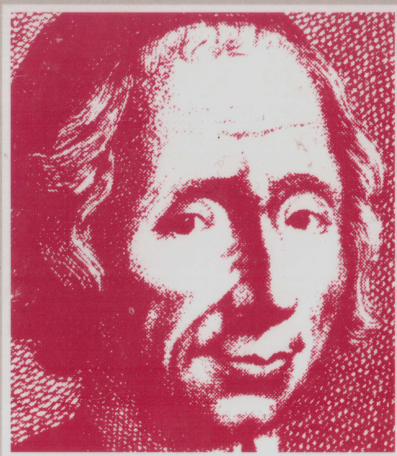


ФІЛОСОФСЬКІ ПЕРШОДЖЕРЕЛА



Ж. Мальбранш

Про пошук істини

Т. 2

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 2

Київ
«Port-Royal»
2001

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, Міністерства культури Франції (Департамент Книги), Посольства Франції в Україні.

Книга третя
ПРО ЗДАТНІСТЬ РОЗУМІННЯ,
АБО ЧИСТИЙ РОЗУМ
[ЧАСТИНА ПЕРША]

РОЗДІЛ ПЕРШИЙ

I. Лише думка суттєво притаманна розумові. Відчуття й уявлення – це лише його модифікації. II. Ми не знаємо усіх модифікацій, до яких здатна наша душа. III. Наші відчуття і навіть пристрасті відмінні від наших пізнання й любові і не завжди є їхніми наслідками.

(1) Предмет цього третього трактату є дещо сухим і бідним. У ньому досліджується розум сам по собі, без щонайменшого звертання до тіла, задля пізнання притаманних йому слабкостей і тих заблуджень, які спричиняються ним самим. Почуття та уява є плідними і невичерпними джерелами заблуджень та ілюзій, коли ж розум діє самостійно, заблудження вже не має над ним такої влади. Нам важко було закінчити два попередні Міркування, важко було й розпочати це. Справа не у нашій неспроможності достатньо [докладно] розповісти про властивості розуму, оскільки ми прагнемо розглянути не так його власні властивості, як його слабкості. Отже, не слід дивуватись, що це Міркування не має такого обсягу і не розкрило такої кількості заблуджень, як ті, що передують йому. Не слід скаржитися й на те, що воно є трохи сухим, абстрактним і [надміру] прикладним. Під час розповіді ми не можемо повсякчас збуджувати почуття й уяву інших та цього й не слід робити повсякчасно. Коли предмет є абстрактним, його неможливо зробити відчутним і не затемнити. Достатньо, аби він був зрозумілим. Немає нічого несправедливішого за виничні скарги тих, хто хоче усе знати й не бажає нічим займатись уважно. Прохання виявляти уважність дратує їх, вони бажають, аби їх постійно вражали і

безперервно догоджали їхнім почуттям та їхнім пристрастям. Та годі, ми визнаємо себе неспроможними задовольнити їх. Це творці романів та комедій зобов'язані подобатись і збуджувати уважність, а для нас вистачить й здатності навчити тих, хто сам докладає зусиль, аби бути уважним¹.

(2) Заблудження почуттів та уяви походять від природи й конституції тіла і розкриваються через розгляд залежності душі від нього. Але заблудження чистої здатності розуміння можуть розкриватись лише у розгляді природи самого розуму й тих ідей які необхідні йому для пізнання об'єктів. Відтак, аби досягнути причини заблуджень чистої здатності розуміння, буде необхідним зупинитись у цій Книзі на розгляді природи розуму й інтелектуальних ідей.

(3) Спочатку ми поговоримо про розум відповідно до того, яким він є у собі й без жодного стосунку до тіла, з яким його поєднано. Отже, те, що ми скажемо з даного приводу, можна було б сказати про чисту інтелігенцію і, з ще більшою підставою, про те, що ми тут називаємо чистою здатністю розуміння. Адже ці словосполученням *чиста здатність розуміння* ми прагнемо позначити лише здатність розуму пізнавати зовнішні об'єкти, не утворюючи у мозку тілесних образів для їхнього уприсутнення. Далі ми міркуватимемо про інтелектуальні ідеї, через які чиста здатність розуміння сприймає зовнішні об'єкти.

І. Лише думка суттєво притаманна розумові. Відчуття й уявлення – це лише його модифікації

(4) Я не думаю, що після серйозного обмірковування цих речей можна серйозно сумніватись у тому чи дійсно сутність розуму* полягає лише у думці так само, як сутність матерії – лише у протяжності.

* Під сутністю якоїсь речі я розумію те, що у цій речі осідає як найголовніше², як те, від чого залежать усі помітні її модифікації.

я також чи дійсно розум, залежно від різних своїх модифікацій, то бажає, то уявляє або, нарешті, чи має він деякі інші особні форми; так само немає сумнівів й у тому, що матерія, залежно від різних своїх модифікацій, є то водою, то деревом, то вогнем або що вона має безліч інших особних форм.

(5) Попереджу, однак, що під словом *думка* я тут розумію не особливі модифікації душі, тобто ту чи іншу думку, а субстанційну думку, думку, здатну до [утворення] будь-яких модифікацій, або думок³, так само, як під протяжністю розуміють не ту чи іншу протяжність, наприклад, коло чи квадрат, а протяжність, здатну до [утворення] будь-яких модифікацій або фігур. Це порівняння важко зрозуміти лише через те, що ідеї думки, такої ж ясної, як наша ідея матерії, у нас немає. Адже думку ми пізнаємо лише через внутрішнє почуття, або *свідомість*⁴, як буде мною пояснено нижче*.

(6) Я не вважаю також, що можна було б досягнути розум, який не мислить, хоча дуже легко досягнути розум, який не відчуває, не уявляє і навіть не воліє⁵. Так само неможливо досягнути непротяжну матерію, хоча досить легко досягнути матерію, яка не є ані землею, ані металом, ані квадратом, ані колом і навіть не перебуває у русі. Звідси слід зробити такий висновок: позаяк може статись, що існує матерія, котра не є ані землею, ані металом, ані квадратом, ані колом і не перебуває у русі, то може статися, що й розум не відчуває ані тепла, ані холоду, ані радості, ані смутку, нічого не уявляє і навіть нічого не воліє. Отже, усі ці модифікації не є суттєвими. Таким чином, сама тільки думка становить сутність розуму, так само, як лише протяжність є сутністю матерії.

(7) Але позаяк протяжність без руху була б позбавленою щонайменшої користі й нездатною до [вироблення] тієї багатоманітності форм, задля якої створення, і оскільки неможливо, щоб обдарована розумом істота бажала зробити її такою, то якби розум, або

* Друга частина [Книги] про Чистий розум, розд. VII.

думка, був позбавлений волі, він [також], певна річ, не мав би жодної користі, адже не звертався б до об'єктів своїх сприйняття і не любив би ніколи блага, для якого створений. Отже, неможливо, щоб обдарована розумом істота хотіла створити його таким. Втім, оскільки рух не є сутністю матерії, бо передбачає [існування] протяжності, то й воля не є сутністю розуму, адже воління передбачає сприйняття.

(8) Отже, сама лише думка є тим, що власне конститує сутність розуму, а різні способи мислення, такі як відчуття й уявлення, становлять лише модифікації, до [утворення] яких він здатен і якими модифікований не завжди. Але воління є властивістю, що завжди супроводжує його [дії], незалежно від того поєднаний він з тілом чи ні. Однак, ця властивість не є для нього суттєвою, оскільки передбачає [існування] думки і оскільки розум без волі можна досягнути так само, як тіло без руху.

(9) Втім, здатність волі невід'ємна від розуму, хоча й не є для нього суттєвою, так само, як і здатність рухатись невід'ємна від матерії, хоча й не є для неї суттєвою. Адже як не можна досягнути матерії, не здатної рухатись, так само неможливо досягнути розуму не здатного воліти або мати якусь природну схильність. Але, разом із тим, оскільки ми досягаємо, що матерія може існувати без руху, ми досягаємо також, що й розум може існувати без жодного спричиненого Творцем природи враження, яке б схиляло до блага, а, відтак, без волі. Адже воля – ніщо інше, як заподіяне Творцем природи враження, яке схиляє на до блага взагалі; це роз'яснювалось нами докладніше у першому Розділі цього твору.

II. Ми не знаємо усіх модифікацій, до яких здатна наша душа

(10) Те, що ми говорили у цьому Міркуванні про почуття, і щойно сказане нами про природу розуму

не передбачає пізнання усіх модифікацій, до [утворення] яких він здатний. Таких припущень ми не писуємо. Навпаки, ми вважаємо, що розумові притаманна здатність послідовно утворювати безліч різних модифікацій, невідомих йому самому.

(11) Найменша частинка матерії здатна набувати фігури три-, шести-, десятитисячокутника, а, зрештою, коло- або еліпсоподібну фігуру можна розглядати як фігуру з нескінченною кількістю кутів й сторін. Існує нескінченна кількість різновидів кожної з цих фігур, нескінченна кількість різного роду трикутників, ще більша – чотири-, шести-, десяти-, десятитисячокутників і незліченних многокутників. Адже коло, еліпс і взагалі будь-яка фігура, чи то правильна, чи то неправильна криволінійна, може розглядатись як нескінченний многокутник. Еліпс, наприклад, – як нескінченний многокутник з нерівними сторонами, довжини з яких розташовані поблизу меншого діаметра. Те ж стосується й інших нескінченних многокутників ці ще складнішою і менш правильною будовою.

(12) Простий шматок воску, відтак, здатен набувати нескінченних або радше нескінченно нескінченних модифікацій, яких не може досягнути жоден розум. То який сенс уявляти, ніби душа, котра є набагато благороднішою за тіло, здатна до [утворення] лише тих модифікацій, яких вже набувала⁶.

(13) Якби ми ніколи не відчували ані задоволення, ані болю, якби ніколи не бачили кольорів і сонця, нарешті, якби до усіх речей ми мали таке ж відношення, яке мають сліпі й глухі до кольорів і звуків, – хіба не могли б ми тоді обгрунтовано виснувати, що не здатні до усіх тих відчуттів об'єктів, що маємо нині? Однак ці відчуття є лише модифікаціями нашої душі, як нами доведено у Міркуванні про почуття.

(14) Отже, слід погодитись, що здатність душі набувати різних модифікацій є рівновеликою її здатності досягнення. Я хочу сказати, що оскільки розум не може ані вичерпати, ані збагнути усіх фігур, до [утворення] яких здатна матерія, то він не може

збагнути також і усіх тих модифікацій, які можуть рука Божа здатна викликати в душі, — навіть якби цей розум і пізнав спроможність душі так само ясно, як він знає здатність матерії; втім останнє неможливо, що випливає з аргументів, котрі я наведу у VII Розділі другої Частини цієї Книги.

(15) Якщо тут, у земному світі, душа набуває лише незначної частини модифікацій, то пояснюється це її єдністю з тілом і залежністю від нього. Усі її відчуття співвідносяться з тілом, і оскільки вона не звертається до Бога, то не має жодної з тих модифікацій, які мало б утворити таке звертання. Матерія, з якої складається наше тіло, протягом нашого життя здатна утворити дуже невелику кількість модифікацій. Лише після нашої смерті вона може розкластися на землю і пару. Нині вона не може перетворитись на повітря, вогонь, діамант, метал, не може стати круглою, квадратною, трикутною. Вона повинна бути плоттю, мозком, нервами і рештою складових людського тіла, аби з ним могла бути поєднаною душа. Те ж стосується й нашої душі. Щоб бути поєднаною зі своїм тілом, їй необхідно мати відчуття теплоти, холоду, кольору, світла, звуків, запахів, смаків та деякі інші модифікації. Усі ці відчуття звертають її до збереження машини її тіла. Вони хвилюють і лякають її, щойно [у ньому] послабиться чи розірветься бодай найменша пружина. Отож, душа повинна бути їм підвладною, доки її тіло буде підвладне псуванню. Проте є сенс вважати, що коли воно зодягнеться у безсмертя й ми вже не боїтимемося розпаду його частин, її зачіпатимуть вже не ті неприємні відчуття, які, попри своє бажання, відчуваємо нині, а безліч інших, зовсім інакших, жодної ідеї яких нині не маємо, вищих за будь-яке відчуття й гідних величі й доброти Бога, якого ми здобудемо.

(16) Отже, немає жодних підстав уявляти, ніби ми настільки проникли у природу душі, що маємо право стверджувати, ніби вона здатна лише до пізнання

й любові⁷. Цю точку зору можуть поділяти лише ті, хто приписує свої відчуття зовнішнім об'єктам або власному тілові й наполягає на тому, що їхні пристрасті містяться у їхньому серці, бо й справді, якщо відокремити від душі усі її пристрасті та відчуття, то усе, що тоді у ній можна буде розпізнати, виявиться наслідком пізнання чи любові. Але я не можу збагнути, яким чином ті, хто вивільнився від усіх цих ілюзій наших почуттів, можуть переконати себе у тому, що усі наші відчуття й усі наші пристрасті – це лише пізнання й любов, я хочу сказати: різновиди невиразного судження душі про об'єкти через відношення до тіла, яке вона одушевляє. Не розумію, як можна сказати, що світло, кольори, запахи тощо є судженнями душі? Адже мені здається⁸, що я, навпаки, виразно сприймаю таке: світло, кольори, запахи й інші відчуття є модифікаціями, цілковито відмінними від суджень.

III. Наші відчуття і навіть пристрасті відмінні від наших пізнання й любові і не завжди є їхніми наслідками

(17) Але пошукаймо потужніших відчуттів, котрі більше привертають до себе увагу розуму. Дослідімо те, що ці особи кажуть про біль або задоволення. Вони, уподібнюючись до деяких дуже поважних авторів*, хочуть довести, що згадані відчуття є лише наслідками нашої здатності пізнавати й воліти і що, наприклад, біль є лише засмученістю, опором й відстороненням, притаманними волі у її ставленні до речей, які вона знає як шкідливі для її улюбленого тіла. Але мені здається очевидним¹¹ те, що біль тут плутають із засмученістю і він зовсім не є наслідком пізнання дій волі розумом, а, навпаки, передує і першому, і другій.

* Aug., *De musica*, кн. VI⁹, Декарт у своєму [творі] *Людина*¹⁰, інші.

(18) Наприклад, якщо гарячу вуглину вкласти у руку людини, що спить, або гріє руки, заклавши їх за спину, то я не думаю, ніби можна було б сказати з якоюсь правдоподібністю, що ця людина одразу розпізнає у своїй руці якийсь рух, супротивний правильній конституції її тіла, що потім воля почне чинити опір цим рухам, а біль виявиться наслідком пізнання її розуму й опору її волі, про які йшлося¹². Мені, навпаки, здається безсумнівним ось що: коли вугіль торкнеться руки, то найперше людина сприйме біль, згадані ж розумове пізнання і вольовий опір поставнуть лише наслідками болю, хоча б вони й були дійсними причинами тієї душевної засмученості, якою біль супроводжується.

(19) Проте, існує велика різниця між цим болем і засмученістю, яка ним викликається. Біль є найпершим, що відчуває душа, жодне пізнання не може йому передувати, а сам по собі він ніколи не може бути приємним. Засмученість, навпаки, відчувається душею в останню чергу, їй завжди передус якесь пізнання і, сама по собі, вона завжди є вельми приємною. На це достатньо вказує те задоволення, яким супроводжується душевна засмученість, котра виникає [в глядачів] сумних п'єс у театрі. Адже це задоволення зростає разом з засмученістю, проте задоволення ніколи не зростає разом із болем. Комедіантам, які опановують мистецтво бути приємним, добре відомо, що немає жодної потреби заливати театр кров'ю, оскільки сам вигляд убивства, хоча й удаваного, був би занадто жахливим, щоб виявитись приємним¹³. Але вони ніколи не бояться навіяти на присутніх занадто велику засмученість, адже насправді вона завжди є приємною, коли з'являється привід її відчутти. Тому між засмученістю і болем існує суттєва різниця, і не можна сказати, що біль не є чимось відмінним від розумового пізнання, поєднаного з волевим опором.

(20) Щодо всіх інших відчуттів: запахів, смаків, звуків, кольорів, то більшість людей не думає, що

вони — модифікації їхніх душ. Люди, навпаки, складають судження про те, що відчуття ці перебувають в об'єктах або принаймні, що вони присутні в душі лише так, як присутня у ній ідея квадрата чи кола, тобто, що вони з душею поєднані, але не становлять її модифікацій¹⁴. Вони у такий спосіб судять про ці відчуття через те, що останні не надто потужно зачіпають їх, як це показано мною під час пояснення заблуджень почуттів.

(21) Отож, на нашу думку, слід погодитись із тим, що ми не знаємо усіх модифікацій, до [утворення] яких здатна душа, і, може статись, що окрім тих, які отримуються через органи почуттів, вона отримувала ще й безліч інших, яких ніколи не відчувала і які відчує лише тоді, коли звільниться від полону свого тіла¹⁵.

(22) Однак слід визнати, що так само, як матерія здатна набувати безлічі різних конфігурацій лише завдяки своїй протяжності, душа здатна [утворювати] різні модифікації лише завдяки думці. Бо ж очевидно, що душа не була б здатна мати такі модифікації, як задоволення та біль, і навіть такі, що є для неї індиферентними, якби була нездатна до сприйняття або думки.

(23) Отже, нам достатньо знати, що першоосновою усіх цих модифікацій є думка. Навіть якщо хтось наполягатиме на тому, що в душі є якась річ, котра передує думці, я не виявлю бажання з цим сперечатись. Та позаяк я впевнений, що ніхто не отримує пізнання своєї душі інакше, як через думку або через внутрішнє почуття усього того, що відбувається в розумі, я впевнений також і в тому, що коли хтось хоче міркувати про природу душі, він повинен радитись лише з тим внутрішнім почуттям, яке безперервно уприсутнює його в самому собі таким, яким він є, а не уявляти, всупереч власному сумлінню, що душа — це невидимий вогонь, тонке повітря, гармонія чи якась інша подібна річ¹⁶.

РОЗДІЛ ДРУГИЙ

I. Через свою обмеженість розум не може збагнути того, що містить нескінченність. II. Його обмеженість є джерелом багатьох заблуджень. III. Перш за все – ересей. IV. Слід підпорядковувати розум вірі.

I. Через свою обмеженість розум не може збагнути того, що містить нескінченність

(1) Отже, найперше помічаєш в людській думці те, що вона є вельми обмеженою. Звідси можна зробити два дуже важливі висновки. Перший, що душа не може досконало пізнати нескінченність¹. Другий, що вона навіть не може виразно пізнавати декілька речей одразу². Адже так само, як шматок воску не здатен одночасно набувати безлічі різних фігур, душа не здатна одночасно мати пізнання безлічі об'єктів. І знову ж так само, як шматок воску не може бути водночас квадратним і круглим, а лише наполовину квадратним і наполовину круглим, й чим більшої кількості різних фігур він набуватиме, тим менш правильними і виразними вони будуть, душа не може сприймати багатьох речей одразу і думки її є тим не-виразнішими, чим вони численніші.

(2) Нарешті, як шматок воску з тисячею боків, що мають різну фігуру, не був би ані квадратом, ані колом, ані овалом, і неможливо було б сказати, якої він фігури, так само іноді стається, що ми маємо стільки різних думок, що уявляємо, ніби не думаємо про жодну з речей. Це спостерігається у тих, хто непритомніє. Неправильно циркулюючи у їхньому мозку, життєвісні духи збуджують таку велику кількість слідів, що ті не розкриваються достатньо широко, аби викликати у розумі осібне, [відмінне від інших], відчуття чи виразну ідею. Отже, ці особи відчують таку велику кількість речей водночас, що нічого не відчують виразно, й через те їм уявляється, ніби вони не відчували [взагалі] нічого.

(3) Це не означає, що іноді не можуть знепритомніти і без впливу життєвісних духів. Але тоді душа має лише породжені чистою інтелекцією думки, які не залишають у мозку жодних слідів. Тому, опритомнівши згодом, людина не має про них жодного спомину, а через це вважає, ніби ні про що не думала³. Я кажу про це побіжно, аби показати: на підставі того, що іноді уявляють, ніби душа ні про що не думала, помилково вважати, ніби вона не думає завжди.

II. Обмеженість розуму є джерелом багатьох заблуджень

(4) Всі, хто хоч трохи рефлексує щодо власних думок, має достатній досвід неспроможності розуму одночасно займатись кількома речами і понад те — осягати нескінченність. Однак мені невідомо, з якої примхи особи, котрі не можуть цього не знати, з подвоєними зусиллями займаються обмірковуванням нескінченних предметів та питань, які вимагають нескінченної розумової спроможності, замість тих, що доступні їхнім розумам; і, до того ж, чому знаходиться стільки інших осіб, які, бажаючи знати все, одночасно займаються стількома науками, що тільки заплутують розум і роблять його нездатним до якоїсь справжньої науки⁴.

