкт*, тобто через приємні або неприємні відчуття.

(10) Але Бог, Котрий один лише є для розуму справжнім благом, Котрий один лише спроможний у безліч різних способів винагородити його, Котрий один лише гідний його уваги і Котрий не має жодного страху, що ті, хто Його знає, не визнають Його гідним любові, — Бог не вдовольняється виявленнями любові сліпої та *інстинктивної*, Він бажає, щоб Його любили любов'ю освіченою, що здатна *обирати*.

(11) Якби у тілах розум бачив лише те, що в них міститься насправді, не відчуваючи того, чого в них немає, він міг би любити їх чи служити їм лише докладаючи величезних зусиль, а тому тіла повинні видаватись приємними і викликати такі почуття, які вони насправді викликати неспроможні. Не так з Богом: достатньо побачити Його Таким, Яким Він є, щоб перейнятися любов'ю до Нього. Він не має жодної необхідності використовувати цей інстинкт задоволення ніби таку собі хитрість, що викликає незаслужену любов.

(12) За такого стану речей ми повинні сказати, що Адам був схильний любити Бога і те, що становило його обов'язок, не через попередньо сповіщене задоволення*. Адже й його пізнання Бога як свого блага і тієї радості, що безперервно і з необхідністю

* Дивіться Роз'яснення*.

відчувалась ним від споглядання свого блаженства, спричиненого єдністю з Богом, було достатньо, щоб прихилити його до свого обов'язку і примусити діяти більш гідно, аніж тоді, коли б він діяв під орудою попередньо сповіщеного задоволення. Відтак він мав повну свободу. І, мабуть, саме цей його стан воліють репрезентувати нам такі слова Святого Письма: «Бог від початку створив людину, і, давши їй заповіді свої, полишив її на саму себе»*: тобто не визначаючи її [вибору] схильністю до якогось попередньо сповіщеного задоволення, а прихилиючи до Себе виключно через ясне бачення власних блага і обов'язку. Але досвід – на ганьбу вільній волі й на славу одному Господові – показав ту непостійність, до якої був здатний Адам [навіть] за такого впорядкованого і щасливого стану, як той, у якому він перебував перед своїм гріхопадінням.

(13) Проте ми не можемо сказати, що схильність до пошуку й використання почуттєвих речей Адам отримав унаслідок точного пізнання того відношення, яке вони мали до його тіла¹⁰. Бо, зрештою, якби йому було необхідно вивчити конфігурації частин якогось плоду, конфігурації усіх частин власного тіла і те відношення, що у підсумку виникає між першими й другими, аби вирішити, чи може він, за теперішньої теплоти своєї крові й за безлічі інших показників стану свого тіла, цей плід з'їсти, то неважко побачити, що тоді речі, не гідні застосування його розуму, цілковито поглинули б усі можливості останнього; до того ж зусилля виявились би досить марними, оскільки Адам не зміг би тривалий час зберігати своє життя, якби пішов цим шляхом¹¹.

(14) Отже, зваживши на те, що Адамів розум не був нескінченним, навряд чи хто дорікатиме нам, коли ми скажемо, що він не пізнавав усіх властивостей тіл, котрі оточували його, адже цих властивостей,

* *Deus ab initio constituit hominem et reliquit illum in manu consilii sui, adject mandata et praecepta sua*, тощо. (Eccli., XV, 14)⁹.

певна справа, було безліч. І коли погодитись – а проти цього не можна заперечувати, якщо ми спроможні виявити хоч якусь уважність – з тим, що розум його було створено не для вивчення матеріальних рухів і конфігурацій, але для того, щоб безперервно звертатись до Бога, то ніхто не гудитиме нас за таке твердження: якби Адам змушений був відвернути розум від споглядання досконалостей свого справжнього блага надля вивчення природи якогось плоду, щоб дізнатись, чи придатний він у їжу, то за часів, коли усе повинне було позначатись досконалим ладом, це [застосування розуму] постало б як невпорядкованість та безладдя.

(15) Отже, Адам мав ті ж почуття, що й ми, і саме через них, не відвертаючись при цьому від Бога, він попереджався про те, що повинен зробити для свого тіла. Так само, як і ми, відчував він задоволення і навіть біль або попередньо сприйняту й неусвідомлювану огиду. Але ці задоволення і цей біль не могли зробити його ані рабом, ані нещасною істотою, подібною до нас. Адже він, цілковитий володар тих рухів, що відбувались в його тілі, негайно припиняв їх, коли бажав цього, щойно отримував попередження [через задоволення й біль]. І немає сумнівів у тому, що, стосовно болю, він бажав цього завжди. Він (і ми разом із ним) був би щасливим, якби міг зробити те саме стосовно задоволень і якби з власної волі не відвернувся від свого Бога¹², дозволивши, щоб його розум був цілковито заповнений красою і сподіваною солодкістю забороненого плоду, чи, можливо, гордовитою радістю, що охоплювала його душу від споглядання власної природної досконалості, чи, нарешті, природною ніжністю до своєї жінки й надмірним побоюванням засмутити її: адже виявленому ним непослухові усе це вочевидь сприяло.

(16) Але після того, як він згрішив, усі ті задоволення, які раніше тільки шанобливо попереджали його, й увесь той біль, який, не порушуючи його блаженства, лише давав йому знати, що це блаженство

він може втратити і стати нещасним, більше не виявляли до нього такої поваги. Його почуття і пристрасті повстали проти нього, вони вже не слухались його наказів, вони перетворили його (а разом з ним і нас) на раба усіх почуттєвих речей¹³.

(17) Відтак, почуття і пристрасті не були народжені гріхом, останній лише надав їм тієї тиранічної влади, яку вони мають над грішником, і влада ця спричиняє розладнання не стільки почуттів, скільки розуму й волі людей, котрі, втративши колишню владу над своїм тілом і не маючи колишнього тісного поєднання з Богом, не могли більше отримувати від Нього те світло й ту силу, за допомогою яких вони зберігали свою свободу і своє блаженство.

(18) Розглянувши ті два способи, за допомогою яких ми щойно пояснювали спричинене гріхом безладдя, належить зробити висновок про те, що є дві речі, необхідні нам для того, аби відновити у собі колишній лад*.

(19) По-перше, слід, шляхом постійного відбачування від наших задоволень й умертвлення чутливості наших почуттів, через розкаяння і через обрізання нашого серця¹⁴, звільнитись від того тягара, котрий прихиляє і тягне нас до почуттєвих благ.

(20) По-друге, слід просити від Бога тягара Його благодаті і тієї *попередньої сповіщеної насолоди***, що заслужив для нас Ісус Христос, без якої намарне намагалися б ми звільнитись від того першого тягара, що відтак тяжів би над нами вічно. Яким би незначним він не був, він неодмінно тягне нас до гріха й безладдя.

(21) Ці дві речі є абсолютно необхідними аби знову взятись до виконання свого обов'язку і твердо дотримуватись його. Розум, як ми бачимо, чудово узгоджується із Євангелією і обоє вони навчають нас, що усунення тягара гріха, зречення і послаблен-

* Засіб проти того безладдя, яке виникло у світі внаслідок первісного гріха; і основа християнської моралі.

** Дивіться Роз'яснення¹⁵.

ня його – це необхідні умови для того, щоб тягар благодаті знову зробив прямими наші шляхи¹⁶ і пов'язав нас із Богом.

(22) Але хоча ми й повинні, за того стану, у якому перебуваємо, безперервно боротись з нашими почуттями, з цього не слід робити висновок, що останні є цілковито зіпсованими й позбавленими ладу. Адже коли звернути увагу на те, що їх дано нам для збереження нашого тіла, то ми побачимо, що вони чудово виконують це своє призначення і настільки точно й правильно ведуть нас до своєї мети, що видається помилкою звинувачувати їх у зіпсованості і розладнаності. Через біль і задоволення, приємний і неприємний смак, а також через інші відчуття, вони настільки швидко попереджають душу про те, що вона повинна чи не повинна робити задля збереження свого життя, що ми не маємо підстав стверджувати, ніби ця шпорованість і ця точність дії є наслідками гріха.

II. Не почуття примушують нас втрапляти у заблудження, а погане користування нашою свободою

(23) Отже, почуття наші не такі зіпсовані, якими ми їх уявляємо, зіпсовано ж найглибшу сутність нашої душі – нашу свободу. Не почуття наші уводять нас в оману, а наша воля, коли вона складає поквапливі судження. Коли ми, хоч до гріхопадіння, хоч після нього, бачимо, наприклад, світло, то можна бути певним, що ми бачимо саме світло, коли ми відчуваємо тепло, то не помиляємось гадаючи, що його відчуваємо. Але ми помиляємось складаючи судження про те, що тепло, яке ми відчуваємо, перебуває поза душею, що відчуває його, як ми це пояснимо нижче¹⁷.

(24) Почуття, відтак, не примушують нас втрапляти у заблудження, якщо ми добре користуємось своєю свободою і не вдаємось до їхніх свідчень, щоб

занадто покvapливо судити про речі. Але оскільки дуже важко утриматись від цього і оскільки ми, через тісну поєднаність нашої душі з тілом, ледве не примушені до цієї покvapливості, то, аби не втрапляти у заблудження, ось чим нам слід керуватися звертаючись до них.

III. Правило для того, щоб уникати заблуджень при користуванні своїми почуттями

(25) Ми повинні точно дотримуватись правила, котре вимагає *завжди судити за допомогою почуттів лише про те, як [почуттєві] речі стосуються нашого тіла, а не про те, чим вони є самі по собі*, позаяк насправді вони нам надані не для пізнання істини речей самих по собі, а лише для збереження нашого тіла.

(26) Але для того, щоб цілковито позбутись тієї легкості, з якою ми вдаємось до свідчень своїх почуттів, коли шукаємо істину, а також тієї схильності, яка нас до цього спонукає, у наступних Розділах ми докладно зобразимо найголовніші й найзагальніші заблудження, спричинені почуттями, і дамо з очевидністю побачити істинність щойно висунутих положень.

РОЗДІЛ ШОСТИЙ

I. Про заблудження зору стосовно протяжності як такої. II. Наслідок цих заблуджень для [сприйняття] невидимих об'єктів. III. Про заблудження наших очей стосовно протяжності, розглядуваної співвідносно.

(1) Зір є найпершим, найшляхетнішим і найусяохопнішим серед всіх почуттів¹. Бо якщо б їх було надано нам для пізнання істини, то зір відігравав би у цьому більшу роль, аніж решта, узяті разом. Відтак

достатньо зруйнувати той авторитет, який смисл винає за очима, аби вивести нас із омани й примусити недовірливо ставитись до усіх своїх почуттів.

(2) Отож ми й покажемо, що покладатись на свідчення нашого зору слід не для того, аби судити про істину речей самих по собі, а лише для розкриття того стосунку, який мають ці речі до збереження нашого тіла²; що наші очі взагалі уводять нас в оману щоразу, коли вони уприсутнюють в нас ті єдині речі, які ми бачимо: розміри тіл, їхню фігуру й їхні рухи, світло і кольори; що всі ці речі не є такими, якими нам видаються³; що всі стосовно цього помиляються і що це прирікає нас уводитись також й у інші заблудження, кількість яких безмежна. Ми починаємо з протяжності. Ось ті докази, які переконують нас у тому, що наші очі ніколи не дають змоги побачити її такою, якою вона є.

І. Про заблудження зору стосовно протяжності як такої

(3) Досить часто крізь збільшувальне скло можна побачити тварин набагато менших, ніж зерно пшениці, що саме є майже невидимим*. Помічено навіть тварин ще у тисячу разів менших. Ці живі атоми пересуваються так само добре, як інші тварини. Відтак вони мають ніжки й лапки, кістки у цих ніжках, аби їх підтримувати (точніше на цих ніжках, оскільки кісткою комахи є її шкіра). Вони мають м'язи, аби рухати ними, сухожилля і безліч фібрів у кожному м'язі й, нарешті, кров, або життєвісних духів, надзвичайно тонких і проникливих – аби наповнювати ці м'язи або примушувати їх послідовно скорочуватись. Без усього цього неможливо зрозуміти, як вони живуть, харчуються й переносять свої маленькі тіла з місця на місце, залежно від різних вражень, отриманих від об'єктів; або, точніше кажучи, неможли-

* *Journal des savants* від 12 листопада 1668⁴.

во, щоб навіть ті, хто присвятив усе своє життя ана-
томії та дослідженню природи, були здатні уприсут-
нювати [у своєму розумі] кількість, різноманітність
і крихітні розміри всіх тих частин, з яких за необ-
хідністю ці маленькі тіла повинні складатись, аби
жити й здійснювати усе те, що вони, як ми бачимо,
здійснюють.

(4) Уява розгублюється й дивується, коли бачить
такі надзвичайно малі розміри: вона не здатна ані
досягнути цих частин, ані вмістити їх у собі, адже
вони для неї недоступні. І хоча смисл переконує нас
у щойно викладеному, почуття та уява виступають
проти цього і часто примушують сумніватись у таких
речах.

(5) Наш зір є вельми обмеженим. Проте обмежу-
вати свій об'єкт він не повинен. Ідея протяжності, яку
він нам дає, має вельми вузькі межі, проте не слід на
цій підставі вважати, що такою ж є і сама протяж-
ність. Безсумнівно, що вона у певному сенсі нескін-
ченна й ця маленька частка матерії, що приховує себе
від наших очей, здатна містити у собі цілий світ, в
якому можна знайти стільки ж речей, скільки й у
тому, де живемо ми, хоча й пропорційно менших.

(6) Мабуть поряд з цими маленькими тваринками,
про яких ми щойно говорили, існують інші, які є
щодо них паразитами і яких вони не здатні сприй-
няти через їхні страшенно малі розміри, так само, як
ми не здатні сприйняти їх самих. Ці тварини стосовно
кліща можуть бути тим, чим кліщ є стосовно нас,
і може статись, що в природі існують ще й ще – до
нескінченності – менші тварини, між розмірами яких
зберігається така ж надзвичайна пропорція, що й між
людиною та кліщем.

(7) Ми маємо очевидні й математичні докази не-
скінченної подільності⁵ матерії й цього досить, аби
упевнити нас щодо можливості існування нескінчен-
ної кількості тварин, нескінченно менших одна від
одної, хоч уява наша й жахається цієї думки. Матерію
Бог створив лише для того, щоб виробляти з неї речі,

гідні захоплення. А оскільки ми упевнені, що немає таких частин матерії, малі розміри яких могли б обмежити Його здатність до створення цих маленьких тварин, то чому ж її слід обмежувати, а, відтак, безпідставно применшувати нашу ідею нескінченного Робітника, вимірюючи Його здатність і Його майстерність нашою скінченою уявою⁶?

(8) Частково досвід вже нас вивів з оман, давши нам змогу побачити тварин, у тисячу разів менших від кліща, то чому ж ми маємо вважати їх останніми й найменшими від усіх? Що ж до мене, то я не бачу підстав для таких уявлень. Навпаки, правдоподібнішою видається думка про те, що існують тварини набагато менші від тих, які були нами відкриті. Адже, зрештою, не маленьких тварин бракує для мікроскопів, бракує таких мікроскопів, які дали б змогу їх побачити.

(9) Якщо у середині зими через просту *луну* чи опукле скло або навіть неозброєним оком поглянути на зародок цибулини тюльпана, то в цьому зародку можна легко вирізнити листки, котрі повинні згодом позеленіти, ті, котрі мають утворити квітку, або [власне] тюльпан, ту маленьку трикутну частинку зародку, яка містить сім'я, і шість маленьких стовпчиків, котрі оточують її – у самій середині тюльпана. Отже, неможливо сумніватись у тому, що цибулина тюльпана містить в собі увесь тюльпан.

(10) Було б вельми обгрунтовано думати те саме й про зародок, який міститься у гірчичному зерні, в зернинці яблука, а також про зародки будь-яких інших дерев та рослин, хоча цього й неможливо побачити ані очима, ані навіть у мікроскоп. З деякою впевненістю ми можемо навіть сказати, що всі дерева у зменшеному вигляді перебувають у зародках, які містить їхнє насіння.

(11) Не здається безглуздою навіть та думка, що в одному-єдиному зародкові міститься нескінченна кількість дерев, адже у ньому перебуває не лише те дерево, насіниною якого він є, але й величезна кількість

інших насінин, кожна з яких може містити у собі нове дерево і нове насіння дерев, а ті, [у свою чергу], може статися, зберігають у собі інші дерева й інше насіння, таке дрібне, що розум не в змозі його осягнути, але таке ж плодоносне, як і те, про яке йшлося, – і так без кінця. Тому, узгоджуючись з цією думкою, яка може видаватись зухвалою і химерною тільки тим, хто вимірює дива нескінченної могутності Божої ідеями власних почуттів і власної уяви, можна було б сказати, що в одній лише зернині яблука міститься яблунь, яблук і яблуневого насіння на нескінченні чи майже нескінченні віки, причому у тій пропорції, що існує між розвиненою яблунею і яблунею у її насініні; що природа лише розвиває ці маленькі дерева, даючи відчутно зрости тому з них, яке вже перебуває поза своєю насіниною, і невідчутно (але вельми реально і пропорційно до їхніх розмірів) тим, які ми мислимо такими, що перебувають у своїх насінинах. Бо недоречно сумніватись у тому, що можуть існувати такі достатньо малі тіла, які здатні проникати крізь фібри тих дерев, що ми мислимо присутніми в насінні, перетворюючись у такий спосіб на їхню їжу.

(12) Все щойно сказане нами про рослини й їхні зародки можна поширити також на тварин і на зародки, з яких вони виникли. В зародку цибулини тюльпана ми бачимо увесь тюльпан. Також і у зародку свіжого невисидженого яйця можна побачити курча, яке, мабуть, є вже цілком сформованим*. У яйцях жаб можна побачити жаб; те саме стосується й зародків інших тварин, у яких можна побачити цих тварин, якщо мати майстерність і досвід, достатні для того, аби їх там розпізнати**. Але розум не повинен зупинятись там, де вичерпуються можливості очей, бо зір розуму охоплює набагато більше, ніж зір тілесний. Отже, окрім цього, ми повинні вважати, що усі тіла, – і людей, і тварин – котрі народжувати-

* Зародок яйця – це маленька біла цятка на жовтку. Дивіться книгу *De formatione pulli in ovo* п. Мальпігі.

** Дивіться *Miraculum naturae* п. Сваммердама⁷.

муться у майбутньому аж до кінця світу, були, мабуть, створені тоді, коли створювався світ. Я хочу сказати, що самиці найперших тварин були, мабуть, створені разом із усіма тими тваринами їхнього виду, яких вони народили, і які ще мають народитись із плином часу.

(13) Цю думку можна було б розвинути далі і, мабуть, досягти більшої обґрунтованості й точності, та зовсім недаремно побоюються люди проникати занадто далеко у творіння Божі⁸. Скрізь у них видно саму лише нескінченність і не тільки наші почуття й уява занадто обмежені, щоб осягнути їх, але й сам розум, нехай би він був цілковито чистим і вільним від матерії, виявляється занадто грубим і занадто слабким, аби проникнути у найменші зі створінь Божих. Він розгублюється, розпорошується, затьмарюється, жахається, коли бачить те, що мовою почуттів називають атомом. Проте чистий розум має ту перевагу над почуттями і над уявою, що він знає про свою слабкість і велич Божу, а також сприймає ту нескінченність, у якій губиться, уява ж наша і наші почуття применшують творіння Божі й викликають в нас нерозумну довіру, котра сліпо уводить нас у заблудження. Адже за допомогою очей ми ніколи не отримаємо ідеї жодної з тих речей, які ми відкриваємо за допомогою мікроскопу і через смисл. Зір наш не сприймає тіл, менших від кліща або мошки. Половина кліща – це ніщо, коли ми з довірою ставимось до того співвідношення [між нашим та її розмірами], яке подає наш зір. Мошка для нього є лише математичною точкою, її не можна поділити, не перетворивши на ніщо. Отже, зір наш уприсутнює нам протяжність не такою, якою вона є сама по собі, а лише через її стосунок до нашого тіла. Оскільки ж половина мошки не має ніякого суттєвого стосунку до нашого тіла і не може ані зберегти, ані зруйнувати його, наш зір повністю приховує її від нас⁹.

(14) Але якби будова наших очей була подібною до будови мікроскопу або, краще сказати, якби ми були такими ж маленькими, як кліщі й мошки, ми

мали б зовсім інші судження щодо розмірів тіл. Адже ці маленькі тварини, поза сумнівом, мають таким чином влаштовані очі, аби бачити те, що їх оточує, і їхнє власне тіло, набагато більшими або складеними з більшої кількості членів, ніж це бачимо ми. Адже інакше вони не могли б отримувати вражень, необхідних для збереження свого життя, і тоді б їхні очі були їм зовсім непотрібні.

(15) Але для того, щоб краще переконатись в усьому цьому, ми повинні пам'ятати, що наші власні очі насправді є лише природними окулярами¹⁰, що рідина у них виконує ту ж функцію, що й скельця в окулярах, і що залежно від їхнього взаємного розташування, форми *кришталіка*, а також його віддалення від *ретини**, ми по-різному бачимо об'єкти. Відтак, не можна стверджувати, нібито у світі існує бодай двоє людей, котрі бачать об'єкти однаковими за розмірами і складеними з однакових членів, оскільки ми не можемо бути певними того, що очі цих людей цілковито подібні.

(16) Всі люди бачать речі однаковими за розмірами у тому сенсі, що вони бачать їх поставленими в одні й ті ж межі або під однаковими кутами [зору]. Адже крайніх точок цих предметів наш зір досягає за прямими лініями, які утворюють зоровий кут, що видається почуттю однаковим, коли дивитись на об'єкти з однакової відстані. Але не можна бути певним того, що та почуттєва ідея, яку люди мають стосовно розмірів одного й того ж об'єкта, буде в кожного з них однаковою, оскільки засоби, які вони мають для того, щоб судити про відстань, – а саме від цих засобів залежить розмір зазначеної ідеї – не є однаковими. Понад те, особи, в яких фібри оптичного нерва менші й тонкіші, можуть помічати в об'єкті набагато більше частин, аніж ті, чиї нерви складаються з більш грубої тканини.

(17) Немає нічого легшого за геометричне доведення усіх цих речей**, і ми б зупинились на ньому,

* Це – оптичний нерв.

** Дивіться *Діоптрику* п. Декарта¹¹.

якби зазначені речі не були досить відомими. Але оскільки багато осіб вже розглядали цей предмет, ми просимо тих, хто прагне його вивчити, звернутись до їхніх праць.

(18) Оскільки не може бути жодної впевненості у тому, що на світі є хоча б двоє людей, які бачать розміри об'єктів однаковими, а іноді* одній і тій самій людині на праве око вони видаються більшими, ніж на ліве, згідно спостережень, про які сповіщалось у римському *Журналі вчених*, січневе число 1669 р.¹², — то ми, це очевидно, не можемо довіряти нашому зорові, коли судимо про розміри об'єктів. Краще слід прислухатись до нашого смислу, який доводить нам нашу неспроможність щодо визначення абсолютних розмірів тіл, які нас оточують, і щодо утворення належної ідеї протяжності квадратного фута або ідеї протяжності нашого тіла, яка уприсутнювала б його таким, яким воно є. Адже смисл навчає нас, що найменше з тіл ніколи не було б найменшим, якщо б окрім нього не існувало інших, адже воно складається з незліченної кількості частин, кожна з яких Бог може перетворити на [цілу] землю, котра виглядатиме лише крапкою у порівнянні з сукупністю інших. Відтак, розум людський неспроможний утворити достатньо широку ідею, яка б вмістила в себе і охопила найменшу з протяжностей, яка лише існує у світі, оскільки він є обмеженим, зазначена ж ідея повинна бути нескінченною.

(19) Правда, розум може до певної міри пізнати ті відношення, що існують між цими нескінченностями, з яких складено світ: наприклад, те, що одна з них удвічі більша за іншу і що туал містить шість футів¹³. Проте він не може утворити ідею, яка б уприсутнювала в ньому те, чим є ці речі самі по собі.

(20) А втім, я не буду проти припущення, що розум спроможний утворювати ідеї, котрі дорівнюють

* Коли один з моїх друзів дивився правим оком, то книжковий шрифт видавався йому більш грубим, ніж тоді, коли він дивився лівим.

протяжності тих тіл, які ми бачимо, або є сумірними з нею; адже людину важко переконати у зворотному. З цього, безсумнівно, можна зробити той висновок, що Бог не уводить нас в оману, що Він не наділяє нас очима, подібними до окулярів, котрі збільшують або зменшують розміри об'єктів, і що, відтак, ми повинні вірити: очі наші уприсутнюють в нас речі такими, якими ті є.

(21) Бог й справді ніколи не уводить нас в оману, але ми самі досить часто помиляємось, оскільки за надто поквапливо судимо про речі. Адже ми часто складаємо судження про те, що об'єкти, ідеї яких ми маємо, існують і навіть є цілковито подібними цим ідеям, але часто виявляється, що вони не лише анітрохи не подібні цим ідеям, але й що їх взагалі не існує.

(22) З того, що ми маємо ідею певної речі, зовсім не випливає існування цієї речі й ще менше – її подібність до тієї ідеї, яку ми щодо неї маємо¹⁴. З того, що Бог, коли наші очі бачать туаз, вселяє у нас почуттєву ідею відповідної відстані, ще не випливає, що туаз – це лише протяжність, уприсутнена у нас цією ідеєю. Адже, по-перше, строго однакова ідея цього туазу не притаманна всім людям, оскільки очі в усіх них влаштовані неоднаковим чином. По-друге, одна й та сама особа не завжди має одну й ту саму почуттєву ідею туаза, наприклад, коли вона бачить його правим оком, а потім лівим, як ми вже казали. Нарешті часто стається так, що одна й та сама особа у різний час має цілком різні ідеї одних й тих самих об'єктів, вважаючи їх то більш, то менш віддаленими, як ми це пояснимо в іншому місці.

(23) Отже, коли ми вважаємо, ніби бачимо речі такими, якими вони є самі по собі, – це лише нічий не обгрунтований передсуд. Адже очі наші надані нам виключно задля збереження існування нашого тіла, вони вельми справно виконують свій обов'язок, наділяючи нас ідеями об'єктів, пропорційними саме нашій ідеї розмірів власного тіла, – хоч у цих об'єктах

може існувати безліч частин, яких очі нам не розкривають зовсім.

(24) Але для того, аби краще зрозуміти спосіб, який ми повинні виносити судження щодо протяжності тіл, яка сприймається нашими очима, уявімо собі, що з частки матерії завбільшки з м'яч Бог створив зменшену копію¹⁵ неба і землі, а також людей на ній — усе з дотриманням тих самих пропорцій, які існують у нашому великому світі. Ці маленькі люди матимуть змогу бачити одне одного, частини своїх тіл і навіть тих маленьких тварин, які виявляться спроможними створювати їм незручності. Адже в іншому випадку очі не мали б жодної користі для збереження життя цих людей. Отже, з цього припущення стає очевидним, що ці маленькі люди мали б ідеї розмірів тіл вельми відмінні від тих, що маємо ми, оскільки розглядали б свій маленький світ, — усього лише м'яч, як на наш погляд, — як неозорі простори, тобто майже так само, як ми судимо про той світ, в якому знаходимось.

(25) Або ж, якщо це здається нам легшим для розуміння, вважаймо ніби Бог створив землю набагато просторішу від тієї, на якій ми живемо, і що ця земля відноситься до нашої так само, як наша відноситься до тієї, про яку йшлося у попередньому припущенні. Вважаймо також, що Бог зберіг для усіх частин цього нового світу ті самі пропорції, що й для відповідних частин нашого. Зрозуміло, що люди цього нового світу матимуть розміри, які перевищуватимуть відстань від нашої землі до найвіддаленіших з доступних нашому зорові зірок. Відтак, якби вони мали ті самі ідеї протяжності тіл, що й ми, вони не змогли б розрізняти деяких частин власних тіл, а деякі інші видавалися б їм надзвичайно великими. Відтак, смішно було б вважати, що для їхнього зору речі матимуть ті ж розміри, що й для нашого.

(26) З обох щойно зроблених нами припущень стає зрозумілим, що мешканці як малого, так і великого світів матимуть ідеї розмірів тіл вельми відмінні від

наших, за умови, що їхні очі дають їм ідеї навколишніх об'єктів, пропорційні розмірам їхніх власних тіл. Отже, якщо б ці люди узялись сміливо стверджувати, ніби тіла є такими, якими вони їх бачать, вони пропустились би помилки – це очевидно й ні в кого не може викликати сумнівів. Однак люди ці безумовно мали б не менше підстав захищати своє відчуття, ніж ми – своє. Отже, скористаймось з їхнього прикладу і засвоймо, що наше знання про справжні розміри тіл, які ми бачимо, вельми невірогідне і що, спираючись на наш зір, ми можемо пізнати лише вельми неточне відношення між ними й нашим власним тілом; словом – що наші очі надані нам не для складання суджень про істину речей, а лише для того, щоб ми дізнались про речі, які можуть створити для нас незручності або ж бути у чомусь корисними для нас.

II. Наслідки заблуджень наших очей для [сприйняття] предметів, що не доступні зорові

(27) Але люди покладаються на свої очі, щоб судити не лише про видимі, але й про невидимі об'єкти. Вони не бачать деяких речей і з цього роблять висновки, ніби тих взагалі не існує¹⁶, таким чином приписуючи зорові у певному сенсі безмежну проникливість. Саме це заважає їм пізнати справжні причини безлічі природних явищ. Бо якщо такими причинами вони вважають уявні здатності й якості, то лише через те, що не бачать справжніх, котрі полягають у різних конфігураціях цих тіл.

(28) Вони, наприклад, зовсім не бачать маленьких частинок повітря і вогню або ще менших частинок світла чи якоїсь іншої, ще тонкішої матерії, і це спонукає їх не вірити в існування таких частинок або ж вважати, ніби ті позбавлені сили й дії. Вони вдаються до прихованих якостей або уявних здатностей, щоб пояснити усі ті явища, природними причинами яких є ці невідчутні частинки.

(29) Вони воліють краще вдаватись до страху порожнечі¹⁷, а не до ваги повітря, коли пояснюють підйом води в насосах; до якостей Місяця, а не до тиску повітря, яке оточує землю, коли пояснюють морські припливи і відпливи; до атрактивних властивостей Сонця, а не до простих поштовхів, здійснюваних частинками тонкої матерії, яку воно безупинно розливає, коли пояснюють підйом випаровувань угору.

(30) Думку тих, хто хоче пояснити першооснову усіх рухів тварин і навіть звичок та тілесної пам'яті людей, виходячи лише з крові й плоті, вони вважають зухвалою. Частково це спричиняється тим, що розум вони вважають надзвичайно маленьким, а, відтак, недостатньо спроможним зберігати ті майже незліченні сліди речей, які у ньому присутні. Для них краще припустити без жодного з'ясування, що тварини мають душу, яка не є ані тілом, ані духом¹⁸, що існують або інтенційні якості і властивості, які є основою людських звичок і пам'яті, або інші подібні речі, для яких вони не знаходять чітких понять у своєму розумі.

(31) Якби ми зупинялись на перелікові усіх тих заблуджень, уводитись в які нас змушує згаданий передсуд, це забрало б надто багато часу: адже надто мало знайдеться у фізиці заблуджень, яких би він певним чином не зумовив, і якщо б ми мали бажання докладно обміркувати усе це, то, можливо, були б здивовані.

(32) Але хоча б ми й не бажали надто довго на цьому зупинятись, нам усе ж нелегко обминути мовчанкою ту зневагу, з якою люди зазвичай ставляться до комах та інших маленьких тварин, які народжуються з матерії, котра серед людей має назву гнилої¹⁹. Зневага ця є несправедливою, вона ґрунтується виключно на необізнаності з річчю, яку зневажають, і на тому передсуді, про який я щойно казав. У природі ніщо не заслуговує на зневагу й усі створіння Божі гідні пошани й захоплення, особливо якщо звжити на простоту тих шляхів, якими Господь їх створює й зберігає. Найдрібніші мошки є так само дос-

коналими, як і найбільші тварини. Пропорції їхніх тіл так само правильні, як тілесні пропорції інших тварин, і здається навіть, що Бог хотів дати їм більше прикрас, аби скомпенсувати малі розміри їхніх тіл. На своїх головах вони мають корони, султани й інші убори, котрі затьмарюють усе те, що спромоглась винайти людська розкіш, і я можу сміливо стверджувати, що всі ті, хто завжди покладався лише на свої очі, у палацах найвеличніших володарів ніколи не бачив нічого настільки прекрасного, гармонійного і навіть пишного, як те, що за допомогою простого збільшувального скла можна побачити на голові простої мухи. Наприклад, людина має один кришталик в кожному з своїх очей, тоді як у кожному з очей мухи їх більше тисячі й розташовані вони впорядковано і надивовижу правильно.

(33) Правда, ці речі є дуже дрібними, але тим більш повинне вражати нас те, що у такому малому просторі зібрано стільки краси. І хоча речі ці є вельми звичними, від того вони не менше заслуговують на повагу, а самі по собі ці тварини не стають менш досконалими. Навпаки, вони дають привід для ще більшого захоплення [майстерністю] Господа, Котрий, створюючи їх, з такою щедрістю і пишнотою виявив майже нескінченну кількість див.

(34) Однак зір наш приховує від нас усю цю красу й примушує зневажати всі ці творіння Божі, що так заслуговують на наше захоплення. З тієї підстави, що ці тварини є малими стосовно нашого тіла, зір примушує вважати їх малими в абсолютному сенсі й, відтак, гідними зневаги через їхні малі розміри. Нібито тіла можуть бути малими самі по собі.

(35) Отже, намагаймося у судженнях про розміри тіл не спиратись на враження наших почуттів і кажути, наприклад, що якась пташка є малою, не вважаючи, що це так в абсолютному сенсі, оскільки ніщо саме по собі не є ані малим, ані великим. Якщо сама по собі пташка є більшою за мошку, проте мала сто-

совно нашого тіла, з цього не випливає, що вона мала в абсолютному сенсі, адже наше власне тіло не є якимось абсолютним правилом, згідно з яким ми повинні вимірювати усі інші тіла. Це тіло саме по собі є надзвичайно малим у порівнянні з Землею, як і Земля – у порівнянні з тим колом, яке Сонце чи сама вона описують одне стосовно іншого, а це коло – у порівнянні з простором, що відділяє нас від нерухомих зірок. Те саме спостерігатиметься, якщо піти далі, адже ми завжди можемо уявляти собі щораз більший, аж до нескінченності, простір.

III. Про заблудження наших очей стосовно протяжності тіл, співвіднесених між собою

(36) Але не слід уявляти собі наші почуття такими, що правильно показують нам те відношення, яке існує між іншими тілами і нашим власним, оскільки точність і правильність не властиві почуттєвим пізнанням, які повинні служити лише збереженню життя. Правда, ми достатньо точно пізнаємо відношення між найближчими до нас тілами і нашим власним, але, пропорційно до віддалення цих тіл, ми пізнаємо їх усе менше, адже тоді меншим стає їхнє відношення до нашого тіла. Ідея (або відчуття) розмірів, яку ми отримуємо, коли бачимо якесь тіло, зменшується пропорційно до зменшення його здатності заподіяти нам шкоду. По мірі ж наближення цього тіла до нас, або, точніше, збільшення його відношення до нашого тіла, зазначена ідея, або відчуття розмірів збільшується. Нарешті, якщо це відношення цілковито зникає, тобто я маю на увазі, якщо деяке тіло є настільки малим або настільки віддаленим від нас, що не може заподіяти нам шкоди, ми надалі не маємо щодо нього жодних відчуттів. Отже, за допомогою зору ми здатні іноді досить точно судити про

відношення між [навколишніми] тілами і нашим власним, а також – між самими цими тілами. Проте ми ніколи не повинні вважати, ніби їхні розміри є такими, якими видаються нам.

(37) Наприклад, наші очі уприсутнюють у нас сонце й місяць такими, ніби завдовжки ті мають один чи два фути, але нам не слід уподібнюватись Епікурові й Лукрецію, котрі уявляли, нібито такими і є їхні справжні розміри²⁰. Той самий місяць на вигляд видається нам більшим за найбільші з зірок, але ж немає сумнівів у тому, що він за них незрівнянно менший. Так само й на землі ми щоденно бачимо дві або декілька речей, про точні розміри або співвідношення яких не змогли б дізнатись, оскільки для судження про них необхідно знати точну відстань [до них], яку дуже важко визначити.

(38) Нам навіть важко з якоюсь впевненістю судити про те відношення, яке існує між двома зовсім близькими до нас тілами: щоб порівняти їх, їх потрібно узяти в руки і тримати одне навпроти одного, але й навіть після цього ми нерідко вагаємось, не маючи змоги стверджувати щось напевне. Найочевиднішим це постає тоді, коли ми бажаємо визначити розміри кількох майже однакових монет. Адже тоді ми змушені скласти їх одна на одну, аби пересвідчитись у більш надійний спосіб, ніж той, коли ми дивилися б на кожну з них окремо, чи збігаються їхні розміри. Якщо, провівши на папері лінію, ми опустимо у її кінець перпендикуляр такої ж довжини, то обидві ці лінії виглядатимуть майже однаковими. Але якщо ми опустимо його у середину цієї лінії, то він видається відчутно довшим за неї, і щоб ближче до її середини перебуватиме, тим довшим видаватиметься. Той самий дослід можна провести за допомогою двох соломин, оскільки для того, аби дізнатись чи є вони рівними або ж яка з них більша, слід зробити так, як це зазвичай робиться і накласти одну з них на другу. Відтак, наші очі уводять нас в оману не лише щодо розмірів тіл як таких, але й стосовно відношень, що існують між ними.

Попередження

Ті, кому невідомо як влаштовані очі й якими є принципи їхньої будови, вчинять правильно, прочитавши перед цим Розділом додаток, який знайдуть у кінці даного твору.

РОЗДІЛ СЬОМИЙ

I. Про заблудження зору стосовно фігур. II. Ми не маємо жодного пізнання найменших речей. III. Про те, що пізнання, яке ми маємо стосовно найбільших речей, не є точним. IV. Пояснення деяких природних суджень, які заважають нам бути уведеними в оману. V. Про те, що ці ж судження вводять нас в оману в особливих випадках.

I. Про заблудження наших очей стосовно фігур

(1) Уприсутнюючи в нас фігури, наш зір уводить нас в заблудження менше, ніж уприсутнюючи будь-що інше, оскільки фігура не є сама по собі чимось абсолютним і природа її полягає у відношенні між частинами, які обмежують певний простір, і деякою прямою або точкою, які ми досягаємо в цьому просторі і яким можемо дати назву, як у випадку з колом, центру фігури. Однак стосовно фігур ми [все ж] у безліч способів уводимось в оману, і за допомогою почуттів ніколи жодної з них не пізнаємо з максимальною точністю.

II. Про те, що ми не маємо жодного пізнання найменших речей

(2) Щойно ми довели, що зір наш дозволяє нам побачити не будь-яку протяжність, а лише ту, яка має

досить істотне відношення до нашого тіла. Саме через цю [властивість зору] ми не бачимо ані усіх частин, з яких складаються найменші тварини, ані тих, з яких складаються усі тіла, як тверді, так і рідкі. Отже, якщо ми не маємо змоги сприйняти ці частини через їхні малі розміри, то, відповідно, не можемо сприйняти й їхніх фігур¹, адже фігура тіла – це лише той край, що його обмежує. Відтак, майже незліченну кількість фігур, навіть найбільших, наші очі нам не розкривають і, понад те, спонукають розум, який є занадто впевненим у своїй спроможності й який недостатньо досліджує речі, вважаючи ці фігури за ніщо.

**III. Про те, що пізнання,
Яке ми маємо стосовно найбільших [речей],
не є точним**

(3) Що стосується тіл, співвідносних з можливостями нашого зору, – кількість їх є вельми незначною порівняно з кількістю інших – то почуття приблизно розкривають їхню фігуру, але вони ніколи не дають нам точного її пізнання. Спираючись на зір, ми не можемо бути упевненими навіть у тому, чи не коло або квадрат, тобто дві найпростіші фігури, відповідно еліпсом та паралелограмом, хоча б зазначені фігури й перебували у наших руках і зовсім близько від наших очей.

(4) Скажу більше, ми не можемо точно визначити чи є та або інша лінія прямою, особливо коли вона дещо задовга. Для цього нам потрібна лінійка. Але чи хіба ми знаємо чи сама лінійка насправді є такою якою, на нашу думку, вона повинна бути, і хіба можемо бути цілком певними цього? Однак без пізнання лінії ми ніколи не зможемо пізнати жодної фігури, це усім добре відомо.

(5) Ось що можна назагал сказати про ті фігури

які є найближчими до наших очей і перебувають у наших руках: проте варто нам припустити, що вони від нас віддалені, й це одразу призведе до великих змін їхньої проекції на наші очі. Я волів би не спинятись на цьому і не описувати цих змін, адже про них можна легко дізнатись, прочитавши яку-небудь книгу з оптики або дослідивши фігури, зображені на картинах. Адже оскільки художники повинні постійно змінювати проекції майже усіх їх, аби ці речі виглядали природно, і, наприклад, замість кіл малювати овали, то в цьому міститься незаперечна ознака хибності нашого бачення не намальованих, [а справжніх] об'єктів. Але такі заблудження виправляються новими відчуттями, котрі слід розглядати як різноманітні природних суджень і котрі можна назвати судженнями почуттів.

***IV. Пояснення деяких природних суджень,
які заважають нам уводитися в оману.
я називаю їх природними, оскільки вони
надані нам Самим Творцем природи***

(6) Коли ми розглядаємо, наприклад, куб, то немає сумнівів, що усі його сторони, які ми бачимо, майже ніколи не відбиваються на дні наших очей у вигляді проекції, або відображення, рівних із ним розмірів. Оскільки відображення кожної з цих сторін, відбите на нашій *ретині*, або оптичному нервові, є вельми подібним до куба, накресленого у перспективі, то, [отримане нами у такий спосіб] відчуття повинне уприсутнювати в нас сторони куба нерівними між собою, адже саме такими вони постають у кубі, накресленому за правилами перспективи. Проте ми бачимо усіх їх рівними і не помиляємось.

(7) Відтак, можна було б сказати, що усе це відбувається завдяки певному різновидові судження, яке ми складаємо природним чином, а саме: відображен-

ня найвіддаленіших сторін куба на дні наших очей, коли ми бачимо ці сторони під кутом, не повинні мати ті ж розміри, що й відображення сторін, які є до нас найближчими. Проте, оскільки відчуття лише відчують і ніколи не складають власне суджень, то це природне судження, певна річ, є лише складеним відчуттям, що, відтак, може виявитись оманливим. Я називаю його «складеним», оскільки воно залежить від двох або декількох вражень, що отримуються нашими очима одночасно. Коли, наприклад, я дивлюсь на людину, що йде, то, певна річ, образ (або враження) її зросту, який утворюється на дні моїх очей, постійно більшає пропорційно до її наближення і врешті-решт подвоюється, коли вона знаходиться, [припустимо], за п'ять кроків від мене, а не за десять, як було за мить до того. Проте, оскільки враження відстані зменшується у тій самій пропорції, у якій збільшується враження щодо зросту зазначеної людини, я завжди бачу її розміри однаковими. Таким чином, моє відчуття щодо цієї людини нескінченно залежить від двох різних вражень, якщо не враховувати зміни у розташуванні очей, а також решти умов, про які я говоритиму далі.

(8) Однак те, що у нас є лише відчуттям, стосовно Творця природи, Котрий в нас його викликає, може розглядатись як певний різновид судження. Тому я називаю відчуття природними судженнями, адже такий спосіб висловлювання дозволяє ґрунтовно пояснити предмет, як це можна побачити тут, а також наприкінці дев'ятого Розділу і у багатьох інших місцях [даного твору].

***V. Про те, що у деяких особливих
випадках ці ж судження уводять
нас в оману***

(9) Незважаючи на те, що судження, про які я веду мову, допомагають нам у безліч способів виправ-

ляти наші почуття і що без них ми б помилялись мійже завжди, вони від того не припиняють бути приводами для наших заблуджень. Наприклад, якби нам довелось побачити верхівку дзвіниці, розташованої позад високої стіни або позад гори, ця дзвіниця видалася б нам досить близькою і досить невеликою. Якщо б згодом ми подивились на неї з тієї ж відстані, але цього разу нас розділяли б лани й будинки, вона, поза сумнівом, видалась би нам віддаленішою і вищою, хоча в обох випадках проекція променів, що відбиваються від неї (або її відображення на дні нашого ока) була б тією ж. Відтак, ми можемо сказати, що бачимо якусь річ більшою через наявність певного судження, яке складаємо природним шляхом, а саме: оскільки між нами й дзвіницею простяглися такі широкі лани, вона повинна бути віддаленішою, а, отже, й вищою.

(10) Якщо, навпаки, ми зовсім не бачимо ланів, розташованих між нашими очима й дзвіницею, то навіть коли б ми, з іншого боку, й знали, що їх між нами й нею багато і що вона вельми віддалена, відбувається досить цікава річ: ця дзвіниця усе ж видаватиметься нам, як я щойно казав, дуже малою і розташованою дуже близько. Можна припустити, що у цьому випадку також виявляє себе певний різновид судження, від природи притаманний нашій душі, яка бачить цю дзвіницю у такий спосіб тому, що гадає, ніби вона знаходиться на відстані у п'ятсот-шістсот кроків. Адже зазвичай наша уява не може уприсутнити в собі більшої відстані між об'єктами без допомоги почуттєвого бачення інших об'єктів, які розташованих між ними і по інший бік яких вона могла б уявити ще [якусь відстань].

(11) Саме тому, коли місяць встає або заходить, ми бачимо його набагато більшим, аніж тоді, коли він перебуває високо над горизонтом^{*3}: адже коли

* Дивіться нижче кін. IX Розділу і мою *Відповідь п. Режі*².

він перебуває дуже високо, ми зовсім не бачимо по-
між ним і нами об'єктів відомих нам розмірів, аби
через порівняння судити про його розміри. Коли ж
він щойно починає вставати або вже готовий зако-
титись, ми поміж ним і нами бачимо місцевість, роз-
міри якої приблизно знаємо, відтак складаємо суд-
ження про те, що він віддаленіший [ніж у першому
випадку], і через це бачимо його більшим.

(12) Слід також зауважити, що коли він піднявся
над нашими головами, то ми, хоч би й від свого смис-
лу твердо знали про велику відстань до нього, усе
одно продовжували б його бачити дуже близьким і
дуже маленьким. Адже насправді ці судження скла-
даються у нас ніби без нашої участі й навіть усупе-
реч нам⁴. Так само й тоді, коли ми, біжучі, подиви-
мось на місяць, то – хоч би нам й було відомо, що
місяць не пересувається у той бік, у який нам захо-
четься піти, – ми завжди бачитимемо, що він біжить
разом із нами і в той самий бік, що й ми. Причиною
тут є те, що відображення місяця («відображення»
я завжди розумію як враження, яке об'єкт справляє
на органи почуттів) відчутно не змінює свого місця
на дні наших очей навіть тоді, коли ми біжимо, що
і це легко довести, спричиняється великою відстанню
до нього. Отже, виразно відчуваючи, що біжимо, ми
повинні природно скласти судження про те, що він
біжить разом із нами. Коли ж, біжучі, ми розглядає-
мо близько розташовані до нас об'єкти, то у нас при-
родно складається судження про те, що вони неру-
хомі, тобто що ми їх бачимо нерухомими, оскільки
їхні відображення змінюють місце на дні наших очей
або зростають пропорційно до руху, який ми відчу-
ваємо у самих собі. Відтак, ці природні судження
хоча вони й вельми корисні, часто нас схиляють до
якогось заблудження, формуючи у нас вільні суд-
ження, які повністю узгоджуються із ними. Адже
коли судимо за відчуттям, ми завжди у чомусь по-
миляємось, хоча, коли судимо згідно з розумовими
осягненнями, ми не помиляємось ніколи й ні у чому.

позаяк тіло вчить лише заради тіла і один тільки Бог завжди навчає істини, як я це покажу в іншому місці.

(13) Ці природні судження не лише примушують нас помилятися стосовно віддаленості й розмірів тіл, але спричиняють ще й до того, що фігури цих тіл ми бачимо не такими, якими вони є насправді. Ми бачимо, наприклад, сонце, місяць та інші вельми віддалені сферичні тіла так, ніби вони є пласкими і колоподібними. Адже на такій великій відстані ми не в змозі розрізнити, чи є центральна частина цих тіл ближчою до нас, аніж інші, й, відтак, складаємо судження про те, що вони перебувають на однаковій відстані від нас. З тієї самої причини ми складаємо судження про те, що всі зірки й небесна синява віддалені від нас майже так само, як і сусідні з ними, і що усіх їх розташовано на якомусь досконало опуклому еліптичній формі склепінні, оскільки наш розум завжди передбачає рівність там, де не бачить нерівності. Однак цю рівність слід позитивно визнавати лише тоді, коли вона вбачається з очевидністю.

(14) Ми не спинятимемось тут на тривалішому поясненні заблуджень нашого зору стосовно тілесних фігур, оскільки дізнатись про це читач може з якоїнебудь книги, присвяченої оптиці. Ця наука й насправді вивчає виключно ті помилки, яких припускаються наші очі, а все її мистецтво полягає у пошукові тих засобів, що дали б нам змогу тоді, коли ми не повинні мати складених відчуттів, або природних суджень, про які я щойно казав, усе ж мати їх. А це може здійснитись стількома різними способами, що серед всіх фігур, які існують у світі, немає жодної, якої не можна було б зобразити у безліч різних способів. Отже зір у цьому неодмінно буде помилятися. Але глибоке роз'яснення цих речей тут недоречне. Сказаного раніше достатньо, аби дати побачити, що нам не слід надто покладатись на свої очі, коли вони уприсутнюють в нас фігури тіл, нехай би навіть їхні свідчення стосовно фігури були надійнішими, ніж у будь-яких інших випадках.

РОЗДІЛ ВОСЬМИЙ

I. Про те, що наші очі не показують нам величини або швидкості руху, розглядуваного як такий. II. Про те, що нам невідомо тривалість, необхідна для пізнання руху. III. Приклад хибного сприйняття руху і спокою нашими очима.

(1) Ми розкрили найголовніші й найзагальніші заблудження нашого зору, що стосуються протяжності й фігур, нині ж слід виправити ті, у які той же зір уводить нас щодо руху матерії. І це буде зовсім неважко зробити після того, що ми сказали про протяжність. Адже між цими двома речами існує стільки відношень, що варто нам помилитись стосовно розмірів тіл, як ми з необхідністю помилимось і стосовно їхнього руху.

(2) Але для того, щоб висловлювали ми лише речі точні й виразні, спочатку слід позбавити двозначності саме слово «рух». Адже зазвичай цей термін означає дві речі: по-перше, певну силу, яку уявляють присутньою в тілі, що рухається, і яка є причиною цього руху; по-друге, безперервне переміщення одного тіла, що віддаляється від іншого або наближається до нього, і це інше тіло вважається таким, що перебуває у стані спокою.

(3) Коли, наприклад, кажуть, що одна куля передала свій рух іншій, то слово «рух» тут вживається у першому з вищенаведених значень. Проте, коли просто кажуть, що бачать кулю, яка рухається з великою швидкістю, то тут це слово вживається у другому з його значень¹. Коротше кажучи, термін «рух» вказує водночас і на причину, і на дію, котрі, однак, є зовсім різними речами.

(4) Існують, як мені здається, вельми грубі й навіть вельми небезпечні заблудження стосовно сили, яка надає рух і переміщує тіла. Ці прекрасні терміни *природа* і *вкарбовані* (impresses) якості² видаються придатними лише для того, щоб приховувати невігластво удаваних вчених і нечестивість лібертенів, що зовсім не важко довести. Проте, зараз недореч-

по обговорювати цю силу, що рухає тіла, адже вона не містить нічого видимого, у мене ж тут йдеться лише про заблудження наших очей. Свого часу я повернувся до цього питання*.

(5) Рух у другому з зазначених сенсів, оскільки йдеться про переміщення одного тіла, яке віддаляється від іншого, є видимою річчю і відповідає предметові цього Розділу.

***І. Про те, що наші очі не показують
нам величини або швидкості руху самого
по собі***

(6) Здається, я [переконливо] довів у шостому Розділі, що зір наш дає нам пізнання не розміру самих по собі тіл, а лише того відношення, яке між ними існує. Звідси я роблю висновок, що також ми можемо пізнати не істинну чи абсолютну величину їхнього руху, тобто їхню бистроту й повільність, а лише те відношення, яке рухи одних мають до рухів інших і, головним чином, до того руху, який досягає нашого тіла. Ось у який спосіб я це доводжу.

(7) Ми, певна річ, можемо складати судження про величину руху тіла лише на підставі просторової відстані, подоланої цим тілом. Таким чином, оскільки наші очі не дозволяють нам побачити справжню довжину пройденого простору, то вони неспроможні й дати нам пізнати справжню величину руху.

(8) Це доведення є лише висновком з того, що я говорив стосовно протяжності, і сила його лише у тому, що воно — необхідний висновок з вже доведених мною речей. А ось доведення, не засноване на передумовах. Отже, я кажу, що коли б ми навіть і могли в ясноту пізнати справжні розміри пройденого простору, то звідси б ще не випливало, що ми можемо так само пізнати й величину руху.

* Дивіться Розділ третій другої Частини шостої Книги.

(9) Величина, або швидкість, руху містить дві речі. Перша – це переміщення тіла з одного місця до іншого, наприклад, з Парижа до Сен-Жермена; друга – це час, якого потребує зазначене переміщення. Отже, самого лише точного знання відстані між Парижем і Сен-Жерменом ще недостатньо, аби дізнатись, швидко чи повільно рухалась людина, що подолала її. Окрім відстані, слід знати ще й скільки часу витратила ця людина на дорогу.

II. Про те, що нам невідома тривалість, необхідна для пізнання величини руху

(10) Я погоджуюсь із тим, що хтось може знати справжню довжину цього шляху, але цілковито заперечую те, що хтось може точно пізнати час, якого потребував цей шлях і справжню величину його тривалості – чи за допомогою зору, чи у який завгодно інший спосіб.

(11) Видається достатнім сказати лише те, що іноді одна година для нас – як чотири і, навпаки, що іноді чотири години спливають незчутно. Коли, наприклад, нас переповнює радість, години не триваліші за миттєвості, адже тоді ми не думаємо про час, що ми нає. Проте, коли нас пригнічує смуток або мучить якийсь біль, дні тривають набагато довше. Причин тут у тому, що розум тоді нудиться цією тривалістю, оскільки вона обтяжлива для нього. Виявляючи до неї більшу уважність, він краще її пізнає. Тому вважає більшою, аніж тоді, коли радіє або переймається якимось приємним клопотом – усе це його ніби виводить за його власні межі, аби прив'язати до об'єкта радості чи клопоту. Адже так само як дехто вважає картину тим більшою, що з більшою увагою він спиняється на найменших речах, котрі там зображено, або так само, як голову мужик вважають дуже великою, коли розрізняють усі її частини.

стини за допомогою мікроскопа, – так само й розум вважає тривалість тим більшою, щобільшу увагу до неї він виявляє, відчуваючи при цьому всі її частини.

(12) Отже, я анітрохи не сумніваюсь у Божій спроможності таким чином звернути наш розум до тих або інших частин тривалості через надання нам дуже великої кількості відчуттів протягом дуже короткого часу, що одна лише година ввижатиметься нам кількома століттями. Адже, зрештою, тривалість не містить у собі ніяких миттєвостей, так само, як тіло не містить ніяких атомів³. І так само як найменша частка матерії може нескінченно зазнавати нових поділів, в тривалості теж можна нескінченно розрізняти дедалі коротші миттєвості, що легко довести. Отже, коли б розум виявляв уважність до цих маленьких частинок тривалості, не нехтуючи ті відчуття, які залишили певні сліди в нашому мозку, він, поза сумнівом, вважав би її довшою, аніж це йому видається.

(13) Але, зрештою, використання кишенькових годинників є достатнім доказом того, що ми не можемо точно визначати тривалість, і цього для мене досить. Бо оскільки ми не можемо пізнати самої по собі величини руху через те, що, перш за все, не знаємо величини тривалості, як це було нами доведено, то звідси випливає: не знаючи абсолютної величини тривалості, ми також не можемо точно пізнати абсолютну величину руху⁴.

(14) Проте, оскільки ми можемо пізнати деякі взаємні співвідношення тривалостей або проміжків часу, ми можемо також пізнати деякі взаємні співвідношення рухів. Бо так само, як ми можемо знати, що сонячний рік є довшим за місячний, ми також можемо знати, що рух гарматного ядра має більшу величину, аніж рух черепахи. Отже, якщо наші очі не дають нам змоги побачити абсолютну величину руху, вони усе ж допомагають нам більш-менш точно пізнати його відносну величину, тобто відношення якогось одного руху до іншого, а саме це нам лише й необхідно знати для збереження нашого тіла.

III. Приклад заблудження, якого припускаються наші очі щодо руху або спокою тіл

(15) Є багато випадків, які дозволяють ясно зрозуміти, що наш зір уводить нас в оману стосовно руху тіл. Досить часто стається навіть так, що ми вважаємо, ніби у русі перебувають речі, котрі насправді є цілковито нерухомими, і, навпаки, ніби речі, які не припиняли руху, перебувають у стані спокою. Наприклад, коли ми сидимо на кораблі, рух якого є дуже швидким і рівномірним, то нам здається, ніби землі й міста віддаляються від нас, тобто, що вони перебувають у русі, а корабель – у спокої⁵.

(16) Так само, якби якась людина знаходилась на планеті Марс, то вона, спираючись на зір, вирішила б, що Сонце, Земля й інші планети разом із усіма нерухомими зірками, роблять повний колооберт протягом двадцяти чотирьох чи двадцяти п'яти годин, тоді як насправді за цей час сам Марс обертається навколо власної осі. Однак ані Земля, ані Сонце, ані зірки не обертаються навколо цієї планети. Отже, ця людина бачила б рух речей, які насправді перебувають у спокої, себе ж, попри свій рух, вважала нерухомою.

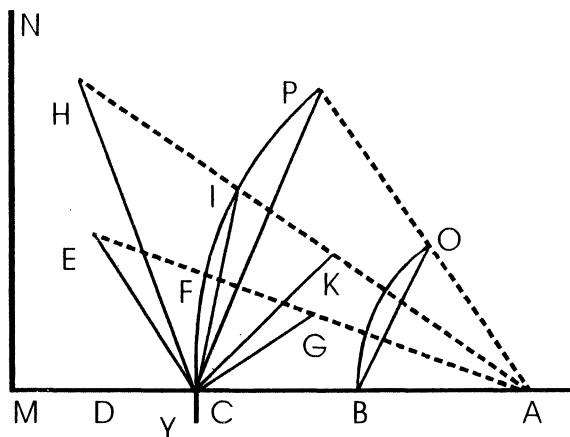
(17) Я не зупиняюсь на поясненні того, чому пасажир корабля легко виправив би заблудження свої очей, а ось спостерігач з Марса обстоював би своє заблудження вперто. Причина цього вельми проста. Але ми знайдемо її з ще більшою легкістю, коли обміркуємо те, що відбуватиметься з людиною, яка заснувши на кораблі, раптово прокинулася б від свого сну і мала б змогу бачити лише верхівку щогли якогось іншого корабля, котрий проходить поруч. Адже, за того припущення, що вона не бачить ані вітрил, які надимаються вітром, ані матросів, які працюють, і не відчуває жодних коливань і поштовхів, [пов'язаних з рухом] її корабля або ще чогось подібного, вона не знатиме, який з кораблів дійсно

рухається, і перебуватиме у суцільних сумнівах з цього приводу. Ані її очі, ані навіть її власний смисл не спромоглись би це їй відкрити.

РОЗДІЛ ДЕВ'ЯТИЙ

Продовження тієї ж теми. I. Загальне доведення заблуджень нашого зору, які стосуються руху. II. Про те, що необхідно знати відстань до об'єктів, щоб складати судження про швидкість їхнього руху. III. Дослідження засобів, які дозволяють визначати відстані.

(1) [I] Ось загальне доведення усіх тих заблуджень стосовно [сприйняття] руху, уводитись в які нас примушує власний зір.



(2) Нехай А – це око спостерігача, С – об'єкт, який я вважатиму досить віддаленим від А. Я стверджую, що хоча об'єкт перебуває у точці С нерухомо, ним може видатись, ніби він віддаляється до точки D або ж наближається до точки В. Якщо об'єкт віддаляється до точки D, він може видаватись нам

нерухомим у точці С або навіть таким, що наближається до точки В. І, навпаки, навіть коли він наближається до точки В, він може видаватись нерухомим у точці С або таким, що віддаляється до точки D. Якщо б від С об'єкт посувався до Е чи до Н або до G чи до К, могло б видатись, що він від С рухається лише до F чи до I. Й навпаки, незважаючи на те, що об'єкт від С рухався б до F або до I, нам могло б видаватись, ніби він рухається до Е чи Н або ж до G чи К. Якщо об'єкт рухається лінією, завжди однаково віддаленою від спостерігача, тобто колом, центр якого становить спостерігач, то під час його руху від С до Р нам може видатись, ніби він рухається лише від В до О. І навпаки, якби він рухався лише від В до О, могло б видатись, що він рухається від С до Р.

(3) Якщо б окрім об'єкта С існував ще й інший об'єкт М, який би посувався до точки N, хоч ми й вважали б його нерухомим, то тоді, хоча б об'єкт С насправді був нерухомий або ж набагато повільніше посувався до F, ніж М – до N, нам би здавалось, ніби С рухається у напрямку точки Y, і навпаки... і т. ін.

II. Про те, що необхідно знати відстань до об'єктів аби дізнатись про величину їхнього руху

(4) Очевидно, що доведення усіх цих положень (окрім останнього, яке не містить нічого складного) залежить лише від однієї речі – від того, що зазвичай ми не можемо обгрунтовано судити про відстань до об'єктів. Адже коли ми справді не можемо з упевненістю судити про неї, з цього випливає, що ми не можемо знати, посувається С до D чи наближається до В, і те саме – щодо інших положень.

(5) Отже, щоб пересвідчитись в обгрунтованості наших суджень про відстань до об'єктів, ми маємо лише один шлях: дослідження засобів, які ми використовуємо, коли судимо про неї. Якщо ці засоби ненадійні, то

й судження наші не можуть бути безпомилковими. Таких засобів є декілька і вони потребують роз'яснення.

III. Дослідження засобів визначення відстані до об'єктів'

(6) Першим – найуніверсальнішим і часом найнадійнішим – засобом, який ми маємо, щоб складати судження про відстань до маловіддалених об'єктів, є кут, який утворюється променями, що проходять через наші очі, і вершину якого, тобто точку перетину цих променів, становить [власне] об'єкт. Коли цей кут дуже великий, об'єкт ми бачимо дуже близько розташованим, і, навпаки, коли він дуже малий, об'єкт видається нам дуже віддаленим. Зміна положення наших очей, викликана зміною цього кута, становить засіб, яким наша душа користується для того, щоб судити про віддаленість чи близькість об'єктів. Адже так само, як сліпий, маючи у руках дві прямі палиці невідомої йому довжини, може, завдяки якійсь природній геометрії, досить точно судити про відстань до певного тіла, торкаючись його кінцями цих двох палиць, бо в цьому випадку змінювалося б взаємне розташування і взаємна віддаленість його рук², – так само можна сказати*, що душа судить про відстань до об'єкта завдяки станові очей, який не є однаковим, коли кут, під яким вона його бачить, виявляється великим або малим, тобто коли об'єкт близький або ж віддалений.

(7) У моїх словах можна легко пересвідчитись – достатньо лише подбати про проведення дуже простого експерименту. Підвішуймо на нитку кільце так, щоб ми не могли бачити його отвір, або ж забиймо у землю палицю, а іншу, із загнутим кінцем, візьмімо

* Душа не складає усіх тих суджень, які я їй приписую, ці природні судження є лише відчуттями. Я висловлююсь так лише для того, щоб говорити стисло і у звичайний для інших спосіб. Дивіться параграф 4 Розділу VII.

у руку. Потім відступімо на три-чотири кроки від кільця чи палиці, закриймо одне око однією рукою, а іншою спробуймо засилити кільце або доторкнутись збоку, приблизно на височині наших очей, до вбитої у землю палиці тією, яку тримаємо у руках. Ми будемо вражені, адже навіть після сотні спроб не зробимо того, що раніше видавалось таким простим³. Навіть якщо ми облишимо палицю і захочемо поцілити збоку в отвір кільця якимось з своїх пальців. то й тут на нас очікуватимуть певні ускладнення, хоч ми й перебуватимемо від цього кільця дуже близько.

(8) Але слід неодмінно звернути увагу на те, що я вимагаю засилити кільце чи торкнутись палиці саме збоку, а не тоді, коли наше око розташоване на одній прямій з отвором кільця, адже в останньому випадку ми не зазнаємо жодних ускладнень. Тоді нам, навпаки, навіть легше буде досягти своєї мети з одним заплющеним оком, – оскільки це нас точніше спрямовуватиме – аніж з двома розплющеними.

(9) Відтак, можна сказати, що складність, з якою ми стикаємось у намаганні з одним розплющеним оком засилити збоку кільце, зумовлена тим, що, коли друге око заплющене, невідомою стає величина кута, про який я щойно говорив. Адже для того, щоб визначити величину якогось кута, недостатньо знати величини його основи й кута, утворюваного однією з його сторін і цією основою, як засвідчує попередній експеримент. Необхідно знати також і величину іншого кута, утворюваного основою й іншою стороною, або ж величину однієї з сторін, а це ми можемо точно визначити лише розплющивши друге око. Відтак, душа не може використовувати свою природну геометрію у судженнях про відстань до кільця.

(10) Отже, той стан очей, за якого зорові промені, що взаємно перетинаються і сходяться на об'єкті, утворюють кут, є одним із найліпших та найуніверсальніших засобів, використовуваних душею для складання суджень про відстань до речей. Якщо ж, за невеликої віддаленості об'єкта, цей кут відчутно не змі

нюється, коли об'єкт ледь-ледь наближається чи віддаляється від нас, то згаданий засіб перетвориться на хибний і душа вже не зможе користуватись ним для складання судження про відстань до цього об'єкта.

(11) Так, вельми легко визначити, що цей кут значно зміниться, коли об'єкт, що перебував за фут від нашого ока, віддалиться на чотири фути. Проте, варто лише йому віддалитись на відстань від чотирьох до восьми футів, зазначена зміна виявиться набагато менш відчутною, за віддалення на відстань від восьми до дванадцяти футів — ще менш відчутною. За віддалення на відстань від тисячі до сотні тисяч футів зміна виявиться ледве помітною, і, нарешті, вона не відчуватиметься зовсім, якщо б ми навіть надалі пересували об'єкт у будь-яку уявну далечінь. Отже, якщо між А і С існує значна відстань, душа, яка використовує зазначений вище засіб, не в змозі дізнатись, яка з двох точок є ближчою до об'єкта: В чи D.

(12) Саме тому ми бачимо сонце й місяць так, ніби їх огортають хмари, хоча вони від цих хмар неймовірно віддалені; природно віримо, що всі зірки перебувають на однаковій відстані [від нас] і що комети перебувають на одному й тому ж місці, майже не рухаючись туди, куди спрямовано їхній шлях. Ми навіть уявляємо, ніби комети за декілька місяців цілковито розсіюються, оскільки від нас вони віддаляються за лінією майже прямою або перпендикулярною (*directe*) нашим очам; і що вони зникають у тому неосяжному просторі, з якого повертаються лише через декілька років або століть: бо є вельми очевидним те, що вони все ж не розпорошуються тієї миті, коли ми перестаємо їх бачити¹.

Другий засіб складання суджень про відстань до об'єкта

(13) Щоб пояснити другий засіб, який використовує душа для складання суджень про відстань до об'єктів, слід знати: абсолютно необхідно, щоб фігу-

ра ока змінювалась⁵ разом із відстанню до об'єктів, які ми бачимо. Адже коли людина бачить близько розташований об'єкт, її очі з необхідністю повинні видовжитись або кришталик повинен знаходитись далі від ретини, ніж тоді, коли об'єкт знаходиться далеко. Бо для того, щоб промені від зазначеного об'єкта збіглися в оптичному нерві (це необхідно, аби ми могли його виразно бачити), особливо тоді, коли об'єкт погано освітлено, відстань між кришталиком і оптичним нервом повинна бути більшою.

(14) Правда, якщо б кришталик ставав тим опуклішим⁶, чим ближче розташовується об'єкт, це мало б такі самі наслідки, що й видовження ока, але неймовірно, щоб кришталик міг легко змінювати опуклість*. З іншого боку, існує досить правдоподібний доказ на користь того, що око видовжується: адже анатомія вчить, що є м'язи, які охоплюють око, і ми відчуваємо зусилля цих м'язів, які його стискають і помітно видовжують, коли ми хочемо побачити якусь дуже близько розташовану річ.

(15) Але зараз немає необхідності з'ясовувати, яким чином це відбувається. Достатньо того, що в оці стаються зміни: чи то через стискання м'язами, які його оточують, чи то через дію малих нервів, які відповідають війчастим сухожиллям, що підтримують положення кришталика серед інших рідин ока (послаблюючись, вони збільшують опуклість кришталика, напружуючись – зменшують її), чи то, нарешті, через розширення або звуження зіниць, адже є багато людей, чийі очі не зазнають жодних інших змін.

(16) Бо, зрештою, яка б зміна не відбувалась в оці, вона відбувається лише для того, щоб усі без винятку промені від об'єктів зібрались точно в оптичному нерві. Отож можна вважати обґрунтованим: коли від об'єкта нас відділяє п'ятсот кроків чи десять тисяч льє, стан очей⁷, який дає нам змогу його бачити, залишається однаковим і не відбувається

* Дивіться останнє Роз'яснення, номер 31 і наступні.

жодної відчутної зміни ані в м'язах, що оточують око, ані в нервах, що відповідають війчастим сухожиллям кришталика, ані, нарешті, в розмірах отвору зіниці, а промені від об'єктів з великою точністю збираються саме на ретині, або оптичному нервові. Отже, якби душа складала судження про віддаленість об'єктів, виходячи лише зі стану очей, про який я щойно говорив, то об'єкти, віддалені на десять тисяч або на сто тисяч лье, видавалися б їй віддаленими не більш, ніж на п'ятсот-шістсот кроків.

(17) Однак, поза сумнівом, цей засіб міг би прислужитись душі тоді, коли об'єкт розташовано неподалік. Якщо, наприклад, об'єкт перебуває лише за півфута від нас, ми можемо досить точно визначити відстань до нього за станом м'язів, які тиснуть на наші очі аби децю видовжити їх. Цей стан навіть викликає втому. Якщо цей об'єкт віддалено на два фути, ми його ще розрізняємо, оскільки стан наших м'язів відчувається децю слабше, хоча вже й не викликає втоми. Але якщо знову віддалити об'єкт на кілька футів, цей стан наших м'язів відчуватиметься настільки слабко, що ніяк не допоможе скласти судження про відстань до об'єкта.

(18) Відтак, вже два засоби, стосовно яких можна сказати, що душа використовує їх для складання суджень про відстань до об'єкта, виявляються вкрай марними, коли цей об'єкт віддалено на п'ятсот-шістсот кроків, і ненадійними навіть тоді, коли його розташовано ближче.

Третій засіб складання суджень про відстань до об'єкта

(19) Третім засобом є розміри образу, що утворюється на дні ока і уприсутнює об'єкти, які ми бачимо. Слід визнати, що цей образ зменшується пропорційно до віддалення об'єкта, але це зменшення відчувається тим менше, щодалі розташовано об'єкт, відстань до якого змінюється⁸. Адже, коли об'єкт перебуває на

помітній відстані, більш-менш пропорційній його розмірам, — наприклад, за п'ятсот-шістсот кроків — величезні зміни його віддаленості не супроводжуються відчутними змінами того образу, який його уприсутнює, і це неважко довести. Отже, цей третій засіб позначений тією ж вадою, що й два інших, про які вже йшлося.

(20) Більше того, слід зазначити, що душа не вважає найвіддаленішими ті об'єкти, чії образи на ретині є найменшими. Коли я, наприклад, бачу людину і дерево на відстані у сто кроків або ж декілька зірок на небі, я не складаю судження про те, що людина віддалена більше, ніж дерево, а малі зірки — більше, ніж великі, хоча образи людини і малих зірок на ретині були б меншими за образи дерева і великих зірок. Аби мати змогу більш-менш [правильно] судити про віддаленість об'єкта, потрібно ще й знати його розміри на підставі почуттєвого досвіду. І оскільки я знаю або неодноразово бачив, що будинок більший за людину, то хоч би образ будинку й був меншим за образ людини, я все ж не складаю судження* про те, що людина перебуває ближче, або, [точніше], не бачу цього. Те саме стосується й зірок. Наші очі уприсутнюють у нас всіх їх так, ніби вони розташовані на однаковій відстані, хоча було б величезно розважливо вважати, що деякі з них віддаленіші від нас, ніж інші. Відтак, існує безліч об'єктів, відстані до яких ми не можемо визначити, оскільки існує безліч таких, розміри яких нам невідомі.

Четвертий і п'ятий засоби

(21) Про відстань до об'єкта ми судимо також за тією силою, з якою він діє на наші очі (адже один віддалений об'єкт діє набагато слабше, ніж близький) і за виразністю й точністю образу, який утворюється в оці (адже коли об'єкт віддалений, зоровий отвір по-

* Дивіться Роз'яснення до цього Розділу у *Відповіді п. Режі*.

винен розкриватися ширше й, відтак*, промені збираються [на оптичному нерві] децю безладно. Саме через це слабко освітлені об'єкти або ті, які ми бачимо невиразно, видаються нам віддаленішими, ніж насправді. Й, навпаки, освітлені тіла або ті, які ми бачимо виразно, видаються нам ближчими. Це достатньо показує, що зазначені засоби недостатньо певні, аби [дозволити нам] з деякою впевненістю судити про відстань до об'єктів, і ми не маємо бажання тут зупинитись, прагнучи зрештою дістатися останнього з цих засобів, того, що найбільше допомагає уяві й з більшою легкістю схиляє душу судити про те, що об'єкти є дуже віддаленими.

Шостий засіб складання суджень про відстань до об'єкта

(22) Отже, шостий і найголовніший засіб полягає в тому, що око сповіщає душу не про якийсь один відокремлений від інших об'єкт, а дає їй також змогу побачити всі інші, розташовані між нами й головним об'єктом нашої уваги.

(23) Коли, наприклад, ми бачимо дзвіницю досить віддаленою, ми одночасно бачимо якісь поля, будинки, розташовані між нами й нею. Оскільки ж ми складаємо судження про те, що ці поля й будинки віддалені, але бачимо, що дзвіниця ще віддаленіша, ніж вони, то ми складаємо судження ще й про те, що вона є набагато віддаленішою й навіть ширшою та вищою, ніж тоді, коли б ми бачили тільки її саму. Але той образ дзвіниці, який вимальовується на дні ока, завжди має однакові розміри: як тоді, коли між нами й дзвіницею є поля та будинки, так і тоді, коли нічого цього немає – аби тільки ми дивились на нього з однакової відстані, яку передбачаємо. Отже, про розміри об'єктів ми судимо за тим віддаленням, яке вважаємо [дійсним]⁹, а тіла, котрі ми бачимо між нами

* Останнє Роз'яснення, номер 17.

й об'єктами, вельми допомагають нашій уяві судити про це віддалення. Так само й про розмір нашої тривалості, або часу, який минув після вчинення нами певної дії, ми судимо за невиразним спогадом про те, що ми зробили, або про думки, які послідовно в нас виникали протягом усього часу, що сплив після цієї дії. Адже всі ці думки, й всі ці дії, що послідовно заступають місце одна одної, що допомагають нашому розумові складати судження про величину деякого [відрізку] часу, або про деяку частку нашої тривалості, чи, радше, невиразна згадка про всі ці послідовні думки, становлять те саме, що й судження про нашу тривалість. Подібно до цього й невиразне бачення полів, розташованих між нами й дзвіницею, є тим самим, що й природне судження про віддаленість дзвіниці, адже ці судження є лише відчуттями, складеними з інших відчуттів.

(24) Звідси* неважко розпізнати справжню причину, через яку місяць, коли він тільки підіймається, видається нам більшим, ніж тоді, коли перебуває високо над горизонтом. Адже, підіймаючись, він нам видається віддаленим на багато льє і навіть таким, що перебуває по той бік чуттєвого горизонту, або земель, якими обмежено наш зір. Натомість, коли він піднявся над нашим горизонтом, ми складаємо судження про те, що він перебуває приблизно за півльє від нас, тобто на висоті, що у сім-вісім разів більша за висоту наших будинків. Відтак, ми вважаємо, що, перебуваючи близько до горизонту, він виявляється набагато більшим ніж тоді, коли вельми від нього віддалений. Адже, підіймаючись, він, за нашим судженням, є набагато віддаленішим від нас, ніж тоді, коли стоїть високо над горизонтом.

(25) Правда, досить багато філософів пояснюють щойно розглянуте нами явище дією випарів, які підіймаються над землею. За їхнім твердженням, випари викривляють промені, що відбиваються об'єктами, і тому останні видаються більшими¹⁰. Але вони

* Роз'яснення до цього Розділу дивіться у *Відповіді п. Режі*.

безумовно помиляються, оскільки заломлення променів лише збільшують висоту над горизонтом, на якій, на наш погляд, розташовано об'єкти, і, навпаки, дещо зменшують кут, під яким ми їх бачимо. Випари не перешкоджають тому, щоб образ, який утворюється на дні наших очей тоді, коли ми бачимо місяць, що підіймається, був не меншим за той, який утворюється там місяцем, що вже тривалий час перебуває у найвищій точці.

(26) Астрономи, які вимірюють діаметри планет, визначають, що діаметр місяця збільшується пропорційно до того, як останній віддаляється від горизонту, а, відтак, пропорційно до того, як він видається нам усе меншим. Отже, діаметр того образу місяця, який утворюється на дні наших очей, є тим меншим, щобільшим ми бачимо власне місяць. Насправді, коли місяць підіймається, він віддалений від нас на половину земного діаметра більше, ніж тоді, коли він розташований перпендикулярно над нашими головами. Саме через це його діаметр збільшується, коли він підіймається над горизонтом, оскільки тоді він наближається до нас.

(27) Отже, бачити місяць більшим тоді, коли він підіймається, нас примушує не заломлення його променів парами, що виходять із землі, – адже тоді образ, утворюваний цими променями, був би меншим – а природне судження про його віддаленість, яке утворюється в нас, оскільки місяць видається нам розташованим далі, ніж ті землі, котрі ми бачимо вельми від нас віддаленими, як було пояснено перед цим. Можна лише дивуватись, коли філософи вважають, ніби знайти причину цієї видимості й омани наших почуттів важче, ніж розв'язати найскладніші алгебраїчні рівняння¹¹.

(28) Цей наш засіб, застосування якого полягає у тому, щоб судити про віддаленість деякого об'єкта через відому відстань від речей, розташованих поміж ним і нами, досить часто виявляється корисним для нас тоді, коли інші згадані мною засоби нічим не мо-

жуть зарадити. Адже за допомогою цього засобу ми можемо складати судження про віддаленість від нас деяких об'єктів на декілька лье, інші ж засоби такої можливості нам не надають. Проте, [уважне] дослідження розкриє нам декілька його недоліків.

(29) Адже, по-перше, цей засіб служить нам лише тоді, коли йдеться про об'єкти, розташовані на землі, оскільки застосовувати його щодо об'єктів, розташованих у повітрі чи на небі, можна вкрай рідко і до того ж без особливої користі. По-друге, на землі його можна застосовувати тільки до об'єктів, віддалених щонайбільше на декілька лье. По-третє, слід бути впевненими, що між нами й об'єктом немає ані долин, ані гір, ані інших подібних речей, що заважають нам використовувати цей засіб. Нарешті, я вважаю, що не існує жодної людини, яка б не мала достатнього досвіду стосовно цього предмета, аби не бути переконаною в наступному: виходячи з почуттєвого бачення речей, розташованих між об'єктами [нашого сприйняття] і нами, вкрай важко з якоюсь впевненістю судити про віддаленість цих об'єктів, і на цьому, мабуть, не слід довго спинятись.

(30) Такими є всі ті засоби, які ми маємо, щоб судити про відстань до об'єктів. Всі вони позначені відчутними вадами і тому слід зробити висновок, що судження, засновані на таких малонадійних засобах, також повинні бути вельми необґрунтованими.

(31) Звідси неважко показати істинність положень, висунутих мною напочатку [цього Розділу]. Ми припускали, що об'єкт С достатньо віддалений від А: отже, він може у деяких випадках посуватись до D чи наблизитись до B таким чином, що ми про це не дізнаємось, оскільки не маємо засобів, які дозволяють впевнено судити про відстань до нього. Може статись навіть таке: він рухатиметься у напрямку D, ми ж при цьому вважатимемо, ніби він наближається до B, оскільки образ об'єкта іноді зростає і збільшується в оптичному нерві – або через те, що прозора матерія, яка міститься між об'єктом і оком, інколи

може забезпечувати більше заломлення, інколи ж — менше. або через те, що іноді стається невелике тремтіння цього нерва, або, зрештою, тому, що нечіткий відбиток поєднання променів у цьому нерві поширюється¹² і передається частинам, які не повинні зазнавати такого впливу. Це може бути викликане кількома причинами. Отже, коли образи одних і тих же об'єктів у цих випадках виявляються більшими, душі отримус підставу вважати, що об'єкт наближається. Те ж можна сказати й про інші положення.

(32) Перш, ніж закінчити цей Розділ, слід зазначити, що, задля збереження нашого життя, добре знати, рухаються чи перебувають у спокої тіла, для нас є дуже важливим пропорційно до того, як близько до нас вони розташовані; коли ж йдеться про рух і спокій тіл, вельми від нас віддалених, точна істина цих речей не становить для нас майже ніякої користі. Адже це вочевидь доводить, що моє загальне твердження стосовно всіх [органів] почуттів (що вони дають нам пізнання речей лише у зв'язку з відношенням останніх до збереження нашого тіла, а не пізнання того, якими ті є у собі) у цьому випадку виявляється точною істиною. Ми ж-бо краще пізнаємо рух чи спокій об'єктів по мірі їхнього наближення до нас, але не можемо, на підставі почуттів, складати про це судження тоді, коли видається, що згадані предмети настільки від нас віддалені, що не мають ніякого чи майже ніякого відношення до нашого тіла. Наприклад, якщо вони перебувають за п'ятсот чи шістсот кроків від нас, коли мають середні розміри, або ближче, коли мають розміри, менші від середніх, або, навпаки, децю далі, коли є більшими.

(33) Я також вважаю за свій обов'язок попередити, що не наша душа, використовуючи засоби, які я щойно розкрив, складає судження про відстань до об'єктів, їхні розміри тощо — це робить Бог через дію законів поєднання душі й тіла¹³. Саме тому ці різновиди суджень я назвав *природними*, прагнучи зазначити, що вони утворюються у нас, але без нас і навіть

усупереч нам. Але, позаяк Бог утворює їх у нас і для нас такими, якими – коли б мали божественне знання оптики й геометрії, усього того, що актуально відбувається у наших очах й у нашому мозкові, та того, що наша душа може впливати на себе саму й бути джерелом власних відчуттів, – їх могли б утворити й ми самі, я приписую [саме] душі складання суджень і вироблення умовисновків, а також подальше викликання у собі тих відчуттів, які можуть бути лише діями нескінченних інтелекту й спроможності. Отож, щойно ми розплющуємо очі, один лише Бог може миттєво дати нам напучення щодо розмірів, фігури, руху і кольорів тих об'єктів, які нас оточують. Але оскільки Він робить це лише через відтиски згаданих об'єктів у нашому тілі, то з відомої різноманітності цих відтисків слід видобути підставу різноманітності наших відчуттів. Саме так я й намагався чинити, припустивши, що душа володіє пізнаннями й спроможністю, яких вона, це всім добре відомо, не має і цілком достатньо зазначивши, що вона їх не має, коли назвав *природними* ті судження, від яких залежать наші відчуття.

(34) Втім, якщо піддати певній рефлексії те, що відбувається у нас, але без нас, коли ми розплющуємо очі, знаходячись серед [неозорих] рівнин, то слід з очевидністю визнати: Бог повинен діяти у нас безперервно. Я кажу «Бог», а не «природа», адже термін *природа*, такий розпливчастий і широковживаний, здатен виразити те, про що мислять, не чіткіше за Аристотелеву *ентелехію*¹⁴. Ми [неодмінно] визнаємо, – стверджую я – що Бог завжди діє через здійснення одних і тих самих законів, завжди згідно з правилами геометрії й оптики, завжди залежно від пізнання того, що відбувається перед нашими очима, і його порівняння з положенням і рухом нашого тіла, завжди через безліч умовисновків, спрямованих на збереження нашого життя, умовисновків миттєвих і таких, що змінюються за кожного руху наших очей, коли я кажу «умовисновок», я висловлююсь за люд

ським звичаєм, адже усіх їх створено одним вічним актом. Словом, достатньо хоча б трохи обміркувати саме лише це явище, як ми відчуємо руку Всемогутнього і непроникненні глибини Його мудрості у провидінні.

РОЗДІЛ ДЕСЯТИЙ

Про заблудження, яких припускаються стосовно почуттєвих якостей. I. Розрізнення душі й тіла. II. Пояснення щодо органів почуттів. III. З якою частиною тіла душа пов'язана безпосередньо. IV. Що викликає в тілі дія об'єктів. V. Що вона породжує в душі та причини, через які душа не сприймає рухи фібрів тіла. VI. Чотири речі, які [зазвичай] змішують у кожному відчутті.

(1) У попередніх Розділах ми бачили, що ті судження, які, за допомогою очей, складаємо щодо протяжності, фігури й руху, ніколи не є істинними у точному сенсі. Однак слід погодитись із тим, що вони не є цілковито неправильними: вони містять прийнятні ту істину, що протяжність, фігури і рухи, якими б вони не були, існують поза нами.

(2) Дійсно, ми нерідко бачимо речі, яких не існує і ніколи не існувало, а тому не повинні робити висновків про існування речі поза нами з тієї лише підстави, що ми її бачимо поза нами. Немає жодного необхідного зв'язку між присутністю якоїсь ідеї в розумі людини й існуванням речі, уприсутненої цією ідеєю. Це твердження достатньо доводиться не тим, що відбувається в [розумі] людини, котра спить або марить. Але ж ми, бачачи протяжність, фігури й рухи, можемо впевнитись, що вони зазвичай перебувають поза нами. Речі ці аж ніяк не є лише уявними, вони – реальні, й ми анітрохи не помиляємось, вірячи у їхнє реальне і незалежне від нашого розуму існування, хоча й було б нелегко подати строге доведення цього^{1*}.

* Дивіться *Роз'яснення*.

(3) Отже, ті судження, які ми складаємо щодо протяжності, фігур і рухів тіл, безумовно містять у собі деяку істину, але не можна сказати того ж стосовно наших суджень щодо світла, кольорів, смаків, запахів й усіх інших почуттєвих якостей, оскільки ці судження ніколи не містять істини, що ми й покажемо у решті Розділів цієї першої Книги.

(4) Ми не відокремлюємо тут світло від кольорів, бо не вважаємо їх суттєво відмінними одне від одного і не зможемо пояснити їхньої природи, якщо розглядатимемо їх поодиночі. Ми навіть будемо зобов'язані, розмірковуючи про дві щойно згадані почуттєві якості, говорити про інші загалом, оскільки вони пояснюються за допомогою тих самих принципів. Слід дуже ретельно поставитись до речей, що впливають [звідси], адже вони є вельми важливими і вельми відрізняються за своєю корисністю від тих, що їм передують.

І. Розрізнення душі й тіла²

(5) Я виходжу з того припущення, що читачі добре вміють розрізняти душу й тіло за позитивними атрибутами і властивостями, що відповідають цим двом субстанціям. Тіло є лише протяжністю за довжиною, шириною та глибиною, а всі його властивості – це лише спокій, рух і [спроможність утворювати] безліч різних фігур. Адже цілком зрозуміло*: 1) що ідея протяжності уприсутнює певну субстанцію, оскільки протяжність можна мислити окремо від будь-якої іншої речі; 2) і що ця ідея може уприсутнювати лише відстаневі відношення, – або послідовні, або постійні – тобто рухи й фігури, адже в протяжності можна побачити лише те, що вона у собі містить. Припустимо, що протяжність поділено на стільки частин, скільки їх можна уявити, причому одні з них перебувають у спокої або ж у русі

* *Бесіди про метафізику, I Бесіда, пункти 1 і 2.*

стосовно інших: тоді можна буде виразно досягнути відношення, які існують між цими частинами. Але ми ніколи не досягнемо того, що ці відношення є відношеннями радості, задоволення, болю, теплоти, смаку, кольору або якихось інших почуттєвих якостей, хоча ми й відчувасмо останні, коли в нашому тілі стаються деякі зміни. Наприклад, я відчуваю біль, коли [колючкою] вколю собі пальця, але ж отвір від уколу — це ще не біль. Отвір міститься у пальці, ми це з яснотою досягаємо, а от біль міститься у душі, оскільки саме душа гостро його відчуває, зазнаючи певними неприємних модифікацій. Отже, тілам слід приписувати лише ті властивості, про які я щойно казав. Душа, навпаки, це те «я», що мислить, відчуває, воліє, це субстанція, яка містить всі ті модифікації, внутрішнє почуття яких я маю і які спроможні існувати лише в душі, що відчуває їх. Отже, душі не слід приписувати жодної властивості, відмінної від цих різних [типів] думок. Відтак, я припускаю, що [всі] добре вміють розрізняти душу й тіло. Коли ж сказане мною щойно виявиться недостатнім, аби дати відчутти різницю між цими двома субстанціями, то можна буде прочитати і обміркувати кілька місць з святого Августина, наприклад десятий розділ другої Книги трактату *Про Трійцю*, четвертий і чотирнадцятий розділи твору *Про кількість душі*, або Міркування п. Декарта, головним чином те, яке стосується розрізнення душі й тіла, або, нарешті, шосте міркування з *Розрізнювання душі й тіла* п. де Кордемуа³.

II. Пояснення щодо органів почуттів

(6) Я також припускаю, що [читачеві] відома анатомія органів почуттів: що останні складаються з маленьких волокон, які беруть початок у середній частині мозку; що вони розповсюджені в усіх

наших членах, здатних відчувати; і що, нарешті, вони не мають жодного розриву і закінчуються в зовнішніх частинах тіла; що коли ми не спимо і не потерпаємо від недуги, ми не можемо привести у рух один з їхніх кінців, щоб одночасно не поворухнувся й другий, адже між ними, завдяки життєвісним духам, які у них містяться, завжди існує певне натягнення: відбувається те саме, що й з натягнутою мотузкою, один кінець якої ми не можемо поворухнути, не похитнувши іншого⁴.

(7) Видається вельми правдоподібним, що волокна нервів порожняві й нагадують маленькі канали, вщерть заповнені життєвісними духами, особливо коли ми не спимо. І якщо похитнути закінчення цього волокна, життєвісні духи, які у ньому містяться, передають у мозок ті ж коливання, які отримали ззовні. Але наразі немає необхідності досліджувати, яким саме чином дія [зовнішніх] об'єктів передається у мозок — через відповідні коливання життєвісних духів або ж через струси, яких зазнають волокна [нервів], що тягнуться аж до мозку. Достатньо просто знати, що це відбувається або у якийсь один із зазначених способів, або ж через спільне використання їх обох⁵.

(8) Також слід знати, що ці волокна можуть бути приведеними у рух за допомогою двох способів: або поворухнувши той кінець, який розташовано поза мозком, або той, що міститься у мозку. Якщо ці волокна зазнають коливань від зовнішнього впливу, внаслідок дії об'єктів, але згадані коливання не передаються у мозок, як, [наприклад], під час сну, душа тоді не отримує жодного нового відчуття. Але якщо ці маленькі волокна приводяться в рух з розташованого у мозку кінця через переміщення життєвісних духів або з якихось інших причин, то душа децю сприймає, хоча б частини цих волокон, розташовані **поза мозком**, в усіх членах нашого тіла, і перебували **у повному спокої**, як це відбувається знову ж тоді, **коли ми спимо**⁶.

III. Душа безпосередньо пов'язана з тією частиною мозку, у якій закінчуються волокна органів почуттів

(9) Тут варто мимохідь зазначити: іноді ми, як вчить досвід, можемо відчувати біль в повністю ампутованих членах⁷. Це стається тому, що мозкові волокна, котрі їм відповідають, зазнають коливань у той самий спосіб, як і тоді, коли ці члени дійсно отримували поранення; тому душа відчуває у цих уявних частинах тіла вельми реальний біль. Адже усі ці речі вочевидь доводять, що душа безпосередньо міститься у тій частині мозку, у якій розташовано закінчення всіх органів почуттів⁸. Коли я кажу, що вона там *міститься*, я хочу сказати тільки те, що саме там вона відчуває всі ті зміни, які відбуваються в цих органах через відношення до об'єктів, які їх спричинили або спричиняють зазвичай, і що те, що відбувається поза цією частиною тіла, вона сприймає лише через посередництво фібрів, які тут закінчуються, або, якщо завгодно, через різної сили струси життєвісних духів, які містяться в цих фібрах. Бо я переконаний, що душа здатна безпосередньо *міститися* тільки в ідеях, які лише й можуть її заціпати і приводити у рух, робити щасливою або нещасною, як це буде мною роз'яснено в іншому місці⁹. Проголосивши і добре збагнувши це, не надто важко побачити, як утворюється відчуття, але це потребує пояснення через якийсь приклад.

IV. Приклад того, що викликає в тілі дія об'єктів

(10) Коли ми приставляємо вістря голки до своєї руки, воно приводить у рух фібри і відділяє їх від плоті. Ці фібри простягаються від місця уколу до мозку, а, коли ми не спимо, виявляються достатньо натягнутими, щоб їх не можна було поворухнути, не поворухнувши фібрів мозку. Отже, звідси випливає,

що розташовані у мозку закінчення цих фібрів також приводяться у рух. Якщо рух фібрів руки помірний, рух фібрів мозку буде таким самим, якщо ж він виявиться настільки нестримним, що завдасть руці якоїсь шкоди, то настільки ж потужнішим і нестримнішим він буде у мозку.

(11) Так само, якщо ми наближаємо руку до вогню¹⁰, ті дрібні частинки дерева, які він безперервно вивергає у вельми великій кількості і з шаленою силою, — за неспроможності зору це доводить нам смисл — наптовхуються на ці фібри і передають їм частину свого руху. Якщо зображена дія є помірною, помірною буде й дія закінчень мозкових фібрів, що пов'язані з рукою. Якщо ж цей рух у руці виявляється настільки нестримним, що відокремлює від неї деякі частинки, як це відбувається під час горіння, рух внутрішніх фібрів мозку буде потужнішим і нестримнішим пропорційно до нього. Ось що можна досягнути з того, що відбувається у нашому тілі, коли зовнішні об'єкти залишають у нас свій відбиток. Нині ж слід поглянути, що відбувається у нашій душі.

***V. Про те, що об'єкти викликають
у душі, і про причини, через які душа
не сприймає рухів тілесних фібрів***

(12) Головним чином душа міститься, якщо буде дозволено так висловитись¹¹, у тій частині мозку, де закінчуються всі наші нервові волокна. Вона перебуває там, щоб підтримувати [у гарному стані] й зберігати усі частини нашого тіла. А, відтак, потрібно, щоб вона отримувала повідомлення про усі зміни, що відбуваються в тілі, та могла розрізнити ті, що узгоджуються з його конституцією, й інші. Адже вона не мала б жодної користі з того, що знала б їх як такі, без цього відношення до її тіла. Отже, хоча усі ці зміни наших фібрів, якщо дотримуватись істини, полягають лише в рухах, котрі зазвичай відріз-

ниються один від одного лише кількісно, душа має необхідність розглядати їх як суттєво різні. Адже якщо, узяті самі по собі, вони відрізняються один від одного дуже мало, то їх все ж слід розглядати як суттєво різні стосовно збереження тіла.

(13) Наприклад, рух, який спричиняє біль, нерідко дуже мало відмінний від того, який спричиняє лоскоти. Проводити суттєве розрізнення цих рухів немає необхідності, проте необхідно повинна існувати суттєва різниця між лоскотами й болем, які викликаються цими двома рухами в душі. Бо коливання фібрів, яким супроводжуються лоскоти*, свідчить душі про гарний стан її тіла, про те, що воно має достатньо сили, аби чинити опір враженню, яке справляє об'єкт, і про те, що не слід побоюватись, ніби це враження завдасть тілові якихось ушкоджень. Але той рух, який супроводжується болем, оскільки він має децю більшу руйнівну силу, здатен розірвати деякі фібри тіла, й душа, аби запобігти цьому, має бути повідомленою яким-небудь неприємним відчуттям. Отже, хоча рухи, які відбуваються в тілі, відмінні один від одного лише кількісно, усе ж, якщо розглядати їх стосовно збереження нашого життя, можна сказати, що між ними існують суттєві відмінності¹⁴.

(14) Саме тому наша душа не сприймає тих коливань, що спричиняються в фібрах нашого тіла [зовнішніми] об'єктами: знання про них майже не містило б для неї користі. Вона не отримала б від нього достатньо світла, аби судити, чи здатні речі, що нас оточують, зруйнувати або підтримати наш тілесний устрій. Проте вона відчуває себе заторкнутою суттєво іншими відчуттями, тими, що, точно позначаючи певні об'єкти стосовно її тіла, миттєво й виразно дають їй відчути, чи здатні ці об'єкти зашкодити їй¹⁵.

(15) До того ж слід зважити, що якби душа сприй-

* Цей невизначений умовисновок, або це природне судження, яке поширює на тіло те, що відчуває душа¹², є лише відчуттям, яке можна назвати складеним. Дивіться те, що я казав раніше про природні судження¹³, а також перший Розділ третьої Книги, параграф III.

мала лише те, що відбувається у її руці, коли та за нає опіку, якби вона бачила у цьому лише рух і відокремлення деяких фібрів, то не відчувала б ніякого страждання, а іноді могла б, завдяки примхливій уяві, навіть отримувати від того деяке задоволення, навіть навіжені, які захоплено шукають розваг серед несамовитостей та розгулів.

(16) Або наче в'язень, який анітрохи не страждає, коли бачить як руйнуються стіни, у яких його замкнено, і навіть радіє з того, сподіваючись на швидке звільнення¹⁶. Отже, якби ми, обпікаючись або отримуючи якесь поранення, сприймали тільки відокремлення частин нашого тіла, то швидко переконалися б, що наше щастя не в тому, щоб бути замкненим у тілі, котре нам заважає насолоджуватись речами, які повинні зробити нас [дійсно] щасливими; тоді ми радо спостерігали за його руйнацією.

(17) З цього випливає, що Творець поєднання наших душ і тіла виявив велику мудрість, приписавши нам відчувати біль, коли в тілі відбувається зміна, здатна йому зашкодити (наприклад, коли вістроголки встромляється в плоть або коли вогонь відокремлює від неї деякі частини); або лоскоти чи приємну теплоту, коли ці рухи є помірними, і не сприймати ані істини того, що відбувається у нашому тілі, ані рухів тих фібрів, про які ми щойно говорили.

(18) По-перше, тому, що відчуючи біль і задоволення – речі, різниця між якими більша за просте кількісну, – ми легше розрізняємо об'єкти, що є їхніми причинами. По-друге, оскільки це найкоротший шлях до розуміння того, що нам слід робити: поєднувати себе з тілами, котрі нас оточують, чи, навпаки, відокремлюватись від них. До того ж, цей шлях потребує найменших витрат спроможності розуму, створеного лише для Бога. Нарешті, оскільки біль і задоволення – модифікації нашої душі, які вона відчуває у зв'язку зі своїм тілом і які зачіпають її на багато більше, ніж знання про рух декількох фібр цього тіла. Це примушує її з турботливою увагою ставитись до цих змін і підтримувати вельми тісно

Воспіднання обох частин людини. Отже, з усього ска-
заного стає очевидним, що почуття надані нам лише
для збереження нашого тіла, а не для того, щоб на-
вчити нас істини.

(19) Щойно сказано про лоскоти і біль слід роз-
повсюдити загалом на всі інші відчуття, що можна
буде краще побачити у подальшому. Ми почали саме
з цих двох відчуттів, а не з інших, оскільки вони є
найвиразнішими і дозволяють відчутніше досягнути
те, що ми хотіли висловити.

(20) Нині дуже легко показати, що ми уводимось
у безліч заблуджень стосовно світла й кольорів, а та-
кож взагалі усіх почуттєвих якостей, таких як холод,
тепло, запахи, смаки, звук, біль, лоскоти. Якби я за-
хотів зупинитись на докладному вивченні заблуджень,
у які ми уводимось стосовно всіх об'єктів наших від-
чуттів, мені б для цього не вистачило й цілих років,
адже кількість згаданих заблуджень майже нескінчен-
на. Тому достатньо буде сказати про них загалом.

(21) Майже у всіх цих відчуттях присутні чоти-
ри речі, яких люди змішують одну з одною, оскільки
відійснюються вони усі разом і ніби одночасно. Це,
 власне, й становить основу усіх інших заблуджень
наших почуттів.

VI. Чотири речі, які [люди зазвичай] змішують у кожному відчутті

(22) Першою з них є *дія* об'єкта, тобто в теплоті,
наприклад, це *імпульс* і рух дрібних частинок дерева,
який впливає на фібри руки¹⁷.

(23) Другою є *пристрасть* органа почуття, тоб-
то рухливий стан фібрів руки, спричинений рухли-
вим станом дрібних частинок вогню. Зазначений
рухливий стан передається у мозок, адже інакше
душа нічого не відчувала б.

(24) Третьою є *пристрасть*, відчуття або сприй-
няття душі, тобто те, що відчуває кожен, перебува-
ючи поряд з вогнем.

(25) Четвертою є вироблене душею *судження*, згідно з яким те, що вона відчуває, міститься у її руці у вогні. Однак це природне судження є лише відчуттям, але це відчуття, це природне судження, майже завжди супроводжується іншим – вільним – судженням, яке душа настільки звикла складати, що вже майже нездатна перешкодити його виникненню.

(26) Ось ті чотири досить різних, як це можна побачити, речі, які зазвичай ніхто не турбується розрізняти і яких всі схильні змішувати одну з одною внаслідок тісного поєднання душі й тіла, поєднання, що заважає нам добре розрізняти властивості матері та властивості духа.

(27) Однак неважко визнати, що з цих чотирьох речей, які виникають у нас тоді, коли ми відчуваємо якийсь об'єкт, дві перші належать тілові, дві ж інші можуть належати тільки душі. Варто лише трохи порозмірковувати про природу душі й тіла (що ми власне й повинні робити) – і ми будемо зобов'язані робити це згідно моїх припущень. Але кожному з цих речей слід пояснити окремо від інших.

РОЗДІЛ ОДИНАДЦЯТИЙ

I. Про заблудження, якого припускаються стосовно дії об'єктів на зовнішні фібри наших [органів] почуттів. II. Причина цього заблудження. III. Заперечення і відповідь.

(1) У цьому Розділі і в трьох наступних йтиметься про ті чотири речі, котрих, як ми щойно сказали, часто змішують одну з одною і приймають за одне просте відчуття. Заблудження, у які ми втрапляємо, дістануть загальне роз'яснення, адже якби ми захотіли здійснити детальний їх розгляд, його ніколи б не було завершено. Однак ми сподіваємось надати розумові читачів здатність надзвичайно легко викривати всі ті заблудження, у які нас можуть вводити наші почуття, проте вимагаємо, щоб читачі розмір-

ковували, звертаючись як до наступних Розділів, так і до щойно прочитаного.

***І. Про заблудження, якого припускаються
стосовно дії об'єктів на зовнішні фібри наших
[органів] почуттів***

(2) Найпершою з цих змішуваних нами одна з одною речей, є дія об'єктів на зовнішні фібри нашого тіла. Ми, певна річ, майже ніколи не розрізняємо відчуття, яке має душа, і цю дію об'єктів; таке твердження навіть не потребує доведення. Майже всі люди уявляють собі, що, наприклад, теплота, яка ними відчувається, міститься у вогні, котрий є її причиною, що світло міститься у повітрі, а кольори – у кольорових об'єктах. Вони й гадки не мають про рухи¹ тих невідчутних тіл, які спричиняють ці відчуття, або радше супроводжують їх.

II. Причина цього заблудження

(3) Вони, правда, не складають суджень про те, що біль міститься у голці, котра їх коле, тобто не наслідують тут свого судження про теплоту, яка міститься у вогні. Але пояснюється це тим, що голка та її дія видимі, а ті дрібні частинки дерева, що з'являються з вогню, та їхній рух у напрямку наших рук – ні. Таким чином, не бачачи нічого, що вражало б наші руки, коли ми гріємось, і відчуваючи в них теплоту, ми складаємо природне судження про те, що теплота ця міститься у вогні, адже жодної іншої речі поряд не видно.

(4) Відтак, можна вважати істиною те, що ми звичай приписуємо свої відчуття об'єктам, коли не знаємо причин цих відчуттів. Оскільки ж біль і лоскоти спричиняються дією цілком відчутних тіл, та-

ких як голка й пір'їнка, тіл, яких ми бачимо і торкаємось, то через це ми судимо, ніби щось подібне міститься в об'єктах, які їх спричиняють².

III. Заперечення

(5) Однак істина й у тому, що ми завжди складаємо судження про те, що опік міститься не у вогні а тільки в руці, хоча б його причиною й були дрібні частинки дерева, які є також причиною теплоти, котру ми, втім, приписуємо вогневі. Але причиною цього є те, що опік є різновидом болю. Адже неодноразово складаючи судження про те, що біль не міститься у зовнішньому тілі, яке його спричиняє, ми набуваємо схильності поширювати це ж судження й на опік.

(6) Судити таким чином нас спонукає ще й те, що біль або опік цілковито привертають увагу душі до [тих чи інших] частин нашого тіла, і це не дозволяє нам думати про щось інше. Таким чином, розум пов'язує відчуття опіку з тим об'єктом, який нині постає для нього найбільш наявним. А оскільки ми трохи пізніше дізнаємось, що опік залишив деякі видимі ознаки на тій частині тіла, у якій ми відчули біль, це тільки посилює нашу впевненість у складеному нами судженні про те, що опік міститься у руці.

(7) Але це не звільняє нас від обов'язку прийняти паступне достатньо загальне правило, згідно з яким ми маємо звичку приписувати наші відчуття об'єктам кожного разу, коли вони діють на нас через рух яких-небудь невидимих частинок. Саме з цієї причини ми, як правило, вважаємо, що кольори, світло, запахи, смаки, звук і деякі інші відчуття містяться в повітрі або в тих зовнішніх об'єктах, котрі їх спричиняють*. Адже всі ці відчуття викликані у нас рухом певних недоступних сприйняттю тіл.

(8) Не слід уявляти собі, що коли ми пов'язуємо відчуття білості зі снігом, або із тим, що бачимо його

* Нижче я поясню, у якому сенсі об'єкти є причиною наших відчуттів.

білим, чи біль -- з вколеним пальцем, а не з вістрям, яке його вкололо, то це залежить від нас. Все це у нас відбувається без нас і навіть попри нас, подібно до природних суджень, про які я говорив у дев'ятому Розділі³. До того ж все це відбувається у нас лише у стосунку до збереження нашого життя. Певна річ, відчуття, які є потужними і відповідними нашому інтересові, повинні відчуватись, [наприклад], у вколотому пальці, аби [можна було вчасно] відсмикнути його, і аж ніяк не у вістрі, а ось відчуття кольорів, з якими нас не пов'язує жодний інтерес -- в об'єктах, аби відрізнити їх одне від одного⁴. Оскільки мною поки не доведено, що об'єктів самих по собі ми не бачимо, і не пояснив, що відбувається тоді, коли ми бачимо їх, спрямовуючи на них свій погляд, я не можу тут з яснотою викласти ані того, чому, ані того, як білість поєднується зі снігом, а кольори -- з об'єктами. Це залежить від пізнання тих ідей, що зачіпають душу і просвітлюють, так би мовити, очі розуму, коли ми розплющуємо тілесні очі.

РОЗДІЛ ДВАНADЦЯТИЙ

І. Про заблудження, які стосуються руху фібрів наших органів почуттів. ІІ. Про те, що ми не сприймаємо цих рухів або змішуємо їх з нашими відчуттями. ІІІ. Дослід, який це доводить. ІV. Три типи відчуттів. V. Заблудження, які їх супроводжують.

І. Заблудження, які стосуються рухів або коливань фібрів наших органів почуттів

(1) Другою річчю, присутньою у кожному відчутті, є коливання фібрів наших органів почуттів, яке передається у мозок, ми ж, повсякчас змішуючи це коливання з притаманним душі відчуттям, помиляє-

мось і складаємо судження про те, що такого коливання немає, якщо воно не сприймається нашими органами почуттів.

***II. Про те, що ми їх змішуємо
з відчуттями нашої душі, а інколи зовсім
не сприймаємо***

(2) Наприклад, ми змішуємо коливання, яке вогонь викликає у фібрах нашої руки, з відчуттям теплоти і кажемо, що теплота перебуває у нашій руці. Але, позаяк ми не відчуваємо зовсім тих коливань, що спричиняються дією об'єктів на оптичний нерв, розташований на дні очей, ми гадаємо, що цей нерв не зазнає жодних коливань і не приховує у собі тих кольорів, які ми бачимо. Ми складаємо судження про те, що, навпаки, ці кольори поширюються лише на зовнішній об'єкт. Але з досліду, про який йтиметься далі, можна побачити, що кольори на оптичному нерві є майже так само стійкими й виразними, як і у видимих об'єктах.

III. Дослід, який це доводить

(3) Потрібно взяти око щойно вбитого бика, зняти плівки навпроти зіниці, тобто місця розташування оптичного нерва, і замість цих плівок покласти шматочок достатньо тонкого й прозорого паперу. Зробивши це, око слід вкласти в отвір, зроблений у вікні, так, щоб зіниця була знадвору, задня ж частина ока — в кімнаті, яку слід добре зачинити, аби вона була цілковито затемненою. Тоді ми побачимо усі кольори об'єктів, розташованих поза кімнатою, у перевернутому відображенні, яке міститиметься на дні ока. Якщо ці кольори не будуть достатньо виразними, слід, коли відображені на дні ока об'єкти розташовані

дуже близько, видовжити його, стиснувши з країв, або ж, коли ці об'єкти вельми віддалені, зробити його коротшим.

(4) Цей дослід дозволяє ясно побачити, що якби наші почуття було надано нам для розкриття істини і якби у судженнях, які складаємо про об'єкти наших почуттів, ми керувались смыслом, то судити про кольори на дні ока, або відчувати їх там, ми повинні були б так само, як судимо про те, що теплота міститься у наших руках.

(5) Але щоб знайти якусь основу усієї тієї химерності, яка панує у наших судженнях про почуттєві якості, слід зважити на те, що душа настільки тісно пов'язана зі своїм тілом, а після гріхопадіння стала настільки тілесною, й, отже, настільки нездатною виявити уважність, що тілові вона приписує багато речей, які належать лише їй самій, і майже не відрізняє себе від нього. Відтак вона приписує йому не тільки усі відчуття, про які в нас йдеться нині, але також й силу уяви, а іноді навіть здатність міркування: адже є багато філософів достатньо тупих і грубих, щоб повірити у те, ніби душа є лише найтоншою і найвищою частиною тіла.

(6) Якщо хтось забажає уважно прочитати Тертулліана, він знайде більш ніж достатньо доказів моїм словам, оскільки той поділяв цю точку зору, так само, як і до нього величезна кількість авторів, на яких він посилається. Це можна вважати беззаперечним, адже в книзі *Про душу* він намагається довести, що віра, Писання і навіть особливі об'явлення змушують нас вважати душу тілесною*². З цього не слід дивуватись, адже він у своєму безмежному божевіллі уявляв, ніби й сам Бог є тілесним³. Я не збираюсь спростовувати ці твердження, припускаючи, що публіка повинна була читати деякі праці святого Августина або п. Декарта, що достатньо розкривають безглуздість подібних думок і достатньо зміцнюють [здатність] розуму щодо розрізнення протяжності й думки, душі й тіла.

* Авр. *Epist.*, CLVII¹.

(7) Отже, душа є настільки сліпою, що не знає самої себе і не бачить, що її власні відчуття належать їй. Але щоб пояснити це, слід розрізнити в душі три типи відчуттів: потужні й виразні, слабкі й невиразні і, нарешті, такі, що посідають середину між першими і другими.

IV. Пояснення щодо трьох типів відчуттів душі

(8) Потужними й виразними є ті відчуття, які вражають розум і викликають у ньому певної сили збудження, оскільки вони є для нього або надзвичайно приємними, або надзвичайно обтяжливими, як, наприклад, біль, лоскоти, надмірний холод чи надмірне тепло й взагалі усі ті відчуття, що супроводжуються не тільки слідами, що залишаються в мозку, але ще й деяким рухом [життєвісних] духів до внутрішніх частин тіла, тобто такими їх рухами, що здатні змінити стан тіла і викликати пристрасті, як це буде пояснено в іншому місці.

(9) Слабкими і невиразними є ті відчуття, які дуже мало зачіпають душу і які не є для неї ані надто приємними, ані надто обтяжливими, як, наприклад, помірно яскраве світло, усі кольори, звичні й достатньо слабкі звуки тощо.

(10) Нарешті, середніми, щодо потужних і слабких, я називаю ті типи відчуттів, які зачіпають душу з середньою силою, як, наприклад, яскраве світло, різкий звук тощо. Проте, слід зазначити, що слабке і невиразне відчуття може стати середнім і навіть потужним та виразним. Наприклад, наше відчуття світла слабке, коли світло світильника є тьманим або коли світильник від нас віддалено. Але це відчуття може стати середнім, якщо достатньо наблизити світильник, і, нарешті, дуже потужним й виразним, якщо настільки наблизити світильник до наших очей.

що він їх засліпить, подібно до сонця. Отже, відчуття світла може бути потужним, слабким або середнім, залежно від різних ступенів його [яскравості].

V. Заблудження, які супроводжують відчуття

(11) Ось ті судження, які наша душа складає про ці три типи відчуттів, і з яких ми можемо бачити, що вона майже завжди сліпо дотримується почуттєвих вражень, або природних суджень почуттів, що їй подобається, так би мовити, розповсюджуватись на всі ті об'єкти, які вона розглядає, позбавляючи себе усього того, у що сама ж їх зодягає.

(12) Почуття першого з цих типів є настільки виразними й здатними привернути до себе увагу душі, що останній майже несила завадити собі визнати, що вони у певний спосіб належать їй. Отож, згідно її суджень, вони містяться не тільки в об'єктах, але також й у членах її власного тіла, яке вона вважає частиною самої себе. Таким-ось чином судить вона про те, що холод і тепло містяться не тільки в льодові й вогні, але також і у її руках.

(13) Що стосується слабких відчуттів, то вони так мало зачіпають душу, що вона вважає, ніби вони не тільки їй не належать, але й навіть не перебувають у ній або у її власному тілі й містяться лише в об'єктах. Саме через це ми позбавляємо свою душу і свої власні очі світла й кольорів, аби прикрасити ними зовнішні об'єкти. Хоча розум і вчить нас, що вони жодним чином не присутні в ідеї, яку ми маємо щодо матерії, а описаний щойно дослід показує, що свої очі ми повинні вважати місцем їхнього перебування не менше, ніж об'єкти, оскільки в очах ми їх бачимо так само добре, як і в об'єктах, що було доведено мною за допомогою досліду з оком бика, розташованим у віконному отворі.

(14) Отже, причина, через яку люди з самого початку не бачать, що кольори, запахи, смаки й усі інші відчуття є модифікаціями їхніх душ, полягає у тому, що ясної ідеї нашої душі ми не маємо⁴. Бо пізнаючи річ через ідею, яка її уприсутнює, ми з яснотою пізнаємо ті модифікації, які вона може мати. Всі люди погоджуються з тим, що, наприклад, округлість є модифікацією протяжності, тому що всі люди пізнають протяжність через ясну ідею, що її уприсутнює. Відтак, пізнаючи свою душу не через її ідею, як я це роз'ясню в іншому місці*, а лише через внутрішні почуття її, ми не через просте бачення, а лише з допомогою міркування дізнаємось про те, чи не є біль істий, світло, колір та інші слабкі й невиразні відчуття модифікаціями нашої душі. Однак стосовно виразних відчуттів, таких як біль і задоволення, ми легко складаємо судження про їхнє перебування у нас, оскільки добре відчуваємо, що вони зачіпають нас і що нам немає потреби пізнавати їх через їхні ідеї, аби дізнатись, чи вони нам належать.

(15) Щодо середніх відчуттів, то через них душа стикається з великими ускладненнями. Адже, з одного боку, вона прагне дотримуватись тих природних суджень, джерелом яких є почуття⁵, і тому віддаляється від себе, наскільки це можливо, відчуття розглядуваного типу, щоб приписати їх об'єктам. Але, з іншого боку, вона не може не відчувати у самій собі, що вони належать їй, особливо коли ці відчуття наближаються до тих, які я назвав потужними й виразними. Так що свої судження вона складає тут таким чином: якщо відчуття досить потужно зачіпає її, воно, згідно її судження, належить її тілові та само, як і об'єктам; якщо ж відчуття зачіпає її вельми слабо, то, згідно її судження, воно належить лише об'єктові. Коли ж це відчуття виявляється дійсно середнім порівняно з потужними і слабкими, душа вже не знає, що про нього думати, якщо її судження спираються лише на почуття.

* Дивіться Розділ VII другої Частини третьої Книги.

(16) Наприклад, коли ми з деякої відстані дивимось на свічку, душа складає судження про те, що світло міститься виключно в об'єкті. Коли ми наближаємо цю свічку до самих очей, душа судить, що світло перебуває не тільки в свічці, але й у її власних очах. Коли ж віддалити її від нас приблизно на фут, душа певний час утримуватиметься від судження про те, чи міститься світло виключно в об'єкті. Але вона ніколи не здогадається подумати так, як належало б, тобто, що світло не є і не може бути матеріальною властивістю або модифікацією, і що міститься воно виключно у ній самій⁶, адже в цьому випадку вона, щоб розкрити істину, має намір спиратись не на свій розум, а виключно на свої почуття, за допомогою яких ніколи не розкрити істини і які нам надано лише для збереження тіла.

(17) Причиною ж, через яку душа, розглядаючи об'єкт, котрий можна сприйняти почуттями, не користується своїм смыслом, тобто своєю чистою інтелекцією, є те, що душу ніяк не зачіпають речі, котрі вона сприймає через чисту інтелекцію, але, навпаки, вельми глибоко зачіпають почуттєві речі. Адже душа приділяє величезну увагу тому, що відчутно її зачіпає, й обминає увагою ті речі, які не зачіпають її. Відтак, вона майже завжди узгоджує свої вільні судження⁷ природними судженнями своїх почуттів.

(18) Отже, щоб розважливо судити про світло й кольори, як і про всі інші почуттєві якості, ми повинні дбайливо розрізняти відчуття кольору і рух оптичного нерва, а також визнати за допомогою смыслу, що рухи й імпульси є властивостями тіла, а тому можуть зустрічатись як в об'єктах, так і в органах наших почуттів. Світло ж і кольори, які ми бачимо, є модифікаціями душі, вельми відмінними від інших, і щодо яких ми маємо вельми відмінні ідеї.

(19) Адже немає сумнівів у тому, що, наприклад, селянин дуже добре бачить кольори і відрізняє їх від того, що кольором не є. Певна річ й те, що він не сприймає рухів ані в кольорових об'єктах, ані на дні своїх очей. Отже, колір не є рухом. Селянин так само

добре відчуває й тепло і має достатньо ясне його пізнання, аби мати змогу його відрізнити від всіх тих речей, які теплом не є. Однак він ніколи не думає, що фібри його руки рухаються. Отже, тепло, яке він відчуває, не є рухом, оскільки ідеї тепла і руху відмінні одна від одної і він може мати одну з них, не маючи іншої. Адже не існує жодної іншої причини говорити, що квадрат не є колом, окрім тієї, що ідея квадрата відрізняється від ідеї кола, і ми можемо мислити одну з них, не мислячи другої.

(20) Потребується лише дециця уваги, аби визнати: немає необхідності у тому, щоб природна причина, яка дає нам відчутти ту чи іншу річ, містила останню в собі. Адже як для того, щоб я бачив світло, коли вдарю себе по очах⁸, немає необхідності, аби воно містилось у моїй руці, так само немає необхідності й у тому, щоб тепло містилось у вогні, коли я простягаю до нього свої руки, й у тому, щоб всі почуттєві якості, які я відчуваю, містились в об'єктах. Достатньо того, щоб вони спричинили деяке коливання у фібрах моєї плоті, аби моя душа, поєднана з нею, була модифікована якимось відчуттям. Не існує жодного зв'язку між рухами і відчуттями, це правда. Але він також відсутній між тілом і розумом. І оскільки природа, або воля Творця, поєднує ці дві повністю протилежні за своєю природою субстанції, то не слід дивуватись, якщо їхні модифікації виявляться обопільно узгодженими. Це має відбуватись за необхідністю, щоб вони разом становили єдине ціле.

(21) Неодмінно слід зазначити: оскільки наші органи почуттів надано нам тільки для збереження власного тіла, то є вельми доречним те, що вони змушують нас судити саме так, як ми судимо про почуттєві якості. Для нас набагато вигідніше відчувати біль і тепло як такі, що містяться у нашому тілі⁹, аніж складати судження про те, що вони є лише в об'єктах, які їх викликають. Оскільки біль і тепло можуть зашкодити нашим членам, було б вельми доречно, якби ми отримували попередження про те, що згадані члени потерпають від них, аби завадити їх пошкодженню.

(22) Інша річ кольори. Вони як правило не можуть пошкодити дно ока, де фокусуються, і знання про те, що вони там відображені, не приносить нам жодної користі. Ці кольори потрібні нам лише для того, щоб виразніше пізнавати об'єкти. Саме тому почуття схиляють нас приписувати кольори об'єктам. Відтак, ті судження, до яких нас схиляють враження власних почуттів, є вельми істинними, якщо їх розглядати у стосунку до збереження нашого тіла. Але при всьому тому вони — як ми вже частково бачили і як побачимо надалі ще крапце — виявляються конче химерними і вельми далекими від істини.

РОЗДІЛ ТРИНАДЦЯТИЙ

І. Про природу відчуттів. II. Про те, що вони нам відомі краще, ніж ми гадаємо. III. Заперечення і відповідь. IV. Чому в нас виникає уявлення, ніби ми нічого не знаємо про свої відчуття. V. Про те, що ми помиляємось, вважаючи, ніби всі люди отримують одні й ті ж відчуття стосовно одних й тих же об'єктів.

І. Визначення відчуттів

(1) Третя річ, присутня в кожному з наших відчуттів, або те, що ми відчуваємо, наприклад, коли перебуваємо неподалік від вогню, є *модифікація нашої душі відповідно до того, що відбувається в тілі, з яким вона поєднана*¹. Ця модифікація є приємною, коли те, що відбувається в тілі, здатне допомагати циркуляції крові й іншим життєво важливим процесам; її називають сумнівним терміном «теплота». Коли ж те, що відбувається у тілі, здатне обтяжити або обпекти його, тобто коли присутні у тілі рухи здатні відокремити від нього певну кількість фібрів, така модифікація є обтяжливою і зазвичай називається болем або опіком. Те саме стосується й інших відчуттів. Але зазвичай про цей предмет висловлюються ось які думки.

II. Наші власні відчуття відомі нам краще, ніж ми думаємо

(2) Найпершим заблудженням є те, що ми вважаємо себе позбавленими будь-якого пізнання своїх відчуттів. Знайдеться немало людей, які вважатимуть ніби пізнання того, що таке біль, задоволення й інші відчуття, вимагає надто великих зусиль. Адже, змішуючи душу з тілом, вони не погоджуються із тим, що становлять собою тільки душу, і що відчуття — тільки її модифікації. Дійсно, люди такого гатунку гідні лише подиву, оскільки бажають, щоб їх навчили того, чого вони не можуть не знати: адже неможливо, щоб людина, відчуваючи біль, не знала зовсім, що це таке.

(3) Наприклад, той, хто обпік руку, здатен напрочуд добре відрізнити біль, якого зазнає, від кольору, звуку, смаків, запахів, задоволення і від будь-якого іншого болю. Він дуже добре відрізняє його від захоплення, бажання, любові. Він відрізняє його від квадрата, кола, руху. Зрештою, він визнає його вельми відмінним від усіх тих речей, які не є болем, котрий ним відчувається. Але якби він не мав ніякого пізнання стосовно цього болю, то як би він міг, дуже хотілося б дізнатись, з очевидністю і впевненістю визначити, що річ, яку він відчуває, не є жодною з вищезгаданих речей?

(4) Отже, ми певним чином знаємо речі, які безпосередньо відчуваємо, бачачи кольори або отримуючи якесь інше відчуття. І можна навіть вважати цілком певним, що якби ми цього не знали, ми не знали б жодного почуттєвого об'єкта. Адже очевидно, що ми не могли б відрізнити, наприклад, воду від вина, коли б не знали, що відчуття, які отримуємо від першої, неоднакові з тими, що отримуються нами від другого. Те саме стосується усіх речей, яких ми пізнаємо через почуття.

III. Заперечення і відповідь

(5) Правда, якщо від мене не відступатимуть, вимагаючи пояснень щодо того, чим же, нарешті, є біль, задоволення, колір тощо, я не зможу дати їх за допомогою слів. Але звідси не випливає, що, бачачи колір або опікаючись, я не знаю хоча б якийсь чином того, що в цей час відчуваю.

(6) Однак причиною, через яку жодне відчуття не може бути добре роз'яснене за допомогою слів, як усі інші речі, є те, що людська воля має можливість пов'язувати ідеї з тими іменами, які їй подобаються³. Вони можуть називати небо ім'ям *Уранос*, *Шамайїм* тощо, як, наприклад, греки і євреї. Але ж ці люди нездатні довільно пов'язувати свої відчуття ані зі словами, ані з будь-якою іншою річчю. Вони ніколи не побачать кольорів, навіть якби їм про них розповідали, якщо не розплющать очей. Не відчують смаку, якщо не станеться певних змін в порядку фібрів їхніх язика й мозку. Одним словом, жодне відчуття не залежить від людської волі й лише Той, Хто створив людей, зберігає їх у стані цієї обопільної співвіднесеності модифікацій їхніх душі й тіла. Отже, коли якась людина хоче, щоб я уприсутнив у ній теплоту або колір, я не зможу скористатись для цього словами. Потрібно, щоб я забезпечив відбиття в її органах почуттів тих рухів, з якими природа пов'язала ці відчуття: [тобто] потрібно, аби я наблизив цю людину до вогню і дав їй побачити картини.

(7) Саме через це неможливо дати сліпому щонайменше пізнання того, що називають червоним, зеленим, жовтим тощо. Адже оскільки неможливо порозумітись, якщо той, хто слухає, не має таких самих ідей, як і той, хто говорить, то очевидно, що коли відчуття здатні пов'язуватись не зі звучанням слів або рухом слухового нерва, а лише з рухом нерва оптичного, ми не можемо уприсутнити їх сліпим, оскільки кольорові об'єкти не викликають коливань у їхніх оптичних нервах⁴.

IV. Звідки виникає уявлення про те, що ми не знаємо власних відчуттів

(8) Отже, нам доступне деяке пізнання наших відчуттів. Погляньмо нині, звідки виникає наше намагання й далі пізнавати їх, а також наша переконаність у тому, що ми не маємо жодного їх пізнання. Причиною тут, поза сумнівом, є ось що.

(9) Душа після гріхопадіння стала наче тілесною за своєю схильністю. Її любов до почуттєвих речей нескінченно зменшує те поєднання або те відношення, які вона має з речами інтелігібельними. З незмінною відразу осягає вона речі, які не піддаються відчуттю, і не знаходить достатньої витримки для того, щоб їх уважно розглянути. Всі свої зусилля вона спрямовує на те, аби виробити у своєму мозку якісь образи, що уприсутнювали б ці речі, й з самого дитинства настільки звикає до понять такого ґтибу, що навіть вважає непізнаним те, що їй несила уявити. Проте інколи зустрічаються речі, котрі, не маючи тілесної природи, не можуть бути уприсутненими в розумі тілесними образами, наприклад, наша душа з усіма її модифікаціями. Отже, коли душа бажає уприсутнити для себе свою природу і власні відчуття, вона намагається утворити відповідний тілесний образ. Вона шукає себе серед усіх тілесних істот, вважаючи, ніби є то однією з них, то іншою, то повітрям, то вогнем або гармонією частин свого тіла⁵. Отже, не слід дивуватись, якщо вона блукає серед помилок і зовсім не знає себе.

(10) Ще потужнішим чинником, який схиляє її до прагнення уявляти власні відчуття, є її судження про те, що останні містяться в об'єктах і навіть є їхніми модифікаціями, а, отже, якимись тілесними речами, що можуть уявлятись. Відтак, вона складає судження про те, що природа її відчуттів полягає лише у рухові, який їх викликає, або у якійсь іншій тілесній модифікації. Усе відмінне від предметів почуттів, все нетілесне і нездатне бути упри-

сутненим за допомогою тілесних образів, приводить її у замішання і переконує у тому, що вона не знає власних відчуттів.

(11) Проте той, хто не докладає марних зусиль, аби уприсутнити в собі душу та її модифікації за допомогою тілесних образів, але прагне отримати пояснення щодо природи своїх почуттів, повинен знати, що ані душі, ані її модифікацій він не зможе зрозуміти за допомогою ідей, якщо слово *ідея* брати в його істинному сенсі, тобто так, як я його визначаю і пояснюю в третій Книзі*, а лише за допомогою *внутрішнього почуття*. Відтак, якщо він прагне дістати пояснення того, що таке душа і її відчуття, за допомогою якихось ідей, то він прагне речі, якої усі люди, навіть об'єднавши свої зусилля, не в змозі йому дати. Адже люди не можуть навчати нас шляхом надання ідей, відповідних певним речам, вони лише змушують нас мислити ті ідеї, які ми маємо від природи.

(12) Другим заблудженням, якої ми припускаємось щодо відчуттів, є те, що ми приписуємо їх об'єктам. Її було роз'яснено в XI і XII Розділах.

V. Про те, що ми помиляємось, вважаючи, ніби всі люди отримують одні й ті ж відчуття стосовно одних й тих же об'єктів

(13) Третім заблудженням є наше судження про те, що усі люди мають однакові відчуття однакових об'єктів. Ми вважаємо, наприклад, що всі бачать небо блакитним, луки зеленими, а всі видимі об'єкти такими ж, якими їх бачимо ми, і це стосується усіх почуттєвих якостей, що сприймаються іншими почуттями. Декого може навіть здивувати те, що я сумніваюсь у речах, які вони вважають безсумнівними. Однак я можу запевнити, що вони не мають жодних підстав судити у даному випадку так, як вони судять.

* II Частина, Розд. VII. Дивіться також Роз'яснення до цього Розділу.

І хоча я не міг би математично довести, що вони помиляються, я, втім, можу довести, що коли вони й не помиляються, то лише через найбільшу у світі випадковість. Я навіть маю досить надійні підстави, щоб стверджувати, що вони насправді утрапляють в заблудження.

(14) Аби визнати істинність висловленої мною думки, слід пригадати те, що я вже довів, а саме, що існує велика різниця між відчуттями і причинами відчуттів. Адже тут ніщо не заважає скласти й таке судження: подібні один до одного рухи внутрішніх фібрів оптичного нерва можуть і не викликати у різних осіб однакових відчуттів, тобто бачення одних і тих самих кольорів; та й цілком можливі випадки, коли рух, який викликає в однієї особи відчуття блакитного, в іншій викличе відчуття сірого чи зеленого, або ж якесь нове, якого ніхто й ніколи не отримував.

(15) Це, певна річ, може статись, і неправий був би той, хто доводив би нам зворотне. Однак я згоден з тим, що така можливість неправдоподібна. Було б набагато обґрунтованішим вважати, що Бог завжди діє у однаковий спосіб, коли йдеться про ту єдність, яку Він встановив між нашими душею й тілом, і що одні й ті ж ідеї, а також одні й ті ж відчуття Він пов'язав зі схожими рухами внутрішніх фібрів мозку різних осіб.

(16) Отож, нехай вважається істинною теза про те, що однакові рухи тих фібрів, які закінчуються у мозку, в усіх людей супроводжуються однаковими відчуттями: адже коли станеться таке, що однакові об'єкти не викликатимуть однакових рухів у їхньому мозку, то вони, відтак, не викликатимуть й однакових відчуттів у їхніх душах. Однак мені видається безсумнівним, що органи почуттів усіх людей налаштовані неоднаково і тому не можуть отримувати однакових вражень від одних й тих самих об'єктів.

(17) Наприклад, ті удари кулаками, яких, бавлячись, завдають один одному носильники, людей з тендітною [тілесною конституцією] могли б скалічи-

ти. Один і той же удар викликає вельми різні рухи і, таким чином, породжує дуже різні відчуття в чоловіка міцної статури і в дитини або жінки з тендітною комплекцією. Відтак, не маючи змоги знайти в цілому світі бодай двох осіб, стосовно яких було б справедливим стверджувати, ніби їхні органи почуттів перебувають у повній узгодженості, ми не можемо стверджувати й того, що у світі є бодай дві людини, які від однакових об'єктів отримують цілковито однакові відчуття.

(18) Саме у цьому полягає перша причина тієї дивовижної різноманітності, яка спостерігається у людських схильностях⁶. Можна зустріти осіб, що до нестями люблять музику, й інших, що до неї нечутливі. Але навіть серед тих, кому музика подобається, хтось любить одну музику, хтось іншу, залежно від майже нескінченної різноманітності фібрів слухових нервів, крові та [життєвісних] духів. Наскільки різними постають музика Франції, Італії, Китаю та інш., а, отже, й нахил різних народів до різних видів музики? Трапляється навіть і таке, що у різний час враження від одних й тих же концертів постають як вельми різні. Адже якщо уява, розпалена надмірною кількістю збурених [життєвісних] духів, то бадьора музика з багатьма дисонансами сприймається краще, аніж музика більш лагідна і більш відповідна правилам і математичній точності⁷. Досвід це доводить та й [зрештою], не надто важко відшукати тут причину.

(19) Те саме стосується й запахів. Той, хто любить запах квітки апельсина, мабуть не стерпів би запаху троянди, інші ж – навпаки.

(20) Смакам притаманна та ж різноманітність, що й іншим [відчуттям]. Соуси повинні бути вкрай різними, аби задовольнити різних осіб або щоб однаково подобатись одній і тій же людині в різний час. Один любить солодке, другий – кисле, один знаходить вино приємним [на смак], інші відчувають до вина відразу. Втім, навіть та особа, що, почувавши себе добре, вважає його приємним, знаходить його

гірким, коли хворіє на пропасницю⁸, і так само з іншими почуттями. Але ж всі люди люблять задоволення, всі вони люблять приємні відчуття, всі мають до них однакову схильність. Отже, вони не отримують однакових відчуттів від однакових об'єктів, оскільки не люблять їх однаковою мірою.

(21) Відтак, казати, що вона любить солодке, людину змушує та обставина, що отримуване нею відчуття солодкого виявляється приємним для неї. Якщо ж хтось інший каже, що він солодкого не любить, то насправді це засвідчує, що він не сприймає відчуття, однакового з відчуттям людини, яка любить солодке. А коли він [сам] каже, що не любить солодкого, це не означає, що він не любить мати те ж відчуття, що й інший, а лише вказує, що він цього відчуття позбавлений. Так що ми висловлюємось неналежним чином, кажучи, що не любимо солодкого. Нам слід було б сказати, що ми не любимо цукру, меду тощо, котрі усіма іншими вважаються солодкими і приємними, і що наші смаки відмінні від смаків інших, оскільки фібри наших язиків інакше розташовані.

(22) Ось більш промовистий приклад. Припустимо, що у когось одного з двадцяти осіб змерзли руки, що він не знає слів, якими користуються у Франції для позначення відчуттів холоду й тепла⁹ і що у решті осіб, навпаки, рукам дуже тепло. Якщо їм узимку запропонувати вмитись ледве теплою водою, то, вмиваючись у свою чергу, кожен із тих, хто має дуже теплі руки, міг би, певна річ, сказати: «Ця вода дуже холодна, таке [вмивання] мені не до вподоби». Коли ж той, чії руки змерзли, почав би вмиватись після усіх них, він, навпаки, сказав би: «Не знаю, чому вам не подобається холодна вода, я ж, відчуваючи холод під час вмивання, отримав задоволення».

(23) З цього прикладу зрозуміло, що коли останній казав: «Мені подобається холод», — це означало лише, що йому подобається теплота, і що він відчуває її там, де інші відчувають протилежне.

(24) Відтак, коли якась людина каже: «Я люблю

гірке і не можу терпіти солодкого», — це означати-
ме лише одне: вона не має тих же почуттів, що й
особи, які кажуть, що люблять солодке і відчують
відразу до усього гіркого.

(25) Отже, немає сумнівів у тому, що відчуття,
приємне одній особі, є таким і для усіх тих, хто його
відчуває, але ті самі об'єкти, через різну налашто-
ваність органів почуттів [різних людей], не всім дають
це відчутти. Слід зазначити, що останній висновок є
вкрай важливим як для фізики, так і для моралі.

(26) [VI] Лише тут ми можемо зустрітись із заперечен-
ням, яке легко спростувати, а саме: іноді буває,
що особи, які дуже люблять ту чи іншу страву, уреш-
ті решт починають відчувати огиду до неї — або тому,
що, коли їли, побачили, що у неї потрапило щось
брудне, і це їх вразило, або тому, що серйозно захво-
рили від надмірного її вживання, або, нарешті, з ін-
ших причин. Мені скажуть, що таким особам більше
не подобаються відчуття, які подобались раніше: адже
вони, скуштувавши цієї страви, знову могли б їх від-
чутти, однак вони для них більше не є приємними¹⁰.

(27) Аби відповісти на це заперечення, слід узя-
ти до уваги, що, куштуючи страву, до якої відчува-
ють таку огиду й відразу, згадані особи одночасно
отримують два вельми різних відчуття. Йдеться про
відчуття [смаку] страви, яку їдять, заперечення це
передбачає, а також про інше відчуття — відчуття від-
рази, яке походить, наприклад, від того, що їм надто
виразно уявився бруд, що потрапив до їхньої їжі.
Причиною цього є те, що коли у мозку одночасно від-
булось два рухи, то надалі вже, доки не мине багато
часу, неможливо викликати один з них, не викликав-
ши іншого. Таким чином, оскільки приємне відчуття
вже не виникає без іншого, відразливого, і оскільки
ми змішуємо речі, які відбуваються одночасно, то
уява й переконує нас, що відчуття, яке раніше було
приємним, таким вже не є. Проте, якщо воно завжди
однакове, необхідно, щоб воно було завжди приєм-
ним. Отож, якщо ми й відчуваємо його неприємним,

то лише через те, що його поєднано й змішано з іншим, котре викликає більше відрази, ніж перше — приємності.

(28) Складніше довести, що кольори й деякі інші відчуття, названі мною слабкими і невиразними, не є однаковими для всіх людей. Адже всі ці відчуття так мало зачіпають душу, що ми не можемо розрізнити, — як у випадку із смаком або з іншими, сильнішими і виразнішими, відчуттями — котре з них приємніше, а, відтак, не можемо, через різноманітність того, що різні особи вважають насолодою чи відразою, розпізнати несхожість їхніх відчуттів. Втім, підстава, яка доводить несхожість інших відчуттів у різних осіб, доводить також, що іншим відчуттям властива та сама різноманітність, що й кольорам. І дійсно, хіба можна сумніватись в існуванні величезної різниці між органами зору різних осіб, як, втім, і між органами слуху чи смаку. Адже немає жодних підстав припускати повну подібність налаштованості оптичного нерва в усіх людей, тому що нескінченна різноманітність притаманна усім природним речам, особливо ж матеріальним. Отже, існує деяка ймовірність того, що усі люди не можуть бачити одні й ті ж кольори в одних й тих же об'єктах.

(29) Проте, я вважаю, що ніколи або майже ніколи не буває такого, щоб інші люди, дивлячись на біле й чорне, бачили не той колір, який бачимо ми, хоч бачать вони не те саме біле й чорне, що й ми. Стосовно ж проміжних кольорів, таких як червоний, жовтий і блакитний, а особливо — складених із цих трьох, то я вважаю, що є дуже небагато осіб, які мали б однакові їх відчуття. Адже іноді можна зустріти людей, які, наприклад, бачать певні тіла жовтими, коли дивляться на них одним оком, і зеленими або синіми, коли дивляться другим. Коли, однак, припустити, що ці люди народились кривими на одне око або ж з двома очима, налаштованими так, щоб бачити синім те, що називається зеленим, вони вважали б, що бачать об'єкти у таких кольорах, що й

ми, адже завжди називали б зеленим те, що бачать як синє.

(30) Можна було б довести, що всі люди не бачать однакових об'єктів у однакових кольорах, оскільки, як зазначає дехто, одні й ті ж кольори не однаково подобаються різним людям. Адже якби ці відчуття були однаковими, вони були б однаково приємними для всіх людей. Але оскільки проти цього аргументу можна висунути вельми серйозне заперечення, обгрунтоване моєю відповіддю на попереднє, я не вважаю його достатньо обгрунтованим для висунення.

(31) І дійсно, досить рідко трапляється таке, щоб один якийсь колір подобався людям набагато більше, ніж інший, так само як якийсь один смак рідко коли більше до вподоби, ніж інший. Причиною цього є те, що відчуття кольорів надано нам не для складання суджень про придатність чи не придатність тіл нам у їжу. Про цю придатність судять через задоволення й біль, які є природними властивостями гарного і поганого. Самі лише кольори об'єктів ще не свідчать про те, добрими чи поганими вони є для харчування. Якби об'єкти видавалися нам приємними чи неприємними на підставі своїх кольорів, їхній [зоровий] образ завжди супроводжувався б тим стрімким переміщенням [життєвісних] духів, який викликає і супроводжує пристрасті, адже неможливо зачепити душу, не привівши її у рух. Ми тоді часто ненавиділи б гарні речі й любили б погані, а, відтак, не могли б зберігати своє життя протягом тривалого часу. Нарешті, відчуття кольорів надані нам лише для того, щоб відрізнити одні тіла від інших¹¹ і це має відбуватись однаково добре й тоді, коли б ми бачили траву зеленою, і тоді, коли б ми бачили її червоною. Достатньо лише, щоб людина, яка бачить її зеленою або червоною, завжди бачила її у один і той же спосіб.

(32) Але досить говорити про ці відчуття. Поговоримо нині про природні, а також про вільні судження, які їх супроводжують. Це – четверта річ, яку ми

змішуємо з тими трьома, про які щойно розмірковували.

РОЗДІЛ ЧОТИРНАДЦЯТИЙ

I. Про хибні судження, якими супроводжуються наші відчуття і які ми змішуємо з останніми. II. Підстави цих хибних суджень. III. Про те, що заблудження міститься не в цих наших відчуттях, а тільки в цих судженнях.

I. Про хибні судження, які супроводжують наші відчуття і які ми змішуємо з останніми

(1) Ми від самого початку передбачали, що знайдеться дуже мало осіб, яких не шокував би такий наш загальний постулат: ми не маємо жодного відчуття зовнішніх об'єктів, яке не містило б у собі одного чи декількох хибних суджень. Нам добре відомо, що більшість навіть гадки не має про те, що у наших відчуттях взагалі містяться якісь судження, чи то істинні, чи то хибні. Відтак, ці особи, вражені новизною щойно наведеного положення, безсумнівно подумки скажуть: «Але ж як це може бути? Я не суджу, що ця стіна біла, я добре бачу, що це так. Я не суджу, що у мене болить рука, я це відчуваю напевне. Хто ж може сумніватись у настільки певних речах, як не той, хто відчуває їх інакше, ніж я?» Нарешті, їхня прихильність до передсудів дитинства заводить їх ще далі, і якщо вони не вдаються до образ і зневаги у відношенні тих, кого вважають прихильниками поглядів, супротивних їхнім, то безумовно заслуговують на репутацію людей поміркованих.

(2) Але ми не повинні обмежуватись пророкуванням невдачі наших поглядів. Було б доречніше спробувати підкріпити їх такими неспростовними доказами і викласти з такою яснотою, що, маючи розплющені очі, їх не можна було б піддавати запереченню чи, уважно

розглянувши, не визнавати. Потрібно довести, що ми не маємо жодного відчуття зовнішніх об'єктів, яке не містило б у собі якогось хибного судження. Ось доведення цього.

(3) Безсумнівним, як на мене, є те, що наші душі не можуть заповнити собою такого безмежного простору, як той, що відділяє нас від непорушних зірок, навіть якби ми їй погодились, що душі мають протяжність². Отже, було б нерозважливо вважати, що наші душі перебувають на небі, коли бачать розташовані там зірки. Неймовірно навіть, щоб вони виходили із своїх тіл хоч на тисячу кроків, аби побачити будинки, розташовані на цій відстані. Відтак, необхідно визнати, що наша душа бачить будинки і зірки там, де їх немає, адже тіла свого вона не полишає зовсім, і що вона не дає побачити їх поза ним. Отже, позаяк зірки, що безпосередньо пов'язані з душею, [тобто] єдині, які вона може побачити, не розташовані на небі, то звідси випливає, що всі люди, які бачать зірки на небі, а потім судять за допомогою волі, що вони є там, складають два хибних судження, одне з яких є природним, а інше вільним. Першим є судження почуттів, або складене відчуття, яке утворюється у нас, але без нашої участі і навіть попри нас, відчуття, на якому не повинні ґрунтуватись наші судження. Другим є вільне судження волі, якій можна перешкодити його складати, а, отже, якого, не бажаючи утрапляти в заблудження, складати не слід.

II. Підстава цих хибних суджень

(4) Зірки, які ми бачимо безпосередньо, вважаються розташованими поза душею, а саме – на небі, з тієї причини, що душа не здатна їх бачити, коли їй заважає. Адже вона може сприймати їх лише тоді, коли у її мозку виникають рухи, з якими природно поєднані ідеї цих об'єктів. Оскільки ж душа сприймає не рухи своїх органів, а свої власні відчуття, і знає, що ці рухи утворюються у ній, але не нею самою,

вона схильна вважати їх такими, що перебувають поза нею, саме у тій причині, через яку вони у ній уприсутнені. І, сприймаючи їх, вона стільки разів складала такі судження, що майже втратила здатність коліссь завадити собі їх складати.

(5) Аби ґрунтовно пояснити щойно сказане мною було б необхідним показати непотрібність безлічі тих дрібних істот, які називають видами та ідеями³, істот котрі, самі собою нічого не становлячи, уприсутнюють усі речі, котрі ми створюємо і знищуємо, коли забагнеться, і уявити які нас примусило наше невідання, аби дати лад речам, яких ми не розуміємо. Слід було б показати ґрунтовність поглядів тих, хто вважає, що Бог є істинним батьком того світла, яке одне лише освічує всіх людей⁴, світла, без якого найпростіші істини не були б збагненними і навіть всеосяйне сонце не було б видимим. Адже саме ці погляди привели мене до відкриття істини, яка видається парадоксом: ідеї, котрі уприсутнюють в нас створіння [Божих], є лише Божими досконаlostями, що відповідають цим створінням і уприсутнюють їх. Одним словом, слід було б роз'яснити і обґрунтувати мої погляди на природу ідей, оскільки потім було б легше з більшою точністю говорити про речі, які я щойно розглянув. Проте, це завело б нас надто далеко. Порядок викладення вимагає, аби ці речі було роз'яснено лише у третій Книзі. Нині буде достатньо обмежитись промовистим і незаперечним прикладом того, як декілька суджень плутають з єдиним відчуттям.

(6) Гадаю, що у цілому світі немає людини, яка б, дивлячись на місяць, не бачила його віддаленим від себе приблизно на тисячу кроків і не вважала б його, коли він сходить чи заходить, більшим, ніж тоді, коли він стоїть високо над горизонтом, та ще й, можливо, вважаючи при цьому, що лише бачить його більшим, і не маючи навіть гадки про те, що у її відчутті міститься якесь судження. Однак безсумнівним є те, що якби її відчуття не містило у собі жодного різновиду судження, вона не бачила б місяць розташованим так близько, як це їй видасться.

ся. Понад те, коли він сходить, вона бачила б його меншим, аніж тоді, коли він стоїть високо над горизонтом. Адже, коли він сходить, ми бачимо його більшим лише тому, що, згідно природного судження, про яке я говорив у шостому Розділі⁵, він нібито є віддаленішим.

(7) Але, окрім наших природних суджень, котрі можуть розглядатись як складені відчуття, майже у кожному з наших відчуттів міститься вільне судження. Адже не лише за допомогою природного судження люди судять про те, що, наприклад, біль міститься у їхній руці, вони про це судять ще й за допомогою вільного судження. Вони не тільки відчують це, але й думають, що це так. До того ж, вони набули такої сталої звички складати подібні судження, що тільки з великими зусиллями можуть собі у цьому перешкодити. Проте самі по собі ці їхні судження є вельми хибними, хоча й дуже корисними для збереження життя. Адже наші почуття сповіщають нас лише про те, що стосується нашого тіла, а всі вільні судження, відповідні почуттєвим є дуже далекими від істини.

(8) Проте*, щоб усі ці речі не залишились без засобу розкриття їхніх підстав, слід визнати, що існує два різновиди суцїх: ті, яких наша душа бачить безпосередньо⁶, й ті, яких вона пізнає лише через перших. Наприклад, коли я сприймаю схід сонця, я сприймаю, по-перше, те сонце, яке бачу безпосередньо. Оскільки ж я сприймаю його лише тому, що поза мною існує певна річ, яка викликає певні рухи у моїх очах, і в моєму мозку⁷, я суджу, що це перше сонце, яке міститься у моїй душі, перебуває поза нею та існує [самостійно].

(9) Втім, може статись таке, що ми бачимо це перше, внутрішньо поєднане з нашою душею, сонце тоді, коли другого немає над горизонтом або взагалі не існує. Так само ми можемо бачити це перше сонце більшим, коли друге сходить, аніж тоді, коли воно

* Аби краще це зрозуміти, слід прочитати те, що я казатиму про природу ідей у третій Книзі або ж у двох *перших Бесідах про метафізику*.

стоїть високо над горизонтом. І хоча й було б істинним, що це перше сонце, яке ми бачимо безпосередньо, є більшим, коли друге підіймається, звідси б не впливало, що це друге, на яке ми дивимось, або до якого звертаємо свої очі, є [тоді дійсно] більшим. Адже бачимо ми, власне кажучи, не те сонце, яке сходить, не на нього дивимось, оскільки воно віддалене на декілька мільйонів льє. Насправді більшим є [саме] перше сонце, і лише його ми бачимо, поза як всі речі, які ми бачимо безпосередньо, завжди є такими, якими їх бачимо. Помиляємося ж ми тільки тому, що судимо: те, що ми бачимо безпосередньо, знаходиться у тих зовнішніх об'єктах, котрі є причиною того, що ми бачимо.

(10) Так само, коли ми бачимо світло цього першого сонця, безпосередньо поєднаного з нашим розумом, ми не помиляємось, вважаючи, що бачимо його. В цьому неможливо сумніватись. Але заблудження наше у тому, що ми бажаємо без жодних підстав, і навіть усупереч всім підставам, щоб це побачене нами безпосередньо світло існувало в сонці, розташованому поза нами. Те ж стосується й інших об'єктів наших відчуттів.

III. Заблудження зустрічається не в наших відчуттях, а лише у наших судженнях

(11) Якщо виявити уважність до сказаного нами на початку і протягом цієї праці, то легко буде побачити, що з усіх речей, які містяться у кожному відчутті, заблудження зустрічається тільки у наших судженнях про те, що наші відчуття перебувають у об'єктах.

(12) По-перше, незнання того, що дія об'єктів полягає у русі деяких їхніх частин і що рух цей передається органам наших почуттів, тобто незнання двох найперших речей, які зустрічаються у кожному відчутті, не є заблудженням. Адже існує велика різниця між незнанням речі і хибною думкою про неї.

(13) По-друге, ми жодним чином не помиляємось щодо третьої з цих речей, власне відчуття. Коли ми відчуваємо тепло, бачимо світло, кольори або інші об'єкти, ми насправді їх бачимо, навіть якби були охоплені несамовитим божевіллям. Адже немає нічого більш істинного, ніж теза про те, що всі візіонери бачать те, що вони бачать. Їхнє заблудження полягає лише у їхніх судженнях, згідно з якими те, що вони бачать, дійсно існує поза ними, оскільки вони це бачать як таке, що існує поза ними⁸.

(14) Саме це судження містить нашу вільну згоду і, отже, дає привід для заблудження. Тому ми ніколи не повинні дозволяти собі складати такі судження, керуючись правилом, наведеним на початку цієї книги: про будь-яку річ ми завжди повинні судити лише тоді, коли не можемо уникнути цього і коли очевидність та певність примушують нас до цього, як у даному випадку. Адже хоча б ми, внаслідок глибоко вкоріненої звички, й відчували б себе докраю схильними судити, що наші відчуття містяться в об'єктах (наприклад, що теплота перебуває у вогні, а кольори — у картинах), проте ми не бачимо певної і очевидної підстави, що спонукала б і зобов'язувала б нас вважати так. Отже, неправильно використовуючи свою свободу і вільно складаючи такі судження, ми з власної волі підпорядковуємо себе заблудженню.

РОЗДІЛ П'ЯТНАДЦЯТИЙ

Пояснення щодо основних заблуджень зору, яке може служити прикладом [пояснення] загальних заблуджень наших почуттів.

(1) Нами розкрито, як мені здається, достатньо речей, щоб пізнати заблудження наших почуттів стосовно почуттєвих якостей взагалі, заблудження, пояснення яких вимагає порядок [викладення], як ми

вже зазначали, говорячи про світло й кольори. Нині видається, що ми повинні трохи спуститись [від загального] до особливого і докладно вивчити ті заблудження, до яких нас схиляє кожне з наших почуттів. Проте на цьому ми не зупинятимемось, оскільки, після усього вже сказаного, невелика уважність легко замінить ті нудні міркування, до яких слід би було тут вдатись. Зараз ми наведемо лише ті загальні заблудження, яких змушені припускатись через свій зір, щодо світла і кольорів. Цього прикладу, на нашу думку, достатньо для визначення заблуджень усіх інших почуттів.

(2) Ось що відбувається у наших очах і в нашій душі і ось у які заблудження ми втрапляємо після того, як певний час дивились на сонце.

(3) Тому, хто знає найперші начала діоптрики і деякі речі стосовно дивовижної структури очей¹, відомо, що сонячні промені зазнають заломлення в *кришталіку* і в інших рідинах, а потім збираються на *ретині*, або оптичному нервові, яка покриває всю поверхню дна ока. Так само й проходячи через *лупу*, або опукле скло, сонячні промені збираються у *фокусі*, або точці запалювання цього скла, розташованій за два, три або чотири дюйми від нього – у прямо пропорційній залежності від його опуклості. Однак, експеримент показує: якщо у фокусі цієї лупи покласти невеликий шматочок тканини або чорного паперу*, то сонячні промені чинять такий потужний тиск на ці тканину або чорний папір, і приводять у рух їхні дрібні частини з такою шаленою силою, що відривають і відокремлюють їх одну від одної, словом спалюють їх, або перетворюють на дим і попіл.

(4) Отже, на підставі цього експерименту слід зробити висновок про те, що якби оптичний нерв був чорного кольору, а зіниця, або отвір [судинної] оболонки ока, через яку у нього потрапляє світло, розширилась, аби дозволити сонячним променям безперешкодно дістатись місця, де вона звужується, заважаючи

* Чорний папір займається легше, а щоб підпалити білий папір потрібна більша або більш опукла *лупа*.

[їхньому подальшому просуванню], то з нашою *ретиною* сталося би те ж, що й зі згаданою тканиною або чорним папером. Її фібрам було б надано такого стрімкого руху, що вони невдовзі роз'єдналися б і згоріли. Саме з цієї причини більшість людей відчуває сильний біль, коли вони якось мить дивляться на сонце. Адже вони не в змозі настільки щільно закрити отвір зіниці, аби через неї постійно не проникало такої кількості променів, яка є достатньою для того, щоб із шаленою силою привести у рух волокна оптичного нерва і зробити небезпідставними побоювання того, чи не розірвуться вони.

(5) Щодо всіх речей, про які ми тільки-но говорили, душа не має жодного пізнання, і, дивлячись на сонце, вона не сприймає ані свого оптичного нерва, ані наявності руху в цьому нервові. Але це – не заблудження, а лише просте невідання. Першого заблудження вона припускається тоді, коли судить, що біль, який нею відчувається, перебуває у її оці.

(6) Якщо одразу після того, як дивились на сонце, ми, тримаючи очі розплющеними, потрапляємо у вельми затемнене місце, згадане шалене коливання фібрів оптичного нерва, викликане сонячними променями, зменшується і поволі змінюється. Оце й усі зміни, які ми можемо досягнути у фібрах ретини, якщо додати до цього ще деякі незначні конвульсії. Адже це відбувається в усіх нервах, що зазнали поранення. Проте душа сприймає не це, а лише біле й жовте світло. Другим же заблудженням є її судження про те, що світло, яке вона бачить, перебуває у її очах або у найближчій до нас стіні.

(7) Зрештою збурення фібрів *ретини* постійно зменшується і поволі припиняється, але й цього у своїх очах душа не відчуває. Вона бачить, як білий колір стає помаранчевим, потім змінюється на червоний, потім на зелений і, нарешті, на синій²; бачить, що яскравість кольорів поволі зменшується разом із зменшенням коливань *ретини* і що, внаслідок конвульсій, яких вона зазнає, колишні кольори виникають знову, але без будь-якого порядку. Третім же

заблудженням, якого ми припускаємось, є наше судження про те, що у нашому оці або у розташованій близько від нас стіні відбуваються зміни, різниця яких є набагато більшою за суто кількісну. Спричиняється це тим, що між кольорами, які ми бачимо, – синім, помаранчевим і червоним – існує різниця, вельми відмінна від суто кількісної.

(8) Ось декілька заблуджень, яких ми припускаємось стосовно світла і кольорів. Вони у свою чергу змушують нас припускатись багатьох інших, що дістане пояснення у наступних Розділах.

РОЗДІЛ ШІСТНАДЦЯТИЙ

I. Про те, що заблудження наших почуттів слугують загальними і вельми плідними основоположеннями помилкових висновків, які, у свою чергу, слугують основоположеннями [нових висновків]. II. Походження суттєвих відмінностей. III. Про субстанційні форми. IV. Про деякі інші заблудження філософії Школи.

[I] Заблудження наших почуттів слугують загальними основоположеннями хибних висновків, які, у свою чергу, слугують основоположеннями [нових висновків]

(1) Як мені здається, для осіб аніскільки не упереджених і спроможних виявити певну розумову уважність, вже подано достатньо пояснень того, чим є відчуття і пов'язані з ними загальні заблудження. Нині буде доречним показати, що цими заблудженнями користуються як беззаперечними основоположеннями для пояснення усіх речей; що на їх підставі робиться безліч помилкових висновків, кожен з яких у свою чергу слугує основоположенням для інших висновків; і що саме таким чином поволі склались ті не знайомі ані з тілом, ані з реальністю уявні науки, після [вивчення] яких блукаєш наче сліпий. Але ці науки подібні до привидів, оскільки залишають на

долю тих осіб, які їх опановують, лише ніяковість і сором від того, що дозволили собі піддатись спокусі, або той різновид божевілья, яке дає відчуття задоволення від того, що насичуєш себе ілюзіями й химерами. На цих речах слід зупинитись окремо і показати їх за допомогою прикладів.

(2) Вже йшлося про те, що ми маємо звичай приписувати об'єктам свої власні відчуття і що кольори, запахи, смаки й інші почуттєві якості містяться, згідно з нашими судженнями, у тілах, які ми називаємо кольоровими, пахучими, смачними тощо. Раніше було визнано, що це – заблудження. Нині слід показати, що ми користуємось цим заблудженням як основоположенням для видобування помилкових висновків, а потім – розглянути останні теж як основоположення, на яких ми засновуємо свої подальші міркування. Словом, тут слід змалювати ті кроки, які робить людський розум, коли шукає деякі особливі істини, вважаючи незаперечним наступне хибне основоположення: *наші відчуття перебувають у об'єктах*¹.

(3) Але, щоб зробити це наочнішим, візьмімо якесь тіло, природу якого потребувалося б з'ясувати, і розгляньмо, що робила б людина, яка захотіла б пізнати, що таке мед і сіль. Перш за все вона у цьому випадку піддала б дослідженню колір, запах, смак та інші почуттєві якості, те, якими вони є у медові й у солі, у чому полягає їхня подібність і їхня відмінність, а також те відношення, яке вони могли б мати щодо відповідних якостей інших тіл. Після цього, вважаючи беззаперечним основоположенням те, що відчуття перебувають у самих об'єктах почуттів, вона б міркувала приблизно у так.

**II. Походження відмінностей,
які приписують об'єктам; про те, що ці
відмінності містяться в душі**

(4) Усе те, що я відчуваю, дізнаючись про смак цих меду і солі, бачачи й торкаючись їх, перебуває

у цих медові й солі. Але ж те, що я відчуваю в медові, поза сумнівом суттєво відрізняється від того, що я відчуваю у солі. Білість солі, безсумнівно, відрізняється від кольору меду більш, ніж кількісно, солодкість останнього так само від різкого присмаку солі, а, отже, між медом й сіллю повинна існувати суттєва різниця, оскільки все те, що я відчуваю першому і в другій, позначається не лише кількісною, але й суттєвою різницею.

(5) Ось той найперший крок, який зробила б ця людина. Адже, поза сумнівом, судити про те, що мед і сіль суттєво різні можна лише тому, що зовнішні ознаки першого суттєво відрізняються від зовнішніх ознак другої, тобто – що відчуття, які має вона щодо меду, суттєво відмінні від тих, які вона має щодо солі, оскільки судить вона лише відповідно до того враження, яке вони заподіюють її почуттям. Отже, далі вона розглядає свій висновок як нове основоположення, з якого видобуває інші, такого ж ґатунку.

III. Походження субстанційних форм

(6) Отже, мед і сіль, а також інші природні тіла суттєво відрізняються одне від одного. Звідси випливає, що дуже помиляються ті, хто хоче примусити нас повірити у те, що уся різниця між цими тілами полягає лише у різній конфігурації дрібних частинок, котрі їх складають. Адже оскільки фігура не складає суттєвої відмінності об'єктів, то нехай фігура цих дрібних частинок, наявність яких у медові вони уявляють, зміниться, мед завжди залишатиметься медом, навіть якщо ці частинки матимуть фігуру дрібних частинок солі. Відтак, необхідність вимагає існування певної субстанції, яка, перебуваючи у поєднанні з першою матерією, спільною для усіх відмінних одна від одної речей, спричиняла б суттєву різницю між ними².

(7) Ось і маємо другий крок, який здійснила б ця людина, щасливе відкриття *субстанційних форм*,

цих плодоносних субстанцій, які спричиняють усе те, що ми бачимо у природі, хоча б й існували вони лише в уяві нашого філософа. Але погляньмо на ті властивості, якими він щойно щедрою рукою обдарував це вигадане ним суще – він бо-ж, поза сумнівом, позбавить усі інші субстанції їхніх найсуттєвіших властивостей, аби зодягти у них цю, власноруч створену.

IV. Походження всіх інших найзагальніших заблуджень фізики Школи

(8) Внаслідок того, що у кожному природному тілі буде вирізнятись дві субстанції, які його складають, – одна, спільна і для меду і для солі, і для усіх інших тіл, й друга, яка робить мед медом, сіль сіллю і всі інші тіла тим, чим вони є, – то звідси випливатиме, що перша, яка є матерією, не маючи нічого протилежного собі та байдужа до усіх форм, повинна бути позбавленою сили і дії, оскільки не має потреби захищати себе. Інші ж, які є субстанційними формами, потребують постійної наявності якостей і здатностей, призначених для самозахисту³. Потребується, щоб вони постійно перебували на сторожі через загрозу бути захопленими зненацька, постійно діяли задля самозбереження, поширення свого панування на сусідні матерії та доведення цих завоювань до тієї межі, до якої вони здатні їх довести. Адже якщо вони не мають сили або не здатні діяти, інші форми тієї ж миті зненацька захопили б їх і одразу ж знищили б. Отже, потрібно, аби вони постійно перебували у боротьбі й постійно підживлювали свою відразу й ненависть до ворожих форм, котрі тільки й пильнують, щоб якимось чином знищити їх.

(9) Коли одна форма відбирає матерію в іншої, наприклад, коли форма трупа заволодіває тілом собаки⁴, то ця форма не повинна задовольнятись знищенням форми собаки, її ненависть повинна задовольнити

себе знищенням усіх якостей, що були притаманні їй суперниці. Одразу ж потребується, щоб шерсть трупа набула білості, відповідної новому творенню, кров бездоганної червоності, щоб усе тіло сповнилось якостями, вірними своїй володарці, й щоб вони захищали її відповідно до тих невеликих сил, які притаманні якостям мертвого тіла, якостям, що, у свою чергу, повинні невдовзі зникнути. Проте оскільки неможливо завжди перебувати у боротьбі, а всім речам властиве певне місце спочинку, то, поза сумнівом, потрібно, щоб вогонь, наприклад, мав свій центр, де б він намагався завжди бути легким і дотримуватись своєї природної схильності, аби спочити, більше не спалювати і навіть позбавитись свого жару, який він зберігає тут, в земному світі, лише для самозбереження.

(10) Ось невелика частина тих висновків, які робляться на підставі основоположення, що проголошує існування субстанційних форм, висновки, зробити які ми примусили нашого філософа з децю надмірною вільністю, бо зазвичай інші кажуть те саме більш серйозно.

(11) Існує також безліч інших висновків, які кожен філософ щоденно робить залежно від своїх настрою чи схильності, від плідності чи убозтва своєї уяви, адже лише від цього між ними виникають розподіли.

(12) Ми не зупинятимемось тут на запереченні цих химерних субстанцій, їх достатнім чином дослідили інші. Ці особи достатньо показали, що в природі ніколи не існувало субстанційних форм і що вони слугують основою дуже великої кількості помилкових, безглузвих і навіть суперечливих висновків. Ми задовольнимось визнанням того, що джерело їхнього походження – в розумі людини, і що своїм нинішнім становищем вони завдячують наступному спільному для всіх людей передсудові: *всі відчуття містяться в об'єктах, які відчуваються людьми*. Адже якщо ми виявимо хоча б децицю уважності до своїх попередніх слів про те, що для збереження власного тіла

нам необхідно отримувати суттєво відмінні між собою відчуття, хоч ті враження, які об'єкти справляють на наше тіло, дуже мало відрізняються одне від одного*, – то з яснотою побачимо помилковість своїх уявлень про настільки великі розбіжності в об'єктах наших почуттів.

(13) Проте, мені тут слід мимохідь зазначити, що самі терміни *форма* і *субстанційна відмінність* немає за що гудити. Мед, поза сумнівом, є медом за своєю формою і саме таким чином він суттєво відрізняється від солі: але ця форма, або ця суттєва відмінність, полягає лише в різній конфігурації частинок меду і солі⁶. Саме ця різна конфігурація призводить до того, що мед є медом, а сіль – сіллю. І хоча матерія взагалі лише випадково набуває конфігурації частинок меду чи солі, а, відтак, форми меду чи солі, можна, проте, сказати, що для меду і солі суттєво бути тим, чим вони є, мати ту чи іншу конфігурацію своїх частинок. Так само й відчуття холоду, тепла, задоволення, болю є суттєвими не для душі [взагалі], а лише для тієї душі, яка їх відчуває, оскільки саме через ці відчуття вона прикликається відчувати тепло, холод, задоволення і біль.