(5) Скільки є людей, які хочуть зрозуміти нескінченну подільність матерії і те, як може статись, що маленька піщинка має стільки ж частин, хоч і пропорційно менших, скільки й уся земля⁵. Скільки щодо цього предмета і щодо багатьох інших, котрі містять у собі щось нескінченне*, ставлять вони питань, які ніколи не дістануть розв'язання, але вирішення яких вони [проте] намагаються відшукати у своєму розумі! Цим займаються, розпалюють себе, але у решті решт досягають лише затятої переконаності у якомусь безглузді чи заблудженні.

* Таких, як питання про час, швидкість і [взагалі] про все, здатне бути більшим або меншим.

(6) Невже не потішно бачити людей, які заперечують нескінченну подільність матерії⁶ лише тому, що не можуть її зрозуміти, хоча й дуже добре розуміють докази, якими вона доводиться. І це у той час, коли на словах вони визнають, що людський розум не може зрозуміти нескінченності. Адже докази, які доводять, що матерія є подільною до нескінченності, переконливіші за будь-які інші. Вони з ними погоджуються, коли уважно їх розглядають. Втім, коли їм висувають заперечення, відповісти на які вони не можуть, їхній розум відвертається від очевидності, яку щойно сприймав, і вони починають у ній сумніватися. Заперечення, якого вони не можуть розв'язати, безостанку поглинає їхню увагу. Вони вигадують якусь пусту дистинкцію, спрямовану проти доказів нескінченної подільності матерії і нарешті доходять висновку, що раніше помилялись і що усі тут помиляються. Далі вони визнають протилежну думку. Її вони обстоюють за допомогою вигаданих зачіпок та інших химер, постачати яких ніколи не припиняє увага. Отже, вони втрапляють у ці заблудження лише оскільки не мають внутрішньої впевненості у тому, що людський розум скінчений і що для переконання у нескінченній подільності матерії йому немає необхідності її зрозуміти. Адже всі заперечення, які можна розв'язати лише зрозумівши її, є нерозв'язними. Дійсно, швидкість, тривалість, протяжність є такими, що можна точно пізнати їхні співмірні відношення, адже останні мають скінчену величину, що виражається у скінчених ідеях. Проте жоден скінчений розум не може зрозуміти цих величин самих по собі⁷, в абсолютному їх значенні.

(7) Якби люди зупинялись лише на подібних питаннях, то не було б приводу завдавати собі тут надмірної праці. бо якщо б хтось із них перебував під владою якихось заблуджень, останні не мали б серйозного значення. Стосовно ж інших, то вони не марнували б часу на обдумування речей, яких неспроможні зрозуміти. Адже вони були б принаймні переконаними у

слабкості свого розуму. Добра справа – стомити розум на таких тонкощах, – каже один вельми розважливий автор* – аби приборкати його зарозумілість та позбавити його зухвалості хоча б колись протиставляти свої слабкі пізнання тим істинам, які йому пропонує церква, протиставляти під тим приводом, що він не може їх зрозуміти. Адже оскільки людський розум з усією своєю могутністю приречений на невдачу в пізнанні найменшого атому матерії й [одночас] змушений (не маючи змоги зрозуміти яким чином це може відбутись), визнати, що має ясне бачення нескінченної її подільності, то хіба ми не грішимо проти смислу, відмовляючись вірити у дивовижні наслідки всемогутності Божої (що сама по собі незбагненна) на підставі нашої неспроможності її збагнути?

(8) [III] Отже, найнебезпечнішим наслідком того нецтва або, радше, недбальства, у яке нас занурюють обмеженість і слабкість людського розуму, а, відтак, його нездатність зрозуміти усе, в чому міститься щось нескінченне, є ересь. За наших часів більш, ніж будь-коли, як на мене, можна зустріти величезну кількість людей, що створюють особливі теології, засновані лише на їх власному розумі та на природній слабкості смислу. Бо навіть у предметах, анітрохи не узгоджених зі смислом, вони хочуть вірити лише в те, що розуміють.

(9) Социніани⁹ не можуть збагнути таїнств Трійці та Втілення: їм цього досить, аби у них не вірити і навіть з гордовитим та зневажливим виглядом казати, що ті, хто вірить у них, це люди, народжені для рабства. Кальвіністові¹⁰ несила збагнути, як може статись, що тіло Ісуса Христа дійсно перебуває у причасті на вівтарі й одночас на небі. Через це він вважає, ніби висновок про те, що цього не може бути, – обгрунтований; наче він і насправді] розуміє, до якої межі простягається могутність Божа.

(10) Коли людина, навіть переконана у тому, що є вільною, надто сушитиме собі голову над узгоджен-

* Мистецтво мислити⁸.

ням [усе]знання Божого, а також Його постанов з вільною, вона, мабуть, виявиться схильною до заблудження тих, хто не вірить у людську свободу зовсім. Адже, з одного боку, не маючи змоги досягнути, яким чином Провидіння Боже могло б співіснувати з людською свободою, і, з іншого, шануючи релігію, котра заважає їй заперечувати Провидіння, така людина вважатиме себе вимушеною позбавити людей свободи. Не піддаючи достатній рефлексії слабкість власного розуму, вона уявляє себе здатною досягнути ті засоби, які Бог має для узгодження Своїх постанов з нашою свободою¹¹.

(11) Але не самим лише єретикам бракує уваги, аби розглянути слабкість свого розуму, і не лише вони надають йому надто багато свободи у судженнях про речі, йому недоступні. Ця вада притаманна майже всім людям, надто ж – деяким теологам останніх століть. Адже мабуть можна було б сказати, що дехто зпоміж них – хоча й з добрими намірами і з метою захисту релігії від єретиків – настільки часто вдається до людських міркувань, коли доводить або пояснює таїнства, котрі стоять понад смислом, що нерідко дають цим єретикам привід вперто дотримуватись своїх заблуджень і міркувати про таїнства віри як про людські думки.

(12) Збудження розуму й тонкощі Школи неспроможні дати людям пізнати їхню слабкість і не сповіщають їм повсякчасно того духу покірності, що так необхідний для смиренного підкорення рішенням церкви. Усі ці витончені й [суто] людські міркування, навпаки, можуть збудити у них таємну гордість. Вони можуть схилити їх до недоречного використання їхнього розуму, а, відтак, до створення релігії, що відповідає його спроможності. Тому й не бачимо ми, що єретики поступаються перед філософськими аргументами і що читання суто схоластичних книг змушує їх визнавати й засуджувати власні заблудження. Навпаки, ми бачимо щодня, як вони використовують слабкість міркувань деяких схоластів для того, аби

виступити на посміховисько найсвятішім таїнствам нашої релігії, котрі насправді будуються не на усіх людських підставах, а лише на авторитетові слова Божого – писаного чи неписаного, тобто такого, що дійшло до нас через передання¹².

(13) [IV] Дійсно, людський смисл не дозволяє нам проуміти, що є один Бог у трьох Особах, що тіло Ісуса Христа насправді перебуває у Євхаристії і що людина якимось чином може бути вільною¹³, хоч Бог і знає споконвіку те, як вона вчинить. Аргументи, якими доводять і пояснюють ці речі, зазвичай переконливі лише для тих, хто хоче їх прийняти без дослідження, але часто видаються химерними тим, хто бажає їх спростувати і цілковито не згоден зі згаданими таїнствами¹⁴. Можна сказати, навпаки, що заперечення, які висуваються проти головних засад нашої віри, і перш за все проти таїнства Трійці, є настільки потужними, що неможливо дати на них відповіді, котрі були б ясними, очевидними і жодним чином не суперечили нашому слабкому розумові, адже насправді ці таїнства незбагненні.

(14) Отже, найкращий засіб навернення єретиків полягає не у призвичаєнні їх користуватись власним розумом через наведення лише непевних філософських аргументів, бо ж істини, яких їх хочуть навчити, невідкладні смислові. Користуватись цими міркуваннями не завжди доречно, навіть коли маєш справу з істинами, котрі смисл може довести так само добре, як передання (йдеться про безсмертя душі, первісний гріх, необхідність благодаті, природне безладдя та деякі інші) – через побоювання того, що їхній розум, одного разу уподобавши очевидність аргументів у цих питаннях, [надалі] не багатиме підкорятись таким аргументам, що можуть доводитись лише переданням. Навпаки, слід зобов'язати їх з недовірою ставитись до власного розуму, давши їм відчути його слабкість, обмеженість і незіставність з цими таїнствами. Коли ж зазнає поразки гордість їхнього розуму, ось тоді легко буде показати їм шлях до

справжніх поглядів церкви, розкривши, що в ідеї усього суспільства Божого міститься непогрішимість, і пояснивши, що передання не зникало у жодному столітті, якщо вони здатні це досягнути¹⁵.

(15) Якщо ж люди безперервно підносять свій погляд вище за слабкість і обмеженість свого розуму¹⁶, нестримна гордість надихає їх хоробрістю, оманливе світло затьмарює їм зір, любов до слави – засліплює. Тоді єретики завжди будуть єретиками, філософи – упертими й затятими, і ніколи не припиняться суперечки щодо всіх тих речей, про які дискутуватимуть стільки, скільки заманеться.

РОЗДІЛ ТРЕТІЙ

І. Займаючись предметами, які вимагають великих зусиль і залежать від багатьох речей, філософи, оскільки вони не дотримуються жодного порядку у своїх дослідженнях, розсіюють увагу свого розуму. ІІ. Приклад Аристотеля. ІІІ. Про те, що геометри, навпаки, шукають істину у правильний спосіб, надто ж ті, хто використовує алгебру і аналіз. ІV. Про те, що їхній метод збільшує силу розуму, Аристотелева ж логіка – зменшує. V. Інша вада «дослідників».

І. Про те, що філософам бракує порядку в їхніх дослідженнях

(1) У величезну кількість заблуджень люди втрапляють не лише тому, що, не маючи нескінченного розуму, займаються питаннями, пов'язаними з нескінченністю, а ще й через звертання до питань надто широких, щодо яких їхній розум виявляється замалим.

(2) Ми вже говорили, що як шматок воску нездатний водночас набувати декількох правильних і велими виразних фігур, так само й розум не здатен [вод-

ночас] отримати декілька виразних ідей, тобто дуже виразно сприйняти одразу декілька речей. З цього легко зробити висновок про те, що не слід відпочатку займатись пошуком прихованих істин, бо їх пізнання залежить від надто багатьох речей, серед яких є для нас невідомі або недостатньо звичні. Адже в дослідженні слід дотримуватись порядку і користуватись для вивчення того, чого не знаємо або знаємо лише невиразно, тим, що знаємо чітко. Однак більшість з тих, хто береться за дослідження, так не чинять. Вони не випробовують власних сил і не запитують себе про те, якої межі досягає спроможність їхнього розуму. Не смисл, а таємне марнославство і безладне бажання знати визначають їхнє дослідження. Не радячись зі смислом, вони намагаються досягнути найпотаємніші і найнеосяжніші істини та розв'язати питання, які залежать від такої великої кількості відношень, що найметкіший і найгостріший розум спромігся б лише через кілька століть й після майже нескінченної кількості дослідів розкрити тут істину з цілковитою певністю.

(3) У медицині і в моралі існує дуже багато питань такого ґатунку. Всі науки, які докладно розглядають тіла та їхні особливі якості, наприклад, тварин, рослин, метали та їхні власні якості, належать до тих наук, що ніколи не можуть бути ані достатньо очевидними, ані достатньо надійними, надто ж якщо розвивати їх лише так, як це робилось досі й не починати з тих найпростіших і найменш складних [за структурою], від яких вони залежать¹. Проте «дослідники» не бажають брати на себе працю впорядкованого філософування. Вони не погоджуються з надійністю фізичних принципів, не знають ані загальної природи тіл, ані їхніх властивостей, що визнають і самі. Однак вони уявляють, ніби можуть знайти основу того, чому, наприклад, волосся старих вибілюється, а зуби — чорнішають, й інших подібних питань, котрі залежать від такої кількості причин, що знайти для них надійну основу неможливо. Адже для цього необхідно мати істинне пізнання того, у чому полягає білість

волосся, зокрема соків, які його живлять, фільтрів у тілі, через які ці соки проходять, будови волоссяного кореня або шкіри, через яку волосся проростає, і різниці між усіма цими речами в молодій і старій людини, що є абсолютно неможливим або принаймні дуже важким для пізнання.

II. Приклад відсутності порядку в Аристотеля

(4) Аристотель, наприклад, наполягав на тому, що знає причину білості, якої набуває волосся старих. У різних місцях своїх книг він навів декілька підстав цього [явища]. Але оскільки він мав природний геній², то не зупинився на цьому і просунувся значно далі. Він відкрив ще й те, що причина побіління волосся в старих та сама, через яку деякі особи і деякі коні мають сині очі, інші ж – очі іншого кольору. Ось його слова: Ἐτεροχλαυκοὶ δὲ πολλοὶ γίνονται καὶ οἱ ἄνθρωποι καὶ οἱ πλοῖα διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν δι' ἣν περὶ μὲν ἄνθρωπος πολιοῦται μόνον*³. Це досить дивовижно, але для цієї великої людини не існує нічого потаємного. Він майже в усіх своїх працях з фізики дає раду такій великій кількості речей, яких навіть найосвіченіші люди того часу вважали незбагненними, що про нього небезпідставно кажуть, ніби Бог дарував нам його, аби ми не були у невіданні стосовно усього, що може бути пізнаним. *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*⁴. Авероес повинен був би навіть сказати, що божественне Провидіння дарувало нам Аристотеля, аби навчити нас того, що неможливо пізнати⁵. Адже цей філософ дійсно навчає нас не лише тих речей, які можна пізнати. Та оскільки йому слід вірити на слово, позаяк його вчення – найвища істи-

* *De gener. anim.*, кн. V, розд. I.

НА, *SUMMA VERITAS*, то він навчає нас навіть речей, пі-
знати які неможливо.

(5) Певна річ, потрібно мати надто багато віри у
Аристотеля, аби так йому довіряти, у той час, як він
дає нам лише логічні аргументи і пояснює природні
явища лише через розпливчасті поняття почуттів,
надто ж коли він сміливо розв'язує такі питання, з
яких не видно, щоб людина [взагалі] хоча б коли-
небудь могла їх розв'язати. До того ж Аристотель
виявляє особливе піклування, аби попередити нас,
що йому слід вірити на слово. Адже для цього авто-
ра незаперечною аксіомою є те, що учень має віри-
ти, *δεῖ πιστεῦειν τὸν μαθητὸν*⁶.

(6) Дійсно, учні повинні іноді вірити своєму учите-
леві, але їхня віра повинна стосуватись лише досві-
ду й фактів. Адже якщо вони хочуть стати справжні-
ми філософами, вони повинні досліджувати аргументи
свого вчителя і приймати їх лише тоді, коли на під-
ставі свого власного світла визнали їхню очевидність.
Та, щоб стати філософом-перипатетиком, необхідно
лише вірити і запам'ятовувати⁷. Читаючи цю філосо-
фію, слід налаштовувати розум таким чином, ніби
читаєш якусь історію. Адже якщо [інші] визнають за
собою свободу в користуванні власним розумом і влас-
ним смислом, то годі й сподіватися стати великим
філософом; *δεῖ γὰρ πιστεῦειν τὸν μαθητὸν*.

(7) Але причина, через яку Аристотель та вели-
чезна кількість інших філософів прагнули знати те,
що знати неможливо, полягає у недостатньому ро-
зумінні різниці між знаннями, між «мати надійне й
очевидне пізнання» і «мати пізнання, яке є лише
правдоподібним»⁸. Причина ж, через яку вони не
піклувались про це розрізнення, – у тому, що пред-
мети, якими вони займались, завжди були ширші за
їхній розум, і вони від того зазвичай бачили тільки
окремі частини, не маючи змоги охопити їх повніс-
тю. Цього цілком достатньо для відкриття деяких
правдоподібностей, але недостатньо, щоб з очевид-
ністю відкривати істину. Окрім того, оскільки вони
шукають знань лише задля марнославства, а прав-

доподібності більш придатні для здобуття людської пошани, ніж сама істина, адже вони краще узгоджуються з пересічною спроможністю розумів, ці філософи нехтують пошук засобів, необхідних для посилення спроможності розуму і надання йому більшої широти, ніж та, яку він мав [раніше]. Саме тому вони не змогли ґрунтовно досягнути навіть не надто [глибоко] приховані істини.

III. Геометри шукають істину у правильний спосіб

(8) Лише геометри добре пізнали недостатню широту розуму. Принаймні вони будують свої дослідження у спосіб, який вказує на досконале пізнання ними цієї речі. Особливо це стосується геометрії, яка використовує оновлені й вдосконалені у цьому столітті Декартом та Вієтом алгебру й аналіз. Це видно з того, що згадані особи виявляють намір розв'язувати труднощі, що складаються з багатьох речей, лише після з'ясування тих найпростіших, від яких залежать ці перші. Розглядом кривих або конічних перетинів вони займаються лише після ґрунтового опанування звичайної геометрії.

IV. Їхній метод збільшує спроможність розуму, Аристотелів метод її зменшує

(9) Прихильників аналізу вирізняє те, що, побачивши неспроможність свого розуму застосовуватись до різних фігур і навіть уявляти геометричні тіла, котрі мають більше трьох вимірів⁹, хоча нерідко виникає потреба в досягненні саме таких тіл, вони задля вираження й скорочення своїх ідей скористались звичайними літерами, які нам дуже добре знайомі. Відтак розум, вже не перевантажений і вільний від

Зобов'язку уприсутнювати в собі багато фігур і нескінченну кількість ліній, може одним поглядом сприйняти те, що у інший спосіб побачити неспроможний. Адже розум може проникати набагато далі й охоплювати набагато більше речей, коли його спроможність добре скеровується.

(10) Отож уся майстерність, що дозволяє зробити його проникливішим і ширшим, зводиться, як ми це пояснимо у іншому місці*, до гарного керівництва його силами і спроможністю, яке дозволило б уникати недоречного застосування його сил до речей, не необхідних для відкриття істини, яку він шукає¹¹. Саме це слід чітко зазначити. Бо вже й саме це чітко показує, що звичайні логіки придатніші для зменшення спроможності розуму, а не для її збільшення, позаяк очевидно: якщо хтось у пошукові якої-небудь істини хоче скористатись правилами, котрі надають нам ці логіки, спроможність розуму від того виявиться розділеною, а тому її вже менше припадатиме на забезпечення уважності¹² й повного осягнення досліджуваного предмета в усьому його обсягові.

(11) Отже, на підставі щойно сказаного, видається досить зрозумілим, що більшість людей не піддавала рефлексії природу розуму, використовуючи його для пошуку істини, що люди ці ніколи не були ґрунтовно переконаними у незначній його широті й у необхідності добре ним керувати і навіть збільшувати його [спроможність] і що це – одна з найвизначніших причин їхніх заблуджень і такої малої успішності їхніх досліджень.

(12) Однак це не означає, ніби ми стверджуємо, що існували якісь особи, необізнані з обмеженістю, а також з малими спроможністю і широтою їхнього розуму. Всі це, безперечно, знали і всі це визнають [нині]. Але більшість знає це нечітко і визнає лише на словах. Дії цих осіб під час досліджень спростовують їхнє визнання, оскільки діють вони так, ніби насправді вважають свій розум безмежним і праг-

* Кн. VI, в першій Частині про Метод¹⁰.

нуть проникнути у речі, що залежать від дуже багатьох причин, з яких зазвичай їм не відома жодна.

V. Інша вада «дослідників»

(13) Існує також інша вада, досить звичайна серед «дослідників». Полягає вона у тому, що ці особи займаються занадто багатьма науками одразу і, присвячуючи дослідженню, наприклад, шість годин на день, інколи досліджують шість різних речей. Очевидно, що ця вада походить від тієї ж причини, що й інші, про які вже йшлося. Адже існує велика ймовірність того, що якби «дослідники», у такий спосіб, знали з очевидністю, що він не відповідає спроможності їхнього розуму і є більш придатним для того, аби сповнювати його плутаниною й заблудженнями, ніж дійсною наукою, то вони б не дали себе захопити безладним рухам своїх пристрастей і марнославства. Бо насправді це – не засіб здійснення спроможності нашого розуму, оскільки він є найкращим засобом, аби не знати нічого.

РОЗДІЛ ЧЕТВЕРТИЙ

I. Розум не може протягом тривалого часу застосовуватись до об'єктів, які не мають жодного відношення до нього або не містять чогось нескінченного. II. Непостійність волі є причиною цієї вади застосування [розуму], а отже й причиною заблудження. III. Наші відчуття займають нас більше, ніж чисті ідеї розуму. IV. Це – джерело псування нравів. V. І невігластва більшості людей.