РОЗДІЛ СІМНАДЦЯТИЙ

I. Інший, видобутий з царини моралі, приклад, який показує, що наші почуття надають нам лише оманливі блага. II. Про те, що лише Бог є нашим благом. III. Походження заблуджень епікुरейців та стоїків.

(1) Ми навели докази, котрі, як видається, достатньо демонструють, що передсуд, згідно з яким *наші відчуття перебувають у об'єктах*, є вельми плідним основоположенням для заблуджень у фізиці. Нині

* Розд. X, § 5.

слід розглянути інші докази, видобуті у царині моралі, де згаданий передсуд, у поєднанні з іншим (об'єкти наших почуттів слугують справжніми причинами наших почуттів), також є вельми небезпечним

**І. Видобутий у царині моралі
приклад того, що наші почуття надають нам
лише хибні блага**

(2) У світі немає нічого більш поширеного, ніж особи, прив'язані до почуттєвих благ. Одні люблять музику, другі – добре попоїсти, а хтось має пристрасть до інших речей. Аби бути переконаними у тому, що всі ці речі є благами, вони повинні міркувати приблизно так: всі ті приємні смаки, які нам подобаються на бенкеті, звуки, що милують наш слух, й інші задоволення, які відчуються нами в інших випадках, безсумнівно містяться в почуттєвих об'єктах або принаймні ці об'єкти дають нам їх відчутти і лише за посередництва згаданих об'єктів ми можемо вважати їх приємними. Адже неможливо мати сумніви щодо того, чи справді задоволення є чимось гарним, а біль чимось поганим. У цьому ми внутрішньо переконані, а, відтак, об'єкти наших пристрастей є вельми реальними благами, прив'язуватись до яких ми повинні аби бути щасливими¹.

(3) Ось міркування, до якого ми вдаємось, зазвичай майже про нього не думаючи. Отже, саме через свою впевненість у тому, що наші відчуття містяться в об'єктах, або ж що об'єкти у самих собі містять здатність примушувати нас відчувати їх, ми вважаємо своїми благами речі, над якими нескінченно підіймаємось, які можуть діяти щонайбільше на наше тіло і викликати деякі рухи в його фібрах, проте ніколи не мають здатності ані впливати на наші душі, ані примушувати нас відчувати задоволення або біль².

* В останній Книзі я поясню у якому сенсі об'єкти діють на наше тіло.

II. Про те, що лише бог є нашим благом і що всі почуттєві об'єкти не можуть примусити нас відчувати задоволення

(4) Певна річ, наша душа не сама діє на себе з приводу того, що відбувається в тілі: один лише Бог має спроможність зробити це. І якщо не душа є причиною свого задоволення чи болю, залежно від різниці між коливаннями фібрів тіла, – існує повна видимість того, що це саме так*, адже вона відчуває задоволення і біль не даючи на це своєї згоди – то я не знаю іншої руки, достатньо могутньої, щоб дати душі їх відчутти, ніж рука Творця природи.

(5) Дійсно, лише Бог є нашим справжнім благом. Лише Він може сповнити нас усіма задоволеннями, до яких ми спроможні³. Лише у пізнаванні Його і у любові до Нього вирішив Він давати нам їх відчутти, й ті задоволення, які Він пов'язав з рухами, що відбуваються у нашому тілі, аби ми турбувались про збереження останнього, є дуже незначними, слабкими і недовготривалими, хоча у тому стані, у який ми потрапили внаслідок гріхопадіння, ми постаємо їхніми рабами. Ті ж, які Він дасть відчутти Своїм обранцям на небесах, будуть незрівнянно більшими, оскільки Він створив нас для того, аби ми Його пізнавали і любили. Бо ж, зрештою, лад вимагає, щоб ми тоді відчували найбільше задоволення, коли володіємо найбільшими благами. Оскільки Бог стоїть нескінченно вище за всі речі, то задоволення тих, хто матиме Його [у собі], певна річ, переважатиме усі [інші] задоволення.

III. Походження заблуджень епікурейців та стоїків

(6) Сказане нами щойно про наші заблудження стосовно блага⁴ достатньо дає нам пізнати хибність

* Див. Кн. III, Розд. I, номер III.

тих опіній, які мали стоїки й епікурейці стосовно найвищого блага. Епікурейці вбачали його в задоволенні. Оскільки ж відчуття цього блага однаково легко викликається як пороком, так і чеснотою, навіть першим звичніше, ніж другою, то зазвичай вважають, ніби епікурейці не утримувались від жодного різновиду насолоди.

(7) Відтак найпершою причиною їхнього заблудження є те, що, помилково судячи, ніби в об'єктах їхніх відчуттів міститься щось приємне, або що ці об'єкти – справжні причини тих задоволень, які ними відчуються, переконані, окрім того, внутрішнім почуттям, що задоволення є благом для них, принаймні тоді, коли ці задоволення наявні, вони віддаються усім тим пристрастям, від яких не побоюються зазнати згодом неприємних наслідків. Натомість вони повинні були б зважити, що задоволення від почуттєвих речей не може міститись в останніх ані як у своїх істинних причинах, ані якимось іншим чином, а, отже, що почуттєві блага не можуть поставати благами для нашої душі, і решту інших речей, які ми пояснили.

(8) Стоїки переконані, навпаки, у тому, що почуттєві задоволення перебувають лише в тілі і для тіла, душа ж повинна мати своє особливе благо, мали за блаженство чесноту. Втім – ось джерело їхніх заблуджень.

(9) Вони вважають, що почуттєві задоволення і біль перебувають не в душі, а лише в тілі. І це хибне судження надалі слугувало в них основоположенням для інших помилкових висновків, наприклад, про те, що біль не є злом, а задоволення – благом, що самі по собі почуттєві задоволення не є гарними, що вони є спільними для людей і тварин тощо. Однак легко побачити, що хоча епікурейці й стоїки багато у чому помилялись, щодо деяких речей вони все ж мали рацію. Адже блаженство блаженних полягає лише в досконалій чесноті, тобто в пізнанні Бога і в любові до Нього, і в тому найсолодшому задоволенні, що безперервно супроводжує їх.

(10) Отже, нам слід добре запам'ятати, що зовнішні об'єкти не містять у собі нічого приємного чи неприємного, що вони не є причинами наших задоволень, що ми не маємо жодних підстав для того, аби боятись чи любити їх, що боятись і любити слід Самого лише Бога, позаяк лише Він є достатньо могутнім, аби карати і винагороджувати нас, давати нам відчувати задоволення і біль, що, нарешті, лише в Богові й від Бога повинні ми сподіватися отримати задоволення, до яких маємо таку могутню, природну і справедливую схильність.

РОЗДІЛ ВІСІМНАДЦЯТИЙ

І. Про те, що наші почуття вводять нас у заблудження навіть стосовно тих речей, які не є почуттєвими. II. Приклад, узятий з розмови між людьми. III. Про те, що не слід зупинятись на манері [висловлювання], що впливає на почуття.

(1) Наші почуття вводять нас в оману не тільки стосовно своїх об'єктів, таких як світло, кольори й інші почуттєві якості, вони спокушають нас і стосовно об'єктів, котрі не належать до їхньої компетенції, заважаючи нам їх розглядати з уважністю, достатньою для складання обґрунтованих суджень. Обставина ця вельми заслуговує на пояснення.

І. Про те, що наші почуття вводять нас у заблудження навіть стосовно тих речей, які не є почуттєвими

(2) Для розкриття того, чим насправді є об'єкти, найнеобхіднішою річчю постає уважність і старанність розуму щодо наших ясних й виразних ідей цих об'єктів. Адже як неможливо побачити красу яко-

гось витвору [мистецтва], не розплющивши очей і не придивившись до нього, так само й розум не може з очевидністю побачити більшість речей і відношень, котрі існують між ними, якщо не розглядатиме їх з уважністю. Однак напевне ніщо не відвертає нас від уважного розгляду ясних і виразних ідей більше, ніж наші власні відчуття. І, отже, ніщо не віддаляє нас більше від істини і не вводить так швидко у заблудження.

(3) Аби добре осягнути цю істину, абсолютно необхідно знати, що три способи сприйняття, притаманні душі, – почуття, уява, розум – не однаково зачіпають її і, таким чином, що не до всього, сприйнятого через них, останньою виявляється однакова уважність. Адже вона звертає більше уваги на те, що більше її зачіпає, і менш уважна до того, що мало зачіпає її.

(4) Однак її надзвичайно зачіпає і привертає до себе те, що нею сприйняте через відчуття. Те, про що вона дізнається через уяву, зачіпає її набагато менше. Стосовно ж того, що уприсутнюється у ній здатністю розуміння, – я хотів сказати: того, що вона сприймає сама по собі, незалежно від почуттів і уяви, – то ці речі майже не збуджують її. Ніхто не може сумніватись у тому, що навіть найменший почуттєвий біль є більшою мірою присутнім для розуму і робить його більш уважним, ніж на це здатне міркування про якусь незрівнянно важливішу річ.

(5) Підставою для цього є те, що почуття уприсутнюють об'єкти [у розумі] в якості присутніх, уява ж – завжди лише як відсутні. Однак цілком доречно вважати, що з кількох різновидів блага або зла, запропонованих душі, ті, що постають як присутні, її зачіпають і роблять уважною значно більшою мірою, ніж ті, які постають відсутніми, адже необхідно, аби душа швидше визначалась стосовно того, що вона повинна робити саме у цьому [наявному] випадку. Відтак, на простий укол вона звертає значно більше уваги, ніж на найбільш високі умоспоглядання, а задоволення й біди цього світу справляють

на неї навіть потужніше враження, аніж жахливі страждання і нескінченні задоволення вічності.

(6) Таким чином, почуття вкрай потужно звертають увагу душі до того, що вони у ній уприсутнюють. Проте, оскільки вона має межі і не здатна сприймати багато речей одразу¹, вона не може точно сприйняти того, що уприсутнюється у ній здатністю розуміння, якщо одночасно й почуття пропонують їй щось розглянути. Отже, вона полишає ясні й виразні ідеї здатності розуміння, хоч вони є придатними для розкриття істини самих по собі речей, і звертає увагу виключно на ті невиразні ідеї почуттів, які зачіпають її більше й уприсутнюють у ній речі не такими, якими ті є самі по собі, а лише через відношення останніх до її тіла.

II. Приклад, узятий з розмови між людьми

(7) Якщо хтось, наприклад, хоче пояснити якусь істину, він за необхідністю повинен користуватись словами і виражати свої внутрішні рухи і відчуття через рухи і манери, які впливають на почуття. Але душа не може одночасно мати виразні сприйняття декількох речей. Відтак, приділяючи велику увагу завжди тому, що йде від почуттів, вона майже зовсім не розглядає аргументів, які чує. Натомість, вона більш уважна до почуттєвих задоволень, які отримує від співрозмірно побудованих фраз, до зв'язку між жестами й словами, до приємності обличчя, нарешті, до зовнішнього вигляду і манери того, хто говорить. Але, вислухавши, вона, за звичкою, прагне скласти судження. Відтак, ці судження повинні бути різними, залежно від різниці вражень, відтиснених у ній почуттями.

(8) Якщо, наприклад, той, хто говорить, висловлюється легко, якщо він дотримується такої міри у побудові фраз, котра видається приємною, якщо він має вигляд людини порядної й розумної, якщо це особа високого походження, якщо його супроводжує

великий почет, якщо промовляє він авторитетно й вагомо, а інші його слухають з повагою і не порушуючи мовчання, якщо він набув доброї слави і має якісь зв'язки із тими, чий розум визнають першорядним, нарешті, якщо йому вдалось сподобатись або викликати до себе повагу, то справедливим визнають усе, ним висловлене. Геть увесь його вигляд, навіть комір та манжети², хоч у чомусь, та переконуватимуть.

(9) Того ж, чий якості протилежні щойно зображеним, можна вважати доволі бідолашним. Даремно наводитиме він свої докази, адже так ніколи й не спрможеться довести хоч щось. Нехай би він висловлював найпрекрасніші речі в світі, їх ніколи не сприйматимуть³. Увага слухачів розповсюджується лише на те, що зачіпає їхні почуття. Та відразу, яка викликається у них людиною, що виглядає так недоладно, цілковито їх захоплює, заважаючи виявити належну увагу до її думок. Цей брудний і зім'ятий комір примусить зневажати того, хто його носить, й все, що виходить від такої людини, а ця манера висловлюватись, притаманна філософам і мрійникам, змусить вважати мрійництвом і дивацтвом ті високі й шляхетні істини, досягнути які більшість людей не здатна.

(10) Саме такими є людські судження. Людські очі й вуха, аж ніяк не смисл, судять про істину якраз у тих речах, що належать виключно смислові, оскільки люди уважні лише до приємної та здатної вплинути на почуття манери [висловлювання] і майже ніколи не приділяють пильної й серйозної уваги розкриттю істини.

III. Про те, що на здатних вплинути на почуття і приємних манерах [висловлювання] не слід зупинятись

(11) Але ж коли про речі судять залежно від манери [висловлювання], і коли істину зневажають через те, що її не зодягнено у приємні для нас і пестливі для почуттів прикраси, хіба є щось несправедливіше

за це? Для філософів й для осіб, що вихваляються своїм розумом, було б ганьбою більше турбуватись про пошук цих приємних манер, ніж про пошук самої істини, і жити свій розум радше порожніми словами, аніж ґрунтовними речами. Це людям пересічним, душам з плоті й крові, назагал властиво давати себе захопити співрозмірно побудованими фразами і тими фігурами та рухами, що збуджують пристрасі.

*Omnia enim stolidi magis admirantur, amantque
Inversis quae sub verbis latitantia cernunt.
Veraque constituunt, quae belle tangere possunt
Aures, et lepido quae sunt fucata sonore⁴.*

(12) Але мудрі люди намагаються захиститись від злої сили і могутніх чар цих манер [висловлювання], що впливають на почуття. Оскільки мудрі люди насправді є [лише] людьми, почуття впливають на них так само, як і на інших, проте вони зневажають ті відношення, що нав'язуються їм почуттями. Вони наслідують відомий приклад суддів Ареопагу, котрі суворо забороняли своїм адвокатам користуватись цими [пустими] словами і облудними мовними зворотами й вислуховували їх лише у темряві⁵, оскільки боялись, щоб приємність їхніх слів та жестів не переконала їх у чомусь, супротивному істині й справедливості, а також прагнули краще розглянути ґрунтовність їхніх аргументів.

РОЗДІЛ ДЕВ'ЯТНАДЦЯТИЙ

Про інші приклади. I. Перший, про наші заблудження стосовно природи тіл. II. Другий, про заблудження, яких ми припускаємось, розглядаючи якості цих тіл.

(1) Певна річ, більшість наших заблуджень мають найпершою причиною згадані вже пильну увагу душі до того, що приходить до неї від почуттів, та її зневажливе ставлення до тих речей, що упри-

сугнюються у ній чистою здатністю розуміння. Щойно ми навели приклад, узятий з розмов між людьми, який має дуже велике значення для моралі. Нині ж ми наводимо інші, які абсолютно необхідно мають бути поміченими фізикою, приклади з відносин між людиною і рештою природи.

I. Заблудження, що стосуються природи тіл

(2) Однією з найголовніших заблуджень, яких припускаються у фізиці, є уявлення про те, що тіла, які виразніше відчуються, містять більше субстанції, аніж інші, котрі майже зовсім невідчутні. Більшість людей вважає, що у золоті й свинцеві матерії багато більше, аніж в повітрі й воді¹. Навіть діти, котрі ще ніяк не розрізняють через свої почуття повітряних явищ, зазвичай уявляють собі, що у них немає нічого реального².

(3) Золото й свинець дуже важкі, тверді й відчутні, вода й повітря, навпаки, майже не відчуються. Звідси люди роблять висновок про те, що перші мають значно більше реальності, ніж другі, або що кубічний фут золота містить більше матерії, аніж її містить кубічний фут повітря, або матерії невидимої. Про істину речей вони судять за почуттєвим впливом, який повсякчас уводить нас в оману, і полишають без уваги ясні й виразні ідеї розуму, які не уводять нас в оману ніколи, позаяк почуттєве нас зачіпає і повертає до себе нашу увагу, інтелігібельне ж присипляє. Ці хибні судження стосуються субстанції тіл. А ось інші – стосовно якостей цих тіл.

II. Заблудження, що стосуються їхніх якостей і досконалостей

(4) Люди майже завжди складають судження про те, що об'єкти, які викликають у них найприємніші

відчуття, є найдосконалішими і найчистішими, от тільки не знають вони, у чому полягають досконалість і чистота матерій, і навіть не докладають зусиль до того, щоб це пізнати.

(5) Вони, наприклад, кажуть, що бруд нечистий, вода ж дуже прозора і вельми чиста. Проте верблюди, які люблять каламутну воду, й ті тварини, яким до вподоби жити у мулі, не погодилися б з їхньою думкою. Правда, це тварини. Але ті особи, які полюбують цуцроці бекаса і відчувають задоволення від запаху екскрементів куниці, не кажуть, що це — нечистоти, хоча й називають так те, що виходить з усіх інших тварин. Парешті, мускус і амбра мають загальне визнання серед усіх людей, навіть серед тих, кому відомо, що це — лише екскременти.

(6) Певна річ, про досконалість матерії та її чистоту судять лише відносно власних органів почуттів, і саме тому, оскільки в усіх людей органи почуттів різні, що ми вже достатньо пояснили, стається так, що вони змушені мати зовсім різні судження про досконалість і чистоту матерії. Відтак, ті книжки, які вони щодня пишуть про уявні досконалості, атрибутовані ними деяким тілам, з необхідністю сповнені заблуджень, що позначаються дивовижною і химерною різноманітністю, оскільки наведені у них міркування мають за опертя лише помилкові, невиразні й безладні ідеї наших почуттів.

(7) Філософи не повинні казати *чистою* чи не *чистою* є матерія, якщо їм невідомий точний сенс слів «чистий» і «нечистий». Адже не слід говорити, не знаючи, що саме кажеш, тобто не маючи виразних ідей, відповідних використовуваним термінам. Проте, якби вони мали ясні й виразні ідеї обох цих слів, вони б побачили: те, що вони називають чистим, часто буває вельми нечистим, а те, що видається їм нечистим, часто виявляється дуже чистим.

(8) Якщо б вони захотіли, наприклад, аби ця їхня матерія стала найчистішою і найдосконалішою, а її частинки — найтоншими й такими, що найлегше можуть бути приведеними у рух, то золото, срібло й

коштовні камені³ були б вкрай недосконалими, повні ж і вогонь, [навпаки], вельми досконалими. І якщо б плоть розкладалась й від неї тхнуло, то, згідно наведеної умови, вона б почала вдосконалюватися. Зловонне падло виявилось б досконалішим тілом, ніж звичайна плоть.

(9) Якщо б, навпаки, вони захотіли, аби найдосконалішими тілами були ті, що мають найгрубші, найтривкіші та найнеспроможніші до руху частинки, то земля виявилась б досконалішою за золото, а повітря й вогонь – найнедосконалішими з тіл.

(10) Якщо немає бажання пов'язувати з термінами «чистий» і «досконалий» ті виразні ідеї, про які я щойно говорив, то їх можна замінити іншими. Але якщо ми прагнутимемо визначати ці слова лише через почуттєві поняття, ми завжди усе змішуватимемо, адже ніколи не зафіксуємо значення тих термінів, що їх виражають. Як вже доведено, усі люди мають дуже різні відчуття одних і тих самих об'єктів: отже, ми не повинні визначати ці об'єкти через ті відчуття, які щодо них отримуємо, якщо тільки не бажаємо говорити, залишаючись [для всіх] незрозумілими, і скрізь породжувати плутанину.

(11) Але я, власне, не бачу такого різновиду матерії, – це стосується навіть тієї, з якої створено небеса, – котрий містив би у собі більше досконалості, ніж інші. Будь-яка матерія виявляється спроможною лише щодо фігур і рухів, й немає жодної різниці, які вони – правильні чи ні. Смысл не каже нам, що сонце є досконалішим або світнішим за бруд⁴, чи що красуні, зображені у наших романах і нашими поетами, мають хоч якусь перевагу над зогненими трупами. Це кажуть нам наші сповнені помилок і облуди почуття. Хтось із обуренням заперечуватиме це. Дарма, адже всі глузування і вигуки холодно й насмішковано сприйматимуться тими, хто уважно дослідить підстави, на яких вони ґрунтуються.

(12) Ті, хто вміє лише відчувати, вважають, ніби сонце сповнене світла. Ті ж, хто вміє і відчувати, міркувати, так не гадають, аби лише вони вміли мір-

кувати так само добре, як відчують. Ми глибоко переконані, що навіть ті, хто найбільш поблажливо ставиться до свідчень своїх відчуттів, [неодмінно] погодились би з цією думкою, якщо б добре обміркували речі, про які йдеться. Але ці особи занадто люблять ілюзії своїх почуттів, занадто давно підпали під владу своїх передсудів, а душі їхні встигли занадто міцно забути себе, аби [спромоглись] визнати, що саме їм, душам, належать усі ті досконалості, які вони, згідно зі своєю уявою, бачать у тілах.

(13) Наші слова – не до цих людей, ми не надто прагнемо здобути їхнє схвалення і повагу. Вони не бажають слухати, а, відтак, не можуть судити. Для нас достатньо захистити істину й отримати схвалення від осіб, які серйозно працюють над тим, аби позбутись заблуджень своїх відчуттів і добре використати світло свого розуму. Ми проситимемо їх лише про одне: судити після того, як обміркують ці думки з найбільшою уважністю, до якої тільки спроможні. Засудять вони їх чи підтримають, ми усе одно віддаємо ці думки на їхній суд, оскільки своїми розмірковуваннями ці люди здобувають щодо них право життя і смерті, якого не можна оскаржити, не вдаючись до несправедливості.

РОЗДІЛ ДВАДЦЯТИЙ

Висновки цієї першої книги. I. Про те, що наші почуття надані нам лише заради нашого тіла. II. Про те, що слід сумніватись у речах, які вони нам повідомляють. III. Про те, що сумніватись належним чином непросто.

(1) На мій погляд, ми достатньо розкрили ті заблудження, у які нас вводять наші почуття, коли йдеться чи то про їхні власні об'єкти, чи про речі, оцінити які може тільки здатність розуміння. І я не вважаю, що, дотримуючись їхніх повідомлень, ми коли-небудь стикнемось з таким заблудженням, причини якого не

зможемо розкрити, спираючись на щойно виклад не, – аби лише ми мали бажання хоч трохи їх с міркувати.

***І. Про те, що наші відчуття
надані нам лише заради збереження
нашого тіла***

(2) Ми побачили також, що наші відчуття є дуже надійними і точними, коли потрібно сповістити нас про співвідношення між нашим тілом і тілами, які його оточують. Проте вони неспроможні навчити нас того, чим є ці тіла самі по собі. Отже, правильне застосування вимагає використовувати їх лише для збереження свого здоров'я і життя, коли ж вони намагаються підвестись до того, щоб підкорити собі розум, ніяка зневага щодо них не буде надмірною. Я хочу, щоб з усього змісту цієї першої Книги читач запам'ятав саме це [положення], адже воно у нас найголовніше. Нехай читачі чітко зрозуміють, що почуття надано нам лише для збереження нашого тіла. Нехай вони зміцняться у цій думці, а також, щоб звільнитись від невідання, у якому перебувають, нехай розпочнуть пошук іншої підтримки, аніж та, що надається нам почуттями.

***ІІ. Про те, що слід узяти під сумнів
те відношення, у яке вони нас ставлять
стосовно речей***

(3) Коли знайдеться декілька осіб, – хоча, безсумнівно, таких осіб завжди буде надто багато – що не переконались у цих останніх положеннях на підставі речей, про які говорилось досі, то [в цьому випадку від них вимагатиметься зробити ще менше. Їм достатньо буде виявити трохи недовіри до своїх почуттів, і

якщо вони не можуть цілковито відкинути ті співвідношення [тіл, що відкриваються нам почуттями], як помилкові й оманливі, то ми попросимо їх лише узяти під серйозний сумнів беззаперечну істинність цих співвідношень¹.

(4) Мені дійсно здається, що я говорив достатньо, аби принаймні посіяти деякі сумніви в розумах людей, здатних мислити, а, відтак, щоб надихнути їх на інше використання своєї свободи, ніж те, до якого вони досі вдавались. Адже якщо вони відчують деякі сумніви у тому, чи є істинними співвідношення, про які повідомляли їх почуття, їм також буде легше утриматись від визнання [істинності цих співвідношень] й, таким чином, завадити собі припускатись тих заблуджень, яких вони припускалися досі. Особливо, якщо вони згадають правило, яке міститься на початку цього трактату: *ніколи не слід висловлювати повну згоду, якщо тільки не йдеться про речі, які видаються цілковито очевидними, і з якими не можна не погодитись, не визнавши при цьому з повною впевненістю, що зазначена незгода зумовлена виключно нашим зловживанням власною свободою.*

III. Про те, що вміти сумніватись належним чином не просто

(5) Втім, не слід собі уявляти, ніби тільки й навчившись, що сумніватись, ми не надто просунулись уперед. Вміти сумніватись, спираючись на розум і смисл, – це не так вже й мало, як [іноді] гадають. Адже тут слід зазначити, що існує велика різниця між сумнівом і сумнівом. Сумніваються ж і унаслідок запальності й грубості, сліпоти й злостивості, на решті, унаслідок забаганки і просто тому, що хочеться сперечатись. Але сперечаються й спираючись на обачність та нелегковірність, на мудрість і проникливість розуму. Академіки й атеїсти сумніваються у перший спосіб, справжні філософи – у другий. Пер-

ший різновид сумніву – це сумнів від пільми, який ніколи не приводить до світла, навпаки, завжди віддаляє від нього. Другий народжується від світла і, у свою чергу, певним чином допомагає витворювати світло.

(6) Ті, хто сумнівається лише у перший спосіб, не розуміють, що означає сумніватись, спираючись на розум. Вони глузують з того, що п. Декарт, у першому зі своїх *Метафізичних міркувань*, вчить сумніватись, оскільки їм здається, що сумніваються лише через забаганку, і що назагал можна сказати лише те, що наша природа слабка, а наш розум сповнений сліпоти, що потребується велика старанність, аби позбавитись цих передсудів, та інші подібні речі. Цього, на їхню думку, достатньо, аби не піддатись спокусам своїх почуттів і не помилятись більше ні в чому. Мало сказати, що розум слабкий, йому слід дати відчути² цю його слабкість. Недостатньо сказати, що він – раб заблудження, слід розкрити перед ним, у чому полягають його заблудження. Ми вважаємо, що поясненням у цій першій Книзі природи і заблуджень наших почуттів поклали цьому початок. Здійснення свого задуму ми продовжимо, роз'яснивши у другій природу й заблудження нашої уяви³.

Книга друга ПРО УЯВУ

ЧАСТИНА ПЕРША

РОЗДІЛ ПЕРШИЙ

I. Загальна ідея уяви. II. Дві здатності, [присутні] в уяві: активна й пасивна. III. Загальна причина змін, які відбуваються в уяві, і підвалина цієї другої книги.

(1) В попередній Книзі ми міркували про почуття. Ми намагались пояснити їхню природу і точно визначити належний спосіб їхнього використання. Ми розкрили головні і найбільш загальні заблудження, в які вони нас уводять, і спробували так обмежити їхню владу, щоб, за повсякчасного дотримання приписаних нами кордонів, слід було б серйозно розраховувати на них, не маючи при цьому жодного остраху. У цій другій Книзі ми міркуватимемо про уяву. До цього нас зобов'язує природний лад, адже між почуттями й уявою існує зв'язок настільки тісний, що їх не слід розділяти. У подальшому ми навіть побачимо, що різниця між ними суто кількісна.

(2) У цьому розмірковуванні ми дотримуємося такого порядку. Його розподілено на три Частини. В першій ми пояснюємо фізичні причини розладнання і заблуджень уяви. У другій – здійснюємо певне застосування цих причин до [пояснення] найзагальніших заблуджень уяви, а також говоримо про ті причини згаданих заблуджень, які можна назвати «моральними». У третій йдеться про заразливе спілкування з потужними уявами.

(3) Якщо більшість з речей, які містяться у цьому розмірковуванні, не є надто новими, порівняно, наприклад, з тими, про які йшлося при поясненні за-

блуджень почуттів, вони, втім, не будуть менш корисними. Освічені особи достатньо [легко] розпізнають як заблудження, так, навіть, і причини тих заблуджень, про які я розмірковував. Але є дуже мало осіб, які піддавали це достатній рефлексії. Я не маю наміру навчати усіх, я навчаю необізнаних і попереджаю інших або, радше, намагаюсь тут навчити і попередити самого себе.

І. Загальна ідея уяви

(4) Ми зазначали у першій Книзі¹, що органи наших почуттів складаються з тоненьких ниточок, які, з одного краю, мають закінчення в зовнішніх частинах тіла і в шкірі, а, з іншого, приблизно в центральній частині мозку. Отже, ці ниточки можуть бути приведеними в рух у два способи: або від тих закінчень, які містяться в мозку, або від тих, які розташовано у зовнішніх частинах тіла. Коливання цих ниточок не може передаватись у мозок так, щоб душа чогось при цьому не сприймала. Якщо коливання викликається враженням, заподіяним об'єктами зовнішньої поверхні ниточок наших нервів, і передається у мозок, то душа в цьому випадку відчуває і складає судження* про те, що річ, котра нею відчувається, перебуває поза [мозком], тобто що вона сприймає об'єкт як [дійсно] присутній. Але якщо легких струсів, спричинених [стрімким] плином життєвісних духів або чимось іншим, зазнають лише внутрішні ниточки, то душа уявляє і складає судження про те, що річ, яка нею уявляється, перебуває не поза мозком, а усередині його, тобто, що вона сприймає об'єкт як відсутній. Саме такою є різниця між дією відчуття і уяви.

(5) Проте слід зазначити, що фібри мозку від враження, заподіяного об'єктами, отримують значно потужніше збурення, аніж від плину життєвісних ду-

* Вдаючись до природного судження, про яке я говорив у кількох місцях попередньої Книги².

хів, і тому душу набагато більше зачіпають зовнішні об'єкти, — про які вона складає судження як про наявні й здатні дати їй відчуті задоволення чи біль, — ніж плин життєвісних духів³. Але іноді трапляється таке, що в осіб, чиї життєвісні духи перебувають у надзвичайному збуренні внаслідок посту, неспання, лихоманки або якоїсь шаленої пристрасті, ці духи приводять у рух внутрішні фібри свого мозку з тією ж силою, що й зовнішні об'єкти. Таким чином, ці особи відчують те, що повинні лише уявляти і гадають, ніби їхні очі бачать ті об'єкти, які [насправді] перебувають лише у їхній уяві. Це добре показує суто кількісну різницю між почуттями та уявою, розглянутими з точки зору того, що відбувається в тілі.

(6) Але щоб подати виразнішу й осібнішу ідею уяви, слід знати: кожного разу, коли зазнає змін та частина мозку, в якій закінчуються нерви, зміни відбуваються також і в душі. Тобто, як ми вже пояснювали, коли в цій частині [мозку] виникає якийсь рух [життєвісних] духів, який хоч трохи змінює порядок [розташування] її фібрів, в душі теж виникає якесь нове сприйняття⁴. Тоді вона з необхідністю відчуває або уявляє якусь нову річ, але є неспроможною будь-коли відчутти або уявити щось нове, коли в фібрах згаданої частини [мозку] не відбувається ніяких змін.

(7) Отже, здатність уявляти, або уява, полягає лише в спроможності душі утворювати собі образи об'єктів, викликаючи зміни в фібрах тієї частини мозку, яку можна назвати *найважливішою*, адже вона співвіднесена з усіма частинами нашого тіла, і, якщо дозволяється так сказати, є тим місцем, у якому безпосередньо перебуває наша душа⁵.

II. Дві здатності, [присутні] в уяві: активна й пасивна

(8) Це дає ясно побачити, що зазначена спроможність душі утворювати образи містить у собі дві речі,

одна з яких залежить від самої душі, а друга — від тіла. Перша — це дія і наказ волі. Друга — піддатливність, якої від неї вимагають життєвісні духи, що вирізьблюють ці образи, і фібри мозку, в яких згадані образи повинні відкарбуватись⁶. У цьому творі обидві згаданих речі однаково називаються *уявою* і не розрізняються за допомогою слів *активна* і *пасивна*, як до них можна було б застосувати. Адже сенс того, про що говориться, достатньо підказує, про яку з них йдеться: про *активну уяву* душі чи про *пасивну уяву* тіла.

(9) Ми поки що не вказали точно, яку саме частину мозку називаємо найважливішою. По-перше, оскільки вважаємо це справою цілком зайвою, а, по-друге, вельми ненадійною. І, нарешті, оскільки, не маючи змоги переконати інших в тому, якою є ця найважливіша частина, — навіть якби ми й мали щодо цього тверду впевненість — через те, що подібний факт не може доводитись у даному творі, ми вважали б за краще [взагалі] нічого про це не говорити.

(10) Отже, нехай, відповідно до думки Вілліса⁷, в двох малих тілах, названих ним *corpora striata*, [дійсно] міститься спільне почуття. Нехай в звивинах мозку зберігаються різні види пам'яті, а *мозолисте* тіло нехай буде місцем перебування уяви. Нехай, відповідно до думки Фернеля⁸, в *тонкій мозковій оболонці*, яка огортає мозкову субстанцію, або в *мозковій залозці* п. Декарта⁹, або, нарешті, в якійсь іншій, невідомій нині частині [мозку] наша душа здійснює свої найголовніші функції — це не дуже нас непокоїть. Досить того, щоб ця найважливіша частина існувала, а це є навіть абсолютно необхідним, так само, як і те, що найсуттєвіша частина системи п. Декарта продовжує зберігати свою істинність. Адже слід зазначити, що коли він і помилявся, а це вельми ймовірно, стверджуючи, нібито душа безпосередньо поєднується з *мозковою залозкою*, це не могло б зашкодити найсуттєвішій частині його системи, від якої для подальшого просування у пізнанні людини завжди можна буде отримати усю ту користь, котрої належить очікувати від системи істинної.

III. Загальна причина змін, які відбуваються в уяві, і підвалина цієї другої книги

(11) Відтак, оскільки уява полягає лише у тій силі, за допомогою якої душа утворює собі образи об'єктів, так би мовити, відтискаючи їх у фібрах свого мозку, то чим більшими і виразнішими будуть відбитки життєвісних духів, які є рисами цих образів, тим потужніше і виразніше уявлятиме душа ці об'єкти. Але як широчина, глибина і точність рис якоїсь гравири залежать від сили, з якою діяв різець, і від піддатливості міді, так само глибина і точність слідів уяви залежить від сили життєвісних духів і від конституції фібрів мозку. Саме різноманітність цих двох речей і породжує майже всі [постійно] відзначаювані нами великі розбіжності між розумами.

(12) Адже досить неважко пояснити усі ті різноманітні риси, якими позначені розуми людей, якщо виходити, з одного боку, з рясноти і нестачі, з рухливості й повільності, з чималості й дрібності життєвісних духів, а, з іншого – з витонченості й грубості, з вологості й сухості, гнучкості й негнучкості фібрів мозку і, нарешті, з відношення, у якому можуть перебувати життєвісні духи стосовно цих фібрів. І було б вельми доречним, аби кожен спочатку намагався уявити всі різноманітні комбінації цих речей, а потім – самотійно застосувати їх до всіх помічених відмінностей між розумами, адже завжди корисніше і навіть приємніше вдаватися до власного розуму і таким чином при звичаювати його до самотійного відкриття істини, ніж дозволяти йому псуватися у неробстві і застосовувати лише до тих речей, які вже є повністю продуманими і з'ясованими. Окрім того, у [царині] відмінностей між розумами існують ще речі настільки тендітні й витончені, що їх звісно можна іноді відкривати і відчувати у собі, але неможливо ані уприсутнити [в розумі], ані дати відчути іншим.

(13) Але, щоб пояснити, наскільки це можливо, всі ті розбіжності, які існують між розумами, і щоб

кожному було легше помітити у своєму власному розумі присутність усіх тих змін, які там відбуваються у різний час, видається доречним дослідити назагал причини змін, що відбуваються в життєвісних духах і в фібрах мозку, оскільки у такий спосіб ми розкрили б зміни, що притаманні уяві.

(14) Людина не залишається подібною до себе самої протягом тривалого часу і кожен має достатньо внутрішніх доказів своєї непостійності. Про один і той же предмет одного разу судять так, іншого – інакше¹⁰. Одним словом, людське життя полягає лише у циркуляції крові, й ще в іншій циркуляції – думок і бажань. І, здається, неможливо краще витрачати свій час, якщо витрачається він на пошуки причин тих змін, що в нас відбуваються, і, у такий спосіб, на те, щоб навчити нас пізнавати самих себе.

РОЗДІЛ ДРУГИЙ

I. Про життєвісні духи і про зміни, яких вони назагал можуть зазнати. II. Про те, що хілус потрапляє в серце і викликає зміни [стану] життєвісних духів. III. Про те, що так само діє і вино.

(1) [I] Усі достатньою мірою погоджуються з тим, що життєвісні духи є лише найтоншими і найрухомішими частинками крові¹, яка розріджується і втрачає стан спокою головним чином через буремне коливання і через потужні рухи м'язів, з яких складається серце; що ці духи, разом з рештою інших складових крові, підіймаються артеріями до мозку; і що у мозку вони зазнають розподілу внаслідок дії призначених для цього частин, стосовно яких поки не досягнуто згоди [серед учених].

(2) Звідси слід зробити висновок, що коли кров вельми розріджена, то у ній міститься багато життєвісних духів, якщо ж густа, то мало, а також, щ

коли вона складається з частинок, які легко розігріваються у серці й інших місцях² або є вельми придатними до руху, то життєвісні духи, які потраплятимуть у мозок, виявлятимуться дуже гарячими або рухливими. Коли ж, навпаки, кров недостатньо збурена, життєвісні духи будуть млявими, позбавленими активності й сили. Нарешті, залежно від [ступеня] твердості, притаманної частинкам крові, життєвісні духи теж будуть більш або менш твердими, а, відтак, рухатимуться з більшою або меншою силою. Але усі ці речі слід пояснити докладніше, а також навести приклади і незаперечні дослідні підтвердження, аби їхня істинність виглядала відчутнішою.

II. Про те, що хілус потрапляє в серце і призводить до зміни [стану життєвісних] духів

(3) Авторитет стародавніх не тільки вразив сліпотою розум деяких людей, можна навіть сказати, що він позаплющував їм очі. Адже нині ще існує певна кількість осіб, настільки шанобливих до стародавніх поглядів або, можливо, настільки упертих, що не бажають [навіть] помічати речей, яких більше не могли б заперечувати, коли б мали ласку лише розплющити очі³. Щодня ми бачимо людей, достатньо шанованих за їхню начитаність і вченість, які пишуть книги і виступають з публічними лекціями, спрямованими проти наочних і [ясно] відчутних дослідів у царині циркуляції крові, а також ваги і еластичної сили повітря та інших, подібних до них⁴. Уся безталанність зробленого п. Пеке у наші дні відкриття⁵, якого тут доречно звернутись, полягає тільки у тому, що воно належить до числа тих, які народжуються суцільно застарілими і, так би мовити, з поважною бородою. Проте це не завадить нам звернутись до нього і навіть не викличе побоювань по-

дати цим привід для критики з боку розсудливих людей.

(4) Слід, згідно з цим відкриттям, вважати доведеним, що хілус не одразу йде з внутрішніх частин тіла до печінки через вени мезантерію, як вважали стародавні, а через кишки потрапляє до молочних вен, після чого – у певні резервуари на закінченні кожної з них. Звідти він, через *грудний канал*, підіймається уздовж хребта і змішується з кров'ю у *допоміжній* вені, яка входить у головний стовбур порожнистої вени. Змішавшись таким чином з кров'ю, він опиняється у серці.

(5) З цього досліду має бути зроблено висновок про те, що кров, змішана з хілусом, вельми відрізняється від іншої крові, яка вже декілька разів пройшла через серце, а життєвісні духи, які є лише найтоншими її частинками, також повинні вельми відрізнитись у осіб з порожнім шлунком і у тих, хто щойно попоїв. Більше того, оскільки можна вживати у їжу безліч різновидів страв і напоїв, тіла ж тих, хто їх їсть, можуть перебувати у різному стані, то дві особи, які щойно пообідали і виходять з-за одного й того ж столу, повинні відчувати в своїй здатності уявлення настільки різні зміни, що цю різницю неможливо навіть описати.

(6) Справді, в тих, хто має міцне здоров'я, травлення настільки відлагоджене, що хілус, входячи у серце і в мозок, здатен виробляти життєвісних духів так само, як і звичайна кров. Отже, їхні життєвісні духи і, таким чином, їхня здатність уявляти не зазнають від того майже ніяких змін. Але ж люди літні і хворобливі, попоївши, відзначають у собі надзвичайно потужні зміни. Майже всі вони засинають, принаймні їхня уява стає зовсім млявою, і вже не вирізняється ані жвавістю, ані швидкодійністю. Вони більше нічого не осягають виразно, ні до чого не можуть виявити уважність, словом, стають зовсім іншими, ніж були раніше.

III. Про те, що вино діє так само

(7) Однак, аби найбільш здорові й дужі також мали відчутні докази того, про що ми тільки-но говорили, вони повинні піддати рефлексії те, що з ними відбувається, коли вони вип'ють вина більше, ніж зазвичай, або коли одного разу вони запивають їжу лише вином, а іншого – лише водою. Адже вони, поза сумнівом, – якщо не є безнадійно тупими або якщо їхнє тіло не сформоване у якийсь вкрай надзвичайний спосіб – одразу ж відчують веселість, або легку дрімоту, або ще щось подібне.

(8) Вино є такою мірою спиртним, що його, [власне], й складають майже повністю сформовані життєвісні духи, але вони – то духи-вільнодумці, які добровільно не підкоряються наказам волі, через те очевидно, що можуть легко приводитись у рух. Відтак, навіть у найміцніших і найбадьоріших людей вино викликає більші зміни уяви й усіх інших частин тіла, аніж їжа й інші напої. Воно *ставить підніжку**, якщо говорити словами Плавта⁶, і виробляє в розумі багато явищ, котрі не є настільки корисними, як описані Горацієм у таких віршах:

*Quid non ebrietas designat? operta recludit:
Spes jubet esse ratas: in praelia trudit inermem:
Sollicitis animis onus eximit: addocet artes.
Fecundi calices quem non fecere disertum?
Contracta quem non in paupertate solutum?*⁷

(9) Було б досить легко знайти вельми правдоподібні причини найголовніших результатів впливу суміші хілуса і крові на життєвісні духи, а, відтак, на мозок і на власне душу. Наприклад, чому вино звеселяє? Чому, за помірного вживання, воно надає розумові деякої жвавості, а, за надмірного, з часом отупляє його? Чому засинаємо ми після їжі? А також – знайти пояснення деяких інших речей, які зазвичай пояс-

* *Vinum luctator dolosus est.*

нюють напрочуд химерними причинами. Але, окрім того, що тут не йдеться про фізику, ми все одно були б повинні подати певну ідею анатомії мозку або, як п. Декарт у своєму трактаті про *Людину*, зробити декілька припущень, без яких для нас унеможливується пояснення наших думок⁸. Але, врешті-решт, якщо уважно прочитати згаданий трактат п. Декарта, то ми, мабуть, змогли б задовольнити себе відповідями на усі ці запитання, скориставшись його відкриттями, спрямованими на те, щоб їх розв'язати.

РОЗДІЛ ТРЕТІЙ

Про те, що повітря, яке ми вдихаємо, також призводить до деяких змін духів.

(1) Другою загальною причиною тих змін, яких зазнають життєвісні духи, є повітря, яке ми вдихаємо. Адже хоча воно одразу й не заподіює такого потужного враження, як це робить хілус, однак воно упродовж тривалого часу діє так само, як соки їжі впродовж короткого. Це повітря проходить через розгалуження трахейної артерії у розгалуження *венозної артерії**, а звідти потрапляє в серце, де змішується і бродить разом з рештою крові¹ й, залежно від свого особного стану та особного стану останньої, виробляє дуже великі зміни в життєвісних духах, а, відтак і у здатності уявляти.

(2) Існують, мені це відомо, особи, які не вірять, що повітря змішується із кров'ю у легенях і в серці, оскільки не можуть за допомогою самих лише очей відкрити у розгалуженнях трахейної і венозної артерій ті проходи, якими повітря подається [у кров]. Проте, дія розуму не повинна зупинятись після зупинки дії почуттів: він повинен проникати у те, що є непроникним для них, і вважати метою своєї дії

* Це – легенева вена.

речі, їм недоступні. Немає сумнівів у тому, що деякі частинки крові з розгалужень *артерійної вени** переходять у розгалуження трахейної артерії, це достатньо доводиться запахом і вологістю подиху, але проходи, через які це відбувається, невідчутні. Отже, чому б тонкі частинки повітря не могли потрапити з розгалужень трахейної артерії у артерію венозну, хоча б і невидимими для ока проходами? Зрештою, через невідчутні пори артерій та шкіри випаровується значно більше вологи, аніж через інші отвори тіла і навіть найтвердіші метали не мають пор настільки вузьких, щоб у природі не знайшлось тіл, достатньо дрібних для того, аби перешкодити вільному просуванню ними, оскільки в іншому випадку ці пори закрилися б.

(3) Правда, грубі й кристалі частинки повітря не можуть проходити через звичайні пори тіла, і навіть вода, хоча й є вельми грубою², може прослизнути тими шляхами, перед якими повинне спинитись повітря. Але тут не йдеться про ці найгрубіші частинки повітря, бродіння, як видається, цілком здатна відбутись і без них. Йдеться лише про найдрібніші частинки, тверді й загострені. Дуже мало зустрічається таких розгалужень [кровеносних судин], які могли б їх зупинити, адже ці частинки є, очевидно, найпридатнішими для бродіння крові.

(4) Я, однак, міг би, спираючись на Сільвія, стверджувати, що навіть найгрубіше повітря проходить з трахейної артерії у серце, оскільки той сам стверджує, що спостерігав за цим проходженням, завдяючи майстерності п. Сваммердама³. Адже розважливіше вірити одній людині, яка бачила, аніж мільйонові інших, які пускають слова на вітер. Отже, можна бути певним того, що найтонші частинки повітря, яке ми вдихаємо, входять у наше серце, що вони разом з кров'ю та хілузом підтримують його теплоту, котра надає життя і руху нашому тілові й що, відповідно до різниці їхніх якостей, вони викликають великі зміни бродіння крові й [стану] життєвісних духів.

* Це — легенева артерія.

венoзну артерію і потрапляти у серце. Відтак, ці нерви, залежно від різниці ступенів їхнього збудження, збільшують або зменшують теплоту і рух крові.

(3) Всі наші пристрасті наділяють нас вельми відчутним досвідом щодо цих різних ступенів теплоти нашого серця. Ми відчуваємо, що вона інколи вочевидь зменшується, інколи ж раптово збільшується. А оскільки ми помилково судимо про те, як було пояснено у першій Книзі, що наші відчуття перебувають у тих частинах нашого тіла, з приводу яких ними збуджується наша душа, то майже усі філософи уявляють собі, що серце – головне місце перебування пристрастей душі³. Навіть сьогодні цей погляд є найпоширенішим.

(4) Проте, оскільки здатність уявляти зазнає великих змін внаслідок змін [стану] життєвісних духів, а він в різних духів є вельми різним, залежно від бродіння чи збурення крові, які відбуваються у серці, не важко визнати, чому пристрасні особи уявляють речі зовсім іншими, ніж ті, хто на них дивиться холоднокровно.

II. Про зміну [стану] життєвісних духів, викликаного нервами, що простягаються до печінки, селезінки й інших нутрощів

(5) Інша причина, що вельми сприяє зменшенню та збільшенню цього надзвичайного бродіння крові, полягає у дії деяких інших нервових відгалужень, про які ми зараз поговоримо.

(6) Ці розгалуження розташовано в *печінці*, де міститься найрозрідженіша частина крові, або те, що зазвичай називають жовчю, в *селезінці*, де містяться найгрубіша її частина, або меланхолія, в *підшлунковій залозі*⁴, яка містить кислий сік, вельми придатний, як видається, для бродіння, в шлунку, кишках та інших частинах [тіла], які містять хілус. Нарешті, вони розташовані в усіх місцях [тіла], що можуть

якось сприяти змінінню бродіння або руху крові. Геть усе, включаючи сюди артерії та вени, пов'язане з цими нервами, як про це свідчить відкриття п. Віллєса стосовно внутрішнього стовбура великої артерії, пов'язаного з цими нервами ближче до серця, *додаткової* артерії — праворуч від серця⁵, *ниркової* вени і деяких інших.

(7) Таким чином, призначення нервів полягає в тому, щоб з різною силою збуджувати ті частини тіла, з якими їх пов'язано, і неважко показати, наприклад, як нерв, що охоплює печінку, може, стискаючи її, призвести до витоку великої кількості жовчі у вени і в жовчний канал, і як потім ця жовч, змішавшись із кров'ю у венах і з хілузом у жовчному каналі, входить у серце⁶ і надає йому більшої теплоти, ніж звичайна. Відтак, коли нас охоплюють якісь пристрасті, кров потужно тисне на артерії та вени, жар розповсюджується по усьому тілу, вогонь підіймається до голови й вона сповнюється настільки великою кількістю надзвичайно рухливих і збуджених життєвісних духів, що їхній навальний плин заважає уяві уприсутнювати в собі інші речі, відмінні від тих, образи яких ці духи утворюють у мозку, тобто — думати про об'єкти, відмінні від об'єктів пристрасті, що панує.

(8) Існують також малі нерви, що простягаються до селезінки або до інших частин [тіла], у яких міститься матерія більш груба і менш сприйнятлива щодо теплоти й руху. Ці нерви роблять уяву цілковито млявою і сонною, спричиняючи приплив у кров деякої грубої і такої, що важко приводиться у рух, матерії.

(9) Нерви ж, розташовані навколо артерій та вен, призначені для того, аби створювати перепони на шляху потоку крові й, через стискання судин, примушувати її текти туди, де утворюється вільний прохід. Таким чином, якщо та частина великої артерії, яка постачає кров до усіх частин [тіла], розташованих нижче від серця, буде перев'язана і стиснена ци-

ми нервами, то кров за необхідністю потрапить до голови з надмірною ряснотою і таким чином викличе зміну [в стані] життєвісних духів, а, відтак, й в уяві.

III. Про те, що ці зміни відбуваються проти нашої волі й за велінням провидіння

(10) Проте, неодмінно слід зазначити, що все це діється суто машинально, я хочу сказати, що всі різноманітні рухи цих нервів, відповідні усім різноманітним пристрастям, відбуваються не за наказом волі, а, навпаки, без її повелінь і навіть усупереч їм, так що тіло, позбавлене душі, але влаштоване так само, як тіло здорової людини, було б здатне здійснити всі ті дії, якими супроводжуються наші пристрасті. Таким чином, навіть тварини могли б здійснювати подібні ж рухи, якби не були сутими машинами⁷.

(11) Саме це повинне спонукати нас до захоплення неосязною мудрістю Того, Хто так добре впорядкував усі ці пружини, що достатньо легенького поруху оптичного нерва, викликаного якимось об'єктом у той чи інший спосіб, аби у серці, інших внутрішніх частинах тіла і навіть на обличчі виникло стільки різних рухів. Адже нещодавно було відкрито, що той самий нерв, який має декілька відгалужень⁸ у серце і в інші внутрішні частини, через деякі з своїх відгалужень сполучається також з очима, вустами й іншими частинами обличчя. Таким чином, жодна пристрасть не може виникнути усередині нас, не виявившись [при цьому] назовні, оскільки неможливо, аби рух у відгалуженнях нервів, які простягаються у серце, не викликав руху у тих відгалуженнях, що розташовані в обличчі.

(12) Ще примітнішими є сполучення і симпатія", що виникають між нервами обличчя і деякими іншими, котрі відповідають іншим місцям тіла, які [тут] не можна називати. Причина цієї великої симпатії та сама, що й при інших пристрастях: малі

нерви, які простягаються до обличчя, є лише відгалуженнями тих, що опускаються нижче.

(13) Коли нас захоплює якась нестримна пристрасть, то, потурбувавшись піддати рефлексії те, що відбувається в нутрощах і в інших частинах тіла, у які проникають нерви, а також ті зміни [виразу] обличчя, які їх супроводжують, і зваживши на те, що всі ці різні збудження наших нервів є цілковито мимовільними й відбуваються навіть усупереч усьому спротиву нашої волі, – нам неважко буде дати переконати себе унаслідок простого викладу всіх цих відношень між нервами, який ми щойно зробили.

(14) Але якщо ми дослідимо засади і мету всіх цих речей, то знайдемо серед них такий лад і таку мудрість, що бодай хоч трохи серйозний вияв уважності буде спроможний переконати навіть найвідданіших прихильників Епікура й Лукреція в існуванні провидіння, яке царює у світі. Коли я бачу годинника, я маю підстави для висновку про існування інтелекту, бо неможливо, щоб випадковість могла виробити і впорядкувати усі ці коліщата. Отож, як випадковість і зіткнення атомів спромоглися б у кожній людині і в кожній тварині впорядковано розташувати стільки різних пружин із щойно зображеними мною правильністю і пропорційністю, а люди й тварини, за допомогою лише цих чинників, – породжувати цілковито подібних до себе? Отже, було б безглуздя думати або казати, як Лукрецій, що всі ті частини, з яких людина складається, вироблені випадковістю, що не очі створені для того, аби бачити, а що бачити ми здумали тільки тому, що мали очі, й те саме стосовно інших частин тіла. Ось його слова:

*Lumina ne facias oculorum clara creata
Prospicere ut possimus, et ut proferre viai
Proceros passus, ideo fastigia posse
Surarum ac feminum pedibus fundata plicari,
Brachia tum porro validis exapta lacertis
Esse, manusque datas utraque ex parte ministras
Ut facere ad vitam possimus, quae foret usus.*

*Caetera de genere hoc inter quaecumque pretantur
Omnia perversa praepostera sunt ratione.
Nil ideo natu'est in nostro corpore ut uti
Possimus, sed quod natum est id procreat usum¹⁰.*

(15) Хіба не потрібно з дивною відразою ставитись до провидіння, щоб добровільно настільки засліпити себе через страх його визнати і щоб намагатись зробити себе нечутливим до настільки потужних і переконливих доказів, якими є ті, що подаються нам у цьому випадку природою. Правда, якщо удавати з себе вільнодумця або, радше, нечестивця, як це робили Епікурові послідовники, то миттєво опинишся серед цілковитої п'їтьми і бачитимеш надалі лише тьмяне миготіння. Перебуваючи саме у такому стані, ми сміливо заперечуємо найясніші речі й погордливо та майстерно обстоюємо найпомилковіші й найтемніші.

(16) Поет, якого я щойно процитував, може служити на доказ подібного засліплення вільнодумців. Адже він сміливо і всупереч усій очевидності істини висловлюється з питань найскладніших та найтемніших, і, здається, не сприймає навіть найясніших і найочевидніших ідей. Якби я зупинився на обґрунтуванні цих своїх слів пасажами зазначеного автора, це перетворилося б на надто довгий і надто нудний відступ від теми. Якщо дозволено деякі рефлексії, котрі на мить зупиняють розум на вічних істинах, то ніколи не дозволяється робити відступи, які протягом тривалого часу відвертають розум від уваги стосовно його головного предмета, аби він був звернений до речей маловажливих.

(17) Щойно ми пояснили як зовнішні, так і внутрішні загальні причини, які викликають зміни [стану] життєвісних духів, а, отже, і здатності уявлення. Ми показали, що зовнішніми тут є їжа, яку споживаємо, і повітря, яким дихаємо, внутрішня ж полягає у мимовільному збудженні наших нервів. Інших загальних причин цього гатунку ми не знаємо і стверджуємо навіть, що їх не існує зовсім. Відтак, оскільки

ки здатність уявляти залежить лише від двох тілесних речей, а саме від життєвісних духів і від налаштованості мозку, на який ті діють, то, аби надати деяке пізнання уяви, тут залишається лише навести відомості про різні зміни субстанції мозку, які можуть трапитись. Проте, перш ніж досліджувати ці зміни, доречно роз'яснити зв'язок, який існує між нашими думками і слідами у мозку, а також взаємозв'язок зазначених слідів. До того ж, слід подати деяку ідею стосовно пам'яті й звичок, тобто стосовно тієї легкості, з якою ми думаємо про те, про що вже колись думали, і робимо те, що вже колись робили.

РОЗДІЛ П'ЯТИЙ

I. Про зв'язок ідей розуму із слідами у мозку. II. Про взаємозв'язок цих слідів. III. Про пам'ять. IV. Про звички.

(1) Не існує таких матеріальних речей, що були б більш гідними людської уваги, ніж структура тіла та сполучення усіх його складових частин, і таких духовних речей, пізнання яких було б необхіднішим за пізнання людської душі й тих відношень, які з неминучістю повинні існувати між нею і Богом, а також, природним чином, між нею і тілом.

(2) Недостатньо мати відчуття або невиразне знання того, що сліди у мозку пов'язані між собою і супроводжуються рухом життєвісних духів, таким чином, що виникнення у мозку слідів призводить до виникнення ідей у розумі, а рух, у який приведені життєвісні духи, викликає пристрасті у волі. Щодо причин цих різних зв'язків і, головне, щодо тих наслідків, які можуть викликатись ними, слід мати знання якомога виразніше.

(3) Згадані причини слід знати через потребу знати Того, Хто один лише здатен у нас діяти і робити

нас щасливими або нещасливими, наслідки ж -- тому, що слід, наскільки це можливо, знати самих себе, а також інших людей, з якими нам доводиться жити. Пізнавши це, ми пізнали б ті засоби, які дозволяють досягнути найщасливішого і найдосконалішого стану, котрий може досягатись згідно природного ладу і євангельських приписів, а також -- утриматись в цьому стані. Ми змогли б тоді також, живучи [поряд] з іншими людьми, точно знати засоби, що дозволяють користуватись їхньою допомогою для задоволення наших потреб і допомагати їм у їхніх нещастях.

(4) Я не маю на меті здійснити у цьому Розділі роз'яснення такого різнобічного і широкого предмета. Я не маю на меті навіть зробити це у межах даного твору. Існує багато речей, яких я ще не знаю і не сподіваюсь добре пізнати, а є такі, які я вважаю пізнаними, але не можу пояснити. Адже яким би малим не міг бути розум, усе ж немає такого, який виявився б нездатним, розмірковуючи, відкрити більше речей, ніж їх спромоглася б обґрунтувати найкрасномовніша у світі людина.

І. Про єдність душі й тіла

(5) Не слід уявляти, як робить більшість філософів, що розум, поєднавшись із тілом, стає тілом, а тіло, поєднавшись із розумом, стає розумом. Душу не розлито по усіх частинах тіла¹ аби надавати йому життя і рух, як це змальовується уявою, тіло ж, унаслідок своєї єдності з розумом, в жодному разі не набуває здатності відчувати, як намагаються переконати нас наші сповнені помилок і омани почуття. Кожна субстанція залишається тим, чим вона є, і як душа не набуває протяжності й руху, так само й тіло нездатне мати відчуття і схильності. Увесь відомий нам союз розуму й тіла полягає у природному і обопільному сполученні думок душі й слідів у мозку, а також душевних емоцій і рухів життєвісних духів².

(6) Щойно душа отримує якісь нові ідеї, у мозку відтискуються якісь нові сліди, а щойно об'єкти породжують нові сліди, душа отримує нові ідеї. Це не означає ані того, що згадані сліди розглядаються нею, адже вона неспроможна їх пізнати, ані того, що вони містять зазначені ідеї, адже перші ніяк не пов'язані з другими, ані, нарешті, того, що вона отримує свої ідеї від цих слідів, адже, як ми пояснимо у третій Книзі, неможливо збагнути, щоб розум щось отримував від тіла і, звертаючись до нього, ставав освіченим, аніж є, як це стверджують ті філософи, які хочуть, щоб розум сприймав усі речі через *перетворення* [їх] на фантими або на сліди мозку, *per conversionem ad phantasmata*³. Натомість все це відбувається згідно з загальними законами поєднання душі й тіла, як я поясню це у тій ж таки третій Книзі.

(7) Рука приходить у рух, коли душа цього бажає, хоч і не знає вона, що потрібно зробити, аби рука рухалась. Так само й душа зазнає хвилювань, щойно збуджуються життєвісні духи, хоча б і не знала того, чи є вони у її тілі⁴.

(8) Коли я розмірковуватиму про пристрасті, я говоритиму про зв'язок, який існує між слідами у мозку і рухами життєвісних духів, а також про зв'язок між ідеями та емоціями душі, адже від цього залежать всі пристрасті. Тут я повинен говорити лише про зв'язок між ідеями й слідами, а також про зв'язок одних слідів з іншими.

*Три причини зв'язку
між ідеями й слідами*

(9) Існує три значні причини зв'язку між ідеями й слідами. Першою, — обидві інші передбачають її [як свою основу] — є природа, або постійна і непо рушна воля Творця. Існує, наприклад, природний і незалежний від нашої волі зв'язок між слідами, що виробляються деревом або горою, яких ми бачимо, та ідеями дерева і гори⁵, між слідами, які виробляє

у нашому мозку крик людини або тварини, що страждає і стогін якої ми чуємо⁶, між виразом обличчя людини, котра нам погрожує або яка нас боїться, та ідеями болю, сили, слабкості, і навіть між відчуттями жалю, страху й сміливості, які в нас утворюються.

(10) Ці природні зв'язки є найпотужнішими з усіх. Вони в усіх людей назагал подібні і є абсолютно необхідними для збереження життя. Ось чому вони зовсім не залежать від нашої волі. Адже якщо зв'язок ідей зі звуками та деякими ознаками є слабким і може змінюватись людьми, то причина цієї залежності полягає у тому, що зазначений зв'язок зовсім не необхідний для збереження життя взагалі, а має сенс лише для збереження життя тих людей, які повинні разом утворити суспільство, засноване на смислові.

(11) Другою причиною зв'язку між ідеями й слідами є [їхнє] збігання у часі». Адже нерідко нам досить мати деякі думки у той час, коли в нашому мозкові виникають якісь нові сліди, щоб останні не могли вже надалі виникати, без відповідного виникнення саме цих думок⁷. Якщо ідея Бога уприсутнилась в моєму розумі тоді, коли мій мозок був вражений спогляданням трьох літер *iah*, або звучанням цього слова, то буде достатньо, щоб сліди, які будуть потім вироблені цими літерами або їхнім звучанням, збуджувались щораз, як я подумаю про Бога. І, разом з тим, я не зміг би думати про Бога, якби в моєму мозкові не виникали які-небудь невиразні сліди літер або їхнього звучання, що супроводжували б мої думки про Бога, адже мозок, ніколи не залишаючись без слідів, завжди містить ті з них, що мають якесь відношення до предмета наших думок, хоча часто ці сліди вельми недосконалі й невиразні.

(12) Третьою причиною зв'язку між ідеями й слідами, яка завжди передбачає існування перших двох, є воля людей⁸. Воля ця необхідна для того, щоб зазначений зв'язок був упорядкованим і пристосованим до використання. Адже якби люди не мали природної

схильності досягати взаємної згоди у пов'язуванні ідей з почуттєвими знаками, то згаданий зв'язок не тільки не мав би жодної користі для суспільства, але й ще був би вельми безладним і недосконалим.

(13) По-перше, оскільки ідеї міцно пов'язуються з слідами лише тоді, коли життєвісні духи збуджені й роблять ці сліди глибокими і тривкими. Позаяк життєвісні духи здатні збуджуватись лише пристрас-тями, то, якщо люди не матимуть жодної з них аби сповіщати про свої відчуття і осягати відчуття інших, точний зв'язок їхніх ідей з певними слідами, очевидно, буде вельми слабким, оскільки вони [у такому випадку] підкорялися б цим точним і правильним зв'язкам лише задля обміну думками.

(14) По-друге, повторення збігань тих самих ідей з тими самими слідами необхідне для утворення зв'язку, здатного підтримуватись протягом тривалого часу, оскільки перше таке збігання, якщо воно не супроводжується буремним рухом життєвісних духів, не може виробити міцних зв'язків. Ясна річ, коли б люди не захотіли погоджуватись, то виникнення зазначених збігань тих самих ідей з тими самими слідами стало-вило б найрідкіснішу у світі випадковість. Відтак воля людей потрібна для впорядкування зв'язку тих самих ідей з тими самими слідами, хоча б така воля до згоди й була б не так результатом їхнього вибору й їхнього смислу, як враженням, заподіяним нам Творцем природи, Який всіх нас створив призначеними одне для одного і з дуже потужною схильністю таким чином поєднатись розумово, як ми вже поєднані тілесно.

(15) Тут слід чітко зазначити, що зв'язок ідей, якими уприсутнюються у нас розумові, відмінні від нас речі, і слідів нашого мозку жодним чином не є природним і не може таким бути. Відтак, він в усіх людей є або може бути різним. Адже для нього не існує інших причин, окрім людської волі й тотожності часу, про які я щойно говорив. Навпаки, зв'язок усіх ідей матеріальних речей з особними слідами [у мозку] є природним, а, отже, існують певні сліди, що ви-

кликають в усіх людей одну й ту ж ідею. Не можна, наприклад, сумніватись у тому, чи мають усі люди ідею квадрата, коли бачать квадрат, бо цей зв'язок є природним. Проте, вони не мають усі разом однієї й тієї ж ідеї квадрата, коли чують слово *квадрат*, оскільки цей зв'язок є цілковито довільним. Те саме слід думати й про всі сліди, пов'язані з ідеями розумових речей.

(16) Але оскільки ті сліди, що мають природний зв'язок з ідеями, зачіпають і привертають до себе розум, роблячи його відтак уважним, то більшість людей достатньо легко розуміють і запам'ятовують відчутні й прозорі істини, тобто ті співвідношення, які існують між тілами. І, навпаки, оскільки сліди, що не мають іншого зв'язку з ідеями, окрім покладеного волею, у розумі виразно не відкарбовуються, то всім людям досить важко зрозуміти і ще важче запам'ятати абстрактні істини, тобто співвідношення речей, що не підпадають під дію уяви. Якщо ж ці співвідношення виявляються хоч трохи складними, вони видаються абсолютно неприйнятними, надто ж для тих, хто до них не звик, адже ці особи не посилювали зв'язку зазначених абстрактних ідей з їхніми слідами шляхом безперервного розмірковування. Й хоча для інших вони добре зрозумілі, ці особи невдовзі забувають їх, оскільки зазначені зв'язки ніколи не є такими міцними, як природні.

(17) Твердження про те, що вся складність розуміння і запам'ятовування речей розумових і абстрактних походить від тієї складності, яку становить посилення зв'язку їхніх ідей зі слідами у мозку, є настільки істинним, що коли б було знайдено спосіб пояснювати співвідношення духовних речей співвідношеннями речей матеріальних, перші виявились би легкозрозумілими й відтиснулися б у розумі таким чином, що не лише стали б беззаперечно переконувати людей, але й набагато легше запам'ятовуватись. Загальна ідея розуму, подана в першому Розділі цього твору, є, мабуть, достатньо гарним доказом цього.

(18) Коли ж, навпаки, співвідношення, які виникають між матеріальними речами, виражати таким чином, ніби жодного необхідного зв'язку між ідеями цих речей і слідами їхніх виразів не існує, вони будуть важкозрозумілими і легко забуватимуться.

(19) Наприклад, ті особи, які починають вивчення алгебри або аналізу, можуть збагнути алгебраїчні докази лише з великими зусиллями і не дотримуються їх протягом тривалого часу, навіть одного разу зрозумівши. Бо коли, наприклад, паралелограми, куби, [тривимірні математичні] тіла тощо, виражені через aa , av , a^3 , $авс$ тощо, сліди яких не мають природного зв'язку з їхніми ідеями, розум не знаходить засобів, які б дозволили зафіксувати ці ідеї і вивчити співвідношення зазначених фігур.

(20) Ті ж, хто починає вивчати звичайну геометрію, дуже ясно і швидко досягають ті короткі доведення, котрі для них роз'яснюються, аби лише вони дуже чітко розуміли терміни, якими користуються. Адже ідеї квадрата, кола тощо природно пов'язані з слідами тих фігур, які вони бачать перед очима. Часто навіть трапляється, що один лише показ фігури під час доведення дозволяє її зрозуміти швидше, аніж словесні пояснення. Адже слова, пов'язані з ідеями лише через деяке довільне установлення, не збуджують цих ідей настільки швидко й точно, аби легко можна було розпізнати їхні співвідношення. Отож головним чином саме через це згадані науки важко вивчати.

(21) Мимохідь з щойно сказаного можна зробити висновок, що ті письменники, які виробляють велику кількість нових слів і [символічних] позначень для пояснення своїх поглядів, часто займаються досить даремною справою. Вони вважають, що від того їхні думки робляться прозорішими для розуму, тоді як насправді вони стають незрозумілими. «Ми визначаємо усі наші терміни й усі наші позначення, – кажуть вони⁹ – й інші [особи] повинні з цим погодитись». Це правда, інші з цим погоджуються добровільно, проте з [глибоко притаманною] природною відразою.

Їхні ідеї з зазначеними новими термінами не пов'язані, адже для цього потрібна [практика] їхнього вживання, причому вживання тривалого. Може автори саме так їх і вживають, а ось читачі – ні. Коли хтось має намір дати напучення розумові, необхідно знати про цю обставину, оскільки за природою слід йти, а не дратувати і не ображати її.

(22) Проте не слід засуджувати піклування математиків щодо визначення своїх термінів, адже очевидно, що вони повинні визначатись задля усунення двозначності. Але слід, наскільки це можливо, користуватись термінами загальноприйнятими, або такими, загальнопоширене значення яких не надто віддалене від того, котре мають на меті увести [в ужиток]. Ось цієї останньої вимоги в математиці дотримуються не завжди.

(23) З щойно сказаного випливає також і те, що не слід засуджувати алгебру, головним чином таку, якою її відродив н. Декарт¹⁰. Бо хоча новизна деяких виразів цієї науки попервах і вимагає від розуму певних зусиль, в зазначених термінах так мало несталості й невиразності, а підтримка, якої вони надають розумові настільки переважає ті ускладнення, яких вони для нього створюють, що годі й думати, ніби він міг би відкрити такий спосіб міркування та викладення обміркованого, який би краще узгоджувався з природою розуму і міг би далі просунути його у відкритті невідомих істин. Вирази цієї науки не розпорошують розумових сил, не обтяжують пам'яті, а лише чудесним чином скорочують усі наші ідеї та міркування і, через ужиток, у певний спосіб навіть роблять їх відчутнішими. Нарешті, користь їхня є набагато більшою від користі тих виразів, якими є накреслені фігури трикутників, квадратів і подібних до них, бо хоча ці фігури й є природними, але вони не можуть прислужитись пошуковій й викладенню хоча б мінімально прихованих істин. Втім досить вже сказано про зв'язок між ідеями і слідами мозку. Нині доречно дещо сказати про зв'язок між різ-

ними слідами у мозку, а, відтак, про зв'язок між ідеями, що відповідають цим слідам.

II. Про взаємозв'язок слідів

(24) Зазначений зв'язок полягає у такій тісній взаємопов'язаності слідів у мозку, що жоден з останніх більше не може збуджуватись окремо від усіх інших, відтиснених одночасно із ним. Якщо, наприклад, якась людина, потрапивши на певну публічну церемонію, не обмине увагою усі її обставини й усіх визначних осіб, що беруть у ній участь, час, місце, день і всі інші подробиці, то цій людині достатньо буде [згодом] пригадати місце або ж якусь іншу, менш значну обставину цієї церемонії, аби уприсутнити в собі всі інші. Саме тому, коли ми ніяк не можемо пригадати головну назву якоїсь речі, нам достатньо пригадати назву предмета, котра вказує на якусь, пов'язану з цією річчю, обставину. Наприклад, не маючи змоги пригадати власну назву якоїсь церкви, ми можемо скористатись іншою, яка вказує на річ, котра має до неї якесь відношення. Ми можемо сказати: це та церква, про яку йде така [гарна] слава, де проповідував п. ..., яку ми відвідали у неділю. Коли ж ми не можемо дізнатись про ім'я якоїсь особи, або коли цю особу доречніше називати не на ім'я, а у якийсь інший спосіб, тоді її можна позначити, вказавши на обличчя, покрапане вісною, на високий зріст чи гарну статуру, на маленьку бороду, залежно від нашого ставлення до цієї людини, хоча при цьому, що є гідним засудження, вдавались й до зневажливих слів.

(25) Але взаємозв'язок слідів, а, відтак, ідей, є підґрунтям не лише усіх риторичних фігур¹¹, але ще й безлічі інших речей, вельми важливих для моралі, політики і взагалі усіх наук, що якимось стосуються людини, і, отже, багатьох речей, про які ми говоритимемо далі.

(26) Причиною цього зв'язку багатьох слідів є *можливість* часу, у який їх було відтиснено в мозку. Адже достатньо того, аби декілька слідів виникло одночасно, і надалі їх можна буде збуджувати лише усіх разом, оскільки природні духи, знаходять відкритим шлях через усі сліди мозку, які виникли одночасно, і продовжують рухатись саме через них, адже їх можна пройти легше, ніж інші місця мозку¹². Саме це становить причину пам'яті та тих тілесних звичок, що притаманні також і тваринам.

(27) Ці зв'язки слідів не завжди поєднано із емоціями розумів, оскільки жодна річ із тих, які ми бачимо, не видається нам завжди гарною або завжди поганою. Зв'язки ці можуть також змінитись або розірватись, адже, не завжди необхідні для збереження життя, вони не повинні завжди бути одними й тими ж.

(28) Але у нашому мозку є сліди, природним чином пов'язані один з одним, а також із деякими розумовими емоціями, оскільки це є необхідним для збереження життя. Їхній зв'язок не може розірватись або принаймні розірватись із легкістю, адже його постійна незмінність є благом. Наприклад, слід, відтиснений у нас значною височиною, яку бачимо під собою і з якої небезпечно впасти, або слід від якого-небудь тіла, що ось-ось впаде і розчавить нас, є природним чином пов'язаними з тим слідом, який уприсутнює для нас смерть, і з розумовою емоцією, яка налаштовує нас до втечі й викликає бажання втекти. Цей зв'язок ніколи не змінюється, оскільки необхідно, щоб він завжди залишався одним і тим же, і полягає він у тій налаштованості фібрів мозку, яку ми отримуємо від народження.

(29) Усі зв'язки, що не є природними, можуть і повинні розірватись, адже різні обставини, пов'язані з часом і місцем, повинні змінювати їх, аби зробити корисними для збереження життя. Наприклад, добре, коли куріпка втікає від людей з рушницями в тих місцях, де або у той час, коли на куріпок полюють, але для неї немає необхідності втікати від

них у інших місцях й іншого часу. Відтак, для збереження усіх тварин необхідно, аби у них існували об'єднання слідів, що могли б легко формуватись і розпадатись, а також інші, які можна було б розірвати лише з великими труднощами, і, нарешті, такі, які не можна було б розірвати ніколи.

(30) Ретельний пошук різних наслідків, до яких здатні призвести ці різні зв'язки, постає вельми корисним, адже наслідки ці вельми численні й вельми важливі для пізнання людини.

III. Про пам'ять

(31) Аби дати пояснення щодо *пам'яті*, достатньо добре зрозуміти таку істину: усі наші різноманітні сприйняття пов'язані із змінами, які стаються у фібрах тієї найважливішої частини мозку, у якій душа має переважне місце перебування. Адже природу пам'яті пояснено, якщо прийнято один лише цей принцип. Бо як гілки дерева, що деякий час перебували певним чином зігнутими, зберігають властивість, котра дозволяє достатньо легко зігнути їх знову у той самий спосіб, так само й фібри мозку, одного разу отримавши які-небудь враження внаслідок плину життєвісних духів і дії об'єктів, можуть протягом досить тривалого часу з певною легкістю отримувати такі самі розташування. Отже, пам'ять полягає виключно у цій легкості, оскільки про одні й ті ж речі ми думаємо тоді, коли мозок отримує одні й ті ж враження.

(32) Позаяк життєвісні духи іноді потужніше, іноді ж слабше діють на субстанцію мозку, а об'єкти почуттів залишають набагато глибші враження, ніж сама лише уява, звідси неважко пізнати, чому ми пам'ятаємо не про всі сприйняті нами речі. Чому, наприклад, присутність в душі сприйнятого нами декілька разів позначена більшою точністю, аніж присутність того, що сприймалось лише двічі. Чому ба-

чені нами речі ми пам'ятаємо виразніше за ті, які собі лише уявляли? І, відтак, чому одного разу, наприклад, під час розтину печінки, побачивши розподіл вен у цій частині тіла, ми осягаємо його краще, ніж тоді, коли декілька разів про нього прочитаємо у книзі з анатомії тощо.

(33) Піддавши рефлексії усе, сказане нами раніше про уяву, а також щойно сказані декілька слів про пам'ять, і звільнившись від того передсуду, що розум [нібито] є занадто малим, аби зберігати вельми велику кількість слідів і вражень, ми матимемо задоволення відкрити причину усіх тих дивовижних ефектів пам'яті, про які з таким захопленням говорить св. Августин в десятій Книзі своєї *Сповіді*¹³. Ми не маємо бажання далі роз'яснювати усі ці речі, адже вважаємо доречнішим, коли кожен роз'яснить їх собі сам, доклавши до цього певних зусиль власного розуму. Адже речі, відкриті таким шляхом, завжди видаються приємнішими і справляють на нас більше враження, ніж ті, яких навчаєшся від інших.

IV. Про звички

(34) Аби дати пояснення щодо *звичок*, необхідно знати той спосіб, у який в нас виникає привід думати, що душа приводить у рух частини того тіла, з яким пов'язана. Ось цей спосіб. Очевидніше за все у будь-яких місцях мозку завжди є досить велика кількість життєвісних духів, вельми розбурханих теплотою серця, з якого вони вийшли, і повністю готових просочитись у ті місця, де вони знаходять відкритий прохід. Усі нерви закінчуються в резервуарі, що містить цих духів, і душа має здатність* визначати їхній рух¹⁴ і спрямовувати їх по цих нервах в усі м'язи тіла. Входячи у м'язи, вони їх надимають і, внаслідок цього, скорочують¹⁵. Таким чином, вони

* В іншому місці я поясню в чому ця здатність полягає.

рухають тими частинами тіла, з якими пов'язані зазначені м'язи.

(35) Неважко переконатись, що душа рухає тілом у щойно пояснений спосіб, коли звернути увагу на таку обставину: якщо ми тривалий час не їли, даремним було б наше бажання надати своєму тілові якогось руху, ми не мали б до цього змоги і лише з певним зусиллям могли б утриматись на ногах. Але якби ми знайшли засіб забезпечити у серце приплив чогось, вельми насиченого духами, наприклад, вина або якогось іншого подібного живлення, ми одразу відчули б, що тіло стало набагато слухнянішим і змогли б рухатись як завгодно. Адже, як мені здається, сам тільки цей приклад достатньо показує, що душа не здатна надати тілові руху без допомоги життєвісних духів і що саме через них [у зазначеному випадку] вона повернула собі владу над ним.

(36) Адже надимання м'язів, коли наші руки й інші частини тіла виконують якісь рухи, є настільки очевидним і відчутним, і, до того ж, було б настільки розважливим думати, що ці м'язи можуть надиматись тільки тому, що у них входить якесь тіло, так само, як [надувна] куля може збільшуватись у розмірах і надиматись тільки тому, що наповнюється повітрям або чимось іншим, що видається очевидним: природні духи через нерви дійсно потрапляють з мозку в м'язи, аби їх надимати і викликати у них всі ті рухи, яких ми бажаємо. Адже коли м'яз повний, він є за необхідністю коротшим, ніж тоді, коли він порожній, а тому тягне і приводить у рух ту частину [тіла], з якою сполучений. Докладніше пояснення цього можна побачити у книгах про *Пристрасті* і про *Людину* п. Декарта. Однак пояснення це не рекомендується нами як досконале й усебічне. Щоб зробити його цілковито очевидним, потребується ще багато речей, які майже неможливо роз'яснити¹⁶. Але слід зважати також і на те, що для нашої теми пізнання цих речей виявилось б значною мірою непотрібним. Бо це пояснення, істинне воно чи помилкове,

усе одно мало б однакову користь для пізнання природи звичок, адже якщо душа й не рухає тілом у цей спосіб, вона за необхідністю рухає ним у якийсь інший, достатньо подібний до першого, аби ми мали змогу зробити ті ж висновки, які робимо [нині].

(37) Утім, аби дотримуватись нашого пояснення, слід зазначити, що життєвісні духи не завжди знаходять той шлях, яким вони повинні проходити, достатньою мірою відкритим і вільним. Унаслідок цього нав., наприклад, важко рухати пальцями зі швидкістю, необхідною для гри на музичних інструментах, або м'язами, які забезпечують вимову, – для того, щоб вимовляти іноземні слова. Але життєвісні духи, внаслідок свого безперервного плину, відкривають і вирівнюють ці шляхи, так що через певний час вже не зустрічають жодного спротиву. Звички власне й полягають у цій легкості, з якою життєвісні духи потрапляють в члени нашого тіла¹⁷.

(38) Керуючись цим поясненням, можна дуже легко розв'язати безліч питань, що виникають стосовно звичок, як, наприклад, таке: чому діти більш здатні до сприйняття нових звичок, ніж особи, старші за віком? Чому дуже важко позбутись старих звичок? Чому люди, завдяки [частому] говорінню, набувають стосовно нього такої легкості¹⁸, що з неймовірною швидкістю вимовляють слова, навіть не думаючи про них? Дуже часто це стається з тими, хто звик упродовж багатьох років читати молитви. Однак для того, щоб вимовити одне лише слово, слід у певний час і у певному порядку рухати одразу кількома м'язами – язика, губ, гортані та діафрагми. Втім, невелике міркування могло б дати задовільну відповідь на усі ці питання і [також] на деякі інші, вельми цікаві й досить корисні, а, отже, немає необхідності зупинятись на цьому.

(39) Завдяки щойно сказаному видно, що пам'ять і звички тісно пов'язані між собою і що, у певному сенсі, пам'ять може розглядатись як різновид звички. Адже так само, як тілесні звички полягають у легкості, з якою життєвісні духи знаходять шлях

через певні місця нашого тіла, пам'ять полягає у тих слідах, що цими ж духами відтиснуті у мозку, слідах, що є причинами тієї легкості, з якою ми пригадуємо речі. Отож, якби не було сприйняття, пов'язаних із плином життєвісних духів і з цими слідами, не було б жодної різниці між пам'яттю й іншими звичками*¹⁹. Не складнішою справою буде осягнення того, як тварини, не маючи ані душі, ані здатності отримувати хоча б якесь сприйняття, згадують у притаманний їм спосіб про речі, котрі здійснили враження у їхньому мозку, як і осягнення того, що вони здатні набувати різних звичок. Після щойно сказаного мною про звички я не бачу, чому те, як члени їхніх тіл поступово набувають різних звичок, було б важче уприсутнити у собі, ніж осягнути те, що тільки-но виготовлена машина не може працювати настільки ж легко, як після деякого використання.

РОЗДІЛ ШОСТИЙ

І. Про те, що фібри мозку не зазнають таких швидких змін, як життєвісні духи. ІІ. Три різних зміни, що відповідають трьом віковим станам.

І. Про те, що фібри мозку не зазнають таких швидких змін, як життєвісні духи

(1) Всі частини живого тіла перебувають у постійному русі, як тверді, так і рідкі, як плоть, так і кров. Між рухом одних й інших існує лише та різниця, що рух частин крові є наочним і відчутним, а рух фібрів нашої плоті жодним чином не піддається сприйняттю. Отже, між життєвісними духами і фібрами мозку існує та різниця, що життєвісні духи є вельми

* Дивіться Роз'яснення про пам'ять і розумові звички.