I

(1) Людський розум підвладний заблудженню не лише через те, що не є нескінченним, або через те,

до нас меншу спроможність, ніж потребується мати погляд на тих об'єктів, які розглядає, як ми щойно пояснили у двох попередніх Розділах, – але ще й через свою непостійність, через відсутність сталості у діях і через нездатність фіксувати й зупиняти протягом тривалого часу свій погляд на якомусь одному предметі для повного його дослідження.

(2) Аби досягнути причину зазначених непостійності і легковажності людського розуму, слід знати, що його дії спрямовує воля, що саме вона застосовує його щодо об'єктів, які любить, і що сама вона безперервно перебуває у непостійності та неспокої, спричинених ось чим.

(3) Бог, безсумнівно, не був би Творцем усіх речей, якби не створював їх для Себе і не звертав до Себе людського серця через те природне і непереможне приречення, яке Він відкарбовує у ньому безперестанку. Бог не може бажати, щоб існувала воля, яка б не любила Його, або любила менше, ніж якесь інше благо, якщо б [навіть] і могло існувати благо, відмінне від Нього. Адже Він не може бажати, щоб воля не любила того, що є найвищим предметом любові, або ж найбільше любила те, що найменше заслуговує на любов. Тому природна любов повинна вести нас до Бога, оскільки від Бога походить. І не повинно існувати нічого, що б зупиняло її рухи, відкарбовані [у нас] Самим Богом¹. Отже, немає такої волі, яка б з необхідністю не підкорялась рухам цієї любові. Праведні, нечестиві, блаженні й засуджені люблять Бога цією любов'ю. Адже оскільки та природна любов, яку ми виявляємо до Бога, не відрізняється від природної схильності, яка спрямовує нас до блага взагалі, нескінченного, найвищого блага, то очевидно, що усі розуми люблять Бога цією любов'ю, позаяк лише Він є універсальним, нескінченим і найвищим благом. Бо, зрештою, усі розуми, навіть демони, палко бажають бути щасливими і володіти найвищим благом, причому це їхнє бажання не опосередковується ані вибором, ані [свідомим] прийняттям рішення, ані

свободою, а виникає за необхідністю їхньої природи. Отже, оскільки ми створені для Бога, для нескінченного блага, такого блага, яке містить у собі всі інші, то природний рух нашого серця припиниться лише після того, як ми оволодіємо цим благом².

***II. Непостійність волі є причиною
вади при застосуванні [розуму], а отже
й причиною заблудження***

(4) Відтак наша воля завжди непокоїться палким прагненням, завжди перебуває у русі через бажання, метушливість і хвилювання, метою яких є благо, котрим вона не володіє. Тому воля не здатна без великого напруження сил терпіти, щоб розум протягом певного часу зупинявся на абстрактних істинах, які її не зачіпають й про які вона судить як про нездатні зробити її щасливою. Отож вона безперервно підштовхує його до пошуку інших об'єктів, і коли, перебуваючи у тому активному стані, що сповіщено йому волею, він зустрічає якийсь об'єкт з певними ознаками блага, я хочу сказати об'єкт, наближення якого викликає в душі певне приємне відчуття і певне внутрішнє задоволення, тоді згадане вже прагнення серця збуджується знову: бажання, метушливість, палкість знову розгораються і розум, зобов'язаний їм підкорятись, прив'язується виключно до об'єкта, який їх спричиняє або справляє враження такого, що спричиняє їх, аби таким чином наблизити їх до душі, що відчуває від нього насолоду і деякий час ним втішається. Та оскільки порожнеча створіння не може заповнити собою нескінченну спроможність людського серця, ці маленькі задоволення, замість того, аби вгамувати його спрагу, лише роз'ятрюють останню³ і вселяють у душу нерозумне й марне сподівання задовольнитись множинністю земних утіх⁴, а це призводить ще й до непостійності та незбагненної легковажності розуму, який повинен відкривати усі ці блага.

(5) І дійсно, коли розум випадково зустрічає якийсь об'єкт, котрий містить нескінченне або щось велике, то його непостійність і неспокій на деякий час припиняються. Адже визнавши, що цей об'єкт має на собі ознаку того, якого бажає душа, він на ньому зупиняється і на досить тривалий час до нього прив'язується. Але ця прив'язаність або, радше, ця упертість розуму в дослідженні нескінченних або надто широких предметів так само не має для нього жодної користі, як і та легковажність, з якою він розглядає ті, що є сумірними його спроможності. Він є надто слабким, щоб довести до кінця таку складну справу і даремно силкується досягти у ній успіху. Щасливою має зробити душу не, так би мовити, розуміння нескінченного об'єкта, а любов до нескінченного блага і користування ним, до яких воля впливається спроможною через рух любові, який безперестанно відкарбовується у ній Богом.

(6) Опісля цього не слід дивуватись невігластву і сліпоті людей. Адже їхній розум підвладний непостійності й легковажності їхнього серця⁵, які позбавляють його змоги розглядати щось із серйозною уважністю, тому й не може він збагнути жодної речі, котра містить у собі щось достатньо складне. Адже, зрештою, уважність розуму є щодо його об'єктів тим самим, чим зосереджений погляд наших очей є стосовно об'єктів зору. І як людина, котра не може зупинити своїх очей на тілах, що її оточують, не може бачити їх настільки виразно, аби досягнути розбіжності між їхніми найменшими частинами і розрізнити усі відношення, які існують між усіма цими дрібними частинами, — так само й людина, нездатна зупинити погляду свого розуму на речах, котрі хоче пізнати, не може мати такого їх пізнання, якого було б достатньо для розрізнення усіх [їхніх] частин і визначення усіх відношень, які вони можуть мати між собою, або з іншими предметами.

(7) Однак певним є те, що усі акти пізнання полягають лише у ясному баченні відношень, які існу-

ють між різними речами. Отже, якщо розумові доводиться, як-от у складних питаннях, охоплювати одним поглядом величезну кількість відношень між двома або декількома речами, то, зрозуміло, коли він не розглядатиме цих речей з великою уважністю й матиме лише плутані знання про них, він не спроможеться чітко осягнути їхні відношення й, відтак, скласти щодо них обґрунтовані судження.

III. Наші відчуття займають нас більше, ніж чисті ідеї розуму

(8) Однією з головних причин тієї вади, що позначає застосування нашого розуму до абстрактних істин, є те, що ми їх бачимо ніби здалеку і що у розумі нашому безперервно уприсутнюються речі, які є для нього найближчими. Велика уважність розуму, так би мовити, наближає ідеї тих об'єктів, щодо яких вона виявляється. Проте часто стається таке, що, попри велику уважність до метафізичних спекуляцій, ми від них відвертаємось, оскільки у душі виникає певне відчуття, яке є, так би мовити, ще ближчим до неї, аніж ці [метафізичні] ідеї. Бо для цього вистачить навіть незначного болю чи задоволення, позаяк біль, задоволення і взагалі усі відчуття перебувають у самій душі. Вони модифікують її і зачіпають набагато потужніше, ніж прості ідеї об'єктів чистої інтелекції, які, попри те, що присутні у розумі, відчутно не зачіпають і не модифікують його⁶. Таким чином, оскільки душа, з одного боку, є вельми обмеженою, а, з іншого, не здатна завадити собі відчувати свій біль й усі інші свої відчуття, то це [без останку] заповнює її спроможність й вона не може одночасно сприймати якусь річ і вільно думати про інші об'єкти, які не можуть відчуватись. Дзижчання мухи⁷ або якийсь інший незначний шум, за умови, що він передається у найважливішу частину нашого мозку й, відтак, сприймається душею, здатне,

при всі наші зусилля, завадити нашому розглядові абстрактних і вельми високих істин. Бо жодна з абстрактних ідей не модифікує душі у той спосіб, у який її модифікує кожне з відчуттів.

IV. Це – джерело псування нравів

(9) Це призводить до тупості й недостатньої пильності розуму щодо найбільших істин християнської моралі, а також до того, що люди пізнають їх лише у спекулятивний і неплідний без благодаті Ісуса Христа спосіб. Усі знають, що є Бог, і що Йому слід поклонятись і служити, але хто ж служить і поклоняється Йому без благодаті, яка лише й дозволяє відчувати солодкість і задоволення від цих обов'язків? Скоріше дуже мало людей, які б не осягнули пустоти й неперемінності земних благ і навіть не здобули б абстрактної – але, втім, вельми певної й очевидної – переконаності у тому, що ці блага не заслуговують на нашу увагу й піклування. Але де ж ті, хто зневажає ці блага на практиці й відмовляється від піклування та уваги, спрямованих на їхнє здобуття? Лише ті, хто, користуючись ними, відчуває певну гіркоту й відразу, або ж ті, кого благодать зробила чутливими до духовних благ через внутрішню насолоду, з якою їх пов'язав Бог, лише вони перемагають враження почуттів і пориви пожадливості. Отже, сам по собі погляд розуму ніколи не змушує нас чинити спротив поривам пожадливості, спротив, чинити який ми зобов'язані. Отже, окрім зазначеного погляду, потрібне ще й певне відчуття серця⁸. Саме лише світло розуму є, коли ласка, достатньою благодаттю, яка лише засуджує нас, дає нам пізнати нашу слабкість й те, що ми повинні через молитву звертатись до Того, Хто є нашою силою. Але ж це почуття серця є дієвим виявом живої благодаті. Це вона нас зачіпає, сповнює, переконує наше серце, без неї ж не існуватиме «нікого, хто думав би серцем»: *Nemo est*

*qui recogitet corde*⁹. Найнезмінніші істини моралі приховані у тайниках і закутках розуму¹⁰, і оскільки перебувають там, вони є безплідними і позбавленими щонайменшої сили, бо душа не отримує від них насолоди. Почуттєві ж задоволення є для душі ближчими, і, не маючи змоги не відчувати й навіть не любити* своє задоволення, неможливо** своїми власними силами відірватись від землі та звільнитись з полону почуттєвих чарів та ілюзій.

(10) Втім, я не заперечую того, що праведники, чиє серце вже рішуче звернене до Бога завдяки попередньо наданій насолоді, можуть без цієї особливої благодаті робити якісь гідні винагороди вчинки або чинити опір рухам пожадливості. Є серед них хоробрі й постійні у [дотриманні] закону Божого, які завдячують цим силі своєї віри, піклуванню про те, щоб відсторонитись від почуттєвих речей, і зневазі та відразі до усього, що може спокусити. Є й такі, які діють, майже ніколи не відчуваючи насолоди від цього непідвладного виборові або попередньо наданого задоволення, про яке я говорив. Єдина радість, яку вони мають, діючи згідно настанов Божих, є тим єдиним задоволенням, яким вони насолоджуються, і цього задоволення достатньо, аби затримати їх у їхньому стані й утвердити налаштованість їхнього серця. Оскільки вони люблять Бога і Його святий закон, то й думають про них із радістю. Адже думка про те, що любивши, завжди приносить задоволення, а відокремитись від того, що подобається, не можна без певного страху. І цього досить¹¹, аби праведники могли перемогти принаймні легкі спокуси. Ті ж, хто лише починає навертатись [у віру], потребують непідвладного виборові і попередньо наданого задоволення, щоб відірватись від почуттєвих благ, з якими пов'язані іншими попередньо наданими і непідвладними виборові задоволеннями. [Самих лише] смутку і докорів

* Звісна річ, природною любов'ю, адже можна вибірково, тобто за вибором, ненавидіти [те чи інше] задоволення.

** Оскільки вибіркова любов не може протягом тривалого часу не узгоджуватись з природною.

умління їм не досить, і вони ще не відчують радості [від любові до Бога]. Але праведні і у нестатках можуть жити вірою. І саме у цьому стані їхня заслуга більша, оскільки люди є істотами, обдарованими смыслом, тому Бог хоче, щоб вони Його любили радше любов'ю, опосередкованою вибором, аніж інстинктивною, подібною до тієї, якою люблять почуттєві речі, не знаючи, що вони є гарними зовсім не через те задоволення, яке від них отримуєш. Однак більшість людей, маючи малу віру й безперервно зустрічаючи нагоди, щоб отримати насолоду від задоволень, не можуть протягом тривалого часу зберегти свою опосередковану вибором любов до Бога, якщо зазнають впливу природної любові до почуттєвих благ, а насолода благодаті не підтримує їх проти поривів пожадливості. Адже насолода благодаті породжує, зберігає і примножує милосердя, так само, як почуттєві задоволення – жадібність.

V. І людського невігластва

(11) З речей, про які тут говорилося, достатньо видно, що люди ніколи не залишаються без якоїсь пристрасті або без якихось приємних чи неприємних відчуттів, і все це вельми завантажує спроможність їхнього розуму. Коли ж вони хочуть застосувати решту цієї спроможності для дослідження якоїсь істини, їх часто відвертають від цього наміру якісь нові відчуття, відраза, що виникає в них стосовно цієї справи, і непостійність їхньої волі, яка примушує розум рухатись і безупинно водить його від одного об'єкта до іншого. Таким чином, коли замолоду не звикнути перемагати усі ці перешкоди, як це пояснено у другій Частині, то врешті-решт ми виявимось нездатними осягнути будь-яку річ, котра містить хоча б невелике ускладнення і вимагає хоча б незначної уважності.

(12) Звідси слід виснувати, що усі науки, надто ж ті, які містять питання, що їх складно розв'язати,

сповнені незліченних заблуджень, і що ми повинні виявляти підозріливість до всіх тих грубих томів з медицини, фізики, моралі, томів, які пишуться щоденно, головним же чином – до [розв'язання] тих особливих питань згаданих наук, які є набагато складнішими [за структурою], ніж загальні. Слід дотримуватись навіть того судження, за яким ці книги є тим більш гідними зневаги, що краще вони сприймаються більшістю людей. Йдеться про тих, хто мало здатен до уважності і не вміє [правильно] застосовувати свій розум: адже гучні вибухи схвалення народом певної opinio, що стосується якогось складного предмета, є незаперечною ознакою того, що ця opinio помилкова і ґрунтується лише на оманливих поняттях почуттів або на якихось фальшивих відблисках уяви.

(13) Однак не є неможливим, щоб одна людина спромоглася відкрити величезну кількість істин, у минулі віки прихованих, – за умови, що їй не бракує розуму, і що вона, живучи самотньо і перебуваючи віддаленою від усього того, що могло б розпорошити її увагу, серйозно займається пошуком істини. Ось чому не надто розважливими є ті, хто зневажає філософію п. Декарта, не знаючи її й висуваючи на свою користь лише один аргумент: видається неможливим, щоб лише одна людина знайшла істину в речах настільки прихованих, якими є речі природні. Але якби їм був відомий спосіб життя цього філософа; ті засоби, які він використовував у дослідженнях, аби не допустити поділення спроможності його розуму іншими об'єктами, відмінними від тих, чию істину він прагнув відкрити; точність тих ідей, на яких він заснував свою філософію, і взагалі усі його переваги у порівнянні зі стародавніми, досягнуті завдяки новим відкриттям, – то вони б пройнялись щодо нього передсудом набагато потужнішим і обґрунтованішим, ніж передсуд давнини, який наділяє авторитетом Аристотеля, Платона і багатьох інших.

(14) Однак я не радив би їм зупинятись на цьому

Поредсудові і вважати п. Декарта великою людиною, а його філософію – гарною, лише на підставі тих віридних для неї зауважень, які можна висловити. П. Декарт був такою ж людиною, як інші¹², і, так само, як інші, не був убезпечений від помилок та ілюзій. Немає жодної його праці, – не виняток тут навіть його *Геометрія* – яка б не містила якихось ознак слабкості людського розуму. Отже, зовсім не потрібно, аби вірили йому на слово, потрібно – як він і сам нас обачно попереджав¹³ – досліджувати, чи не помилявся він, й не вірити жодному його слову, окрім тих, довіри до яких від нас вимагають очевидність і таємні докори сумління¹⁴. Бо, висловлюючись коротше, розум має істинне знання лише щодо того, що він бачить з очевидністю.

(15) У попередніх Розділах ми показали, що розум наш не є нескінченним, що, навпаки, його спроможність вельми посередня і зазвичай її займають відчуття душі, й, нарешті, що розум, спрямовуючись волею, не міг би пильно розглядати об'єкт і невдовзі не відвертатись від нього через свою непостійність та легковажність. Зазначені речі, безсумнівно, є найзагальнішими причинами наших заблуджень, і на цьому можна було б затриматись ще довше, аби показати все докладно. Але сказано вже й так достатньо, щоб особи, здатні виявити деяку уважність, спромоглися пізнати слабкість людського розуму. У четвертій та п'ятій Книгах ми довше розмірковуватимо про ті заблудження, причинами яких є наші природні схильності й пристрасті, про які вже дещо сказано у цьому Розділі.

ЧАСТИНА ДРУГА [книги] ПРО ЧИСТУ ЗДАТНІСТЬ РОЗУМІННЯ

ПРО ПРИРОДУ ІДЕЙ

РОЗДІЛ ПЕРШИЙ

I. Що розуміється під ідеями. Про те, що вони дійсно існують і є необхідними для сприйняття усіх матеріальних об'єктів. II. Розподіл усіх способів, за допомогою яких можна бачити зовнішні об'єкти.

(1) [I] Гадаю, кожен погодиться з тим, що самих по собі об'єктів, розташованих поза нами, ми не сприймаємо¹. Ми бачимо сонце, зірки і безліч [інших] об'єктів поза нами, але неправдоподібно, щоб душа полишала тіло й виходила, так би мовити, прогулятись небесами, аби там споглядати усі ці об'єкти². Отже, вона не бачить їх самих по собі, а тому безпосереднім об'єктом нашого розуму, коли він бачить, наприклад, сонце, є не [саме по собі] сонце, а якась річ, внутрішньо поєднана з нашою душею. Саме цю річ я й називаю *ідеєю*. Отже, під цим словом *ідея* я у даному випадку розумію лише те, що є безпосереднім або найближчим об'єктом нашого розуму, коли той сприймає якийсь об'єкт, тобто те, що зачіпає і модифікує розум за допомогою наявного у ньому сприйняття об'єкта.

(2) Слід обов'язково зазначити, що для сприйняття якогось об'єкта розумові абсолютно необхідно, щоб ідея цього об'єкта була актуально присутньою в ньому, і тут немає жодних сумнівів. Проте немає необхідності у тому, щоб поза ним існувала якась річ, подібна до цієї ідеї. Адже дуже часто стається таке, що ми сприймаємо речі, яких не існує і навіть такі, яких не існувало ніколи. Тому часто ми маємо в розумі реальні ідеї таких речей, яких ніколи не було. Коли людина уявляє, наприклад, золоту гору, то конче необхідно, аби ідея цієї гори була реально присут-

нюю в її розумі. Коли божевільний або людина, що горить у пропасниці чи спить, бачать немовби перед своїми очима якусь тварину, то, певна річ, бачене ними – ніщо, а проте ідея цієї тварини існує реально. Але ж цих гори і тварини не існувало ніколи.

(3) Однак люди, схильні неначе згідно природи вірити в існування лише тілесних об'єктів, судять про реальність й існування речей зовсім інакше, ніж повинні були б. Адже щойно вони відчували якийсь об'єкт, як одразу вже схильні вважати існування цього об'єкта річчю вельми певною, хоча б досить часто виявлялось, що зовні немає нічого. Окрім того, вони бажають, щоб цей об'єкт був саме таким, яким вони його бачать, а такого не стається ніколи. Про ідею ж, яка існує за необхідністю і може бути лише такою, якою їм вбачається, вони зазвичай, не вдаючись до рефлексії, судять, ніби вона – ніщо, наче ідеї й не мають величезної кількості властивостей. Наче ідея квадрата, наприклад, не є відмінною від ідеї кола або якогось числа і не уприсутнює³ речей, цілковито відмінних [від кіл або чисел]. Але ж це ніколи не могло б бути властивим ніщо, оскільки ніщо не має жодної властивості⁴. Отже, ідеї, поза сумнівом, мають вельми реальне існування. Але дослідімо, якою є їхня природа і сутність, та погляньмо, що в душі є такого, що здатне уприсутнювати в ній усі речі.

(4) Усі речі, які сприймає душа, поділяються на два типи: вони перебувають або в душі, або поза нею. Ті, що перебувають в душі, – це її власні думки, тобто усі її різноманітні модифікації. Адже під такими словами, як *думка, спосіб мислення або модифікація душі* я розумію взагалі усі ті речі, які не можуть перебувати в душі, одночасно не сприймаючись за допомогою її внутрішнього самовідчуття, тобто – її власні відчуття, уявлення, чисті інтелекції, або просто поняття, навіть її пристрасті та природні схильності⁵. Однак наша душа не має потреби в ідеях, аби сприймати усі ці речі у той спосіб, у який вона їх сприймає, оскільки вони перебувають у ній або, радше, оскільки вони

є лише нею самою, посталою у той чи інший спосіб так само, як реальна округлість якогось тіла і його рух не є чимось, окрім самого цього тіла, наділеного фігурою і переміщуваного у певний спосіб⁶.