рухливими і текучими, субстанції ж мозку притаманні певні твердість та постійність. Так що життєвісні духи розділяються на дрібні частинки і упродовж небагатьох годин розсіюються, випаровуючись через пори тих судин, які їх містять¹, і часто їхнє місце заступають інші, не зовсім до них подібні. Але фібри мозку не розсіюються так легко. Значні зміни відбуваються у них не часто і вся їхня субстанція може змінитись лише за декілька років.

II. Три визначних зміни, що відповідають трьом віковим станам

(2) Найвизначніші відмінності, що виникають у мозку однієї й тієї ж людини протягом усього її життя, стаються в дитинстві, зрілому віці та на старість².

(3) Фібри мозку в дитинстві є м'якими, гнучкими і ніжними. З віком вони стають сухішими, грубшають і міцнішають. На старість же вони повністю втрачають гнучкість, або, інакше кажучи, дуже важко підкоряються плинові життєвісних духів, і дедалі грубшають, а інколи ще й змішуються з надлишками соків, яких більше не може розчиняти те слабе тепло, що виробляється у цьому віці. Адже, як ми бачимо, фібри, котрі містяться у плоті, з плином часу твердішають, а плоть молодшої куріпки поза сумнівом ніжніша за плоть старої, – так само й фібри мозку дитини або молодшої людини повинні бути м'якшими й ніжнішими порівняно з такими ж фібрами старших за віком осіб.

(4) Підвалину цих змін ми пізнаємо тоді, коли зважимо, що ці фібри, безперервно у декілька різних способів зазнають коливань від життєвісних духів, котрі протікають навколо них. Адже як вітри висушують землю, над якою віють, так само й життєвісні духи, унаслідок свого безперервного збудження, поступово роблять більшість фібрів людського мозку сухішими, щільнішими і твердішими, так що в осіб

більш літніх ті повинні майже завжди бути менш гнучкими, ніж у молодших за віком. Стосовно ж тих, хто має однаковий вік, то в п'яниць, які протягом багатьох років надуживали вина або подібних до нього хмільних напоїв, ці фібри також повинні бути твердішими і менш гнучкими, аніж у тих, хто утримувався від згаданих напоїв протягом усього життя.

(5) Отже, різні конституції мозку в дітей, зрілих осіб і старих є вельми значними причинами тієї різниці, що виявляє себе у здатності уявляти, притаманній цим трьом віковим верствам, про які ми поговоримо далі. Розпочнімо з дослідження того, що відбувається у мозкові дитини, коли вона перебуває в утробі матері.

РОЗДІЛ СЬОМИЙ

I. Про спілкування між мозком матері та мозком дитини. II. Про спілкування між нашим мозком й іншими частинами нашого тіла, яке налаштовує нас до наслідування й співчуття. III. Пояснення народження потворних дітей і розмноження видів. IV. Пояснення деяких розумових розладів і деяких схильностей волі. V. Про пожадливість і первісний гріх. VI. Заперечення і відповіді.

(1) Достатньо очевидним, як на мене, є те, що ми залежимо від усіх речей і маємо природні зв'язки з усім, що нас оточує, дуже корисні нам для підтримання нашого життя і для його зручності. Проте не всі ці зв'язки є однаковими. Ми більш залежимо від Франції, ніж від Китаю, від сонця, ніж від якої-небудь зірки, від свого власного будинку, ніж від будинку своїх сусідів. Існують невидимі зв'язки, що набагато тісніше пов'язують нас з людьми, ніж з тваринами, з нашими родичами і друзями, ніж з іноземцями¹, з тими, від кого залежить збереження нашого буття, ніж з тими, хто не вселяє у нас ані страху, ані надії.

(2) У цій нашій природній поєднаності з іншими людьми слід головним чином відзначити те, що вона стає тим міцнішою, чим більшою є наша потреба у них. Родичі й друзі тісно поєднані між собою. Можна сказати, що біль і страждання в них спільні, так само, як задоволення й блаженство. Адже усі ці пристрасті й усі почуття наших друзів сповіщаються нам через враження від їхньої поведінки і через вираз їхнього обличчя. Але оскільки ми можемо прожити зовсім без них, та природна єдність, що існує між ними й нами, не є найбільшою з усіх можливих.

І. Про спілкування між мозком матері та мозком дитини

(3) Перебуваючи у материнській утробі, діти, тіла яких ще не сформовано остаточно і які самі по собі є настільки слабкими і позбавленими необхідного, наскільки це доступне розумінню, повинні бути поєднаними із своїми матерями настільки тісно, наскільки це можна було б уявити. І хоча б їхні душі й були відокремленими від материнських, тіла їхні від материнських невіддільні, тому ми повинні вважати, що матері й діти мають одні й ті ж почуття і одні й ті ж пристрасті, одним словом, одні й ті ж думки, що викликаються в душі стосовно тих рухів, які виникають у тілі.

(4) Таким чином, діти бачать те, що бачать їхні матері, чують ті самі крики, отримують ті самі враження від об'єктів і хвилюються тими самими пристрастями. Бо оскільки вираз обличчя людини, охопленої пристрастю, проймає тих, хто його бачить, і природним чином відтискує у них пристрасть, подібну до тієї, що хвилює згадану людину – хоча єдність цієї людини із тими, хто розглядає її обличчя, не надто тісна, – є підстави, як мені здається, вважати, що всі ті почуття, які переживають самі, і всі ті пристрасті, якими охоплені, матері здатні відтис-

нути у своїх дітях. Адже, зрештою, тіло дитини – це ніщо інше, як тіло матері, кров і життєвісні духи є в них спільними. Відчуття ж і пристрасті – то природні наслідки руху згаданих духів і крові, і рух цей за необхідністю передається від матері до дитини. Отже, пристрасті та почуття і взагалі всі думки, спричинені тілом, є спільними для матері й дитини.

(5) Ці речі видаються мені незаперечними з багатьох причин. Адже якщо розглянути лише той випадок, коли мати, вельми налякана побаченою кішкою, народжує дитину, яку щоразу охоплює жах у присутності цієї тварини², то з цього легко зробити висновок, що ця дитина з необхідністю повинна була бачити з жахом і заворушенням життєвісних духів те, що бачила й мати, коли носила її у собі. Адже вигляд кішки, яка не робить дитині нічого поганого, викликає у останній таку дивовижну дію. Однак все це я висуваю лише як припущення, яке, на мою думку, отримає далі достатнє доведення. Адже будь-яке припущення, котре виявилось б достатнім для розв'язання всіх тих ускладнень, що можуть виникнути, повинне вважатись незаперечним принципом.

II. Про спілкування між нашим мозком і частинами нашого тіла, яке налаштовує нас до наслідування та співчуття

(6) Ті невидимі зв'язки, якими Творець природи поєднав усі Свої витвори, є гідними Божої мудрості й людського захоплення. Немає нічого більш гідного подиву і більш повчального, ніж ця єдність, але ми над цим не замислюємось. Ми дозволяємо себе вести, не піддаючи розглядові ані Того, Хто веде нас, ані того, як Він нас веде: природа від нас так само прихована, як і її Творець. Рухи ж, які виробляються у нас, ми відчуваємо, не звертаючи уваги на їхні пружини. Проте мало існує речей, знання яких для нас було б необхіднішим, адже саме від пізнання цієї

речі залежить пояснення усього, що стосується людини.

(7) В нашому мозкові, звісно ж, існують пружини, які природним шляхом налаштовують нас до наслідування³, адже у громадянському суспільстві це є необхідним і не тільки для того, аби діти мали довіру до своїх батьків, учні – до вчителів, а підлеглі – до тих, хто має вищість над ними. Потрібно також, щоб усі люди мали якийсь нахил до прийняття однакових манер і до однакових дій щодо тих, поряд з ким вони хочуть жити. Адже для поєднання людей необхідно, щоб вони були схожими одне на одного і тілом і розумом. Це – основа безлічі речей, про які ми говоритимемо далі. Стосовно ж речей, про які ми маємо сказати у цьому Розділі, то нам необхідно також знати, що у мозку існують природні механізми, які й налаштовують нас до співчуття так само, як і до наслідування.

(8) Отже, слід знати, що життєвісні духи природним чином проносяться частинами нашого тіла не тільки для того, щоб викликати у нас ті самі дії й рухи, котрі, як ми бачимо, властиві й іншим людям, але також і щоб ми у певний спосіб самі отримували їхні рани і не залишались осторонь їхніх нещасть. Адже досвід навчає нас: коли ми звертаємо велику увагу на того, кого жорстоко б'ють, чи на того, хто отримав якесь серйозне поранення, життєвісні духи потужно переносяться у ті частини нашого тіла, що відповідають частинам чужого тіла, які ми бачимо пораненими: аби тільки ми не звернули плин цих духів у інший бік, добровільно подразнюючи з певною силою іншу частину тіла, відмінну від тієї, яку бачимо пораненою, або щоб природний плин життєвісних духів до серця і нутроців, котрий є звичайним за раптових збурень цього плину, не потягував за собою або не змінював того, про який ми говоримо; чи, нарешті, щоб якийсь незвичайний зв'язок слідів у мозку і рухів життєвісних духів не спричинив до таких самих наслідків.

(9) Зазначене перенесення життєвісних духів до частин нашого тіла, що відповідають тим частинам інших тіл, які ми бачимо пораненими, дуже відчутне в осіб тендітної статури, що мають живу уяву, а також вельми тендітну і зніжену плоть⁴. Адже вони часто відчують у ногах наче якесь тремтіння, наприклад, коли уважно придивляються до якоїсь особи, котра має виразку або щойно отримала якийсь удар. Ось що пише мені один з моїх друзів і що може стати підтвердженням моїх слів: *«Один літній чоловік, перебуваючи в однієї з моїх сестер, захворів. Коли йому пускали кров з ноги, молода служниця тримала свічку. Від вигляду розрізу, зробленого ланцетом, її охопив такий страх, що упродовж трьох чи чотирьох днів після того вона відчувала у тій самій нозі біль настільки сильний, що протягом усього цього часу була прикутою до ліжка»*. Отже, за висунутим мною принципом, причина цього випадку полягає у тому, що життєвісні духи з силою розповсюджуються по частинах нашого тіла, котрі відповідають тим частинам тіл інших, які ми бачимо пораненими. Відбувається це для того, щоб, тримаючи ці частини у більшому напруженні, життєвісні духи робили їх відчутнішими для нашої душі, і щоб душа була насторожі, аби уникнути того лиха, котре, як ми бачимо, снітало інших.

(10) Таке співчуття у тілах викликає співчуття у розумах. Воно спонукає нас полегшувати [страждання] інших, адже таким чином ми самі відчуваємо полегшення. Нарешті, воно стає перешкодою для нашої злостивості і жорстокості. Адже відразу до крові, страх смерті, одне слово – відчутне враження, заподіяне співчуттям, часто заважає вбивати тварин навіть тим особам, котрі якнайглибше переконані у тому, що це лише машини, оскільки більшість людей не може вбивати їх, не зазнаючи у свою чергу поранень від зворотного удару співчуття.

(11) Але найголовніше, що тут слід зазначити, полягає у тому, що виразний вигляд рани, отриманої кимось, призводить до виникнення у тих, хто її ба-

чить, іншої рани, тим більшої, чим вони є слабшими і тендітнішими. Адже згаданий вигляд з силою штовхає життєвісні духи до частин нашого тіла, котрі відповідають тим частинам інших тіл, які ми бачимо ураженими, а ці духи фібрам тендітного тіла завдають більшого враження, ніж фібрам тіла дуже й міцного.

(12) Таким чином, людей, сповнених сили і бадьорості, не ранить картина якогось вбивства і вони схильні виявляти співчуття не так через те, що ця картина шокує їхнє тіло, як тому, що вона шокує їхній смисл. Ці особи не мають жодного співчуття до злочинців, виявляючи непохитність і безжалісність. Проте вони зазнають великих страждань, коли бачать як рани отримують жінки й діти. Машиналисно вони виявляються вельми співчутливими щодо [цих] нещасних і втрачають спокій розуму, коли доводиться бачити як б'ють тварину, чи навіть чути, як вона кричить.

(13) Що стосується дітей, які ще перебувають у материнській утробі, то фібри їхньої плоті є нескінченно тендітнішими, ніж у жінок або в дітей, і вплив життєвісних духів повинен викликати в них ще більш визначні зміни, як це стане видно з подальшого розгляду.

(14) Якщо виникне таке бажання, ми ще раз розглянемо речі, висловлені мною щойно як просте припущення, та коли хтось хоче виразно досягнути те, що я прагну пояснити у цьому Розділі, він повинен спробувати добре зрозуміти згадані речі. Адже обидва висунуті мною щойно припущення є основоположеннями безлічі предметів, що вважаються зазвичай вельми важкими [для розуміння] і глибоко прихованими, а тому, як мені здається, не прийнявши цих припущень, їх насправді неможливо роз'яснити. Ось приклади, які могли б слугувати роз'ясненням і навіть доказом обох щойно мною зроблених припущень.

III. Пояснення народження потворних дітей і розмноження виду⁵

(15) Сім або вісім років тому в притулку для невиліковних можна було б побачити молодого чоловіка, що народився божевільним і мав тіло з переломами у тих місцях, котрі ламають злочинцям під час колесування. У цьому стані він прожив близько двадцяти років, його бачило багато осіб і покійна королева-мати, відвідуючи цей шпиталь, виявила цікавість, побачивши його, і навіть торкнулась його рук і ніг у тих місцях, де їх було переламано.

(16) За щойно проголошеними мною принципами, причиною цього злочасного випадку було те, що мати молодика, коли дізналась, що відбудеться колесування злочинця, пішла подивитись на це. Всі удари, яких завдали нещасному, потужно вразили її уяву і, зворотним ударом*, – ніжний і тендітний мозок її дитини. Фібри мозку цієї жінки зазнали напрочуд потужного струсу і, мабуть, у деяких місцях розірвались через бурхливий плин життєвісних духів, викликаний картиною такого жахливого дійства, проте вони мали достатню міцність, щоб не розірватись остаточно. Навпаки, фібри мозку її дитини, не здатні чинити опір потокові цих духів, були цілковито роз'єднані і пошкодження виявилось настільки серйозним, що вона назавжди втратила розум. Саме тому вона й народилась на світ позбавленою глузду. А ось – причина, через яку вона отримала переломи у тих самих частинах тіла, що й злочинець, стра-ту якого бачила її матір.

(17) Через видовище цієї страти, що так легко може налякати жінку, бурхливий плин життєвісних духів матері потужно попрямував від її мозку до усіх тих частин її тіла, що відповідали [переламаним] частинам тіла злочинця**, і те саме відбулося в дитині. Але оскільки кістки матері були здатні про-

* Згідно з першим припущенням.

** Згідно з другим припущенням.

тистояти [руйнівній] силі цих духів, вони не зазнали пошкоджень. Ймовірно, мати не відчула щонайменшого болю чи тремтіння рук або ніг, коли злочинцеві ламали кінцівки. Проте цей стрімкий плин життєвісних духів був здатний знести м'які й ніжні частини дитячих кісток. Адже серед усіх частин тіла кістки формуються останніми і в дітей, які перебувають у материнських утробах, вони ще дуже не тривкі. Слід зазначити також, що якби ця матір спрямувала рух цих духів до якихось інших частин свого тіла, з силою лоскочучи себе, кісток її дитини не було б поламано, проте частина дитячого тіла, відповідна тій, до якої мати спрямувала б цих духів, повинна була б зазнати великих пошкоджень унаслідок того, про що я вже розповідав.

(18) Причини цього випадку є загальними для пояснення того, яким чином жінки, що бачили під час вагітності осіб, котрим бракувало якоїсь з частин обличчя, відтискували своїм дітям ті самі ознаки в тих самих частинах тіла. З цього можна судити, що їм небезпідставно кажуть, аби вони розтирали собі якусь приховану частину тіла, сприймаючи щось таке, що їх вражає, чи зазнаючи хвилювання від якоїсь нестримної пристрасті. Адже тоді згадані ознаки можуть відбитись радше у цих прихованих частинах, а не на обличчі їхніх дітей.

(19) Ми не рідко стикалися б з випадками, подібними до щойно наведеного, коли б, отримавши настільки великі рани, діти могли вижити, але зазвичай від цього стаються викидні. Бо можна сказати, що майже всі діти, які помирають в утробі тих матерів, котрі ні на що не хворіли, помирають виключно внаслідок страху, якого-небудь пристрасного жадання або іншої нестримної пристрасті, пережитих їхніми матерями. Ось інший досить незвичайний приклад.

(20) Ще не минуло й року, як одна жінка, що з надмірною увагою дивилась на картину із зображенням святого Пія, а його свято тоді саме відзначали, народила дитину, що була дуже схожою на зображен-

ня цього святого. Вона мала обличчя літньої людини, наскільки його може мати дитина, позбавлена бороди. Її руки було складено навхрест на грудях, очі піднято до неба і ще вона мала дуже малий лоб, оскільки образ святого, піднятий аж під склепіння церкви, також лоба майже не мав, бо святий на зображенні дивився на небо. Дитина від народження мала ще й якийсь різновид мітри, що спадала по плечах, і позначалась кількома круглими відмітинами там, де мітри оздоблено коштовним камінням. Отже, згадана дитина дуже нагадувала ту картину, за зразком якої мати сформувала її силою своєї уяви. Так само, як і я, це міг бачити увесь Париж, позаяк цю дитину досить довго зберігали заспиртованою.

(21) Цей приклад має ту особливість, що споглядання самої лише картини, а не живої й охопленої якоюсь пристрастю людини, привело у рух життєвісні духи і кров матері, викликавши такий дивовижний ефект. Але ця картина була дуже виразною і супроводжувалась потужним заворушенням життєвісних духів, чи то через пристрастність і уважність матері, чи через хвилювання, викликане у ній гомоном свята.

(22) Отже, якщо ця мати, виявляючи уважність і зазнаючи заворушення життєвісних духів, розглядала зазначену картину, то, згідно першого припущення, дитина бачила останню так само, як і вона, тобто з уважністю й заворушенням життєвісних духів. Мати була цим глибоко вражена, імітувавши це принаймні своєю позою, згідно другого припущення: адже вона мала повністю сформоване тіло і достатньо тверді фібри плоті, щоб вони могли протистояти плинові життєвісних духів. Тобто вона не змогла б повністю імітувати його, або стати на нього схожою в усіх рисах. Але фібри плоті дитини є надзвичайно ніжними, а, відтак, сприйнятливими до найрізноманітніших улаштувань, і стрімкий рух життєвісних духів у її плоті спричинив усе необхідне для повного уподібнення її образу, який бачила мати. Отже, наслідування, до якого найбільш схильні [саме] діти, виявилось

майже настільки довершеним, наскільки це могло бути. Але це наслідування, надавши тілові згаданої дитини надто незвичайної фігури, спричинило її смерть.

(23) [Різні] письменники наводять багато інших прикладів сили уяви матерів, і немає такої дивини, якої вони іноді не скидають. Адже вони народжують не лише потворних дітей, але й [навіть] плоди, які бажали з'їсти: яблука, груші, грона винограду й інші подібні речі. Коли матері уявляють, наприклад, груші і нестримно бажують їх з'їсти, то діти, якщо *зародок* вже має душу, також уявляють і палко бажують їх. І (має зародок душу чи ні) плин життєвісних духів, викликаний образом бажаного фрукта, розповсюджується маленьким тілом [цього зародка], вельми здатним до змінення фігури через свою ніжність. Ці бідолашні діти стають подібними до речей, яких надміру палко бажують матері. Самі ж матері не зазнають від того жодного зла, адже їхні тіла не є достатньо м'якими, аби набувати фігури тих речей, які ними уявляються. Таким чином, вони не можуть їх наслідувати, або робитись до них цілковито подібними.

(24) Однак не слід вважати, що це спілкування, яке я щойно пояснив і яке іноді становить причину настільки великого безладдя, є у природі чимось некорисним або ж погано впорядкованим. Навпаки, воно видається дуже корисним для зростання людського тіла, або для формування *зародку*, і абсолютно необхідним для передачі деяких механізмів мозку які повинні бути різними у різні часи і в різних країнах: адже необхідно, наприклад, щоб ягнята мали у деяких країнах мозок, цілковито налаштований на втечу від вовків, позаяк останніх у цих місцях багато і ягням їх слід дуже боятись.

(25) Правда, спілкування материнського мозку із мозком дитини має іноді погані наслідки, а саме – тоді, коли матерів охоплює якась нестримна пристрасть. Однак мені здається, що, без цього спілкування, ані жінки, ані [самиці] тварин не могли б легко народжувати маленьких [представників] одного й

того ж виду. Адже хоча ми й можемо якось пояснити загальне формування *зародку*, – наприклад, як це досить успішно намагався зробити п. Декарт⁶ – однак дуже важко без цього спілкування мозку матері з мозком дитини пояснити, як кобила не народжує бика, а курка – таке яйце, у якому б містилась маленька куріпка, або ж якась птиця, належна до нового виду. Я вважаю, що ті, хто розмірковував про формування зародку, погодяться з цими моїми поглядами.

(26) Правда, найрозважливішою і найвідповіднішою досвідові думкою з цього дуже важкого питання про формування зародку є та, що діти, навіть ще напередодні акту, який призводить до вагітності, є вже майже повністю сформованими і що їхні матері під час вагітності просто дають їм вирости. Однак це спілкування життєвісних духів і мозку матері з життєвісними духами і мозком дитини, здається, також слугує впорядкуванню цього зростання і визначенню частин [тіла], які слугують харчуванню [зародка], його самоформуванню майже у такий самий спосіб, який діє у тілі матері, тобто – наданню дитині подібності до матері або до того виду, до якого вона належить. На це достатньо вказують нещасні випадки, які трапляються тоді, коли уява матері розладнується і якась нестримна пристрасть змінює природну налаштованість її мозку. Адже у таких випадках, як ми щойно пояснили, це спілкування іноді змінює будову тіла дитини і матері іноді скидають *зародки*, тим більш подібні до плодів, яких вони бажали, чим меншого спротиву у фібрах дитячого тіла зустрічали життєвісні духи.

(27) Ми, однак, не заперечуємо, що Бог, без цього спілкування, про яке ми щойно говорили, міг би розпоряджатись у настільки точний і правильний спосіб усім необхідним для примноження виду на нескінченні віки, щоб матері ніколи не скидали і щоб, навіть, завжди мали дітей, однакових за розміром, кольором, словом таких, що їх не можна було б відрізнити одне від одного. Адже ми не повинні вимі-

рювати могутність Божу своєю слабкою уявою та й невідомі нам ті підстави, які Він міг мати, вибудовуючи Свій витвір⁷.

(28) Ми щодня бачимо, що й без допомоги цього спілкування рослини і дерева у достатньо правильний спосіб виробляють подібних до себе і що птахи, а також багато інших тварин не мають в ньому потреби для того, аби неподібні до них малюки зростали і розвивались, коли вони висиджують яйця різних видів, наприклад, коли курка висиджує яйця куріпки. Адже хоча б і безспідставним вважалось те, що зерно і яйця вже містять рослин і птахів, які з'являться із них [на світ], і може статись, що малі тіла цих птахів отримали свою будову через спілкування, про яке йшлося, а рослини свою – через інше, рівноцінне спілкування, але вважати так, це, мабуть, те саме, що займатись гаданням. Та навіть коли б ми тут і не гадали, все одно не слід, виходячи зі створених Богом речей, судити про ті, які Він може створити.

(29) Втім, зваживши на те, що рослини, котрі є безпосередніми відгалуженнями материнської рослини, більш схожі на неї, ніж ті, що виростають із насіння (наприклад, тюльпани, що виростають з цибулини, мають той самий колір, що й материнська рослина, а ті, що виростають із насіння, майже завжди вельми відмінні від неї), ми не зможемо сумніватись, що коли вже спілкування матері із плодом й не є абсолютно необхідним для того, аби останній належав до одного із нею виду, воно усе ж завжди необхідне для того, аби цей плід був цілковито на неї схожим.

(30) Отже, коли Бог і передбачав, що це спілкування мозку матері з мозком її дитини призводитиме іноді, через розладнання материнської уяви, до смерті зародка або до народження потвор, воно однак настільки гідне захоплення і настільки необхідне з огляду на ті підстави, про які я говорив, і на деякі інші, яких міг би долучити до перших, що знання цих його невигод, яке мав Бог, не повинне було завадити Йому здійснити Свій намір. Можна у якомусь

сенсі сказати, що Бог не мав наміру створювати потвор, адже мені здається очевидним, що коли б Він створював лише одну тварину, Він у жодному разі не створив би її потворною. Проте, маючи намір найпростішими шляхами⁸ виробити витвір, який був би гідним захоплення, і взаємопов'язати усіх Своїх створінь, Він передбачив деякі наслідки, що із необхідністю впливали б з порядку і природи речей, і це не відвернуло Його від згаданого наміру. Адже хоча одна-єдина потвора була б недосконалим витвором, усе ж, в поєднанні з усіма іншими створіннями, вона не робить світу недосконалим або негідним мудрості Творця, якщо витвір порівнювати із простотою шляхів, якими його було вироблено.

(31) Ми достатньо пояснили, що саме уява матері може викликати в тілі дитини. Дослідімо нині ту владу, яку має вона над її розумом і спробуймо таким чином розкрити найперші розлади людських розуму й волі у їхній першопричині. Адже саме у цьому – наш головний намір.

IV. Пояснення деяких розумових розладів і деяких схильностей волі

(32) Безсумнівним є те, що наявність слідів у мозку супроводжуються почуттями й ідеями душі й що заворушення життєвісних духів не здатні щось здійснити в тілі, щоб в душі не виникло відповідних рухів. То ж, безсумнівним є те, що усі пристрасті й тілесні почуття супроводжуються справжніми почуттями і пристрастями душі. Однак, згідно з нашим першим припущенням, матері передають своїм дітям сліди власного мозку, а потім – рухи власних життєвісних духів. Отже, вони дають народитись у розумі своїх дітей тим же пристрастям і тим же почуттям, які зачіпають їх самих, і, внаслідок цього, вони у різний спосіб псують їхні серця і розуми.

(33) Якщо знаходять стільки дітей, котрі носять

на своїх обличчях мітки або сліди тих ідей, які вражали їхніх матерів, то хоча б фібри шкіри чинили набагато більший опір плинові життєвісних духів, аніж м'які частини мозку і хоча б ці духи й були у мозку набагато збуренішими, ніж у шкірі, неможливо знайти підстав для сумнівів у тому, що життєвісні духи матері призводять до появи у мозку її дитини багатьох слідів своїх безладних заворушень. Але якщо великі сліди мозку і відповідні їм заворушення життєвісних духів зберігаються протягом тривалого часу, а іноді – усього життя, то очевидно, що, оскільки не існує жінки, яка упродовж вагітності не мала б якоїсь слабкості або не була б охоплена якоюсь пристрастю, дуже мало дітей не матиме у чомусь на зле оберненого розуму або якоїсь панівної пристрасті.

(34) Надто вже багатий досвід підтверджує ці речі та й всім достатньо добре відомо, що є цілі родини, які страждають на великі недоліки уяви, успадковані від батьків, проте наводити тут окремі приклади цього немає потреби. Навпаки, доречніше проголосити на розраду деяким особам, що ці слабкості уяви не є природними, тобто притаманними людській природі, тому сліди або залишені у мозку відбитки, що є їхніми причинами, можуть з плином часу стертися.

(35) Втім, заради прикладу тут можна згадати короля Англії Якова, про якого говорить шевальє д'Ігбі в опублікованій ним книзі *Про симпатійний порошок*⁹. У цій книзі він стверджує, що коли Марія Стюарт була вагітна королем Яковом, декілька шотландських сеньорів увійшли до її покоїв і на її очах вбили її секретаря-італійця, попри те, що вона, аби завадити вбивцям, заступила його собою, при цьому згадана принцеса отримала легкі поранення, а пережитий нею страх викликав настільки великі враження її уяви, що останні передались дитині, яку вона носила у собі, й тому король Яков, її син, упродовж всього свого життя не міг дивитись на оголений меч. Він каже, що переконався у цьому на власному досвіді,

коли король посвячував його у лицарі. Адже зазначений повелитель, перш, ніж торкнутись плеча п. д'Ігбі мечем, спрямував останнього прямо від обличчя посвячуваного і навіть поранив би його, якби хтось не спрямував його руку туди, куди належало. Подібних прикладів існує стільки, що, шукаючи їх, [навіть] не варто було б звертатись до письменників. Навряд чи існує такий автор, який заперечував би їх. Адже, зрештою, ми бачимо дуже багато осіб, які не терплять вигляду щура, миші, kota, жаби, а надто тих тварин, що плазують, наприклад, змії і вужів. Єдиною причиною цієї відрази є той страх, який їхні матері під час вагітності відчували до цих тварин.

V. Пояснення пожадливості й первісного гріха¹⁰

(36) Проте головним чином я прагну наголосити ось на чому: існує повна видимість того, що кожна людина ще й нині зберігає у своєму мозку сліди й враження своїх першопредків. Адже як тварини приводять на світ подібних до себе, з подібними до власних відбитками у мозку, які є причиною того, що тварини одного виду мають однакові симпатії та антипатії й за однакових обставин однаково поведуться, так само й мозок наших першопредків отримав після скоєння гріха настільки великі відбитки і такі глибокі сліди, що їх легко можна було передати у спадок дітям. Отже, та велика прив'язаність до всіх почуттєвих речей, яка нам притаманна від материнської утробы, і наше велике віддалення від Бога, спричинене таким станом, могли б дістати певне пояснення за допомогою щойно сказаного нами.

(37) Адже оскільки, за усталеним природним ладом, необхідно, аби думки душі були узгоджені з тими слідами, які є у мозку, то можна було б сказати, що відтоді як ми сформувались в утробах своїх матерів, ми перебуваємо у гріхові й заражені зіпсова-

ністю своїх предків, оскільки від зазначеної миті дуже тісно прив'язані до задоволень своїх почуттів. Маючи у своєму мозку сліди, подібні до тих, які мають особи, що дають нам життя, ми за необхідністю маємо також і такі самі думки, і такі самі схильності до почуттєвих об'єктів.

(38) Таким чином* ми повинні народжуватись, маючи у собі пожадливість і первісний гріх, коли пожадливість – ніщо інше, як природне зусилля, з яким сліди мозку діють на розум, аби прив'язати його до почуттєвих речей. Повинні ми народжуватись також і у первісному гріхові, якщо первісний гріх є нічим іншим, як царюванням пожадливості**, а згадані зусилля – переможцями і володарями розуму й серця дитини. Однак вельми ймовірно, що царювання, або перемога, пожадливості – це те, що називають первісним гріхом, коли йдеться про дітей, і актуальним гріхом, коли йдеться про людей, наділених свободою.

(39) Якщо звернути серйозну увагу на такі дві істини: по-перше, що через тіло, через [його] зародження передається первісний гріх¹¹, душа ж не народжується, і, по-друге, що тіло здатне впливати на душу й псувати її лише через сліди у тій частині мозку, від якої природним чином залежать її думки, то, сподіваюсь, ми й надалі збережемо переконаність у тому, що первісний гріх передається у спосіб, щойно пояснений мною.

VI. Заперечення і відповіді

(40) З щойно проголошених мною принципів, здається, можна було б зробити лише висновок, що суперечить досвідові, а саме: що мати повинна завжди передавати своїй дитині звички і схильності, подібні до її власних, і ту легкість, з якою вона уявляє і впізнає ті речі, які знає. Адже подекують, що всі ці речі

* Дивіться також Роз'яснення про первісний гріх.

** Rom., VI, 12, 14

залежать лише від слідів і відбитків мозку. Однак, безсумнівно, сліди й відбитки, які містить мозок матерів, передаються дітям. Цей факт ми довели прикладами, які стосувались людей, і прикладом з життя тварин, найменші з яких мають мозок, повний тих же відбитків, що й мозок особин, від яких вони походять. Саме через останню обставину всі тварини одного виду мають однаковий голос, однаковий спосіб приведення у рух своїх членів і, нарешті, однакові хитрощі, до яких вони вдаються, полюючи на здобич і захищаючись від ворогів. Отже, звідси повинне випливати таке: оскільки всі сліди [мозку] матерів викарбовуються і відтискаються у мозку дітей, то діти повинні народжуватись з тими ж звичками й іншими якостями, що притаманні їхнім матерям і навіть зазвичай зберігати їх упродовж життя, бо звички, які ми маємо від найніжнішої пори юності, є тими, що зберігаються найдовше. Це, однак, суперечить досвідові.

(41) Аби відповісти на таке заперечення, належить знати, що є два різновиди слідів мозку. Одні – природні, або властиві людській природі, інші – надбані. Природні є дуже глибокими і їх неможливо цілком стерти, надбані, навпаки, можуть легко стиратись, оскільки зазвичай не є такими глибокими, [як природні]. Отже, хоча природні та набуті сліди мають лише кількісні розбіжності й часто сила перших менша від сили других, оскільки ми щодня при звичаємо тварин робити щось супротивне речам, до яких їх прихиляють ці природні сліди (наприклад, собаку при звичають не чіпати хліба і не бігти за куріпкою, яку він бачить і відчуває¹²), однак між цими слідами існує та різниця, що природні підтримують, так би мовити, таємні союзи з іншими частинами тіла, адже всі деталі нашої машини допомагають одна одній зберігатись у своєму природному стані. Всі частини нашого тіла взаємно надають підтримку усьому, що є необхідним для збереження або відновлення природних слідів. Таким чином, неможливо повніс-

тю стерти їх і тоді, коли їх вважають знищеними, вони починають оживати.

(42) Набуті сліди, нехай навіть більші, глибші й стійкіші за природні, навпаки, потроху втрачаються, якщо не піклуватися про їхнє збереження через постійне звертання уваги на причини, що породили їх.. Адже інші частини тіла майже зовсім не сприяють їхньому збереженню, а, навпаки, постійно намагаються стерти і знищити їх. Сліди ці можна порівняти зі звичайними ранами тіла. Це – отримані нашим мозком поранення, що загоюються самі собою, як інші рани, завдяки гідній захоплення конструкції машини [нашого тіла]. Якщо зробити на щоці надріз, більший навіть, ніж рот, то отвір цього надрізу потроху затягнувся б. Краї ж ротового отвору, оскільки він природний, ніколи не можуть з'єднатись. Те саме стосується й слідів мозку: природні не стираються ніколи, інші ж з плином часу загоюються. Істина ця містить нескінченну кількість наслідків для моралі.

(43) Отже, оскільки в усьому тілі немає нічого, що не мало б відповідності із природними слідами, то дітям вони передаються в усій своїй силі. Так папуги народжують папуженят, здатних до тих самих криків, або природних пісень, що й вони самі. Оскільки ж набуті сліди містяться лише у мозку і не поширюють свого впливу на решту [частин] тіла, – хіба що дуже рідко, наприклад, тоді, коли вони відтиснені тими заворушеннями [життєвісних духів], що супроводжують нестримні пристрасті – вони не повинні передаватись дітям. Таким чином, папуга, що каже «добрий день» і «добрий вечір» своєму господареві, не приводить пташенят, таких же вправних, як і він, а особи вчені і удатні не мають дітей, які були б на них схожі.

(44) Отож, коли б дійсно все, що відбувається в мозковій матерії, відбувалося б одночасно і в мозковій її дитині, коли б мати дійсно не могла ані бачити, ані відчувати, ані уявляти нічого такого, що [одночасно з нею] не бачила б, не відчувала б і не уявляла

б її дитина, й, нарешті, коли б усі помилкові сліди [мозку] матері псували дитячу уяву – навіть тоді не слід би було дивуватись, що ці сліди зазвичай загоюються одразу, як діти виходять з материнської утроби, оскільки вони не були б природними у щойно поясненому нами сенсі. Адже тоді причини, що формувала і підтримувала їх, вже не існувало б, природна конституція всього тіла вимагала б їхнього знищення, а почуттєві об'єкти виробляли б [у мозку] інші сліди, зовсім нові, дуже глибокі й у вельми великій кількості, які мали б майже повністю стерти ті, що дитина отримала, перебуваючи в материнській утробі. Бо оскільки повсякчас стається так, що якийсь гострий біль примушує забути ті, які йому передували, то неможливо, щоб такі виразні почуття, як почуття дітей, котрі вперше отримують враження від об'єктів своїми тендітними органами почуттів, не стирали більшість слідів, які діти отримували від тих самих об'єктів лише внаслідок певного рикошету, коли перебували в материнській утробі як у схованці.

(45) Втім, якщо ці сліди сформовано завдяки якійсь потужній пристрасті, а їхнє виникнення супроводжувалось вельми потужним збуренням крові і життєвісних духів у матері, то зазначені духи з такою силою діють на мозок і на решту [частин] тіла дитини, що відтискають у згаданому мозку відбитки настільки ж глибокі та тривкі, як і природні сліди – як у тому прикладі, що його наводить шевальє д'Ігбі, й у тому, в якому йдеться про дитину, що народилась божевільною і з геть поламаним тілом, тобто з пошкодженим мозком і з переломами усіх тих членів, яким уява матері завдала такої великої шкоди, і, нарешті, в прикладі стосовно загальної зіпсованості людської природи.

(46) І не слід дивуватись, коли діти короля Англії не мають недоліку, який мав їхній батько. По-перше, тому, що ці різновиди слідів, на відміну від природних, ніколи не залишали такої великої кількості відтисків у решті [частин] тіла. По-друге, тому що мати, не маючи того ж недоліку, що й батько, через

свою гарну конституцію завадила відбутись цьому. І, нарешті, тому, що мати нескінченно більше впливає на мозок дитини, ніж батько, що є очевидним на підставі сказаного нами.

(47) Але слід зазначити, що всі ті підстави, які показують, чому діти англійського короля Якова не могли успадкувати його недоліку, нічим не зашкоджують поясненню первісного гріха, або згаданої панівної схильності до почуттєвих речей, або тієї великої віддаленості від Бога, до якої ми прилучаємось через наших батьків. Адже сліди, відтиснуті почуттєвими об'єктами у мозку перших людей, були дуже глибокими; вони супроводжувались і ще більш поглиблювались шаленими пристрастями; їх посилювало безперервне користування почуттєвими речами, необхідними для збереження життя не тільки у Адамі¹³ та Єві, але навіть, і це слід зазначити, у найбільших святих, в усіх чоловіках і в усіх жінках, від яких ми походимо. Таким чином, не існувало нічого, здатного зупинити це псування природи. Отже, такою ж мірою, якою ці сліди наших першопредків повинні були потроху стиратись, вони повинні були також день від дня поглиблюватись. І без благодаті Ісуса Христа, Який безперервно протистоїть цьому потокові, наступні слова латинського поета були б абсолютно істинними:

*Aetas parentum pejor avis tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosorem*¹⁴.

(48) Адже слід добре зважити на те, що через ті відбитки, які збуджують благочестиві почуття в найсвятіших серед матерів, благочестя анітрохи не передається дітям, яких вони у собі носять. І, навпаки, ті сліди, які збуджують ідеї почуттєвих речей і супроводжуються пристрастями, несхибно передають дітям відчуття почуттєвих речей і любов до них.

(49) Наприклад, мати, охоплена любов'ю до Бога, а причина цього — рух життєвісних духів, яким суп-

роводжується утворення сліду від образу поважного старого, оскільки згадана мати пов'язала ідею Бога з цим образом старого. Ми ж бачили у Розділі, де йдеться про зв'язок ідей, що це можна легко зробити, хоча б і не існувало жодного зв'язку між Богом і образом старого. Я стверджую, що ця мати може утворити в мозку своєї дитини лише слід, який містить образ старого, але прихильність до старих – це аж ніяк не любов до Бога, що торкнулась її. Адже, врешті-решт, у мозку немає слідів, що могли б самі по собі викликати якісь ідеї, окрім ідей почуттєвих речей, бо тіло створено не для того, щоб напучувати розум, і з душею воно розмовляє лише про самого себе.

(50) Таким чином, мати, чий мозок сповнено слідів, які за своєю природою пов'язані з почуттєвими речами і яких вона не може стерти через присутню у ній пожадливість, а також через те, що власне тіло не підкоряється їй, – ця мати, за необхідністю передаючи своїй дитині згадані сліди, народжує грішника, хоча б сама й була праведницею. Ця мати праведниця тому, що любить Бога актуально або любила колись любов'ю, заснованою на [добровільному] виборі, і через це згадана пожадливість не перетворює її на злочинницю, хоча б уві сні ця жінка й підкорялась би її рухам. Але народжена нею дитина не любить Бога любов'ю, заснованою на [добровільному] виборі, й серце її, не обернене до Бога, з очевидністю перебуває у невпорядкованому і розладнаному стані, а тому не містить нічого, що не заслуговувало б на гнів Божий.

(51) Проте, коли людина відродилась у хрещенні й долучилась до праведності через налаштованість серця, подібну до тієї, яка притаманна праведним під час нічних видінь, або, можливо¹⁵, через вільний акт любові до Бога, який вона здійснює, отримавши перед тим актуальну і непорушну підтримку і, завдяки силі причастя звільняючись у деякі моменти від панування тіла (адже оскільки Бог створив людей для того, щоб вони любили Його, то їхній актуальний стан неможливо визнати за відповідний спра-

ведливості і ладові, усталеним Богом, якщо вони не люблять або не любили Його чи якщо їхні серця не налаштовані таким чином, ніби вони актуально люблять Його), тоді, хоч у дитинстві й була підвладною пожадливісті, остання не є більше гріхом, не робить людину винною і гідною гніву. Вона не припиняє бути праведною та приемною Богові з тієї ж причини, з якої вона не втрачає благодаті, хоча б під час сну й підкорялась рухам, викликаних пожадливістю. Адже дитячий мозок настільки м'який, а від найневиразніших об'єктів діти отримують настільки живі й потужні враження, що вони не мають достатньої розумової свободи, аби протистояти згаданим враженням. Проте, я занадто довго спиняюсь на речах, які не належать у повному обсязі до предмета моїх міркувань. Було б достатньо, якби я зробив тут висновок, щойно пояснений мною у цьому Розділі: всі хибні сліди, що матір'ю відтискуються у мозку її дитини, надають хибності розумові останньої і псують її уяву. Через це більшість людей уявляють речі не такими, якими ті є, додаючи до ідей тих речей, які ними сприймаються, то якийсь насправді не притаманий їм колір, то якусь неправильну рису. Якщо хтось виявить бажання ґрунтовніше з'ясувати мої думки стосовно первісного гріха і того способу, у який, на мій погляд, цей гріх передається дітям, він одразу може прочитати Роз'яснення, що відповідає цьому Розділові.

РОЗДІЛ ВОСЬМИЙ

І. Зміни, які, унаслідок бесід з годувальницею, матір'ю й іншими особами, відбуваються в уяві дитини, що вийшла з материнської утроби. II. Порада, що допомагає їх [дітей – О. Х.] добре виховувати.

(1) [I] В попередньому Розділі ми розглянули мозок дитини, яка перебуває в материнській утробі, нині

ж дослідімо, що з ним відбувається тоді, коли дитина з цієї утроби вийшла. Одразу ж, як вона полишила пільму і уперше побачила світло, її охоплює прохолодне зовнішнє повітря. Найласкавіші руки жінки, яка приймає її, пошкоджують її ніжні члени, всі зовнішні об'єкти вражають її. Вона має всі підстави боятись їх, оскільки ще їх не знає і сама по собі не має ніякої сили для того, щоб захистити себе, або для того, щоб втекти. Сльози і крик, якими вона втішає себе, то незаперечні ознаки її страждань і жахів, адже у дійсності вони є проханнями, з якими природа замість неї звертається до помічників, аби ті захистили її від лих, яких вона зазнає, а також від тих, яких вона боїться.

(2) Аби добре зрозуміти те збентеження, у якому перебуває її розум за цього стану, слід згадати, що фібри її мозку є дуже м'якими і ніжними, а, отже, всі зовнішні об'єкти заподіюють їм дуже глибоких вражень. Адже, оскільки навіть найменші речі виявляються іноді здатними поранити слабку уяву, то така велика кількість дивовижних об'єктів не може не поранити дитячої уяви і не привести її у замішання.

(3) Але для того, щоб уявити ще виразніше ті хвилювання і страждання, яких зазнають діти у час свого з'явлення на світ, і ті поранення, які повинна отримати їхня уява, уприсутнімо в собі те, яким би було здивування людей, котрі побачили б перед своїми очима гігантів, у п'ять або шість разів вищих за них, що наближаються, нічим не сповіщаючи про свої наміри. Або якби вони побачили якийсь новий вид тварин, не схожих ні на що бачене ними досі, чи просто якби крилатий кінь або якась інша химера наших поетів раптово спустилася з хмар на землю. Наскільки глибокі сліди в розумах залишили б ці чудеса і якого б замішання зазнали мозки, один лише раз це побачивши.

(4) Щодня трапляється, що якась несподівана і здатна викликати певний страх подія примушує втрачати розум навіть зрілих чоловіків, чий мозок не надто сприйнятливий до нових вражень, чоловіків,

які мають досвід, можуть себе захистити або принаймні прийняти якесь рішення. Діти, приходячи у світ, певною мірою потерпають від всіх об'єктів, які вражають незвичкі до них органи почуттів. Усі живі істоти, яких вони бачать, є для них тваринами нової породи, оскільки вони не бачили нічого, окрім того, що бачать від народження. Вони не мають ані сили, ані досвіду, фібри їхнього мозку дуже тендітні й поступливі. Отож, як стільки різних об'єктів могло б не завдати пошкоджень їхній уяві?

(5) Правда, матері вже трохи призвичаїли їх до вражень, отриманих від об'єктів, оскільки ті вже залишали сліди у фібрах їхнього мозку під час їхнього перебування в утробі. Через це вони, коли починають дивитись на власні очі, зазнають значно менших поранень, оскільки раніше вже певним чином сприймали об'єкти через очі своїх матерів. Правда також і те, що хибні сліди й поранення, які відчувались їхньою уявою внаслідок бачення стількох страхітливих для них об'єктів, з часом рубцюються й загоюються. Адже оскільки ці сліди не є природними, все тіло їм протистоїть і стирає їх, як ми бачили у попередньому Розділі. Саме це заважає загалом усім людям з дитинства бути божевільними, не заважаючи проте повсякчасному існуванню деяких настільки тривких і глибоких слідів, що вони не можуть стертисть, а тому існують стільки, скільки триває життя.

(6) Якщо б люди піддавали те, що відбувається усередині них і в їхніх власних думках, потужним рефлексіям, їм вистачило б доказів, наданих досвідом на користь щойно сказаного. Вони зазвичай визнавали б у собі таємні схильності й відразі, яких не мають інші, й стосовно яких видається істинним те, що єдина їхня причина – це сліди [мозку], які усі ми отримуємо у найперші дні свого життя. Адже оскільки причини цих наших схильностей і відраз є осібними, вони не ґрунтуються на людській природі, оскільки ж вони нам невідомі, то потрібно, аби вони набули дієвості у той час, коли пам'ять наша ще не

була здатною зафіксувати ті стани речей, які могли б нам про них нагадати. Отже, йтися тут може лише про стан нашого найніжнішого дитинства.

(7) Декарт писав у одному з своїх листів¹, що він з особливою приязню ставився до усіх косооких. Ретельно узявшись до пошуку причини цього, він зрештою визнав, що така ж вада була притаманна одній дівчинці, яку він любив, коли був ще дитиною. Ця любов до неї поширилась на всіх, хто чимось був на неї схожий.

(8) Але у заблудження нас уводять не ці маленькі розладнання наших схильностей, а те, що всі ми, чи майже всі, маємо дещо схиблений розум і майже всі перебуваємо у полоні якогось різновиду божевілля, хоча б і не думали про це². В цьому можна легко переконатись, ретельно дослідивши душевний тип (*génie*) тих, з ким спілкуємось. Мабуть якби ми самі були оригіналами й це визнавали б інші, ми [також] визнали б, що й усі інші є оригіналами і між ними існує лише кількісна різниця. Відтак, ось перед нами одне з досить звичайних джерел людських заблуджень: розладнання людського мозку, спричинене враженнями від зовнішніх об'єктів, отриманих у той час, коли людина тільки-но з'явилась на світ. Але дія цієї причини не припиняється так швидко, як це можна було б уявити собі.

(9) Звичайні бесіди, що їх повинні вести діти зі своїми годувальницями або ж зі своїми матерями, які часто не мають жодної освіти, довершують [процес] втрати і майже цілковитого псування розуму³. Ці жінки розмовляють з ними лише про дурниці та розповідають безглузді чи здатні викликати їхній страх казки. Вони розповідають їм лише про почуттєві речі й у спосіб, придатний для того, щоб утвердити їх у хибних судженнях почуттів. Словом, вони засівають їхній розум насінням усіх тих недоліків, які мають самі, наприклад, своєї неймовірної боязкості, своїх сміховинних забобонів та інших подібних. Приводить це до того, що, непризвичаєні шукати істину

й відчувати від неї насолоду, діти зрештою стають нездатними її розпізнавати і хоч якось користуватись своїм смислом. Звідси походить деяка невпевненість і слабкість їхнього розуму, яка дуже довго залишається їм притаманною, бо є серед них багато таких, чий розум ще і у п'ятнадцять-двадцять років є усе тим же розумом їхньої годувальниці.

(10) Правда, діти не видаються надто придатними до міркувань про істину й до наук абстрактних і високих. Адже вельми тендітні фібри їхнього мозку легко приводяться у рух навіть найслабкішими і найменш відчутними об'єктами, а тому їхня душа, за необхідністю маючи відчуття, пропорційне збуренню цих фібрів, полишає осторонь метафізичні думки й чисту інтелекцію, аби звернутись виключно до своїх відчуттів⁴. Таким чином здається, що діти не можуть з достатньою уважністю розглядати чисті ідеї істини, часто і легко розпорошуючи уяву на невиразні ідеї почуттів.

(11) Однак можна відповісти, по-перше, що семирічній дитині легше звільнитись від заблуджень, спричинених почуттями, ніж шістдесятирічній особі, що все життя дотримувалась передсудів дитинства. По-друге, що коли дитина й нездатна до ясних і виразних ідей істини, вона принаймні здатна бути попередженою про те, що її почуття уводять її в оману у будь-яких випадках. І якщо дитину не навчають істини, то її не слід принаймні утримувати серед цих заблуджень, посилюючи їх у ній. Нарешті, дітям наймолодшого віку, їхня цілковита поглиненість приємними і неприємними відчуттями, усе ж не заважає вивчати упродовж нетривалого часу те, що особи старшого віку не можуть вивчити упродовж часу набагато тривалішого: йдеться про пізнання того ладу й тих відношень, які існують між усіма словами й усіма речами, які вони бачать і про які чують. Адже хоч ці речі залежать лише від пам'яті, однак здається, що діти часто використовують свій смисл, у межах того способу, за допомогою якого вони вивчають свою мову.

II. Порада, що допомагає добре виховувати дітей

(12) Але оскільки та легкість, з якою фібри дитячого мозку сприймають потужні враження від почуттєвих об'єктів, є причиною, через яку дітей вважають нездатними до абстрактних наук, то цьому становищу не важко зарадити. Бо потрібно визнати: якщо діти не знатимуть страху, бажань і надій, якщо їм не завдаватимуть болю, якщо їх, наскільки це можливо, віддалятимуть від їхніх маленьких задоволень, то, відтоді як вони навчатися говорити, їх можна буде навчати найскладніших і найабстрактніших речей або щонайменше розділів математики, пов'язаних з почуттєвими предметами, механіки й інших подібних речей, що є необхідними у житті. Але потрібно добре зважити ось на що: коли дітей хвилюють бажання і непокоять страхи, вони не здатні застосовувати свій розум до абстрактних наук.

(13) Адже як амбітна людина, котра, щойно втративши своє майно і шанованість або, [навпаки], миттєво піднісшись до неочікувано високого становища, виявилася б нездатною розв'язувати метафізичні питання або алгебраїчні рівняння, а займалась би виключно тим, до чого спонукає наявна пристрасть, так само й дитина (у мозку якої яблуко і цукерки залишають настільки ж глибокі враження, як посади і високі становища — в мозку сорокарічних) нездатна вислуховувати абстрактні істини, яким її навчають. Отож можна сказати: ніщо так не перешкоджає успішному досягненню наук дітьми, як ті безперервні розваги, якими їх винагороджують, і ті покарання, які до них застосовують, або якими їм без кінця погрожують.

(14) Але нескінченно визначнішим є те, що зазначені страх покарання і бажання почуттєвої винагороди, якими сповнюють розум дитини, цілковито віддаляють її від благочестя. Побожність ще абстрактніша за науку, зіпсованій природі вона ще менше до смаку. Людський розум достатньо схильний до навчання,

але зовсім не схильний до благочестя. Отже, якщо великі хвилювання не дозволяють нам навчатись, хоч у навчанні від природи й міститься задоволення, то як зробити, щоб діти, котрі цілковито переймаються почуттєвими задоволеннями, якими їх винагороджують, і почуттєвими покараннями, якими їх лякають, зберігали ще й достатню розумову свободу, щоб любити речі благочестиві?

(15) Можливості розуму дуже обмежені, непотрібно багатьох речей, щоб заповнити його, а протягом того часу, коли розум заповнено, він неспроможний породжувати нові думки, допоки не спорожніє. Проте, коли розум заповнено почуттєвими ідеями, він не може спорожняти себе як заманеться. Аби зрозуміти це, слід узяти до уваги, що всі ми, унаслідок природної схильності, без кінця схилиємось до блага, і що задоволення, тобто та характерна ознака, за якою ми відрізняємо благо від зла, за необхідністю повинне нас торкатись і переймати більше за будь-що. Відтак, задоволення пов'язане із використанням почуттєвих речей, і оскільки вони – благо для людського тіла, то існує своєрідна необхідність того, щоб ці блага заповнювали собою можливості нашого розуму, допоки Господь не додасть до них деякої гіркоти, що викличе у нас огиду й відразу до них, або, завдяки Своїй благодаті, дасть нам відчувати ту небесну солодкість, яка стирає без останку будь-яку земну: *Dando menti suylestem delectationem qua omnis terrena delectatio superetur**⁵.

(16) Але оскільки уникати зла ми налаштовані такою ж мірою, як і любити благо, й оскільки біль є характерною ознакою, яку природа пов'язала зі злом, то усе щойно сказане нами про задоволення повинне, у протилежному сенсі, стосуватись також і болю.

(17) Отже, оскільки речі, які дають нам відчувати задоволення й біль, заповнюють собою всі можливості нашого розуму, ми ж не владні на власне ба-

* Святий Августин.

жання позоставити їх настільки, щоб вони нас не торкались, то звідси видно, що неможливо примусити дітей відчувати насолоду від благочестя, так само, як і решту людей, якщо ми не почнемо, керуючись приписами Євангелії, з відмови від усього, що зачіпає почуття і викликає велике бажання або великий страх. Адже всі пристрасті затьмарюють і гасять благодать, або ту внутрішню насолоду від свого обов'язку, яку дає нам відчути Бог.

(18) Найменші діти мають смисл так само, як і зрілі люди, хоча б перші не володіли досвідом. Ті й інші мають також однакові схильності, хоча й схильються до дуже різних об'єктів. Отож дітей слід призвичаїти керуватися у діях смислом, оскільки вони його мають, а також спонукати їх до виконання їхнього обов'язку, вміло спрямовуючи їхні добрі схильності. Утримувати їх у межах їхніх обов'язків за допомогою почуттєвих вражень означає приглушувати голос їхнього смислу і псувати їхні найкращі схильності. І в цьому випадку здається, ніби вони виконують свій обов'язок, але це лише видимість. Чеснота [тоді] не є основою ані їхнього розуму, ані їхніх сердець, вони її майже не знають, а люблять — ще менше. Їхній розум сповнено лише побоювань і бажань, почуттєвих відрази й прихильності, яких вони не можуть позбутися аби зробитись вільними і користуватись своїм смислом. Отож діти, виховані у такий нищий і рабський спосіб, потроху звикають виявляти певну нечуттєвість до будь-якого з почуттів порядної людини й християнина і ця нечутливість залишається із ними протягом усього їхнього життя. І коли вони сподіваються убезпечити себе від покарання чи то завдяки своїй владі, чи то своїй спритності, вони цілковито віддаються тому, що догоджає пожадливісті й почуттям, адже насправді не знають інших благ, окрім почуттєвих.

(19) Дійсно, трапляються випадки, коли дітей необхідно напучувати, спираючись на їхні почуття, але робити це слід тільки тоді, коли смисл виявляє свою

недостатність. Спочатку за допомогою смислу їх слід переконати у тому, що їм належить робити. Якщо ж у них не досить світла, аби визнати свої обов'язки, видається необхідним полишити їх у спокої на деякий час. Адже коли їх примушують зовні дотримуватись того, в необхідність чого вони не вірять, це не буде напучуванням, оскільки напучувати слід розум, а не тіло. Якщо ж вони відмовляються робити те, на що їхній смисл вказує як на належне, цього у жодному разі не слід терпіти, краще вдатись до якихось надзвичайних заходів, бо той, хто у такому випадку жаліє свого сина, виявляє, за словами Мудреця*, більше ненависті, ніж любові.

(20) Якщо покарання не напучують розуму і не викликають любові до чесноти, вони принаймні певним чином напучують тіло і перешкоджають любити порок, а, отже, перетворюватись на його раба. Але головним чином слід зазначити, що покарання не заповнюють собою всіх можливостей розуму так, як це робить задоволення. Коли його вже не зазнаєш і зникають підстави його боятись, про нього з легкістю припиняєш думати. Адже тоді воно ніяк не впливає на уяву, не породжує пристрастей, не розпалює пожадливі, нарешті, залишає розумові певну свободу мислити про те, що йому до вподоби. Таким чином, дітей можна карати для того, щоб вони дотримувались своїх обов'язків або робили вигляд, що дотримуються.

(21) Але якщо іноді й корисно лякати і карати дітей почуттєвими покараннями, з цього не слід робити висновку, що їхню прихильність слід здобувати за допомогою почуттєвих винагород й вказувати їм на ці винагороди як на кінцеву мету їхніх турбот. Це означало б, навпаки, псувати усі їхні найкращі вчинки і схиляти їх радше до чуттєвості, аніж до чесноти. Сліди одного разу уподобаних задоволень залишаються глибоко відтисненими в уяві. Вони безперервно збуджують вельми відчутні ідеї, завжди викликають настирливі бажання, що порушують спокій розуму.

* *Qui parcit virgae odit filium suum*⁶ (Prov., XIII, 24).

Нарешті, вони за будь-якого випадку розпалюють пожадливість, і це та закваска, яка псує будь-що. Але тут не місце пояснювати ці речі так, як вони на те заслуговують.

ЧАСТИНА ДРУГА [книги] ПРО УЯВУ

РОЗДІЛ ПЕРШИЙ

I. Про жіночу уяву. II. Про чоловічу уяву. III. Про старечу уяву.

(1) Ми подали деяку ідею фізичних причин розладнаності людської уяви в іншій Частині [твору], в цій намагатимемось здійснити певне застосування цих причин до найзагальніших заблуджень і ще поговоримо про ті причини наших заблуджень, які можна назвати моральними.

(2) На підставі того, про що говорилося у попередньому Розділі, можна побачити: тендітність фібрів мозку є однією з найголовніших причин, які заважають нашій спроможності бути уважними до розкриття певною мірою прихованих істин.

I. Про жіночу уяву¹

(3) Ця тендітність фібрів зазвичай притаманна жінкам і саме вона становить причину їхньої великої проникливості стосовно усього, що вражає почуття². Саме жінкам належить [право] встановлювати моду, судити про вишуканість мови, визначати зовнішню

привабливість і гарні манери. У царині цих речей вони виявляють більше знань, таланту і вишуканості, ніж чоловіки. Все, пов'язане зі смаком, належить до їхнього відання, але зазвичай вони нездатні проникати у ті істини, відкриття яких є дещо складним. Все абстрактне для них незрозуміле. Вони не можуть використати свою уяву для розв'язання складних за будовою і заплутаних питань. Вони розглядають лише зовнішній бік речей і уява їхня не має достатньо сили й обсягу, щоб проникнути в основу [речей] і порівняти усі її частини, не розпорошись [при цьому]. Якийсь дріб'язок здатен відвернути їх, їх лякає найменший крик, найменший рух викликає їхню цікавість. Зрештою, аби заповнити всю спроможність їхнього розуму, вистачає не дійсності, а самого лише способу [існування] речей. Бо найменші об'єкти спричиняють великий рух в тендітних фібрах їхнього мозку, а, отже, за необхідністю викликають в їхній душі відчуття достатньо виразні й достатньо великі для того, щоб повністю привернути її до себе.

(4) Якщо цілковито певним є те, що згадана тендітність фібрів мозку – головна причина всіх цих явищ, то не можна з такою ж незаперечністю стверджувати, що вона притаманна усім жінкам без винятку. Або, якщо вона вже їм притаманна, їхні життєвісні духи іноді настільки вдало співвіднесені з фібрами мозку, що зустрічаються жінки, які мають більш твердий розум, ніж деякі чоловіки. Саме у певній «примиреності» (*tempérament*) між щільністю і збуреністю життєвісних духів і фібрами мозку полягає сила розуму, й жінкам ця правильна «примиреність» інколи притаманна. Є жінки міцні та постійні і є слабкі та непостійні чоловіки. Є жінки вчені, сміливі, здатні на все, і, на противагу, зустрічаються чоловіки кволі й жіночні, нездатні хоч щось досягнути й здійснити. Нарешті, якщо ми приписуємо певним статі, вікові, станові певний недолік, то маємо на увазі, що він притаманний їм зазвичай, завжди

передбачаючи при цьому, що немає загального правила без винятку³.

(5) Адже не слід собі уявляти, ніби всі чоловіки або всі жінки, що мають однаковий вік чи мешкають в одній країні, чи належать до однієї сім'ї, матимуть мозок однакової конституції. Доречніше вважати, що оскільки неможливо знайти хоча б два обличчя, які були б цілковито схожими одне на одне⁴, то неможливо також знайти і дві уяви, цілковито схожих між собою; і що між усіма чоловіками, жінками й дітьми існують лише кількісні розбіжності стосовно тендітності фібрів їхнього мозку. Бо як не слід надмірно поспішати із визнанням суттєвої *тотожності* речей, між якими не видно жодних розбіжностей⁵, так само не слід покладати суттєвих розбіжностей там, де не спостерігається повної *тотожності*. Адже саме що-до цього зазвичай втрапляють у заблудження.

(6) Отже, про фібри мозку можна сказати те, що в дітей вони зазвичай є дуже ніжними й тендітними, що з віком вони твердішають і міцнішають, що, однак, в більшості жінок і в деяких чоловіків вони упродовж всього життя є вкрай тендітними. Ми не можемо визначити [тут] ще щось, але про жінок й дітей вже й так сказано досить, адже вони не беруть участі у пошуках і у навчанні інших істини. Тому їхні заблудження не можуть завдати багато шкоди, оскільки речам, які ними стверджуються, не ймуть віри. Поговоримо про зрілих чоловіків, про тих, чий розум міцний і потужний, і кого можна було б вважати здатними знаходити істину й навчати її інших.

II. Про уяву чоловіків, що перебувають у розквіті сил

(7) Зазвичай час найбільшого розумового розквіту принадає на вік від тридцяти до п'ятидесяти років. Фібри мозку у цьому віці зазвичай набувають своєї середньої консистенції. Почуттєві задоволення й біль

[тоді] не справляють вже на нас такого потужного враження. Отже, починаючи з цього віку слід захищатись лише від нестримних пристрастей, які виникають рідко, й убезпечитись від яких можна, якщо ретельно уникати всіх приводів до них. Таким чином душа, яку більше не турбують почуттєві речі, легко може споглядати істину.

(8) Чоловік, над яким не тяжіли б передсуди дитинства, який ще у роки юності навчивсь би міркувати з легкістю, який волів би зупинятись лише на ясних і виразних поняттях розуму, який ретельно відкидав би всі невиразні ідеї почуттів і який мав би час і бажання міркувати, за згаданого стану [фібрів мозку], припускався б заблудження поза усяким сумнівом лише в надзвичайно рідкісних випадках. Але говорити слід не про такого чоловіка, а про пересічних чоловіків, яким зазвичай не притаманна жодна з цих рис.

(9) Отже, я стверджую: твердість і міцність їхніх заблуджень, якщо буде дозволено так висловитись, залежать від твердості й міцності, яких з плином часу набувають фібри їхнього мозку. Це та печатка, якою скріплено всі їхні передсуди і всі їхні хибні опінії, і яка становить їхній захисток від сили смислу. Зрештою, наскільки така конституція фібрів мозку вигідна для осіб добре вихованих, настільки ж вона не вигідна для переважної більшості чоловіків, оскільки й перших і других утверджує в тих думках, яких вони дотримуються.

(10) Але, досягаючи сорока-п'ятидесятирічного віку, чоловіки не тільки укріплюються в своїх заблудженнях. Ще більше вони схильні припускатись нових. Адже вважаючи себе тоді здатними судити про все, – якими й дійсно повинні були б стати – вони приймають рішення зарозуміло і радяться лише зі своїми передсудами. Адже люди міркують про речі лише через зв'язок з найбільш звичними для них ідеями. Коли хімік бажає поміркувати про якесь природне тіло, на думку йому перш за все спадають його три першоначала⁶. Перипатетик думає спочатку про

свої чотири елементи і чотири першоякості⁷, а інший філософ наводить принципи зовсім інші. Таким чином, у розум людини не може увійти нічого, що одразу ж не заражалось б заблудженнями, до яких він схильний, і не примножувало б їхньої кількості.

(11) Ця консистенція фібрів спричиняє ще один дуже поганий наслідок, головним чином – для осіб літніх, наслідок, який робить їх неспроможними до міркування. Вони не можуть бути уважними стосовно більшості речей, про які хочуть знати, і, таким чином, не можуть досягнути певною мірою прихованих істин. Вони не можуть прихильно ставитись до найрозважливіших принципів, якщо ті засновані на принципах, які видаються їм новими, хоча б одночасно ці особи й виявляли великий хист щодо інших речей, у яких, через свій вік, мають великий досвід. Але все, що я тут кажу, розповсюджується лише на тих, хто провів свою молодість не даючи ужитку своєму розумові й не виявляючи уваги до [вивчення] самих себе.

(12) Для роз'яснення цих речей слід знати, що ми не в змозі нічого вивчити, якщо не виявимо уважності до свого предмета, і нездатні бути уважними щодо жодної речі, якщо не уявляємо її і виразно не уприсутнюємо в своєму мозку. Але для того, аби ми могли уявити собі якісь об'єкти, необхідно, аби ми змусили певну частину нашого мозку зазнати згинання, або щоб ми відтиснули у ньому якийсь новий рух, аби мати змогу сформувати ті сліди, з якими пов'язані ідеї, що уприсутнюють у нас ці об'єкти. Отож, коли фібри мозку дещо затверділи, вони вже здатні виробляти лише ті схильності й рухи, які мали колись. І таким чином душа зможе уявити, а, відтак, не обійти увагою, лише те, що є для неї звичним, а не те, чого вона бажає.

(13) Звідси можна зробити висновок про те, що дуже корисно призвичаювати себе до обмірковування найрізноманітніших предметів, аби набути певної легкості в обдумуванні того, що бажаєш обдумати. Адже як ми набуваємо великої легкості у тому, щоб

будь-яким чином і дуже швидко рухати пальцями своєї руки, внаслідок частого їх застосування під час гри на музичних інструментах, так само й частини нашого мозку, рух яких є необхідним для того, аби ми уявляли те, що хочемо, внаслідок [частого] використання набувають певної легкості щодо згинання, унаслідок якої ми дуже легко, швидко і навіть точно уявляємо те, що хочемо.

(14) Отже, найкращий засіб набуття цієї звички, що відрізняє розумну людину від іншої – це при звичання себе з молодих років до пошуку істини навіть дуже складних речей, оскільки в цьому віці фібри мозку здатні набувати будь-якого нахилу.

(15) Я не стверджую, однак, що ця легкість може набуватись тими, кого називають «дослідниками», якщо вони присвячують себе лише читанню без обмірковування і без самостійного пошуку розв'язання питань, ще до того, як прочитають про це розв'язання в різних авторів⁸. Достатньо очевидним є те, що, йдучи цим шляхом, ми набули б тільки легкості у пригадуванні речей, про які прочитали. Ми щоденно помічаємо: ті, хто багато читає, не можуть виявити уважність до нових речей, про які їм кажуть, а марнота їхньої ерудиції, схилиючи складати судження про ці речі, перш ніж обмірковувати їх, змушує втрапляти у грубі заблудження, у які нездатні втрапляти інші люди.

(16) Але хоча брак уважності й був би головною причиною їхніх хиб, існує ще й особна причина останніх. Полягає вона у тому, що, повсякчасно знаходячи у своїй пам'яті безліч невиразних образів (*espuses*), вони одразу починають вважати, що йдеться саме про один з них. Оскільки ж речі, про які їм кажуть, анітрохи не відповідають останній, вони доходять сміховинного висновку, що ті, хто це каже, помиляються. Коли ж спробувати їм показати, що помиляються вони самі й просто не розуміють, про що йдеться, вони дратуються і, нездатні досягнути те, про що їм кажуть, продовжують чіплятись за той хибний образ, що є присутнім у них завдяки пам'яті. Якщо ж їм пока-

зати хибність останнього з більш ніж беззаперечною очевидністю, вони замінять його другим, третім, що обстоюватимуться ними інколи проти усієї видимості істини й навіть проти власного сумління, оскільки жодної поваги та любові до істини вони не мають, існування ж речей, які хтось знає краще за них, визнають із великим збентеженням і соромом.

III. Про уяву старих

(17) Усе, сказане про сорока- п'ятидесятирічних осіб, повинне з ще більшою обґрунтованістю поширюватися на старих. Адже фібри їхнього мозку ще менш гнучкі й через брак життєвісних духів, які б накреслили у них нові відбитки, їхня уява стає зовсім немічною. Оскільки ж фібри їхнього мозку зазвичай змішані з великою кількістю надлишкових соків, вони втрачають потроху пам'ять про минуле і набувають недоліків, звично притаманних дітям. Таким чином у дуже похилому віці вони мають недоліки, які залежать від конституції фібрів мозку й зустрічаються як в дітей, так і в людей зрілих. Проте можна сказати, що вони мудріші за перших і других, оскільки вже не так підвладні своїм пристрастям, породжуваним заворушеннями життєвісних духів.

(18) Ми не пояснюватимемо цих речей далі, адже скласти судження про цей вік неважко на підставі інших, розглянутих нами раніше, дійшовши при цьому висновку, що старим важче, аніж будь-кому досягнути речі, про які їм кажуть, що вони більше прив'язані до своїх передсудів і давніх опіній, а, відтак, що вони ще більш утверджені в своїх заблудженнях, поганих звичках та інших подібних речах. Попередимо лише, що старий, це не обов'язково той, кому виповнилось рівно шістдесят або сімдесят років⁹, що не завжди старі верзуть нісенітниці, що не завжди трапляється кожному, кому минає шістдесят, звільнитися від пристрастей, притаманних молодим, і що не слід

робити надто загальних висновків з щойно усталених принципів.

РОЗДІЛ ДРУГИЙ

Про те, що життєвісні духи проходять зазвичай через сліди ідей, які є в нас найзвичніше використовуваними, через що ми не складаємо розважливих суджень про речі.

(1) Я вважаю, що у попередніх Розділах достатньо пояснив ті різноманітні зміни, яких зазнають життєвісні духи і конституція фібрів мозку в людей різного віку. Тому варто лише трохи обміркувати сказане мною з цього приводу, і невдовзі можна буде здобути досить чітке пізнання того, чим є уява, а також – найрознорозвідженіших фізичних причин тих розбіжностей, які можна помітити шляхом порівняння життєвісних духів. Адже всі зміни, що відбуваються в уяві і в розумі, є лише наслідками тих, що стаються в життєвісних духах і в фібрах, з яких складається мозок.

(2) Але існують деякі партикулярні – їх можна назвати моральними – причини змін, що відбуваються в людській уяві: різні [суспільні] становища людей, їхні різні посади, словом – їхні різні способи життя, причини, розгляду яких не можна обминути, оскільки цього роду зміни [самі] є причинами майже нескінченної кількості хиб, адже кожен судить про речі, виходячи зі свого [суспільного] становища¹. Ми не вважаємо за потрібне спинятись на поясненні наслідків деяких менш поширених причин, наприклад, важких хвороб, раптових лих та інших неочікуваних нещасних випадків, які завдають мозкові надзвичайно потужних вражень і навіть призводять до його цілковитого розладнання, оскільки ці речі трапляються дуже рідко, заблудження ж, яких припускаються ці особи, є такими грубими, що виявляються зовсім не заразними², оскільки усі люди легко їх розпізнають.

(3) Для того, щоб глибоко зрозуміти всі ті зміни в уяві, які виробляються різними [суспільними] становищами, конче необхідно пригадати, що ми уявляємо об'єкти лише сформувавши в собі їхні образи, а останні є нічим іншим, окрім як слідами, залишеними у мозку життєвісними духами; що речі ми уявляємо тим виразніше, чим глибшими і краще викарбуваними є ці сліди; і що життєвісні духи проходять через них найчастіше і з найбільшою силою. Коли ж життєвісні духи проходять через них багато разів, вони входять у них легше, ніж в інші місця [мозку], навіть в розташовані поряд із ними, через які вони ніколи не проходили, або не проходили так часто. Це – звичайна причина невиразності та хибності наших ідей. Адже життєвісні духи, які спрямовувались дією зовнішніх об'єктів або ж вказівками душі на те, аби виробити в мозку певні сліди, часто залишають інші, які й насправді чимось схожі на очікувані, але не є в повному розумінні слідами ані згаданих об'єктів, ані тих, яких хотіла уприсутнити в собі душа. Бо життєвісні духи, зустрічаючи деякий спротив у тих місцях мозку, через які належить проходити, легко відхиляються у бік, аби [усією] юрбою увійти в глибокі сліди ідей, найбільш нам властивих. Ось найгрубіші і найвідчутніші приклади всього цього.

(4) Коли дещо короткозорі особи дивляться на місяць, вони бачать на ньому два ока, ніс, рот, словом, їм здається, що вони бачать там обличчя. Однак нічого з того, що вони, як їм ввижається, там бачать, на місяці немає. Деякі особи бачать там зовсім інше. А ті, хто вважає, що місяць є таким, яким їм видається, легко звільняються від своїх помилок, якщо подивляться на нього нехай навіть у щонайменші наближувальні окуляри або ознайомляться з описами цих спостережень, запропонованими публіці Гевелієм та Річчіолі³. Отже причина, через яку на місяці зазвичай бачать обличчя, а не ті неправильної форми плями, які там є, полягає у тому, що сліди обличчя, які містяться

у нашому мозку, дуже глибокі, адже на обличчя ми дивимось часто і з великою уважністю. Таким чином, життєвісні духи, зустрічаючи спротив у інших місцях мозку, легко відхиляються від напрямку, який відтискається у цих частинах мозку світлом місяця, коли на той дивляться, і входять у сліди, з якими природно пов'язані ідеї обличчя. Окрім того, що видимі розміри місяця не надто відрізняються від розмірів звичайної голови, що перебуває на деякій відстані, ці розміри, заподіюючи враження мозкові, виробляють там сліди, вельми пов'язані із тими, які уприсутнюють ніс, рот і очі, й таким чином примушують духів прямувати через сліди обличчя. Існують люди, які бачать на місяці кіннотника, або ще щось, відмінне від обличчя, адже оскільки їхня уява зазнала потужного враження від деяких об'єктів, сліди останніх відкриваються за наявності цюнайменшої речі, яка має відношення до згаданих об'єктів.

(5) З цієї ж рації ми уявляємо, ніби бачимо не хмари, а вози, людей, левів чи інших тварин коли знаходиться хоча б найменша відповідність між ними й фігурами цих хмар¹. Також усі, надто ж ті, хто звик малювати, бачать іноді людські голови на стінах, вкритих плямами неправильної форми.

(6) Знову з цієї ж рації [життєвісні] духи, які містяться у вині, входячи без керівництва з боку волі у найзвичніше використовувані нами сліди [мозку], змушують розкривати найважливіші секрети. Коли ж ми спимо, то зазвичай нам сняться об'єкти з числа побачених протягом дня, які залишили найбільші сліди в мозку. Адже душа завжди уприсутнює в собі ті речі, сліди яких у ній є найбільшими і найглибшими. Ось інші, складніші приклади.

(7) З'являється нова хвороба, що спричиняє до спустошень, які вражають світ. Ця подія відтискує настільки глибокі сліди у мозку, що згадана хвороба повсякчасно перебуває присутньою у розумі. Якщо згадана хвороба називається, наприклад, «цинга», то

всі хвороби будуть «цингою». Цинга -- нова хвороба? -- Всі нові хвороби будуть цингою. Цинга супроводжується дюжиною симптомів, багато з яких є у неї спільними з іншими хворобами? -- Це не має значення. Якщо в хворого виявиться якийсь один з цих симптомів, його визнають хворим на цингу. Ніхто навіть і не думатиме про інші хвороби, що мають такі самі симптоми. Очікуватимуть, що всі нещастя, котрі ставались з тими хворими на цингу, яких доводилось бачити, стануться також і з ним. Йому призначають ті ж ліки, [якими лікували цингу], і будуть дуже здивовані, коли вони не призведуть до такого ж результату, який спостерігали в інших [хворих].

(8) Якийсь автор займається певним родом досліджень. Сліди предмета його занять заподіюють настільки глибоких вражень і настільки потужно впливають на увесь його мозок, що іноді змішують й стирають навіть сліди речей, дуже відмінних [від згаданого предмета]. Наприклад, один автор написав декілька томів про Хрест. Через це йому скрізь стали ввижатись хрести і небезпідставно отець Морен узяв його на клини за те, що він вважав, ніби на якійсь медалі було зображено хрест, хоча насправді на ній було зображено зовсім іншу річ⁵. Саме через такий жарт уяви Гільберт та деякі інші, узявшись до вивчення магніту і захопившись його властивостями, прагнули пояснювати *магнетичними* якостями⁶ дуже велику кількість природних явищ, що не мали до цих якостей жодного стосунку.

(9) Щойно наведених прикладів достатньо, аби довести, що та надзвичайна легкість, з якою уява уприсутнює собі найбільш звичні для неї об'єкти, й ті ускладнення, з якими вона стикається, намагаючись уявити ті, що є для неї новими, призводять до того, що люди майже завжди створюють собі ідеї, які можна назвати мішаними і нечистими, і що розум судить про речі лише через їхнє відношення до нього само-

го і його найперших думок. Таким чином, різні страсті людей, їхні схильності, [суспільне] становище, їхні заняття, якості, [учені] дослідження, нарешті, всі найрізноманітніші способи життя зумовлюють дуже велику різницю їхніх ідей, яка примушує їх припускатись безлічі хиб, що дістануть в нас роз'яснення далі. І саме це змусило канцлера Бекона сказати такі вельми розважливі слова: *Omnes perceptiones tam sensus quam mentis sunt ex analogia hominis, non ex analogia universi: estque intellectus humanus instar speculi inaequalis ad radios rerum qui suam naturam naturae rerum immiscet, eamque distorquet, et inficit*⁷.

РОЗДІЛ ТРЕТІЙ

І. Про те, що особи, які займаються дослідженнями, найбільш схильні припускатись хиб. ІІ. Підстави, через які воліють краще йти за авторитетом, аніж користуватись власним розумом.

(1) Відмінності способів життя, властивих людям, є майже нескінченними. Існує дуже велика кількість різних [суспільних] станів, занять, посад, спільнот. Ці відмінності примушують майже всіх людей діяти заради досягнення майже зовсім різних задумів і у міркуваннях спиратись на різні принципи. Навіть в одній і тій же спільноті, члени якої повинні мати лише один спільний розум і спільні наміри, досить важко знайти осіб, що мали б одні й ті ж погляди. Різниця їхніх занять і їхніх зв'язків з необхідністю спричиняють деяку різницю прийомів і способів, які вони волітимуть обрати для виконання навіть того, у чому доходять згоди. Це добре показує, що намагання докладно пояснити моральні причини заблудження виявилось б справою нездійсненною. До того ж, досить намарне було б робити це саме тут. Ми хочемо обговорити лише способи жит-

тя, які приводять до найбільшої кількості хиб, причому – найзначніших. Коли вони дістануть пояснення, перед розумом відкриється шлях достатньо широкий для того, щоб прямувати далі. І кожен одразу й дуже легко зможе побачити найпотаємніші причини деяких особливих хиб, які можна було б пояснити лише витративши багато часу й праці. Коли розум бачить ясно, йому подобається линути до істини, й він лине до неї з невимовною швидкістю.

***І. Про те, що особи, які займаються
дослідженнями, найбільш схильні
припускатись хиб***

(2) Заняттям, яке, здається, найбільше слід обговорити тут, оскільки воно викликає в уяві людей найбільш значні зміни, що частіше [від інших] уводять їх у хибу, це заняття тих «дослідників», котрі користуються більше пам'яттю, ніж розумом. Адже досвід завжди змушував визнавати, що ті, хто вельми палко берегеться до читання книг і пошуку істини, виявляються саме тими, хто уводить нас у найбільшу кількість хиб.

(3) З тими, хто займається дослідженнями, стається те ж, що й із тими, хто подорожує. Коли мандрівник, на лихо, прийняв одну дорогу за іншу, то чим далі він нею простує, тим більш віддаляються від місця, куди хотів потрапити¹. Він блукає тим більше, чим квантивішим виявляється і чим більше поспішас потрапити до бажаного місця. Тому ті палкі прагнення, які мають люди щодо істини, змушують останніх поринати у читання книг, сподіваючись знайти її там, або ж створювати химерні системи щодо тих речей, які вони хочуть пізнати. Потім вони захоплюються цими системами і навіть намагаються, докладаючи марних розумових зусиль, викликати прихильність до них в інших, аби здобути шану, якою зазвичай винагороджують системотворців. Пояснімо ці дві вади.

(4) Досить непросто зрозуміти, як може статись, що люди, маючи [власний] розум, більше полюбляють у пошуках істини вдаватись до розуму інших, а не до того, який Бог надав їм самим. Поза сумнівом, задоволення й шани більше у тому, щоб керуватись своїми власними очима, а не очима інших, і людина, яка має добрі очі, ніколи не прагнучиме заплітати або вирвати їх собі, сподіваючись на те, що отримає поводиря. *Sapientis oculi in capite ejus, stultus in tenebris ambulat**². Чому божевільний ходить у мороці? Тому що він бачить лише очима іншого, бачити ж таким чином, це, власне кажучи, [те саме, що] не бачити нічого. Використання розуму є для використання очей тим же, чим розум є для очей, й так само як розум є нескінченно вищим за очі, використання розуму супроводжується набагато надійнішими задоволеннями, які задовольняють його зовсім інакше, ніж світло і кольори задовольняють зір. Однак люди, аби скеровувати себе, завжди користуються власними очима, але майже ніколи не користуються власним розумом для розкриття істини.

**II. Підстави, через які воліють краще
йти за авторитетом, аніж користуватись
власним розумом**

(5) Проте існує декілька причин, що сприяють цьому поваленню розуму. По-перше, природні лінощі тих людей, котрі не бажають братися за працю міркування.

(6) По-друге, нездатність міркувати, якої набувають, якщо від молодих літ, коли фібри мозку можуть отримувати будь-який нахил, не вдаються до міркувань.

(7) По-третє, недостатня любов до абстрактних істин, які становлять підмурок всього того, що можна пізнати тут, у піднебесному світі.

(8) По-четверте, вдоволеність від пізнання правдоподібностей, які є вельми приємними і вельми за-

* Eccl., II, 14.

чіпають [людину], оскільки засновані на почуттєвих поняттях.

(9) По-п'яте, нерозумне марнославство, яке примушує нас шукати пошани у якості вчених. Адже вченими називають тих, хто більше прочитав. Пізнання опіній для [підтримання] бесіди і оглушення розумів більшості є набагато уживанішим, аніж істинно філософське пізнання, якого навчаються розмірковуючи.

(10) По-шосте, оскільки безпідставно уявляють, що давні були освіченішими, ніж можемо бути ми, і що не слід займатись тим, у чому вони не досягли успіху.