(5) Що ж стосується речей, які перебувають поза душою, то їх ми можемо сприймати лише за допомогою ідей, за припущення, що ці речі не можуть бути внутрішньо поєднаними з нею. Є два типи таких речей: духовні й матеріальні. Щодо речей духовних існує деяка ймовірність того, що вони можуть відкриватися нашій душі без ідей, тобто такими, якими є. Бо хоча досвід навчає, що ми не можемо безпосередньо і з себе самих оголошувати свої думки іншим, а повинні обов'язково вдаватися до слів або інших почуттєвих знаків, з якими пов'язали свої ідеї, – можна було б сказати, що Бог приписав такий порядок лише на час цього життя, щоб завадити безладдю, яке настало б нині, якби люди могли давати зрозуміти себе так, як їм заманеться. Коли ж запанують справедливість і лад, а нас буде звільнено з полону нашого тіла, тоді ми, мабуть, зможемо давати зрозуміти себе [безпосередньо] з самих себе, через внутрішню поєднаність усіх нас, подібно до того, як можна стверджувати з деякою ймовірністю, що це здатні робити янголи на небесах⁷. Отож не видається конче необхідним припускати потребу в ідеях задля того, аби уприсутнювати в душі духовні речі, оскільки може статись, що ми бачимо їх з їх самих, хоча й у вельми недосконалий спосіб.

(6) *Я не досліджую тут* того, як два розуми можуть поєднатись між собою і чи можуть вони таким чином обопільно розкрити один одному свої думки⁸. Я вважаю, однак, що не існує іншої чисто інтелектуальної субстанції, окрім субстанції Бога; що неможливо розкрити якусь річ з очевидністю, інакше, як у Його світлі й що поєднання розумів не може їх зробити обопільно видимими одного одному. Бо хоча ми*

* Цей абзац подано курсивом, оскільки його можуть обминати [увагою]; до того ж він виявиться дуже важким для розуміння, якщо не знати моїх поглядів стосовно душі й природи ідей.

Вельми тісно пов'язані зі своєю істотою, ми є й будемо інтелігібельними для самих себе лише до тієї межі, до якої побачили себе в Богові, й оскільки Він надістав нам ту досконало інтелігібельну ідею, яку має стосовно нашої істоти – істоти, що міститься у Його власній. Отже, хоча б і здавалось, ніби я тут погодився із тим, що янголи можуть безпосередньо виявляти себе один одному і те, чим вони є, і те, про що вони думають, – тобто з речами, які я не вважаю сутнісно істинними, попереджаю: це видається лише тому, що я не хочу з даного приводу дискутувати, аби лише зі мною погодились стосовно незаперечного, стосовно того, що тепер ми не можемо бачити матеріальні речі такими, якими вони є, і без ідей[-посередників].

(7) У сьомому Розділі я поясню свої погляди щодо того способу, у який ми пізнаємо розуми, і дам побачити, що нині ми не можемо їх пізнати самих по собі, хоча вони, мабуть, і спроможні поєднуватись з нами. Але тут я головним чином кажу про матеріальні речі, які напевне не можуть поєднуватись з нашою душею у спосіб, необхідний для того, аби вона їх сприймала. Вони протяжні, душа – ні, й тому між ними й душею не існує жодного зв'язку. Окрім того, наші душі не полишають тіл, аби вимірювати розміри небес⁹, а, відтак, не можуть бачити зовнішні тіла інакше, як через ідеї, що їх уприсутнюють. З цим мають погодитись усі.

II. Розподіл усіх способів, згідно яких можна бачити зовнішні об'єкти

(8) Отже, ми запевняємо: конче необхідно, щоб ті ідеї, які ми маємо стосовно тіл й усіх інших об'єктів, що не сприймаються нами самі по собі, походили від цих тіл, чи цих об'єктів, або щоб наша душа була здатна їх виробляти, або щоб Бог виробив їх разом із нею, коли її створював, або щоб Він виробляв їх що-

разу, коли ми думаємо про якийсь об'єкт, або щоб наша душа мала у собі всі ті досконалості, які бачить в цих тілах, або, нарешті, щоб вона була поєднана з уседосконалою істотою, яка містить у собі всі інтелігібельні досконалості, або всі ідеї створених істот¹⁰.

(9) Ми здатні бачити об'єкти лише у один з цих способів. Відкиньмо упередженість і страх перед складністю цього питання й дослідімо, який із них є найправдоподібнішим. Можливо, ми розв'яжемо його з достатньою яснотою, хоча й претендуємо тут не на доведення, беззаперечні для людей усякого гатунку, а лише на докази, вельми переконливі для тих, принаймні, хто виявляє серйозність і уважність, коли розмірковує¹¹. Адже, сказавши тут щось інше, ми виглядали б, мабуть, зухвальцями.

РОЗДІЛ ДРУГИЙ

Про те, що матеріальні об'єкти не посилають видів, які їх нагадують.

(1) Найпоширенішою є opinia перипатетиків, які стверджували, що зовнішні об'єкти посилають види, які їх нагадують¹, і що ці види допроваджуються через зовнішні почуття до [органу] спільного почуття. Вони називають ці види *імпресивними*, адже об'єкти відпресовують їх у зовнішніх почуттях. Ці імпресивні види, оскільки вони є матеріальними і почуттєвими, стають інтелігібельними через *діяльний* чи *діючий інтелект*, а, [відтак], здатні сприйматись *пасивним інтелектом*². Спірітуалізовані у такий спосіб, ці види називаються *експресивними*, оскільки становлять вираження імпресивних. Саме через них *пасивний інтелект* знає всі матеріальні речі.

(2) Ми не зупинятимемось задля подальшого пояснення цих прегарностей і різноманітних способів, за

допомогою яких різні філософи їх осягають. Бо хоча вони й не згодні між собою щодо кількості властивостей, що приписуються ними внутрішньому почуттю і здатності розуміння, і хоча серед них є навіть ті, хто вельми сумнівається у тому, що для пізнання почуттєвих об'єктів потрібен *діяльний інтелект*, однак майже всі вони погоджуються з тим, що зовнішні об'єкти посилають види, чи образи, схожі на ці об'єкти. Саме на цьому фундаменті вони примножують свої якості й захищають свій *діяльний інтелект*. То ж, якщо цей фундамент нетривкий, як буде нами показано, то немає необхідності надалі зупинятись на запереченні усього, що на ньому збудоване.

(3) Отже, ми стверджуємо, що вчення про те, ніби об'єкти посилають образи або види, які їх нагадують, не є правдоподібним. Ось деякі докази на користь цього. Перший впливає з непроникності тіл. Усі об'єкти, такі як сонце, зірки й усі ті, що розташовані близько до очей, не можуть посилати видів, котрі б мали іншу природу, ніж їхня власна. Ось чому філософи зазвичай кажуть, що ці види є грубими й матеріальними, на відміну від експресивних видів, які є спірітуалізованими. Отже, ці імпресивні види об'єктів є маленькими тілами, а тому не здатні проникати ані одне крізь одного, ані через простір, розташований між землею та небом, який повинен бути вщерть ними заповненим. Звідси легко зробити висновок, що вони повинні були б м'ятися, розбиватися, стикатися з іншими, які рухаються їм назустріч, і що, таким чином, вони не можуть зробити об'єкти видимими.

(4) Понад те, з одного й того ж місця, або з однієї і тієї ж точки можна бачити величезну кількість об'єктів, розташованих на небі й на землі. Відтак видам усіх цих тіл слід би бути зменшеними до розмірів точки³. Однак, вони непроникні, оскільки мають протяжність, а отже... і так далі.

(5) Але величезну кількість дуже великих і дуже великого обсягу об'єктів можна побачити не лише з однієї якоїсь точки. В усіх великих просторах світу

немає бодай однієї точки, з якої ми не могли б відкрити майже нескінченну кількість об'єктів, навіть таких великих, як сонце, місяць і небеса. Отже, в усьому світі немає жодної точки*, у якій не повинні були б знаходитись види усіх цих речей. Це суперечить будь-якій видимості істини.

(6) Другий доказ видобуто з тієї зміни, яка стається у видах. Певна річ, що ближче об'єкт, то більшим має бути його вид, оскільки ми бачимо об'єкт більшим. Однак ми не бачимо того, що може спричинити зменшення цього виду, і того, чим стають частинки, які його складають, коли він збільшується. Але ще важче, згідно їхніх поглядів, досягнути те, що коли ми дивимось на цей об'єкт через збільшуваче скло або мікроскоп, вид одразу стає у п'ятсот-шістсот разів більшим, ніж був раніше. Бо ще менш зрозуміло, від яких частинок він може за мить так потужно збільшитись.

(7) Третя підстава полягає у тому, що коли розглядається правильний куб, усі види його сторін є нерівними, але, попри це, ми продовжуємо бачити усі його сторони однаково чотирикутними. Те саме, коли ми роздивляємось намальовані на дошці овали й паралелограми, які можуть посилати лише види подібної фігури. Замість них, однак, ми бачимо лише кола і квадрати. Це з очевидністю показує, що не існує такої необхідності, аби об'єкт, щоб бути видимим, мав посилати види, подібні до себе⁴.

(8) Нарешті, годі й намагатись збагнути те, як може статись, що тіло, яке відчутно не зменшується, постійно й вусебіч посиляє поза себе види; що воно безперервно сповнює ними величезні простори, та ще й з незбагненною швидкістю. Бо тієї ж миті, коли прихований об'єкт розкриває себе, його можна побачити з багатьох мільйонів місць і з усіх боків. А ще більш

* Якщо хтось бажатиме знати, яким чином усі враження від видимих об'єктів, навіть супротивних [один одному], можуть передаватися не послаблюючись, він може прочитати два останніх Роз'яснення, які знайде наприкінці цього твору.

дивним є те, що вельми активні тіла, такі, як повітря і деякі інші, позбавлені сили випускати зовні ці образи, що їх нагадують, у той час, як їх випускають тіла грубіші й менш активні: земля, каміння і майже усі тверді тіла.

(9) Але ми не бажаємо зупинятися ще довше задля наведення усіх доказів, які заперечують цю точку зору, бо кінця цьому не видно і найменше розумове зусилля надало б їх стільки, що годі було б і намагатись вичерпати ці докази. Вистачить їм тих, що вже наведені нами. Але навіть вони не були необхідними після сказаного з цієї теми у першій Книзі, коли роз'яснювались заблудження почуттів. Проте є так багато філософів, прихильних до цієї точки зору, що ми вважали за необхідне висловити деякі речі з цього приводу, аби сповістити їм нахил до рефлексії над власними думками.

РОЗДІЛ ТРЕТІЙ

Про те, що душа не має здатності виробляти ідеї.

(1) Причина заблудження, у яке втрапляють щодо цього предмета.

(2) Друга опінія належить тим, хто вважає, що наші душі мають здатність виробляти ідеї тих речей, про які хочуть думати, і що до вироблення цих ідей їх спонукають враження, заподіяні об'єктами тілові, хоч би ці враження й не були образами, подібними до об'єктів, які їх викликають. Саме у цьому, згідно їхніх тверджень, полягає створеність людини за образом Божим та її причетність до Божої могутності¹: як Бог створив усі речі з нічого і може їх знищити, створивши інші, абсолютно нові, так само й людина може за власним бажанням створювати й знищувати будь-які ідеї. Але є серйозний привід не довіряти усім цим опініям, що [так] підносять людину. Бо зазвичай

це думки, що походять від присутнього в людині начала марнославства і погорди, й не надані нам Батьком світла².

(3) Ця причетність до могутності Божої, якою вихваляються люди, коли йдеться про уприсутнення об'єктів [у їхніх душах] і про деякі інші особні дії, видається схожою на незалежність, як її зазвичай пояснюють. Та через це вона є недійсною причетністю, яку людей примушують уявляти їхні невігластво та марнославствс. Вони значно більш залежні, ніж гадають, від могутності й доброти Бога, але тут недоречно це пояснювати. Спробуймо лише показати, що люди не спроможні утворювати ідеї тих речей, які ними сприймаються.

(4) Ніхто не може сумніватись у тому, що ідеї – це реальні істоти (оскільки вони мають реальні властивості), що одні з них відрізняються від інших і що уприсутнюють вони зовсім різні речі. Також не можна обгрунтовано сумніватись у тому, чи є вони духовними і вельми відмінними від тіл, яких уприсутнюють. І було б очевидною надмірністю сумніватись у тому, чи є ідеї, через посередництво яких ми бачимо тіла, благороднішими за самі ці тіла. І справді, інтелектуальний світ повинен бути досконалішим за матеріальний і земний, як ми це далі побачимо³. Бо коли стверджується, що люди мають здатність формувати собі такі ідеї, яких ім забагнеться, то з'являється велика небезпека тверджень і про те, що люди мають здатність створювати істот, благородніших і досконаліших за світ, створений Богом. Однак це не піддають рефлексії, уявляючи, ніби ідея – це ніщо, оскільки вона не дає себе відчувати. Коли ж її і розглядають як якусь істоту, то як істоту вельми незначну і вельми гідну зневаги, оскільки уявляють, що, втративши присутність в розумі, вона одразу ж знищується.

(5) Та коли б навіть і було істинним твердження про те, що ідеї – це лише істоти вельми неважливі й гідні зневаги, вони усе ж є істотами й [до того ж] істотами духовними. А оскільки люди не мають здатності

створювати, то звідси випливає, що вони не можуть їх виробляти. Адже виробництво ідей у пояснених вище способів — це справжнє створення, і хоча є спроби згладити і пом'якшити зухвалість та різкість цієї оцінки зауваженням про те, що виробництво ідей передбачає дещо, створення ж не передбачає нічого, цим однак ускладнення істотно не розв'язується.

(6) Адже слід узяти до уваги, що не важче виробити якусь річ з нічого, ніж тоді, коли передбачається існування іншої речі, з якої перша не може утворитись і яка не може жодним чином посприяти її виробленню. Наприклад, створити ангела [з нічого] не важче, ніж виробити його з каменю. Адже камінь є різновидом буття, цілковито відмінним [від буття ангела] і не може нічим прислужитись виробленню останнього. Але він може посприяти виробленню хліба, золота тощо, оскільки каменеві, золотові й хлібові притаманна одна й та ж протяжність, тільки що у різний спосіб конфігурована, і оскільки усі ці речі є матеріальними.

(7) Виробити ангела з каменю навіть складніше, аніж виробити його з нічого. Адже для того, щоб можна було виробити ангела з каменю, слід знищити камінь, а вже потім створювати ангела, для простого ж його створення не потрібно нічого знищувати. Отже, якщо розум виробляє свої ідеї з матеріальних вражень, отримуваних мозком від об'єктів, то він завжди робить те саме, або щось так само складне, чи навіть щось складніше, ніж тоді, коли б він їх творив [з нічого]. Оскільки ідеї є духовними, вони не можуть бути виробленими з матеріальних образів, що містяться у мозку і є неспівмірними із ними⁴.

(8) Скажуть, що ідея — не субстанція⁵. Але вона завжди є духовною річчю. І як неможливо виробити квадрат з розуму, хоча квадрат — не субстанція, так само неможливо сформувати з матеріальної субстанції духовну ідею, коли б навіть ідея субстанцією й не була.

(9) Та коли б ми й визнали за людським розумом суверенну здатність знищувати й створювати ідеї ре-

чей, він усе ж не міг би нею скористатись. Бо як художник, яким би майстерним він не був у своєму мистецтві, не може уприсутнити [в своєму розумі] тварину, якої ніколи не бачив, і щодо якої не має жодної ідеї, а відтак картина, яку його зобов'язали б намалювати, не може бути схожою на цю невідому тварину, так само й людина не може створити ідею об'єкта, якщо не знала його раніше, тобто – попередньо не мала щодо нього ідеї, незалежної від своєї волі. Якщо вона вже має ідею об'єкта, вона знає його і виробляти нову ідею тут немає сенсу. Отже, немає сенсу приписувати людському розумові здатність вироблення ідей.

(10) Мабуть, можна було б сказати, що розум має загальні й невиразні ідеї, яких не виробляє, а ті, які ним виробляються, – це ідеї особні, що є точнішими і виразнішими, ніж перші, але тут йдеться завжди про одне й те ж. Бо як художник не може створити портрет якоїсь людини і бути впевненим, що той йому вдався, якщо не має виразної ідеї цієї людини, а, радше, коли сама ця людина не присутня [перед його очима], так само й розум, маючи, наприклад, лише ідею істоти чи тварини взагалі, не зможе уприсутнити [в собі] коня або сформував його виразну ідею і бути впевненим, що вона дійсно є подобою коня, якщо [попередньо] не має первинної ідеї, з якою звірив цю другу. Отже, якщо він вже має першу з цих ідей, то зайве створювати другу і питання стосується лише першої: відтак тощо⁶...

(11) Правда, коли ми досягаємо квадрат за допомогою чистої інтелекції, ми можемо ще й уявити його, тобто сприйняти його, накресливши образ у мозку. Але слід зазначити, по-перше, що ми не є ані дійсною, ані головною причиною [виникнення] цього образу (втім, це потребувало б надто тривалого пояснення). По-друге, що друга ідея, котра супроводжує цей образ, зовсім не є виразнішою і правильнішою порівняно з першою, навпаки, вона є правильною лише оскільки схожа на першу, яка слугує для неї зразком. Бо не слід, у решті решт, вважати, ніби уява і навіть почуття уприсутнюють об'єкти виразніше за

чисту здатність розуміння. Вони тільки більше зачіпають розум і більше привертають до себе його увагу. Адже ідеї почуттів і уяви є виразними лише тоді, коли відповідають ідеям чистої інтелекції*. Наприклад, образ квадрата, накреслений уявою у мозку, насправді створено лише через відповідність з ідеєю квадрата, яку ми досягаємо чистою інтелекцією⁹. Саме ця ідея визначає згаданий образ. Саме розум спрямовує уяву і, так би мовити, зобов'язує її розглядати час від часу, чи дійсно є змальований нею образ фігурою, складеною з чотирьох прямих і однакових за довжиною ліній, кути між якими є строго прямими. Одним словом: чи подібне те, що уявляється, тому, що досягається.

(12) Не думаю, аби хтось, після сказаного мною, міг ще мати сумніви щодо того, чи помиляються ті, хто стверджує, ніби розум може самостійно формувати ідеї об'єктів. Адже вони атрибутують розумові не просто здатність творити, а ще й творити мудро і впорядковано, хоча б той не мав жодного пізнання своїх дій, — оскільки [усе] це неможливо збагнути. Причина ж їхнього заблудження у тому, що людям ніколи не бракує суджень про те, ніби певна річ є причиною певного явища, коли перша й друге поєднані між собою, тоді як справжня причина цього явища їм невідома. Саме через це усі висновують, що приведена у рух куля, стикаючись з іншою, є дійсною й головною причиною того руху, який сповіщає останній, що воління душі є справжньою і головною причиною руху руки; те ж стосується й інших подібних передсудів. Адже куля щоразу приводиться у рух, коли стикається з іншою, від якої отримує поштовх, а руки наші майже щоразу виконують якісь рухи тоді, коли ми цього хочемо, і [у обох випадках] наш зір не вбачає жодної іншої речі, яка могла б бути при-

* *Tanto meliora esse iudico quae oculis cerno, quanto pro sui natura viciniora sunt iis quae animo intelligo* (Aug.)⁷. *Quis bene se inspiciens non expertus est, tanto se aliquid intellexisse sincerius, quanto remove atque subducere intentionem mentis a corporis sensibus potuit* (Aug., *De animae immort.*, розд. X⁸).

чиною цих рухів¹⁰.

(13) Проте, коли якесь явище не так часто супроводжує річ, котра не є його причиною, це не означає, що у будь-який час не знайдеться дуже великої кількості осіб, котрі вважатимуть її причиною згаданого явища, але не всі припускаються цього заблудження. Наприклад, з'являється комета, а після її появи вмирає повелитель¹¹; камені потрапили під дію місячного світла, і їх поточили хробаки¹²; при народженні дитини сонце стояло поряд з Марсом, і з цією дитиною сталося щось надзвичайне¹³. Багатьом людям цього достатньо, аби переконатись, що комета, Місяць, зближення сонця з Марсом є причинами щойно зазначених явищ і навіть інших, які їх нагадують. Причиною ж, через яку так не вважають усі, є відсутність моменту, коли можна було б бачити, як ці явища безпосередньо впливають зі згаданих речей.

(14) Але майже всі висновують, що воління, яке супроводжує виробництво або радше присутність ідей у розумі, є їхньою справжньою причиною, оскільки всі люди зазвичай отримують ідеї присутніх у розумі об'єктів одразу, як цього бажають, і таке стається багато разів на день. Адже, отримуючи ці ідеї, вони не бачать, якій ще причині можуть їх приписати, та ще й уявляють, ніби ідей не існує, відколи розум їх не бачить, і що вони знову починають існувати, коли уприсутнюються в розумі. З цих підстав деякі судять також, що зовнішні об'єкти посилають образи, схожі на самі ці об'єкти, як ми щойно говорили у попередньому Розділі. Бо маючи змогу бачити об'єкти не самі по собі, а лише через їхні ідеї, вони складають судження про те об'єкт виробляє ідею. Тому що бачать вони його від тієї миті, відколи він стає присутнім, коли ж він відсутній, вони більше не бачать його, а присутній об'єкт майже завжди супроводжується ідеєю, яка його уприсутнює [в розумі].

(15) Втім, якби люди не поринали [беззастережно] у свої судження про те, що ідеї речей уприсутнюються в їхньому розумі, щойно вони цього воліють, вони

повинні були б зробити висновок лише про те, що, відповідно природного ладу, їхня воля є зазвичай необхідною для того, аби вони мали ці ідеї, – а не про те, що воля є справжньою і головною причиною, котра надає ідеям присутність у їхньому розумі, і ще менше – про те, ніби воля виробляє їх з нічого чи так, як вони це пояснюють. Не повинні вони робити висновок й про те, що об'єкти посилають види, схожі на ці об'єкти, оскільки душа зазвичай сприймає їх тільки тоді, коли вони є у наявності, бо мають підстави лише для такого висновку: аби ідея була присутньою в розумі¹⁴, зазвичай потребується [наявний] об'єкт. Нарешті, вони не повинні складати суджень про те, ніби куля, що рухається, є головною й справжньою причиною руху тієї кулі, з якою вона стикається на своєму шляху, адже перша сама по собі не володіє здатністю рухатись. Вони можуть складати судження лише про те, що зустріч двох куль є для Творця руху матерії приводом виконати постанову Своїєї волі, – універсальної причини всіх речей – передавши другій кулі частину руху першої, тобто, якщо висловлюватись ясніше, забажавши, щоб остання здобула стільки руху (за збереження його напрямку), скільки втратила перша. Бо рушійна сила* тіл може бути лише волею Того, Хто їх зберігає, як ми це покажемо в іншому місці.

РОЗДІЛ ЧЕТВЕРТИЙ

Про те, що ми не бачимо об'єктів через ідеї, створені разом із нами. Про те, що Бог не виробляє їх у нас щораз, коли ми маємо у них потребу.

- (1) Третя опінія – опінія тих, хто стверджує, ніби всі ідеї є вродженими, або¹ створеними разом із нами.
- (2) Аби розпізнати малу правдоподібність цієї

* Дивіться Розділ III другої частини Книги про Метод і Роз'яснення до цього ж Розділу.

точки зору, слід уприсутнити [в своєму розумі ту думку], що у світі існує багато цілком відмінних одне від одного речей, щодо яких ми маємо ідеї. Навіть якщо говорити лише про прості фігури, то, певно, річ, їхня кількість нескінченна, і якщо зупинитись на одній-єдиній з них, на еліпсові, то й тоді неможливо сумніватись у тому, що розум осягає нескінченну кількість різновидів цієї фігури, осягаючи, [наприклад], що [водночас] один з діаметрів може нескінченно збільшуватись, а інший лишатись завжди однаковим.

(3) Так само й коли височина трикутника має змогу нескінченно збільшуватись або зменшуватись, а сторона, яка слугує основою, завжди залишається однаковою, ми осягаємо, що у цьому випадку може йтись про нескінченну кількість різноманітних трикутників. Розум — я прошу звернути на це увагу — навіть певним чином сприймає цю нескінченну кількість, хоч вона й дуже мало піддається уяві, й хоч ми не можемо одночасно мати окремі й виразні ідеї багатьох різноманітних трикутників. Головним же чином слід відзначити те, що загальна ідея, яку розум має щодо цієї нескінченної кількості різноманітних трикутників, достатньо доводить: якщо ми й не пізнаємо через партикулярні ідеї всі ці різновиди трикутників, словом, якщо ми й не розуміємо нескінченності, то не через брак ідей або через її ненааявність для нас, а лише через брак розумової спроможності та широти. Коли б якась людина заповзялась розглянути властивості усіх різновидів трикутників, то навіть якби це дослідження продовжувалось вічно, їй усе одно не бракувало б [щораз] нових і особливих ідей, а її розум не виявився б тут корисним.

(4) Щойно сказане мною про трикутники можна застосувати до фігур, які мають п'ять, шість, сто, тисячу, десять тисяч сторін і так до нескінченності. І якщо сторони трикутника, що можуть мати між собою нескінченну кількість співвідношень, породжують нескінченну кількість трикутників, то легко помітити, що фігури з чотирма, п'ятьма сторонами чи з мільйоном сторін здатні породити ще більші

розбіжності, оскільки здатні мати більше співвідношень і комбінацій сторін, ніж прості трикутники².

(5) Отже, розум бачить усі ці речі, він має їхні ідеї. Він певен того, що цих ідей йому ніколи не бракуватиме, хоча б він витратив нескінченні століття на розгляд однієї лише фігури; і що коли він не сприймає усі ці нескінченні фігури одразу або не розуміє нескінченності, то лише через те, що його широта є вельми обмеженою. Отже, він має нескінченну кількість ідей, та що це я кажу – він має стільки нескінченних груп ідей, скільки існує різних фігур. Таким чином, оскільки є нескінченна кількість різних фігур, то, аби пізнати лише їх, розум повинен мати нескінченну кількість нескінченних різновидів ідей.

(6) Однак, я запитую: чи правдоподібно, щоб Бог створив стільки речей разом зі створенням людського розуму? Мені це правдоподібно не видається. головним чином тому, що це ж можна здійснити у інший, дуже простий і легкий, спосіб, як ми невдовзі пересвідчимось. Адже, оскільки Бог завжди діє найпростішими шляхами, не видається розважливим через припущення створення нескінченної кількості істот пояснювати те, як ми пізнаємо об'єкти, бо це ускладнення може бути розв'язане простішим і природнішим чином.

(7) Та коли б навіть розум мав [у розпорядження такий собі] склад ідей³, необхідних йому для того, щоб бачити об'єкти, неможливо було б і тоді пояснити те, як душа спромагалася б їх обирати для уприсутнення. Як, наприклад, могло статись, що вона, знаходячись у сільській місцевості, тієї ж миті, щойно розплющить очі, сприймає усі ті різні об'єкти, розміри, фігуру, віддаленість і рух яких їй відкриваються? Прямуючи цим шляхом вона не спромоглася б сприйняти жодного об'єкта, наприклад, сонце, якби той був присутній перед нашими тілесними очима. Бо оскільки образ, відтиснений сонцем у мозку, не схожий на ідею, котру ми можемо щодо нього мати,

як це було доведено в іншому місці, а душа до того ж не сприймає руху, викликаного сонцем на дні очей і у мозку, то виявляється незбагненим, як би вона могла, серед нескінченної кількості своїх ідей, точно вгадати саме ту, яку повинна уприсутнити⁴, щоб уявити чи побачити сонце, та ще й бачити його як таке, що має певні визначені розміри. Отже, ми не можемо сказати, що ідеї речей створені разом із нами і що цього досить, аби ми бачили об'єкти, котрі нас оточують.

(8) Не можна сказати також, що Бог кожної миті виробляє стільки нових ідей, скільки ми сприймаємо різних речей⁵. Це достатньою мірою заперечується щойно сказаним мною у цьому Розділі. Більше того, необхідно, щоб у будь-який час ми актуально мали у собі ідеї усіх речей, оскільки у будь-який час можемо захотіти подумати про будь-яку річ. Ми цього б не могли, якби вже не сприйняли їх у невиразний спосіб, тобто якби нескінченна кількість ідей не була присутня у нашому розумі. Бо, зрештою, в нас не може бути бажання думати про об'єкти, щодо яких не маємо жодної ідеї. Понад те, очевидно, що ідея, або безпосередній об'єкт нашого розуму, коли ми думаємо про безмежний простір, коло чи, взагалі, недетерміновану Істоту, не становить якогось створіння. Адже будь-яка створена реальність не може бути ані нескінченною, ані навіть загальною, а саме таким є те, що ми тоді сприймаємо. Але з більшою яснотою усе це виявиться далі.

РОЗДІЛ П'ЯТИЙ

Про те, що розум, розглядаючи власні досконалості, не бачить ані сутності, ані існування об'єктів.

Про те, що лише Бог бачить їх у такий спосіб.

(1) За четвертою опінією, розум, аби сприймати об'єкти, має потребу лише у самому собі і, розглядаючи себе та свої досконалості, він може розкрити усі речі, котрі перебувають поза нами.

(2) Душа, певна річ, і без ідей бачить у собі усі ті відчуття й пристрасті, які актуально її зачіпають: задоволення, біль, холод, тепло, кольори, звуки, запахи, смаки, свої любов, ненависть, радість, смуток й інші. Адже всі відчуття й пристрасті душі не уприсутнюють нічого такого, що перебувало б поза нею, що б було на них схожим. Вони – лише модифікації, які не перевершують спроможності розуму. [Дійсна] ж складність* у тому, аби пізнати чи є модифікаціями душі ті ідеї, які уприсутнюють дещо, розташоване поза душею, і які певним чином схожі на уприсутнюване ними, наприклад ідеї сонця, будинку, коня, річки тощо? Бо в цьому випадку розум, щоб уприсутнити в собі всі речі, розташовані поза ним, мав би потребу лише у самому собі.

(3) Існують особи, котрі не вбачають жодної складності у твердженні про те, що душа, створена для мислення, містить у собі (я хочу сказати, розглядаючи свої власні досконалості містить...) все, що потребується для сприйняття об'єктів. Адже оскільки душа насправді є найблагороднішою з усіх тих речей, які виразно осягає, то ми можемо сказати, що вона певним чином містить їх *еміне́нтно*, як висловлюється Школа², тобто у благородніший і вищий спосіб, ніж той, у який вони перебувають в самих собі. Ці особи стверджують, що саме у такий спосіб вищі речі містять досконалості нижчих. Відтак найблагородніші з усіх відомих їм створінь, вони вихваляються тим, що духовно мають у собі все те, що є у видимому світі, і можуть, набуваючи різних модифікацій, сприйняти все, що здатен пізнати людський розум. Одним словом, вони хочуть дивитись на душу як на такий собі інтелігібельний світ, котрий містить усе, що міститься у світі матеріальному і почуттєвому, й навіть нескінченно більше.

(4) Але мені здається, що прагнення дотримуватись цієї думки було б надто сміливим**. Якщо я не

* Дивіться [твір] *Про істинні й хибні ідеї* п. Арно.¹

** Дивіться Відповідь на [трактат Про] *істинні й хибні ідеї* і на 3-й Лист п. Арно в IV томі моїх відповідей³.

помиляюсь, то саме природне марнославство, любов до незалежності й бажання бути схожим на Того, Хто містить у Собі всіх істот, збурюють наш розум і схиляють нас до уявлень про володіння тим, чого [насправді] не маємо. «Не кажіть, що для самих себе ви будете світлом», – закликає святий Августин* – адже лише Бог є світлом для Самого Себе і може розглядаючи Себе, бачити усе, що виробив і що може виробити.

(5) Безсумнівним є те, що перед створенням світу існував лише Бог і що Він не міг виробити його без пізнання і без ідеї. Відтак ті ідеї, які Бог мав стосовно світу, не відрізняються від Нього Самого і, таким чином, всі створіння, навіть найматеріальніші та найбільш земні, перебувають у Богові, хоча й у спосіб цілковито духовний і незбагнений для нас**⁵. Отже, Бог бачить у Собі всіх істот, розглядаючи власні досконалості, які їх Йому уприсутнюють. Він також досконало знає їхнє існування, оскільки воно цілковито залежить від Його волі, а не знати власної волі Він не може. Звідси випливає, що Він не може не знати їхнього існування. таким чином, Бог бачить у Собі не тільки сутність речей, але також і їхнє існування.

(6) Але цього не можна сказати про створені розуми. У самих собі вони не можуть бачити ані сутності речей, ані їхнього існування. Сутності речей вони не можуть бачити у самих собі, оскільки, вельми обмежені [за природою], вони не містять усіх істот, на відміну від Бога, якого можна назвати універсальною істотою, або просто *Тим, хто є****, як Він називає Себе Сам. Отже, позаяк людський розум може пізнати усіх суцїх, у тому числі й нескінченних, але не містить їх, то це є певним доказом того, що у са-

* *Dic quia tu tibi lumen non es* (Проповідь VII, *De verbis Domini*).

** *Cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cujusque rei alterius, et adhuc amplius, Deus in se ipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura cujusque consistit, secundum quod per aliquem modum naturam Dei participat* (S. Thomas, I a pars, quaest XIV, art. 6)¹.

*** Вихід, III, 14.

мому собі він їхньої сутності не бачить. Адже розум не тільки послідовно бачить то одне, то інше, він навіть актуально сприймає нескінченність, хоч і не розуміє її, як ми зазначали у попередньому Розділі. Отже, оскільки він не є ані актуально нескінченним, ані здатним до нескінченних модифікацій одночасно, то абсолютно неможливо, щоб він у собі самому бачив те, чого там немає. Тому він не бачить сутності речей, коли розглядає власні досконалості або різноманітно себе модифікує.

(7) У собі самому не бачить він також їхнього існування, оскільки воно не залежить від його волі, а ідеї цих речей можуть бути в ньому уприсутнені й тоді, коли б самих речей не існувало. Бо всі можуть мати ідею золотої гори, якої не існує в природі. І хоча у судженнях про існування об'єктів ми спираємось на свідчення своїх почуттів, усе ж смисл нас не зашеვნє у тому, що ми повинні своїм почуттям завжди вірити. Адже ми з яснотою відкриваємо, що вони уводять нас в оману. Коли в людини, наприклад, дуже розігрілась кров або коли ця людина просто спить, вона інколи бачить перед очима військові кампанії, битви і подібні речі, які однак не є дійсно присутніми і, мабуть, ніколи не були. Отож розум, поза сумнівом, бачить існування інших речей не у самому собі й не сам собою, а залежить у цьому від чогось іншого.

РОЗДІЛ ШОСТИЙ

Про те, що усі речі ми бачимо в Богові.

(1) У попередніх Розділах ми дослідили чотири різних способи, за допомогою яких розум може бачити зовнішні об'єкти, й всі вони видались нам неправдоподібними. Залишився лише п'ятий, що один лише видається згідним зі смислом і найбільш підхо-

дить, аби дозволити пізнати залежність розумів від Бога в усіх їхніх думках.

(2) Аби краще його зрозуміти, слід згадати щойно висловлену в попередньому Розділі тезу про те, що абсолютно необхідно, аби Бог мав у Собі ідеї всіх створених істот, оскільки інакше Він не міг би їх виробити і що, таким чином, Він бачить усіх цих істот, коли споглядає Свої досконалості, які їх стосуються¹. Слід знати, понад те, що Бог дуже тісно пов'язаний з нашими душами через їхню присутність [у Ньому], отож можна сказати, що Він є місцем розумів, так само, як простір, у певному сенсі є місцем тіл. Якщо припустити ці дві речі, то розум цілком напевне може бачити те, що міститься в Богові й уприсутнює створених істот, адже воно є вельми духовним, інтелігібельним і наочним для розуму. Відтак розум може бачити в Богові вироби Божі, за тієї умови, що Бог має добру волю розкрити йому те у Собі, що уприсутнює їх². Відтак ось аргументи, котрі, як видається, доводять, що Він радше бажає здійснити це, а не творити нескінченну кількість ідей у кожному розумі.

(3) Не лише вельми узгоджується зі смыслом, але ще й впливає з устрою природи те, що Бог ніколи не здійснює у дуже складний спосіб того, що може бути здійснене у спосіб дуже простий і легкий: адже Бог нічого не чинить марно і безпідставно³. Не у застосуванні ж-бо великих засобів для незначної мети полягає ознака Його мудрості й могутності⁴. Останнє суперечить смыслові й є ознакою обмеженої розумової здатності. Ознака ж Його мудрості полягає, навпаки, у тому, аби здійснювати велике вельми простими й легкими засобами. Саме так, за допомогою самої лише протяжності, Він виробляє усе те, що ми бачимо прекрасного в природі, і навіть те, що наділяє живих істот рухом і життям. Адже особи, які безумовно вимагають, щоб всі функції [організму] тварин пояснювались за допомогою субстанційних форм, здатностей і душ, відмінних від крові й тілесних органів⁵, таким чином наполягають на тому, що

Богові бракує розумової здатності або що Він не спроможний створити ці гідні захоплення речі з самої лише протяжності. Вони вимірюють могутність Божу і Його найвищу мудрість нікчемністю свого розуму. Отож, Бог може показати розумам всі речі, просто бажаючи, аби вони побачили те, що існує посеред них самих, тобто те у Собі, що має якийсь стосунок до цих речей та уприсутнює їх; не схоже, щоб Він чинив інакше і виробляв для цього стільки нескінченних нескінченностей ідей, скільки є створених розумів.

(4) Але слід чітко зазначити: не можна висновувати того, що розуми бачать сутність Божу⁶, з того, що вони таким-ось чином бачать усі речі в Богові. Сутність Бога – це Його абсолютна істота, і розуми не бачать божественної субстанції в абсолютному її розумінні, а лише у її стосунку до створінь, або як таку, до якої можуть бути прилученими. Те, що вони бачать у Богові, є вельми недосконалим, але ж Бог є вельми досконалим. Вони бачать матерію, що може поділятися, мати фігуру тощо, у Богові ж немає нічого подільного чи фігурного, адже Бог є усім сущим, оскільки Він нескінченний і містить у Собі все. Проте Він не є жодним сущим зокрема. Однак те, що ми бачимо, – це лише одне чи декілька окремих сущих, й нам не зрозуміла зовсім та досконала Божя простота, яка містить у собі всіх сущих. Окрім того, можна сказати, що ми бачимо не так ідеї речей, як самі речі, яких уприсутнюють ідеї. Адже коли ми бачимо, наприклад, квадрат, ми не кажемо, що бачимо ідею цього квадрата, поєднану з розумом, а лише квадрат, який перебуває поза розумом⁷.

(5) Другим аргументом, який може схилити до думки, згідно якої ми бачимо усіх істот унаслідок того, що Бог бажає, аби для нас було відкритим те у Ньому, що їх уприсутнює, а не тому, що ми маємо стільки створених разом із нами ідей, скільки можемо бачити речей, полягає у тому, що це ставить створені розуми у повну залежність від Бога, у залежність, найбільшу з усіх, які лише можуть бути.

Бо якщо це так, ми не можемо щось побачити і тільки якщо цього не бажає Бог, але й тоді, коли Він Сам не примусив нас це побачити. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis, tamquam ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est**⁸. Це Сам Бог освічує філософів тими знаннями, які невдячними людьми названо природними⁹, хоча вони й приходять до людей лише з неба: *Deus enim illis manifestavit***¹⁰. Це Він власне є світлом розуму і батьком світла: *Pater lumen****¹¹, це Він навчає людей науки: *Qui docet hominem scientiam*****¹². Одним словом, Він – істинне світло, що освічує усіх тих, хто приходить у цей світ: *Lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum******¹³.

(6) Адже, зрештою, досить важко досягти чіткого розуміння залежності наших розумів від Бога в усіх їхніх партикулярних діях, коли припустити, що вони мають усе те, що ми виразно пізнаємо як їхню істоту, необхідну для того, щоб діяти, або усі ідеї речей, присутніх у розумі. А те загальне й туманне слово «підтримка»¹⁴, яким намагаються пояснити залежність створінь від Бога, не збуджує в уважному розумі жодної виразної ідеї. Втім було б добре, аби люди вельми чітко знали: без Бога вони не можуть нічого.

(7) Проте, найпотужнішим з усіх аргументів є той спосіб, у який розум сприймає усі речі. Безперечним – і всі це знають з досвіду – є те, що коли ми хочемо подумати про якусь річ зокрема, ми спочатку кидаємо погляд на всіх істот, а потім беремось до розгляду того об'єкта, про який хочемо подумати. Отже, немає сумнівів у тому, що ми лише тоді маємо змогу бажати побачити партикулярний об'єкт, коли вже раніше бачили його, хоча б розпливчасто і у загальних рисах. Так що, коли ми маємо змогу бажати побачити усіх істот (точніше, то одну якусь із них, то іншу), то

* II Кор. III, 5.