(11) По-сьоме, оскільки повага, поєднана із нерозумною цікавістю, призводить до того, що більше захоплюються речами найвіддаленішими від нас, найстарішими, такими, що прийшли до нас здалеку або з найневідоміших країн і навіть – з найтемніших книг. Саме так колись поважали Геракліта за його темноту*. Шукають стародавніх медалей, хоч і поточених іржею, або вельми дбайливо зберігають ліхтаря і пантофлю когось із давніх, хоч і поїдених хробаками: ціну їм надає їхня давність. Деякі займаються читанням равінів, оскільки ті писали чужою мовою, вельми спотвореною і темною. Найстаріші опінії цінують більше, тому що вони найбільш віддалені від нас [у часі]. І якщо б Німрод описав історію свого царювання, то, поза сумнівом, уся найвитонченіша політика і навіть всі інші науки увібрали б її у себе з тих же підстав, з яких дехто вважає, ніби Гомер і Вергілій досконало пізнали природу. Слід шанувати давнину, – кажуть вони. Хіба Аристотель, Платон, Епікур, ці великі люди, могли б помилятись? Не зважається на те, що Аристотель, Платон, Епікур були людьми, як і ми, і тієї ж породи, що й ми. Більше того, хіба зважають, що за наших часів світ є старіший на дві тисячі років, що він накопичив більше досвіду**, що він повинен бути освіченішим і що саме старість світу та досвід дозволяють відкривати істину.

* *Clarus ob obscuram linguam* (Лукрецій)³.

** *Veritas filia temporis, non auctoritatis*⁴.

(12) По-восьме, тому що коли вшановують якусь нову опінію й автора-сучасника, здається, ніби його слава затьмарює нашу, до якої стоїть надто близько. Вшановуючи ж давніх, нічого подібного побоюватись не слід.

(13) По-дев'яте, оскільки істина і новизна неспроможні до поєднання у речах, які стосуються віри. Адже, не бажаючи розрізняти істин, які залежать від смислу, й тих, які залежать від передання, люди не зважають на те, що перших слід навчати у зовсім інакший спосіб, [ніж других]. Вони змішують новизну з хибою, а давність – з істиною. Лютер, Кальвін та інші запровадили нововведення і увелись в заблудження: відтак і Галілей, Гарвей, Декарт помиляються у всьому, що є нового у їхніх висловлюваннях. Лютерові імпація⁵ є новою і вона – хибна: отже, Гарвеева циркуляція крові хибна, бо є новою. Через це також вони нерозрізненно називають одіозним ім'ям «новатор» і еретиків, і нових філософів. Такі ідеї та слова, як *істина* і *давнина*, *помилковість* і *новизна*, пов'язані між собою. Визнавши це, більшість людей вже не розводить їх далі і навіть розумні люди відчують деяку складність їх чіткого розведення.

(14) По-десяте, оскільки ми живемо за часів, коли наука про давні опінії ще у моді й лише той, хто користується власним розумом, може силою власного смислу підвестись над лихими звичаями. Перебуваючи у тіснєві юрби важко не підкоритись течії, що несе нас.

(15) І останнє, тому що люди діють лише згідно свого інтересу. Через нього навіть ті, хто звільняється від помилок і визнає даремність таких досліджень, не припиняють ними займатись. Адже з ними пов'язані почесті, високе становище і навіть бенефіції й ті, хто у цих заняттях відзначиться, завжди досягнуть їх швидше за тих, хто їх ігнорує.

(16) Всі ці міркування, як мені здається, достатньо дають зрозуміти, чому люди сліпо дотримуються стародавніх опіній, як істинних, і чому без жодного розрізнення відкидають всі новітні, як помилкові.

Чому, нарешті, вони не користуються або майже не користуються власним розумом. Поза сумнівом існує також ще дуже багато інших, більш особливих, міркувань, які допомагають зрозуміти це. Та якщо уважно розглянути наведені нами, то надалі вже не буде підстав дивуватись відданості деяких людей авторитетові давніх.

РОЗДІЛ ЧЕТВЕРТИЙ

Про погані наслідки читання для уяви

(1) Та хибна і малодушна повага, яку люди виявляють щодо давніх*, виробляє дуже велику кількість вельми згубних наслідків, тому її слід відзначити особливо.

(2) Найперший зі згаданих наслідків полягає у тому, що люди, звикаючи не користуватись власним розумом, поволі робляться справді неспроможними користуватись ним. Адже не слід уявляти собі, ніби ті хто зістарівся над книгами Аристотеля й Платона багато користувались власним розумом. Зазвичай стільки часу на читання цих книг вони витрачали тільки для того, аби спробувати осягнути погляди їхніх авторів, і головною їх метою є достеменно знання опіній, яких дотримувались згадані автори, не пов'язане із великим намаганням зрозуміти, що з них випливає, як ми це доведемо у наступному Розділі. Таким чином, наука і філософія, яку вони вивчають, є, власне кажучи, наукою пам'яті, а не розуму. Їм відомі лише історії та факти, а не очевидні істини, це радше історики, ніж істинні філософи¹, це люди, які не думають, але можуть переповісти думки інших.

(3) Другим наслідком, який викликається в уяві читанням давніх, є та дивовижна плутанина в усіх ідеях, яка притаманна більшості з тих, хто присвячує себе йому. Є два різних способи читати авторів один – вельми гарний і вельми корисний, інший

* Дивіться перший параграф попереднього Розділу.

вельми марний і навіть небезпечний. Дуже корисне читання тоді, коли прочитуване обмірковується, коли є намагання напружувати свій розум задля розв'язання питань, які стоять у заголовках Розділів², навіть перш, ніж починаєш їх читати. Коли ідеї речей упорядковуються і узгоджуються одна з одною, словом, коли застосовують власний смисл. Навпаки, від читання немає жодної користі, коли не розумієш читаного. Коли ж вивчаємо прочитане не настільки, щоб можна було про нього обґрунтовано судити, надто ж тоді, коли маємо достатньо пам'яті, аби запам'ятати осягнуте, а нерозсудливості – аби з ним погодитись, – тоді читати і осягати прочитане стає небезпечним. Перший спосіб просвітлює розум, посилює його і збільшує його обсяг. Другий зменшує його обсяг, поволі роблячи його слабким, темним і плутаним.

(4) Однак більшість тих, хто вважає гідним слави знання поглядів інших, досліджують [прочитане] лише у другий з зазначених способів. То ж чим більше вони читають, тим слабшим і плутанішим стає їхній розум. Причиною цього є те, що сліди у їхньому мозковій зміщуються, адже їх дуже багато, а смисл впорядковано не розташував їх. Це заважає розумові уявляти і точно уприсутнювати в собі ті речі, які йому потрібні. Коли розум хоче відкрити певні сліди, він раптово натрапляє на інші, більш для нього властиві, й [його намір] зазнає зміни. Адже спроможність мозку не є нескінченною і майже неможливо, щоб ця велика кількість безладно сформованих слідів не зміщувалась поміж собою і не викликала плутанини ідей. З цієї ж причини особи, що мають чудову пам'ять, зазвичай не здатні добре судити про речі, які потребують великої уважності.

(5) Головним же чином слід наголосити на тому, що пізнання, котрі здобуваються особами, які читають не обмірковуючи і лише для того, аби запам'ятати погляди інших, словом – усі науки, які залежать від пам'яті, є власне тими науками, які *надимають* [ши-
кою]*, оскільки їм притаманний [зовнішній] блиск, і

* *Scientia inflat* (I Cor., VIII, 1).

велике марнославство прищеплюють вони тим, хто ними оволодів. Відтак той, хто стає у такий спосіб иченим, сповнений зазвичай пихи й зарозумілості, домагається права судити про все, хоча б він і був до цього дуже мало здатним. Через це він припускається дуже багатьох заблуджень.

(6) Проте ця хибна наука породжує ще більше зло. Адже зазначені особи не лише самі утрапляють в заблудження, вони вводять у них слідом за собою майже усі пересічні розуми і величезну кількість молодих людей, які всім їхнім рішенням вірять так, ніби це [істотні] пункти віровчення. Ці псевдо-учені часто подавляють їх вагою своєї глибокої ерудиції і оглушують незвичністю поглядів, а також іменами давніх й невідомих авторів, набуваючи над їхніми роздумами настільки могутньої влади, що вони до кожного слова, яке вийшло з їхніх вуст, виявляють таку пошану і захоплення, ніби це – якийсь оракул, й сліпо приймають усі їхні погляди³. Навіть особам, набагато обдарованішого розуму і розважливішим, які ніколи не були з ними знайомі, і не знали від когось стороннього, що вони собою становлять, але бачили, як рішуче і з яким гордим, владним й статечним виглядом вони говорять, потрібно докласти певних зусиль, аби не виявити поваги й шани до того, що вони говорять, оскільки зовсім не зважати на вигляд і манери дуже важко. Адже як вельми часто трапляється, що якийсь гордий і сміливий чоловік грубо поводить з іншими, сильнішими, але розважливішими і стриманішими за нього, так само й ті, хто дотримується поглядів, котрі не є ані істинними, ані навіть правдоподібними, часто примушують змовкати своїх опонентів, промовляючи до них так владно, гордо й статечно, що це їх вражає.

(7) Отже ті, про кого ми говоримо, мають достатньо поваги до себе й зневаги до інших, аби знайти підтримку у гордому, поєднаному із статечністю й удаваною скромністю, вигляді, який захоплює і повертає на свій бік того, хто їх слухає.

(8) Адже слід відзначити, що усі ті, притаманні особам різних [суспільних] станів, вигляди є лише природними наслідками тієї шани, яку кожен виявляє до себе, порівнюючи себе з іншими, і це легко визнати, якщо вдатись до невеликої рефлексії. Тому гордою і брутальною виглядає людина, яка вельми шанує себе і з достатньою недбалістю – інших. Скромний вигляд – це вигляд людини, яка мало шанує себе і досить багато – інших. Статечний вигляд – це вигляд людини, яка вельми шанує себе і палко прагне бути шанованою. І [нарешті] простий вигляд – це вигляд людини, яка не переймається ані собою, ані іншими. Таким чином усі різноманітні вигляди, кількість яких майже незліченна, є лише наслідками, котрі природно викликаються на нашому обличчі й в усіх зовнішніх частинах нашого тіла різними ступенями тієї пошани, яку ми виявляємо до себе й до інших осіб, з якими ведемо бесіду. Ми вже говорили в IV Розділі¹ про співвідношення, яке існує між нервами, що збуджують у нас пристрасті, і тими, які свідчать про ці пристрасті назовні через вигляд, який ними відтискується на обличчі.

РОЗДІЛ П'ЯТИЙ

Про те, що «дослідники» зазвичай настільки захоплюються якимось автором, що мають за головну мету знати те, що він вважав, а не те, що слід вважати.

(1) Існує ще один дуже серйозний за наслідками недолік, якого зазвичай припускаються «дослідники» – вони захоплюються якимось автором. Якщо в книзі є щось істинне і гарне, вони одразу впадають у надмірності: все у ній істинне, все гарне, все чудове. Вони знаходять задоволення навіть у тому, аби захоплюватись речами, яких не розуміють, та ще й хочуть, щоб разом із ними цим захоплювались усі. Власну

славу вони видобувають з тих похвал, якими нагороджують цих темних авторів, адже такими похвалами переконують інших у тому, ніби добре розуміють згаданих авторів, закладаючи цим підвалину власного марнославства. Себе вони цінують вище за інших людей, вважаючи, ніби розуміють якусь зухвалість давнього автора чи людини, яка не розуміла, мабуть, сама себе. Скільки вчених не жалкували свого поту, аби з'ясувати темні висловлювання філософів і навіть деяких поетів давнини¹, і скільки ще є дотепників, які знаходять насолоду у критиці одного слова чи однієї думки якогось автора. Проте було б доречним на користь того, що я кажу, навести якийсь доказ.

(2) Питання про безсмертя душі, поза сумнівом, дуже важливе. Не можна заперечити проти того, що філософи докладають усіх своїх зусиль для його розв'язання. І, хоча й пишуть грубелезні томи, щоб у досить непереконливий спосіб довести істину, яку можна довести небагатьма словами або на небагатьох сторінках, вони [у цьому] ще заслуговують на пробащення. Однак вони постають на посміховисько, завдаючи собі важкої праці визначенням того, що з цього приводу казав Аристотель. Як мені здається, тим, хто живе нині, принесло б дуже мало користі знання про те, чи існувала коли-небудь людина на ім'я Аристотель, чи написала вона ті книги, на яких стоїть це ім'я, що саме мала на увазі в тому або іншому місці своїх творів – адже усе це не робить людей ані мудрішими, ані щасливішими. Однак дуже важливо знати яким – істинним чи хибним – є саме по собі те, що ця людина каже.

(3) Отже, мало користі у тому, щоб знати погляди Аристотеля на безсмертя душі, хоча й дуже корисно було б знати, що душа безсмертна. Однак можна сміливо стверджувати, що існує немало вчених, котрі більше зусиль витратили на те, щоб пізнати погляди Аристотеля на цей предмет, а не власне істину

в цьому питанні. Адже є такі вчені, що написали спеціальні твори для пояснення того, що думав цей філософ, але не зробили того ж, аби пізнати, що тут потрібно думати.

(4) Та хоча дуже велика кількість людей і перетомила свій розум дослідженням того, якою саме була думка Аристотеля, вони втомлювали себе марно, адже згоди у цьому безглуздому питанні не досягнуто ще й нині. Це показує, що Аристотелеві прихильники вельми нещасні, адже такий темний автор, – котрий навіть полюбляв темноту, як він це засвідчує у своєму листі до Александра², – повинен просвітити їх.

(5) Отже, погляди Аристотеля на безсмертя душі у різні часи були питанням дуже складним і дуже важливим для «дослідників». Але щоб ніхто не уявив, ніби ці мої слова необдумані й безпідставні, я мушу навести тут один пасаж з де Ла Серда, дещо задовгий і нудний, у якому згаданий автор збирає думки різних авторитетів з цього приводу так, ніби йдеться про дуже важливе питання. Ось його слова про другий розділ Тертулліанового *De resurrectione carnis*³.

(6) *Quaestio haec in scholis utrimque validis suspensionibus agitur, num animam immortalem, mortalemve fecerit Aristoteles. Et quidem philosophi haud ignobiles asseveraverunt Aristotelem posuisse nostros animos ab interitu alienos. Hi sunt e Graecis et Latinis interpretibus Ammonius uterque, Olympiodorus, Philoponus, Simplicius, Avicenna, uti memorat Mirandula l. 4 de examine vanitatis cap. 9. Theodorus Metochytes, Themistius, S. Thomas 2. contra gentes cap. 79. et Phys. lect. 12. et praeterea 12. Metap. lect. 3 et quodlib. 10. qu. 5 art. 1. Albertus, tract. 2. de anima cap. 20 et tract. 3. cap. 13. Aegidius lib. 3. de anima ad cap. 4. Durandus in 2 dist. 18. qu. 3. Ferrarius loco citato contra gentes, et late Eugubinus l. 9. de perenni philosophia cap. 18 et quod pluris est, discipulus Aristotelis Theophrastus, magistri mentem et ore et calamo novisse penitus qui poterat.*

(7) *In contrariam factionem abiere nonnulli Patres,*

nec infirmi Philosophi; Justinus in sua Paroenesi, Origenes in філософон-меню) et ut fertur Nazianz. in disp. contra Eunom. et Nyssenius p. 2. de anima cap. 4. Theodoretus de curandis Graecorum affectibus l. 3. Galenus in historia philosophica, Pomponatius l. de immortalitate animae, Simon Portius l. de mente humana, Caietanus 3. de anima cap. 2. In cum sensum, ut caducum animum nostrum putaret Aristoteles, sunt partim adducti ab Alexandro Aphrodis. auditore, qui sic solitus erat interpretari Aristotelicam mentem; quamvis Eugubinus cap. 21 et 22. eum excuset. Et quidem unde collegisse videtur Alexander mortalitatem, nempe ex 12. Metaph. inde S. Thomas, Theodorus Metochytes immortalitatem collegerunt.

(8) Porro Tertullianum neutram hanc opinionem amplexum credo; sed putasse in hac parte ambiguum Aristotelem; itaque ita citat illum pro utraque. Nam cum hic adscribat Aristoteli mortalitatem animae, tamen l. de anima c. 6. pro Aristoteli mortalitatem animae, tamen l. de anima c. 6 pro contraria opinione immortalitatis citat. Eadem mente fuit Plutarchus, pro utraque opinione advocans eundem philosophum in l. 5. de placitis philosoph. Nam cap. I mortalitatem tribuit, et cap. 25. immortalitatem. Ex scolasticis etiam, qui in neutram partem Aristotelem constantem judicant, sed dubium et ancipitem, sunt Scotus in 4. dist. 43. qu. 2. art. 2. Harveyus quodlib. qu. II. et I. sentent. dist. I. qu. I. Niphus in opusculo de immortalitate animae cap. I. et recentes alii interpretes: quam mediam existimationem credo veriore, sed scholii lex vetat, ut autoritatum pondere librato illud suadeam⁴.

(9) Ми наводимо усі ці цитати як достовірні, покладаючись на сумлінність автора, оскільки вважали б їхню перевірку марним витрачанням часу, а також через те, що не маємо усіх тих чудових книжок, з яких їх видобуто. Ми також не додаємо до них інших цитат, щоб не позбавляти автора слави того, хто ретельно зібрав їх, і через те, що, прагнучи зробити це, змарнували б ще більше часу, навіть просто

перегорнувши самі лише покажчики [змісту творів] тих, хто коментував Аристотеля.

(10) Отже, з цього уривку де Ла Серда видно, що «дослідники», яких вважають майстрами своєї справи, докладають дуже багато зусиль, аби з'ясувати, що саме Аристотель думав про безсмертя душі, і є навіть такі, хто здатен написати навіть спеціальні книги з цієї теми, як зробив Помпонаці. Адже головна мета книги зазначеного автора – показати, що Аристотель вважав душу смертною. Але, мабуть, є й такі люди, які трудяться не лише над з'ясуванням поглядів Аристотеля щодо цього предмета, але вважають питанням, яке дуже корисно знати, навіть те, чи вважали, наприклад, Тертулліан, Плутарх або інші, що Арістель визнавав смертність душі. Сам де Ла Серда подає нам гарний привід так думати, варто лише піддати рефлексії останню частину наведеного вище уривку (*Porro Tertullianum* і далі).

(11) Якщо немає великої користі у тому, щоб знати погляди Аристотеля стосовно безсмертя душі, або те, що про них думали Тертулліан і Плутарх, то сутність питання, [саме] безсмертя душі, є принаймні такою істиною, яку знати необхідно. Але існує безліч речей, пізнання яких не приносить жодної користі, а, відтак, ще менше користі у знанні того, що про них думали давні. Проте дехто завдає собі великого клопоту, розгадуючи погляди філософів щодо подібних предметів. Написано цілі книги, сповнені цих безглузвих досліджень і саме такий дріб'язок породжує [справжні] війни ерудицій. Ці пусті й недоречні питання, ці безглузді генеалогії поглядів, що не містять жодної користі, є для вчених важливими предметами критики. Вони гадають, ніби наділені правом зневажати тих, хто зневажає ці дурниці, і називати невігласами тих, хто пишається їх незнанням. Вони уявляють собі, ніби досконало володіють генеалогічною історією субстанційних форм і століття проминає безплідно, якщо не визнає їх гідними поваги.

Наскільки ж добре ці речі показують слабкість і марнотність людського розуму, а також те, що коли смисл не керує дослідженнями, то вони його не тільки не вдосконалюють, а навіть затемняють, псують і остаточно розбещують.

(12) Тут доречно зазначити, що в питаннях віри не буде недоліком дошукуватись того, що сказав з відповідного приводу, наприклад, святий Августин чи інший отець церкви або навіть того, чи думав святий Августин так, як думали його попередники. Адже предмети віри вивчаються лише через передання⁵, смисл не може їх відкрити. Найдавніше вірування – найістинніше, слід прагнути дізнатись, яким було вірування давніх, а це можливо лише через дослідження поглядів багатьох осіб, які жили у різні часи. Предмети ж, що залежать від смислу, цілком протилежні віруванням і не слід витрачати працю на те, аби дізнатись, що про них слід думати. Але, не знаю через яке розладнання розуму, деякі люди лякаються, коли хтось в філософії говорить не так, як Аристотель, і не висловлюють жодної стурбованості, коли в теології кажуть інакше, ніж Євангелія, отці [церкви] й собори. Мені здається, що зазвичай саме ті, хто здійсмає найбільший галас проти нововведень у філософії, до яких слід ставитись з пошаною, сприяють і навіть вельми затято захищають певні нововведення в теології, що повинні викликати огиду⁶. Бо ж не мова їхня є неприйнятною, – хоч її зовсім не знали у давнину, та ужиток виправдовує її існування – а ті заблудження, яки розповсюджуються чи підтримуються ними завдяки цій двозначній і плутаній мові.

(13) В царині теології слід любити давнину, оскільки слід любити істину, істина ж належить давнім часам. Одного разу досягнувши істини, слід відкинути будь-яку цікавість. У царині ж філософії, навпаки, слід любити нововведення, – якщо керуєшся тим самим міркуванням про необхідність завжди любити

істину, шукати її і виявляти нескінченну цікавість до неї. Якщо повірити, ніби Аристотель і Платон були непогрішими, то, мабуть, слід було б просто зосередитись на тому, аби їх зрозуміти; але смисл не дозволяє цьому вірити. Смисл вимагає, навпаки, щоб їх ми вважали менш обізнаними за нових філософів, оскільки у ті часи, коли живемо ми, світ постарішав на дві тисячі років й досвіду накопичено більше, ніж за часів Аристотеля й Платона, як вже говорилося⁷. Нові філософи можуть знати всі ті істини, які залишили нам філософи давні й понад те знайти деякі інші. Але ж смисл не вимагає вірити на слово цим новим філософам більше, ніж давнім. Він, навпаки, вимагає з усією уважністю досліджувати їхні думки і не визнавати їх доти, доки не зможемо завадити собі у них сумніватись⁸, не впадаючи у сміховинну упередженість ані через їхнє багатознання, ані через інші якості їхнього розуму.

РОЗДІЛ ШОСТИЙ

ПРО УПЕРЕДЖЕНІСТЬ КОМЕНТАТОРІВ

(1) Ця надмірна упередженість набуває ще більш дивного вигляду в тих, хто коментує якогось автора, адже ті, хто займається цією працею, навряд чи гідною, як видається, розумної людини, уявляють, ніби їхній автор заслуговує на захоплення всіх людей. На себе й на свого автора вони дивляться як на одну й ту ж особу і тут чудово відіграє свою роль самолюбство. Вони вправно й рясно вихваляють своїх авторів, оточують їх сяйвом і світлом, сповнюють славою, добре розуміючи, що її відблиск впаде й на них самих. Ця ідея величі підносить не лише Аристотеля й Платона у розумах багатьох людей, вона також навіює повагу до тих, хто їх коментував, і хтось [з комен-

таторів] може й не прагнув би апофеозу свого автора, якби самого себе не вважав огорнутим тією ж славою.

(2) Я, однак, не наполягаю на тому, що всі коментатори вихваляють своїх авторів, сподіваючись на [такого штибу] повернення своїх похвал. Деякі з них, обміркувавши це, відчули б [навіть] певну відразу, адже вони їх хвалять із чистим сумлінням, не маючи жодних прихованих намірів. Вони [просто] не думають про це, але тут замість них, і для них невідчутно, думає самолюбство. Люди не відчувають тепла, яке міститься у їхніх серцях, хоча воно й надає життя та рух усім іншим частинам їхнього тіла. Аби переконати себе у цьому, вони повинні себе торкнутись, обмацати рукою, адже ця теплота — природна. Те саме стосується й марнославства, настільки природного для людини, що вона його [навіть] не відчуває! І хоча саме воно надає, так би мовити, життя і рух більшості думок і намірів людини, часто це робиться ним у спосіб, для людини невідчутний. Аби дізнатись про свою марнотність потрібно себе вивчати, володіти собою, випробовувати себе. Ми недостатньо обізнані з тим, що саме марнославство дає поштовх більшості вчинків, і хоча самолюбству це відомо, воно це знає лише задля того, аби приховувати від решти [здатностей] людини.

(3) Відтак, оскільки коментатор має деяке відношення до коментованого ним автора і деякий зв'язок з останнім, то його самолюбство неодмінно відкриє йому визначні приводи для похвал на адресу цього автора, аби скористатися з них самому. Й здійснюється це настільки виправно, лукаво й вишукано, що ми нічого не відчуваємо. Проте зараз навряд чи буде доречно розкривати спритність самолюбства.

(4) Коментатори вихваляють своїх авторів не лише через упередженість, породжену пошаною до них, і через те, що, вихваляючи їх, вшановують себе, а ще й тому, що це — звичай, і що здається, ніби чинити належить саме у такий спосіб. Є особи, котрі, не

маючи пошани до певних наук чи до певних авторів, не припиняють коментувати останніх і займатись цими науками, адже до цієї праці спонукають їхня посада, випадковість або навіть їхня примха. От вони й вважають себе зобов'язаними висловлювати перебільшені похвали на адресу тих наук і тих людей, якими займаються, навіть якби ці автори були позбавленими здорового глузду, а науки – вельми нічними і нікому не потрібними.

(5) Дійсно, досить недоладно було б людині братися до коментування автора, якого вона вважає позбавленим здорового глузду, або з усією серйозністю писати про предмет, на який дивиться як на нікому не потрібний. Отож, аби зберегти власну репутацію, слід хвалити свого автора і предмет своєї книги, навіть коли б і перший, і другий заслуговували на зневагу і [таким чином] одну провину спокутувати іншою. Саме через це вчені мужі, що коментують різних авторів, часто говорять про речі, що містять суперечність.

(6) Через це також майже всі передмови не узгоджуються ані з істиною, ані зі здоровим глуздом. Якщо коментують Аристотеля, це – *природний геній*. Якщо пишуть про Платона, це – *божественний Платон*². Коментуються не твори просто людей, це завжди твори людей цілковито божественних, людей, якими захоплювалось їхнє століття і які отримали від Бога світло особливого штибу. Те саме стосується й предмета, про який вони розмірковують: останній завжди найпрекрасніший, найвищий і саме його необхідно знати.

(7) Але, щоб не примушувати нікого вірити мені на слово, – ось приклад того, як один відомий поміж вчених коментатор висловлюється про автора, якого коментує. Йдеться про Авероесові висловлювання стосовно Аристотеля. У Передмові до *Фізики* цього філософа він каже, що той був творцем логіки, моралі, метафізики і надав їм досконалості. *Complevit* – каже він – *quia nullus eorum, qui secuti sunt eum usque ad*

*hoc tempus, quod est mille et quingentorum annorum, quidquam addidit, nec invenies in ejus verbis errorem alicujus quantitatis, et talem esse virtutem in individuo uno miraculosum et extraneum existit, et haec dispositio cum in uno homini reperitur, dignus est esse divinus magis quam humanus*³. В інших місцях він висловлює йому ще пишномовніші й величніші похвали, як у *I. de generatione animalium. Laudemus deum qui separavit hunc virum ab aliis in perfectione, appropriavitque ei ultimam dignitatem humanam, quam non omnis homo potest in quacumque aetate attingere*⁴. *lib. I. destruc. disp. 3. Aristotelis doctrina est SUMMA VERITAS, quoniam ejus intellectus fuit finis humani intellectus: quare bene dicitur de illo, quod ipse fuit creatus, et datus nobis divina providentia, ut non ignoremus possibilia sciri*⁵.

(8) Хіба ж не потрібно бути справді божевільним, щоб казати таке? І хіба не потрібно для цього, щоб захоплення згаданим автором виродилось у навіженство й божевілля? Аристотелеве вчення є **НАЙВИЩОЮ ІСТИНОЮ**. Ніхто не може зрівнятись із ним чи хоча б наблизитись до нього за знаннями. Він Богом нам даний, аби навчити нас усього, що може бути відомим [людям]. Він робить усіх людей мудрими, і чим краще вони осягають його думку, тим ученішими стають, — як він висловлюється в іншому місці. *Aristoteles fuit Princeps, per quem perficiuntur omnes sapientes, qui fuerunt post eum: licet differant inter se in intelligendo verba ejus, et in eo quod sequitur ex eis*⁶. Однак твори цього коментатора поширені в усій Європі і навіть в інших, більш віддалених країнах. З арабської вони перекладені на єврейську, з єврейської — на латину і, мабуть, ще на багато інших мов, що засвідчує ту пошану, з якою до нього ставляться вчені. Отож навряд чи можна було б навести більш відчутний приклад упередженості «дослідників». Адже він достатньо показує, що останні не тільки часто захоплюються якимось автором, але також і те, що їхнє захоплення передається іншим, відповідно до тієї

пошани, якою ці коментатори користуються серед людей, і що, таким чином, хибні похвали, які висловлюються на адресу автора його коментаторами, часто є причиною того, що малоосвічені особи, віддавшись читанню, упереджуються і припускаються безлічі заблуджень. Ось інший приклад.

(9) Один із найвідоміших вчених, засновник кафедр геометрії та астрономії в Оксфордському університеті, розпочав книгу, яку мав намір присвятити восьми першим теоремам Евкліда⁷, такими словами: *Concilium meum, auditores, si vires et valetudo suffecerint, explicare definitiones, petitiones, communes sententias, et octo priores propositiones primi libri elementorum, caetera post me venientibus relinquere*; закінчує ж такими: *Exolvi per Dei gratiam, Domini auditores, promissum, liberavi fidem meam, explicavi pro modulo meo definitiones, petitiones, communes sententias, et octo priores propositiones Elementorum Euclidis. Hic annis fessus cyclos artemque repono. Sussedent in hoc munus alii fortasse magis vegeto corpore, vivido ingenio*⁸, тощо*. Навіть людям з пересічним розумом вистачить години, аби самостійно чи за допомогою якогось менш знаного геометра, зрозуміти Евклідові визначення, питання, аксіоми й перших вісім теорем; навряд чи тут виникне потреба у якомусь поясненні. Але ось автор, який говорить про цю справу так, ніби вона є вельми непересічною і складною. Він побоюється, що йому забракне сил: *si vires, et valetudo suffecerint*. Подальший розвиток цих речей він залишає своїм наступникам: *Caetera post me venientibus relinquere*. Він дякує Богові за ту особливу благодать, що допомогла йому здійснити обіцяне [на початку твору]: *Exolvi per Dei gratiam promissum, liberavi fidem meam; explicavi pro modulo meo*. Що ж саме? Йдеться про квадратуру кола? Про подвоєння куба? [Виявляється], ця велика людина пояснила *pro modulo suo* визначення, питання, аксіоми і вісім перших теорем першої Книги Елементів Евкліда. Мабуть серед його

* *Praelectiones 13. in principium Elementorum Euclidis*⁹.

наступників [усе ж] знайдуться ті, хто матиме більше здоров'я і сили, аби продовжити цей прекрасний твір. *Quia sedent in hoc munus alii FORTASSE magis vegeto corpore, vivido ingenio.* Для нього ж настав час відпочити: *hic annis fessus cyclos artemque repono.*

(10) Евклід, створюючи свої *Елементи*, навіть гадки не мав бути настільки темним або висловлювати речі настільки надзвичайні, щоб потребувалось написати книгу обсягом майже у триста сторінок* для пояснення його визначень, аксіом, питань і восьми перших теорем. Проте цей вчений англієць спромігся надати Евклідовій науці більшої глибини і, якщо б йому це дозволив вік, і він міг би продовжувати з колишньою силою, ми б нині мали дванадцять чи п'ятнадцять грубелезних томів про самі лише начала геометрії, і томи ці були б вельми корисними для усіх тих, хто прагнув би опанувати цю науку, і становили б велику честь для Евкліда.

(11) Ось ті дивовижні наміри, до яких нас робить надатними хибна ерудиція. Ця людина знала грецьку, адже ми зобов'язані їй тим, що вона надала нам грецькою твори святого Хрїзостом¹⁰. Вона читала, мабуть, стародавніх геометрів. З історичної точки зору вона знала їхні теореми так само добре, як і їхні генеалогії. Щодо давнини вона виявляла усю ту пошану, яку слід виявляти щодо істини. Що ж породжує така налаштованість розуму? Коментар до Евклідових номінальних визначень, питань, аксіом і восьми перших теорем, який набагато важче зрозуміти й запам'ятати, ніж – я вже не кажу про аксіоми, які він коментує, – усе, написане Евклідом з геометрії.

(12) Є багато людей, яких марнославство примушує розмовляти грецькою, а іноді навіть використовувати мову, якої вони не розуміють. Адже словники, так само, як покажчики і загальні місця, є дуже вагомою підтримкою для багатьох авторів. Але небагато знайдеться таких, хто б намагався натягти свою грецьку на предмет, щодо якого її використання є

* *In quarto.*

настільки недоречним. Саме це змушує мене вважати, що задум згаданої книги виник в уяві її автора під впливом упередженості і непоміркованої пошани до Евкліда.

(13) Якщо б стосовно предмета, до [вивчення] якого повинен застосовуватись лише смисл, ця людина застосовувала свій смисл так само, як і свою пам'ять, чи якби вона мала стільки ж поваги й любові до істини, скільки має шанобливості до коментованого нею автора, то дуже ймовірно, що, витративши стільки часу на такий незначний предмет, вона б погодилась, що Евклідові визначення плаского кута й паралельних ліній мають вади і не пояснюють природи цих речей, а також, що друга теорема є недоречною, оскільки вона може бути доведена лише на підставі третього постулату, а з ним не слід погоджуватись раніше, ніж з цією теоремою. Адже погоджуючись з третім постулатом, який полягає у тому, що з будь-якої точки можна описати коло довільного радіусу, ми погоджуємось не тільки з тим, що з точки можна провести лінію, яка дорівнює іншій, – саме це у цій другій теоремі й доводить Евклід, вдаючись до грубих вивертів, – але також і з тим, що з кожної точки можна провести нескінченну кількість ліній довільної довжини.

(14) Але намір більшості коментаторів полягає не в роз'ясненні думок їхніх авторів і пошукові істини, а в тому, щоб показати свою ерудицію, сліпо захищаючи при цьому навіть помилки тих, кого вони коментують. Вони говорять не так для того, щоб зрозуміли їх або їхнього автора, а лише для того, щоб інші захоплювались останнім, і разом з цим автором – ними самими. Якби той, про кого ми говоримо, не наповнив своєї книги цитатами грецькою, іменами багатьох маловідомих авторів і такого ж штибу примітками, значною мірою непотрібними для розуміння загальних понять, номінальних визначень і геометричних постулатів, – хто читав би тоді його книгу, хто б не захоплювався і визнавав її автора вченою і розумною людиною?

(15) Я не вважаю, що, після сказаного вище, можна сумніватись у тому, чи справді бездумне читання авторів часто сповіщає розумові упередженість. А щойно розум став упередженим, як те, що називають здоровим глуздом, зникає без останку. Відтоді розум вже не може складати розважливі судження про усе, що стосується предмета його упередженості, і заражає нею усе, про що думає. Він не може навіть бути уважним до предметів, зовсім далеких від тих, щодо яких має упередженість. Отже людині, що залялась Аристотелем, може подобатись тільки Аристотель і судити про усяку річ вона хоче, співвідносячись лише з Аристотелем. Те, що суперечить цьому філософові, видається їй хибним. На вустах у неї завжди якесь висловлювання Аристотеля, вона цитує його за будь-яких обставин і принагідно до будь-яких предметів: щоб довести як речі незрозумілі й невідомі нікому, так і очевидні й безсумнівні навіть для дітей. Бо Аристотель для неї є тим, чим для інших є смисл і очевидність.

(16) Те саме відбувається й тоді, коли людина захопилась Евклідом і геометрією: усе, що ви їй скажете, вона прагнутиме співвіднести з лініями й теоремами свого автора. Вона говоритиме із вами лише з позицій своєї науки. Ціле буде більшим за свою частину, тільки якщо так сказав Евклід, і вона не соромитиметься цитувати його для доведення цієї тези, що вже мною якось зазначалося. Але ще більш звичним це є для тих, хто дотримується думок авторів, що не були геометрами. У їхніх книгах часто зустрічаються великі уривки грецькою, єврейською, арабською мовами, покликані доводити речі, що й так є вкрай очевидними.

(17) Усе це відбувається тому, що сліди, відтиснені об'єктами їхньої упередженості у їхньому мозку, є настільки глибокими, що завжди перебувають прочиненими, а життєвісні душі безперервно проходять через них, не дозволяючи їм зачинитись. Таким чином душа, змушена завжди мати думки, пов'язані з цими слідами, стає ніби їхньою рабиною.

Через це вона завжди у тривозі та неспокої, навіть тоді, коли, знаючи про своє заблудження, прагне спробувати виправити її. Таким чином, вона постійно перебуває у небезпеці припуститися дуже багатьох заблуджень, якщо постійно не буде насторожі й не прийме непохитного рішення дотримуватись того правила, про яке йшлося на початку цього твору, тобто рішення повністю погоджуватись лише з цілковито очевидними речами¹¹.

(18) Я вже не кажу тут про те, що більшість людей невдало обирають ту царину досліджень, якою займаються. Це має розглядатись мораллю, хоча може бути співвіднесеним також і зі сказаним мною щойно про упередженість. Бо коли людина, забувши про обережність, поринає у читання равнів і книг, що написані усіма можливими найневідомішими, а відтак, найнепотрібнішими, мовами і виснажує себе цим упродовж всього життя, вона, поза сумнівом, чинить так через упередженість і уявлювану надію стати вченим, хоча б [насправді], йдучи цим шляхом, вона й не змогла б здобути ніякої істинної науки. Але позаяк це зайняття нікому не потрібними дослідженнями не стільки уводить нас у заблудження, скільки примушує витратити свій час на те, аби сповнюватись нерозумного марнославства, ми не говоримо тут про тих, хто затявся стати ученим в усіх цих нищих і нікому не потрібних науках, кількість яких надзвичайно велика і які осягаються зазвичай з надмірною пристрастю.

РОЗДІЛ СЬОМИЙ

І. Про винахідників нових систем. ІІ. Останнє заблудження «дослідників».

[І] (1) Щойно ми показали той стан, у якому перебуває уява тих «дослідників», котрі понад усе стає

лять авторитет деяких письменників, але існують ще й інші «дослідники», цілковито протилежні першим. Ці особи ніколи не поважають авторів, якої б пошани ті не мали серед учених. Якщо ж самі вони колись їх шанували, то згодом цілковито змінилися і вже самих себе видають за письменників. Вони хочуть стати винахідниками якоїсь нової опінії, аби у такий спосіб зробити собі ім'я, і переконуються у тому, що, висловивши якусь досі ніким не висловлену річ, отримають численних прихильників.

(2) Люди такого ґатунку зазвичай мають дуже потужну уяву: природа їхніх мозкових фібрів така, що дозволяє тривалий час зберігати відтиснені у них сліди. Таким чином, якщо одного разу вони вигадали якусь до певної міри правдоподібну систему, їхню оману стосовно неї уже не можна розвіяти. Вони запам'ятовують і вельми дбайливо зберігають [у пам'яті] все, що може якимось чином підтвердити їхню систему, і, навпаки, тих заперечень, які проти них висувуються, або не сприймають зовсім, або ж скараскуються їх за допомогою якоїсь беззмістовної дистинкції. Вони внутрішньо насолоджуються виглядом свого створіння, і тією шаною, яку сподіваються здобути з його допомогою. Вони не займаються нічим, окрім споглядання того образу істини, який міститься у їхніх правдоподібних опініях. Вони непорушно встановлюють цей образ перед своїми очима, але ніколи спокійним поглядом не розглядають інших боків своєї позиції, котрі розкрили б її помилковість.

(3) Потрібно мати видатні якості, щоб відкрити яку-небудь істинну систему. Адже для цього недостатньо самих лише жвавості й проникливості, крім цього потрібні певна великість і широчина розуму, здатного одночасно зобразити у собі дуже велику кількість речей. Незначні розуми, за усієї своєї жвавості й витонченості, є занадто короткозорими, аби побачити усе необхідне для заснування певної системи. Вони зупиняються на незначних складнощах, які їх бентежать, або на якихось проблисках, що їх засліп-

люють, їм не притаманний погляд настільки широкий, щоб бачити увесь свій великий предмет одразу.

(4) Але якою б широтою й проникливістю не відзначався розум, всі сподівання будуть марними, якщо не викоренені пристрасть і передсуди. Останні захоплюють якусь одну частину розуму і [згодом] заражають решту. Пристрасті у безліч способів змішують всі ідеї, примушуючи нас майже завжди бачити в об'єктах усе те, що ми бажали б у них бачити. Сама та пристрасть, яку ми маємо щодо істини, іноді уводить нас в оману, коли виявляється надміру палкою, але найбільше нам заважає оволодіти істинною наукою бажання виглядати вченим.

(5) Отже, немає нічого рідкіснішого за осіб, здатних створювати нові системи, проте не надто вже й рідко можна знайти людей, котрі створили якусь систему за допомогою власної уяви. Серед тих, хто багато часу приділяє дослідженням, дуже й дуже мало тих, хто міркує, спираючись на загальні поняття. Їхні ідеї завжди пов'язані з певним відходом від загальноприйнятих правил і це є достатньою ознакою того, що вони володіють якоюсь осібною системою, що невідома нам. Правда те, що не у всіх написаних ними книгах це відчувається: адже коли йдеться про те, щоб писати для публіки, автори виявляють більше турботи про те, що ними висловлюється, і досить часто самої лише уважності вистачає для того, аби вивести їх з омани. Однак, час від часу можна побачити деякі книги, які дають цілком достатні докази на користь щойно нами сказаного: адже є навіть такі люди, які вважають гідною справою зазначити у самому початку своїх книг, що вони, мовляв, винайшли якусь нову систему.

(6) Кількість винахідників нових систем стає ще більшою за рахунок тих, хто має упередженість щодо якогось автора. Бо часто стається так, що, не зустрівши нічого істинного і надійного в поглядах прочитаних авторів, вони спершу проникаються величезною відразою і зневагою до будь-яких книг, а

потім у їхній уяві виникає якась правдоподібна опінія, яку вони сприймають усім серцем, і в якій утверджуються у щойно змальований нами спосіб.

(7) Проте, коли їхнє палке завзяття щодо згаданої опінії вгамовується або коли прагнення опублікувати своє відкриття змушує їх ретельніше і серйозніше дослідити її, вони помічають її помилковість і полишають її, але при цьому зарікаються погоджуватись коли-небудь з якоюсь іншою і надалі засуджуватимуть абсолютно усі погляди, що претендують на відкриття істини.

II. Визначне заблудження «дослідників»

(8) Відтак, останнє і найнебезпечніше заблудження «дослідників» полягає у їхньому твердженні про те, що неможливо нічого знати. Прочитавши багато давніх і нових книг і не знайшовши у них істини, розглянувши велику кількість прекрасних думок і, по більш уважному дослідженні, визнавши їх помилковими, вони роблять той висновок, що всі люди подібні до них, що коли ті, хто вважає ніби відкрили якісь істини, вдадуться до більш серйозної рефлексії, вони так само легко вивільняться з омані. Цього для них виявляється достатнім, аби засудити таких людей, не вдаючись до детальнішого дослідження [їхніх відкриттів]. Адже не засудити їх означало б певним чином погодитись із тим, що вони є розумнішими, але це не видається правдоподібним нашим «дослідникам».

(9) Отже, вони вважають затятими усіх, хто стверджує хоч щось напевне, і хочуть щоб про наукові знання говорили не як про очевидні істини, у яких неможливо сумніватись, залишаючись у згоді зі смислом, а як про опінії, які краще не ігнорувати. Але ці особи повинні були б зважити на те, що, навіть прочитавши величезну кількість книг, вони все ж не

прочитали їх усіх або ж не читали з усією уважністю, необхідною для їх чіткого розуміння. І хоча вони згодом визнали помилковими багато думок, що спершу видавались їм прекрасними, вони усе ж розглянули не всі думки, які можна мати. І таким чином може статись, що іншим пощастить більше. І, взагалі кажучи, зовсім не необхідно, аби ці інші були розумнішими за них, якщо це їх вже так ображає, адже тут достатньо мати більше талану. Коли хтось скаже, що має очевидне знання про речі, їм невідомі, це не буде звинуваченням на їхню адресу, адже одночасно потрібно буде зазначити, що ті самі істини залишались невідомими упродовж багатьох століть – і не через брак гострих розумів, а через те, що останнім не поталанило з самого початку на них наштовхнутись.

(10) Отож, нехай вони не ображаються, якщо хтось має ясний погляд і каже те, що бачить. Нехай вони звернуть пильну увагу на те, що їм кажуть, – коли звісно їхній розум ще здатний звернути на щось увагу після усіх їхніх заблуджень, – а потім вже складають судження. [Тоді] вони матимуть право його складати, але якщо у них немає бажання щось досліджувати, то нехай змовкнуть. Нехай вони вдадуться хоча б до невеликої рефлексії щодо того, чи не є їхня відповідь про більшість речей, стосовно яких їх запитують, – «це невідомо», «ніхто не знає як це відбувається» – малорозважливою, адже, щоб давати її, вони повинні були б з необхідністю знати усе те, що знають і що можуть знати люди. Адже якщо вони не застосовують цієї думки також і щодо самих себе, їхня відповідь буде ще більш недоречною. І чому їм так важко сказати: я про це нічого не знаю, адже вони в деяких випадках погоджувались, що не знають нічого? І чому потрібен їм висновок про те, що усі люди – невігласи, коли вони внутрішньо упевнені, що самі є неуками?

(11) Отже, є три різновиди «дослідників». Одні недоречно захоплюються якимось автором або яко-

юсь нікому не потрібною чи хибною наукою. Інші мають упередженість щодо своїх власних вигадок. Нарешті, останні, походячи зазвичай з двох перших [груп], уявляючи, ніби їм відомо усе, що може бути підомим, і перебуваючи переконаними у тому, що нічого не знають напевне, доходять звідси висновку, що з очевидністю нічого пізнати не можна і на все, що їм кажуть, дивляться як на прості опінії.

(12) Неважко побачити, що усі недоліки, притаманні особам цих трьох різновидів, залежать від властивостей уяви, пояснених у попередніх Розділах, і що усе це трапляється із ними лише через передсуди, що затуляють собою їхній розум і не дозволяють сприймати об'єкти, відмінні від об'єктів їхньої упередженості. Можна сказати, що ці передсуди діють у їхньому розумі так само, як і міністри деяких повелителів діють стосовно своїх володарів. Адже як ці особи дозволяють, наскільки це у їхніх силах, щоб лише ті, хто відповідає їхнім інтересам, або ті, хто не може їх позбавити їхнього привілейованого становища, розмовляли з їхніми володарями, так само й передсуди «дослідників» не дозволяють розумові останніх пильно розглядати цілковито чисті й позбавлені будь-яких домішок ідеї об'єктів. Натомість вони ці ідеї переодягають, прикривають своїми лівреями і уприсутнюють у ньому вже цілковито замаскованими¹. Через це їхньому розумові дуже важко вивільнитись з омани й визнати свої заблудження.

РОЗДІЛ ВОСЬМИЙ

I. Про розпечені розуми. II. Про поверхові розуми. III. Про авторитетних осіб. IV. Про тих, хто здійснює експерименти.

(1) Щойно сказаного нами, як мені здається, достатньо, аби визначити, якими назагал є недоліки уяви

«дослідників» і заблудження, що мають над ними найбільшу владу. Та оскільки лише ці особи беруть на себе працю пошуку істини і усі визнають це їхньою справою, то, здається, на цьому можна було б і закінчити цю другу Частину. Однак є доречним сказати ще дещо про заблудження інших людей, оскільки таке попередження не буде зайвим.

І. Про розпечені розуми

(2) Усе, що догоджає нашим почуттям, надзвичайно потужно нас зачіпає, а все, що нас зачіпає, привертає нашу увагу пропорційно до того, наскільки воно нас зачіпає. Отже ті, що віддаються вельми почуттєвим і вельми приємним розвагам різноманітного ґатибу, не здатні проникати у істини, котрі містять якусь непересічну складність. Бо спроможність їхнього розуму, що не є нескінченною, цілковито заповнена їхніми задоволеннями або принаймні зазнає глибокого розподілу¹.

(3) Більшість вельмож, придворних, багатіїв, молодих людей і тих, кого називають дотепниками, живучи у суцільних розвагах і навчаючись лише мистецтву подобатись, заснованому на речах, що догоджають пожадливості й почуттям, потроху набувають у цьому такої вишуканості, або настільки зніжуються, що дуже часто їх можна назвати розумами радше розпеченими, аніж, як вони самі наполягають, гострими. Існує ж-бо велика різниця між дійсною гостротою розуму і млявістю, хоча б зазвичай ці речі й змішували одну з одною.

(4) Гострими є ті розуми, які, спираючись на смисл, помічають навіть найменші розбіжності речей; які передбачають наслідки прихованих, незвичайних і малопомітних причин; зрештою, ті, що глибоко проникають у розглядувані предмети. Мляві ж розуми позначені тільки фальшивою витонченістю, вони не мають ані жвавості, ані проникливості, не бачать

наслідків навіть тих причин, що є найбільш наочними і явними. Нарешті, вони не можуть нічого охотити і хоч у щось проникнути, але є надзвичайно витонченими у тому, що стосується манер. Невдале слово, провінційний акцент, незначна гримаса їх дратують нескінченно більше, аніж безладна купа невдалих доказів. Вони не можуть розпізнати недоліку в міркуванні, але напрочуд добре відчують брак міри і неадаптивність вчинку. Словом, вони чудово розуміються на почуттєвих речах, оскільки безперервно вдаються до своїх почуттів, проте не мають істинного розуміння речей, що залежать від смислу, бо майже ніколи до нього не вдавались².

(5) Однак людей саме цього гатунку найбільше поважають у світі, і саме вони найлегше здобувають репутацію дотепників. Адже коли людина, що говорить, має вигляд вільний і невимушений, коли її висловлювання бездоганно правильні [за будовою] і добре підібрані, коли нею використовуються звороти, що догоджають почуттям і невловимо викликають пристрасі, то навіть якби вона говорила виключно дурниці, а в усіх цих прекрасних словах не містилось нічого доброго й істинного, це, згідно спільної opinio, усе одно був би гострий, вишуканий, тонкий розум. Ніхто б не збагнув, що розум цей є лише зніженим і розпеченим, що він сяє лише оманливим блиском і ніколи не світить, що він переконує лише тому, що ми маємо вуха й очі, а не тому, що ми наділені смислом.

(6) Зрештою, ми не заперечуємо того, що всі люди відчують цю слабкість, щойно відзначену нами лише у деяких з них. Не існує таких людей, чий розум глухий до вражень їхніх почуттів та пристрасей, а, відтак, хоч трохи не зупиняє своєї уваги на манерах. У цьому пункті розбіжності між усіма людьми лише кількісні. Однак підстава, через яку ми приписуємо цей недолік лише декому зокрема, полягає у тому, що дехто добре бачить: це – недолік, і намагається його виправити. Натомість ті, про кого ми щойно говорили, вважають цю чутливість до вражень по-

чуттів дуже корисною якістю. Далекі від того, аби визнати цю оманливу гостроту наслідком розпещеної зніженості й першопричиною безлічі недуг розуму, вони ще й уявляють, ніби це – наслідок і ознака краси їхнього генія.

II. Про поверхові розуми

(7) До тих, про кого ми щойно говорили, можна додати велику кількість поверхових розумів, котрі ніколи ні у що не заглиблюються і здатні лише до невиразного сприйняття розбіжностей між речами. Спричиняється це не через їхній власний недолік, як у випадку з тими, про кого ми щойно говорили. Адже їхній розум зменшують не розваги, він у них невеликий від природи. Ця непоказність розуму не походить від природи душі, як можна було б уявити. Іноді вона спричиняється істотною нестачею або надмірною повільністю життєвісних духів, іноді – негнучкістю фібрів мозку, іноді ж – надмірно великим надлишком [життєвісних] духів й крові чи якоюсь іншою причиною, яку не обов'язково знати.

(8) Отже, існують розуми двох різновидів. Одні легко помічають розбіжності речей, це – добре влаштовані розуми. Інші уявляють і передбачають подібність цих речей, вони – розуми поверхові. Перші пов'язані з мозком, здатним отримувати точні й виразні сліди розглядуваних ними об'єктів: адже вони дуже уважні щодо ідей цих слідів, вони бачать ці об'єкти ніби зблизька, і ніщо не вислизає з їхнього поля зору. Поверхові ж розуми отримують лише сліди слабкі й невиразні. Бачити вони їх можуть лише немовби мимохідь, здалеку і не дуже виразно, відтак вони їм видаються схожими один на одного, як обличчя тих, на кого дивишся здалеку. Отже розум завжди передбачає подібність і рівність там, де він не зобов'язаний визнавати відмінність і нерівність через причини, про які я говоритиму у третій Книзі.

(9) Більшість тих, хто говорить публічно, всі ті, кого називають великими балакунами, і переважна більшість тих, хто дуже легко висловлюється, хоча й мало висловлює, належать до цього роду. Адже накрай рідко трапляється, що особи, які серйозно розмірковують, здатні добре пояснити ті речі, які обмірковували. Зазвичай, почавши говорити про це, вони падають унаслідок докорів сумління, породжених тим, що доводиться користуватись термінами, котрі пробуджують у інших помилкову ідею. Соромлячись говорити лише задля того, аби говорити, як це робить багато людей, які хвацько говорять про що завгодно, вони з великими зусиллями знаходять ті слова, якими можна добре виразити непересічні думки.

III. Про авторитетних осіб

(10) Хоча осіб побожних, теологів, старих і взагалі усіх тих, хто справедливо здобув великий авторитет в очах інших людей, ми нескінченно шануємо, однак вважаємо за свій обов'язок про них сказати таке: вони часто вважають себе непогрішними через те, що світ з повагою їх слухає; мало застосовують свій розум для відкриття спекулятивних істин; і надто легко засуджують те, що їм подобається засуджувати, не піддаючи його достатньо уважному розглядові. Привід для критики на їхню адресу ми знаходимо не в тому, що вони займаються багатьма науками, котрі не є надто вже необхідними. Вони мають право зовсім ними не займатись і навіть зневажати їх, але не повинні складати судження на підставі уяви і на погано обґрунтованих здогадах. Адже вони повинні зважити на те, що статечність, з якою вони промовляють, авторитет, якого вони набули в розумові інших, і їхній звичай підтверджувати свої слова деякими пасажами з Писання, неодмінно уводять у заблудження тих, хто слухає їх з повагою, і, нездатні ґрунтовно досліджувати речі, вони дозволяють захопити себе манерам і видимостям.

(11) Коли заблудження надягає личину істини його часто поважають більше, ніж саму істину. І ця помилкова повага має дуже небезпечні наслідки. *Pesima res est errorum apotheosis, et pro peste intellectu habenda est, si vanis accedat veneratio**³. Таким чином, коли б деякі особи – унаслідок або хибної ревності, або любові, яку вони мають щодо власних думок – використовували Святе Письмо для обґрунтування хибних фізичних чи метафізичних принципів, то часто люди, які повірили їм на слово, слухали б їх через свою повагу до святого авторитету, як орєкулів. Але трапляється також, що через це люди погано влаштованим розумом здобувають привід зневажати релігію. Отак, ніби унаслідок якогось дивовижного перевертання, для одних Святе Письмо стало причиною заблуджень, а для інших істина мотивом і джерелом безвір'я. Отже, каже щойн цитований нами автор, слід ретельно остерігатись шукати мертвого серед живого і не прагнути власним розумом розкрити в Святому Письмі те, що Святий Дух не бажав розкривати. *Ex divinorum et humanorum malesana admixtione* – продовжує він – *non solum educitur Philosophia phantastica, sed etiam Religio haeretica. Itaque solutare admodum est si mentes sobria fidei tantum dentur, quae fidei sunt*⁴. Отже, во ті, хто має авторитет в очах інших, повинні приймати рішення лише після обдумування, що має бути тим ґрунтовнішим, чим більше людей дотримуватиметься цих рішень. Теологи ж особливо повинні бути насторожі, щоб не дати приводу до зневажання релігії через свою хибну ревність або через бажання зберегти повагу до себе і дати своїм поглядам можливість поширюватись. Але оскільки не мені належить розповідати їм, що вони повинні робити, нехай послухають вони святого Фому**, їхнього вчителя котрий на запитання свого генерала, котрий хотів дізнатись про його погляди стосовно деяких [основ

* Канцлер Бекон.

** Малий твір 9.

положень [віри], так відповів йому, спираючись на святаго Августина⁵:

(12) «Вельми небезпечним було б рішуче проголошувати, що предмети, [насправді] ніяк не пов'язані з вірою, належать до її царини. Святий Августин навчає нас цього у п'ятій книзі своєї *Сповіді*. "Коли я бачу — каже він — християнина, який не знає думок філософів стосовно неба, зірок, а також рухів сонця й місяця, і приймає одне за інше, я його полишаю у його оцінках і у його сумнівах. Адже я не бачу, як те невідання стану тлі і різних властивостей матерії, у якому він перебуває, могло б зашкодити йому; аби лише він не мав думок, негідних Тебе, Господи, що сотворив нас усіх. Він ж-бо помиляється, коли переконує себе у тому, що ці речі стосуються релігії, і коли виявляється достатньо хоробрим, аби стверджувати те, чого не знає". Той же святий ще наочніше пояснює свою думку з цього приводу в першій книзі буквальных пояснень до книги *Буття*. "Християнин повинен ретельно остерігатись висловлюватись про ці речі так, ніби вони узяті зі Святого Письма. Адже невірник, почувши що християнин говорить щось безглузде, позбавлене навіть найменшої видимості істини, не зміг би втриматись від сміху. Отож, християнин від то-

Multum autem nocet talia quae ad pietatis doctrinam non spectant, vel asserere vel negare, quasi pertinentia ad sacram doctrinam. Dicit enim Aug. in 5. Confess. cum audio Christianum aliquem fratrem ista, quae Philosophi de coelo, aut stellis, et de solis et lunae motibus dixerunt, nescientem, et aliud pro alio sentientem, patienter intueor opinantem hominem; nec illi obesse video, cum de te, Domine Creator omnium nostrum, non credat indigna, si forte situs, et habitus creaturae corporalis ignoret. Obest autem, si haec ad ipsam doctrinam pietatis pertinere arbitretur, et pertinatius affirmare audeat quod ignorat. Quod autem obsit, manifestat Aug. in I. super Genes ad litteram. Turpe est, inquit, nimis, et perniciosum, ac maxime cavendum ut Christianum de his rebus quasi secundum christianas literas loquentem, ita delirare quilibet infidelis audiat, ut quemadmodum dicitur toto coelo errare

го отримав би саму лише плутанину, а невірник – погане напущення. Однак найприкрішим тут є не те, що ми бачимо, як людина уводить себе в оману, а те, що невірні, яких ми намагаємось повернути, помилково уявлятимуть, на власну невідворотну шкоду, ніби наші автори мають настільки химерні погляди, а, отже, засуджуватимуть і зневажатимуть їх як невігласів. Отже, здається мені, набагато доречніше не проголошувати прийняті серед філософів загальнопоширені опінії, котрі не суперечать нашій вірі, догматами віри, хоч би навіть і можна було іноді скористатись з авторитету філософів, аби примусити прийняти ці догмати. Таким чином, згаданих опіній не слід відкидати як шкідливі для нашої віри, аби мудрецам світу цього не давати приводу для зневажання святих істин християнської релігії”.

conspiciens, risum tenere vix possit. Et non tamen molestum est, quod errans homo videatur: sed quod autores nostri ab eis qui foris sunt, talia sensisse creduntur, et cum magnorum exitio, de quorum salute satagimus, tanquam indocti reprehenduntur atque respuuntur. Unde mihi videtur tutius esse, ut haec quae Philosophi communes senserunt, et nostrae fidei non repugnant, neque esse sic asserenda, ut dogmata fidei, licet aliquando sub nomine Philosophorum introducantur, neque sic esse neganda tanquam fidei contraria, ne sapientibus hujus mundi contemnendi doctrinam fidei occasio praebeatur.

(13) Більшість людей виявляються настільки недбалими і безрозсудними, що не провадять цього розрізнення між словом Божим і словом людським, коли ті в поєднанні одне з одним, так що вони або уводяться в заблудження, приймаючи і те й інше, або впадають у безвір’я, однаково їх зневажаючи. Ще легше побачити причину цих останніх заблуджень і те, що вони залежать від зв’язку ідей, поясненого в Розділі V⁶, а тому зупинятись тут для докладніших пояснень немає необхідності.

IV. Про тих, хто здійснює експерименти

(14) Видається доречним сказати тут декілька слів про хіміків і взагалі про тих, хто віддає свій час здійсненню експериментів. Це ті люди, що шукають істину і їхні погляди зазвичай приймають без жодного випробування. Відтак, їхні помилки тим небезпечніші, щолегше вони передають їх іншим.

(15) Поза усякім сумнівом, краще досліджувати природу, а не книги. Наочні й доступні відчуттям експерименти є, певна річ, набагато потужнішими аргументами, аніж людське міркування і немає що закинути особам, за своїм становищем покликаним до фізичних досліджень, за їхні намагання досягнути тут вправності шляхом здійсненням безперервних експериментів – аби лише вони ще більше займались науками, котрі для них є ще більш необхідними. Отож ми не гудимо ані експериментальної філософії, ані тих, хто її розвиває, а лише їхні недоліки.

(16) Першим серед них є той, що звичний порядок їхніх експериментів визначається не світлом смислу, а випадком. Через це вони не стають ані освіченішими, ані вченішими, навіть витративши на свої експерименти багато часу і грошей.

(17) Другий полягає у тому, що вони радше зупиняються на експериментах цікавих и незвичайних, аніж на тих, що є найбільш пересічними⁷. Проте очевидно, що оскільки найпересічніші експерименти є найпростішими, на них слід зупинятись перш за все, а вже потім займатись складнішими, які залежать від більшої кількості причин⁸.

(18) Третій полягає у тому, що вони завзято й досить старанно прагнуть здійснювати ті експерименти, які дають зиск, залишаючи поза увагою ті, що служать лише просвіті розуму.

(19) Четвертий полягає у тому, що вони не відзначають з достатньою точністю усіх обставин, таких як час, місце, якість тих інгредієнтів, які ними зас-

тосовуються, хоча навіть найнезначніша з цих обставин здатна іноді перешкодити отриманню очікуваного ефекту. Адже слід мати на увазі, що всі терміни, якими користуються фізики, не є однозначними: наприклад, слово «вино» означає стільки різних речей, скільки є різних ґрунтів, різних пір року, різних способів вироблення і зберігання вина. Так що можна навіть взагалі сказати, що немає й двох діжок, у яких вино було б цілковито однаковим; і, таким чином, коли один фізик каже: «аби здійснити такий-ось експеримент, візьміть вино», його слова можна зрозуміти лише вельми невиразно. Ось чому в експериментах слід виявляти велику обачність і підходити до складних лише тоді, коли добре відомі підстави найпростіших і найпересічніших.

(20) П'ятий полягає у тому, що з одного-єдиного експерименту вони видобувають занадто багато наслідків. Потрібно ж навпаки, майже постійно здійснювати багато експериментів, аби добре виснувати одну єдину річ, нехай би навіть один експеримент і міг допомогти зробити декілька висновків.

(21) Нарешті, більшість фізиків й хіміків розглядають лише особливі природні явища, вони ніколи не підіймаються до найперших понять тих речей, з яких складені тіла. Однак, поза сумнівом, в фізиці не можна ясно й виразно пізнати особливі речі, якщо ми не володіємо вільно тим, що є у ній найзагальнішого і навіть якщо не підіймаємось до метафізики⁹. Нарешті, їм часто бракує мужності й постійності, вони полишають [експериментування] через втому і витрати. Є ще багато інших недоліків, притаманних особам, про яких ми щойно говорили, але ми не маємо наміру говорити про все це.

(22) Причинами помилок, відзначених нами, є брак уважності, пояснені в V Розділі першої Частини і в II Розділі даної Частини цієї Книги властивості уяви, а особливо те, що про різницю між речами і про зміни, що стаються в них, судять лише на підставі від-

чуття, яке щодо них мають, відповідно до того, як це пояснено в першій Книзі.

ЧАСТИНА ТРЕТЯ

ПРО ЗАРАЗЛИВЕ СПІЛКУВАННЯ ПОТУЖНИХ УЯВ

РОЗДІЛ ПЕРШИЙ

I. Про нашу налаштованість в усьому наслідувати інших, котра є першопричиною передачі тих заблуджень, які залежать від сили уяви. II. Дві головні причини, що посилюють цю налаштованість. III. Що таке потужна уява. IV. Про те, що є декілька її різновидів. Про божевільних і про тих, кому вона притаманна в тому сенсі, у якому ми її тут розуміємо. V. Два значних недоліки тих, хто має потужну уяву. VI. Про їхню здатність переконувати і викликати повагу.

(1) [I] Після того, як пояснено природу уяви, властиві їй недоліки і те, яким чином наша власна уява уводить нас у заблудження, в цій другій Книзі залишається обговорити лише заразливе спілкування потужних уяв, [тобто] я хочу сказати – силу, яку деякі розуми мають щодо інших, аби прилучати їх до своїх заблуджень.

(2) Потужні уяви є вкрай заразливими, вони папують над уявами, котрі є слабкими, потроху надають їм своїх власних вихваток і відтискують у них свої власні риси. Отже, позаяк ті, у кого потужна і владна уява, є цілковито безрозсудними¹, то людські заблудження мають дуже мало причин, загальніших за це небезпечне спілкування уяв.

(3) Аби досягнути у чому полягає це зараження і як воно передається від одного до іншого, слід сказати, що люди мають потребу одне в одному і що

створені вони для того, аби складати таке поєднання багатьох тіл, усі частини якого є взаємно співвіднесеними. Аби цей союз підтримувався, Бог заповідав усім їм виявляти милосердя щодо інших. Оскільки ж самолюбство могло потроху заглушити милосердя і у такий спосіб розірвати вузол громадянського суспільства, то, задля збереження останнього, виявилось доречним, аби Бог поєднав людей ще й природними зв'язками, які б існували без милосердя і могли б цікавити самолюбство.

(4) Ці природні, спільні у нас із тваринами, зв'язки полягають у певній притаманній усім людям налаштованості мозку щодо наслідування декого з тих з ким вони спілкуються, складання тих самих суджень що й вони, а також поринання у ті ж пристрасті, що й вони. І ця налаштованість зазвичай пов'язує одних людей з іншими набагато тісніше, ніж милосердя засноване на смислі, адже таке милосердя є вельми рідкісним².

(5) Коли людині не притаманна ця налаштованість мозку щодо поринання у наші почуття й пристрасті, така людина за своєю природою нездатна пов'язуватись із нами і складати єдине тіло. Вона схожа на ті неправильної форми камені, що не можуть посісти своє місце в будівлі, оскільки їх неможливо поєднати з іншими.

*Oderunt hilarem tristes, tristenque jocosī,
Sedatum celeres, agilem gnavumque remissi*³.

(6) Потрібно більше чесноти, аніж гадають би не сталося розриву з тими, хто неуважний до наших пристрастей і має почуття, супротивні нашим. І це не є чимось цілковито безпідставним, адже коли якась людина переживає смуток чи радість то не поділяти її почуттів означає певним чином ображати її. Якщо вона сумує, не слід потрапляти їй на очі, маючи веселий і життєрадісний вигляд, який становить ознаку радості та з силою відтискує її рухи в уяві цієї людини. Адже це означає прагнення

позбавити її того стану, який для неї є найвідповіднішим і найприємнішим. Навіть смуток є найприсмищеною з усіх пристрастей, якщо людина потерпає від якогось нещастя.

II. Дві головні причини, що посилюють нашу налаштованість наслідувати інших

(7) Отже, всім людям притаманна певна налаштованість мозку, що природньо схиляє їх виглядати так, як дехто з тих, хто живе поряд із ними. Однак налаштованість ця має дві головні причини, які її підтримують і посилюють. Перша перебуває в душі, друга — в тілі. Перша головним чином полягає у схильності усіх людей до величчя й високого становища, до того, щоб посісти у розумі інших почесне місце. Адже саме ця схильність потай примушує нас говорити, ходити, одягатись і виглядати як особи вельможного походження. Саме тут — джерело нових мод, несталості, притаманної живим мовам¹ і певного загального псування нравів. Нарешті — це головна першопричина усіх тих химерних і недоладних нововведень, що спираються не на смисл, а на людську фантазію.

(8) Друга причина посилення нашої налаштованості наслідувати інших, про яку ми головним чином повинні говорити тут, полягає у певному тискові, який особи з потужною уявою здійснюють стосовно слабких розумів, а також на ніжні й тендітні мозки.

III. Що таке потужна уява

(9) Під потужною і владною уявою я розумію таку конституцію мозку, яка робить його здатним отримувати винятково глибокі відбитки й сліди, котрі так заповнюють усі здатності душі, що заважають їй виявляти певну уважність до речей, відмінних від тих, що уприсутнюються цими образами.

IV. Існує два її різновиди

(10) Існує два різновиди осіб, що мають потужну уяву у зазначеному сенсі. Перші отримують глибокі сліди через мимовільний і безладний тис життєвісних духів. Другі, про яких ми головним чином й хочемо поговорити, отримують їх унаслідок налаштованості субстанції їхнього мозку.

(11) Очевидно, що перші є цілковито божевільними, оскільки тією природною єдністю, що існує між їхніми ідеями й цими слідами, примушені думати про речі, про які інші, їхні співрозмовники, думають: через це згадані особи нездатні доречно висловлюватись і правильно відповідати на запитання з якими до них звертаються.

(12) Існує безліч різновидів божевілля, розбіжності між якими є суто кількісними і ми можемо сказати, що усі, кого охопила якась нестримна пристрасть належать до їхнього табору, оскільки тоді, коли вони зазнають [внутрішнього] збурення, життєвісні духи такою силою відтискають сліди й образи їхніх пристрастей, що вони не здатні думати про якусь іншу річ.

(13) Але слід зазначити, що, з двох головних причин, особи усіх цих різновидів не здатні зіпсувати уяву навіть найслабкіших розумів і [навіть] найніжніші та найтендітніші мозки. По-перше, оскільки нездатні відповідати ідеям інших, вони не здатні і ні у чому переконати; і, по-друге, оскільки розладнання їхнього розуму виявляється повністю відчутним усе, що ними висловлюється, інші вислуховують інакше, як зі зневагою.

(14) Однак пристрастні особи дійсно здатні уводити й нас у пристрасть, і заподіюють нашій уяві враження, схожі на ті, які заторкнули їх самих. Та оскільки їхня нестеля цілком очевидна, ці враження наражаються на спротив і зазвичай протягом певного часу ми від них звільняємося. Без підтримки тієї причини, що їх породила, тобто коли згаданих не самовитих осіб немає поряд із нами і почуттєви

Вигляд ознак пристрасті на їхньому обличчі не викликає жодної зміни в фібрах нашого мозку або жодного хвилювання наших життєвісних духів, ці враження стираються самі собою.

(15) Я досліджую тут лише той різновид потужної і владної уяви, котрий полягає у такій налаштованості мозку, яка уможливорює отримання дуже глибоких слідів від найслабших і найменш дієвих об'єктів.

(16) Мати мозок, здатний потужно уявляти речі і отримувати вельми виразні й живі образи найнезначніших об'єктів – це ще не вада, аби лише душа завжди залишалась володаркою уяви, щоб ці образи відтискувались згідно її наказів і стирались, коли вони бажатиме. Це, навпаки, джерело гостроти й сили розуму. Коли ж уява панує над душею, а згадані сліди утворюються через налаштованість мозку і дію життєвісних духів та об'єктів, не очікуючи наказів волі, то очевидно, що тут йдеться про вельми погану якість, про певний різновид божевілля. Ми спробуємо дати зрозуміти характер тих, хто має уяву такого ґтибу.

(17) Для цього слід згадати, що спроможність розуму є вельми обмеженою і жодна річ не заповнює її так потужно, як відчуття душі й узагалі всі сприйняття тих об'єктів, які відчутно нас зачіпають, а також що сліди, глибоко відтиснені у мозку, завжди супроводжуються або відчуттями, або зазначеними сприйняттями, що міцно захоплюють нашу увагу. Адже це дозволить легко розпізнати справжні риси розуму тих, хто має потужну уяву.

V. Два значних недоліки тих, хто має потужну уяву

(18) Першим є той, що ці особи не здатні розважливо судити про речі бодай трохи складні й обтяжливі. Адже спроможність їхнього розуму заповнена ідеями, за природою пов'язаними з цими надто

IV. Існує два її різновиди

(10) Існує два різновиди осіб, що мають потужну уяву у зазначеному сенсі. Перші отримують ці глибокі сліди через мимовільний і безладний тиск життєвісних духів. Другі, про яких ми головним чином й хочемо поговорити, отримують їх унаслідок налаштованості субстанції їхнього мозку.

(11) Очевидно, що перші є цілковито божевільними, оскільки тією природною єдністю, що існує між їхніми ідеями й цими слідами, примушені думати про речі, про які інші, їхні співрозмовники, не думають: через це згадані особи нездатні доречно висловлюватись і правильно відповідати на запитання з якими до них звертаються.

(12) Існує безліч різновидів божевілля, розбіжності між якими є суто кількісними і ми можемо сказати, що усі, кого охопила якась нестримна пристрасть, належать до їхнього табору, оскільки тоді, коли вони зазнають [внутрішнього] збурення, життєвісні духи з такою силою відтискають сліди й образи їхніх пристрастей, що вони не здатні думати про якусь іншу річ.

(13) Але слід зазначити, що, з двох головних причин, особи усіх цих різновидів не здатні зіпсувати уяву навіть найслабкіших розумів і [навіть] найніжніші та найтендітніші мозки. По-перше, оскільки, нездатні відповідати ідеям інших, вони не здатні їх ні у чому переконати; і, по-друге, оскільки розладнання їхнього розуму виявляється повністю відчутним й усе, що ними висловлюється, інші вислуховують не інакше, як зі зневагою.

(14) Однак пристрасні особи дійсно здатні вводити й нас у пристрасть, і заподіюють нашій уяві враження, схожі на ті, які заторкнули їх самих. Та оскільки їхня нестяма цілком очевидна, ці враження наражаються на спротив і зазвичай протягом певного часу ми від них звільняємося. Без підтримки тієї причини, що їх породила, тобто коли згаданих несамовитих осіб немає поряд із нами і почуттєвий

Вигляд ознак пристрасі на їхньому обличчі не викликає жодної зміни в фібрах нашого мозку або жодного хвилювання наших життєвісних духів, ці враження стираються самі собою.

(15) Я досліджую тут лише той різновид потужної і владної уяви, котрий полягає у такій налаштованості мозку, яка уможлиблює отримання дуже глибоких слідів від найслабших і найменш дієвих об'єктів.

(16) Мати мозок, здатний потужно уявляти речі й отримувати вельми виразні й живі образи найнезначніших об'єктів -- це ще не вада, аби лише душа завжди залишалась володаркою уяви, щоб ці образи відтискувались згідно її наказів і стирались, коли вона бажатиме. Це, навпаки, джерело гостроти й сили розуму. Коли ж уява панує над душею, а згадані сліди утворюються через налаштованість мозку і дію життєвісних духів та об'єктів, не очікуючи наказів волі, то очевидно, що тут йдеться про вельми погану якість, про певний різновид божевілля. Ми спробуємо дати зрозуміти характер тих, хто має уяву такого ґтибу.

(17) Для цього слід згадати, що спроможність розуму є вельми обмеженою і жодна річ не заповнює її так потужно, як відчуття душі й узагалі всі сприйняття тих об'єктів, які відчутно нас зачіпають, а також що сліди, глибоко відтиснені у мозку, завжди супроводжуються або відчуттями, або зазначеними сприйняттями, що міцно захоплюють нашу увагу. Адже це дозволить легко розпізнати справжні риси розуму тих, хто має потужну уяву.

*V. Два значних недоліки тих,
хто має потужну уяву*

(18) Першим є той, що ці особи не здатні розважливо судити про речі бодай трохи складні й обтяжливі. Адже спроможність їхнього розуму заповнена ідеями, за природою пов'язаними з цими надто

глибокими слідами, а тому вони не мають свободи думати про декілька речей одночасно. Однак у вирішенні складних питань потрібно, аби розум швидким раптовим рухом переглядав ідеї багатьох речей і що за одним простим поглядом розпізнавав у них всі відношення і зв'язки, необхідні для вирішення цих питань⁵.

(19) Всі з власного досвіду знають, що неможливо зосередитись на якійсь істині, коли нас хвилює якась пристрасть або коли ми відчуваємо біль, який є боюдай трохи гострим. Адже у цих випадках у мозку існують ті глибокі сліди, які займають собою усі спроможності розуму. Отже, оскільки ті, про котрі ми говоримо, отримують від одних й тих же об'єктів сліди, що є глибшими за відповідні сліди інших людей, то, як ми вважаємо, вони не можуть мати такої широти розуму, ані схоплювати стільки речей скільки ці люди. Отож, перший недолік згаданих осіб полягає у тому, що вони мають непоказний розум і він тим непоказніший, чим глибші сліди отримують їхній мозок від найнезначніших об'єктів.

(20) Другий недолік у тому, що вони є візіонерами⁶, але у [вельми] тонкий і досить важкий для розпізнання спосіб. Більшість людей їх візіонерами не вважає; лише для правильно влаштованих й освічених розумів помітні їхні видіння й заблудження їхньої уяви.

(21) Аби досягнути першопричину цього недоліку, слід згадати ще й про сказане нами на початку цієї другої Книги: між почуттями й уявою існує лише кількісна різниця стосовно того, що відбувається в мозку і саме глибина та розміри слідів дають душу відчувати об'єкти; що це вона судить про останні як про наявні, здатні її заторкнути й, зрештою, розтешовані до неї достатньо близько, аби дати їй відчуття задоволення й біль. Адже коли сліди якогось об'єкта виявляються невеликими, то душа тільки уявляє цей об'єкт, вона не складає судження про його наявність і навіть не розглядає його як надто великий і надто значний. Але відповідно до того, як ці сліди

стають більшими й глибшими, душа судить, що об'єкт стає більшим й значнішим, що він більше наближається до нас і, нарешті, що він здатен зачіпати й ранили нас.

(22) Візіонерам, про яких я кажу, не притамане настільки надмірне божевілля, аби вважати, ніби вони бачать перед своїми очима насправді відсутні об'єкти, адже сліди у їхньому мозку ще не є для цього достатньо глибокими. Вони божевільні лише наполовину. Якби вони були цілковито божевільними, не було б сенсу говорити про них тут, адже всі відчували б їхні заблудження і щодо цього ніхто б не дозволив увести себе в оману. Вони є не візіонерами почуттів, а лише візіонерами уяви. Божевільні – саме вони є візіонерами почуттів, оскільки не бачать речей такими, якими ті є, й часто бачать речі, яких немає. Ті ж, про кого я тут кажу, є візіонерами уяви, оскільки вони уявляють речі зовсім інакшими, ніж ті є насправді, і навіть такі, яких не існує. Однак очевидно, що між візіонерами почуттів і візіонерами уяви існує лише кількісна різниця і що з одного стану люди часто переходять у інший. Через це розумову хворобу других слід уприсутнювати в собі через порівняння з розумовою хворобою перших, оскільки у речах, що відрізняються лише кількісно, менш відчутне завжди слід пояснювати через більш відчутне.

(23) Отож, другий недолік тих, хто має потужну й владну уяву, полягає в тому, що вони – візіонери уяви, або просто візіонери. Адже словом «божевільний» називають тих, хто є візіонерами почуттів. Відтак, розгляньмо ті погані якості, що є властивими розумам візіонерів.

(24) Ці розуми в усьому виявляють надмірність: вони підносять низьке, збільшують мале, наближають віддалене. Ніщо їм не видається таким, яким є [насправді]. Вони усім захоплюються і гучно воляють з будь-якого приводу, не вдаючись ані до судження, ані до розрізнення. Якщо їхня природна комплекція робить їх схильними до страху, тобто я хочу

сказати: якщо фібри мозку в них вкрай тендітні життєвісні духи – нечисленні, позбавлені сили й рухливості, а відтак не можуть сповіщати решті тіл необхідні рухи, то ці особи жахаються найменшо речі й здригаються від того, що впав листок [з дерева]. Та якщо життєвісних духів й крові у них надміру, а зазвичай це саме так, вони живляться марними надіями і, віддаючись своїй рясній на ідеї уяви вони з великим задоволенням і радістю, як то кажуть, будують замки в Іспанії. Вони робляться не самовитими у своїх пристрастях, затятими у своїх поглядах і завжди зосередженими на собі та собою задоволеними. Коли ж вони увіб'ють собі в голову прагнення вважатись дотепниками і починають видавати себе за письменників (адже письменники якого завгодно штибу – як візіонери, так й інші) скільки тут з'являється безглуздості, навіженства неадаптивних рухів! Вони ніколи не наслідують природи, все у них є штучним, силованим, вимушеним. Вони пересуваються лише стрибками, ходять лише в ногу, скрізь у них лише образні вислови та гіперболи. Коли вони бажають поринути у благочестя і спрямовуються до цього своєю фантазією, їх цілковито просякає юдейський і фарисейський дух⁷. Вони зазвичай спиняються на оболонці, на зовнішніх церемоніях і дрібній обрядності, цілковито у неї поринаючи. Вони стають педантичними, соромливими, забобонними. Все в них пов'язане з вірою, все є суттєвим [для віри], окрім того, що дійсно належить до її царини і є [дійсно] суттєвим. Адже вони досить часто виявляють недбалість до того, що у Євангелії найважливіше – до праведності, милосердя й віри, оскільки їхній розум зайнято менш суттєвими обов'язками. Але тут можна було б говорити ще багато про що. А щоб переконатись у їхніх недоліках, відзначити деякі інші, достатньо буде здійснити певну рефлексію стосовно того, що відбувається під час звичайних розмов.

(25) Особи з потужною і владною уявою мають також інші якості, чітко пояснення яких є вельми

необхідним. Позаяк досі ми говорили тільки про їхні недоліки, було б вельми справедливим нині поговорити про їхні переваги. Одна з них особливо стосується нашого предмета, бо завдяки їй вони панують над пересічними розумами, змушують їх сприймати свої ідеї і передають їм усі ті хибні враження, якими за-торкнуті самі.

**VI. Про те, що особи, які мають
потужну уяву, легко переконують
[інших]**

(26) Згаданою перевагою є легкість щодо майстерного і яскравого висловлювання своїх думок, хоча б такий спосіб висловлюватись і не був природним. Ті, хто має потужну здатність уявляти речі, висловлюють їх з великою силою і переконують усіх тих, хто переконується радше почуттєвим виглядом і почуттєвими враженнями, ніж силою аргументів. Адже мозок тих, хто має потужну уяву, сприймає, як вже нами говорилося, глибокі сліди від предметів, що уявляються, й сліди ці природно супроводжуються великим збуренням життєвісних духів, яке миттєво й міцно налаштовує усе тіло цих осіб на висловлювання їхніх думок. Таким чином, вигляд їхніх облич, тон їхнього голосу та їхня манера говорити, оживляючи їхні висловлювання, готують тих, хто їх слухає, і тих, хто на них дивиться, до уважності й машинального сприйняття враження від того образу, який їх приводить у рух. Адже, зрештою, людина, пройнята тим, що говорить, зазвичай проймає цим й інших, а людина пристрасна завжди випромінює [з себе пристрасть]. І хоч би її риторика часто була неодоладною, вона залишиться вельми переконливою. Адже вигляд і манера дають себе відчуті і, таким чином, впливають на уяву людей яскравіше за найаргументованіші промови, що виголошуються холоднокровно, бо такі промови не догоджають їхнім почуттям і не вражають їхньої уяви.