** Рим. I, 19.

*** Яків, I, 17.

**** Іван, I, 9.

***** Пс., XCIII, 10.

відси, певна річ, впливає, що усі істоти присутні у нашому розумі. І здається, що вони можуть бути присутніми у нашому розумі лише через те, що там присутній Бог, тобто Той, Хто містить усі речі в про-стоті Своєї істоти.

(8) Видається навіть, що розум не був би здатен уприсутнити в собі універсальні ідеї роду, виду тощо, якби не бачив усіх істот як таких, що містяться у одному. Адже оскільки будь-яке створіння є особною істотою, не можна сказати, що ми бачимо щось створене, бачачи, наприклад, трикутник взагалі. Нарешті, я не думаю, щоб притаманний розумові спосіб пізнання багатьох абстрактних і загальних істин можна було пояснити інакше, ніж через присутність Того, Хто може освічувати розум у безліч різних способів.

(9) Нарешті, ідея нескінченності, яку ми маємо¹⁵, є найкращим, найвищим, найнадійнішим і найпершим, або таким, що передбачає найменше передумов, доказом існування Бога*. Адже розум, певна річ, сприймає нескінченність, хоча й не розуміє її, а також має дуже виразну ідею Бога, яку може мати лише через поєднання з Ним, оскільки неможливо досягнути, щоб ідея нескінченно досконалої істоти, якою є наша ідея Бога, була чимось створеним.

(10) Але розум не тільки має ідею нескінченності, він має її навіть раніше, ніж ідею скінченого. Адже ми досягаємо нескінченну істоту лише через те, що досягаємо [просто] істоту, не роздумуючи скінчена вона чи нескінченна¹⁶. Але для того, щоб ми досягли скінчену істоту, слід з необхідністю відокремити дещо від цього загального поняття істоти, яке Відтак повинне тут передувати. Отже, розум не сприймає жодної речі, інакше, як у ідеї, яку він має щодо нескінченності. І йдеться зовсім не про те, що ця ідея сформована через нечітке сполучення усіх ідей особних істот, як гадають філософи¹⁷, а, навпаки, що всі ці особні ідеї є лише партиципаціями загальної ідеї нескінченності, так само, як Бог не отримує Своєї

* Докладне пояснення цього доказу знаходиться у наступній Книзі, розд. XI.

істоти від створінь, але всі створіння є лише недосконалими партиципаціями божественної істоти.

(11) Ось доказ, який, мабуть, буде переконливим для тих, хто звик до абстрактних міркувань. Ідея певна річ, є дієвими¹⁸, оскільки вони діють у розумі й освічують його, роблять його щасливим або нещасливим через приємні або неприємні сприйняття, щонайменше викликаються. Отже, ніщо не може діяти в розумі безпосередньо, якщо воно не є вищим за нього, а цій умові відповідає один лише Бог. Адже тільки Творець нашої істоти здатен змінювати її модифікації. Таким чином, необхідно, щоб усі наші ідеї перебували у діяльній субстанції божества, яке єдине є інтелігібельним або здатним нас освітити, оскільки воно єдине може збуджувати інтелігенції. *Insinuavit nobis Christus*, – каже святий Августин – *animam humanam et mentem rationalem non vegetari, non beatificari, non illuminari nisi ab ipsa substantia dei*^{*19}.

(12) Нарешті, неможливо, щоб Бог мав головною метою Своїх дій щось відмінне від Самого Себе. Розуміння цього притаманне будь-якій людині, здатній до хоч якоїсь рефлексії. Й Святе Письмо не дозволяє нам сумніватись у тому, що Бог створив усі речі для Себе²⁰. Отже, необхідно, щоб не тільки наша природна любов, тобто я хочу сказати рух, який викликається нею у нашому розумі, була спрямована на Нього, але ще й щоб пізнання та світло, надане розумові Богом, давали нам можливість пізнавати де що у Ньому. Адже все те, що походить від Бога, може бути лише для Бога. Якби Бог створив розум і надав йому в якості ідеї чи, безпосереднього об'єкта пізнання, сонце, Він створив би цей розум й ідею, яку той має щодо сонця, заради сонця, а не заради Самого Себе.

(13) Отже, Бог не може створити якийсь розум для пізнання Своїх витворів і не наділити його здатністю бачити Його Самого, бачачи Його витвори. Таким чином можна сказати: якщо ми не бачимо Бога

* *Trac. in Joan.*, XXIII.

у який-небудь спосіб, ми не бачимо жодної речі. І так само, якщо б ми не любили Бога, я хочу сказати, якщо б Бог не відтискав у нас безперервно любов до блага взагалі, ми не любили б жодної речі*. Адже оскільки ця любов є [власне] нашою волею, то без неї ми не можемо ані щось любити, ані чогось воліти: позаяк любити осібні блага ми здатні лише спрямувавши на них рух тієї любові, якою Бог наділив нас для того, аби вона спрямовувалась на Нього Самого. Таким чином, оскільки ми не любимо жодної речі, інакше, ніж любов'ю, яку маємо до Бога, то так само й жодної речі ми не бачимо, інакше, як через своє природне пізнання Бога, і всі ті осібні ідеї, які ми маємо щодо створінь, є лише обмеженнями ідеї Творця, як і усі рухи волі, спрямовані на створінь, є лише детермінаціями [її] руху, спрямованого на Творця.

(14) Не вірю, що є теологи, які не погодились би з тим, що нечестиві люблять Бога цією природною любов'ю, про яку я кажу. Та й святий Августин і декілька інших отців [церкви] стверджують як річ безсумнівну, що нечестиві бачать у Богові правила правів і вічні істини. Так що висловлена мною тут точка зору повинна усіма сприйматись без жодних труднощів**. Ось як висловлюється святий Августин***: *Ab illa incommutabilis luce veritatis etiam impius, dum ab ea avertitur, quodammodo tangitur. Hinc est quod etiam impii cogitant aeternitatem, et multa recte reprehendunt, recteque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis judicant, nisi in quibus vident, quemadmodum quisque vivere debeat, etiam si nec ipsi eodem modo vivant? Ubi autem eas vident? Neque enim in sua natura. Nam cum procul dubio mente ista videantur, eorumque mentes constant esse mutabiles, has vero regulas immutabiles videat, quisquis in eis et hoc videre potuerit [...] ubinam ergo sunt istae regulae scriptae, [...] nisi in libro Lucis illius, quae veri-*

* Кн. I, розд. I [Пошуку істини].

** Дивіться Передмову до *Весід про метафізику і Відповідь на [трактат про] істинні й хибні ідеї*, розд. VII і XXI²¹.

*** *De Trinitate*, Lib. XIV, cap. XV.

tas dicitur, unde lex omnis justa describitur [...] in qui videt quid operandum sit, etiam qui operatur injustitiam, et ipse est qui ab illa luce avertitur a quae tangitur

(15) В святого Августина є безліч висловлювань подібних до цього, якими він доводить, що Бога ми бачимо вже й у цьому житті, через пізнання вічних істин, яке маємо. Істина нестворена, непорушна, безмежна, вічна, вища за будь-що. Вона істинна з самої себе. Не отримує своєї досконалості від жодної речі. Робить створіння досконалішими і всі розуми природно прагнуть пізнати її. Один лише Бог може мати усі перелічені тут досконалості, більше ніхто. Відтак істина є Бог. Ми бачимо ці непорушні й вічні істини. Отже, ми бачимо Бога. Такими є аргументи святого Августина, наші ж власні від них дещо відрізняються і ми не бажаємо несправедливо використовувати авторитет такої великої людини задля підтвердження наших поглядів.

(16) Отже, ми не тільки гадаємо, що істини, навіть вічні, такі, наприклад, як та, що двічі по два буде чотири, не є абсолютними істотами, але й зовсім не вважаємо, що вони – то Сам Бог. Адже очевидно, що ця істина полягає лише у відношенні рівності між «двічі по два» і «чотири». Відтак ми кажемо, що бачимо Бога, бачачи не істини, як постулюється святим Августином, а *ідеї* цих істин. Бо *ідеї* є реальними, але рівність між ідеями, у якій полягає ця істина, не є чимось реальним. Коли, наприклад, кажуть, що сукно, яке вимірюється, має три аршини, реальними тут є сукно і аршини. Але сама рівність між трьома аршинами і сукном не є реальною істотою, це – лише відношення між трьома аршинами і сукном. Коли кажуть, що двічі по два – чотири, *ідеї* чисел є реальними, але рівність між ними – це лише відношення. Відтак на нашу думку, ми бачимо Бога тоді, коли бачимо вічні істини, не у тому сенсі, ніби ці істини – Бог, а оскільки *ідеї*, від яких вони залежать, є у Богові. Можливо навіть, що святий Августин розумів це саме так. Ми також вважаємо, що речі мінливі і такі з них, що підвладні псуванню, теж

бачаться в Богові, хоча святий Августин говорить лише про речі непорушні й псуванню непідвладні. Адже для цього немає необхідності приписувати Богові якусь недосконалість, оскільки достатньо, як ми вже казали, що Бог дає нам бачити те у Собі, що має стосунок до цих речей.

(17) Але хоча я кажу, що ми бачимо у Богові матеріальні й почуттєві речі, слід добре взяти до уваги, що я не стверджую, ніби у Богові ми отримуємо їхні відчуття, а стверджую лише те, що Бог діє у нас. Адже Бог добре знає почуттєві речі, але не відчуває їх. Коли ми сприймаємо щось почуттєве, у нашому сприйнятті містяться почуття й чиста ідея. Почуття є модифікацією нашої душі і викликає його у нас Бог. Він може викликати почуття, проте не переживає його, оскільки бачить в ідеї нашої душі, яку має у Собі, що вона до цього здатна. Що ж стосується ідеї, поєднаної з почуттям, то вона є у Богові і ми її бачимо, оскільки Він має ласку нам її відкрити. Бог також поєднує відчуття з ідеєю тоді, коли об'єкти присутні [перед нами], — щоб ми саме так вважали і перейнялись відчуттями й пристрастями, які повинні мати стосовно цих об'єктів.

(18) Нарешті, ми вважаємо, що всі розуми бачать вічні закони так само добре, як й інші речі в Богові, але з деякою відмінністю. Лад та вічні істини і навіть істот, створених Богом згідно цих істин або згідно ладу, вони знають через ту єдність, що за необхідністю існує між ними, як розумами, і Словом, або мудрістю Божою, котра їх освічує, як це щойно було пояснено нами. А через враження, що безперервно отримується ними від волі Бога, Котрий схиляє їх до Себе і намагається, так би мовити, уподібнити їхню волю Своїй, вони пізнають, що їхнім необхідним законом є непорушний лад, який містить усі вічні закони: наприклад, що слід любити благо й уникати зла, що справедливість слід любити міцніше за усі багатства, що краще підкорятись Богові, аніж владарювати людьми й безліч інших природних законів. Адже пізнання усіх цих законів або свого [людсько-

го] обов'язку узгоджуватись з непорушним ладом не відрізняється від пізнання того враження, яке вони відчують у собі постійно, хоча й, за вільним вибором своєї волі, ніколи його не дотримуються, і яке вони вважають так само притаманним й усім [іншим] розумам, хоча не в усіх розумах воно відчувається з однаковою силою.

(19) Саме ця залежність, це відношення, ця єдність нашого розуму зі Словом Божим й означають, що нас створено за образом і подобою Божими²³. І хоча цей образ значною мірою був стертий гріхом, однак необхідно, щоб він існував стільки ж, скільки й ми. Але якщо ми носимо образ Слова, зневаженого на землі, і якщо підпорядковуємось рухам Святого Духа, [що відбуваються в нашій душі], то цей первісний образ нашого першого створення, ця єдність нашого розуму зі Словом Отця і з любов'ю Отця й Сина, будуть відновлені й стануть незгладними. Ми уподібнимось Богові, якщо подібні до Людини-Бога²⁴. Нарешті, Бог цілковито перебуватиме у нас, а ми цілковито перебуватимемо у Богові, причому в спосіб, значно досконаліший за той, відповідно до якого ми [нині], аби існувати, за необхідністю повинні бути у Ньому, а Він – у нас.

(20) Ось декілька аргументів, які можуть переконати у тому, що розуми сприймають усі речі завдяки внутрішній присутності у них Того, Хто містить усе у простоті Своєї істоти. Кожен судитиме про це* згідно внутрішнього переконання, набутого після серйозного обдумування. Але ми вважаємо, що усі інші способи пояснення цих речей не містять нічого правдоподібного, а цей останній має видатися більш, ніж правдоподібним. Отже, наші душі усебічно залежать від Бога. Бо як Він дає їм відчувати біль, задоволення й інші відчуття через Ним покладену при-

* Дивіться Роз'яснення. Відповідь на книгу про істинні й хибні ідеї. І-й Лист проти захисту..., який було спрямовано проти цієї Відповіді та дві перші Бесіди про метафізику. Відповідь п-ві Режі, а особливо – Відповідь на 3-й Лист п. Арно. Ви, мабуть, знайдете там ясніше доведення моєї точки зору.

родну єдність між ними й нашими тілами, єдність, що є лише Його постановою, та виявом Його загальної волі, так само Він, через покладену Ним природну єдність людської волі й уприсутнення ідей, яка містить у собі безкраїсть божественної істоти, дає їм пізнати усе те, що вони пізнають, і ця природна єдність також є нічим іншим, окрім як Його загальною волею. Таким чином, лише Він міг би нас просвітити, уприсутнюючи в нас усі речі. Так само, лише Він міг би зробити нас щасливими, давши нам насолодитись усіма різновидами задоволень.

(21) Отож, погодьмося, що Бог є інтелігібельним світом, або місцем [перебування] розумів, так само, як матеріальний світ є місцем [перебування] тіл. Що саме від Його могутності розуми отримують свої модифікації, саме у Його мудрості знаходять вони усі свої ідеї й саме через Його любов їх хвилюють усі їхні розсудливі поривання. Оскільки ж Його могутність і любов не становлять чогось, відмінного від Нього, то слід вважати разом зі святим Павлом, що «Він не перебуває віддаленим від кожного з нас і саме у Ньому маємо ми життя, рух та існування». *Non longe est ab unoquoque nostrum, in ipso enim vivimus, movemur, et sumus**.

РОЗДІЛ СЬОМИЙ

I. Чотири різних способи бачення речей. II. Як пізнають Бога. III. Як пізнають тіла. IV. Як пізнають свою душу. V. Як пізнають душі інших людей і чисті розуми.

(1) Для скорочення і пояснення щойно виголошених мною поглядів стосовно способу, за допомогою якого розум сприймає усі різноманітні об'єкти своїх пізнань, мені потрібно розрізнити чотири способи пізнання.

* Дії, XVII, 28.

I. Чотири способи бачення речей

(2) Перший полягає у тому, щоб пізнавати речі через них самих.

(3) Другий – через їхні ідеї, тобто я маю тут не увазі – через щось, відмінне від них.

(4) Третій – через *свідомість*, або внутрішнє почуття.

(5) Четвертий – через припущення.

(6) Через них самих і без ідей речі пізнають тоді, коли вони самі по собі є інтелігібельними, тобто можуть діяти на розум і, таким чином, відкриватись йому. Адже здатність розуміння є суто пасивною здатністю душі, активність присутня лише у волі. Самі по собі її бажання не є справжніми причинами наших ідей, вони – лише okazіональні або природні причини їхньої присутності [в душі], зумовленої дією природних законів поєднання нашої душі з універсальним Смыслом, як я це поясню в іншому місці. Речі тоді пізнають через їхні ідеї, коли вони не є інтелігібельними самі по собі: або через те, що є тілесними, або тому, що не можуть збуджувати розум чи відкриватись йому. Через свідомість пізнаємо усі речі, які не є чимось відмінним від нас самих. Нарешті, через припущення пізнаються речі, відмінні від нас, а також від тих речей, яких пізнають з самих себе чи через ідеї, як, [наприклад] тоді, коли ми думаємо, що деякі речі схожі на деякі інші, вже відомі нам.

II. Як пізнають Бога

(7) Лише Бога пізнають через Нього Самого. Бо хоча існують також інші духовні істоти, які видаються інтелігібельними за своєю природою, лише Він один може діяти у розумі й відкриватись йому. Лише Бога бачимо ми безпосереднім і прямим баченням. Нарешті, у цьому житті лише через єдність з Ним здатні ми пізнати те, що знаємо, як нами пояснювалось у попередньому Розділі. Адже, за словами святого Ав-

густина*, Сам лише наш Володар керує нашим розумом, без посередництва жодного зі створінь.

(8) Неможливо збагнути, щоб якась створена річ могла уприсутнювати собою нескінченність, щоб безмежна, неосяжна, універсальна істота могла сприйматись через ідею, тобто через особливу істоту², котра підрізняється від універсальної і нескінченної. Що ж стосується осібних істот, то неважко збагнути, що вони можуть бути уприсутнені нескінченною істотою, яка містить їх у своїй вельми дійсній, а, відтак, вельми інтелігібельній, субстанції. Отож, необхідно сказати, що Бога ми знаємо з Нього Самого, хоч таке пізнання, отримане нами у цьому житті, є вельми недосконалим; і що тілесні речі ми знаємо за їхніми ідеями, тобто в Богові, оскільки лише Бог містить у Собі інтелігібельний світ, в якому знаходяться ідеї усіх речей.

(9) Але хоча ми можемо бачити усі речі в Богові, звідси не випливає, що ми бачимо у Ньому їх усі. У Богові ми бачимо лише ті речі, які мають ідеї, а є речі, яких бачать без ідей або знають лише через відчуття.

III. Як знають тіла

(10) З усіх речей, які існують в цьому світі, ми маємо хоча б якесь пізнання лише про тіла або про розуми. Неможливо сумніватись у тому, що тіла з їх властивостями ми бачимо через їхні ідеї. Позаяк вони не є інтелігібельними самі по собі, ми можемо бачити їх лише в істоті, яка містить їх інтелігібельним чином. Отже, в Богові й через Його ідеї бачимо ми тіла з їх властивостями. Саме тому наше пізнання тіл є вельми досконалим; я хочу сказати, що тієї ідеї протяжності, яку ми маємо, достатньо, аби дати нам пізнати всі властивості, що їх здатна мати

* *Humanis mentibus nulla interposita natura praesidet* (Aug., *De vera rel.*, cap. LV)¹.

протяжність³, і що ми не можемо навіть бажати якоїсь виразнішої та пліднішої ідеї протяжності, фігур рухів, аніж надана нам Богом.

(11) Оскільки ідеї речей, які є в Богові, містять усі їхні властивості, то той, хто бачить ідеї, може послідовно бачити усі властивості [відповідних речей]. Бо коли ми бачимо речі такими, якими вони є у Богові, ми бачимо їх у вельми досконалий спосіб, який був би нескінченно досконалим, якби розум, що їх бачить, був нескінченним. Якщо нашому пізнанню протяжності фігур і рухів чогось бракує, то це вада не ідеї, яка їх уприсутнює, а нашого розуму, який їх розглядає.

IV. Як пізнають свою душу

(12) Інакша справа з душею, яку ми не пізнаємо через її ідею. У Богові ми її не бачимо, а пізнаємо лише через *свідомість* й саме тому наше знання про неї виявляється недосконалим⁴. Про свою душу ми знаємо лише одне: усе, що ми відчуваємо, відбувається у нас. Якби ми ніколи не відчували болю, теплоти, світла тощо, ми не могли б знати, чи [взагалі] здатна наша душа до такого відчуття, адже ми не пізнаємо її через її ідею. Якби ж ми у Богові бачили ідею, що відповідає нашій душі, ми одразу б пізнали або отримали б змогу пізнати усі ті властивості, які вона здатна мати. Так само, як ми можемо пізнати всі властивості, які здатна мати протяжність, оскільки ми її пізнаємо через відповідну ідею.

(13) Дійсно, через свою свідомість, або через внутрішнє почуття самих себе, ми достатньо пізнаємо те, що наша душа є чимось великим. Але може статись, що наші знання про неї майже ніяк не пов'язані з тим, якою вона є сама по собі. Якби стосовно матерії ми знали тільки двадцять-тридцять фігур, які могли б її модифікувати, ми, певна річ, не знали б

про неї майже нічого порівняно з тим, що можна дізнатись з ідеї, яка її уприсутнює. Отже, щоб досконало пізнати душу, недостатньо знати лише про те, що стало нам відомим через внутрішнє почуття, оскільки наше самоусвідомлення показує нам, мабуть, лише найменшу частину нашої істоти.

(14) З щойно сказаного можна виснувати: хоча існування нашої душі ми пізнаємо виразніше, ніж існування нашого тіла й тих тіл, котрі нас оточують, однак у нас немає пізнання природи душі, настільки ж досконалого, як [наше пізнання] природи тіла⁵. Цей висновок може прислужитися узгодженню розбіжностей у поглядах тих, хто каже, що нами жодна з речей не пізнана краще за душу, і тих, хто запевняє, що немає жодної речі, яку б ми знали менше*.

(15) Це може також прислужитися доведенню того, що ідеї, які уприсутнюють у нас якусь річ, котра існує поза нами, не є модифікаціями нашої душі. Адже якби душа бачила усі речі шляхом розгляду своїх власних модифікацій, вона повинна була б ясніше знати не природу тіл, а власну сутність, або природу, і не фігури, або модифікації, до [утворення] яких здатні тіла, а всі відчуття, або модифікації, до [утворення] яких здатна вона сама. Але про те, що здатна до такого відчуття, вона знає не через бачення самої себе шляхом звертання до своєї ідеї, а лише з досвіду. Натомість про те, що протяжність здатна до [утворення] нескінченної кількості фігур, вона знає з ідеї протяжності, яку має. Існують навіть деякі відчуття, такі як кольори і звуки, стосовно яких більшість людей не може розпізнати чи є вони модифікаціями душі, але немає таких фігур, яких усі люди, на підставі їхньої ідеї протяжності, не визнавали б модифікаціями тіл.

(16) Щойно сказане мною дає також побачити підставу, через яку не можна дати визначення, що дозволило б пізнати модифікації душі. Адже оскільки

* Дивіться Роз'яснення [XI].

ки не через ідеї пізнаємо ми душу та її модифікації, а тільки через відчуття, і оскільки такі відчуття, наприклад, задоволення, болю, теплоти тощо, не пов'язані зі словами, то, ясна річ, якщо хтось ніколи не бачив кольору чи не відчував теплоти, неможливо було б дати йому пізнати ці відчуття, до яких він не навчався не вдавайся⁶. Однак люди отримують свої відчуття лише завдяки тілові, тіла ж не налаштовані в усіх однаково, і тому часто трапляється, що слова виявляються двозначними, що ті з них, які ми використовуємо, аби виразити модифікації своєї душі, означають повну протилежність того, що малося на увазі, і, змушуючи [інших] думати, наприклад, про гірке, часто дають їм привід думати про солодке.

(17) Хоч ми не маємо повного пізнання нашої душі, але й того, яке отримуємо завдяки свідомості, аби внутрішньому почуттю, достатньо, аби довести її безсмертя, духовність, свободу та деякі інші атрибути, які нам необхідно знати. Очевидно саме тому Бог не дав нам, як у випадку з тілом, пізнавати її через відповідну ідею. Отримуване нами через свідомість пізнання душі є недосконалим, це правда, але воно не є помилковим. А ось наше пізнання тіл через почуття чи свідомість, якщо свідомістю можна назвати не виразне почуття того, що відбувається у нашому тілі, є не тільки недосконалим, але й помилковим⁷. Отже, нам потрібна ідея тіл, аби виправити почуття, які ми щодо них отримуємо. Але ми зовсім не потребуємо ідеї нашої душі, оскільки наше усвідомлення останньої не уводить нас у хибу і, щоб не помилитись у цьому пізнанні, достатньо не плутати її з тілом, а це ми спроможні зробити завдяки смислові, оскільки присутня у нас ідея тіла відкриває нам, що модуси, до [утворення] яких воно здатне, вельми відмінні від тих, які ми відчуваємо. Нарешті, якби ми мали таку ж ясну ідею душі, як притаманна нам ідея тіла, то ця ідея душі примушувала б нас розглядати останню як щось надто відокремлене від тіла. Отже, це б послабило єдність нашої душі з тілом, заважаючи нам роз-

визнати її у якості розновсюдженої в усіх наших членах, що я докладніше не пояснюватиму.

V. Як пізнають душі інших людей

(18) З усіх об'єктів нашого пізнання нерозглянутими у нас залишились душі інших людей та чисті інтелігенції й очевидно, що пізнаємо ми їх лише через припущення. Нині ми їх не знаємо ані з них самих, ані через їхні ідеї, та й за допомогою свідомості для нас їх пізнати неможливо, оскільки вони від нас відмінні. Ми припускаємо, що в інших людей душі такого ж гатунку, як і наша⁸. Ми хочемо, аби те, що відчуваємо у собі, відчували й вони, і навіть коли ці відчуття не стосуються тіла, ми впевнені, що не помиляємось, адже бачимо в Богові деякі ідеї та не порушні закони, згідно з якими знаємо напевне, що Бог однаково діє в усіх розумах⁹.

(19) Я знаю, що двічі по два -- чотири, що краще бути праведним, ніж багатим¹⁰, і не помиляюсь, що іншим ці істини відомі так само добре, як і мені. Я люблю благо і задоволення, ненавиджу зло та біль, хочу бути щасливим і не помиляюсь, що люди, ангели і навіть демони мають такі ж схильності. Я навіть знаю, що Бог ніколи не створить розумів, які б не хотіли бути щасливими або могли б хотіти бути нещасними. Але я знаю це очевидно і напевне, оскільки Сам Бог мене цього навчає. Адже хто інший, окрім Бога, міг би дати мені пізнати Божі наміри та волевияви? Коли ж у тому, що в мені відбувається, має якусь частку тіло, я, судячи про інших по самому собі, майже завжди припускаюсь помилки. Я відчуваю тепло. Бачу такі й такі розміри, такий і такий колір, відчуваю такий і такий смак від наближення деяких тіл, [тому] я помиляюсь, коли суджу про інших по самому собі. Я підвладний деяким пристрастям, виявляю дружню приязнь чи огиду до тих чи інших речей і складаю судження про те, що інші схо-

жі на мене: часто це моє припущення виявляється хибним. Відтак наше пізнання інших людей вельми ризикує бути хибним, якщо ми про них судимо на підставі почуттів, які маємо щодо самих себе.

(20) Чи є ще якісь істоти, відмінні від Бога, на самих, тіл, і чистих розумів – це нам невідомо. Нам нелегко переконати себе у тому, що це так. Дослідивши ж аргументи деяких філософів, котрі намагалися стверджувати протилежне, ми знайшли їх хибними¹¹. Це утвердило нас у тих поглядах, які ми маємо: оскільки всі люди – однієї природи, то в усіх нас – одні й ті ж ідеї. Адже усі ми маємо потребу в пізнанні одних і тих же речей.

РОЗДІЛ ВОСЬМИЙ

I. Внутрішня присутність у нас розпливчастої ідеї буття взагалі є причиною усіх недоладних абстракцій розуму та більшості химер звичайної філософії, які вельми заважають філософам розпізнати надійність істинних засад фізики. II. Приклад стосовно сутності матерії.

(1) [I] Ця ясна, внутрішня, необхідна присутність Бога – я хочу сказати: буття, позбавленого партикулярних меж, буття нескінченного, буття взагалі – в розумі людини впливає на останній потужніше, аніж присутність усіх скінчених об'єктів. Розумові неможливо цілковито звільнитись від цієї загальної ідеї буття, адже він не може існувати поза Богом. Мабуть можна було б сказати, що він здатен віддалятися від Бога, оскільки здатен думати про осібних істот, але це було б помилкою. Бо коли розум докладно розглядає якусь істоту, це означає не стільки його віддаленість від Бога, скільки те, радше, що він до Нього наближається, – якщо дозволено казати так про одну з Його досконалостей, показову саме для цієї істоти, – віддаляючись від усіх інших. Утім, він від-

Пляється у такий спосіб, що не втрачає їх цілковито з поля зору і майже завжди здатен розшукати їх і наблизитись до них. Вони завжди присутні у розумі, але той, через своє убожество і велич ідеї буття, сприймає їх лише з дивовижною невиразністю. Певна річ, деякий час можна існувати, не маючи думки про самого себе, але мені здається, що неможливо було б проіснувати хоча б мить, не думаючи про буття. І тієї самої миті, коли ми вважаємо, ніби не думаємо про жодну з речей, нас за необхідністю заповнює розпливчата і загальна ідея буття. Та оскільки ті речі, які є для нас вельми звичними і зовсім нас не зачіпають, не збуджують нашого розуму з деякою силою і не зобов'язують його здійснювати деяку рефлексію щодо них, то ця ідея буття, якою б великою, неохопною, реальною і позитивною вона не була, є для нас настільки повсякденною і зачіпає нас так мало, що ми вважаємо, ніби не бачимо її зовсім; не піддаємо її жодній рефлексії; а потім складаємо судження про її малореальність і про те, що її створено лише як невиразний додаток до усіх партикулярних ідей, хоча б, навпаки, лише у ній і лише через неї ми сприймали кожен істоту в її окремішності¹.

(2) Хоч ця ідея, яку ми сприймаємо через безпосередню поєднаність нас зі Словом Божим, найвищим Сміслом, сама по собі ніколи не уводить нас в оману, на відміну від ідей, що сприймаються нами через нашу поєднаність з власним тілом і уприсутнюють у нас речі не такими, якими ті є, — я усе ж не боюсь сказати: ми настільки погано використовуємо найкращі речі, що незгладна присутність цієї ідеї становить одну із найголовніших причин виникнення усіх неадекватних абстракцій розуму, а, відтак, усієї тієї абстрактної і химерної філософії, котра пояснює усі природні явища через загальні терміни «акт», «спроможність», «причина», «дія», «субстанційні форми», «здатності», «приховані якості» тощо. Адже всі ці терміни, та деякі інші, певна річ, не збуджують в розумі інших ідей, окрім розпливчастих і загальних,

тобто таких, які самі собою, без жодних зусиль і уважності з нашого боку, уприсутнюються в розумі, таких, яких містить у собі незгладна ідея буття.

(3) Прочитаймо з усією можливою уважністю у визначення й усі пояснення, які дають стосовно субстанційних форм; спробуймо, виявивши старанність знайти, у чому полягає сутність усіх тих істот (*entités*), яких філософи вигадують як кому заманеться й у такій великій кількості, що доводиться створювати для них розділи та підрозділи, -- і я впевнений, що усі ці речі не збудять у нашому розумі іншої ідеї, окрім ідей буття і причини взагалі.

(4) Адже з філософами зазвичай відбувається ось що. Вони бачать якесь нове явище і одразу ж уявляють якусь нову істоту, якою б це явище спричинялось. Вогонь гріє: отже, у вогні є якась відмінна від матерії, з якої складається вогонь, істота, котра породжує це явище. Оскільки ж вогонь здатен породжувати багато різних явищ, наприклад, розділяти тіла, перетворювати їх на повітря і скло, висушувати їх, робити твердішими, розм'якшувати, розширювати і очищати, а також зігрівати й освітлювати нас, вони щедро наділяють вогонь стількома здатностями або реальними якостями, скільки різних явищ він здатен спричинити².

(5) Коли ж піддати рефлексії усі ті визначення, що надаються філософами цим здатностям, то доведеться визнати, що це визначення суто логічні й що вони не збуджують жодних ідей, окрім ідей буття та причини взагалі, які співвідносяться розумом з явищем, котре відбувається. Відтак докладаючи великих зусиль до вивчення цих філософів, не стаєш ученишим. Адже єдиний наслідок згаданого вивчення -- уявлення, згідно якого тобі нібито краще за інших відоме те, що насправді ти знаєш принаймні набагато менше. Причина цього не лише у припущенні багатьох істот, яких ніколи не існувало, але ще й у тому, що, пройнявшись упередженістю, ми втрачаємо здатність збагнути, яким чином сама лише мате-

ри, наприклад, матерія вогню, коли її рух спрямовано проти різноманітно налаштованих тіл, викликає всі ті різноманітні явища, які, як ми це бачимо, викликаються у них вогнем?

(6) Для усіх, хто хоч трохи читав, очевидно, що майже всі наукові книжки, надто ж ті, у яких йдеться про фізику, медицину, хімію й усі особливі явища природи, від початку до кінця сповнені міркувань, ґрунтованих на первинних і вторинних якостях, якими є притягальні, утримувальні, травленеві, вивідні³ й інші подібні ж; [також] на інших, які називають таємними; на специфічних властивостях і на багатьох інших істот, які складаються людьми з двох загальних ідей: буття і причини явища, яке вони бачать. Це, як видається, може статись лише завдяки тій легкості, з якою розглядають ідею буття взагалі, завжди присутню в їхньому розумі через внутрішню присутність Того, Хто містить у Собі всіх істот (*êtres*).

(7) Якщо б філософи традиційних поглядів задовольнялись простим вибудовуванням своєї фізики як логіки, що постачала б терміни, придатні для того, аби говорити про природні речі, і якби вони полишили у спокої тих, хто пов'язує з цими термінами виразні й осібні ідеї, аби дати себе зрозуміти, то у їхній поведінці ніщо б не заслуговувало на осуд. Але вони самі претендують на те, щоб пояснювати природу через свої загальні й абстрактні ідеї, неначе й природа є абстрактною, і хочуть лише того, щоб Філіка їхнього учителя Аристотеля була не просто логікою, а єдиною істинною фізикою, яка пояснює основу речей, хоча вона – окрім кількох визначень, настільки розпливчастих, і кількох термінів, настільки загальних, що вони [цілком] здатні прислужитися у будь-якому різновиді філософії – й не містить жодної речі, яку [навіть просто можна було б] стерпіти. Нарешті, у їхні голови насунулося стільки цих уявних істот та розпливчастих і невизначених ідей, які природно народжуються в розумі, що вони нездатні достатньо довго зупинятись на розгляді ре-

альних ідей, якими унрисутнюються речі, аби визнати надійність і очевидність таких ідей. І саме це є причиною того граничного невігластва щодо істинних засад фізики, у якому вони перебувають. На користь цього слід навести деякий доказ.

II. Про сутність матерії

(8) Філософи виявляють достатньо згоди у тому, що сутністю речі* слід вважати те, що у цій речі визнають найважливішим, те, що від неї невід'ємне, і від чого залежать усі відповідні їй властивості⁴. Таким чином, аби відкрити, у чому полягає сутність матерії, слід розглянути усі відповідні їй властивості, або властивості, які містяться у її ідеї: твердість, м'якість, текучість, рух, спокій, фігуру, подільність, непроникненність і протяжність, й перш за все подивитись, який з усіх її атрибутів невід'ємний від неї. Виявляється, що текучість, твердість, м'якість, рух і спокій можна відокремити від матерії, адже існують деякі тіла, позбавлені твердості, або текучості, або м'якості, або такі, що перебувають у русі, або, нарешті, такі, що перебувають у спокої. Звідси з яснотою випливає, що усі ці атрибути не є для неї суттєвими.

(9) Але залишилось ще чотири, які розглядаються нами як невід'ємні від матерії, а саме фігура, подільність, непроникненність і протяжність. Отож, аби побачити, який з цих атрибутів слід вважати сутністю [матерії], не слід мати на думці подальше їх відокремлення. Слід лише визначити, який є первинним і не передбачає [існування жодного] іншого. Ми легко розпізнаємо, що фігура, подільність і непроникненність передбачають протяжність, а протяжність не передбачає нічого; коли ж надано її, то надано [також] подільність, непроникненність і фігуру.

* Якщо прийняти це визначення слова *сутність*, решта доводиться неспростовно. Якщо ж його не прийняти, то питання «У чому полягає сутність матерії?» стає суто номінальним або, радше, цей предмет [взагалі] не можна поставити під запитання.

Таким чином, слід зробити висновок про те, що протяжність є сутністю матерії, за припущення, що остання має лише ті атрибути, про які щойно говорилось, або інші, подібні до них. І я не вірю, що в світі є людина, яка могла б поставити це під сумнів після серйозного обдумування.

(10) Проте, складність полягає у тому, щоб дізнатись, чи не має матерія якихось інших атрибутів, відмінних як від протяжності, так і від тих, які залежать від протяжності, [настільки], що сама протяжність не буде [тоді] суттєвою для матерії, й передбачатиме якусь [іншу] річ у якості свого суб'єкта і основи.

(11) Деякі особи, вельми уважно розглянувши свою ідею матерії в усіх її відомих атрибутах і обміркувавши також природні явища, наскільки це може дозволити сила і спроможність [людського] розуму, непорушно переконані у тому, що протяжність не передбачає існування чогось [первиннішого за себе] у межах матерії: через те, що вони не мають виразної й осібної ідеї цієї славнозвісної речі, яка [нібито] передусь протяжності, або ж тому, що вони не бачили жодного явища, яке б її доводило.

(12) Адже щоб переконатись у тому, що годинник не має у собі якоїсь істоти, відмінної від матерії, з якої складається, достатньо знати, яким чином різне розташування коліщат може викликати усі його рухи^б, й, окрім цього [знання], вже непотрібна жодна виразна ідея можливої причини згаданих рухів, хоч би й існувало декілька таких суто логічних ідей. Так само й згадані вище особи: оскільки вони не мають виразної ідеї того, що могло б залишитись у матерії, позбавленій протяжності; оскільки вони не бачать жодного атрибута, який дозволив би це пізнати; оскільки заданням протяжності задаються усі ті атрибути, яких вважають притаманними матерії; і оскільки матерія не є причиною жодного явища, стосовно якого не можна було б сказати, що його здатна породити різноманітно конфігурована і різноманітним чином приведена у рух протяжність, – то вони цим переконані, що протяжність є сутністю матерії.

(13) Але як люди не мають певного доказу відсутності якоїсь інтелігенції або якоїсь новоствореної істоти в коліщатах годинника, так само ніхто не може без особливого об'явлення стверджувати, що у камені є лише різним чином конфігурована матерія, і бути у цьому переконаним немов би у якомусь геометричному доведенні. Адже, безумовно, може статись, що протяжність поєднана з чимось іншим, чого ми не осягаємо, оскільки не маємо щодо нього жодної ідеї, хоч би й видавалось вельми нерозважливим думати і стверджувати, що це так: бо ствердження того, чого зовсім не знаєш і не осягаєш, суперечить смислові.

(14) Втім, коли б ми навіть припустили, що в матерії міститься щось, відмінне від протяжності, це не завадило б протяжності – тут слід виявити велику уважність – бути сутністю матерії, згідно визначення, щойно даного цьому слову. Бо ж, зрештою, кінче необхідно, щоб усе, що є в світі, було або якимось буттям, або ж способом якогось буття, цього уважний розум не зможе заперечити. Але протяжність не є способом якогось буття, отже вона – буття. Оскільки ж матерія не складена з кількох [різновидів] буття, на відміну від людини, складеної з душі й тіла, оскільки вона – виключно єдине буття, то очевидно, що вона не є чимось іншим, окрім як протяжністю⁶.

(15) Аби нині довести, що протяжність є не способом якогось буття, а дійсним буттям, слід зазначити, що ми не можемо осягнути спосіб якогось буття, якщо водночас не осягається буття, способом якого той є. Неможливо осягнути, наприклад, круглість, якщо не осягнути протяжність. Адже спосіб якогось буття є лише самим буттям, що набуло певного вигляду. Круглість воску, наприклад, є лише самим воском, що набув певного вигляду, отож очевидно, що спосіб буття неможливо осягнути без самого буття. Тому якби протяжність була способом якогось буття, її без цього буття, способом якого вона [нібито] є, не можна було б осягнути. Відтак способом жодного бут-

ти вона не є, а тому сама є якимось буттям. Отже, вона становить сутність матерії, оскільки матерія — це лише одне якесь буття, а не сполучення кількох [різновидів] буття, як ми сказали щойно.

(16) Але деякі філософи настільки звикли до загальних ідей і логічних істот, що їхній розум займається більше ними, ніж особливими, виразними і фізичними ідеями. Цього видається достатньо, аби їхні міркування про природні речі були засновані лише на логічних поняттях акта й здатності й на нескінченній кількості уявних істот, яких вони не відрізняють від реальних. Отже, ці особи, знайшовши за допомогою свого способу бачення дивовижну легкість у тому, щоб бачити те, що їм бачити подобається, уявляють, ніби згаданий спосіб — кращий за інші, й ніби вони виразно бачать, що протяжність передбачає якусь річ і що вона — лише властивість матерії та ще й така, якої та може бути позбавлена.