(27) Отож, особи з уявою мають ту перевагу, що можуть подобатись, зачіпати за живе і переконувати, оскільки вони утворюють [в інших людях] вельми яскраві й відчутні образи своїх думок. Але є також інші причини, котрі сприяють тій легкості, якою ці особи привертають на свій бік розуми. Адже зазвичай вони говорять про предмети прості, які не перевищують здатностей пересічного розуму. Вони використовують лише ті образи й слова, які збуджують тільки невиразні поняття почуттів, котрі завжди є вельми потужними і здатними зачіпати [уяву]. Про великі й складні предмети вони розмірковують лише у вельми двозначний спосіб і обмежуються лише загальними місцями, не ризикуючи поринати в деталі й не зв'язуючи себе якимись принципами. Іноді через нерозуміння цих предметів, іноді ж через побоювання того, що їм не вистачить слів, що вони заплутаються самі й стомлять розуми тих, хто не здатний виявити пильну уважність.

(28) Тепер, спираючись на щойно сказане нами, неважко судити про те, що розладнання уяви є вкрай заразливими і що вони проникають в більшість розумів дуже легко і так само легко у них розповсюджуються. Але ті, хто має потужну уяву, зазвичай ворогами смислу й здорового глузду через куцість свого розуму й ті видіння, до яких вони схильні. Можна визнати також, що є дуже мало причин наших заблуджень, котрі були б загальнішими, ніж заразлива передача розладнань і хвороб уяви. Але ці істини слід довести ще за допомогою прикладів і відомого усім досвіду.

РОЗДІЛ ДРУГИЙ

Загальні приклади сили уяви

(1) Зустрічаються вельми поширені приклади цієї передачі уяви від батьків дітям і особливо від матері

дочкам, від панів слугам й від пань служницям, від вихователів учням, від королів придворним і взагалі від зверхників усім їхнім підлеглим. Потрібно лише, щоб батьки, пани й інші зверхники мали уяву певної сили; адже без цього могло б статись так, що діти й слуги не отримували б жодного потужного враження від слабкої уяви їхніх батьків або панів.

(2) Наслідки цієї передачі зустрічаються також і серед рівних за становищем осіб, але це не є чимось настільки ж звичайним, бо серед них не існує тієї поваги, що налаштовує розуми без вивчення сприймати враження, заподіяні потужними уявами. Зрештою, такі наслідки позначаються навіть на керівниках, що сприймають враження своїх підлеглих. Адже останні іноді мають настільки яскраву й переможну уяву, що крутять розумом своїх панів та зверхників так, як заманеться.

(3) Можна без жодних утруднень зрозуміти, як батьки й матері заподіюють дуже потужні враження уяви своїх дітей, коли узяти до уваги, що природні налаштованості нашого мозку, котрі схиляють нас наслідувати тих, поряд з ким ми живемо, й переймати їхні почуття та пристрасті, в дітей по відношенню до батьків є ще більш потужними, ніж по відношенню до інших людей. Це можна обґрунтувати багатьма причинами. Першою є та, що в них – одна кров. Адже так само як батьки дуже часто передають своїм дітям схильність до деяких хвороб, що успадковуються, – на кшталт подагри, каменів, божевілля й взагалі всіх тих, що не виникають унаслідок якогось нещасного випадку або не мають єдиною своєю причиною якесь надзвичайне бродіння рідин [у тілі] як, наприклад, пропасниці і деякі інші (адже очевидно, що ці хвороби передаватись не можуть), – так само вони відтискують налаштованості свого мозку в мозок своїх дітей і надають їхній уяві деякого спрямування, котре робить їх цілковито сприйнятливими до тих самих почуттів, до яких сприйнятливі їхні батьки.

(4) Друга причина полягає у тому, що діти зазвичай дуже мало спілкуються з іншими людьми, як могли б накреслювати інші сліди в їхньому мозку певним чином переривати безперервну дію враження, яке справляється батьками. Адже так само, як люди на, котра ніколи не залишала своєї країни, зазвичай уявляє собі, ніби нрави й звичаї іноземців цілком то суперечать смислові, оскільки суперечать звичаї її міста, тому потокові, якому вона дозволила себе захопити, так само й дитина, що ніколи не полишала батьківського дому, уявляє собі, ніби почуття, манери її батьків становлять універсальний смисл. Або, радше, вона не думає, що могла б бути якась інша засада смислу й чесноти, окрім наслідування цих почуттів й манер. Отож, вона вірить усьому, що почула від них і робить лише те, що, як вона могла бачити, роблять вони.

(5) Але це батьківське враження є настільки потужним, що діє не лише на уяву дітей, а й навіть на інші частини їхнього тіла. Маленький хлопчик ходить розмовляє і жестикулює так само, як його батько. Дівчинка одягається, як її мати, ходить і розмовляє як вона. Якщо мати гаркавить, дочка – теж, якш матері властивий якийсь неправильний рух голови, дочка його переймає. Зрештою, діти наслідують батьків в усьому, аж до їхніх недоліків й гримас, а також заблуджень та пороків.

(6) Є ще деякі інші причини, котрі збільшують ефект цього враження. найголовніші серед них: авторитет батьків, залежність дітей і обопільна любов, що існує між ними. Але ці причини стосуються не лише дітей, але й придворних, слуг і взагалі всі підлеглих. Пояснимо це на прикладі придворних.

(7) Є люди, які судять про зовні не виявлене з тим, що зовні виявляється: про приховані від них велич, силу і розумову спроможність – за шляхетним походженням, високим становищем і багатством, які їм відомі. Перші якості тут часто вимірюють через другі й часто залежність від сильних світу цього, пра

приватної особи досягти їхньої величі і почуттєвий блиск, що їх оточує, часто схилиють одних людей надавати іншим божественні почесті, якщо мені дозволено буде так висловитись. Адже якщо Бог надає повелителям владу, то люди нагороджують їх неогрішнимістю, не обмеженою лише якимись певними предметами чи випадками і не пов'язаною лише з певними якимись церемоніями. Сильні світу цього від природи знають все, вони завжди праві, хоча б і приймали рішення у тих питаннях, з якими зовсім не обізнані¹. Знати життя – це лише вивчати те, що вони висловили; сумніви щодо цього рівнозначні гріху поваги. Засудити їх – усе одно, що здійснити бунт або принаймні проголосити себе дурним, дивакуватим і гідним осміяння.

(8) Але якщо сильні світу цього роблять нам честь люблячи нас, то не дотримуватись сліпо усіх їхніх поглядів – це вже більше не просто впертість, затаїтість та бунт, це ще й невдячність і підступність, це неспокутна провина, що назавжди робить нас негідними їхніх милостей. Через це придворні, а, відтак, за необхідністю, майже усі народи, без обговорення погоджуються з усіма поглядами своїх суверенів – аж до того, що навіть у царині релігійних істин вони дуже часто поступаються їхнім вигадкам і примхам.

(9) Англія й Німеччина дають нам занадто вже багато прикладів недоладної покірності народів нечесливим примхам їхніх повелителів. Ними вщент нановнена історія останніх часів й іноді можна побачити літніх людей, які по чотири-п'ять разів змінювали свою релігію через непостійність своїх повелителів.

(10) В Англії королі й навіть королеви мають урядувати усіма станами їхнього королівства, чи то церковними, чи то світськими, в усіх справах*.

(11) Саме вони схвалюють літургії, святкову службу божу і спосіб, у який слід допускати до причастя

* Стат. 37 Релігії англіканської церкви².

й отримувати його. Вони приписують, наприклад, щоб, приймаючи причастя, не поклонялись Ісусу Христові, хоча й все ще зобов'язують, за старовинним звичаєм, приймати його стоячи навколішки. Слово вони змінюють у літургії все, аби узгодити її з новими статтями своєї віри і мають також право переглядати ці статті разом зі своїм парламентом, ніби йдеться про папу й собор, як це можна бачити з статутів Англії та Ірландії³, укладених на початку царювання королеви Єлизавети. Нарешті, можна сказати, що духовна влада англійських королів над їхніми підданими перевищує навіть їхню світську владу. Адже ці нещасні народи, ці діти землі про збереження своєї віри турбуються набагато менше, ніж про збереження свого майна. Вони з легкістю поділяють всі погляди своїх повелителів, аби лише це не суперечило їхньому світському інтересові.

(12) Ті революції, яких зазнала релігія в Швеції й Данії¹, також могли б служити для нас доказом сили впливу одних розумів на інші, але всі ці революції мають ще й деякі інші дуже визначні чинники. Ці разючі зміни звісно ж є доказами заразлимої передачі уяви, але доказами надто вже великими й широкими. Вони радше дивують і затьмарюють розуми, а не освічують їх, адже є надто багато причин, які сприяють здійсненню цих великих подій.

(13) Якщо придворні й усі інші люди часто відмовляються від істин надійних, сутнісних, істин, яких їм обхідно дотримуватись, щоб відвернути від себе вину загибель, то очевидно, що вони не наважаться захищати істини абстрактні, не надто надійні й малокорисні. Якщо релігія повелителя визначає релігію його підданих, то також і смисл повелителя визначатиме смисл його підданих. Таким чином, погляди телеві погляди завжди будуть у моді: його задоволення, пристрасті, ігри, слова, одежа і взагалі всі його вчинки будуть у моді, адже повелитель сам ніби якоюсь найістотнішою модою і майже ніколи не турбується того, щоб він зробив щось таке, що не ста-

модним. А оскільки будь-яка неадаптивність моди є для людей] лише приємністю та красою, то не варто дивуватись, що повелителі так потужно впливають на уяву інших людей.

(14) Якщо Александр нахилиє голову, голови нахилиються і його придворні. Якщо Діонісій-Тиран після приїзду Платона в Сіракузи займається геометрією, геометрія одразу входить у моду і палац цього царя, згідно оповіді Плутарха, нестримно наповнюється пилом через велику кількість тих, хто креслить фігури. Але варто Платонові зазнати царського гніву, а самому Діонісієві – втратити цікавість до мистецтва і знову повернутись до своїх задоволень, його придворні роблять те саме. Здається, – продовжує цей автор*, – що їх хтось ніби зачарував, що якась Цирцея перетворила їх на інших людей. Схильність до філософії вони змінили на схильність до розпусти, а відразу до розпусти – на відразу до філософії. Саме у такий спосіб повелителі можуть перетворювати пороки на чесноти, а чесноти на пороки, і довести одного лише їхнього слова, аби позмінювати тут усі ідеї. Потрібне одне лише їхнє слово, один жест, один порух очей чи губ, аби наука й вченість стали нічим педантизмом; зухвалість, брутальність, жорстокість – величчю і відважністю; безвір'я і вільнодумство – силою і свободою розуму.

(15) Але це, так само, як і усе щойно мною висловлене, передбачає, що повелителі мали потужну й живу уяву. Адже якби їхня уява була слабкою і млявою, вони не могли б ані вселяти життя у свої промови, ані надавати їм тієї спрямованості та сили, які неабаром підкоряють і приголомшують слабкі розуми.

(16) Якщо сама лише сила уяви, без жодної допомоги з боку смислу, здатна викликати такі вражаючі наслідки, то немає нічого настільки безглузлого і химерного, щоб вона не переконала у ньому за допомогою якихось гаданих підстав. Ось докази цього.

* Моральні твори. Як можна відрізнити підлесника від друга⁶.

(17) Один давній автор* повідомляє, що в Ефіопі придворні самі роблять себе кульгавими і потворними, відтинають собі якийсь з членів тіла і навіть за подіюють собі смерть, аби стати схожими на свого повелителя. Вважається ганьбою з'явитися у почет кривого й кульгавого царя з двома очима і маючи рівну ходу. Так само й нині [у Франції] ніхто не вважається з'явитись при дворі, маючи на собі бриж й ток або білі черевики з золотими шпорами. Зображена ефіопська мода є вельми дивакуватою і вельми незручною, однак це – мода. Її радісно дотримуються і думають не стільки про утруднення, якого доведеться зазнати, скільки про честь виглядати спокониним щиросердя і любові до свого царя. Врешті реніт хибні міркування дружби, підтримуючи недовладність моди, перетворюють її на звичай і закон якого дотримуються протягом дуже тривалого часу.

(18) З розповідей тих, хто подорожував Левантом, ми дізнаємось, що й посьогодні цей звичай, також інші, як і він супротивні здоровому глуздові і смислові, зберігається в деяких країнах. Але не обов'язково двічі перетинати кордон, щоб побачити як святобливо дотримуються безглузвих законів звичаїв, або щоб знайти людей, які [охоче] йдуть слідом за незручною і безглуздою модою. Для цього ж-бо не потрібно полишати Францію. Скрізь, де є люди, чутливі до пристрастей, і де уява панує над смислом, є також і якась чудернацькість, яку не можливо збагнути. Хоча, відкриваючи груди суворому морозові узимку або ж затягаючись [корсетом під час неймовірної спеки улітку, не відчуваєш такого болю, якого завдає виколювання ока або відтинання руки, все ж [при цьому] мав би відчуватися набагато більший сором. Нехай тут страждання й не таке велике, але ж і підстави для нього не такі очевидні. Отож, чудернацькість у обох випадках принаймні однакова. Ефіоп може сказати, що він викладає собі око через щиросердя. А що може сказати

* Діодор Сіцилійський, *Історична бібліотека*, кн. III⁶.

християнська дама, котра виставляє на огляд саме те, що природна сором'язливість і релігія зобов'язують приховувати? – Що це [просто] мода, мода й понад те – нічого. Але ж мода ця дивна, незручна, непристойна, негідна в будь-якому сенсі. Вона не має ніякого джерела, окрім очевидної зіпсованості смислу і таємної зіпсованості серця. Неможливо потурати їй, не вкриваючи себе ганьбою. Це означає відверто обирати безладдя уяви на противагу смислові, нечистоту на противагу чистоті, дух світу на противагу Духові Божому. Словом, потурати такій моді означає порушувати закон смислу й закони Євангелії. Марні напучення: мода це мода, тобто закон, що є святішим і непорушнішим за власноруч написаний Богом на скрижалях Мойсеевих, і за той, що Він своїм духом викарбував у християнському серці.

(19) По правді кажучи, й не знаю, чи мають французи безсумнівне право глузувати з ефіопів та дикунів. Дійсно, якщо вперше побачити кривого і кульгавого короля, почет якого складається виключно з кривих та кульгавих, то буде важко утриматись від сміху. Але через деякий час по тому з них вже не сміятимуться, радше захоплюватимуться величчю їхньої мужності й дружби, аніж глузуватимуть зі слабкості їхнього розуму. Не те з модами у Франції. Їхня чудернацькість не має під собою жодної видимої підстави. І якщо на їх боці – перевага меншої піднесеності, то навряд чи там само й перевага [хоча б] однакової обґрунтованості. Словом, вони позначені рисами доби ще більш зіпсутої, доби, за якої ніщо вже не має достатньої сили, аби вгамувати розгнуждану уяву.

(20) Щойно сказане нами про придворних слід поширювати також і на більшість слуг, якщо брати останніх у стосунку до їхніх панів, на більшість служниць – у стосунку до їхніх пань і, щоб не робити даремного переліку, – на більшість підлеглих у стосунку до їхніх зверхників, але головним чином – на дітей у стосунку до їхніх батьків. Адже діти перебувають

у винятково своєрідній залежності від своїх батьків. Батьки виявляють до них таку прив'язаність та ніжність, якої годі очікувати від інших. І нарешті, скільки смисл схиляє їх до такої покірності та поваги з якими не завжди ладен упоратись.

(21) Щоб впливати на уяву інших, зовсім не обов'язково мати над ними якусь владу й утримувати їх у якійсь залежності. Іноді для цього досить сам лише сили уяви. Часто стається так, що невідомі нам особи, котрі не мають [у наших очах] ніякої репутації і щодо яких ми не налаштовані заздалегідь, виявляти пошану, мають таку силу уяви, а, отже, висловлюються так легко і зворушливо, що переконують нас, а ми навіть і не знаємо чому й у чім саме переконані. Це дійсно видається чимось вельми незвичайним, проте навряд чи зустрічається щось більш пересічне.

(22) Однак це уявне переконання може виникати лише від сили схильного до візіонерства розуму, який палко говорить, сам не знаючи про що, і змушує розуми своїх слухачів довіряти без вагань і без розміння речей, яким довіряють. Адже більшість людей не борониться від впливу почуттєвого враження яке їх оглушає й засліплює, а також схиляє судити за допомогою пристрасі про те, що вони розумію надзвичайно невиразно. Ми просимо тих, хто читатиме цей твір, замислитись над зазначеними речами, звертаючи увагу на відповідні приклади, що зустрічатимуться під час бесід, у яких вони братимуть участь, і піддаючи певній рефлексії те, що тоді відбиватиметься в їхньому розумові. Це буде для них в багатьох (вони навіть не можуть уявити наскільки кориснішим).

(23) Але слід зазначити, що існують дві речі, я дивовижним чином посилюють вплив уяви інших людей на нас. Першою є побожний і статечний вигляд, другою – вигляд лібертенський і погордливи. Адже залежно від того, до чого ми схильні – до побожності, чи до лібертинажу, – особи, які говорять маючи вигляд статечний і побожний або ж погор

ний і лібертенський, впливатимуть на нас не од-
ково.

(24) Одні з них набагато небезпечніші за інших, правда, проте слід брати до уваги лише їхні аргументи, ніколи даючи ані тим, ані іншим переко-
увати нас за допомогою [самих лише] манер. Дур-
ниці можна висловлювати статечно і скромно, а речі
почестиві й богохульні — з побожним виглядом. От-
же, за порадою святого Івана*, потрібно дослідити,
чи під Бога духи, і не усякому духові вірити. Іноді
демони приймають подобу ангелів світла. Існують
люди, що ніби народились з побожним виглядом, й,
відтак, мають зазвичай дуже усталену репутацію,
проте звільняють людей від їхніх найістотніших обо-
в'язків, навіть від обов'язку любити Бога й свого
ближнього, аби зробити їх рабами якогось обряду чи
якоїсь фарисейської церемонії.

(25) Проте найретельніше слід уникати тих вра-
жень і заразливих впливів, чийм джерелом є потуж-
на уява світських розумів, яким неважко удати, ніби
вони є надзвичайно проникливими. Адже для того,
аби більшість наділила когось такою рідкісною як-
істю, як вільнодумство, нині достатньо з впевненим
виглядом заперечувати первісний гріх, безсмертя ду-
ші або глузувати з якогось погляду, поширеного в
церкві

(26) Ці убогі розуми мають зазвичай багато нат-
иснення і той вільний та гордий вигляд, який підко-
рис слабкі уяви і налаштовує їх слухатись тих пал-
ких і удавано правдоподібних слів, котрі нічого не
означають для розумів уважних. Вони є вельми уда-
ними щодо фраз і вельми жалюгідними щодо аргу-
ментів. Та оскільки люди, хоч якими б розважливими
вони не були, вважають набагато кращим отрима-
ти задоволення від вигляду й фраз, аніж стомлювати
себе вивченням аргументів, то очевидно, що, завдя-
ки своїй владі над уявою інших людей, ці розуми
повинні брати гору над іншими і таким чином пе-
редавати їм свої заблудження і свою злостивість.

* І Іван., IV⁷.

РОЗДІЛ ТРЕТІЙ

I. Про силу уяви деяких авторів. II. Про Тертулліана.

(1) [I] Одним з найбільших і найпоказніших дказів влади одних уяв над іншими є здатність деяких авторів переконувати, не висуваючи жодних аргументів. Наприклад, стиль Тертулліана, Сенеки, Монтеня й деяких інших осяєно такою чарівністю таким блиском, які затьмарюють розум більшої людзей, хоча йдеться про [досить] слабку картину немов би тінь уяви цих авторів. Їхнім словам, якими б мертвими вони не були, притаманна більша потуга, ніж її має смисл деяких людей. Вони входять, проникають у душу, і панують там настільки владно, що примушують підкорятись без розуміння і виконувати накази без усвідомлення. [Ім] бажають довіряти, але [зазвичай] тільки те й вміють, що довіряти. Бо якщо бажаєш точно дізнатись про предмет, якому довіряєш або якому хочеш довіряти, і неближаєшся, так би мовити, до цих фантомів, аби оглянути, то вони часто розсіюються як дим, разом із усією своєю пишнотою й усім своїм блиском.

(2) Хоча книги щойно згаданих мною авторів велими придатні для того, аби вказати на владу одних уяв над іншими, і хоч вони мною запропоновані як приклад, я втім не маю наміру засуджувати їх цілком. Я не можу завадити своїй повазі до деяких прекрасних місць, котрі у них зустрічаються, і свої шанобливості до того повсюдного схвалення, яке супроводжувало їх упродовж століть. Отож, я відповідално засвідчую ту велику повагу, з якою ставлюсь до деяких творів Тертулліана, головним чином – до його апології проти язичників і до його книжки приписів проти еретиків*, а також до деяких місць з книг Сенеки, хоча й не надто шаную книгу Монтеня в усьому її обсязі.

* Дивіться Роз'яснення'.

(3) [II] Тертулліан дійсно був людиною високо освіченою, проте мав пам'ять розвиненішу за [здатність] судження, а проникливість і широту уяви — розвиненіші за проникливість і широту розуму. Зрештою, він поза сумнівом був візіонером у раніше пошанованому мною сенсі, і мав майже усі ті якості, які я приписував розумам, схильним до візіонерства. Понага, з якою він ставиться до видінь Монтана і до його пророцтв², становить незаперечний приклад слабкості його [здатності] судження. Ця палкість, це натхнення, цей ентузіазм щодо незначних речей є відчутними ознаками розладнаності його уяви. Скільки безладностей у його гіперболах і фігурах! Скільки вищомовних і величних аргументів, які можуть щось довести лише завдяки своєму почуттєвому блискові, які переконують лише оглушаючи і затьмарюючи.

(4) Навіщо цьому авторові, наприклад, коли він благає виправдатись за те, що обрав плащ філософа, а не звичайну одержу, казати, що цей плащ був колись ужитку в місті Карфагені? Хіба зараз вважають за прийнятне одягати ток і брижі з тієї підстави, що їх одягали наші батьки? А хіба можуть жінки одягати фіжми і капюшон, якщо тільки не йдуть на карнавал, до їхньої метою є сховатись під маскою?

(5) Що міг би він виснувати зі своїх пишних і вищомовних описів тих змін, котрі відбуваються у світі, і яким чином вони можуть допомогти його виправданню? Місяць постає різним у різних фазах, рік — у різні сезони, взимку і влітку сільська місцевість набуває різного вигляду. Трапляються повені, що затоплюють, й землетруси, що поглинають цілі провінції. Було побудовано нові міста, засновано нові колонії, епіт бачив навали народів, що як хвиля спустошували цілі країни, та й, зрештою, вся природа має схильність до змін. Отже, він мав усі підстави відмовитись від звичайної одержі й одягти плаща. Який зв'язок існує між тим, що він повинен довести, і всіма цими імінами, а також багатьма іншими, які він вишукує з великою ретельністю й описує за допомогою силу-

ваних, темних і пишномовних виразів? Павич знову [колір] з кожним кроком, змія, залізши у яку вузьку діру, скидає власну шкіру й оновлюється відтак і він має підстави змінити одяг? Чи можна добувати подібні висновки, полишаючись холодним і вгамувавши почуття? І чи можна було б сміху спостерігати за їхнім видобуванням, якби автор не заглушав і не потьмарював розуму своїх читачів?

(6) Майже вся решта змісту цієї маленької книжки *De pallio* сповнена аргументів, що, як і ці, є далекі від свого предмета й, певна річ, переконують лише тому, що оглушують нас, якщо ми здатні дати се оглушити. Проте ми не отримали б жодної користі з того, якби й далі розглядали цей предмет. Тут достатньо сказати, що коли точність розуму, так само, ясність і виразність мови, завжди повинні знаходити вияв у всьому, що пишеться, адже писати слід лише для того, аби дати пізнати істину, то неможливо вбачити цього автора, який навіть за свідченням Семеаза**, найвидатнішого сучасного критика, доклаусіх зусиль, аби зробитись незрозумілим, і мав у цьому такий успіх, що згаданий коментатор ладен був присягтись, що не існувало такої людини, яка повною мірою розуміла Тертулліана. Проте коли думати, примхи моди, яка панувала у ті часи, і, в решті, природа сатири або жарту і виявились би спрможними виправдати певним чином цей безплідний намір [автора] зробитись темним і незрозумілим, у це не спромоглося б однак стати виправданням помилкових аргументів і заблуджень Тертулліана, як у багатьох інших своїх творах, так само, як і у роз

* Розд. II і III книги *De pallio*.

** *Multos etiam vidi postquam bene oestuassent ut eum asquerentur, nihil praeter sudorem et inanem animi fatigationem lucratos, ab ejus lectione discessisse. Sic qui Scotinus haberi viderique dignus, qui hoc cognomentum haberet, voluit, adeo quod voluit semetipso impetravit, et efficere id quod optabat valuit, ut liquet jurare ausim neminem ad hoc tempus extitisse, qui possit jurare humilbellum a capite ad calcem usque totum a se non minus bene intellectum quam lectum* (Salm. in epist. dedic. Comment. in Tert.)³.

уявному, говорить усе, що спадає йому на думку, тільки йшлося про річ незвичайну, за допомогою якої він сподівається виставити на огляд силу – або, ще сказати, безладність – своєї уяви.

РОЗДІЛ ЧЕТВЕРТИЙ

Про уяву Сенеки

(1) Уява Сенеки іноді може виявлятися керованою не краще за Тертулліанову. Її бурхливі пориви потісняють його у невідомі йому краї, до яких, утім, він прямує так впевнено, ніби знає, де знаходиться, і куди йде. Аби тільки йти великими кроками, не забуваючи про образність та бездоганний ритм – і він уже уявляє, ніби далеко просунувся. Але [насправді] він нагадує танцюристів, котрі закінчують завжди тим, з чого почали¹.

(2) Силу і красу слів потребується чітко відрізнити від сили й очевидності аргументів. Поза сумнівами, в словах Сенеки міститься велика сила і певна краса, проте в аргументах його дуже мало сили й очевидності². Силою своєї уяви він надає власним словам такого звучання, що вони зачіпають [за живе], хвилюють і переконують [людину] через заподіяне враження. Але він не надає їм тієї виразності і того чистого світла, що осяює і переконує через очевидність. Він переконує, оскільки хвилює і подобається. Але я не вірю, що йому вдавалось переконувати тих, хто, читуючи, зберігає холоднокрівність, не дає собі захопитися і має звичку поступатись лише ясності й очевидності аргументів. Одне слово, хоча він і говорить гарно, його мало турбує те, що саме він говорить, ніби можна було б гарно говорити, коли не знаєш, про що мови. А, отже, він переконує таким чином, що частково залишається невідомим, як і у чому він переконував, та хіба ми коли-небудь ми повинні давати пе-

реконати себе в чомусь, не знаючи точно цієї речі, не дослідивши доказів, які її доводять?

(3) Що може бути високомовнішим і величнішим за ту ідею мудреця, яку він нам подає, але хіба огляду на сутність, є щось більш пусте і уявне неї? Змальований ним портрет Катона є надто гнучким, щоб бути природним. Це лише пусті прикраси й удаваність, що замулюють очі лише тим, хто вивчає і зовсім не знає природи. Катон був людиною не убезпеченою від людських нещасть: він зовсім був невразливим, це не більш, ніж [пуста] ідея; він образився на тих, що побили його. Не відрізняв він ані, як стверджує Сенека, твердістю діаманта, якого не може розтрити залізо, ані міцністю скелі, яких не можуть похитнути хвилі. Словом, він зовсім не був нечутливим і навіть сам Сенека, трохи охолонувши і піддавши подальшій рефлексії свої слова, вважав за необхідне з цим погодитись.

(4) *Itaque non refert, quam multa in illum tela conjiciantur, cum sit nulli penetrabilis. Quomodo quorundam lapidum inexpugnabilis ferro duritia est, nec securi adamas, aut saedi vel teri potest, sed incurrent ultro retundit [...]: quemadmodum projecti in altum scopuli mare frangunt, nec ipsi ulla saevitiae vestigia tot verberati saeculis ostentant. Ita sapientis animus solidus est, et id roboris collegit, ut tam tutus sit a injuria quam illa quae extulli.*

Сенека, *Quod in sapientem non cadit injuria*, розд. II

(5) Але чи не погодиться він, коли згоден, що його мудрець не нечутливий до болю, що той може стати нещасним? Поза сумнівом, ні, більш не торкається його мудреця: страх перед болем не хвилює його. Цей мудрець вищий за долю й людську злостивість, вони не здатні його схвилювати.

(6) Навіть найміцніші фортеці не мають таких стін і башт, яких би тарани та інші [військові] машини не похитнули і через якийсь час не зруйнували. Але не існує машин настільки потужних, щоб похитнути дух його мудреця. Не порівнюйте його ані зі стінами Вавилону, які здолав Александр, ані

нами Карфагену й Нуманції, зруйнованими однією ж рукою⁴, ані, нарешті, з Капітолієм і [розташованою на ньому] цитаделлю, які ще й посьогодні свідчать слідами того, що вороги ставали їхніми вождями⁵. Стріли, пущені у Сонце, не долітають до нього. Блюзнірства, якими є руйнування храмів і знищення ікон, не шкодять божественності. Навіть вони можуть бути заваленими уламками своїх храмів, але не його мудрець: або, радше, якщо його й вб'ють, то все ж неможливо, щоб він отримав якісь пошкодження.

(7) *Adsum hoc vobis probaturus: sub isto tot civitatum eversore munimenta incursu arietis labefieri, et curritum altitudinem cuniculis ac latentibus fossis repleta residere, et aequaturum editissimas arces aggerem crescere. At nulla machinamenta posse reperiri, quae bene fundatum animum agitent.* І нижче: *Non Babylonis muros illi contuleris, quos Alexander intravit; non Cartaginis, aut Numantiae moenia una manu capta; non Capitolium arcemve: habent ista hostile vestigium*, розд. VI.

(8) *Quid? tu putas cum stolidus ille Rex multitudine telorum diem obscurasset, ullam sagittam in solem incidisse. [...] Ut caelestia humanas manus effugiunt, et ab his qui templa diruunt, aut simulachra conflant, nihil divinitati nocetur, ita quidquid fit in sapientem, proterve, petulanter, superbe, frustra tentatur*, розд. IV.

(9) *Inter fragorem templorum super Deos suos cadentium uni homini pax fuit*, розд. V⁶.

(10) Але не думайте, — каже Сенека, — що мудреця, якого я вам зобразив, ніде не існує. Це не вигадка, мета якої — безглузде звеличення людського розуму. Це не якась велика ідея, позбавлена дійсності й істини. Можливо, Катон навіть перевершує цю ідею.

(11) *Non est ut dicas, ita ut soles, hunc sapientem nostrum nusquam inveniri. Non fingimus istud humani ingenii vanum decus, nec ingentem imaginem rei falsae concipimus: sed qualem confirmamus, exhibuimus, et exhibebimus. [...] Caeterum hic ipse M. Cato [...] vereor ne supra nostrum exemplar sit*, розд. VII⁷.

(12) Але мені здається, – продовжує він, – щобачу, як розум ваш обурюється і дратується. Ви, бачу, хочете сказати, що обіцяти речі, які не можна викликати ані довіри, ані сподівання, означає робитися гідним зневаги і що стоїки лише змінюють зви речей, аби висловити ті ж самі істини, біл красномовно і велично. Але ви помиляєтесь. Я прагну підносити мудреця за допомогою цих великих і зовні гарних слів. Я стверджую тільки те, що він перебуває у недоступному місці, де йому ніхто не зможе заподіяти шкоди.

(13) *Videor mihi intueri animum tuum incensum, effervescentem: paras acclamare. Haec sunt, quae auctoritatem praeceptis vestris detrabant. Magna promittis, et quae ne optari quidem, nedum credi possunt* нижче: *Ita sublato alte supercilio in eadem, quae ceteri, descenditis mutatis rerum nominibus; tale itaque aliquid et in hoc esse suspicor, quod prima specie perichrum atque magnificum est, nec injuriam, nec contumeliam accepturum esse sapientem.* І нижче: *Ego vero sapientem non imaginario honore verborum exornatum constitui, sed eo loco ponere, quo nulla perveniat injuria*

(14) Ось куди сповнена сили уява Сенеки заводить його слабкий смисл. Але хіба можливо, щоб люди, які безперервно відчують своє нещастя і свою слабкість, виявлялись здатними до таких гордих і марнославної почиттів? Чи може розважлива людина коли-небудь переконати себе у тому, що її страждання не торкається і не ранить її? І чи міг Катон, з усією мудрістю і усією силою, які мав, пережити без щонайменш занепокоєння або принаймні без щонайменшого розсіювання уваги – я вже не кажу про нестерпні образи розятреного натовпу, який волоче його, зриває з нього одягу, завдає йому ударів – хоча б укуси простої людини? Чи можна таким потужним і переконливим аргументам, якими є аргументи, що походять від нашого досвіду, протиставити щось слабше за цей прекрасний, додушний аргумент Сенеки, який, втім, слугує одним з найголовніших його доказів?

(15) Той, хто ображає, – каже він, – повинен бути сильнішим за того, хто зазнає образи. Порок не сильніший за чесноту. Отже, мудрець не повинен зазнати образи. На це залишається відповісти тільки те, що бо всі люди грішні, а, отже, гідні нещастя, від якого потерпають, як навчає нас релігія, або коли порок й не сильніший за чесноту, то, як показує наш досвід, порочні люди все ж можуть інколи мати більшу силу, ніж добрі.

(16) *Validius debet esse quod laedit, eo quod laeditur. Non est autem fortior nequitia virtute. Non potest ergo laedi sapiens. Injuria, in bonos non tentatur nisi a malis, bonis inter se pax est. [...] Quod si laedi nisi infirmior non potest, malus autem bono infirmior est, nec injuria bonis nisi a dispari verenda est, injuria in sapientem virum non cadit*, розд. VII⁹.

(17) Епікур був правий, коли казав, що *мудра людина здатна перенести образу**. Але Сенека помилявся, говорячи, що *мудрі люди навіть не можуть бути ображеними*. Чеснота, яку мали стоїки, не здатна була зробити їх невразливими, оскільки справжній чеснота не може завадити нам бути нещасними й рідними співчуття, якщо ми зазнаємо якогось страждання. Святий Павло і перші християни мали більше чесноти, ніж Катон і стоїки. Вони, проте, сповіщають, що були нещасними через ті лиха, від яких потерпали, хоча й мали щастя у надії на вічну винагороду. *Nil tantum in hac vita sperantes sumus, miserabiliores sumus omnibus hominibus*¹¹, – каже святий Павло.

(18) Як Сам лише Бог може у благодаті Своїй дати нам справжню і надійну істину, так само й насолоду тривалого і справжнього щастя може дати нам лише Він. Але Він не обіцяє і не дає його в цьому житті. Лише в житті іншому слід сподіватись на Його справедливість як на винагороду за ті нещастя, від яких потерпаємо через любов до Нього. Нині ми не володімо ані цим миром, ані цим спокоєм, якого ніщо

* *Epicurus ait injurias tolerabiles esse sapienti, nos injurias non ferre*, розд. XV¹⁰.

не здатне порушити. Навіть благодать Ісуса Христа не дає нам непереборної сили: вона зазвичай заважає нам відчуття нашої слабкості¹², аби дати зрозуміти, що в світі немає такої речі, яка не могла б образити і аби ми зі смиренням і скромним, а не пихатим і гордим, подібним до незмінної зарозумелості Катона, терпінням переносили усі образи, як зазнаємо.

(19) Коли Катона вдарили в обличчя*, він зовсім не розсердився, не помстився, але також і не прощав, а лише гордовито заперечував, що йому було завдано якоїсь образи. Він прагнув, аби його вважали нескінченно вищим за тих, хто його бив. Його терпіння було лише пихою і гордістю. Воно було образливим і зневажливим щодо тих, хто погано з ним поводився. Цим своїм стоїчним терпінням Катон показує, що він дивиться на своїх ворогів як на тварин, гадюк, на яких було б чимось ганебним. Саме це зневажання своїх ворогів і цю величезну самопошану Сенека називає величчю мужності. *Majori animo* каже він про образу, заподіяну Катонові, – *non novit quam ignovisset*¹³. Яке ж це зловживання, коли ось так змішуються велич мужності з пихою і, вночі, терпіння відокремлюється від смиренності, поєднується з нестерпною погордою. Але наскільки ці зловживання є приємними й улесливими для мислителя, носителя слави людини, яка ніколи не бажає принизити себе, і наскільки небезпечно, особливо християнам, навчатись моралі в такого малорозсудливого автора, як Сенека, котрий, втім, має уяву настільки потужну, живу й бурхливу, що засліплює, оглушує, тягне за собою усіх тих, в кого не надто твердий розум і велика чутливість до усього, що догоджає його жадливості гордування.

(20) Нехай краще християни засвоять від свого Учителя те, що нечестиві можуть заподіяти їм образи, а добрі люди інколи змушені підкорятись цим образам.

* Сенека, розд. XIV тієї ж книги.

честивцям за наказом Провидіння. Коли один зі служителів первосвященикових ударив по щоці Ісуса Христа, цей мудрець християн, нескінченно мудрий і могутній настільки ж, наскільки мудрий, визнав, що цей слуга спромігся його образити¹⁴. Він не гордиться, не мстить, як і Катон, але прощає, ніби дійсно зазнав образи. Він міг помститись й знищити своїх ворогів, проте Він страждає, виявляючи смирення і скромне терпіння, що ні для кого не є образливим, навіть для того слуги, який Його скривдив. Катон, навпаки, не маючи змоги або не наважуючись відкрито помститись за отриману образу, намагається в уяві помститись так, аби ще й догодити своєму мирнославству і своїй зарозумілості. У розумі своєму він підноситься до хмар і з такої височини люди земного світу видаються йому маленькими, як мухи, він вважає їх як комах, що не здатні образити його і не гідні його гніву. Таке бачення і є думкою, гідною мудреця Катона. Саме вона надає йому тієї душевної величі й тривкої мужності, що угоджують його богам. Саме вона робить його невразливим, оскільки саме вона підносить його понад усякою силою й усякою злостивістю інших людей. Бідолашний Катоне, ти уявляєш собі, ніби твоя чеснота піднесла тебе понад усіма речами. Але мудрість твоя* – лише божевілля¹⁷ і велич твоя – лише гидота перед Богом, що б про це не думали мудреці світу.

(21) Існують візіонери різного штибу: одні уявляють собі, ніби перетворились на півнів і курей; інші вважають, ніби стали королями чи імператорами; нарешті, деякі переконують себе у тому, ніби вони є цілковито незалежними і подібними до богів. Але якщо люди завжди розглядають тих, хто запевняє, ніби став півнем або королем як божевільних, то не завжди вони вважають, що візіонером є той, хто стверджує, ніби його чеснота зробила його незалежним і рівним Богові. Причина у тому, що аби вважатись

* *Sapientia hujus mundi stultitia est apud Deum*¹⁵.

Quod hominibus altum est, abominatio ante Deum (Луга, XVI)¹⁶.

божевільним, недостатньо мати божевільні думки. Окрім цього потрібно, щоб інші люди визнавали і ці думки за видіння і маячню. Адже божевільні вважаються за тих, ким насправді є, не у товаристві таких, як вони самі, а тільки серед людей розсудливих, та само, як мудреці не вважаються тим, ким вони є, середовищі божевільних. Отже, люди визнають божевільними тих, хто уявляє себе півнями чи королями¹⁸, адже усі мають підстави не вірити у те, що можна так легко стати півнем чи королем. Проте ані як не від сьогодні люди почали вірити, ніби здаті стати як боги. Вони у це вірили в усі часи і, мабуть, з більшою силою, ніж сьогодні. Марнославство завжди робить цю думку достатньо правдоподібною в їхніх очах. Вони отримують її від своїх прабатьків. Адже прабатьки наші, поза сумнівом, поділяли цю думку, коли послухались демона, який спокушав їх тією обіцянкою, що вони будуть подібними до Бога. *Eritis sicut Dii*¹⁹. Навіть найчистіші та найосвіченіші розуми виявлялись, через свою пиху, настільки сліпими, що бажали стати незалежними, вірили, що спроможні до цього, і навіть мали намір посісти престол Божий. Отже, анітрохи не слід дивуватись, що люди, не маючи чистоти й світла [знань], притамають ангелам, віддаються пориванням свого марнославства, що засліплює і зводить їх.

(22) Якщо спокуса величчю й незалежності є набагато більшою від усіх, то це тому, що нам, як і прабатькам нашим, вона видається достатньо узгодженою з нашим смыслом і з нашою схильністю, оскільки ми не завжди відчуваємо усю нашу залежність. Якщо ж змії, погрожуючи нашим прабатькам, казав їм: «Куди ви не з'їсте ви плода, який Богом заборонено вам їсти, то перетворитесь на півня і курку», то можна сміливо стверджувати, що вони лише посміялися б із такою недоладною спокусою, адже навіть в нас вона викликає сміх. Але демон, складаючи судження про інших за своєю подобою, добре знав, що бажання незалежності є саме тією слабкою їх рисою, з якої належ

до скористатись. Втім, оскільки Бог нас створив за Своїми образом та подобою, а наше щастя в тому, щоб бути подібними до Бога, то можна сказати, що блискуча й цікава обіцянка демона містить те саме, що пропонує нам і релігія*, і що ця обіцянка здійсниться у нас, але не таким чином, як казав неправдивий і гордовитий спокусник, відмовляючи прабатьків підкорятись Богові, а у повній відповідності з повеліннями Божими.

(23) Друга причина, через яку ми вважаємо божевільними тих, хто стверджує, ніби вони – півні чи королі, але не маємо такої ж думки стосовно осіб, які стверджують, ніби ніхто не може їх образити, оскільки вони [нібито] стоять вище за страждання, полягає в очевидності помилки іпохондриків і у тому, що достатньо розплющити очі, аби отримати відчутні докази їхніх заблуджень. Коли ж Катон стверджує, що ті, хто його бив, його не образили, і що він нищий за усі образи, яких йому можуть завдати, то він стверджує або може стверджувати це так гордо і поважно, що неможливо розпізнати чи дійсно він у середині є таким, яким видається зовні. Ми навіть схильні думати, що його душа непохитна, оскільки його тіло залишається нерухомим: адже зовнішній вигляд нашого тіла є природною ознакою того, що відбувається у глибинах нашої душі. Відтак, коли сміливий ошуканець бреше із впевненим виглядом, він часто примушує вірити у найнеймовірніші речі. Адже той впевнений вигляд, з яким він говорить, є доказом, який зачіпає наші почуття, а тому виявляється дуже потужним і переконливим для більшості людей. Отже, є мало осіб, які вважають стоїків візіонерами або ж сміливими ошуканцями, бо ці особи не мають відчутних доказів того, що відбувається у глибині їхніх сердець, а ось вираз їхніх облич – це відчутний доказ, який легко викликає повагу. Окрім того, ще й марнославство схиляє нас до думки, що розум людини здатен досягти тієї величчї й незалежності, якими вихваляються стоїки.

* І Іван, III²⁰.

(24) З усього цього бачимо: мало є заблудження, що були б небезпечнішими від тих, якими наповнені книги Сенеки, і що передавалися б настільки ж легко. Адже заблудження ці витончені, відповідають людському марнославству й подібні саме до того його різновиду, в який було уведено демоном наших прабатьків. У зазначених книгах ці заблудження перевдягнуто у пишні і величні шати, які відчиняють перед ними двері більшості розумів. Вони входять, ці розуми, заволодівають ними, оглушують і засліплюють їх. Але засліплюють вони їх засліпленням зарозумілості, засліпленням, що викликає запаморочення, що супроводжується тьмяним миготінням, а не тим смиренням і сповненням пітьми засліпленням, яке примушує відчутти і свою власну сліпоту, сліпоту інших. Коли нас вражає це засліплення гордості, ми зараховуємо себе до лав дотепників і вільнодумців. Інші люди нас туди зараховують також захоплюються нами. Отож, немає нічого заразливішого за це засліплення. Адже людські марнославство і почуттєвість, зіпсованість людських почуттів та пристрастей налаштовують їх до того, аби прагнути ураження цим заблудженням і сприяти тому аби воно вражало й інших.

(25) Не думаю, що можна знайти автора, котрий був би придатнішим за Сенеку, коли потрібно показати, якою є заразність цієї безлічі людей, яких називають дотепниками і вільнодумцями, і яким чином уяви потужні й сповнені сили панують над слабкими і малоосвіченими розумами, використовуючи не міцність і очевидність аргументів, що виробляються розумом, а різні засоби [красномовства] й енергійний спосіб висловлювання, що залежать від сили уяви.

(26) Я добре знаю, що у світі цей автор користується великою пошаною і що мої слова про нього як про людину з потужною уявою, але малорозсудливу, сприйматимуться як певна зухвалість. Але саме ця пошана й була головною причиною, через яку я став говорити про нього: не від якоїсь заздрості чи роздра

тування, а тому, що та пошана, з якою ставляться до нього, ще потужніше зачіпатиме розуми і примушить їх бути ще уважнішими до тих заблуджень, які мною спростовувались. Слід, наскільки це можливо, наводити яскраві приклади стосовно речей, про які говориш, коли останні мають великі наслідки. Та й іноді критикувати якусь книгу – це робити честь для неї. Бо, зрештою, не один лише я знаходжу в творах Сенеки приводи для критики. Адже, не кажучи вже про відомих людей цього століття, минуло близько шістнадцяти століть відтоді, як один вельми розсудливий автор зазначив, що надто мало точності* міститься у його філософії**, надто мало чіткості й правильності – у його висловлюваннях, і що його висока репутація*** була наслідком радше палкого захоплення і нерозважливої прихильності молоді, аніж визнанням з боку учених і розважливих людей.

(27) Видання творів, присвячених спростуванню грубих заблуджень, було б даремною справою, адже вони не заразливі. Безглуздо було б попереджати людей про те, що іпохондрики помиляються, це людям і так достатньо добре відомо. Але завжди корисно попередити їх про помилки тих, хто користується в їхніх очах великою пошаною, аби ці люди не дотримувались їхніх заблуджень. Отже очевидно, що розум Сенеки є розумом гордовитим і марнославним²⁴. Таким чином, оскільки гордість, за Писанням, є джерелом гріха, *Initium peccati superbia*²⁵, то розум Сенеки не може бути розумом Євангелії²⁶, як і його мораль не поєднання з мораллю Ісуса Христа, котра лише й є надійною істиною.

(28) Не всі думки Сенеки є помилковими і небезпечними, це правда. Цього автора можуть з користю для себе читати ті, хто має правильно влаштований розум і знайомий з основами християнської моралі. Деякі великі люди вдало використовували

* *In philosophia parum diligens*²¹.

** *Velles eum suo ingenio dixisse alieno iudicio*²².

*** *Si aliqua contempsisset, etc. consensu potius eruditorum quam puerorum amore comprobaretur* (Quintil., кн. X, розд. I²³).

його і я не став би засуджувати того, хто, пристосовуючись до слабкості людей, які надмірно його шанують, видобував би з його творів докази на захист моралі Ісуса Христа і побивав би таким чином вертоградів Євангелії їхньою ж власною зброєю²⁷.

(29) В *Корані* є гарні речі, а в Нострадамусових *Центуріях* можна знайти правдиві пророцтва. *Коран* використовують для спростування релігії турків, Нострадамусові пророцтва можна використати для переконання деяких дивакуватих і візіонерських розумів. Але те гарне, що є в *Корані*, не перетворює його на гарну книгу, а декілька правдивих пояснень з Нострадамусових *Центурій* ніколи не примусять вважати Нострадамуса пророком. І не можна казати, що ті, хто користується творами цих авторів, схвалюють їх або дійсно шанують.

(30) Не слід намагатися спростовувати те, що сказав про Сенеку, шляхом наведення безлічі прикладів цього автора, котрі містять самі лише надії, та узгоджені з Євангелією істини. Згоден, такі вислови у нього є, але є вони і в *Корані*, і в інших поганих книгах. Також була б помилкою спроба поставити мене у безвихідь посиланням на авторитет безлічі людей, що використовували думки Сенеки, оскільки іноді можна користуватись і книгою, яку вважаємо зухвалою, варто лише тим, до кого ми звертаємося, судили про неї інакше, ніж ми.

(31) Аби заперечити усю мудрість стоїків, потрібно знати одну лише річ, достатньо обгрунтовану досвідом і тим, що ми сказали раніше: ми залежимо від нашого тіла, наших батьків, наших друзів, нашого повелителя, нашої батьківщини завдяки зв'язкам, які не можемо розірвати і розірвання яких було б ганьбою. Настільки могутня рука поєднала нашу думку з нашим тілом і, через наше тіло, з усіма видимими речами, що для нас неможливо лише власними зусиллями звільнитись від цього [зв'язку]. Неможливо, аби хтось колов наше тіло, не колючи нас і не заподіюючи нам ран, оскільки в тому стані, у якому

ми перебуваємо, ця співвіднесеність між нами і тілом, яке є нашим, виявляється абсолютно необхідною. Так само неможливо, щоб хтось лаяв і зневажав нас, а ми не відчували прикrostі: оскільки Бог створив нас для того, аби ми жили в суспільстві з іншими людьми, Він дав нам схильність до всього того, що здатне нас із ними пов'язати, схильність, якої ми не можемо перемогти власною силою. Було б нісенітницею говорити, що страждання не зашкодило нам, а зневажливі слова – не здатні нас образити, оскільки ми нібито вищі за все це. Ми ніколи не винці за природу, якщо тільки не досягаємо такої вишності завдяки благодаті, й стоїк ніколи не зневажатиме слави і пошани з боку людей, якщо спиратиметься лише на сили власного розуму.

(32) Люди цілком спроможні перемагати свої пристрасті за допомогою протилежних пристрастей²⁸. Вони можуть перемагати страх або біль за допомогою марнославства. Я хочу сказати тільки те, що вони можуть не втікати або не скаржитись, коли відчують повернені на них очі багатьох людей. Бажання слави їх підтримує і зупиняє в їхньому тілі ті рухи, які схиляють до втечі. Вони здатні до перемоги такого-ось штибу, але ж не так перемагають і не так звільняються від рабства. Це, мабуть, лише тимчасова зміна молодаря або радше продовження рабського стану. Це означає стати мудрим, щасливим і вільним лише за видимістю, а насправді – терпіти важке і жорстоке рабство. Чинити опір своїй природній поєднаності з власним тілом можна через поєднаність з людьми. Адже опиратись природі можна лише використовуючи природні сили, опиратися ж Богові – лише за допомогою тих сил, які надає нам Сам Бог. Чинити спротив, опираючись [лише] на силу свого розуму, неможливо: остаточно перемогти природу можна тільки завдяки благодаті²⁹. Адже ми можемо, якщо буде дозволено так висловитись, перемогти Бога лише за [наявності] особливої Божої допомоги.

(33) Таким чином, це величне зречення усього, що не залежить від нас і від чого не повинні залежати

ми, є зреченням, котре видається узгодженим з смислом, але зовсім не узгодженим з тим безладним становищем, до якого привів нас гріх. Ми поєднали з усім створінням через повеління Боже і, через безладдя гріха, перебуваємо в абсолютній залежності від цього створіння. Так що ми не можемо бути щасливими, коли страждаємо чи непокоїмось³⁰, ми повинні навіть сподіватись бути щасливими в цьому житті, уявляючи, ніби не залежимо від усіх тих речей, чийми природними рабами постаємо. Лише нашої живій вірі й нерепереборній надії, яка довча, дає нам насолоджуватись майбутніми благами, можемо ми досягнути щастя. Ми не можемо жити за правилами чесноти і перемагати природу, якщо маємо підтримки від благодаті, яку Ісус Христос залишив для нас.

РОЗДІЛ П'ЯТИЙ

Про книгу Монтеня

(1) *Досліди* Монтеня також можуть служити доказом тієї сили, яку одні уяви мають стосовно інших. Адже цей автор, набравши такого собі невимушеного вигляду, висловлює свої думки настільки прирочним і живим стилем, що читати його і не дозволяючи собі захоплюватись прочитаним дуже важко. Зумиснею недбалістю вельми йому пасує, викликаючи в більшої людей любов, а не зневагу до нього, а його гордість, це, якщо можна так висловитись, гордість порядної людини, що примушує поважати, а не ненавидіти його. Світський та молодецький вигляд, підкріплений певною ерудицією, справляє на розум таку дивовижну дію, що ним часто захоплюються¹ і визнають майже завжди те, що він присудить, не наважуючись досліджувати, а інколи навіть і не розуміючи цих присудів. Переконують аж ніяк не його аргументи

Ми майже ніколи не наводять їх щодо речей, які висловлює, або принаймні майже не наводять таких, які б позначались певною ґрунтовністю. Насправді ж він не має ані принципів, на яких мав би заснувати свої міркування, ані порядку, що дозволив би робити висновки з його принципів. Якесь історичне діяння нічого не доводить, коротенька байка нічого не показує, якийсь двовірш Горація, якась апофтегма Клеомена або Цезаря² не повинні переконувати розважливих людей. Однак згадані *Досліди* – то лише низка історичних діянь, маленьких байочок, красномовних слів, двовіршів і апофтегм.

(2) Правда Монтеневі *Досліди* потрібно розглядати як твір людини, що не розмірковує, а розважається, намагається сподобатись і зовсім не збирається повчати. І якби ті, хто його читає, лише розважались цим, слід було б погодитись, що Монтенева книга не є для них надто шкідливою. Але не любити того, що подобається, і не жити страрами, що догоджають смакові, майже неможливо. Розум не може отримувати задоволення від простого читання автора, не поділяючи [водночас] його поглядів або принаймні не отримавши якихось поверхових знань, які, змішуючись з його ідеями, роблять їх невиразними і темними.

(3) Читати Монтеня задля розваги небезпечно не тільки через те, що задоволення, яке він приносить, непомітно схиляє до його поглядів, а ще й тому, що воно є злочиннішим, ніж можуть думати. Адже, певна річ, це задоволення народжується головним чином від пожадливості й лише підтримує та посилює наші пристрасті. Стиль цього автора приємний лише тому, що зачіпає нас і помітно збуджує наші пристрасті.

(4) Було б досить корисним довести в усіх деталях цю тезу, так і взагалі те, що всі різноманітні стилі, що нам подобаються, подобаються зазвичай лише через таємну зіпсованість нашого серця. Але тут недоцільно це розглядати, інакше ми б зайшли надто далеко. Втім, якщо б виникло бажання піддати рефлексії зв'язок ідей і пристрастей, про який я говорив ра-

ніше*, і те, що відбувається в нас самих під час читання якогось гарно написаного твору, то ми можемо до певної міри визнати, що любимо високий стиль шляхетний і невимушений вигляд деяких авторів лише через присутнє в нас марнославство і чер нашу любов до величчя й незалежності, і що ті прємні відчуття, які ми отримуємо від витонченого зніженого способу висловлювання, не мають іншого джерела, окрім таємної схильності до зніженого й насолоди. Словом, певна внутрішня єдність із тим, що зачіпає почуття, а не з істиною, призводить до того, що деякі автори нас зачаровують і оволодівають нами ніби проти нашої волі. Але повернімось до Монтеня.

(5) Мені здається, що найбільші його прихильники вихваляють його як автора розважливого, далеко від педантизму та добре знайомого з природою і слабкостями людського розуму. Отже, коли я доведу, що Монтень, за усієї своєї молодечкості, не припиняє бути таким самим педантом, як і багато інших³, а, того ж ще й вельми посередньо знає [людський] розум, то зможу показати, що осіб, які люблять його найбільше, не переконано очевидними аргументами а повернуто на його бік силою його уяви.

(6) Наведене слово «педант» є вельми неоднозначним, але звичний слововжиток і навіть смисл, як мені здається, вимагають називати педантами тих, хто, бажаючи виставити на огляд свою фальшиву вченість до ладу й не до ладу цитують усякого штібу авторів, котрі говорять аби лише говорити і примушувати думки захоплюватись ними, бездумно і без розбору не громаджують апофтегми й історичні діяння, щоб довести (або щоб зробити вигляд, що доводять) речі, які доводяться лише аргументами.

(7) Педанти – протилежність людей розважливих і саме їхня нездатність бути розсудливими робить ненависними в очах розумних людей. Адже розумні люди, від природи люблячи розмірковувати, не м

* Останній Розділ I-ї частини цієї Книги.

жуть стерпіти розмов тих, хто не розмірковує зовсім. Педанти не можуть розмірковувати, бо мають розум обмежений або сповнений хибної ерудиції, і не хочуть цього, оскільки бачать, що дехто виявляє до них більше поваги й захоплення, коли вони цитують якогось невідомого автора і якусь сентенцію кого-небудь зі стародавніх, аніж тоді, коли вони прагнуть розмірковувати. Таким чином, задовольняючись тією повагою, з якою до них ставляться, їхнє марнославство звертає їх до вивчення усіх тих дивних наук, що викликають захоплення пересічної більшості.

(8) Отже, педанти марнославні й гордовиті, мають велику пам'ять і обмежену розсудливість, вдаю до місця цитують, але постають жалюгідними й слабкими, коли обґрунтовують. Їх наділено енергійною і величезною за обсягом, але водночас хиткою і безладною уявою, що не може дотримуватись бодай якоїсь впорядкованості.

(9) Тепер, дотримуючись наведеного розуміння слова «педант», що видається найбільш узгодженим зі змістом і звичаєм, не надто важко довести, що Монтень був таким самим педантом, як і багато інших. Адже у мене тут не йдеться про педанта в довгому вбранні, позаяк не вбрання робить його педантом. Монтень, маючи таку відразу до педантства, міг, певна річ, ніколи не одягатись у довге вбрання, але він не міг так само звільнитись від своїх власних недоліків. Він доклав багато зусиль задля здобуття молодечького вигляду, але не докладав їх зовсім до виправлення свого розуму або принаймні не досяг у цьому успіху. Таким чином, він перетворився радше на молодцюватого (тобто цілковито осібної породи) педанта, аніж на розважливу, розсудливу і порядну людину.

(10) Монтенева книга містить настільки очевидні докази марнославства й гордості її автора, що, мабуть, видалося б досить даремною справою спинятись і [осібно] їх позначати. Адже потрібно бути по вінця сповненим самим собою, аби, за його прикладом, уявляти, що люди прагнутимуть прочитати досить грубу

книжку, аби довідатись про зміни його настрою. Для цього йому потрібно було б відокремитись від більшості й розглядати себе як людину конче надзвичайну.

(11) Найголовніший обов'язок усього створіння полягає у тому, аби звертати розуми тих, хто хоч поклоняється сотвореному, до Того, Хто один лиш заслуговує на поклоніння. І релігія навчає нас, що ми ніколи не повинні терпіти того, що серце і розум людини, створеної лише для Бога, переймається нами й зупиняється на поклонінні нам і любові до нас. Коли святий Іван впав до ніг ангела Господнього, то йому заборонив вклонятись: «Я слуга, — каже він йому — як і ти і брати твої. Богові поклонися». Лише демонам і тим, хто прилучений до гордині демонської, подобається, коли їм поклоняються. Коли ж ми хочемо, щоб інші переймались нами, ми теж прагнемо поклоніння, але не зовнішнього і лише видимого, а внутрішнього й істинного. Ми прагнемо тоді такого поклоніння, якого прагне Бог, тобто поклоніння в душі й істині.

(12) Монтень написав свою книгу лише задля того, аби змалювати самого себе, відтворити свою вдачу свої схильності. Він сам це визнає у Вступному слові до читача, яке присутнє в усіх виданнях: «Себе самого — ось кого я змальовую», — каже він. «Я сам є предметом моєї книги»⁴. Її читання достатньою мірою підтверджує ці слова, бо є дуже мало розділів, у яких б він не відхилявся від теми, аби поговорити про себе подекуди ж він говорить про себе протягом цілих розділів. Але хоча книгу він написав задля самозмалювання, та надрукував [усе ж] для того, аби її читали. Отже, Монтень прагнув, аби люди звертали до нього погляди і цікавились ним, нехай би він і казав, що «це не підстава для того, аби віддавати свідозвілля задля такої легковажної та пустої речі». І слова — лише на осуд йому самому. Бо коли б він вважав, що безпідставно витрачати час на читання його книги, то, віддавши її до друку, сам не керував

* Апок., XIX, 10. *Conservus tuum sum, etc. Deum adora.*

ли б здоровим глуздом. Відтак ми змушені вважати, що він або не сказав того, що думав, або не зробив того, що повинен був зробити.

(13) Ще одне сміховинне виправдання його марнославства – слова про те, що писав він лише для своїх «родичів і друзів». Бо якщо це було так, чому здійснив він три видання? Хіба його родичам і друзям не вистачило б й одного? І з чого б це йому збільшувати обсяг своєї книги в цих останніх виданнях⁵, нічого й піколи з неї не виключаючи, якщо лише випадок сприяв його намірам? «Я додаю, – каже він* – але не виправляю, оскільки той, хто віддає свій твір світові у заставу, як мені видається, не має більше на нього права. Нехай він, якщо може висловитись краще, робить це в іншому місці й не псує речі, яку продав. У таких людей не слід би було нічого купувати, доки вони не помруть. Отже, нехай вони добре подумают, перш, ніж виявляти себе. Хто їх підганяє? Моя книга навжди одна» тощо⁶. Отже, він прагнув виявити себе і залишити свою книгу у заставу світові, так само, як своїм родичам та друзям. Але його марнославство завжди б залишалось цілком злочинним, навіть якби він повертав до свого портрету і примушував зупинитись на ньому протягом того часу, що потребується для читання його книги, розуми і серця самих лише своїх родичів та друзів.

(14) Якщо часто говорити про себе – недолік, то щомиті себе вихваляти, як це робить Монтень, – безсоромність або радше якийсь різновид божевілля. Адже це означає не лише грішити проти християнської смиренності, але ще й зневажати смисл.

(15) Люди створені для того, аби жити у спільноті й утворювати громадянські тіла та суспільства. Але слід зазначити, що жодна з приватних осіб, які складають суспільства, не бажає, аби на неї дивились як на останню частину того [громадянського] тіла, до якого вона належить. Таким чином, ті, хто себе вихваляє, підносять себе понад іншими, дивлячись

*Кн. III, розд. IX.

на них як на останні серед частин свого суспільства себе ж вважають найголовнішими і найповажнішими. Замість того, щоб викликати любов і шану, вони за необхідністю стають ненависними в очах усіх.

(16) Отже, коли Монтень щомиті самовпевнено говорить про себе, це є марнославством, марнославством непоміrkованим і гідним висміювання. Але більш непоміrkованим марнославством є опис цього автором своїх недоліків. Адже, якщо уважно на подивитись, то можна побачити, що він виставля на огляд лише ті недоліки, якими, через зіпсованість доби, зазвичай пишаються у світі, й охоче приписує собі ті з них, які можуть створити йому славу віднодумця або надати молодецького вигляду⁷, маючи на меті ще й те, щоб на підставі цієї удаваної щирості у сповіді про власні недоладності йому охоче вірили тоді, коли він говорить собі на користь. Він мав підстави сказати*, що «і висока самооцінка і самозневага часто народжуються від одного того ж зарозумілого вигляду»⁸.

(17) Це завжди є надійною ознакою того, що людина ущербить сповнені собою, і коли Монтень гудить себе, він видається мені ще погордливішим і марнославнішим, ніж тоді, коли він себе вихваляє. Адже вважати свої недоліки приводом для марнославства, а для упокореності – це вже гордість нестерпна. Мені більш до вподоби та людина, яка приховує свої злочинні недоліки, оскільки соромиться їх, а не та, яка зухвало їх оприлюднює. І мені здається, що ми повинні відчувати [навіть] певну огиду до тієї молодцюватої та малохристиянської манери, за допомогою якої Монтень зображує свої недоліки. Проте розуміємо інші якості його розуму.

(18) Ми проймаємось переконанням, – коли діряємо Монетеневі на слово – що він був людиною, яка нічого не запам'ятовувала**⁹, зовсім не мала памірчини [для запам'ятованого]***¹⁰, була цілкови

* Кн. III, розд. XIII.

** Кн. II, розд. X.

*** Кн. I, розд. XXIV.

розбавлена пам'яті*¹¹, проте – не здорового глузду розсудливості. Якщо, однак, ми навіть віритимемо самому лише власноруч змальованому ним портретові його власного розуму, я хочу сказати – його низі, ми й тоді не зможемо цілковито погодитися з його думкою. «Я не спромігся б виконати доручення, якби не мав дощечок для записів, – каже він – коли доводиться виголошувати довгу промову, я тикаюсь із нікчемною і жалюгідною необхідністю вивчати напам'ять, слово за словом, усе те, що повинен сказати. Інакше, боячись, що моя пам'ять не зі мною погану витівку, я не мав би ані [належного] вигляду, ані впевненості»¹². То це людині, яка може добре, слово в слово, вивчити довгу промову, би мати належний вигляд і впевненість, бракує пам'яті, а не міркування? І чи можна вірити Монтені, коли він говорить про себе: «Людей, які у мене служать, мені доводиться називати за їхніми посадами чи краєм, звідки вони походять. Адже мені дуже важко запам'ятовувати імена, і я навіть не впевнений, що, коли мені судилось жити довго, не забуду свого власного»¹³. Простий дворянин, який може напам'ять, слово в слово, вивчати довгі промови, невже він має стільки слуг, щоб не запам'ятати їхніх імен? Людина, яка «народилась і зросла у сільській місцевості, де скрізь – хліборобська праця, людина, яка тримає у руках справи і господарство», і яка каже, що «недбалість до того, що під нашими ногами, що у нас в руках і що найближче стосується буденного життя, далека від її переконань»**¹⁴, – чи може така людина позабувати французькі імена своїх слуг? Чи може вона не знати, як стверджує, більшості наших монет, різниці, якщо вона не надто очевидна, між злаками, що на полі, що у коморі, найпростіших основ землеробства і навіть речей, відомих дітям: навіщо у хлібопекарстві потрібні дріжджі й що

* Кн. II, розд. XVII.

** Кн. II, XVII.

означає «дати виніві перебродити»¹⁵? А водночас сповнювати розум іменами стародавніх філософів та їхніми принципами: *ідеями Платона, атомами Епікура повнотою та порожнечею Левкіппа і Демокріта, Флєсовою водою, Анаксимандровою нескінченністю природи, Діогеновим повітрям, числами й симетрією Піфагора, нескінченним Парменіда, єдиним Мусевою й вогнем Апполодора, однорідними частками Анаксагора, Емпедокловими дружбаю і ворожнечею Гераклітовим вогнем тощо*^{*16}? Чи повинна людина, яка на трьох-чотирьох сторінках своєї книги наводить імена більш, ніж п'яти десятків різних авторів укупі з їхніми поглядами; яка сповнила увесь свій твір історичними оповідями і безладно нагромадженими апофтегмами, яка говорить, що «історія й поезія – це її коник в царині книг»^{**17}, яка в одному й тому ж розділі постійно суперечить собі, навіть коли говорить про предмети, котрі, на її ж власний погляд, знає найліпше, я маю на увазі її висловлювання щодо власного розуму, – чи повинна така людина хвалитись тим, ніби має більше розсудливості, ніж пам'яті?

(19) Отже, погодьмося, що Монтень був «досконалим щодо забудькуватості»¹⁸, бо він запевняє нас, і хоче, аби ми були такої думки про нього і, нарешті, це не повністю суперечить істині. Але не даваймо йому словам і самовихвалянням переконати нас у тому, що це була людина з гострими почуттями і надзвичайно проникливим розумом. Це могло б увести нас у заблудження і заохотити до надмірної довіри стосовно помилкових і небезпечних поглядів, які він вловлює з погордою і владною сміливістю, лише лушуючи й засліплюючи цим слабкі розуми.

(20) Монтеня вихваляють ще й за те, що він досягло осягнув людський розум, проник у його основу, природу, властивості, знав його сильні й сла

* Кн. II, XII.

** Кн. I, розд. XXV.

якості, словом – усе, що стосовно нього можна було знати. Погляньмо, чи заслуговує він на ці похвали і чому його нагороджують ними з такою щедрістю.

(21) Тим, хто читав Монтеня, достатньо відомо, що цей автор прагнув зажити слави пірроніка*, і вважав, що сумніви в усьому – риса, якою можна пишатись. «Переконання у вірогідності [чогось] – каже він – є свідченням божевільня й граничної невірогідності й немає людей божевільніших і менш філософічних за Платонових філодоксів»¹⁹. У тому ж розділі він так вихваляє пірроніків**, що годі й гадати, ніби він не належить до цієї секти²⁰. Аби зажити слави обізнаної та вихованої людини, за його часів належало в усьому сумніватись, а те вільнодумство, яким він вихвалявся, ще більше переконувало його у справедливості таких поглядів. Таким чином, припустивши його належність до академіків, можна було б одразу переконати його у тому, що він найбільший від усіх людей невіглас не тільки стосовно природи розуму, але й стосовно будь-якої іншої речі. Адже оскільки між знанням і сумнівом існує велика різниця, то якщо академіки, стверджуючи, ніби нічого не знають, насправді висловлюють те, що мають на думці, то можна сказати, що вони – найбільші невігласи з усіх людей.

(22) Але це – не тільки найбільші невігласи з усіх людей, це ще й захисники найнерозважливіших поглядів. Адже вони не тільки відкидають усе найнадійніше і найзагальновізнаніше, аби виглядати вільнодумцями, але й, через ту саму витівку уяви, знаходять задоволення у тому, щоб рішуче висловлюватись про речі найневірогідніші та найменш ймовірні. Монтень очевидно уражений цією хворобою розуму, і слід за необхідністю зробити висновок, що він не тільки не знав природи людського розуму, а ще й стримувався найгірших заблуджень щодо цього пред-

* Кн. I, розд. XII.

** Трохи вище.

мета, коли припустити, що він, як і належало, дійсно говорив нам те, що думав з цього приводу.

(23) Бо що ж сказати про людину, яка змішує розум з матерією, наводить найхімерніші погляди справно природи душі²¹ без щонайменшої зневаги до них і навіть з таким виглядом, котрий дає достатню підстави вважати, що вона ще й визнає ті з них, котрі найбільше суперечать смислові; яка не вбачає необхідності безсмертя наших душ; яка гадає, що людський розум неспроможний його визнати; і яка розглядає докази, котрі їй пропонують щодо цього предмета, як мрії, породжені в нас бажанням: *Somnia non docentis, sed optantis*²²; яка вважає гідним свого судження те, що люди «відокремлюють себе від бачення інших створінь і відрізняють себе від тварин, яких він називає «нашими братами і товаришами», вважаючи, ніби вони розмовляють, розуміють одне одного і зневажають нас так само, як і ми розуміємо, розуміємо одне одного і зневажаємо їх; яка стверджує, ніби двоє людей більш відмінні між собою, ніж людина й тварина; яка навіть павуків наділяє здатністю «приймати рішення, мислити і висновувати»²⁴; і яка, визнавши думку про те, що людська душа не має жодних переваг щодо душі тварини, охоче приймає твердження, за яким «не смисл, здатність говорити і душа підносять нас над тваринами, а наша краса, наша гарна шкіра, прегарне розташування наших членів, заради яких нам слід відмовитись від свого розумового розвитку, своєї розвивальності й усього іншого тощо»²⁵. Чи можна сказати, що людина, яка звертається до найбезглуздіших поглядів, аби зробити висновок про те, що «ми надаємо собі перевагу перед іншими тваринами не унаслідок дійсного обмірковування, а через гордість і владність»²⁶, — що вона дуже точно пізнала людський розум і що в цьому можна переконати інших?

(24) Але слід бути справедливим щодо всіх людей і сумлінно розповісти, якого ґтибу розум мав Монтень. Він не відзначався пам'яттю, ще менш

датністю до міркування, це так. Але ж не ці дві якості становлять те, що зазвичай у світі називають дотепністю розуму. Дотепність, жвавість і широта уяви – ось що надає славу дотепника. Більшість людей цінують блиск, а не надійність, адже вони більше люблять те, що зачіпає почуття, а не те, що напучує розум. Таким чином, прийнявши красу уяви за гостроту розуму, можна сказати, що Монтень мав гострий і навіть надзвичайний розум. Його ідеї помилкові, але дотепні. Його висловлювання неправильні в похвалі, але приємні. У словах його мало розуму, але багато уяви. На протязі усієї його книги можна помітити оригінальність, що не може не подобатись. Хоча все у нього побудоване на запозиченнях, він не видається простим переписувачем, адже його потужна і смілива уява завжди надає запозиченням оригінального вигляду. Зрештою, він має все, що необхідно мати, аби подобатись і викликати прихильність. Я гадаю, я достатньо показав, що стільки людей захоплюються ним не тому, що він видається переконливим для їхнього смислу, а тому, що привернув на свій бік їхній розум завдяки завше переможній жвавості своєї уяви, що не терпить заперечень.

РОЗДІЛ ОСТАННІЙ

*I. Про чаклунів через уяву і вовкулаків. II. Заключення
всіх перших книг.*

I. Про чаклунів через уяву і вовкулаків

(1) Найдивовижнішим виявом сили уяви є безладний страх з'явлення духів, чаклунства, заклинань, лікантропів або вовкулаків і взагалі усього, жахливого, як уявляють, від могутності демона¹.

(2) Ніщо не є таким жахливим і не лякає більше

(тобто не викликає у мозку глибших слідів), ані ідея невидимої потуги, яка має на думці лише те, щоб нам шкодити, і якій не можна чинити опору. Усі слова, що пробуджують цю ідею, завжди вислуховуються зі страхом і цікавістю. Прив'язуючись усього надзвичайного, люди знаходять дивне задоволення у розповіданні вражаючих й дивовижних історій про могутність і злостивість чаклунів, аби лякати інших й самих себе. Отже не слід дивуватися тому, що у деяких країнах, де віра в шабаш пусти надто глибокі корені, де усі найнеймовірніші байки про чаклунство вислуховуються як правдиві історії і де божевільних та візіонерів, чию уяву розладнають оповідями цих байок принаймні у тій же мірі, що зіпсованістю їхніх сердець, спалюють як дійсних чаклунів, чаклуни стали настільки звичним явищем.

(3) Добре знаю, що деякі особи знайдуть гідним осуду те, що більшість чаклувань я приписую силі, яку має уява, адже мені відомо, що люди люблять, коли у них вселяють страх, гніваються на тих, хто бажає відкрити їм очі й нагадують тих уявних хворих, котрі шанобливо вислуховують і точно виконують приписи лікарів, котрі їм провіщають погіршення стану. Не легко знищуються забобони і неможливо напасти на них, не стикнувшись із численними захисниками. Ця схильність вірити усій маячній демонографії, досить просто довести, виникає й підтримується з тієї ж причини, котра примушує забобонних людей виявляти впертість. Втім, ця обставина не повинна завадити мені описати у небагатьох словах те, як, зрештою, на мій погляд, усталюються подібні опінії.

(4) [Припустимо], якийсь пастух у своїй овчарні, повечерявши, розповідає жінці й дітям про те, відбувається на шабаші. Якщо його уява помірно зігріта винними парами і якщо він вірить, ніби одноразово брав участь в цьому уявному зібранні, його висловлювання про це обов'язково будуть сприйняті неними сили й живими. Його природне пишномовство, поєднавшись з тією налаштованістю до вислу-

ювання розповіді про настільки новий і настільки кахливий предмет, у якій перебуває уся його сім'я, повинне, поза сумнівом, виробляти дивні сліди в слабких уявах і природним чином неможливо, щоб жінка і діти не були налякані, [суцільно] пройняті й переконані почутим від нього. Це ж-бо розповідає чоловік, батько, якого люблять і поважають – чому б не йняти йому віри? Пастух повторює це й іншими днями, а уява матері й дітей відповідно отримує усе глибші сліди. Вони при звичаються до цього, їхні страхи минають, переконання ж залишається. І, нарешті, саме ця цікавість спокушає їх самих піти на шабаш. Для цього вони натираються певним зіллям і п'ясинають. Така налаштованість їхнього серця ще більш розпалює їхню уяву, й ті сліди, які виникли у мозку кожного з них від пастухової розповіді, додатньо відкриваються, аби змусити їх, що сплять, розглядати як реальні усі події церемонії [шабашу], описані їм пастухом. Вони прокидаються, розпитують одне одного і обговорюють між собою те, що бачили. Таким чином вони посилюють у собі сліди своєї видінь, а той, хто має найпотужнішу уяву, найкраще здатну переконувати інших, неодмінно створить за декілька ночей уявну історію про шабаш. І ось ми маємо dokonаних чаклунів, яких створив пастух, і які одного дня створять багатьох інших, якщо, на потужної й живої уяви, страх не завадить їм розповідати подібні історії.

(5) У багатьох випадках зустрічали чаклунів, які з щирою впевненістю казали усім, що були на шабаші, й виявлялись у тому настільки переконаними, що хоча декілька осіб пильнувало за ними й запевнило, що вони не полишали ліжка, ті не могли погодитись з їхніми свідченнями.

(6) Усім відомо, що коли дітям розповідають казки про з'явлення духів, це майже завжди їх лякає, вони не можуть перебувати у неосвітленому приміщенні і на самоті. Адже тоді їхній мозок не отримує слідів жодного наявного об'єкта, а слід, що утворив-

ся в ньому під впливом казки, знову відкривається і часто навіть із силою, достатньою для того, аби так уприсутнити духів, яких їм змалювали, ніби вони знаходяться перед їхніми очима. Проте ці істоти їм не розповідають так, ніби вони відбувались насправді. Їх не розповідають з тим виглядом, який б свідчив про упевненість в них, інколи ж – [взагалом досить холоднокровно і мляво. Отже, не слід дивуватись, що чоловік, який вірить, що був на шабаша, відтак, говорить про це твердим тоном й усім виглядом засвідчує свою переконаність, легко переконує декількох осіб, що шанобливо його слухають, усіх, описаних ним, обставинах й, таким чином, перемістить у їхню уяву сліди, подібні до тих, які утворюються в оману його самого.

(7) Коли люди щось кажуть нам, вони вирізьблюють у нашому мозку сліди, подібні до тих, які мають самі. Коли ці сліди в них глибокі, то вони розмовляють так, що вирізьблюють їх глибокими, адакони вони не можуть говорити з нами, не уподібнюючись певним чином нас до себе. Діти в утробі своїх матерів бачать лише те, що бачать їхні матері. Та навіть коли вони народились на світ, у їхній уяві утворюється мало речей, не спричинених їхніми батьками, оскільки люди, навіть наймудріші, керуються у своїх діях радше уявою інших, себто опінією та звичаєм, ніж правилами смислу. Отже, там, де сплячуть чаклуни, останніх [завжди] знайдеться багато. Поки як у краях, де їх присуджують до спалення, насправді вірять, що вони є такими, а посилюється ця віра розповідями про них. Слід покласти край переслідуванню цих людей і розглядати їх як божевільних. Адже ті, хто є лише чаклунами через уяву, а це зумовно переважна їх частина, полишать [тоді] свій заблудження.

(8) Поза сумнівом, справжні чаклуни заслуговують на смерть, а ті, хто є чаклунами лише через уяву, не можуть вважатись цілковито невинним, кільки вони зазвичай переконують себе у своєму ч

лунстві через те, що мають серця, схильні до відвідання шабашу, й натираються певним зіллям, аби дійти до краю у своїх злостивих намірах. Але якщо карати усіх цих злочинців, не проводячи жодного розрізнення між ними, то загальна переконаність посилюватиметься, примножуватиметься кількість чаклунів через уяву і таким чином безліч людей занепасть себе і будуть засуджені. Отже, небезпідставно деякі парламенти³ не карають чаклунів зовсім: [від того] у підвладних їм землях таких зустрічається набагато менше, а заздрість, ненависть і злостивість лихих людей не стають приводами для занепащення невинних.

(9) Страх перед вовкулаками, або людьми, що перетворюються на вовків, є ще одним чудним видінням. Якось людина, через безладну дію своєї уяви, входить у таке божевілля, що вважає, ніби щоночі стає вовком. Цього розладнання її розуму цілком вистачає для того, щоб вона була ладна робити все, що [насправді] роблять вовки, чи те, що вони роблять згідно оповідей, які вона чула. Відтак вона виходить опівночі зі свого помешкання, бігає вулицями, кидається на дітей, якщо їх зустріне, кусає й мучить їх. А тупий і забобонний народ уявляє собі, ніби цей фанатик дійсно став вовком. Адже той нещасний сам так вважає і таємно розповідає про це якимось особам, що не здатні зберегти таємницю.

(10) Якщо б сліди, котрі переконують людей у тому, що вони стали вовками і можуть бігати вулицями та чинити усю ту потраву, яку чинять ці нещасні вовкулаки, утворювались у мозку так само легко, як легко відвідувати шабаш не встаючи з ліжка і не прокидаючись, і мозок від того не схиблювався б остаточно, то ці прегарненькі історії про перетворення людей на вовків обов'язково мали б такі ж наслідки, як і ті, що розповідають про шабаш, і ми мали б тільки ж вовкулаків, скільки маємо чаклунів. Але переконаність у тому, що перетворюєшся на вовка, передбачає таке схиблення мозку, яке викликати

набагато важче, ніж схиблення людини, котра рить тільки у те, що відвідала шабаш, тобто у те, і уночі бачить речі, яких не існує, і, прокинувшись не може відрізнити свої сновиди від думок, які вникали протягом дня.

(11) Для деяких осіб є досить звичним отримувати уночі сновиди, достатньо виразні для того, щіх можна було достеменно пригадати після пробуження, хоча б предмет цих сновид і не був надто жаливим. Отже, немає ніякої складності в тому, щілюди переконували себе у відвідуванні шабашу. для цього достатньо, аби їхній мозок зберігав слідякі у ньому утворюються під час сну.

(12) Головною причиною, котра перешкоджає нвважати свої сновиди дійсністю, є те, що ми не мжемо пов'язувати сновиди з тим, що робили під чіспанн⁴. Адже завдяки саме цьому ми визнаєм, що йдеться лише про сновиди. Відтак уявні чаклу не можуть визнати у такий спосіб, чи є їхній шабсновидою. Адже на шабаш вони йдуть лише уночі, те, що там відбувається, не може бути пов'язанііншими діями, що чинились удень. Отже, за допомогою цього засобу виявляється морально неможливз'ясувати їм їхні помилки. І до того ж зовсім не обхідно, щоб між речами, котрі, як вважають чаклуни, вони бачили на шабаші, зберігався прирний порядок. Отож вони видаються тим реальніми, чим більшою надзвичайністю та невиразністю позначено їх зміну. Відтак, щоб увести нас в омаідеям того, що відбувається під час шабашу, достньо бути виразними і вселяти страх, а це не мобути інакше, коли зважити, що ними уприсутються речі нові й надзвичайні.

(13) Для того ж, аби людина уявляла себе півнікозою, вовком, биком, потрібне настільки знаурозладнання уяви, що воно не може бути чимось ачайним. Хоча іноді такі збої у розумі все ж стаюся: або унаслідок кари Божої, як сповіщає [Свя Письмо про Навуходоносора⁵, або унаслідок прир

ного перенесення меланхолії у мозок, приклади якого описані в творах з медицини.

(14) Хоч я й переконаний, що справжні чаклуни зустрічаються дуже рідко, що шабаш – це лише сновиди, і що парламенти, які не розглядають звинувачень у чаклунстві, є найсправедливішими, однак не маю сумнівів у можливості існування чаклунів, чарів, чародійства тощо і у тому, що іноді демон, з особного дозволу тієї влади, яка стоїть над ним, впливає своєю злостивістю на людей. Але Святе Письмо навчає нас, що царство Сатани зруйноване⁶, що ангел небесний закував демона у кайдани і замкнув у безодні, з якої не вийде він аж до кінця світу⁷, що Ісус Христос роззброїв цього сильного й озброєного⁸ і що прийшов час, коли Князя світу цього вигнано зі світу⁹.

(15) Він царював до пришествя Спасителя і, коли ласка, царює навіть досі у тих краях, де Спаситель невідомий, але він більше не має жодного права і жодної влади щодо тих, хто відродився у Ісусі Христі. Він не може навіть спокушати їх, якщо Господь цього не дозволить. Якщо ж Бог це дозволяє, то лише тому, що вони можуть перемогти його. Отже, надто велика честь для диявола – наводити історії, що засвідчують його владу, як це роблять деякі нові демографи, адже історії ці змальовують його страшним для слабких розумів.

(16) Слід зневажати демонів так, як зневажають катів, бо перед самим лише Богом слід зазнавати трепет і лише Його могутності слід боятись. Слід мати страх перед Його присудами і Його гнівом та не роз'ясовувати Його зневагою до Його законів і Його Євангелії. Слід шанувати Його, коли Він говорить або коли люди говорять про Нього. Коли ж люди розповідають нам про владу демона, то лякатись і розгублюватись від таких слів означає виявляти сміховинну слабкість. Інша розгубленість – вшанування нашого ворога. Він любить, коли його поважають і бояться, й пишається, коли наш розум падає ниць перед ним.

II. Заключення перших двох книг

(17) Настав час закінчити цю другу Книгу і, підставі сказаного у ній, а також у попередній Книжці, зазначити, що всі думки, які душа отримує через тіло або через залежність від тіла, існують цілковито заради тіла; що всі вони є помилковими або тьманими; що вони покликані лише поєднувати нас із внутрішніми благами і з усім тим, що може нам надати, і що єдність ця прирікає нас на нескінченне заблудження й величезні нещастя, хоч ми ці нещастя й не завжди відчуваємо, так само, як не знаємо й заблуджень, які їх спричинили. Ось – найпромовистіший приклад цього.

(18) Поєднаність, що існувала між нами і нашими матерями, коли ми перебували в утробах, – найтісніша з тих, яку ми могли б мати з людьми, – для нас причиною найбільших лих, тобто гріха пожадливості, що постають джерелом усіх наших нещасть. Однак для будови нашого тіла було необхідним, аби ця поєднаність виявилась настільки тісною, наскільки це сталось.

(19) З цієї поєднаності, що розірвалась нашим народженням, впливала інша, через яку діти тримуються за своїх батьків і годувальниць. Ця друга поєднаність не була такою тісною, як перша, отож, в ній маємо менше лиха. Вона лише сповіщає нас схильність в усьому вірити нашим батькам та годувальницям і в усьому їх наслідувати. Очевидно, що і друга поєднаність також була нам необхідною – для утворення нашого тіла, як перша, а для його збереження, для пізнання усього, що може бути для цього корисним, й для підготування тіла до необхідних рухів та їх засвоєння.

(20) Нарешті, поєднаність, яку ми ще нині маємо з усіма людьми, безупинно продовжує заподіювати нам великого зла, хоч вона й не така тісна, і менш необхідна для збереження нашого тіла. Адже

Симе через цю поєднаність ми живемо опінією, поважаємо і любимо усе, що люблять і поважають у світі, попри докори нашого сумління й істинні ідеї, які маємо щодо речей. Я не кажу тут про поєднаність, яка існує між нами й розумами інших людей, бо можуть сказати, що й від неї ми отримуємо деяке напучення¹⁰. Я кажу лише про поєднаність почуттєву, що існує між нашою уявою і виглядом та манерою [триматися] тих, хто з нами розмовляє. Ось яким чином усі ті думки, які ми маємо через залежність від тіла, є конче помилковими і тим більш небезпечними для нашої душі, чим корисніші вони для нашого тіла.

(21) Отже, спробуймо потроху звільнитись від ілюзій наших почуттів, видінь нашої уяви й вражень, які у нашому розумі залишаються уявою інших людей. Ретельно відкиньмо всі невиразні ідеї, які отримуємо внаслідок нашої залежності від власного тіла, і приймаймо лише ясні й очевидні ідеї, які розум отримує виключно через свою необхідну поєднаність зі Словом, або вічною мудрістю, й істиною, як ми це пояснимо в наступній Книзі, присвяченій здатності розуміння, або чистому розумові.

ПРИМІТКИ ТА КОМЕНТАРІ
до I та II книг

Роботу над своїм найпершим і головним твором, трактатом *Про пошук істини* (далі RV), Ніколя Мальбранш (1638–1715), член конгрегації Ораторії Ісуса, розпочав у 1668 р., через чотири роки після першого ознайомлення з текстами Декарта. Витримана загалом у межах картезіанської термінологічно-поняттєвої традиції, ця праця містила цілу низку оригінальних ідей, які засвідчували радикальну трансформацію картезіанства. Вчення Мальбранша становить своєрідну версію okazіоналізму, що набула знаності й авторитету в останню чверть XVII ст.; поряд з Лейбніцем, Спінозою, Локком, Мальбранша можна вважати одним з найвидатніших філософів 2-ї половини XVII ст.

Ці Коментарі побудовано таким чином, що посилання на твори Декарта здійснюються як правило відповідно до їхньої пагінації й позначені відповідно до початкових літер назв; тексти узяті з дванадцятитомного видання *Oeuvres de Descartes publiees par Ch. Adam et Paul Tannery...* – Paris, 1897–1913 (далі AT); уривки з листів Декарта цитуються на тим же виданням, деякі – за восьмитомним виданням *Correspondance de Descartes* (ed. Ch. Adam et P. Millaud) – Paris, 1936–1963 (далі Corr.).

Тексти Лейбніца цитуються відповідно до їхньої пагінації, у разі потреби – з зазначенням сторінок семитомного видання К. Герхардта *Die philosophischen Shriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. – Berlin, 1875–1890 (далі G).

При цитуванні творів Паскаля у разі потреби посилання здійснюється на сторінки видання *Pascal B. Oeuvres completes*. – Paris: Seuil, 1988 (скороч. – OC).

Для творів, посилання на які здійснюються
найбільш часто, запроваджені такі скорочення:

Августин

<i>Conf.</i>	– Сповідь
<i>Contra acad.</i>	– Проти академіків
<i>Cont. Ep. fund.</i>	– Проти послання маніхея, яке іменується засадничим
<i>De 83</i>	– Про 83 різних питання
<i>De Civ.</i>	– Про місто Боже
<i>De Gen. ad lit.</i>	– Про кн. Буття, витлумачену буквально
<i>De Gen. Imp.</i>	– Про кн. Буття, витлумачену буквально Незакінчена кн.
<i>De haer.</i>	– Про ересі
<i>De immort.</i>	– Про безсмертя душі
<i>De mus.</i>	– Про музику
<i>De ord.</i>	– Про лад
<i>De nupt.</i>	– Про шлюб і пожадливість
<i>De sp. et l.</i>	– Про дух і букву
<i>De Trin.</i>	– Про Трійцю
<i>De ver. rel.</i>	– Про істинну релігію
<i>E. in I Joh.</i>	– Міркування щодо I-го Послання св. Ів. на
<i>E. in Joh.</i>	– Міркування щодо Євангелії від св. Ів.
<i>Enar. In Ps.</i>	– Тлумачення щодо Псалмів
<i>Ep.</i>	– Листи
<i>Serm.</i>	– Проповіді
<i>Soliloc.</i>	– Монологи

Аристотель

<i>De anima</i>	– Про душу
<i>De gener.</i>	– Про виникнення й зникнення
<i>De part. an.</i>	– Про частини тварин
<i>Metaph.</i>	– Метафізика
<i>Nicom.</i>	– Етика до Нікомаха
<i>Phys.</i>	– Фізика
<i>Rhet.</i>	– Риторика
<i>Meteor.</i>	– Метеорологіка
<i>Soph.</i>	– Софістичні спростування

Арно

- VFI* – Про істинні й хибні ідеї (за текстом видавництва Fayard, 1983)

Арно й Ніколь

- LPR* – Логіка, або Мистецтво мислити (Логіка Пор-Рояля)

Бекон Ф.

- Nov. O.* – Новий Органон
DAS – Про гідність і примноження наук

Гассенді

- EP* – Вправи-парадокси супроти аристотеліків

Декарт

- DCH* – Опис людського тіла. Про походження тварини
Dioptr. – Діоптрика
Disc. – Міркування про метод
Homm. – Людина
Med. – Розмірковування про першу філософію
Mond. – Світ, або Трактат про світло
NP – Зауваження щодо однієї програми...
Pass. – Пристрасті душі
Princ. – Першооснови філософії
RDM – Бесіди з Бурманом
Reg. – Правила для керування розумом
Resp. – Відповіді на Заперечення проти *Med.*; друга лат. цифра вказує номер міркування, заперечення проти якого спростовується; наприклад, V.VI, § 4 означає: Відповіді на V-ті Заперечення, зокрема на критику щодо *Med.* VI; § 4 - номер параграфа Відповідей.
RLN – Пошук істини за допомогою природного світла

Кордемуа

- Dissern.* – Розрізнення душі й тіла (посилання на Cordemoy Le Dissernement de l'ame et du corps, en six discours..., 1666)
- DPP* – Фізичне міркування про слово (посилання на Cordemoy G. de, Oeuvres philosophiques, Paris: Clair et Girbal, 1968).

Ла Форж

- EH* – Розум людини (за виданням La Forge L. d'Œuvres philosophiques, Paris; éd. P. Clair, 1974).

Лейбніц

- Monadol.* – Монадологія
- MM* – Міркування про метафізику
- Cr. p. Malebr.* – Критика основоположень превелебно о. Мальбранша
- Nouv. ess.* – Нові досліді про природу людського розуму
- Nouv. syst.* – Нова система природи і спілкування між субстанціями...
- PNG* – Першооснови природи і благодаті
- PV&NT* – Міркування про життєві начала і плідні тичні натури
- Theod.* – Теодицея...

Лукрецій

- De nat.* – Про природу

Мальбранш

- RR* – Відповідь п. Режи
- RV* – Пошук істини

Монтень

- Ess.* – Досліді (Цит. за виданням Montaigne Œuvres complètes (Bibl. de la Pleiade))

Паскаль

- AP – Про мистецтво переконувати
 EEM – Бесіда з де Сасі про Епіктета і Монтеня
 EG – Про геометричний розум
 Pensées – Думки (нумерація фр. за Брюнсвіком [Ла-
 фюма])
 PTV – Фрагмент Вступу до *Трактату про по-
 рожнечу*
 Tr. Disc. – Три розмови про становище вельможних

Регіус

- Phil. Nat. – Натуральна філософія

Режі

- EEH – Пояснення людського розуму

Рооль

- Phys. – Фізика (за виданням Rohault, *Traité de phy-
 sique*, Paris, 1671).

Сено

- H. Crim. – Злочинна людина (за виданням Senault. S.
 L'Homme criminel, ou la corruption de la na-
 ture par le péché. – Paris, 1644).

Суарес

- De anima – Про душу
 De angelis – Про ангелів

Тертулліан

- De anim. – Про душу. Проти філософів
 Adversus Prax – Проти Пракса

Тома Аквінський

- De verit. – Про істину
 RMV – Відповіді магістрові І. де Верчеллі
 Summa theol. – Сума теології

В Коментарях подано переклад усіх латинських текстів, окрім тих, які Мальбранш перекладає сам (як правило – перш, ніж процитувати). Нумерацію абзаців зведено за зразком упорядником даного видання.

Як відомо, Мальбранш протягом майже чотирьох десятиліть вдосконалював свою основну працю, посилюючи аргументацію, роз'яснюючи незрозумілі місця й вносячи виправлення, зумовлені еволюцією своїх філософських поглядів. Всі його наступні твори (*Трактат про природу і благодать Християнські бесіди* тощо) постають у якості розвитку й роз'яснення головних ідей RV. За життя Мальбранша було видруковано сім видань RV. I: двотомне, 1674-1675; II: двотомне, 1675-1676; III: тритомне, 1678, третій т. містить перші 15 Роз'яснень, які включатимуться в усі наступні видання RV; IV: одностомне in-4; V: двотомне, 1683; VI: тритомне, 1700, містило XVI Роз'яснення; VII: чотиритомник in-12 або двотомне in-4, містило Останнє Роз'яснення.

Основою для даного перекладу стало останнє прижиттєве видання твору, яке сам автор вважав найдосконалішим (*La recherche de la verité. Où on traite de la nature de l'esprit de l'homme, et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences. Sixième édition revue et augmentée de plusieurs Éclaircissements. Par N. Malebranche, prêtre de l'Oratoire de Jésus. À Paris, chez Michel David, quai des Augustins, à la Providence. M.DCC.XII. Avec privilege du roi.* – Текст саме цього видання дотримуються основні сучасні критичні публікації RV, видруковані у Франції: в складі повного зібрання творів Мальбранша (вид-во *Vrin* за сприяння *CNRS*, tt. I-III, 1962 2 éd. 1973-1976; 3 éd. 1991; далі це видання позначається OC і супроводжується посиланням на відпов. том і сторінку) а також у двотомнику вибраних творів Мальбранша, опублікованому вид-вом *Gallimard* (*Malebranche N. Œuvres, série "Bibliothèque de la Pléiade"*, t. I, 1979; далі це видання позначається скороченням Pl. з подальшим номером сторінки); український переклад RV здійснено О. Хомою за текстом даного з щойно зазначених видань.

¹ – «Немає нічого потужнішого за це створіння, яке називають смисленним розумом, немає нічого вищого за нього. Лише Творець – понад ним» (*Enar. in Joh.* XXIII, 6). «Що є кращим за смисленну душу? Усі погодяться – лише Бог» (*De immort.* XIII, 1).

² – Звертання до св. Августина тут не випадкове. Мальбранш намагається сам дотримуватись способу мислення, властивого «християнським філософам», що повинні будувати свої міркування на засадах слова Божого і святоотецьких сентенцій (див., наприклад, II, II, V, 12).

³ – Світло тут слід розуміти в контексті християнського, зокрема августинівського, ілюмінізму. Світлом для розуму є божественна істина, що «освітлює» поле розумового пору, тобто становить підвалину його здатності осягати. Йдеться навіть не про «природне» світло смислу, а про надприродне джерело істинності й несхибності останнього (див. *infra*, абз. 14). «[...] вочевидь несправедливо у очах Твоїх, щоб, освітлена незмінним світлом, мінлива істота знала себе так само, як саме це незмінне світло. Тому «душа моя прагне Тебе, як води пересохла земля» (Пс. CXLIII, 6); як не може вона сама освітити себе, так не може вона сама й нагодувати себе, бо «в Тебе (Пс. XXXVI, 10) джерело життя, в Твоєму світлі побачимо ми світло» (Августин, *Conf.* XIII, XVI, 19).

⁴ – Див., наприклад, *De Civ.* VIII, 9: «Отже, усі філософи визнавали Бога найвищим й істинним Творцем усіх створених речей, світлом наших пізнань і благом, до якого спрямовані наші дії. Саме від Нього приходять до нас першооснова природи, істина пізнань, життєве щастя».

⁵ – Авторитетні дослідники творчості Н. Мальбранша, наприклад Ж. Роді-Леві, відзначають, що вже у першому абзаці Передмови французький філософ формулює положення, фундаментальні для тематики, відбитої у підзаголовку до праці. Читачі одразу ж можуть дізнатись, що за природою людський розум – найвище зі створінь, що при-

чина його високого становища у створеному всесвіті – б посередня єдність з Богом, а його єдність з тілами сприяє усі «заблудження та нещастя» людини.

У такий спосіб аксіоматично проголошується відчужувальна спорідненість проблематик істини і добра. Мальбранш дотримується неявно постульованої онтологічної схеми якісної градації сущого, традиційної для європейської метафізики: буття витлумачується як ієрархізоване, його ієрархія – як раціонально прозора й чітка (цієї онтології дотримувався й Декарт, див., наприклад, міркування про ідеї субстанцій, які містять у собі «більше об'єктивної реальності», ніж ідеї акциденцій в *Med. III*, а також *Princ. I*, 15–16).

Не можна не погодитись з тими, хто вважає, що саме через постулювання Мальбранш закладає підвалини своєї теорії пізнання, адже посилання на св. Августина може в даному випадку розглядатись як типово схоластичний спосіб граничного обґрунтування через авторитет.

Загальні положення цього абзацу постають як певна версія християнського платонізму. З іншого боку, показовою є спроба Мальбранша використати християнську теологію як метатеорію для обґрунтування основоположень картезіанської філософії. Крім того, тут спостерігається одна з численних аналогій між філософськими поглядами Мальбранша і Б. Паскаля, оскільки тези про середнє проміжне становище людини у всесвіті, складність і внутрішню суперечність людської природи (розвиток цієї теми див. *infra* абз. 5, а також I, V, 2-22 або II.I, V, 36-39) яскраво відображені в творчості обох мислителів.

⁶ – В трактаті *De anima* (II, I, 412 а, 15-25) Аристотель визначає душу як «першу ентелехію» природного тіла або як сутність природного тіла, наділеного в можливості життям, тобто такого, якому притаманний розподіл організму. Єдність тіла й душі уподібнюється Аристотелем єдності шматка воску і відбитку в цьому воскові.

Мальбранш, послідовно розвиваючи картезіанську концепцію співвідношення душі й тіла, певна річ, не міг прийняти цих аристотелістських поглядів. Декарт принципово наголошував на абсолютній субстанційній розрізненості душі й тіла (наприклад, в *Disc. IV* Декарт зазначає, що людське «я є субстанцією, вся сутність, або природа якої полягає у мисленні і яка для свого буття не потребує жодного

ного місця і не залежить від жодної матеріальної речі. Таким чином, моє я, моя душа, яка робить мене тим, що я є, цілковито відмінна від тіла і пізнати її легше, ніж тіло; навіть якби його не було зовсім, вона не припинила б бути тим, чим є». Декарт вважав глибоко помилковим розглядати душу як джерело життя для тіла; витлумачивши життя суто механічно, в термінах тепла і руху тілесних частин і органів, він стверджував: «[...] безпідставно вважалось, що наше природне тепло й усі рухи нашого тіла залежать від душі, тоді як слід було б вважати навпаки, що душа віддаляється після смерті лише через те, що це тепло зникає і руйнуються ті органи, котрі слугують рухові тіла» (*Pass. I, 5*; див. також лист до Мелана від 9.02.1645). Не дивно, що популярне серед схоластів уявлення про душу як форму тіла було вкрай неприйнятним для Мальбранша, оскільки суперечило тим фундаментальним картезіанським положенням, які він визнавав.

⁷ – Див. Буття 1: 26. В Отців церкви (див., наприклад, Августин, *De 83*, пит. 51, § 4) подвоєння біблійної фрази («створімо людину за образом Нашим, за подобою Нашою») витлумачується таким чином: слово «образ» вказує на суто духовну природу людини, а слово «подоба» – на покликання людини до надприродної досконалості.

⁸ – «Не усе створене є створеним власне за подобою, а сама лише смисленна субстанція. Ось чому все було створене через неї, за нею ж – тільки смисленна душа. Отож, смисленну субстанцію створено і через неї, і для неї, бо між ними не міститься жодної природи» (*De Gen. Imp.*, розд. XVI, 59-60). «Конче правильно кажуть, що [людину] створено за образом і подобою Божими, інакше вона не могла б насправді споглядати розумом непорушну істину» (*De vera rel. XLIV*, 82).

⁹ – Одна з засадничих тез системи Мальбранша глибоко пов'язана з християнською, особливо – августинівською (див., наприклад, Августин, *Conf. I, I, 1*: «[...] бо Ти створив нас для Себе») традицією. Серед визначних філософів XVII ст. – попередників Мальбранша це положення набуло особливої ваги в текстах Б. Паскаля; див., наприклад, *Pensées*: «Якщо Бог існує, то любити слід лише Його, а не мимущі створіння. [...] погане все, що спонукає нас прив'язуватись до створіння, бо воно нам заважає або служити Богові, якщо ми Його знаємо, або шукати Його, якщо Він

нам невідомий» (fr. 479 [618]); «Створивши небо й землю, що не усвідомлюють щастя свого буття, Бог прагнув створити істот, котрі б пізнавали Його і становили б одне тіло, що складається з частин, які відчують і усвідомлюють» (fr. 482 [360]); див. також fr. 499 [928] тощо.

¹⁰ – Це положення є одним із засадничих картезіанських принципів, див., наприклад, *Disc. IV*, а також *Princ. 9*, лист до о. Жибйюфа від 19.01.1642 тощо.

¹¹ – Порівн. з Декарт, *Princ. I*, 12, а також з Преамбулою до *Resp. V*. Аналогічні думки висловлював і Паскаль, коли пояснював невизнання юдеями Христа за пророка Месію особливою «почуттєвістю» юдейського народу, його природною нездатністю розуміти речі, які не мають почуттєвого відповідника і не є грубими й наочними (див. наприклад, *Pensées*, fr. 571 [502], 607 [287], 608 [289], 609 [256], 676 [475] тощо); та ж тема відображена в фрагментах про прихованість Бога: люди з лихим серцем, не об'язково юдеї, не визнавали й не визнаватимуть Ісуса Христа Месією, оскільки вважають блага, якими має обдарувати Месія, є матеріальними; «добрі ж не заблуджуються, адже розуміння обіцяних благ залежить від схильностей серця, котре називає благом те, що любить; таким чином переконання, яке є ясним щодо часу [пришестя Месії] і таким чином щодо благ, обманює лише лихих» (*Pensées*, fr. 758 [289], див. також фр. 575 [566], 796 [233] тощо). Оскільки п'єр-калівські міркування ґрунтуються на християнській традиції, то можна сказати, що картезіанська концепція передсудів дитинства і викривлення розуму почуттєвістю є раціоналістичною версією традиційної християнської теології.

¹² – «Розум – хоч і не відчуває цього, окрім, як у стані граничної чистоти й краси, – не прилучається ні до чого, а лише до самої істини, що називається подобою й образом Божими і Мудрістю» (Августин, *De Gen. Imp.*, XVI, 60).

¹³ – Див., наприклад, Декарт, *Resp. V.II*, 3.

¹⁴ – Ця теза є характерною для філософії Сенеки, а також для вчення св. Августина. В XVII ст. її ефектно сформулював Б. Паскаль: «Всі люди прагнуть щастя, щодо якого серед них ніхто не є винятком. [...] Це – спонука дій людей, не виключаючи й тих, хто хоче повішатись» (*Pensées*, fr. 425 [148]).

¹⁵ – Пор. з Паскаль, *Pensées*, fr. 143 [139].

¹⁶ – Див. там само, fr. 137 [478], 139 [136], 140 [502].

¹⁷ – Критика безплідної ерудиції була одним з лейтмотивів новочасної філософії, зокрема й декартівської: див., наприклад, *Disc. VI*, а надто *Reg. II–IV, IX*). Оригінальним додатком Мальбранша до декартівської аргументації є мотив удаваної освіченості як способу набуття суспільного статусу і слави в очах людей, що мислять некритично і нехтують істинним методом.

¹⁸ – «[Душа] – не якась дріб'язкова частка людини, але субстанція усієї сукупності людей» (св. Амвросій, *Шестоднів*, VI, 7).

¹⁹ – Див. *Припоз.* 2: 4-8; 3: 13-15. Див. також Заключення до перших трьох книг *RV*, 3–4.

²⁰ – Концепція істин, що не можуть стерти з розуму, органічно пов'язана в Мальбранша з концепцією уваги й уважності; в подальшому викладі цей зв'язок набуває сакралізованих рис (I, III, 10). Безумовно, прообразом тут слід вважати філософію Декарта: «природа нашого розуму така, що вона не в змозі [курсив мій – О. Х.] не висловити згоди з річчю, яку осягнуто з яснотою» (лист до Х. Деруа від 24. 05. 1640); засобом ясного осягнення є уважність, тобто максимальна концентрація на очевидному змісті тих чи інших істин; очевидність є samozрозумілою і неспроможною до дискурсивного розгортання, вона має своїм підґрунтям Божу волю, що створює, і божественну правдивість (там само); т. ч., уважність, налаштованість на чітке й серйозне розрізнення зрозумілого й заплутаного, постає як автоматизм, за допомогою якого осягається очевидність, і тому як ключовий засіб пізнання істини; стан уважності викликається вольовим зусиллям, що й дало змогу Мальбраншеві пов'язати картезіанську гносеологію з темою благодаті: побачити очевидне може лише та воля, яка здатна сконцентрувати увагу; уважність для Мальбранша постає як своєрідна молитва розуму (див. *infra* прим. 59).

²¹ – *Іліада*, I, 58.

²² – Така версія образів Александра Македонського і Цезаря, можливо, склалась під впливом о. Сено, генерала ораторіанців з 1662 р., який рішуче підкреслював гріховність вчинків цих полководців й одночасне усвідомлення ними цієї гріховності (*Про використання пристрастей*, 1641, част. II, р. 399–401; в бібліотеці Мальбранша містився примірник цього твору видання 1660 р.). Про душевний неспокій Александра див. також Квінт Курцій, *Життя Александра*, VII, 8.

²³ – «Скрізь, істино, владарюєш ти й усім, хто запитує тебе, відповідаєш одночасно, хоч всі запитують про різне. Ясно відповідаєш ти, але не всі ясно чують тебе. Усі запитують про що бажають, та не завжди чують те, що бажають» (Августин, *Conf.* X, XXVI, 37).

²⁴ – Квінт Курцій зображує (*Життя Александра*, V, 8) сцену переговорів між Александром, що перебував з військом у Середній Азії, й скіфськими посланцями, які заганяли його у надмірний жадобі до загарбань та несповедливості.

²⁵ – «Усередині, у помешканні думок, ІСТИНА, що вдається ані до мови єврейської, ані до грецької, ані латинської, ані до варварської, позбавлена вуст і язика, не промовляє уголос [...]» (Августин, *Conf.* XI, III, 5).

²⁶ – Див. Іс. 29: 10-11; Єрем. 51: 39; Єзек. 20: 49; Рм. 11: 7-8. Ця фундаментальна для християнства тема знайшла глибоке опрацювання в творчості Б. Паскаля, старшого сучасника Мальбранша, який приділяв велику увагу зіставленню очевидності божественних істин і неможливості їх осягнення тими, хто керується лише покликаною плоті (див., наприклад, *Pensées*, fr. 557 [444], 566 [232], 567 [502], 641 [495], 676 [475]); у fr. 223 [418] Паскаль підкреслює, що осягнення цих істин можливе не через розум, а через «зменшення своїх пристрастей».

²⁷ – «Виглядає це так, ніби Він відсторонюється від тебе, тоді як [насправді] ти від Нього відсторонюєшся» (Августин, *Enar. in Ps.* пс. XXV, II, 3).

²⁸ – Іван 1: 5.

²⁹ – «Бо так само це сонце освітлює обличчя й зрячого, й сліпого; [...] для обох сонце присутнє, але один з них відсутності сонця, є відсутнім. Так само й Мудрість Божа. Господь Ісус Христос, присутній скрізь, бо де істина, там і Мудрість» (Августин, *Enar. in Joh.* XXXV, 5; в оригінальному тексті Августина замість *praesente sole*, «у присутності сонця», стоїть *praesenti soli*, «для сонця, що присутнє»).

³⁰ – «Та хто ж, добре дослідивши себе, не знає з досвідом, що він тим достеменніше розуміє якусь річ, що більше здатен віддалити й оборонити уважність розуму від тих чужих почуттів?» (Августин, *De immort.* X, 17)

³¹ – Дослівний переклад цього уривку з трактату Августина *De Gen. ad lit.* I, 5: «Вічна мудрість є першоосновою усіх створінь, обдарованих інтелектом, і ця першооснова

перебуваючи завжди незмінною, ніколи не припиняє промовляти до створіння, першоосновною якого є, через таємне навіювання закликаючи його повернутись туди, звідки воно походить; бо інакше воно не спромоглося б набути своєї форми й досконалості».

³² – III Іван 3: 2: «Та знаємо, що коли з'явиться [те, чим ми будемо], то будемо подібні до Нього, бо будемо бачити Його, як Він є».

³³ – Прем. 9: 15: «Тіло, підвладне тлінню, обтяжує душу».

³⁴ – Ця характеристика почуттів є ключовою для мальбраншової критики почуттєвого пізнання (див., наприклад, I, V–XII) і повторюється ним вельми часто. Мальбранш тут цілковито солідаризується з Декартом (Наприклад, *Princ.* II, 3: «Нам буде достатньо зазначити, що все, що сприймається через почуття, стосується лише тісного союзу людського тіла з душею, що хоча вони й сповіщають нам зазвичай, чим можуть бути нам корисні зовнішні тіла, проте лише зрідка й випадково розкривають нам природу цих тіл». Декарт зазначає далі, що судження, засновані на самих лише почуттях, слід рішуче відкинути, адже тільки здатності розуміння «природним чином закладено першорядні поняття, чи ідеї, що становлять немов би зародки об'явлення для нас істин».).

³⁵ – Прем. 9: 15–16: «Земне перебування пригнічує розум багатодумством: важко нам оцінити те, що на землі, і те, що перед поглядом нашим, знаходимо із зусиллям».

³⁶ – Йдеться про Августина в трактаті *Про вчителя*, у якому опрацьовано тему внутрішнього напучення душі Мудрістю Божою (розд. XI–XII; XIV, 46).

³⁷ – «Боже, світло інтелігібельне, у якому, від якого і яким інтелігібельно світить усе, що інтелігібельно світить» (*Монологи*, I, I, III). «[Христос] навіяв нам, що людська душа й смислений розум [...] отримують життя, світло, спасіння лише від самої субстанції Божої» (*Enar. in Joh.* XXXIII, 5). «Жодна природа не є посередником [між Богом і нами]» (*De* 83, п'ят. 51).

³⁸ – Августин, *De ord.* II, 9: «Цю владу слід називати божественною, бо вона не лише переважає будь-яку людську здатність за почуттєвими ознаками, але, понад те, пригноблюючи саму людину, показує останній, якого приниження собі заподіяла через неї; і, уникнувши неволі почуттів, котрими викликається стільки чудес, вона наказує

інтелектові підвестись, одразу показуючи і те, наскільки спрочною, і чому діє у такий спосіб, і як мало шансу на перемогу є».

³⁹ – «І якщо ми знали Христа за плоттю, то більше й за плоттю не знаємо» (II Кор. 5: 16; в оригіналі цього вірша вираз «за плоттю» (*secundum carnem*) не повторюється). В українському перекладі Нового заповіту цей вірш має такий вигляд: «[...] коли ж і знали за тілом Христа, то тепер ми не знаємо вже!»).

⁴⁰ – *Enar. in Joh. XXVII, 5*: «Тіло було оболонкою: приналежність того, що воно містило, а не того, чим воно було».

⁴¹ – Мальбранш, таким чином, має на увазі не просто природу, субстанцію розуму та її властивості, але також можливі сфери застосування цих властивостей, тобто сфери сполучення «розум-тіло» і «розум-Бог». «Увесь розум таким чином, постає як розум в усій багатоманітності його виявів: це зумовлюється передовсім практичною спрямованістю твору, покликаного навчити людину уникати найрізноманітніших заблуджень, властивих людській природі».

⁴² – Мальбраншів варіант сократівського «Пізнай самого себе». Автор RV тлумачить цю максиму в дусі християнського богопізнання. Попередниками Мальбранша у цій гонимій рині з повним правом можна вважати Августина й Декарта.

⁴³ – Пор. з Паскаль, *Pensées*, fr. 144 [687]: «Але я вважаю, що принаймні знайду багатьох попутників у дослідженні людини і що саме воно є тим істинним дослідженням, яке людині властиве. Я помилявся: тих, що досліджують людину, ще менше, ніж тих, хто займається геометрією. Лише через незнання того, як досліджувати людину, досліджують усе інше».

⁴⁴ – *Conf. IV, XV, 24*: «Потім я звернувся до природи душі, але ті хибні поняття, які мав про духовний світ, заважали мені бачити істину. [...] Я відвертав свій тріпотливий розум від речей безтілесних до ліній, кольорів і чисел. [...] І оскільки я не міг бачити їх у душі, то думаю, що не можу бачити й свою душу»; там само, 26: «Я уявляв тілесні форми і, плоть, я звинувачував плоть, блукаючи дух, я не обернувся до Тебе; блукаючи, я блукав і серед того, чого не існує ані в Тобі, ані в мені, ані у твоїх не було тут справжніх Твоїх створінь, були ж самі лише порожні мрії».

⁴⁵ – Натяк на дискусію про пріоритет відкриття місії

них морів та гір й плям на Сонці; в перш. полов. XVII ст. новою першість в цьому питанні обстоювали такі вчені, як Галілей, Фабріціус і Шейнер.

⁴⁶ – Голландський хімік Ван Гельмонт (1577–1644), який вважав воду першоосною усіх речей, стверджував, ніби йому вдалось створити універсальний розчинник (в алхімічній термінології – «філософський меркурій»), якому він дав назву *Алькест*.

⁴⁷ – Пор. з Паскаль, *Pensées*, fr. 67 [23]: «Марнотність наук. У скорботні часи наука про зовнішній світ не стане розрадою від нашого морального невігластва, наука ж про мораль (*science des mœurs*) завжди мене розрадить, [навіть] якщо я невіглас у науках про зовнішній світ». Див. вище прим. 43.

⁴⁸ – Ж. Роді-Леві проводить паралель між цією думкою Мальбранша й іронічною критикою Платоном передсудів щодо величі астрономії: задерши голову догори, ми ще не підносимось душею (*Держава*, VII, 529 a-b).

⁴⁹ – Див. вище прим. 20 і 23.

⁵⁰ – Августин, *Enar. in I Joh.* III, 13: «Не вважайте, ніби одна людина чогось навчає іншу. Шумом нашого голосу ми можемо вказати на щось; якби не було голосу, що навчає в середині, марним був би той шум». Августин, *Enar. in Joh.* XL, 5: «Слухання здійснюється мною, а ким інтелектуальне осягнення? [...] Хтось промовляв також і до вашого серця, але ви його не бачили. Коли ви щось зрозуміли, браття, то хтось говорив і до вашого серця. Розуміння є дар Божий».

⁵¹ – Йдеться про представників схоластичної науки. Боротьба з беззастережною довірою до авторитетів є однією з найістотніших рис філософії Нового часу (див., наприклад, Бекон Ф., *Nov. O.* 1, LXXXIV; Паскаль Б., *Листування з о. Ноелем*: ОС, р. 220; PTV тощо). Мальбранш, спираючись на спадщину св. Августина (див. попередн. абз.), намагається обґрунтувати філософську неприйнятність довіри до авторитетів у царині природознавства своєю рідною теологічною гносеологією.

⁵² – Пор. з Декарт, *Reg.* I: «[...] ми вже звільнились від клятви, яка прив'язувала нас до слів учителя й нарешті у достатньо зрілому віці звільнили руку з-під його ферули [...]»; *Princ.* IV, 207: «Я навіть прошу, аби читачі зовсім не йняли віри жодній з речей, опис яких знайдуть тут, а

лише щоб вони дослідили їх і прийняли тільки те, повіри у що їх примусять сила й очевидність смислу» [цими словами завершується твір].

Попри ці висловлювання, й попри пропагандистські зусилля Мальбранша, у 2-й пол. XVII ст. дедалі розповсюдженішим ставав погляд на «картезіанську школу», як новітню секту догматиків, що сліпо йдуть за своїм корифеєм. Яскравим виразником такого погляду став Лейбніц: «[...] картезіанці глибоко помиляються, вважаючи, ніби знаходять в творах Декарта його метод, або мистецтво відкриття, у той час як сам він у листах зізнається, що зміг сказати про нього і виклав не сам по собі метод, а [лише] приклади. Якби він цього не сказав, самі факти волали про це, адже не існує іншої причини того, що така велика кількість людей, винятково талановитих і освічених, і з доброї волі зв'язаних з теорією єдиного вчителя, не змогли здійснити жодного бодай скількись визначних відкриттів. Як ми бачимо, усі чудові відкриття нашого часу зобов'язані кому завгодно, тільки не картезіанцям [...]. немає нічого дивного у тому, що з тлумачів природи вони перетворились радше на тлумачів свого вчителя» (лист Молануса, останн. абз.). Особливо безжалісною критикою картезіанського «сектантства» позначався також полемічний *Лист філософа до картезіанця*, анонімно (авторство приписують о. Рошону) виданий у Парижі 1672 року, тобто приблизно за п'ять років до того, як Лейбніц написав щонайменше процитованого листа.

⁵³ – Вірити, оскільки фактичні дані, на думку Мальбранша, як і дані одкровення, можуть сприйматись виключно на віру, адже розум може бачити лише виразні ідеї Богів і досягати їхньої «інтерсуб'єктивної», як би сказали нині, зміст, почуття ж, через які сприймаються «істини факту» й одкровення, такого змісту не мають, а є особливими модифікаціями, які викликаються Богом у кожній душі зокрема (див. III. II, VI, 19: автор RV. в кожному акті сприйняття зовнішніх речей чітко розрізняє ідею, яку розум бачить у Богів, й безпосередню модифікацію душі, якою є почуття); оскільки зазначену модифікацію неможливо досягнути розумом через єдину для всіх виразну ідею, то у неї можна лише вірити.

⁵⁴ – Особливо розділ XIV зазначеного твору.

⁵⁵ – Августин, *Enar. in Ps. XXV*, II, 11: «Не гадай, ніби ти є самим світлом» (в усіх виданнях *Rech.* Мальбранш живає вираз *te ipsam esse lucem* (ти є самим світлом), тоді як у виданнях Августина міститься форма *teipsum esse lucem* (ти сам є світло). Августин, *Serm. VIII* (за новітньою нумерацією – LXVII, V, 8): «Не від мене ж-бо існує [моє] світло, адже немає світла, яке не становило б частки У ТОБІ».

⁵⁶ – Для Мальбранша суттєвим є розрізнення істинних ідей та істин: перші становлять якусь реальність, другі ж є лише відношеннями реальностей і самі реальностями не є (III, II, VI, 16).

⁵⁷ – Іван 5: 30: «Як Я чую, так суджу, і суд Мій справедливий, – не шукаю бо волі Своєї».

⁵⁸ – Пор. з Декарт, *RLN* (4 абз. з кінця: AT, t. X, p. 626): «[...] адже я вважаю, що усі помилки, яких припускаються у науках, походять лише від того, що відпочатку судження наші були надто покvapливими й при цьому використовувались туманні принципи, щодо яких у нас не було ясних і виразних понять». Див. також *Reg. IX* і лист до Бекмана від 29. 04. 1619.

⁵⁹ – Августин, *Ep.* (CXII, XII, 29, за новітн. нумерац. 147): «Хто цього бачити [слова *videre* немає у тексті Августина, воно вставлене самим Мальбраншем – О. Х.] не може, нехай молиться й виконує посильне для себе, щоб заслужити це; нехай не до людей, що займаються диспутами, звертається, аби запам'ятати те, чого не пам'ятає, а до Бога-Спаса, аби стати спроможним до того, до чого не спроможний». Августин, *Contra ep. fund. XXXVIII* [помилкове посилання Мальбранша на розд. XXXIII цього твору було виправлене фр. видавцями]: «І, смиренно молячи, нехай буде уважним до Того, Хто запалює світло розуму, аби досягнути Його».

⁶⁰ – Пор. з Декарт, *Pass. I*, 47: лише тілові «[...] слід приписувати усе, що є супротивним нашому розумові. Власне кажучи, між цими частинами душі [нижчою і вищою] немає іншої боротьби, окрім тієї, що маленька залоза, що знаходиться у центрі мозку, здатна, з одного боку, приводитись у рух душею, а, з іншого, – життєвісними духами, котрі, як я вже сказав, становлять лише тіла»; а також *Princ. I*, 47: «Однак у ранньому віці розум настільки скурений тілом, що, хоча багато речей він сприймає ясно, жодної

речі він не сприймає виразно; оскільки ж, попри це, в багатьох про що судить, ми отримуємо з цих суджень безліч передсудів, яких більшість людей ніколи не полишає тощо.

⁶¹ – Пор. з Августин, *Conf.* VII, XVII – XVIII.

⁶² – Августин, лист 7, до Небрідія (III, 7): «У жодних способів не чинять спротиву почуттям. ЯКИМ ЖЕ Є ДЛ НАС [ЦЕЙ] НАЙСВЯТИШИЙ БАТИГ, якщо від рубців і ран, що через нього нам завдано, маємо насолоду».

Повідомлення

¹ – Див. Преамбулу до Коментарів.

² – В прижиттєвих виданнях RV виноски розташовувались не унизу сторінки, а на полях.

³ – Пор. з Декарт, *RLN* (2-й абз. з кінця, AT, t. X, р. 527): «[...] всі істини пов'язані одна з одною, висновують одна з одної й увесь секрет полягає лише у тому, щоб розпочати з первинних і найпростіших, а вже потім крок за кроком переходити до найвіддаленіших і найскладніших» див. також *Princ.* I, 10 і лист до Мерсена від 16. 10. 1639

Книга перша

Розділ I

¹ – Порівн. з прим. 5 до Передмови. Мальбранш продовжує акцентувати увагу на нерозривності проблематики істини і блага, а також – заблудження і зла. Останні постають як свого роду іпостасі єдиної сутності, проте заблудження, якщо розглядати цю тему в площині людської діяльності, відіграє роль активної причини, оскільки, унаслідок первісного гріха, тіло – через пристрасті й судження і почуттів – панує над розумом і намагається прив'язати його до себе (див. абз. 6–7 Передмови); зло ж слід розглядати як закономірний наслідок слабкості розуму, що не протистоїть зусиллям тіла. Мальбранш створює своєрідну релігійно-теологічну версію раціоналізму, оскільки є всі підстави кваліфікувати агресивний вплив тіла на розум (див. *in*...)

прим. 10) як одне з формулювань тези про світ як суцільну спокую, з якою, мірою благодаті й власних сил, бореться істинний християнин. Таким чином, суто гносеологічна проблематика отримує в Мальбранша напружений релігійний відтінок, а усе, що допомагає розумові сконцентрувати увагу й оволодіти методом мислення, заснованим на дійсній природі цього мислення, розглядається в контексті протистояння світовому злу. Отже, якщо релігійна й теологічна мотивація в текстах Декарта (див., наприклад, лист Декарта до перекладача *Princ.*, що слугує передмовою до цього твору) є вторинною порівняно з мотиваціями суто дослідницькою і моралістичною, причому – моралістичною у секуляристському сенсі, то Мальбранш, пов'язуючи благо й істину з мотивами протистояння світовому злові, перетворює раціоналізм на один з неодмінних атрибутів християнського життя (див. *infra* абз. 3–4) й одночасно – на один з потужних апологетичних засобів. Див. також *infra* абз. 15.

² – Мальбранш має на увазі мотив вигнання першолюдей з раю через скоєний ними гріх (Буття 16: 24); про очищення від гріха як єдину заповищу блаженства у житті див., наприклад, Пс. 51: 6–14.

³ – Див. VI. II, 1.

⁴ – Порівн. з *Princ.* I, 8, 32, 34. – Виокремлення цих двох основних здатностей мислячої субстанції, у якому Мальбранш є послідовником Декарта, було здійснене Томасом Аквінським (*Summa theol.* I, q. 79, art. 7) як результат переосмислення Августинової тріади «пам'ять – інтелігенція – воля», що фігурує в трактаті *Про Трійцю* (X, XI, 18); пам'ять було включено Аквінсом до складу здатності розуміння чи інтелігенції.

⁵ – Прообраз такого пояснення через аналогію міститься вже в Декарта (*Princ.* I, 53). Радше за все під впливом Мальбранша, до такої аналогії іноді вдавався Лейбніц (див., наприклад, *Nouv. ess.* II, I, 9).

⁶ – Мальбранш вдається до традиційного декартівського прикладу з воском (розгортається проблематика, якої Декарт торкнувся в листі до о. Мелана (2. 05. 1644 – АТ, t. IV, р. 113). Оскільки Картезій у цьому тексті виокремив обидві здатності душі, але провів аналогію лише між пасивною здатністю душі сприймати ідеї й пасивною здатністю шматка воску змінювати фігуру внаслідок якогось впли-

ву, активну ж здатність душі нічому не уподібнив, то Мальбранш заповнює цю прогалину через поняття конфігурації, яке в Декарта не зустрічалось.

⁷ – Порівн. з *Pass.* I, 19–26.

⁸ – Раціоналізм XVII ст. можна у певному сенсі назвати однією з передумов концепції Дж. Берклі. Психофізичний дуалізм, сформульований Декартом (див., наприклад, *Princ.* I, 66–67) і розвинений Мальбраншем, певним чином модифікував Лейбніц у своїй теорії наперед встановленої гармонії: «монади не мають вікон», а тому скоригованість їхніх сприйнятів і зовнішніх процесів у наперед встановленому гармонійному ладові є єдиною детермінантою послідовності й характеру сприйнятів (див., наприклад, *Monadol.* 7; *Nouv. syst.* 12–14). Берклі фактично здійснив функцію Оккамової бритви, відкинувши через «зайвість» матеріальний світ; він спробував створити таку метафізику в межах якої дійсно не існувало «нічого, окрім душі й Бога».

⁹ – В цьому пункті точка зору Мальбранша суттєво відрізняється від декартівської і набуває концептуальної оригінальності. Хоча й Декарт вважав, що здатність душі «сприймати ту чи іншу ідею – це теж [як і здатність воно набувати різних фігур – *O. X.*] лише потенція, актами є у ній лише її волевияви» (лист до о. Мелана від 2. 1644: *AT*, t. IV, p. 114), проте, на його думку, між душею та її ідеями існує виключно та ж сама різниця, яка спостерігається «між шматком воску й різними обрисами, як той може набувати» (там само). В третій Книзі (III.II, I, VI–VII) автор *RV* доводить, що модифікаціями душі є самі ідеї, а сприйняття їх душею, ідеї ж містяться не в душі, а в субстанції Бога, у якій і сприймаються душі саме з цієї причини Мальбранш заперечував також і катезіанські вроджені ідеї. Тобто декартівську тотожність душі й ідей Мальбранш замінив тотожністю душі й сприйнятів ідей, оскільки ідеї у нього – не модифікації душі, а особливі, (зовнішні щодо душі) елементи субстанції, мислить, точніше – особливі дії Бога у цій субстанції, чия воля, якій Він розкриває душі усі зовнішні їй об'єкти. Вибудовується схема сприйняття: душа сприймає будь-які зовнішні їй об'єкти не безпосередньо, а через ідеї, які їм присутніють; отже, насправді вона сприймає ідеї; оскільки останні також є зовнішніми щодо неї, вона зазнає модифікацій, коли ті на неї впливають; тому сприйняття ідей душею і самі ідеї є для Мальбранша суттєво нетотожними.

Саме тут міститься один з головних пунктів відомої багаторічної полеміки між Мальбраншем і А. Арно. Останній, зберігаючи вірність «ортодоксальному» картезіанству, стверджував: «Ідею об'єкта і сприйняття об'єкта я вважаю однією й тією ж річчю» (VFI, р. 44). З точки зору Арно, ідея як якесь особне суще, покликане уприсутнювати в душі інших суших (матеріальних або таких, що належать до складу субстанції, що не мислить, або *уприсутнююче суще*, є зайвим утворенням.

¹⁰ – Саме це міркування стало для Декарта основою пояснення узгодженості душевних сприйнятів і тілесних рухів: сприйняття виникають в душі з *приводу* (а *l'occasion*) зовнішніх рухів, але не через безпосередній вплив останніх; природа дає нам відчутти не самі речі, а лише ті їхні *знаки*, якими є різноманітні відчуття (див., наприклад, *Mond. I*). Саме тут бере свій початок теорія okazіональних причин (автор терміну картезіанець Ла Форж вперше вистосував його у *Трактаті про людський розум*, виданому 1666 р.). Мальбранш у цьому питанні мав й інших попередників – картезіанців (Клауберг, Кордемуа). Особливо важливим в цьому плані є наступний абз. 15, де Мальбранш намагається узгодити звичайний спосіб висловлювання і своє розуміння природи відчуттів (див. також I, XIII, 1): відчуття виникають не в органах почуттів, а в душі з *приводу* того, що відбувається в органах почуттів; тобто людям доступні не процеси, які відбуваються у їхніх тілесних органах, а ті еквівалентні душевні утворення, які *оказіонально позначають* ці недоступні нашому безпосередньому сприйняттю процеси; почуттєва видимість, що примушує некритичні розуми вважати тіло джерелом почуттєвості, відкидається Мальбраншем як ілюзія; автор RV рішуче й послідовно обстоює концептуальні засади картезіанського дуалізму, відкидаючи можливість безпосередньої взаємодії душі й тіла, як двох абсолютно різних субстанцій.

¹¹ – Порівн. з *Mond. VII* (AT, t, IX, р. 46): «[...] один лише Бог є творцем усіх рухів, що існують у світі, – оскільки вони існують, і оскільки є прямолінійними; проте [...] різні розташування (*dispositions*) матерії роблять їх правильними і криволінійними. Так само нас навчають теологи, що Бог є творцем також і усіх наших дій, – оскільки ті існують, й оскільки мають певну благість, але в плані налаштованості (*dispositions*) наших воль можуть зробити їх порочними».

¹² – Див. Роз'яснення II, 2 *sqq.*

¹³ – Порівн. з декартівським листом до о. Мелана 2. 05. 1643 (AT, t. IV, p. 116): «[...] я називаю вільним головним чином усе те, що є добровільним [...]». Декарт не вважав, на відміну від схоластів, зокрема Аквінського (Summa theol. I, q. 83, art. 4), ніби між добровільними вільними діями існує якась різниця; у тому ж листі (р. 116) Декарт зазначає, що свобода не обов'язково тотожна абсолютній безсторонності в ситуації вибору; основою свободи є здатність погодитись чи відмовитись, а не безсторонність, тобто стан, за якого нас ніщо не схиляє до жодного з альтернатив, більше того, благодать, схиляючи нас до певного вибору «зменшує нашу безсторонність, проте не зменшує нашої свободи» (там само). Мальбранш поглиблює цю декартівську концепцію співвідношення свободи і безсторонності (*infra*, абз. 22–23); докладну критику такої безсторонності див. Роз'яснення I, 25.

¹⁴ – Мальбранш приєднується до традиційної схоластичної концепції волі (див., наприклад, Аквінатів трактат *De voluntate*, XXII, 25), яку визнавав також і Декарт. Волю не можна примусити, проте це не означає, що вона є безсторонною і не прагне блага (щастя) цілковито добровільно.

¹⁵ – Роз'яснення I і II.

¹⁶ – Порівн. з *supra* прим. 1.

Розділ II

¹ – Мальбранш дотримується традиційної картезіанської концепції волі як джерела суджень: порівн., наприклад, з *Med.* IV (AT, t. IX, p. 45).

² – Порівн. з *Pass.* I, 19.

³ – Порівн. з *Reg.* VI (останні три абзаци).

⁴ – Порівн. з листом Декарта до Х. Деруа від 24. 06. 1640 (AT, t. III, p. 65): «[...] адже природа нашого розуму є такою, що він не може не висловити згоди стосовно речей, які він пізнає з яснотою».

⁵ – Під словом «філософи» Мальбранш має на увазі схоластів. Наприклад, в Аквіната термін *assensus* вказує на згоду з тим чи іншим поглядом на той чи інший об'єкт, тоді як *consensus* – на сполучення з тим, з чим ми згодні (*Summa theol.* II.I, q. 15, art. 1).

⁶ – Порівн. з Декарт, *Med.* IV (AT, t. IX, p. 46), де невпорушність пояснюється не через досконалість волі, яка не поспішає погоджуватись з неочевидним, й відкладає свою згоду, а просто унаслідок недостатньої обізнаності цієї волі, тобто недостатності тих даних, які постачаються їй одатністю розуміння, задля прийняття рішень.

⁷ – Порівн. з Декарт, *Disc.* I, стосовно правдоподібності й істини (AT, t. VI, p. 8).

⁸ – Порівн. з Декарт, *Reg.* II (reg. 1) & VII-IX.

⁹ – Йдеться про критику скептицизму, традиційний сюжет роздумів картезіанців. Ж. Роді-Леві зазначає, що Мальбранш був знайомий з працею Августина *Проти академіків*, в якій подається загальна критика скептицизму; особливої виразності негативне ставлення Мальбранша до скептицизму набуло в його критиці Монтеня (II.III, V). Проте не слід забувати, що ставлення Декарта до скептицизму було менш однозначним; спростовуючи деякі скептичні способи аргументації, він усе ж, через переконаність у абсолютному посибілізмі божественної волі, змушений був вдаватись до суттєвих застережень щодо меж цих спростувань.

Розділ III

¹ – Ця тема докладно розглядається Декартом в *Reg.* (див. прим. 17 до Передмови).

² – Аристотель сам неодноразово висловлювався про неможливість досягти математичної точності в фізиці (*Metaph.* II, III, 995a, 15) і в моралі (*Nicom.* I, I, 1014b).

³ – Порівн. з Декарт, *Disc.* VI (AT, t. VI, p. 71): «[...] адже якщо вони прагнуть говорити про все на світі й зажити слави вчених людей, то, вдовольнившись правдоподібністю, яку легко можна відшукати у будь-якого штибу питаннях, вони у такий спосіб легше досягнуть своєї мети, ніж удавшись до пошуків істини, яка розкривається лише великими зусиллями у деяких питаннях і вимагає визнавати своє незнання, щойно переходимо до інших».

⁴ – Ж. Роді-Леві вважає, що останні рядки спрямовано проти Монтеня, докладну критику якого див. II.III, V. Враховуючи специфіку Мальбраншевої критики у зазнач. Розділі (Монтеня зображено гордовитим самозакоханим

педантом, що має потужну уяву, вдало цитує, але слабо аргументує), беззастережно погодитись з такою думкою можна, оскільки у коментованому нами місці йдеться перш за все про вчених, які багато років витрачають на вивчення безплідних наук.

⁵ – Зважаючи на загальний характер цієї інвективи проти скептиків, слід мати на увазі, що її безпосереднім об'єктом може бути П. Гассенді (див. його *Вправи-парадокси супроти аристотеліків*, кн. II: передм. і останн. розділ). Попри те, що Гассенді був прихильником нового природознавства і – так само, як і автор RV, – ворогом споглядавшої схоластичної фізики, Мальбранш, складається враження, спеціально не розрізняє у цьому місці скептиків-безплідних ерудитів і скептиків-природознавців, схильних до матеріалізму.

⁶ – Критики Декарта часто використовували деякі місця з його творів, де пропонується знайомитись з ними там, де ніби читаєш роман; див., наприклад, *Princ.*, лист автора французького перекладача: «Що стосується цієї книги, додав би коротку вказівку: я бажав би, щоб її усю спочатку проглянули за один раз, як роман, аби не втомлювати своєю увагою і не затримуватись на ускладненнях, які можуть зустрітись [...]» (АТ, т. IX-2, р. 12); див. також *Mond.* VI. Достатньо згадати такого відомого критика декартівських ідей, яким був Б. Паскаль; в мемуарах лікаря Менжю опублікованих в Амстердамі 1697 р. зазначається: «Пікійний п. Паскаль називав картезіанську філософію романом про природу, майже подібним до історії Дон Кіхота [...]» (Паскаль, ОС, р. 641); С.-Ж. Сорб'єр теж порівнював Декарта-природознавця з творцем романів (*Discours touchant diverses expériences de la transfusion du sang* [Міркування про різні досліді стосовно кровообігу], Paris, 1668, р. 10).

⁷ – Ж. Роді-Леві справедливо зазначає, що тут не йдеться про якесь безпосереднє визнання Мальбраншем картезіанської концепції вроджених істин (критику останньої див. III. II, IV); тут має місце традиційна метафора, призначена багатьом як класичним, так і сучасним Мальбраншеві авторам.

⁸ – Порівн. з Передмовою, абз. 17–21, 31–32.

⁹ – Майже так само висловлюється й Декарт (*Princ.* лист до французького перекладача: АТ, т. IX-2, р. 18–19).

¹⁰ – Див. там само, р. 3, 7.

¹¹ – Горацій, *Послання*, I, I, в. 41–42: «Початок мудрості – у звільненні від глупоти» (лат.).

¹² – Роз'яснення III.

¹³ – *Очевидністю* Мальбранш називає ясне й виразне охоплення розумом тих ідей, у яких Бог розкриває об'єкти людського сприйняття. Відповідно, предмети віри й внутрішні стани душі, котрі не сприймаються через ідеї, не потребують і очевидності. Предмети ж природи, що вивчаються науками, можуть бути правильно пізнані тоді, коли, унаслідок розумових зусиль, ми з яснотою вбачаємо їхні ідеї. Отже, на відміну від Декарта, Мальбранш звужує сферу придатності очевидності в процесі пізнання істини, пов'язуючи очевидне виключно зі сферою ідей. – Різке, в картезіанському дусі, розведення «сліпої віри» й наукового пізнання, що ґрунтується на світлі смислу, яке вияснює очевидність ідей, зустріло вельми різнобічну критику одразу ж після опублікування RV. С. Фуше, канонік з Діжона, дорікав Мальбраншеві за вживання термінів, що є доречними в проповіді, а не у філософському трактаті («сліпо вірити», «ясно бачити»), за недостатньо чітке розрізнення предметів філософії й теології тощо (Foucher S. *Critique de la Recherche de la verité...*, 1675); картезіанець Р. Дегабє, у праці, спрямованій проти зазначеного твору Фуше (Desgabets R. *Critique de la Critique de la Recherche de la verité...*, 1675), піддав критиці супротивну картезіанському вченню тезу Мальбранша про те, що ми не маємо ідей надприродних предметів (див. *supra* абз. 16), а також ідеї Бога (III.II, VII, 7–9); відповіді на критику останнього Мальбранш привів у III Роз'ясненні до RV.

¹⁴ – Мальбранш вживає термін *contingentes*, введений у схоластичну філософію Дунсом Скотом й згодом розвинений Вільямом Оккамом. Цей термін первісно вказував не просто на випадковість як протилежність необхідності; радше йшлося про «неповторну індивідуальність» явища, яке досягається не шляхом раціонального пізнання, тобто через рід й видову ознаку, а інтуїтивно, в усій повноті й унікальності свого індивідуального буття, як унікальна подія, акт віри тощо. Контингентна істина номіналістів – результат миттєвого інтуїтивного охоплення, синонім раціональної неосяжності усемогутності Божої; принцип контингентності, згідно Скота, вищий за принцип необхідності. Мальбранш, говорячи про контингентні істини, звісно

ж, не постає завзятим номіналістом, оскільки глибоко переконаний в приматі необхідного й у недосконалості одично-унікального (див. наступн. абз.), проте він складає данину традиції слововжитку, що йде від схоластики XIV ст., і до опису предметів, залежних від «мінливої [Скот б сказав шанобливіше: самодіяльної і самостійної – О. Х. людської волі]», застосовує саме поняття контингентності.¹⁵ – Порівн. з паскалівською класифікацією наук в РТТ (ОС, р. 230–231).

¹⁶ – Стосовно імовірнісних основ моралі див. Декарт *Disc.* III.

¹⁷ – Порівн. з Декарт, *Princ.* IV, 205.

¹⁸ – Порівн. з Декарт, *Disc.* VI (ідея створення «практичної філософії», тобто своєрідного природознавчо-філософського комплексу знань, який допоможе людям стати «немовби панамі й володарями природи» й тим сприятиме «спільному благові» всіх людей, їхньому достаткові, збереженню здоров'я тощо (АТ, т. VI, р. 61–62). До суті картезіанського розуміння суспільної ролі науки Мальбранш додає релігійний мотив проклятості землі Богом і обмеженості будь-яких земних благ (Буття 3: 17–19).

Розділ IV

¹ – Йдеться про традиційний мотив довіри до самого по собі факту відчуття, притаманної навіть скептикам (порівн. зі скептичним поняттям «явище»: Секст Емпірик, *Піронов основ.*, I, 19). Цей хід думки є фундаментальним для картезіанства, оскільки на беззаперечності власного існування для того, хто мислить (класичне *cogito ergo sum*), ґрунтується вся філософія Декарта. Див. також Роз'яснення I, 22.

² – Оказіональні причини не є істинними, оскільки по справжньому діяти в людському розумі може тільки ко субстанційний йому Бог (III.II, VII, 6–7), тому все, що видається нам причиною, служить лише приводом, при наявності якого Бог відкриває нам у Собі відповідну ідею, причому робить це не довільно, а згідно законів поєднання душі з Ним як з найвищим Смислом. Тобто всі інші «причини» є не більше, ніж доступна нашому сприйняттю частка загального механізму божественного впливу на лю

ський розум. Див. також *infra* прим. 1 до Розд. VIII і прим. 12 до розд. X.

³ – Оскільки в III.II, VI, 7–8 зазначається, що Бога ми пізнаємо не через ідею, а через Нього Самого (адже немає такої ідеї, тобто – створеної осібної істоти, яка могла б уприсутнювати нестворену й нескінченну істоту), то твердження про сприйняття ідеї нескінченно досконалої істоти здатністю розуміння вимагає інтерпретації. Ж. Роді-Леві зазначає, що Мальбранш тут «ще висловлюється як Декарт» (*Pl.*, р. 1363, прим. до р. 44). Але якщо має сенс стверджувати, що під час роботи над першим виданням RV Мальбранш міг не повністю звільнитись від впливу Декарта, то залишається незрозумілим, чому він залишив без змін цю фразу в останньому прижиттєвому виданні, за текстом якого виконано даний переклад? Адже від видання до видання Мальбранш шліфував і вдосконалював текст свого головного твору. Можливо, ідея «нескінченно досконалої істоти» не є цілком тотожною ідеї Бога, оскільки виражає виключно аспект максимально можливої досконалості? Або ж тут просто йдеться про одну з «думок, пізнаних шляхом саморефлексії». Тобто або Мальбранш в цьому місці розуміє ідею не так, як у третій Книзі (саме таким є одне з принципових заперечень Арно проти RV: *VFI*, ch. 3), або він розрізняє ідеї Бога й нескінченно досконалої істоти. Див. *infra* прим. 6 до Розд. VI.

⁴ – Термін «імажинація» тут використано для перекладу Мальбраншевого *imagination* (уявлення); зазвичай він перекладається мною саме як «уявлення», однак в даному випадку, задля збереження подібності термінів тріади «інтелекція – імажинація – сенсація» вжито запропонований варіант. – В даному абз. також виникає специфічна гра слів, що не перекладається: Мальбранш говорить про *imaginationes* (уявлення) та *images* (образи).

Розділ V

¹ – Цей Розділ є своєрідною теологічною преамбулою до мальбраншівської теорії почуттів. Оскільки для автора RV устрій людської душі істотно залежить не тільки від властивостей, що відкриваються раціоналістичною методою картезіанства, але й від августиніанської тези про два стани

людської природи і про радикальні зміни, які викликав людині первісний гріх.

У даному випадку Мальбранш має на увазі перш за все протестантів (лютеран, кальвіністів тощо), які стверджували, що, унаслідок гріха, природа людини зазнала повного і не виправного (без особливої благодаті) псування.

Зіпсованість душі гріхопадінням визнавали й автори, що свідомо вважали себе католиками й яких уважно вивчав Мальбранш: Янсеній, о. Сено (який був настоятелем паризьких ораторіанців) ін. Зокрема, в книзі останнього зазначається: «немає ані такої властивості душі, ані такої частини тіла, які не зазнали б розладнання» (*H. Crim.*, Передмова). Однак ця формула о. Сено не тотожна протестантській, її витримано в дусі рішень Тридентського собору, який засудив протестантську ригористичну позицію, проголосивши тезу про те, що «жодна частина душі не залишилась неураженою» гріхом, проте це ураження й породжене ним розладнання не є ані повним, ані не виправним.

Мальбранш здійснює спробу поєднання католицької догматики з основоположеннями картезіанської філософії, оскільки Декартова теза про призначеність почуттів для попередження про можливу небезпеку для тіла й, отже, для збереження життя (див., наприклад, *Princ.* I, 71) свідчить про функціональну корисність і надійність людських почуттів (про механізм їх сприйняття душею див. I, X, 14-18); Мальбранш вважає цю тезу підтвердженням неабсолютної зіпсованості почуттів, оскільки самі по собі вони не помиляються, помиляється лише воля, що складає поспішні або недоречні судження про почуттєві дані (див. *supra* прим. 1 до Розд. IV).

² – Показово, що Декарт волів не торкатись питання про те, в якому стані перебувала людська природа до гріхопадіння (див. *RDM*, Запит. до IV *Med.*: АТ, t. V, р. 178).

³ – Питання про те, чи мав Адам до скоєння гріха здатність отримувати від Бога особливо потужні приємні відчуття, що схилили його до правильного вибору, було в 50-х рр. XVII ст. предметом дискусії між єзуїтським теологом Е. Дешамом (виступав під псевдонімом А. Рікар) і янсенистом Л. Фруадмоном (псевдонім В. Лені); ключовою проблемою цієї дискусії постало тлумачення Августиновим терміну *delectatio*: чи позначав цей термін щойно згадане задоволення? Мальбранш, дистанціюючись тут від теологів,

гічної полеміки, намагається тлумачити Августина згідно здорового глузду і природного стану речей. Надалі (*infra* абз. 12, див. прим. 8) ми побачимо, що автор RV відмовляється розглядати попередньо надане задоволення як засіб виникнення любові до Бога.

⁴ – Див. *infra* прим. 7.

⁵ – Така концепція поєднання душі й тіла є вельми подібною до концепції картезіанця Кордемуа: «Єдність тіла й душі полягає лише у тому, що між деякими думками цієї душі й деякими рухами цього тіла існує зв'язок настільки необхідний, що другі з необхідністю йдуть слідом за першими» (Кордемуа, *Dissern.* VI).

⁶ – Цю тезу Мальбранш запозичує в о. Сено: до гріхопадіння «[...] людина існувала лише задля Бога. Своє щастя вона вбачала в своєму обов'язкові, підкорялася із задоволенням їй, оскільки благодать становила собою досконалість її істоти, для неї [бажання] любити Бога було аж ніяк не менш природним, ніж [бажання] любити себе» (*H. Crim.* I, 2).

⁷ – Мальбранш запозичує вислів К. Янсенія (III том його *Августина...* має заголовок: «Про благодать Ісуса Христа»), який називав «благодаттю Ісуса Христа» ту благодать, яку Бог посилає людині після гріхопадіння для викуплення від наслідків останнього. Цій темі присвячене Роз'яснення V.

⁸ – «Попередньо сповіщене» означає тут «таке, що передує виборів волі»; Мальбранш розглядає це задоволення як одну з передумов пізнавальної діяльності, ключовим моментом якої є судження волі. Таке задоволення має викликати любов до того чи іншого предмету, проте – не любов до Бога (див. *supra* абз. 2). Отже, ми можемо зробити висновки, що любов людини до Бога є особливим різновидом любові, який викликається не «попередньо наданим задоволенням», а відмінною від нього «радістю споглядання єдності з Богом й спричиненого цим блаженства». Роз'яснення XIV Мальбранш спеціально присвятив розглядові відмінностей між любов'ю, з одного боку, й радістю та задоволенням, з іншого.

⁹ – Сірах 15: 14.

¹⁰ – Мальбранш висуває тут тезу, протилежну поглядам о. Сено, який вважав, що Адам до гріхопадіння мав вроджене знання стосовно усього, що міг пізнати почуттями, й тому якщо й вдавався до них, то лише «задля розваги, а не через необхідність» (*H. Crim.* II, 3).

¹¹ – Концепція інстинкту як природного імпульса, призначеного для збереження життя тіла, висувалась свого часу Декартом (див. лист до Мерсена від 16. 10. 1639: *AT*, II, р. 599).

¹² – Подібну думку висловлював і о. Сено (*H. Crim.* I,

¹³ – Мотиви рабства душі, підпорядкованої чутливості, повстання почуттів і пристрастей присутні в о. Сено (*H. Crim.* II, 1, 3).

¹⁴ – Старозаповітна метафора, що вказує на необхідність не лише зовнішнього прийняття релігійних ритуалів, а внутрішнього релігійного оновлення (див., наприклад, *Єремія* 4); цей мотив знайшов плідне продовження в Новому повіті (Римл. 2: 30).

¹⁵ – Роз'яснення IV & V.

¹⁶ – Порівн., наприклад, з Ісаї 40: 3; 1 Цар. 12: 23,

¹⁷ – Пор. з аналогічною декартівською критикою пишності суджень (*Disc.* II: *AT*, t. VI, р. 18; а також *Princ.* 66, 71).

Розділ VI

¹ – Мальбранш приєднується до класичної картезіанської концепції зору як найважливішого й найуніверсальнішого з усіх почуттів (див. Декарт, *Dioptr.* I: *AT*, t. VI, р. 8). Йдеться про дуже давню традицію розуміння зору, яка через середньовічну схоластику, пов'язує модерну філософію з Платоном (*Тимей*, 47 a-b) й Аристотелем (*Metaph.* I, 980 a).

² – Див. *supra* прим. 1 до Розд. IV й прим. 1 до Розд.

³ – Порівн., наприклад, з Декарт, *Princ.* I, 70, 71; II, Див. також *Med.* III (*AT*, t. IX, р. 21): «[...] головна й найрозповсюдженіша помилка полягає у тому, що я розглядаю свої ідеї як копії й уподібнення певних речей, що перебувають поза мною; бо ж, певна річ, якби я розглядав сам по собі ідеї лише як деякі модуси мого мислення, воно навряд чи подало б мені привід для заблудження».

⁴ – Йдеться про опис в зазначеному виданні спостережень, здійснених Фабрі за допомогою нового мікроскопа побачений цим вченим найменший з відомих на той час живий організм було названо «твариною-атомом», *atome des animaux* (р. 107–108). Міркування про неможливість

досягнути уявою (див. наступн. абз) найдрібніші частини дрібних тварин (класичним прикладом вважався кліщ) було аналогічно поширеним у XVII ст.: порівн. з Паскаль, *Pensées*, fr. 72 [199] (OC, p. 526); Рооль, *Phys.* I, XXI (p. 144–145).

⁵ – Порівн. з Декарт, *Princ.* I, 26; лист до Мерсена від 15. 04. 1630 (AT, t. I, p. 147). Розвиток й обґрунтування декартівської тези див. у *LPR*, IV, I; Рооль, *Phys.* I, IX, 3–4. Паскаль, котрий свого часу перебував під вельми потужним впливом картезіанства, теж обстоював цю тезу (*EG*: OC, p. 352, 359). Серед картезіанців обмежував подільність матерії хіба що Кордемуа, *Discern.* I (p. 96–102).

⁶ – Стосовно висловлювання «ідея нескінченного Робітника» див. *supra* прим. 3 до Розд. IV. – Мальбранш наводить тут класичну декартівську аргументацію, засновану на несумірності обмеженого людського розуму й всемогутності Божої (див., наприклад, лист до Мерсена від 15. 04. 1630: AT, t. I, p. 145–146).

⁷ – Спираючись на відкриття, здійснені Мальпігі, Сваммердамом й інш. вченими, Мальбранш сформулював новітню теоретичну версію Августинового преформізму (*De Civ.* XXII, XIV). Ці ідеї мали великий вплив на Лейбніцеву концепцію незнищенності живого організму, відображену згодом в *Monadol.* (4, 21, 73, 77, 77, 78) та в інш. текстах.

⁸ – Порівн. з Декарт, *Princ.* III, 1–3.

⁹ – Див. *supra* прим. 2.

¹⁰ – Порівн. з Декарт, *Dioptr.* 5 & 7–9. Саме з декартівського уподібнення очей оптичним приладам впливає теза Мальбранша про людську неспроможність пізнавати абсолютні розміри будь-якої речі; цієї думки дотримувались також А. Арно й П. Ніколь (*LPR* IV, I).

¹¹ – Декарт, *Dioptr.* 5–7.

¹² – *Giornale de Letterari*, 29 січня. Ж. Роді-Леві зазначає, що примітку про людину, яка різними очима неоднаково бачила шрифт, з'являється лише в сьомому виданні RV (1712); таке ж спостереження зробив свого часу й П. Гассенді.

¹³ – Порівн. з Декарт, лист до Мерсена від 15. 04. 1630 (AT, t. I, p. 146–147). Туаз, міра довжини, дорівнював 1, 999 м.

¹⁴ – Порівн. з Декарт, *Med.* III (AT, t. IX, p. 21): див. *supra*, прим. 3.

¹⁵ – Тема мікросвітів, що містяться у найдрібніших час-

тинках макросвіту, була дуже популярною в літературі XVIII ст. (Сірано де Бержерак, Сорель інш.); вельми наочне формулювання цієї теми знаходимо в Паскаля (*Pensées*, fr. [199]; див. також EG: OC, p. 352 і Паскаль Б. Трактат – К.: Port-Royal, 1997, с. 479–481, прим. 28).

¹⁶ – Порівн. з Декарт, *Princ.* IV, 201.

¹⁷ – Див. Декарт, *Mond.* IV: AT, t. XI, p. 20. Докладніше про експериментальне пояснення порожнечі тиску повітря, критику природознавцями XVII ст. схоластичні тези про «страх порожнечі», притаманний нібито природі а також про дискусії між о. Ноелем й Б. Паскалем стосовно можливості порожнечі й між Декартом і батьком та сином Паскалями про пріоритет у задумі барометричного експеримента див. Паскаль Б. Трактати. – К.: Port-Royal, 1997, с. 442–447, 506.

¹⁸ – Мальбранш має на увазі книгу Ж. Парді (*Discours de la connaissance des bêtes*. [Міркування про спосіб пізнання, притаманний тваринам] – Paris, 1672), який, не визнаючи в тварин вищих інтелектуальних й духовних властивостей, розглядає їх, однак, не як прості тілесні автомати а як істот, наділених особливою душею, котра є їхнім життєвим початком, «субстанційною формою», що підтримує їх життя, відрізняючись, як від тіла, так і від духа. В 90-х рр. подібну ж концепцію висунув Лейбніц, прагнучи «відновити репутацію» субстанційних форм, зневажену його сучасниками (див., наприклад, *Nouv. syst.* 1–6).

¹⁹ – Мальбранш залишив це місце незмінним в усіх виданнях, хоча в Останньому Роз'ясненні, 39 й зазначав, що переконаність у народженні комах з гнилизни є сміховинною.

²⁰ – Точку зору Епікура висміював Декарт у Листі атора до перекладача *Princ.* (AT, t. IX-2, p. 6). Див. Лурецький, *De nat.* V, вірші 564–565 і 575–578.

Розділ VII

¹ – Порівн. з Декарт, *Princ.* IV, 203.

² – П. С. Режі (1632–1707), картезіанець, що 1690 опублікував критичну тритомну працю проти Мальбранша (*Система філософії, яка містить логіку, метафізику, фізику й мораль*); Режі зазначав: «Судження про віддаленіс-

об'єктів, яке ми складаємо, не тільки не сприяє тому, щоб вони видавались нам більшими, навпаки, воно служить для того, щоб ці об'єкти виглядали меншими» (т. III, кн. VIII-2, XXXI). Мальбранш відповів, що Режі сплутав образ, який виникає на ретині, й зменшення кривизни кришталіка – чим менш опуклим є оптичне скло (до якого подібний кришталік людського ока), тим більшими стають образи, що утворюються в його фокусі (Мальбранш, RR, I, 11).

³ – Порівн. з Декарт, *Dioptr.* 6.

⁴ – Порівн. з Декарт, *Resp.* VI, 10 про природні судження астрономів щодо розмірів сонця.

Розділ VIII

¹ – Декарт також вважав істинним друге з наведених щойно значень і визначав рух як «[...] переміщення однієї частини матерії, чи одного тіла, від тих тіл, що безпосередньо торкаються його, і розглядаються нами як такі, що перебувають у спокої, до якихось інших тіл» (*Princ.* II, 25); він наполягав на тому, що сутнісне визначення руху пов'язане з безпосереднім переміщенням (див. *infra* абз. 5) тіла, а не з силою, що передається від одного тіла до іншого: «рух завжди існує в тому тілі, яке рухається, а не в тому, яке рухає» (там само). Таким чином, Декарт заперечував безпосередню трансляцію руху від одних тіл до інших. Подальший розвиток цієї тези належить картезіанцям-оказіоналістам 60-х рр. Наприклад, Кордемуа описує передання руху так само, як його описуватиме в XVIII ст. Д. Юм, спростовуючи поняття причини: «Коли кажуть [...] що тіло В витіснило тіло С з його місця, то, уважно розглянувши усе певне, що ми тут маємо, ми побачимо тільки те, що В перебувало у русі, що воно стикнулось з С, яке перебувало у спокої, й що після цього стикування перше причинило рухатись, а друге – почало» (*Discern.* 4, р. 137). Власне це позбавлення тіл, що рухаються, статусу дійсних причин трансляції руху від тіла до тіла й спричинило їх перетворення на оказіональні причини, що є не безпосередніми носіями дії, а лише «приводами», внаслідок яких у нашій душі викликаються відповідні модифікації (див. *supra* прим. 2 до Розд. IV).

² – Йдеться про аристотелістсько-схоластичні терміни, що давали змогу не досліджувати дійсні механізми тих чи

інших явищ, а просто постулювати притаманність речам відповідних «якостей» чи «природи», що в самих собі мають джерело «свого руху й спокою» (Аристотель, *Phys.* II I, 192b, 10–15).

³ – Порівн. з Декарт, *Princ.* II, 34–35.

⁴ – Йдеться про те, що використання годинника не передбачає, з точки зору Мальбранша, фіксації абсолютно тривалості руху. Воно обмежується встановленням певного співвідношення між рухами й неспроможне подолати цієї межі (див. *infra* абз. 14).

⁵ – Порівн. з Декарт, *Princ.* II, 24.

Розділ IX

¹ – Мальбранш розвиває тему, започатковану Декартом (*Dioptr.* 6: AT, t. VI, p. 159–162) і опрацьовану в *Фізиці* Рооля (I, XXXII).

² – Порівн. з Декарт, *Dioptr.* 1: AT, t. VI, p. 84–85.

³ – Порівн. з Рооль, *Phys.* I, XXXII, 17, де наводить ся подібний приклад.

⁴ – Мальбранш фактично солідаризується (хоча й вдається до обережного виразу «є вельми очевидним») з новаторською на той час декартівською теорією руху комет (у трактаті *Метеори*, який був одним з додатків до *Міркування про метод*, опублік. 1637 р., Декарт, усупереч панівним схоластичним поглядам, виключив комети з числа метеорів; вже в неопублік. за життя трактаті *Світ*, завершеному 1633/34 р., він давав їм зовсім інше пояснення: розд. IX & XV: AT, t. XI, p. 61–65, 108–110). Питання про те, «чому ми перестаємо бачити комети», спеціально розглядається в *Princ.* III, 130 (див. також §§ 41, 119, 126–139). Втім Мальбранш волів не вдаватись в надто детальні пояснення з цього питання.

⁵ – Див. Декарт, *Dioptr.* 6: AT, t. VI, p. 137 і Рооль, *Phys.* I, XXXII, 16.

⁶ – Ж. Роді-Леві зазначає, що Мальбранш тут підступив дуже близько до правильного пояснення, проте в кінцевому підсумку залишається вірним точці зору Декарта.

⁷ – Порівн. з Декарт, *Hom.* (AT, t. XI, p. 162).

⁸ – Порівн. з Декарт, *Dioptr.* 6 (AT, t. VI, p. 140). Див. також Рооль, *Phys.* I, XXXII, 27.

⁹ – Порівн. з Декарт, *op. cit.*, р. 145; Рооль, *op. cit.*, 21–22.

¹⁰ – Йдеться про положення схоластичної фізики, яке поділяв також Гассенді. Мальбранш піддав цю тезу ґрунтовній критиці, коли полемізував з Режі, який її підтримував (RR, I, 12–13).

¹¹ – Мальбранш цитує одного листа П. Петі, відомого експериментатора (саме він вперше продемонстрував 1646 р. батькові й синові Паскалям барометричний експеримент Торічеллі), що був опублікований в *Journal des savants* від 16. 05. 1668; в цьому листі Петі вважає, що знайти причини тієї видимості, яка виникає в нашому сприйнятті діаметру місяця, важче, ніж розв'язати найскладніші алгебраїчні рівняння.

¹² – Порівн. з Декарт, *op. cit.*, р. 145–146.

¹³ – Останні два параграфи даного Розділу Мальбранш додав лише до останнього прижиттєвого видання RV (1712). Докладне тлумачення цієї тези подано у RR, I, 10: «Унаслідок загальних законів поєднання душі й тіла, Бог в одну мить повідомляє нас про розміри, положення, фігуру, рух й спокій усіх тих об'єктів, що потрапляють нам на очі унаслідок законів руху, й повідомлення ці є дуже точними, аби лише згадані об'єкти не були гранично віддаленими. [...] У такий спосіб Бог утворює в нас, так би мовити, природні судження, які ми й самі складали б, коли б були такими, як я припустив, тобто коли б мали майже нескінченну проникливість розуму, досконало знали на оптиці й на всіх тих змінах, що актуально відбуваються у фібрах нашого мозку. Але позаяк нас створено не для того, щоб займатись почуттєвими об'єктами, [...] Він нас оберіг від цієї праці».

¹⁴ – В *Метафізиці* (IX, VIII, 1050a, 20–30) Аристотель визначає «ентелехію» як наявну здійсненність можливості, тобто як дійсність в аспекті її сталості. В трактаті *Про душу* (II, I, 412a) він характеризує ентелехію як форму матерії, й, відповідно, душу, оскільки та є формою живого тіла, як ентелехію згаданого тіла: вона – «перша ентелехія природного тіла, якому в можливості притаманне життя». Критика аристотелізму в картезіанстві фактично дорівнювала обстоюванню нового природознавства і нової науки, і Мальбранш в цьому відношенні залишався картезіанцем. Показово, що Лейбніцеві, завзятому критикові картезіанства й епістолярному кореспондентові Мальбранша, раціоналістичні

погляди й прихильність до нового природознавства не за-
дили оцінити глибокий зміст поняття «ентелехія» і ви-
ристати певну його версію для пояснення функціонуван-
живого організму (див. *supra* прим. 18 до Розд. VI).

Розділ X

¹ – Термін «необхідний зв'язок» запозичений в Декарта (*Reg.* XII), так само, як і приклади сновидінь і марення (*Med.* I: AT, t. IX, p. 14–15). Доведення реального існування тіл поза душею Мальбранш подає в Роз'ясненні V, зазначаючи (абз. 17), що декартівські докази у цій царині є хоч і переконливими, але не позначені необхідністю геометричних доведень. Декартові докази були засновані на правдивості Бога, несумісній з неіснуванням створеного Ним світу (див., наприклад, *Princ.* II, 1).

² – Порівн. з Декарт, *Pass.* II, 2–6.

³ – Мальбранш, таким чином, вважав, що праці Корнеліуса де Ламеа можуть в цьому аспекті бути рівнозначними працям св. Августина (*De Trin.* X, X) й Декарта.

⁴ – Це пояснення механізму людського сприйняття Мальбранш запозичив у Декарта, саме воно викликало захоплення в майбутнього автора RV, коли він вперше читав опубліковане в 1664 р. французьке видання декартівського трактату про *Людину*. Саме в цьому трактаті містився запозичений Мальбраншем опис нервів як каналів інформування мозку про сприйняття, отримувані зовнішніми почуттями життєвісних духів; способу скорочення м'язів; механізму утворення сновидінь тощо (у AT цей трактат вміщено у томі).

⁵ – Див. Декарт, *Homm.*: AT, t. XI, p. 133, 149; *Pass.* I, 1.

⁶ – Див. Декарт, *Homm.*: AT, t. XI, p. 196.

⁷ – Порівн. з Декарт, *Princ.* IV, 196; *Med.* VI: AT, t. I, p. 61.

⁸ – В Декарта йшлося про «дуже маленьку залозу», розташовану в глибинних шарах центральної частини мозку над проходом, «через який духи передніх його [мозку О. Х.] порожнин спілкуються з духами задньої, так що найменші рухи в цій залозі можуть значно змінити напрям руху духів й, навпаки, найменші зміни в напрямі руху духів можуть значно змінити рухи цієї залози» (*Pass.* I, 31).

наступному параграфі Декарт доводив, що ця залоза є головним місцем перебування душі, оскільки, окрім неї, всі інші частини мозку й органи тіла, зокрема й органи почуттів, є парними, вона ж слугує центром об'єднання кожної пари сигналів від них в єдиний сигнал. Див. також *Нотт.*: АТ, т. XI, 129; *Med.* VI: АТ, т. IX, р. 69 (про «незначну частину» нашого мозку, в якій міститься «спільне почуття»); в усіх цих текстах відсутня точна назва зазначеної залози чи частини мозку, але в листах, датованих 1640 р. (АТ, т. III, р. 19–20 & 49) можна прочитати про *conarion*, тобто про «шишковидну залозу».

⁹ – Оскільки картезіанська філософія базувалась на абсолютній субстанційній окремішності душі й тіла, то проблема «місця перебування» душі в тілі була для неї вельми незручною. З одного боку, зв'язок, принаймні скоординованість, процесів, що відбуваються в душі й в тілі, є беззаперечним, з іншого, між тілом і душею не може бути «пунктів стикання», оскільки душа не є просторовою. Як можна вести мову про «місце перебування» непротяжної, непросторової душі, яка принципово не здатна «займати місце»? Декарт пропонував таке розв'язання: «[...] душа, відповідно до своєї природи, не має жодного стосунку ані до протяжності, ані до розмірів, ані до будь-яких інших властивостей матерії, з яких складається тіло, а пов'язана лише з усією сукупністю [курсив мій – О. Х.] його органів. Це є очевидним з того, що жодними чином неможливо мати думку про половину чи третину душі або уявити собі простір, який вона займає, а також з того, що душа не меншає, якщо відокремити яку-небудь частину тіла, але вона полишає його, якщо знищити зв'язок між його органами» (*Pass.* I, 30); між тим в наступн. параграфі Декарт визнає, що «хоча душа й пов'язана з усім тілом, усе ж у ньому є така частина, в якій її діяльність виявляє себе більшою мірою, ніж в інших»; в § 32 він каже навіть, що ця частина – єдине місце, придатне для того, щоб у ньому діяльність душі могла «здійснюватись безпосередньо». В § 34 ми дізнаємось, що взаємодія душі й тіла відбувається через рухи, які викликаються в залозі-місці перебування душі то плином життєвісних духів, спричиненим тілом, то «різноманітними рухами», що викликаються в ній душею; в § 35 стверджується, що залоза може «безпосередньо» впливати на душу. Але як можливий цей безпосередній вплив? Як протяжне може безпосередньо впливати на те, що позбав-

лене будь-якої протяжності? Неопрацьованість цього питання в Декарта й викликала okazіоналістські настрої серед його послідовників; адже okazіональна, тобто не істинна причина, простий знак того, що в душі має відбутись особливим чином викликаний рух (до речі, термін «рухи душі» вельми характерний як для Мальбранша, так і для картезіанців взагалі, є ще однією – поряд з «місцем перебування», «безпосереднім впливом» тощо – просторовою метафорою для опису непросторової душі). Тому Мальбранш приділяє надзвичайне значення «законам поєднання душі й тіла», тобто встановленим Богом правилами кореляції процесів у матеріальному й духовному світах (послідовним розбитком цієї концепції можна вважати Лейбніцеву наперед встановлену гармонію монад субстанцій). Тобто, згідно Мальбранша, коли кажуть, що «душа сприймає через посередництво фібрів», це слід розуміти так, що процеси в фібрах є усього лише okazіональними причинами сприйняття душі. Див. також *infra* II, I, 1, 6, 9.

¹⁰ – Порівн. з Декарт, *Hom.:* AT, t. XI, p. 191–192.

¹¹ – Див. *supra* абз. 9.

¹² – Ще один приклад okazіоналістського способу вивчення. Очевидно, що це «поширення» на тіло того, що відчувається, як раз і свідчить про безпосередній характер відчуттів; відчуття виникають в душі, вони є її модифікаціями, а не наслідками безпосереднього впливу тіла. Йому поширюються на останнє виключно через дію законів поєднання душі й тіла.

¹³ – Про природні судження див. *supra* I, VII, 4–13; IX, 1.

¹⁴ – Порівн. з Декарт, *Mond.* II, передостанн. абз. *Hom.:* AT, t. XI, p. 144.

¹⁵ – Див. *supra* прим. 1 до Розд. V.

¹⁶ – Мальбранш використовує платонівську метафору тіла як темниці душі; о. Сено розглядав таке співвідношення душі й тіла як наслідок первісного гріха, оскільки гріхопадіння Адамово тіло було його «храмом, а не темницею» (*H. Crim.* II, 2).

¹⁷ – Порівн. з Паскаль, *Pensées*, fr. 368 [686].

Розділ XI

¹ – Про рухи дрібних частинок, які спричиняють «або радше, супроводжують» відчуття теплоти, отримувані душею.

див. Декарт, *Mond.* I-II. Див. також прим. 17 до I, X.

² – Див. Декарт, *op. cit.*, I, абз. 5: «Немає нікого, хто б не знав, що ідеї лоскотів й болю, котрі з'являються в нашій душі з приводу [в оригіналі Декарт вживає *a l'occasion* – О. Х.], тих зовнішніх тіл, що торкаються нас, жодним чином не схожі на них». Показово, що Мальбранш, на відміну від Декарта, не вживає тут терміну *ідея*. Справа в тому, що Декарт говорить лише про розрізнення, наприклад, відчуття світла, «або ідеї, що з'явилась в нашій уяві за допомогою очей», і «того, що перебуває в предметах, які викликають у нас ці відчуття» (*id.*, абз. 1). Мальбранш вирізняє чотири етапи почуттєвого сприйняття (попередн. Розділ, абз. 22–25), жоден з яких не має назви «ідея», оскільки ідея, на його думку, не збігається з відчуттям, а долучається до нього, оскільки походить безпосередньо від Бога і є носієм інтелігібельної ясноти й виразності відчуття, тобто забезпечує ясне й виразне осягнення властивостей речі (докладніше див. III. II, VII, 10–11).

³ – Абз. 33.

⁴ – Кордемуа (*Discern.* 6, р. 187–189) також виходив з аналогічного принципу й стверджував, що відчуття, отримані за допомогою зору, слуху і запаху, душа пов'язує із зовнішніми предметами, «аби уникати шкідливих [для тіла] речей, коли вони ще не надто наблизились»; а ось смак і дотик вона пов'язує з межею нашого тіла для більш надійного розрізнення речей, які мають його торкатись, чи потрапляти у нього; нарешті, почуття голоду й спраги вона локалізує в шлунку, «бо це [для неї] корисно». Див. також I, XVI, 1–5.

Розділ XII

¹ – Мальбранш посилається на епістолярну спадщину св. Августина, за сучасн. нумерацією лист № 190, § 14; Августин подає критику уявлень Тертулліана про тілесність Бога й в інших творах, наприклад, в *De haer.* 86.

² – Див. Тертулліан, *De anim.* V.

³ – Див. Тертулліан, *Adversus Prax.* VII: «Отож, хто заперечуватиме, що Бог є тіло, навіть якщо Бог є *дух*?»

⁴ – Див. III. II, VII, 12–17.

⁵ – Дослідниками неодноразово зазначалось, що введення цього терміна (в 2-му прижиттєвому виданні) є не надто

зрозумілим, оскільки судження Мальбранш однозначно вважає функцією душі, зокрема – волі. Проте він зазначає I, IX, 13, що судження, які визначають наші відчуття складаються не душею, а Богом, згідно законів поєднання душі й тіла, й що душа сама б могла їх складати, якби та сама зналася на оптиці, як знається на ній Бог.

⁶ – Див. Декарт, *Mond.* I.

⁷ – Див. *supra* прим. 5.

⁸ – Порівн. з Декарт, *Dioptr.* 6: AT, t. VI, p. 131.

⁹ – Див. *supra* прим. 4 до Розділу XI.

Розділ XIII

¹ – Мальбранш у визначенні статусу почуття в діяльності душі йде слідом за Декартом, який в *Med.* III (AT t. IX, p. 64 *sqq.*), по-перше, розглядає почуттєве сприйняття як особливий модус мислення, що, у цій своїй якості мови, відрізняється від мислення, «речі, що мислить», як субстанції; по-друге, що почуттєвими сприйняттями ми користуємось лише для того, щоб дізнаватись про стан свого тіла, сутності іншого тіла, які оточують наше, й вказувати розумові, що є корисним, а що ні, для того цілісного конгломерату, який він утворює разом з тілом.

² – Йдеться про ясне й виразне пізнання почуттів «якості думок» (порівн. з Декарт, *Princ.* I, 66, 68).

³ – Мальбранш дотримується традиційної картезіанської концепції не необхідного, тобто встановленого виключно міжлюдськими конвенціями, зв'язку між словами й тим, що ними позначається (порівн. з Декарт, *Mond.* I, абз. 2). Прихильники картезіанства намагались усіляко підкреслити цю штучність слів у порівнянні з встановленою Богом необхідною співвіднесеністю модифікацій душі й модифікацій матерії (Кордемуа, *DPP*, p. 209–211); не обминули вони також увагою і неможливість відображення у загальнопоширених словах специфіки суб'єктивного досвіду, наприклад, неможливість адекватно описати в словах відчуття смаку (Рооль, *Phys.* I, XXIV). Мальбранш вносить в цю концепцію певний нюанс: він намагається протиставити ідеї (що завжди є ясними, виразними, загальнозрозумілими, а тому мають зміст, який легко відтворити в словах) модифікаціям душі, спричиненим відчуттями – смутним,

невиразним, суто індивідуальним і тому нездатним прийнятним чином відображатись у слові.

⁴ – Цей приклад про кольори наводять автори *LPR* (I, I), намагаючись довести, що порозуміння неможливе без загальнозрозумілих ідей, його основи; близький до цих авторів Б. Паскаль стверджував, що переконувати когось є сенс лише тоді, коли існує підстава для порозуміння у вигляді принципів, з якими співбесідники згодні й які вони твердо визнають (*Про мистецтво переконувати*, ОС, р. 356).

⁵ – Порівн. з Декарт, *Med.* II: «Я уявляю собі, що не є тим поєднанням членів, яке має ім'я людського тіла; так само я не є розрідженим повітрям, розлитим по цих членах, вітром, вогнем, парою, диханням [...]» (АТ, т. IX, р. 21). Аналогічну думку свого часу висловив св. Августин (*De Trin.* X, X, 16). Про критику розуміння душі як гармонії частин тіла див. Аристотель, *De anima* I, VI, 407b 30–408 а 30 (*id.*, розд. II: критика уподібнення душі матеріальним стихіям).

⁶ – Пояснення різниці смаків через різницю в отримуваних відчуттях запропонував Рооль, *Phys.* I, XXIV, 2; XXV, 2). – Ж. Роді-Леві зазначає, що, мешкаючи в паризькому передмісті Сент-Оноре, недалеко від Дезаль, Мальбранш часто мав можливість бачити носильників й їхні забави; сам він належав до осіб з «тендітною конституцією».

⁷ – Порівн. з Декарт, *Нотт.* (АТ, т. XI, р. 151); лист до Мерсена за січень 1630 й від 18. 03. того ж року (АТ, т. I, р. 108, 133).

⁸ – Традиційний аргумент скептиків. Вперше зустрічається в Платона (*Теетет*, 159 с-е).

⁹ – «Ідеї» тепла і холоду Декарт вважав вкрай темними й невиразними (*Med.* III: АТ, т. IX, р. 34), а Ла Форж використовував як приклад суб'єктивності відчуттів (*ЕН*, XXVII, р. 273).

¹⁰ – Порівн. з Декарт, *Pass.* I, 50, 136.

¹¹ – Див. I, XI, 8.

Розділ XIV

¹ – Див. Декарт, *Princ.* I, 71.

² – Див. прим. 2 до III.II, I.

³ – Слово *ідея* походить від грецького *είδος* (вид, почуттєвий вигляд), що перекладається на латину як *species*. Мальбранш йдеться про схоластичну концепцію «видів» матеріальних образів, які випромінюються усіма речами, потрапляючи в очі, дають можливість бачити ці предмети. Докладну критику цієї теорії див. III. II, I.

⁴ – Іван 1: 9. Ці слова Св. Писання Мальбранш вилучає у дусі своєї концепції «бачення у Богові».

⁵ – В Мальбранша неточність, див. I, VII, 6–13.

⁶ – Це місце є одним з перших елементів концепції бачення ідей в Богові. Згадана концепція не набула ще того досконалого вигляду, який вона має в III. II, Мальбранш поки не говорить про *інтелігібельну протяжність* з якої утворене сонце, що є безпосереднім об'єктом душі або «перше сонце».

⁷ – Берклі за подібних обставин робить цілковито протилежний висновок (див., наприклад, TP I, 3–6, 8).

⁸ – Порівн. з Декарт, *Med.* III (AT, t. IX, p. 29).

Розділ XV

¹ – Порівн. з Декарт, *Dioptr.* 3–6.

² – Див. *Id.*, AT, t. VI, p. 131.

Розділ XVI

¹ – Див. *supra* прим. 4 до Розд. XI та *infra* прим. 2 до III. II, I.

² – Мальбранш зображує генезу традиційного шляху яким йшла квалітативістська фізика схоластів. Поняття субстанційної форми, що уформовує без'якісну матерію утворюючи через поєднання з нею дійсні речі, запропонував Аристотель (*Metaph.* VII, III).

³ – Мальбранш вживає цей термін в іронічному сенсі, дотримуючись стилістики полемічного твору Р. Бойля, спрямованого проти теорії субстанційних форм (Boyle R. *Origines formarum...* [Походження форм...] – Oxford, 1669; цей термін Мальбранш мав у своїй бібліотеці), в якому формам надається подоба особистостей, які, наприклад, «захищають свої привілеї». Такої ж іронічної стилістики Мальбранш дотримується і в абз. 8–9.

⁴ – Саме такий приклад наводить Бойль, *op. cit.*, р. 138.

⁵ – Порівн. з Декарт, *Princ.* IV, 198.

Розділ XVII

¹ – Порівн. з визначенням волі в I, I, 21–23; вкладений у нас Богом рух до блага взагалі є еквівалентом нашого природного і неуникненого прагнення до щастя.

² – Див. прим. 2 до I, IV.

³ – Див. I, V, 2.

⁴ – У першому виданні RV в цьому абз. містилось таке міркування: «Є навіть вельми ймовірним те, що, як я вже казав, якби наш прабатько не згрішив, ми б мали у цьому житті від [своєї] любові до Бога й від свого обов'язку відчуття набагато приємніші за ті, які маємо нині від того, що вдосконалює наше тіло; здається, саме цього вимагає Істинний лад речей. Проте гріх зруйнував цей лад: непокірність першолюдини – ось причина того, що в своєму обов'язкові, як і в тому, що нас вдосконалює, ми знаходимо лише відразу. І якби благодать не наділяла нас певною внутрішньою насолодою, котра прихилиє до цих речей, то нас захопили б і цілковито зіпсували б почуттєві задоволення». Див. I, V, 4–6.

Розділ XVIII

¹ – Порівн. з Декарт, *Reg.* 9 (AT, t. X, р. 400–401): «[...] той, хто одночасно розглядає багато об'єктів, жодного з них не бачить виразно; й, так само, той, хто звик в одному акті мислення одночасно звертати увагу на багато речей, має плутаний розум». Слід, однак, зважити на таку думку Декарта: «Неправильно [вважати], що розум може одночасно осягати лише одну річ. Він не може одразу осягнути багато речей, однак осягає більш, ніж одну: наприклад, я одночасно осягаю й думаю, що я кажу, й [при цьому] їм» (RRD: AT, t. V, р. 147). Див. також прим. 2 до III.ІІ, II.

² – Порівн. з фрагментами паскалівських *Думок*, присвяченими темі впливу зовнішніх ознак могутності на людську уяву (наприклад, fr. 82 [44], 304 [828], 306–308 [відпов. 767, 87, 25]).

³ – Порівн. з Паскаль, *AP* (ОС, р. 355): «Усім відомо, що є два входи, через які опії приймаються душею, це дві її найголовніші здатності, здатність розуміння й воля. Природнішою є здатність розуміння, адже ніколи не слід погоджуватись ні з чим, окрім доведених істин; однак звичнішою, хоча й усупереч природі, є здатність волі. Адже усе, з чим людина стикається, вона вірить через докази, а через [відчуту] приемність».

⁴ – Лукрецій, *De nat.* (I, вірші 641–644): «Бо дурні переважно захоплюються тим й люблять те, що сприймається ними як приховане під таємничими словами, й істинним вважають те, що може ніжно торкатись їхніх вух й прикрашає себе приемними звуками».

⁵ – Аристотель сповіщає, що судді Ареопагу забороняли адвокатам відхилятись у промовах від суті справи (*Rhet.* I, 1354a); стосовно ж нічних судів, то їх практикували в Спарті, а не в Афінах. На думку Ж. Роді-Леві, джерелом, з якого ця помилкова думка стала відомою Мальбраншеві, є текст Гійома Буше, судді з Пуатьє (*Les Séries*, I, 9, видан. 1586 р.); можливо, що саме цей тест став також і джерелом Монтеня, який у додатку 1588 р. до *Апології Рамунда Сабундського* (*Ess.* II, XII) також сповіщає про нічні суди в Афінах.

Розділ XIX

¹ – Порівн. з Декарт, *Princ.* II, 19.

² – Там само, I, 71.

³ – Натяк на алхіміків, які вважали золото, срібло й коштовне каміння найдосконалішими речовинами.

⁴ – В трактаті *Метеорологіка* (I, III, 340b, 5–13) Аристотель зазначає, що сфера Місяця і увесь простір понад нею заповнені «першим елементом», відмінним від вогню й повітря. В помилково приписуваному Аристотелеві трактаті *Про світ* (розд. II) подано опис розташованих одна над однією сфер, «міцних, як кристаль», у яких обертаються планети; найменшою з-поміж них і найближче розташованою до Землі є сфера Місяця; вона постає як межа між земним, «підмісячним» світом, в якому відбуваються рухи минутих тіл, й світом, в якому обертаються «вічні» світила. Порівнюючи Сонце й бруд щодо їх досконалості, Мальбранш має на увазі саме це їх віднесення до різних світів.

Розділ XX

¹ – Порівн. з Декарт, *Med.* I, абз. 3: «Поза сумнівом, усе, що я до цих пір вважав найістиннішим, було сприйняте мною або від почуттів, або через посередництво почуттів; але між тим я інколи помічав, що вони уводять нас в оману, а розважливість вимагає ніколи цілковито не довіряти тому, що хоча б одного разу увело нас в оману»; послідовним розвитком цього аргументу є знаменита Декартова вимога радикального методологічного сумніву (*Princ.* I, 1, заголовок парагр.): «Людині, яка досліджує істину, необхідно протягом життя хоча б один раз піддати сумнівowi усі речі [...]».

² – Деякі з авторів Заперечень проти *Міркувань про першу філософію*, наприклад Гоббс (III Запереч.), Гассенді (V Запереч.), не змогли оцінити принциповості й важливості (принаймні для внутрішніх потреб декартівської системи) методологічного сумніву, спрямованого проти «усіх речей». Мальбранш зазначає, що розумові слід «дати відчутти його слабкість», тобто реально відокремити його від почуттів, що його притлумлюють, повернути його у його власну стихію; адже декартівський сумнів побудовано таким чином, що він дозволяє розумові повернутись «до самих речей» лише після пересвідчення у своїй субстанційності, абсолютній відмінності від тіла й у тих засновках, з яких мають виходити усі його міркування; тобто, Декарт не дарма надавав такого великого значення радикальному сумнівові: він фактично є негативним способом переконання розумів у їхній субстанційності, а, отже, негативним вираженням тези про *cogito*; адже розум, що в усьому сумнівається, приречений невдовзі пересвідчитись в своєму існуванні.

³ – У першому виданні RV ця Книга завершувалась вельми показовою цитатою з св. Августина: *Rideat me ista dicentem qui haec non videt, et ego doleam ridentem me* (*Conf.* X, XII, 19): «Той, хто не бачить цих речей, може посміятись з мене, того що говорить ці слова, я ж [можу] пожаліти його, що сміється» (лат.).

Книга друга

ЧАСТИНА I

Розділ I

¹ – Див. I, X, 7–8.

² – Див. I, VII, 6–14; IX, 33; X, 25; XIV, 1–9.

³ – Порівн. з Декарт, *Pass.* I, 21, 26.

⁴ – Див. I, X, 7–9.

⁵ – Див. прим. 9 до I, X.

⁶ – Порівн. з Декарт, *Pass.* I, 20, 21, 26 (в Мальбранша йдеться не про два різновиди уяви, а про дві її складових).

⁷ – Йдеться про Т. Віллеса, автора *Cerebre anatome* [Анатомія мозку]. – London, 1664; в цього автора Мальбранс багато запозичив для пояснення функціонування нерва. Віллес піддав критиці Декартову тезу про шишковидного залозу як головне місце перебування душі в тілі, але це, бачимо, практично не викликало заперечень в Мальбранса.

⁸ – Див. Фернель, *Univ. medic*, Психологія, розд. IX, 2.

⁹ – Див. прим. 8 до I, X.

¹⁰ – Порівн. з Паскаль, *Pensées*, fr. 112 [54], 122–123 [802, 673, 672].

Розділ II

¹ – Поняття життєвісних духів належало в XVII ст. до числа основних понять фізіології й визнавалось усіма вченими. Його автором вважається Аристотель (*De part.* II, 1, 659b). Декарт теж пояснював за допомогою цього поняття нервову взаємодію, пам'ять, уяву (див., наприклад, *Pass.* I, 7, 10).

² – Див. Декарт, *Pass.* I, 8–9.

³ – Порівн. з Паскаль, *PTV* (ОС, абз. 1, р. 230): «Розвага до давнини сягнула нині в предметах, у яких повинна була б мати меншу силу, такого розмаху, що усі давні думки перетворюють на оракули, й на таїни – усі її невідомості; вже не можна безпечно просуватись в здійсненні нових відкриттів, а текста одного автора досить, щоб зруйнувати найпотужніші аргументи».

⁴ – Декарт пояснював циркуляцію крові (див. *Disc. V*), спираючись на відкриття В. Гарвея (1628). Однак це відкриття не було загальноновизнаним й проти прихильників новітньої точки зору нерідко полемізували достатньо численні послідовники стародавніх концепцій, наприклад, Гіпократової. – Р. Бойль намагався, після відкриттів Торічеллі й Паскаля, захистити поняття «еластичної сили повітря» й у 1661 р. опублікував в Оксфорді на цю тему невеликий твір.

⁵ – Pequet J. *Experimenta nova anatomica quibus incognitum hactenus chyli receptaculum...* – Paris, 1651. Друге видання цього твору фігурує в бібліотеці Мальбранша.

⁶ – «Вино – віроломний борець» (Плавт, *Брехун*, сц. V, акт I, 5–6).

⁷ – «Чи є хоч щось, чого не робить сп'яніння? Воно розчиняє двері таємниць; воно здійснює сподівання; неозброєну людину воно штовхає у битву; воно позбавляє неспокійні розуми їх тягара; воно навчає мистецтв. Коли кубки повні, хто не красномовний? Хто не відчуває звільнення від щільної мотузки злиднів?»

⁸ – «Я припускаю, що тіло – ніщо інше, ніж статуя, або земна машина, яку Бог виготовив з усією можливою точністю, щоб уподібнити нам настільки, наскільки це можливо» (Декарт, *Нотт.*: АТ, т. XI, р. 120).

Розділ III

¹ – Мальбранш дещо модифікує традиційну картезіанську теорію кровообігу (див., наприклад, Декарт, *Disc. V*) з огляду на здійснене Мальпігі у 1661 р. відкриття сполучень між венами й артеріями у легенях (Декарт вважав, що дихання призначене лише для охолодження крові в легенях – про це, окрім зазнач. тексту див. *Нотт.*: АТ, т. XI, р. 124; *DCH* II, 14: «Головне призначення легенів полягає у тому, щоб за допомогою повітря, яке вдихується, вони робили кров густішою і зменшували її температуру перед тим, як вона потрапляє у ліву порожнину серця. Без такого охолодження кров була б занадто розрідженою й тонкою і не могла б давати живлення тому вогневі, який вона підтримує у серці»). До того ж Мальбранш оновлює анатомічну термінологію для опису системи кровообігу; тут слід згадати,

що деякими термінами був свого часу невдоволений і Декарт (*Disc. V: AT, t. VI, p. 47*).

² – Тобто складається з частинок вельми грубих за фізикою.

³ – Йдеться про анатома Ф. Ле Бо, який користувався латинізованим ім'ям Сільвій, учителя Сваммердама; про зазначений експеримент Сільвій сповіщає у праці *Disputationum medicarum deca* (розд. VII, §§ 79, 86); опис цього експерименту наведено й Сваммердамом (*Tractatus physico-anatomico-medicus de respiratione usuque pulmonum*. – Leiden, 1667, розд. III, § 9).

⁴ – «Чи в Темані немає вже мудрості?» (Єремія 49: 7).

⁵ – «В Афінах повітря легке, через що, вважають, мешканці Аттики є проникливішими; у Фівах воно густе» (Цицерон, *Про долю*, IV, 7).

⁶ – «Маєш в грудях серце абдерського плебея» (Марціан *Епіграми*, X, XXV, 4).

⁷ – «Присягались, що він був народжений у густому беотійському повітрі» (Горацій, *Послання*, II, I, 224).

Розділ IV

¹ – Джерелом, яким Мальбранш керувався в своїх анатомічних описах мозку і нервової системи, була праця Вілла *Cerebre anatome* (див. прим. 7 до II, I, I).

² – Ці приклади запозичено в Декарта (*Нотт.*: AT, XI, *resp.* р. 169–170; 130–131).

³ – Порівн. з Декарт, *Pass.* I, 33.

⁴ – Близько 1650 р. функції підшлункової залози відкрили Ле Бо і Р. де Грааф.

⁵ – Помилка Мальбранша: Ж. Роді-Леві зазначає, що місце цього зв'язку не праворуч, а ліворуч від серця.

⁶ – До декартівського опису цього процесу (*Нотт.*: AT, t. XI, р. 168–169) Мальбранш, спираючись на відкриття Пеке (див. *supra* прим. 5 до Розд. II), додає суттєвий елемент – змішування крові з хілузом.

⁷ – Порівн. з Декарт, *Pass.* I, 138: «[...] життя всіх тварин смисленних тварин полягає лише у тілесних рухах, подібних до тих, які зазвичай супроводжують наші пристрасні [...]».

⁸ – Йдеться про опис, який міститься в книзі Вілла

Cerebre anatome, XVII, 1 (див. також Декарт, *Pass.* I, 113).

⁹ – Симпатію тут слід розуміти в буквальному значенні цього грецького слова: «пристрасть, що виникає одночасно [в кількох суб'єктах]».

¹⁰ – «Ясне світло очей не для того створене, щоб могли ми бачити якомога далі; й не для того, щоб могли ми широко крокувати дорогою, поєднані стопи, гомілки й стегна; й також руки, поєднані з могутніми плечима, долоні, кожен бік яких чимось нам служить, не для того нам надано, аби ми могли робити ними потрібне для життя. Безглузді усі тлумачення такого стибу, вони викривляють дійсні співвідношення речей. Ніщо насправді не народжене у нашому тілі для того, щоб ми могли ним [так чи інакше] користуватись, але сам орган, одного разу виникнувши, визначає своє використання» (Лукрецій, *De nat.* IV, вірші 825–835).

Розділ V

¹ – Див. прим. 5 до I, XIII.

² – Конкретизована версія оказіоналістської концепції співвідношення між душею й тілом (порівн. з I, IV, 2 і з прим. 2 до зазнач. абз.).

³ – Про це перетворення говорив Аристотель (*De met.* I, 450a); в трактаті Про душу він робить висновок, що мислити без уявлень душа неспроможна, уподібнюючи їх повітрю, яке сприяє зорові (III, VII, 431a). Надалі ця теза набула поширення, зокрема св. Тома Аквінський стверджував, що наша здатність розуміння, пов'язана у цьому житті з пасивним тілом, не може перейти до інтелектуального акту інакше, як через процедуру перетворення на образ (тобто через уявлення): *Summ. theol.* I, q. 84, a. 5. Порівн. з Декарт, *Resp.* V.VI, 4): «[...] жоден тілесний образ не сприймається розумом, [...] чисте розуміння як тілесної речі, так і безтілесної здійснюється без будь-якого тілесного образу. Дійсно тілесний образ є необхідним для уяви, котра може бути лише уприсутненням тілесних речей, а розум лише при звичається до цього образу, проте не сприймає його у себе».

⁴ – Натяк на заперечення, яке свого часу А. Арно висунув проти Декарта; воно обґрунтовувало неможливість

усвідомлення людиною тієї здатності, яка скеровує рух життєвісних духів, оскільки людина може навіть не знати про існування у ній нервів і життєвісних духів. Декарт відповів, що «Ми маємо усвідомлення тієї дії, за допомогою якої душа рухає нервами, як і того, що дія ця передує руху в душі, адже це у ній ніщо інше, як схильність волі до того чи іншого руху; але ця схильність волі супроводжується плином [життєвісних] духів у нервах й усе це тим, що є приналежним до цього руху; це відбувається незалежності від конфігурації, набутої тілом, про яку душа може не знати, а також в залежності від поєднання душі з тілом, тверде усвідомлення якого вона має» (лист до Арнольда від 29.07. 1648: AT, t. V, p. 221–222).

⁵ – Порівн. з відповіддю Декарта на запереч. Гоббса проти *Med.*: «Во хто ж сумніватиметься у тому, чи можуть француз і німець мати однакові думки або міркування щодо однакових речей, хоча вони досягають цілковито різних слів?» (*Resp.* III, 4).

⁶ – В цьому абзаці ми стикаємось з тісним переплетінням традиційних картезіанських мотивів і деяких новацій Мальбранша. З одного боку французький філософ віддає належне загальнопоширеному в картезіанській літературі мотивові протиставлення звуків, які видаються людьми як тваринами під впливом тіла, і притаманно лише людям «справжньою мовою» (див. Декарт, лист до Мерсена від 12. 12. 1629: AT, t. I, p. 103 & лист до Мора від 5. 02. 1649: *id.*, t. V, p. 278; Ла Форж, *ЕН*, XX, р. 295; Кордемуа, *DPP*, р. 198, 207–208, 211, 226–232 тощо).

З іншого боку, проблематика пристрастей і уяви декарта Мальбраншеві привід зацентрувати увагу на максимальному чіткому розрізненні того, що в них походить від тіла, а що – від «речі, що мислить». Розрізнення ідей розуму і слів у мозку, яке постає необхідним у зв'язку з цим, перетворюється на крок до оказіоналістського пояснення зв'язку розуму й тіла; адже йдеться про зовнішнім чином постульовані зв'язки між абсолютно різними субстанціями, отже – про «закони поєднання душі й тіла».

⁷ – Див. Декарт, *Pass.* II, 136.

⁸ – Порівн. з Кордемуа, *DPP*, р. 209: «[...] ці ж знання є єдиним засобом підтримання між людьми суспільства, котре є найбільшим з усіх благ цього світу». Розвиваючи цей мотив, Мальбранш намагається всіляко підкреслити

природний, боговстановлений, незалежний від людської сваволі характер прагнення людей до суспільного існування (див. *infra* речення 2–3, абз. 14).

⁹ – Див. Паскаль, *EG* (OC, р. 349), де докладно розвинуто тему довільності, несуперечливості й однозначності правильних визначень геометричних термінів. Ці думки Паскаля, що залишились неопублікованими за його життя, розвинули А. Арно і П. Ніколь в *LPR* I, XII–XIV.

¹⁰ – Мальбранш має на увазі здійснене Декартом у 1637 р. (в додатку до *Disc.*, який мав назву *Геометрія*) застосування алгебраїчних рівнянь до проблем дослідження і побудови кривих.

¹¹ – Ж. Роді-Леві зазначає, що близько 1671/73 рр. Мальбранш читав рукопис *L'Art de parler* [Мистецтва говорити] ораторіанця Б. Ламі, опублікований у 1675 р.; різноманіттю риторичних фігур в цьому творі присвячено Розд. IX II-ї Книги.

¹² – Див. текст Декарта, зазначений вище, прим. 7.

¹³ – Розділи VIII–XX; особливо див. VIII, 12: образ «рівнин і просторих палаців пам'яті, де знаходяться скарбниці, у які поназвезено безліч образів усього, що було сприйняте»; & 15: «Велика ця сила пам'яті, Господи, надто велика! Це святилище безмежне. Хто дослідить глибини його?! Однак ж це – сила мого розуму, вона притаманна моїй природі, але сам я не можу повністю вмістити себе. Розум затісний для того, аби оволодіти самим собою. [...] Превелике здивування усе це викликає в мені, зціпеніння охоплює мене».

¹⁴ – Див. Роз'яснення XV, 43–44 (доказ VI, абз. 5–6) і VI.II, III, 10–15.

¹⁵ – Порівн. з Декарт, *Pass.* I, 11. Доречно зазначити, що Віллс, матеріали з книги якого (*Cerebre anatome*) широко використовував Мальбранш, в творі під назвою *De ratione motus musculorum* [Про причину руху м'язів] заперечував проти цієї концепції м'язового скорочення і стверджував, що м'язи не є порожнякими (Розд. V); у цьому, мабуть, полягає причина застережень, які робить автор RV в наступному абз.

¹⁶ – Див. попередн. прим.

¹⁷ – У листі до Мейсоньє від 29. 01. 1640 Декарт зазначає, що пам'ять і звичка подібні до здатності паперу зберігати складки на згинах; до того ж він зазначає, що «звич-

ка того, хто грає на лютні, міститься не лише у його голові, але також частково й у м'язах його рук» (АТ, т. III, 20).

¹⁸ – Порівн. з Декарт, *Pass.* I, 44.

¹⁹ – Мальбранш свідомо оминає тут традиційну для нїтезіанства проблему суто інтелектуальної пам'яті, що вірізняється від тих слідів, які залишають у мозку «неіразні відчуття» раннього дитинства (листи до Арно від 06. 1648: АТ, т. V, р. 193; від 29. 07. 1648: *id.*, р. 219–2 & RRD, відп. на останнє запит. стос. *Med.* I). Мальбранш у Роз'ясненні VII, 4 з приводу пам'яті, притаманної сав лише душі, зазначає: «[...] я вважаю і, гадаю, повині вважати, що після дії душі в її субстанції залишають певні зміни, які реально налаштовують її до [нового здінення] тієї ж дії. Та позаяк я про них [нічого] не знаю, й не можу їх пояснити; адже я не маю ясної ідеї свого роуму, в який міг би відкрити усі ті модифікації, до яких здатний».

Розділ VI

¹ – Див. Декарт, лист до о. Мелана від 9. 02. 1645, якому за допомогою руху крові, що живить тіло, поінується постійне оновлення «частин нашого тіла» (АТ, IV, р. 167). Див. також Декарт, *DCH* III, 20.

² – Пояснення вікових змін вмістом більшої або мені кількості вологи в соках організму, відоме ще з античноі в епоху Мальбранша було розвинене Фернелем (*Universo dicina*, III, X; Мальбраншеві було доступне видання 1656, див. р. 75–77).

Розділ VII

¹ – Порівн. з Декарт, *Pass.* II, 82–83 (див. подібну діку в листі до Єлизавети від 15. 09. 1645: АТ, т. IV, р. 20).

² – Див. Декарт, *Pass.* II, 136.

³ – Див. Декарт, *Нотт.*: АТ, т. XI, р. 185. – Порівн. з прим. 8 до II.I, V.

⁴ – Див. II.II, I, 6.

⁵ – Мальбранш намагатиметься вирішити подвійне іданнє: по-перше, показати, що потвор викликає до жіття не Божє воля, а звичайний закон природи, який,

друге, сам по собі є вельми мудрим і корисним. Мальбранш долучається до стародавньої (не суто філософської, але й також теологічної) традиції обговорення проблем, пов'язаних з народженням потворних істот.

⁶ – Йдеться про трактат *DCH*, опублікований Клерсельє у 1664 р. разом з *Нотт.*; IV і V розділи цього трактату присвячені механістичному поясненню формування зародка.

⁷ – Порівн. з Декарт, лист до Мерсена від 15. 04. 1630: «[...] було б зухвальством вважати, ніби уява наша має такий же обсяг, як і Його [Бога – О. Х.] могутність» (АТ, т. I, р. 146).

⁸ – Див. прим. 4 до III.ІІ, IV.

⁹ – Йдеться про книгу К. Дігбі (1630–1665) *Міркування стосовно лікування ран симпатійним порошком*, виданої в Парижі 1658 р. Історію з убивством Рікко, секретаря Марії Стюарт, вагітної майбутнім королем Шотландії й Англії, там описано на с. 139. На цей випадок посиляється й Ла Форж (*ЕН*, XXII, р. 309).

¹⁰ – На відміну від Декарта, який волів не торкатись теологічних питань (див., наприклад, *RRD*, друге запит. щодо *Disc.*: «Безумовно, теологія не є предметом наших міркувань, що застосовуються нами у математиці й під час дослідження інших істин, оскільки вона не охоплюється нашим сприйняттям. [...] Ми можемо й повинні доводити, що теологічні істини не суперечать філософським, але жодним чином не повинні їх досліджувати»), Мальбранш у цьому випадку намагається переступити його заборону і дати природничо-наукове пояснення трансляції первісного гріха.

¹¹ – Ця теза висловлювалась св. Августином (*Contra Jul.* V, XVI, 62).

¹² – Декарт наводить цю ілюстрацію в *Pass.* I, 50.

¹³ – Дослідники творчості Мальбранша звертали увагу на те, що ця концепція Мальбранша, пояснюючи формування людського зародка впливом слідів мозку матері, не може пояснити біологічної спадковості по чоловічій лінії.

¹⁴ – «Батьки наші, гірші за наших дідів, нас породили, ще гірших від себе, які народять ще порочніших нащадків» (Горацій, *Оди*, III, 6, вірші 46–48).

¹⁵ – Див. Роз'яснення VIII, § XVIII, абз. 21 sqq.

Розділ VIII

¹ – Лист до Шаню від 6. 06. 1647 (АТ, t. V, р. 57).

² – Поширена тема барокової літератури і драматургії. О. Сено також відзначав, що «у світі немає нікого, хто не мав у собі якогось домішку божевілля» (*H. Crim.* II, 3, р. 146).

³ – Порівн. з Декарт, *Disc.* II (закінч. 1-го абз.): «[...] оскільки усі ми були дітьми перш, ніж стати дорослими, й тривалий час нами керували наші бажання й наші наставники, що часто суперечили одне одному і, можливо, не завжди радили нам найкраще, що майже неможливо, аби наші судження були такими ж чистими й ґрунтовними, як і тоді, коли б ми користувались своїм розумом у всій його повноті від самого народження і керувались виключно ним» (див. також лист до Ранері, весна 1638 (АТ, t. II, р. 37)).

⁴ – Див. Декарт *RRD*, відп. на передостан. запит.: «Отже, розум немовляти настільки занурений у тіло, що може думати лише про тілесне; адже тіло постійно заважає розумові мислити, особливо у ранньому віці. [...] Але розум ніколи не залишається вільним від думки; він може бути вільним від тієї чи іншої думки, але не від будь-якої, так само як тіло ані на хвилину не може залишатись без протяжності». Мальбранш відтворює цю тезу Декарта, стверджуючи, що розум, який мислить завжди, субстанційно, годувальниці й наставники звертають до почуттєвості; стосовно безперевного мислення душі з картезіанцями погоджувався навіть такий їх рішучий критик, як Лейбніц (*Nouv. ess.* II, I, 12).

⁵ – «Даючи розумові небесну насолоду, що переважає усяку земну» (*Serm.* XLII, III, 3).

⁶ – «Хто стримує різку свою, той ненавидить сина свого» (Приповісті Сол. 13: 24).

ЧАСТИНА II

Розділ I

¹ – Авторитетні дослідники Мальбранша неодноразово зазначали, що його опис жіночої уяви тісно пов'язаний і

актуальними дискусіями II-ї полов, XVII ст. Зокрема Ж. Роді-Леві вказує, що у 1668 р. було опубліковано працю Маргарити Бюфе *Éloges des illustres savantes* [Похвальне слово видатним вченим-жінкам], в якій відзначались наукові здобутки деяких послідовниць Декарта. Картезіанець Пулен да ла Бар у 1673 р. опублікував трактат *De l'égalité des deux sexes* [Про рівність обох статей], що знайшов продовження у його наступній праці *De l'éducation des dames* [Про освіту жінок] (1674). Відкидаючи панівну на той час думку про розумову нижчість жінок порівняно з чоловіками, ці автори полемізували з Кюро де ла Шамбр, автором трактату *L'Art de connaître les hommes* [Мистецтво пізнавати людей] (кн. I, розд. I), опублікованого 1659 р.; в цьому творі йшлося про фізіологічні передумови розумової нижчості жінок.

Мальбранш у цій дискусії, що набула широкого розголосу в суспільстві, спирався на точку зору П. Буура, автора праці *Entretiens d'Ariste et d'Eugène* [Бесіди Аріста і Євгена] (1671) у якій стверджується, що сила й проникливість розуму є вельми відмінними між собою якостями, що залежать від особливостей будови мозку, й що жінки, через особливості свого мозку, рідко відзначаються потужним розумом (р. 207, 233–234). Одним з джерел цього протиставлення розумових типів є *Думки* Паскаля (див. fr. 1–4 [512, 511, 751, 513]), у яких йдеться зокрема про різницю між інтуїтивно-безпосереднім осягненням предмета і послідовним впрямкованим заглибленням у нього.

2 – Порівн. з Паскаль, *Pensées*, fr. 3 [751]: «Ті, що звикли складати судження на підставі почуттів, нічого не розуміють у речах, пов'язаних з міркуванням. Адже вони прагнуть проникнути [у предмет] одразу, одним поглядом, й не звикли до пошуку першооснов; інші ж, що, навпаки, звикли міркувати, виходячи з першооснов, нічого не розуміють у речах, пов'язаних з почуттям, оскільки вишуковують тут першооснови, не маючи змоги прозирати [предмет] єдиним поглядом». Але слід зазначити, що у цьому фрагменті Паскаль не згадує про переважну приналежність згаданих типів розуму чоловікам чи жінкам; до того ж саме цей фрагмент не було включено у перше видання *Думок* (1670), на відміну від fr. 1 і 2, де також йдеться про типологію розумів, хоча її не можна вважати повністю аналогічною зображеній у fr. 3, оскільки, наприклад, у fr. 1

безпосереднє пізнання все ж передбачає «точне бачення» усіх першооснов і правильно влаштований розум, щоб «безпомилково міркувати про відомі першооснови». Однак існує теоретична можливість того, що Мальбранш міг ознайомитись з неопублікованими паскалівськими рукописами фрагментів *Думок*; але коментований текст найбільшою мірою відповідає іншому неопублікованому на той час паскалівському манускриптові, *Міркуванні про пристрасті кохання* (який, однак, багато хто з сучасних паскалезнавців не вважає написаним автором *Думок* і датує кінц. 70–поч. 80-х рр. XVII ст.: в цьому випадку Мальбранша слід вважати не послідовником автора *Міркування*, а одним з його джерел): ідеал краси, що мають у собі чоловіки, частіш за все визначається жінками; «оскільки вони мають абсолютну владу над розумом чоловіків, то старанно відображають у ньому або те, що мають [дійсно] прекрасного, або ж те, що таким вважають й у такий спосіб додають до цієї основоположної краси те, що їм до вподоби. Ось чому одне століття належить блондинкам, інше – брюнеткам, а незгода у тому, як жінки оцінюють одна одну, породжує водночас і незгоду чоловіків щодо таких оцінок» (ОС, р. 286).

³ – Це зауваження Мальбранша слід розуміти в загальному контексті його міркувань: жінки можуть мати потужний розум, але це стається вкрай рідко, а, з фізіологічної точки зору, постає як відхилення від норми.

⁴ – Мотив абсолютної несхожості індивідуальних речей притаманний ще античній філософії, зокрема стоїкам. В епоху Нового часу він фігурує в Монтеня (*Ess.* II, XXXVII), Гассенді й особливо в Лейбніца (див., наприклад, *Monadol.* 12, 13, 16).

⁵ – Порівн. з Декарт, *Reg.* I (1-й абз.; АТ, t. X, р. 359); див. також Бекон Ф., *Nov. Org.* I, 45).

⁶ – Йдеться про три традиційних першопочатки алхімії, що визнавались хіміками XVII ст.: сірку, ртуть і сіль.

⁷ – Аристотель, *De gen.* II, II–III: чотири елементи це вогонь, повітря, вода, земля; першоюкостями Аристотель називав протилежні стани, притаманні першоюкостям: холодне–тепле, вологе–сухе.

⁸ – Заохочення до самостійних досліджень й критику покладання на авторитети див., наприклад, Декарт, *Reg.* X, абз. 1. Див. також Монтень, *Ess.* I, XXV, абз. 9: «Ми докладаємо праці лише задля того, аби заповнити свою пам'ять, залишаючи розум і совість у неробстві»; *id.*, абз. 15:

«Ми беремо на зберігання чужі думки, ото й усе. Але ж потрібно зробити їх своїми власними» і далі.

⁹ – Ж. Роді-Леві зазначає, що, готуючи останнє прижиттєве видання RV, Мальбранш останній раз переглядав ці рядки, коли йому було близько 64-х років.

Розділ II

¹ – Порівн. з Паскаль, *Pensées*, fr. 97 [634], 307 [87], 308 [25].

² – Про здатність потужних уяв заражати слабші своїми образами див. *supra* II.III.

³ – Йдеться про праці астрономів А. Гевелія *Selenographia sive Luna descriptio* (1647) і П. Річчолі *Almagestum novum astronomiam reterem novamque complectens* (1654), в яких вперше подано картографію поверхні Місяця, здійснену на основі спостережень за допомогою телескопа.

⁴ – Мальбранш частково використовує тут приклади з книги Гафареля *Curiosités inouïes* [Небачені цікавини], опублікованої 1629 р., у якій йдеться про те, що контури сузір'їв не схожі на тих тварин, яким їх уподібнено виключно під впливом уяви (VI, § 20); й про численні випадки того, як у шматках мармуру чи в коштовних каменях вбачали контури хрестів тощо (V, § 1–2).

⁵ – Йдеться про езуїта А. Кіршера, прізвище якого Лейбніц зазначив на полях свого примірника RV напроти цих рядків, автора численних праць, присвячених символів хреста. Нині невідомо, на яку саме працю ораторіанця Морена посилається Мальбранш; Ж. Роді-Леві припускає, що йдеться про якийсь доступний Мальбраншеві рукопис, оскільки в моренівському творі, який містився в бібліотеці Мальбранша (*Diatriba elenctica de sinceritate hebraei graesique textus dignocenda*, 1639), про Кіршера не згадується.

⁶ – В бібліотеці Мальбранша містилось три праці А. Кіршера (див. попередн. прим.) присвячених магнетизмові, у яких автор проводить аналогії між магнетичними явищами, астрологією і таємними силами природи. Що ж до твору В. Гільберта *Tractatus sive physiologia nova de magnete* [Трактат, або Нова фізіологія магніта], виданому в Лондоні 1600 р. (Мальбранш мав у своїй бібліотеці видання цього твору 1633 р.), то у ньому здійснено спробу наукового дослідження явищ, пов'язаних з магнетизмом.

⁷ – Бекон Ф., *Nov. Org.* I, 41: «Усі сприйняття, як почуттєві, так і розумові, співвіднесені з людиною, а не з універсумом; людська здатність розуміння перед лицем речей подібна до кривого дзеркала: вона домішує свою природу до природи речей, спотворює її й перефарбовує [у свої кольори]».

Розділ III

¹ – Порівн. з Декарт, *Disc.* III, абз. 3.

² – «У мудрого очі в голові його, а безглуздий в темряві ходить» (Єклезіяст 2: 14).

³ – Лукрецій, *De nat.* I, вірш 639: «Відомий через свою темну мову» [гра слів, що не перекладається: в латинській мові *clarus* означає водночас і «ясний» і «відомий»].

⁴ – «Істина – дочка часу, а не авторитету» (Бекон Ф., *Nov. Org.* II, 84). Порівн. також з Паскаль, *PTV* (ОС, р. 323): «Ті, кого ми називаємо «давніми», насправді є в усьому новими, адже вони – то дитинство людства; оскільки ж ми поєднали їхні пізнання з досвідом століть, що минули після них, то саме в нас можна знайти ту давнину, яку ми шануємо в інших».

⁵ – Лютерівська доктрина присутності тіла й крові Христових в хлібові й вині причастя.

Розділ IV

¹ – Порівн. з Декарт, *Reg.* III, абз. 2.

² – Див. прим. 8 до II.II, I.

³ – Порівн. з Паскаль, *PTV*, абз. 1 (ОС, р. 230): «Повага до давнини в предметах, де б вона повинна була мати меншу силу, досягла нині такого рівня, що будь-яку з думок давніх [авторів] вважають ніби якимось оракулом, і навіть кожну їхню неясність – як таїнство [...]».

⁴ – Див. II.I, IV, 10–14.

Розділ V

¹ – Мальбранша інколи в приватних бесідах звинувачували у зневазі до філософів і поетів, упередженості щодо

Аристотеля тощо. В особливому зошиті, куди автор RV записував різноманітні нотатки з приводу тих чи інших місць своєї основної праці (він почав робити це ще до полеміки з Арно, маючи за основу 3-тє видання 1678 р.), щодо цього зазначається: «Якби ті, хто висуває мені таке заперечення, пізнали людину й те, у який спосіб вона приймає [чужі] опінії, то побачили б, що немає нічого гіршого, ніж з пошаною говорити про авторів, що прищеплюють марнославство, напучують лише уяву, навіюють любов до того, що називається ерудицією. [...] Джерело зіпсованості тих, кого називають дотепниками, полягає в опінії, згідно якої світські книги заслуговують на пошану: знанням цих книг хваляться й шанують тих, кого цитують. Відтак ті, чий спосіб життя є машинальним, тобто майже всі люди, лише цих книг і прагнуть, замість того, аби вивчати релігію, мораль, людину тощо» (OC, t. XVII-1, p.543).

² – В зазначеному листі Аристотель (точніше автор, який називає себе з Аристотелем) стверджує, що його науку можуть зрозуміти лише ті, хто її розуміє. Аристотелевське авторство щодо цього тексту є досить сумнівним. Про зазначений лист згадували Авл Геллій (*Аттичні ночі*, XX, V) і Плутарх (*Життя Александра*, XI). Мальбранш дізнався про цей лист найімовірніше з праці Гассенді *EP* I, 4, § 6, яка була у його бібліотеці.

³ – *Про воскресіння плоті*.

⁴ – Ла Серда, Коментар до II розділу Тертулліанового трактату *Про воскресіння плоті*: (абз. 6) «Зображував Аристотель душу безсмертною, чи ні? Коли це питання розглядають у школах, кожна сторона наводить солідні припущення. І, певна річ, філософи (а таких немало) стверджували, що Аристотель вважав, ніби смерть ніяк не стосується душі. З грецьких і латинських інтерпретаторів до їх числа належали обидва Аммонії [йдеться про Аммонія, вчителя Плутарха, і Аммонія Сакаса – О. Х.], Олімпіодор, [Іван] Філопон, Симпліцій, Авіцена, як про це нагадує [Д. Піко делла] Мірандола (*Дискусія про марноту* IV, IX), Теодор Метохит, Темісцій, св. Тома: 2. *contra gentes* cap. 79 [*Сума проти язичників*, II, LXXIX] & *Phys. lect.* 12. [Коментарі до Фізики, чит. 12] і також *Metap. lect.* 3 [Коментарі до Метафізики, чит. 3] і *quodlib.* 10 qu. 5 art. 1 [Різноман. питання, X, пит. 5, розд. 1]; Альберт [Великий] *tract.* 2

de anima сар. 20 і tract. 3 сар. 13 [Про душу, тракт. 2, розд. 20 і тракт. 3, розд. 13]; Егідій [Колонна] lib. III *de anima* ad сар. 4 [Про душу, кн. III, в розд. 4]; Дуранд [Сен-Пурсейський] в 2 *dist.* 18 qu. 3 [Дистинкції II, 18, пит. 3]; [Сильвестр] Ферарець (у вищенавед. місці Коментарю до Суми проти язичників) і докладно Євгубін [Августо Стеуко і Губбіо] I. 9 *de perenni philosophia* сар. 18 [Про вічну філософію, IX, розд. 18], а також, що є ще більш вагомим, Теофраст, котрий міг глибоко осягнути думки свого вчителя й зі слів того, й через його писані твори.

(абз. 7) До протилежного табору належать декілька Отців [Церкви] й вельми авторитетні філософи: Юстин у своєму [Повчанні], Оріген у Філософських розмовах і Григорій з Назіанзу, як про це свідчить його дискусія з Евномом, і Григорій з Ніси р. 2 *de anima* сар. 4 [Про душу, II, розд. 4], Теодорет *de curandis Graecorum affectibus* I. 3 [Про догляд хворих у греків, кн. III], Гален в збірці філософських історій, Помпонації I. *de immortalitate animae* [Про безсмертя душі], Симон Порцій, Про людський розум, Каетан, Про душу, III, розд. II. Більшість [цих авторів] дотримуються того погляду, що душа є вмирущою, через витлумачення, яке зазвичай застосовував до [праць] Аристотеля Александр Афродісійський, його учень, хоча Євгубін (розд. 21 і 22) це виключає. І, певна річ, цей висновок щодо вмирущості душі Александр зробив на підставі тієї ж книги XII *Метафізики*, з якої св. Тома й Теодор Метохит виснували її неврирущість.

(абз. 8) Втім, я не вважаю, що Тертулліан повністю поділяв якусь з цих двох опіній, він-бо гадав, що Аристотель в цій частині не є однозначним. Тому він його цитує як на користь однієї точки зору, так і на користь другої. Бо хоча у цьому трактаті він приписує Аристотелеві вмирущість душі, у VI-й книзі трактату *Про душу* він його цитує на користь протилежної опінії, згідно якої душа безсмертна. Так само вважав і Плутарх, посилаючись на цього філософа для підтвердження як однієї, так й іншої опінії в книзі V [трактату] *Про опінії філософів*. Бо в розділі I він приписує йому [погляд про] вмирущість душі, а в XXV – про неврирущість. Серед схоластів також були такі, що вважали, ніби Аристотель остаточно не приєднувався до жодної зі сторін, залишаючись у сумнівах і ваганнях; це Дунс Скот

в 4. *dist.* 43. *qu.* 2. *art.* 2. [Дистинкції, IV, 43, пит. 2, розд. 2], Ерве [Е. Неделек або Ноель Е.] *quodlib.* *qu.* II & I. *sentent.* *dist.* I. *qu.* I [Різноман. питанн. II і Сентенції I, розрізн. 1, пит. 1], Ніфус в маленькій праці про безсмертя душі, розд. I, й інші, новітні, інтерпретатори: саме цю серединну [тобто таку, що лежить поміж обома крайнощами – О. Х.] оцінку вважаю я найбільш істинною, проте закон школи приписує тут мовчати, щоб можна було вільно радитись з авторами, що мають такий вагомий авторитет».

⁵ – Порівн. з Паскаль *PTV* (ОС, р. 230): «Але де цей авторитет має провідну силу, то це в теології, адже у її межах він невідокремлюваний від істини й тут ми її пізнаємо лише через нього. Бо щоб надати нам цілковитої впевненості у речах, найнезбагненніших для смислу, їх досить просто побачити у священних книгах (так само, як для того, щоб показати ненадійність найвірогідніших речей, достатньо лише дати побачити, що їх у цих книгах немає); адже ці принципи вищі за природу й смисл, і розум людський є занадто слабким, щоб досягти їх власними зусиллями [...]».

⁶ – Порівн. там само, р. 231: «Однак біда нашого століття у тому, що можемо бачити, як безліч нових, невідомих усім давній епосі опіній в теології вперто захищають і з радістю приймають, тоді як нові опінії у фізиці, хоча їх і мало, неодмінно наражаються на переконаність у їхній хибності, ледве починають суперечити поширеним опініям: немов би пошана до стародавніх філософів – то якийсь обов'язок, а пошана до найдавніших Отців [Церкви] простий [вияв] благопристойності». Див. також прим 3 до II.ІІ, IV.

⁷ – Див. прим. 4 до II.ІІ, III.

⁸ – Див. I, II, 18.

Розділ VI

¹ – Традиційний для Декарта мотив боротьби з некритичними уявленнями, які формуються під впливом тіла, передсудів дитинства тощо, Мальбранш перетворює на мотив боротьби з прихованими вадами, притаманними людській природі унаслідок первісного гріха. Якщо в Декарта йдеться про просту невпорядкованість думки, яка долається

зміною звичок і посиленням уважності (див., наприклад, *Princ.* I, 12), тобто про суто «технічну» ваду у функціонуванні речі, яка мислить, то Мальбранш акцентує увагу на теологічній темі прихованих моральних вад, гріховної зіпсованості людської природи, активного впливу світового зла на людську свідомість; в Мальбранша, таким чином, набуває реальних обрисів тема безсвідомого, думок, що не фіксуються свідомістю, але таємно визначають усі свідомі мотиви (див., наприклад, II, II, VII, 12). Відтворивши перше декартівське правило методу (Декарт, *Disc.* II: AT, t. VI, p. 18) у першому зі своїх основних правил для уникання заблуджень (I, II, 18), Мальбранш розглядає його не лише як вияв самого по собі прагнення розуму до досконалості й самототожності, а як перш за все вияв боротьби зі світовим злом, гріховним насінням усередині кожної людини; правильне мислення постає як подолання безсвідомого осередку гріховності в розумі, суто християнське за своєю природою. Див. також прим. 10 до III, I, IV. Щодо обсягу безсвідомої діяльності душі див. III, I, I, 21.

² – Про тих, хто називає Аристотеля «генієм, демоном природи і шанує його як Бога», згадує Гассенді (*EP* I, II, 2). «Богом філософів» Платона називав Цицерон (*Ammik* IV, 16). Для схоластичної традиції взагалі є характерним надмірне звеличення авторитетних письменників.

³ – «Він їх вдосконалив, бо ніхто з його послідовників аж досьогодні, на протязі півтора тисяч років, нічого до них не додав. Й у його словах не знайдуть жодної помилки, хоч би якої дрібної, а наявність такої здатності в одного-єдиного індивідуума є дивовижною і становить щось надзвичайне. Якщо ж така спроможність притаманна одній людині, остання заслуговує на те, щоб бути радше Богом, ніж людиною»; цей уривок цитує Гассенді в *Syntagma philosophicum* (Opera, t. I, p. 7).

⁴ – «Хвалімо Бога, Який [особливою] досконалістю відрізняв від решти цього мужа, надавши йому найвищу серед людей шляхетність, шляхетність, якої ніхто з людей ніколи не міг досягти» (Коментар до тексту *Про утворення тварин*). Цей уривок цитує також В. Перейра, *De communibus omnium rerum naturalium...* [*Про спілкування усіх природних речей...*], 1576 (V, I).

⁵ – «Вчення Аристотеля є найвищою істиною, адже його здатність розуміння, позначає межу людської здатності ро-

зуміння [взагалі]. Отож, хіба є підстави не казати, що останню було створено й надано нам провидінням Божим, аби не перебували ми у невіданні того, що може бути пізнане» (цей уривок також цитує Б. Перейра: див. попередн. прим.).

⁶ – «Аристотель був Князем, якому зобов'язані [своїми пізнаннями] всі мудреці, що прийшли [на світ] після нього, навіть якщо вони неоднаково тлумачать його твори і ті висновки, що з них випливають»; цей уривок також цитував Гассенді (*EP* I, III, 7), який вважав автором терміну «Князь філософів» Цицерона.

⁷ – Йдеться про Г. Севіла († 1622), автора опублікованих в 1620 р. *Praelectiones* [Лекцій], присвячених тлумаченню початкової частини *Елементів* Евкліда.

⁸ – «Мій намір, [панове] слухачі, полягає у тому, щоб, коли мені вистачить сил і здоров'я, пояснити визначення, постулати, загальні сентенції [тобто аксіоми – *O. X.*] і вісім перших теорем першої Книги Евклідових *Елементів*, решту ж – залишити тим, що прийдуть після мене»; «Благодаттю Божою, панове слухачі, я виконав свою обіцянку, дотримав свого слова, пояснив відповідно до своїх здібностей визначення, постулати, загальні сентенції і вісім перших теорем Евклідових *Елементів*. Втоmlений роками, я полишаю [наукові] кола і викладання. У цій царині моїми слідами підуть інші, що, можливо, матимуть міцніше тіло, меткіший розум».

⁹ – 13 лекцій про початкову частину Евклідових *Елементів*.

¹⁰ – Г. Севіл підготував і у 1612 р. опублікував Повне зібрання творів св. Івана Золотовустого (Хрізостома) у 8-ми т-х.

¹¹ – Див. I, II, 18.

Розділ VII

¹ – Про безсвідомі механізми мислення в системі Мальбранша див. прим. 1 до попередн. розділу.

Розділ VIII

¹ – Розподіл означає тут ситуацію, коли розумову спроможність заповнюють декілька різних об'єктів. Оскільки ж

для пізнання істини, на думку Мальбранша, слід цілком концентрувати увагу на об'єкті, то розум шукача не чуттєвих задоволень виявляється нездатним до такого пізнання: він або цілковито заповнений почуттєвістю, або ж його частина, що є зверненою до досліджень, не має достатньої потуги.

² – Література XVII ст., у тому числі й філософська, досить часто подає нам приклади різноманітних типологій розумів (див., наприклад, прим. 1–2 до II.I, I). Запропоноване Мальбраншем у даному випадку розрізнення є найбільш близьким до точки зору Ф. Бекона (*Nov. Org. I, 55*).

³ – «Найгірша то річ – обожествління заблуджень, коли ж до неї додається безпідставне шанування, тут вже маємо [справжню] розумову чуму» (Бекон Ф., *Nov. Org. I, 65*).

⁴ – Від нездорової суміші божественного і людського походить не лише ілюзорна філософія, але й єретична релігія. Ось чому є вкрай корисним для розуму утримуватись й брати на віру лише те, що від віри» (там само).

⁵ – Тома Аквінський, *RMV*, мал. твір 9.

⁶ – II.I, V.

⁷ – Порівн. з Бекон Ф., *Nov. Org. I, 64*.

⁸ – Див. Декарт, *Disc. II* (3-тє правило методу): *AT, t. VI, p. 18–19*.

⁹ – Згідно думки Ж. Роді-Леві, Мальбранш орієнтується на декартівську вимогу підпорядкування емпіричних даних загальним теоретичним принципам; зокрема французька дослідниця нагадує про побудову декартівських *Першооснов філософії*, перша й друга частини яких присвячені відповідно метафізичним і загальнофізичним принципам, що повинні визначати ґрунт особливих досліджень.

ЧАСТИНА III

Розділ I

¹ – Порівн. з Ларошфуко. *Max.*, № 300.

² – Порівн. з IV, II, Декарт, лист до Єлизавети від 6. 10. 1645 (*AT, t. IV, p. 316*): «[...] Бог так влаштував порядок речей і поєднав людей настільки тісним суспільством,

що навіть якби кожен співвідносив усе лише з самим собою й не мав жодного милосердя до інших, він зазвичай усе одно не втрачав би нагоди прислужитись їм [...]».

³ -- Горацій, *Послання* (I, 18, вірші 89–90): «Ненавидять зажурені того, хто сміється, жартівники – зажуреного, жваві – повільного, мляві ж – діяльного і спритного».

⁴ – Про мінливість живої мови писав сучасник Мальбранша Б. Ламі, *L'art de parler* (див. прим. 11 до II.I, V), р. 226–228.

⁵ – Див. VI.II, VIII, 1, де Мальбранш стверджує, що складні питання не досягаються за допомогою інтуїції. Див. також Декарт, *Reg.* III.

⁶ – У XVII ст. цей термін став знаним завдяки творам Демаре де Сен-Сорлена (*Візіонери*, 1638) і Ніколя (*Ті, що живуть уявою, і візіонери*, 1667).

⁷ – Див. Матвій, 23: 5, 14, 23–28.

Розділ II

¹ – Концепція ставлення до монаршої влади, докладно розвинута Мальбраншем у його *Трактаті про мораль* (1684). Полягає вона у тому, що до монархів слід неодмінно ставитись шанобливо, оскільки їхня влада від Бога, проте остання не є необмеженою; якщо вона переходить встановлені межі, наприклад, намагаючись на свій розсуд визначати питання віри й совісті (див. наступн. абз.), то такий владі слід відмовити у покорі. Свого часу тема меж влади й відповідної пошани розглядалась Паскалем як один з елементів його теорії справедливості (*Pensées*, fr. 332 [58]; *Tr. Disc.* II: OC, р. 367).

² – Мальбранш посилається на статтю 37 англійської *Book of Common Prayer*.

³ – *Англійські Статути* були затверджені парламентом Англії у 1559 р.

⁴ – Йдеться про перехід Данії та Швеції в лютеранство на поч. XVI ст.

⁵ – Мальбранш користувався виданням *Моральних творів* Плутарха (у фр. перекл. Амю), опублікованим у Парижі 1572 р.

⁶ – Розд. 7.

⁷ – «Улюблені, – не кожному духові вірте, але випро-

бовуйте духів, чи від Бога вони, бо неправдивих пророків багато з'явилося в світ» (1 Ів. 4, 1).

Розділ III

¹ – Йдеться про Роз'яснення IX.

² – На поч. 200-х рр. Тертулліан зазнав потужного впливу ідей Монтана, ересіарха II ст., що проповідував у фрігійському місті Пепуза (інша назва монтанізму – фрігійська ересь, монтаністів іноді називали катафрігійцями). Поряд з Монтаном були відомі дві пророчиці з його секти – Пріска і Максиміла. Монтан, уводячи себе в екстатичні стани, стверджував, ніби виголошує пророцтва, нав'язні Св. Духом, а іноді безпосередньо ототожнював себе з Ним. Общини його послідовників намагались відродити той спосіб життя, який панував серед першохристиян, практикуючи суворий аскетизм. Період зближення Тертулліана з монтаністами точно не датовано, відомо лише те, що через деякий час він полишив це вчення і заснував власну секту, яка, згідно деяких історичних повідомлень, існувала в Карфагені ще на поч. V ст. В зв'язку з цими обставинами Тертулліан вважається вельми суперечливою постаттю в історії церкви. З одного боку, він зробив великий внесок в опрацювання християнської догматики, латиномовної релігійної термінології, боротьбу з ересями, з іншого – сам виявився серед осіб, згодом визнаних церквою еретиками. Відповідною двоїстістю, як показує абз. 2, позначена й оцінка Тертулліана Мальбраншем.

³ – «Я сам бачив багато таких, хто, завзято пішовши за ним, зрештою полишили його читати, не набувши нічого, окрім [солоного] поту й марної втоми розуму. Отже, той, хто прагнув бути й виглядати гідним того [тобто давньогрецького філософа Геракліта Ефеського – О. Х.], хто мав це прізвисько «темний», досяг чого прагнув й спромігся здійснити своє бажання, причому настільки, що я наважився б беззастережно заприсягтись: немає більше нікого, хто б міг би поклястись, що цю маленьку книжечку *De pallio* [Про плащ] від початку й до кінця зрозумів так само легко, як прочитав її» (Сомез, Коментар до Тертулліанового [трактату] Про плащ, Переднє слово; в бібліотеці Мальбранша фігурує лейденське видання (1656) цього Коментаря.

Розділ IV

¹ – Порівн. з Декарт, *RLN*, 3 абз. з кінця.

² – Декарт у листі до Єлизавети від 18. 09. 1645 р. зазначав, що Сенека прикрашає свої фрази, але є вельми неточним щодо вираження своєї думки.

³ – «Отже, мало важать усі ті стріли, якими цілять у нього, бо жодна з них не проникає [у нього]. Як деяке каміння має твердість, нездоланну для заліза, наприклад, діамант, якого не можна ані розрізати, ані надщербити, ані навіть протерти й від якого неодмінно відскакує усе те, що його вражає, [...] як скелі, висунуті далеко в море, розбивають хвилі й, сточуванні ними упродовж довгих віків, не показують й сліду їхніх ударів, – так само твердою є й душа мудреця і стільки міці зібрано у ній, що вона її забезпечує від несправедливості цілковито так, як зазначені тіла – від ударів» (лат.), Сенека, *Про те, що несправедливість не починає мудреця*, розд. III. – У вітчизняній традиції цей трактат Сенеки більше відомий під назвою *Про постійність мудреця*. Ж. Роді-Леві зазначає, що Мальбранш користувався двотомником творів Сенеки видання Шотта (*Opera omnia*, Женева, 1665), в якому міститься немало помилок і неточностей, зокрема відсутні деякі фрази.

⁴ – Йдеться про римського полководця Сципіона Еміліана, який у 146 р. до н. е. захопив і зруйнував Карфаген, а в 133 – Нуманцію, місто в Іспанії.

⁵ – Мальбранш має на увазі захоплення Риму галлами на поч. IV ст. до н. е. (див. Тіт Лівій, *Історія Рима* V, 34–49).

⁶ – (абз. 7) «Спробую довести вам це: ось, за наказом руйнівника багатьох міст, укріплення обвалюються під ударами таранів, високі башти раптово осідають унаслідок підкопів і влаштування підземних галерей, найвищі цитаделі оточуються насипами, які створює нападник. Однак не знайти такої військової машини, яка зрушила б з місця душу, що посіла надійно своє місце». [...] «Не варто порівнювати ці стіни [якими оточене майно мудреця – О.Х.], ані зі стінами Вавилону, які здолав Александр, ані з укріпленнями Карфагена й Нуманції, захоплених одним штурмом, ані з Капітолієм і його цитаделлю, позначеною слідами перебування ворога» (лат) розд. VI.

(абз. 8) «Чи вважаєш ти, що хоча б одна з тих стріл яких цей цар [Ксеркс] збирався випустити стільки, що від

них мав потьмянити день, досягне сонця? [...] Як небесні речі вислизають з рук людини і як, руйнуючи храми або розбиваючи у них статуї богів, ми нічим не зашкоджуємо божествові, так само й зневага, глузування, пихатість – то марні зусилля, якщо їх спрямовано проти мудреця» (лат.), розд. IV.

(абз. 9) «Посеред гуркоту храмів, що падають на своїх власних богів, лише одна-єдина людина залишалась у спокої» (лат.), розд. V.

⁷ – «Не кажи, як ти вже було звик, що нашого мудреця немає ніде. Потужна здатність до уприсутнення удаваної реальності, яка досягається нами, – це зовсім не якась собі марна властивість людського розуму, яка видається нами за дійсну. Ми це тобі показали й [надалі] покажемо, що усе це є таким, як ми стверджуємо. [...] Втім, я боюсь чи сам М. Катон [...] не стоїть вище за цей зразок» (лат.), розд. VII.

⁸ – «Як я бачу, думка твоя дихає полум'ям і вкрай обурюється. Ти готовий волати: ось те, що позбавляє будь-якого авторитета вищі приписи. Ви роздаєте великі обіцянки, які навіть перевищують наші бажання, наскільки б далекими не були ми від того, щоб повірити у них» (лат). – «Отже, ви з вашими високо піднятими бровами, нічим не відрізняєтесь від усіх інших: змінюються лише слова; відтак я підозрюю, що щось подібне властиве й вашому висловлюванню, такому, на перший погляд, прекрасному й пишному: мудреця не зачепить ані несправедливість, ані образа» (лат). – «Стосовно ж мене, то я вирішив не говорити про мудреця як про якийсь удаваний і суто словесний титул, а поставити його на те місце, де його не досягне несправедливість» (лат.), розд. III.

⁹ – «Зрештою, те, що заподіює шкоду, повинне мати більше сили, ніж істота, якій її заподіюють; однак порок не потужніший за чесноту; отже, мудрець не може зазнати шкоди. Тільки злостиві намагаються бути несправедливими стосовно добрих людей, добрі ж перебувають одне з одним у мирі. [...] Якщо тільки слабкіший може зазнати шкоди, якщо злостивий є слабшим за доброго, якщо, нарешті, несправедливе не лякає добрих, як лякає вона тих людей, що не є їм рівнею, то несправедливість не може досягнути мудрої людини» (лат.), розділ VII.

¹⁰ – «На думку Епікура, мудрець може зносити несправедливості. На нашу думку, несправедливостей не існує» (лат.).

¹¹ – «Коли ми надіємося [на Христа] тільки в цьому житті, то ми найнещасніші від усіх людей» (I Кор. 15: 19).

¹² – Див. 2 Кор. 12: 5.

¹³ – «Величніша душа її зневажатиме, а не вибачатиме», розд. XIV.

¹⁴ – Див. Ів. 18: 22–23.

¹⁵ – «Цьогосвітня бо мудрість – у Бога глупота» (I Кор. 3: 19).

¹⁶ – «Бо що високе в людей, те перед Богом гидота» (Лука 16: 15).

¹⁷ – Порівн. з Августин, *De civ.* XIX, IV, 4: наскільки великою є «глупота їхньої гордині», коли стоїчний мудрець проголошує, що життя є щасливим, життя, нещастя якого змушують позбавлятися від нього («через що убив себе славетний Катон, через постійність, чи через непостійність [душі]?»). Див. також Паскаль, *Pensées*, fr. 361 [147], 165 [889].

¹⁸ – Розгортаючи аргументацію на користь радикального сумніву, Декарт також торкається теми божевільних, що вважають себе королями (див. Декарт, *Med.* I, абз. 4: АТ, т. IX, р. 14).

¹⁹ – «Будуть немов Боги» (Буття 3: 5).

²⁰ – «Улюблені, ми тепер Божі діти, але ще не виявилося, що ми будемо. Та знаємо, що коли з'явиться, то будемо подібні до Нього» (1 Іван 3: 2).

²¹ – «В філософії мало точності» (лат.), Квінтіліан, *Напучення оратора* X, 1.

²² – «Прагнули, щоб він висловлювався відповідно до свого таланту, але догоджаючи смакові іншого» (лат), там само.

²³ – «Якби він дещо відкинув [...], то здобув би одностайну згоду вчених скоріше, ніж повсюдну любов молоді» (лат.), там само.

²⁴ – Декарт уподібнював моральні приписи язичницьких філософів «величним палацам, побудованим на пісковій багнюці», оскільки вони не вчать розрізняти чесноту від пороку і часто називають її ім'ям «нечуйність, або гордість, або відчай, або вбивство батька» (*Disc.* I: АТ, т. VI, р. 8).

²⁵ – «Бо першопочаток гріха – гордість» (Сірах 10: 15).

²⁶ – Це зауваження Мальбранша можна вважати полемічним випадом проти спроб синтезу християнства і стоїцизму, що набули поширення в кін. XVI – на поч. XVII ст.

(Юст Ліпсій, Г. дю Вер, Ж. Аль ін.).

²⁷ – Порівн. з Паскаль, *ЕЕМ*, абз. 8 і 4 з кінця (ОС, р. 296–297).

²⁸ – Порівн. з Паскаль, *Pensées*, fr. 359 [674]: «Ми тримаємось чесноти не нашою власною силою, а завдяки тому, що два протилежні пороки врівноважують один одного, подібно до того, як ми можемо встояти на ногах, коли на нас дмуть два супротивні вітри. Забрати один з цих пороків – і ми одразу ж потрапимо під владу іншого».

²⁹ – Порівн. з Декарт, *Pass.* III, 211, який радив боротись з пристрастями відшукуванням супротивних їм розумових аргументів. У цьому абз. Мальбранш заперечує одночасно і шлях Декарта, і шлях протиставлення одних пристрастей іншим. Це безпосереднє звертання до благодаті, яка повинна підсилити розум, змушує серйозно замислитись над сутністю модерного раціоналізму і межами притаманного йому «культу розуму»; поставивши розум у «силову» залежність від благодаті, Мальбранш фактично поставив проблему прихованих сил, що забезпечують «живлення» розуму й ступінь переконливості його приписів.

³⁰ – Порівн. з Августин, *Conf* I, I, 1: «[...] бо Ти створив нас для Себе, й не відає спокою серце наше, поки не заспокоїться у Тобі».

Розділ V

¹ – Починаючи з 50-х рр. XVII ст. Монтень набув величезної популярності у світському товаристві (такої ж, як стоїцизм, особливо вчення Епіктета й Сенеки, на поч. зазначеного століття) й тому його критику Мальбранш розглядав не просто як один з прикладів критики дії уяви, а як акт боротьби з гріховним духом «світу цього» і як виправлення розповсюджених заблуджень. Попередником Мальбранша в критиці скептицизму й стоїцизму як наслідків абсолютизації граничних й супротивних одна одній крайнощів людської природи, можна вважати Б. Паскаля (*ЕЕМ*); критику Монтеня див. також в *LPR* III, XX, 6 & 9.

² – Монтень в *Дослідах* дуже часто вдається до цитувань (зокрема віршів Горация) й розповідей про прочитане, яким нерідко присвячує більше місця, ніж раціональній аргументації. Щодо висловлювань Клеомена й Цезаря див. відпо-

відно *Ess. I, XXVI, p. 169 & I, LIII, p. 297.*

³ – Критиці педантів присвячено XXV Розділ I-ї Книги *Дослідів*. Намагаючись зобразити Монтеня педантом, Мальбранш прагне звернути на нього усю ту зневагу до педантизму, яку монтенівські тексти культивували в своїх читачах.

⁴ – Див. *Ess.* передне слово *До читача*.

⁵ – Перші три видання *Дослідів* (1580, 1582, 1587) містили дві книги ; у 1588 р. було опубліковане нове видання, вже у складі трьох книг; до раніше виданого тексту Монтень долучив більше 600 додатків. Більше того, на поч. XIX ст. було видано ще одну версію *Дослідів*, що враховувала рукописні додатки й варіанти, котрі містились на полях особистого Монтеневого примірника видання 1588 р.; тобто, Монтень до останніх днів намагався удосконалити опублікований текст.

⁶ – Монтень, *Ess. III, IX, p. 941*

⁷ – Порівн. з *LPR III, XX, 6.*

⁸ – Монтень, *Ess. III, XIII, p. 1046.*

⁹ – Монтень, *Ess. II, X, p. 387.*

¹⁰ – В Мальбранша помилка; див. Монтень, *Ess. I, XXV, p. 135.*

¹¹ – Монтень, *Ess. II, XVII, p. 632.*

¹² – *Id.*, p. 633.

¹³ – *Id.*, p. 634.

¹⁴ – *Id.*, p. 636.

¹⁵ – *Id.*

¹⁶ – Монтень, *Ess. II, XII, p. 521.*

¹⁷ – В Мальбранша помилка; див. Монтень, *Ess. I, XXVI, p. 144.*

¹⁸ – Монтень, *Ess. II, XVII, p. 635.*

¹⁹ – Монтень, *Ess. II, XII, p. 522.*

²⁰ – *Id.*, p. 482–485, 508, 544–545.

²¹ – *Id.*, p. 523–525.

²² – «Мрії не того, хто доводить, а того, хто висловлюється про бажане» (цитата з Цицерон, *I Acad. II, XXXVIII, 121*, наведена Монтенем у *Ess. II, XII, p. 535*; далі він продовжує (p. 536): «Отож зізнаймося із простодушністю, що Сам лише Бог і віра нам це сказали, адже цей урок – не від природи й не від нашого смислу».

²³ – *Id.*, p. 429–430.

²⁴ – *Id.*, p. 432.

²⁵ – *Id.*, р. 465.

²⁶ – *Id.*

Розділ останній

¹ – Ж. Роді-Леві зазначає, що Мальбранш у цьому Розділі прилучається до дискусії про те, чи не є чаклуни і вовкулаки простими божевільними, яких слід не спалювати, а лікувати. Ця дискусія розпочалась у 1563 р. опублікуванням праці Ж. Вьєра *De praestiges daemonum*, перекладенсї через 4 роки французькою (в бібліотеці Мальбранша було видання повного зібрання творів цього автора 1660 р.); автор заперечував уявлення про реальність чаклунства й наполягав на тому, що т. зв. чаклуни є душевнохворими. В 1580 р. цю точку зору піддав критиці Ж. Боден (*Демонomanія чаклунів*). М. Дель Піо (*Disquisitionum magicarum*, 1599; франц. переклад 1611), називаючи серед прихильників першої точки зору Лютера і Меланхтона, а також «декількох католиків» – Джанбатіста Делла Порта (*Magia naturalis*), М. Монтеня (*Ess.* I, XXI; III, XI), – переконаний у реальній одержимості чаклунів демоном й у тому, що ілюзії лікантропів нав'язні їм дияволом. На противагу йому Л. де Ніно (*Про лікантропію*, 1615) повністю заперечував вплив диявола на тій підставі, що одні види не можуть перетворюватись на інші, та й демон не може змінювати природи речей, себто – бути Самим Богом. Починаючи з 20-х рр. XVII ст. кількість осіб, переконаних у божевіллі чаклунів, відьом, невпинно зростала; а в 1682 р. було видано королівський указ, що забороняв судове переслідування цієї категорії людей. У цій дискусії Мальбранш переважно виявляє себе прихильником першої точки зору, однак з певними застереженнями (див., наприклад, *supra* абз. 14 sqq.: «справжні чаклуни зустрічаються дуже рідко»).

² – Натяк на п'єсу Мольєра *Удаваний хворий*, примірник якої містився в бібліотеці Мальбранша.

³ – Парламентом називалась у Франції за «Старого режиму» судова установа, в якій вирішувались переважно громадянські спори. Перший парламент було створено в Парижі в XIII ст., за зразком більш ранньої *Curia regis*. Починаючи з XIV ст. парламенти починають утворюватись й у адмін. центрах провінцій: 1303 в Тулузі, 1362 в Бордо тощо. – Толерантне ставлення до чаклунів як до хворих

було в XVII ст. навіть у Франції не повсюдним. Паризький парламент у цьому відношенні становив своєрідний зразок для наслідування, оскільки з 1624 р. фактично припинив розгляд справ про чаклунство; проте поодинокі гучні процеси у Франції XVII ст. все ж відбувались, хоча вони й не мали такого масового характеру, як, наприклад, в Іспанії чи в деяких німецьких і шведських містах і землях; достатньо сказати, що ще 1659 р. в Бамберзі, а в 1669 і 1675 рр. у Швеції відбулись судові процеси, унаслідок яких було спалено десятки дітей у віці до 10-ти років.

⁴ — Порівн. з Декарт, *Med.* VI, абз. 6: АТ, т. IX, р. 71: ідеї почуттів виразніші за ті, що утворюються самим лише розумом.

⁵ — Див. Даниїл 4: 30.

⁶ — Марк 3: 24–26.

⁷ — Об'явл. 20: 1–3.

⁸ — Лука 11: 21–22.

⁹ — Ів. 12: 31.

¹⁰ — Порівн. з *supra* Передмова, 17–20.

ЗМІСТ

<i>Передмова</i>	5
------------------------	---

Книга перша ПРО ПОЧУТТЯ

Розділ перший	25
Розділ другий	34
Розділ третій	43
Розділ четвертий	49
Розділ п'ятий	53
Розділ шостий	62
Розділ сьомий	77
Розділ восьмий	84
Розділ дев'ятий	89
Розділ десятий	103
Розділ одинадцятий	112
Розділ дванадцятий	115
Розділ тринадцятий	123
Розділ чотирнадцятий	134
Розділ п'ятнадцятий	139
Розділ шістнадцятий	142
Розділ сімнадцятий	147
Розділ вісімнадцятий	151
Розділ дев'ятнадцятий	155
Розділ двадцятий	159

Книга друга ПРО УЯВУ

Частина перша

Розділ перший	163
Розділ другий	168
Розділ третій	172
Розділ четвертий	174

Розділ п'ятий	181
Розділ шостий	195
Розділ сьомий	197
Розділ восьмий	218

Частина друга

Розділ перший	227
Розділ другий	234
Розділ третій	238
Розділ четвертий	243
Розділ п'ятий	246
Розділ шостий	252
Розділ сьомий	260
Розділ восьмий	265

Частина третя

Розділ перший	275
Розділ другий	284
Розділ третій	294
Розділ четвертий	297
Розділ п'ятий	310
Розділ останній	321

<i>Примітки та коментарі</i>	<i>331</i>
<i>Зміст</i>	<i>406</i>

Наукове видання
НІКОЛЯ МАЛЬБРАНШ
«Про пошук істини»
Том 1

Редактор С. Стерденко
Комп'ютерна верстка Л. Козеко
Коректор Н. Веретенник

Формат 60х84/16. Папір офсетний. Гарнітура SchoolBookC.
Друк офсетний. 19 др. арк. Наклад 3 000 прим.

Видавництво «Пор-Рояль»,
Київ, вул. Гарматна, 8
ЗАТ «ВНПОЛ», ДК № 15. Зам. 1-3603