(17) Втім, якщо зажадати від них пояснення тієї речі, яку вони нібито сприймають у матерії окремо від протяжності, то даватимуть вони його по-різному, але це всім засвідчить лише те, що вони мають на увазі лише ідею буття, або субстанції взагалі. Це видно з яснотою, коли зважити на те, що згадана ідея не містить жодного особного атрибута, який відповідав би матерії. Адже, позбавивши матерію протяжності, ми позбавимо її усіх властивостей, належність яких до неї виразно осягається, навіть якщо залишити у ній цю річ, яка, за їхніми уявленнями, є її сутністю. Очевидно, що з неї не можна було б зробити ані неба, ані землі, ані [взагалі] бодай чогось, що ми бачимо. І, навпаки, якщо позбавити матерію того, що уявляють як її сутність, все одно — аби тільки залишилась протяжність — залишаться усі атрибути й усі властивості, які виразно осягаються уміщеними в ідеї матерії. Адже цілком певним є те, що за допомогою самої лише протяжності можна створити небо, землю й увесь світ, який ми бачимо, і ще безліч інших⁷. Отже, те «щось», існування якого поза протяжністю вони

припускають, не маючи жодних атрибутів, котрі виразно досягалися як належні йому і з яснотою містилися б в його ідеї, не є чимось реальним, якщо не полишати меж смислу, і навіть не може нічим прислужитися поясненню природних явищ. Коли ж вони скажуть, що це – *суб'єкт* і *принцип* протяжності, то слова ці *марні*, адже й без них чітко зрозуміло про що йдеться, тобто немає потреби у іншій – загальній і суто логічній – ідеї, такій, як ідеї суб'єкта і принципа. Адже у такий спосіб можна уявити також нового *суб'єкта* і новий *принцип* для цього суб'єкта протяжності, і так – до нескінченності, бо розум уприсутнює в собі загальні ідеї *суб'єкта* і *принципа* такими, якими йому заманеться.

(18) Дійсно, видається вельми ймовірним, що люди не затемнили б такою мірою ту ідею матерії, якою володіють, якби не мали для цього певних підстав і що дехто дотримується поглядів, протилежних цим ґрунтуючись на богословських принципах. Поза сумнівом, протяжність не є сутністю матерії, якщо так [положення] суперечить вірі, і з цим слід погодитись. Дякувати Богові, ми переконані у слабкості й обмеженості людського розуму⁸. Ми знаємо, що протяжності надто мало, аби виміряти [нею] нескінченну спроможність, що Бог здатен до набагато більшого, ніж ми можемо збагнути, що Він дав нам ідеї лише для пізнання речей, які виникають згідно природного ладу, й приховав від нас решту. Отже, ми завжди готові підпорядкувати розум вірі. Але потрібні інші докази, відмінні від тих, що зазвичай застосовуються для спростування доказів, про які щойно йшлося. Адже способи пояснення таїнств віри не належать до царини віри, і їм довіряють навіть не зрозумівши, чи можна коли-небудь збагнути такий спосіб.

(19) Наприклад, вірять у таїнство Трійці⁹, хоча розум людський не може його збагнути, та не полишають і віри у те, що дві речі, які нічим не відрізняються від третьої, не відрізняються також і одна від одної, хоча це положення, як здається, заперечує згадане таїнство. Адже існує переконання у то-

му, що свій розум [нам] слід застосовувати лише до предметів, пропорційних його спроможності, і що інші тайнства не слід піддавати щільному розглядові, аби не бути засліпленими, згідно такого застереження Святого Духа: *Qui scrutator est majestatis opprimetur a gloria*¹⁰.

(20) Втім, якщо б для задоволення деяких розумів було визнано доречним пояснити те, як погляди щодо матерії узгоджуються з тим, чого навчає нас віра стосовно трансубстанціації, ми, мабуть, подали б це пояснення з достатньою точністю й виразністю, не порушивши, певна річ, жодного принципу церкви. Але ми вважаємо для себе можливим увільнитись від такого пояснення, особливо у цьому творі¹¹.

(21) Адже слід зазначити, що святі Отці майже повсюди говорили про це тайнство як про незбагненне, що вони ніколи не філософували задля його пояснення і зазвичай задовольнялись неточними порівняннями, більш придатними для того, аби ознайомити з догматом, аніж для того, щоб подати задовільне для розуму пояснення, що, таким чином, передання існує для тих, хто не філософує з приводу цього тайнства і підпорядковує свій розум вірі, не утруднюючи себе даремно цими вельми складними запитаннями.

(22) Отже, було б помилкою вимагати від філософів ясних і легких [для розуміння] пояснень того способу, у який тіло Ісуса Христа присутнє в Євхаристії, адже це означало б вимагати від них нововведень у теології¹². І якби філософи необачно задовольняли цю вимогу, то вони, як видається, не могли б уникнути засудження або їхньої філософії, або їхньої теології. Адже якщо їхні пояснення не міститимуть ясноти, це викличе обґрунтовану зневагу до засад їхньої філософії, якщо ж їхня відповідь буде ясною і легкою [для розуміння], то, мабуть, ще виникне й побоювання того, чи не містить новацій їхня теологія, нехай і узгоджена з догматом про Трансубстанціацію.

(23) Отже, позаяк новизна у теологічних предметах має [всі] ознаки заблудження й опінії у цій ца-

рині можна зневажати вже лише через те, що вони нові й не вкорінені у переданні, то ніхто не повинен без серйозних підстав вдаватись до вироблення легких [для розуміння] та зрозумілих пояснень тих речей, які до кінця не пояснювались [навіть] Отцями церкви і соборами. І достатньо дотримуватись догмата Трансубстанціації, не прагнучи пояснити спосіб [у який вона відбувається]. Адже чинити інакше означало б сіяти зерна нових диспутів і чвар, які вже й так точиться надто багато. Вороги ж істини не змарнують нагоди лукаво скористатись з цього аби завдати страждань своїм супротивникам.

(24) Диспути щодо вияснення теологічних предметів видаються справою наймарнішою і найнебезпечнішою й породжують тим більше підстав для остраху, що навіть побожні особи часто уявляють, ніби у них є право не бути милосердними до тих, хто не дотримується їхніх поглядів. Такого досвіду ми маємо надміру й причина цього явища не надто прихована. Отже, найкращим і найнадійнішим завжди було б не поспішати говорити про позбавлені очевидності речі до розуміння яких інші не схильні.

(25) Не слід також, щоб правилом і принципом філософських міркувань, для яких переконливою повинна бути лише очевидність, слугували неясні й непевні таїнства віри. Не слід замінювати ясні й виразні ідеї протяжності, фігури й локального руху загальними та невиразними ідеями принципа (або суб'єкта) протяжності, форми, щойності, реальних якостей і усіх тих рухів породження, розпаду, псування й інших подібних до них, котрі відрізняються від локального руху. Реальні ідеї породжують реальну науку, але ідеї загальні й [суто] логічні завжди породжують лише знання розпливчате, поверхове і неплідне. Отож, слід досить уважно розглядати ці виразні й особливі ідеї речей, аби розпізнавати ті властивості, які вони містять, і вивчати таким чином природу, а не поринати у химери, що існують лише у розумі декількох філософів.

(26) Втім, істина, якою проголошується духовність і безсмертя душі, є сутнісною для релігії та моралі й останній Латеранський собор* приписав філософам викладати саме її та спростовувати міркування, що спрямовані проти неї¹³. Але якщо припускається, ніби сутністю матерії є не протяжність за довжиною, широчиною і глибиною, а якась невідома річ, – як спростувати тоді заблудження лібертена, котрий стверджує, що матерія, з якої складається мозок, мислить, міркує, бажає тощо, і навіть доводить це почуттєвими і науковими доказами? Хіба можна довести, що річ, якої не знають, не має тієї або іншої властивості, й переконати того, кому відомо, що людина, унаслідок поранення мозку, більше не мислить або ж мислить не дуже погано, у хибності його поглядів? Але, понадемо, оскільки святі Отці, серед яких і святий Августин, завжди визнавали, що протяжність є сутністю матерії¹⁴ і що ніхто не здатен чітко осягнути, яким чином складене з органів тіло, таке, як тіло Ісуса Христа, може зазнати зменшення, я не кажу до [розмірів] фізичної (бо ми ясно осягаємо, що Бог може зменшити до протяжності піщинки тисячу мільйонів тіл, складених з органів, оскільки ця протяжність нескінченно подільна), а до математичної точки, то хіба можна посприяти [утвердженню] догмата Трансубстанціації і повернути єретиків у лоно віри, наполягаючи на тому, що тіло Ісуса Христа не має у Євхаристії жодної протяжності? Чи не слід боятись, що ми, навпаки, знищимо цей догмат, коли втратимо впевненість у безпомилковості слів святого Августина, який казав: «Позбавте тіла протяжності – і ви знищите їх»¹⁵? Отож, маймо віру в догмати, ухвалені церквою, адже церква непогрішима, від свого ж судження стосовно пояснення цих догматів – утримаймося**.

* Засідання 8.

** Дивіться *Захист проти звинувачень п. Луї де Лавіля. Його надруковано наприкінці Трактату про природу і благодать*.

Дивіться також *Бесіди про метафізику і релігію*, Бесіда 13, від цифри 10 до кінця.

РОЗДІЛ ДЕВ'ЯТИЙ

I. Остання загальна причина наших заблуджень. II. Про те, що ідеї речей не завжди уприсутнюються в розумі одразу як ми цього бажаємо. III. Про те, що кожен скінченний розум підвладний заблудженню та чому це так. IV. Про те, що не слід складати суджень, за якими існують лише тіла або розуми, а також, виходячи з нашого осягнення розумів, що Бог є розумом

I. Остання загальна причина наших заблуджень

(1) Досі ми говорили про заблудження, певну оказіональну причину яких можна визначити в природі чистої здатності розуміння, або розуму, розглянутого з самого себе, і в природі ідей, тобто у способі сприйняття розумом зовнішніх об'єктів. Нині залишилось пояснити причину, яку можна назвати універсальною і загальною причиною усіх наших заблуджень, оскільки неможливо досягнути заблудження, яке певним чином не залежало б від неї. Згадана причина полягає у тому, що небуття не має ідеї, яка б його уприсутнювала, і через це розум схильний вважати, що не існує тих речей, ідей яких він не має.

(2) Цілком певним є те, що загальне джерело наших заблуджень, як ми вже неодноразово зазначали, полягає у тому, що наші судження ширші за наше сприйняття¹. Адже коли ми розглядаємо якийсь об'єкт, то зазвичай отримуємо зображення якогось одного з його боків, судження ж наше лише цим не задовольняється, а стосується усього об'єкта. Отже, часто стається таке, що ми помиляємось, бо хоч би висновок і був істинним у тому, що стосується вивченого боку, він зазвичай виявляється заблудженням стосовно іншого, і те, що ми вважали істинним, виявляється лише правдоподібним. Однак очевидно, що ми б не складали безумовних суджень про речі, як зазвичай робимо, коли б не вважали, що вже здійсне-

по усебічний розгляд останніх або не припускали, що решта боків речі подібна до розглянутого нами. Таким чином, загальна причина наших заблуджень полягає у тому, що, не маючи ідеї стосовно інших боків нашого об'єкта або ж ідеї їхньої відмінності від того, який постав перед нашим розумом, ми вважаємо, що цих інших боків не існує або припускаємо, принаймні, що вони не мають особливих відмінностей.

(3) Чинити у такий спосіб видається нам досить розважливим. Адже оскільки небуття не утворює в розумі [відповідної] ідеї, ми маємо певний привід вважати, що речі, які, коли їх досліджують, не утворюють ідеї в розумі, схожі на небуття. Утверджує ж нас в цьому певного роду інстинктивна переконаність, за якою ідеї речей походять від нашої природи і, таким чином підпорядковані розумові, що повинні уприсутнюватись у ньому, щойно він забажає².

II. Ідеї речей не уприсутнюються в розумі одразу ж як ми цього бажаємо

(4) Втім, якби ми піддали деякій рефлексії теперішній стан нашої природи, то вже не були б настільки схильними вважати, що отримуємо ідеї всіх речей, щойно нам цього забагнеться. Людина після гріхопадіння є, так би мовити, плоттю і кров'ю. Найменше враження її почуттів і пристрастей розвіює найшляхетнішу уважність її розуму, а плин [життєвісних] духів її крові захоплює його і безперервно підштовхує у бік почуттєвих об'єктів. Нерідко намарне чинить він спротив цьому потокові, що підхоплює його, до того ж рідко коли він набуває наміру опиратися. Надто вже приємно плисти за ним і надто вневажливо йому протистояти. Отож, розум одразу втрачає рішучість і силу, щойно здійснить якесь зусилля, аби опанувати себе і зупинитись на якійсь істині. Відтак абсолютно хибним було б вважати, що за того стану, у якому

ми перебуваємо, ідеї речей уприсутнюються в розумі щоразу, як ми бажаємо їх розглянути. Таким чином, ми не повинні лише через відсутність у нас відповідних ідей складати судження про те, що цих речей не існує.

III. Кожен скінченний розум підвладний заблудженню

(5) Проте, коли б ми припустили, що людина є абсолютною володаркою свого розуму й своїх ідей, вона б усе одно з необхідністю виявилась підвладною заблудженню за своєю природою. Адже розум людини обмежений, а будь-який обмежений розум за природою виявляється підвладним заблудженню. Причиною тут є те, що [навіть] між найменшими речами існує нескінченна кількість відношень і потрібен нескінченний розум, щоб збагнути їх. Таким чином, маючи обмежений розум, неспроможний ані охопити, ані зрозуміти усі ці відношення, людина, попри будь-які свої зусилля схильна вважати, що тих відношень, які не сприймаються нею, не існує. Схильна вона до цього переважно тоді, коли не бере до уваги слабкість і обмеженість свого розуму, а зазвичай вона саме на це й не зважає. Отже, в самій по собі обмеженості розуму [вже] приховується здатність утрапляти в заблудження.

(6) Втім, якби люди – [навіть] за того стану слабкості й зіпсованості, у якому перебувають, – правильно використовували свою свободу, вони б не помилялись ніколи. І саме тому кожна людина, що увелась в заблудження, справедливо зазнає докорів і навіть заслуговує на засудження. Адже для того, щоб не помилятись, достатньо лише судити про те, що бачиш, і складати закінчені судження лише про речі, стосовно яких є впевненість у тому, що усі їхні частини вивчено, – бо з цим люди здатні впоратись. Проте вони вважають за краще накладати на себе

яро заблудження, аніж яро правила [пізнання] істини: вони бажають приймати рішення без зусиль і без дослідження. Отож не слід дивуватись, що вони припускаються безлічі заблуджень і часто складають досить непевні судження.

IV. Не слід складати суджень, а якими створіння – це лише тіла або розуми, а також, виходячи з нашого осягнення розумів, що Бог є розумом

(7) Люди, наприклад, не мають інших ідей субстанції, аніж ідеї розуму й тіла. Тобто: субстанції, що мислить, і субстанції, що є протяжною. І, звідси, вони претендують на право зробити висновок, ніби усе, що існує, виявляється або тілом, або розумом. Це не означає, ніби я прагну утвердити якусь субстанцію, що не є ані тілом, ані розумом, адже не слід утверджувати існування речей, коли їх не пізнано. Оскільки видається, що Бог, який не приховує від нас Своїх витворів, дав би нам щодо них якусь ідею, [якби вони існували]. Однак я вважаю, що не слід нічого визначати стосовно кількості родів істот, створених Богом, виходячи з тих ідей, які ми про них маємо, оскільки цілком могло статись, що Бог мав підстави приховати їх від нас, аби ми про них не знали. [Наприклад], коли б причиною цього [незнання] була сама лише відсутність жодного відношення між згаданими родами істот і нами, то пізнавати їх було б для нас досить-таки марною справою. Бо ж не дав Він нам очей, що давали б змогу поразувати, скільки зубів має кліщ, позаяк для збереження нашого тіла настільки гострий зір виявився б досить-таки марним³.

(8) Але хоча ми й не вважаємо себе зобов'язаними складати поквапливе судження про те, що усі істоти є або розумами, або тілами, однак вважаємо,

що коли філософи для пояснення природних явищ користуються іншими ідеями, аніж ті, які залежать від думки й протяжності, це цілковито суперечить смислові. Адже у дійсності лише ці останні є виразними, або осібними, серед усіх наших ідей.

(9) Уявляти нескінченну кількість істот на підставі [суто] логічних ідей, приписувати їм нескінченну кількість властивостей і прагнути так пояснювати речі, щоб їх ніхто не розумів, вдаючись з цієї метою до предметів не просто незбагнених, а таких, що навіть нездатні бути збагненими — хіба існує щось більш безглузде? Чинити так — це усе одно, що уподібнюватись сліпим, які, прагнучи побалакати між собою про кольори і захистити про них дисертації, вдалися б до отриманих від філософів визначень і видобули б з них деякі висновки. Бо як ці сліпі, не маючи відповідних виразних ідей, але усе ж прагнучи міркувати про кольори на підставі ідей загальних і [суто] логічних, спромоглися б лише на сміховинні й безглузді міркування про свій предмет, так само й філософи нездатні до обґрунтованих міркувань про природні явища, коли вдаються лише до загальних і [суто] логічних ідей «акту», «здатності», «істоти», «причини», «принципа», «форми», «якості» та подібних до них. Абсолютно необхідно, щоб вони спирались на виразні й осібні ідеї думки і протяжності й на ті, що містяться у них, або які з них можна висувати. Адже не слід очікувати на те, що пізнаєш природу, коли не розглянуто виразні ідеї, які маєш щодо неї. І краще вже не міркувати зовсім, аніж міркувати про химери.

(10) Втім, не слід стверджувати, що є тільки розуми й тіла, істоти, що мислять, й істоти, що мають протяжність, позаяк ми тут можемо помилятися. Бо хоча їх достатньо для пояснення природи, а, відтак, можна, не боячись помилки, висувати, що природні речі, про які ми маємо якесь пізнання, залежать від протяжності й думки, однак цілком може статися, що існують і якісь інші речі, стосовно яких ми не маємо жодної ідеї і жодних виявів яких не бачимо⁴.

(11) Отож, покvapливо судять люди, коли проголошують як безсумнівний принцип те, що будь-яка субстанція є або тілом, або розумом. Але з цього судження вони, на підставі самого лише світла смислу, ще й роблять покvapливий висновок про те, що Бог є розумом. Правда, оскільки нас створено за Його образом і подобою, а Святе Письмо у багатьох місцях навчає нас, що Бог є дух⁵, ми повинні у це вірити і так Його називати, але сам лише смисл, [без допомоги віри], навчити нас цього не може. Він каже нам тільки те, що Бог є нескінченно досконалою істотою і повинен бути радше розумом, аніж тілом, оскільки досконалішою за наше тіло є наша душа. Але він не дає нам упевненості в тому, що немає істот, ще досконаліших, ніж наші розуми, причому в більшій мірі, ніж ті є досконалішими за наші тіла.

(12) Однак, коли припустити існування таких істот, – а воно навіть видається безперечним з огляду на те, що Бог міг їх створити, – то, ясна річ, ці істоти повинні бути схожими більше на Бога, аніж на нас. Таким чином, та ж сама підстава навчає нас, що Бог мав би радше їхні досконалості, аніж наші, котрі постали б, порівняно з їхніми, як недосконалості. Отже, не слід покvapливо уявляти, що слово «дух», яке ми використовуємо для вираження того, чим є Бог і чим є ми, виявляється однозначним терміном і вказує на одні й ті ж або вельми подібні [між собою] речі. Бог є розум, Він мислить, Він бажає. Проте Його не слід уподібнювати людині, оскільки Він не мислить і не бажає так само, як ми. Бог підноситься над створеними розумами, ніж ті вищі за тіла, тому називати Його духом слід не задля позитивного з'ясування того, чим Він є, а для позначення Його нематеріальності. Він – нескінченно досконала істота, і щодо цього неможливо мати сумніви. Але оскільки не слід уявляти разом з антропоморфістами⁶, що у Нього повинна бути людська фігура, позаяк та видається найдосконалішою (навіть коли ми й вважаємо Його тілесним), – то не слід також

думати, що розум Божий має людські думки і по-
ібний до нашого, оскільки ми не знаємо нічого до-
коналішого за наш розум. Слід радше вважати, що
оскільки Він містить у Собі досконалості матерії і
є матеріальним (бо матерія, певна річ, має відноше-
ня до деякої досконалості, що перебуває у Богіві,
то так само містить Він і досконалості створен-
розумів, але не є розумом, якщо розуміти це сло-
так, як ми, і що справжнє Його ім'я – той, хто є
тобто необмежена істота, усеістота, істота нескінче-
на й універсальна.

РОЗДІЛ ДЕСЯТИЙ

*Приклади деяких заблуджень у фізиці, яких припускаються
внаслідок припущення того, що істоти, [насправді]
відмінні за природою, якостями, протяжністю, триваліс-
тю і розмірами, подібні одна до одної в усіх цих речах.*

(1) У попередньому Розділі ми бачили, що люди
судять поквалливо, складаючи судження, згідно
якими усі істоти поділяються на два різновиди: на
розуми й тіла. У подальших Розділах ми покажемо
що ці судження не лише поквалливі, але й складені
вельми помилково і виявляються першоосновами без-
лічі заблуджень, коли хтось судить, ніби істоти не є
різними ані у своїх відношеннях, ані у своїх способах
дії, [лише] через те, що немає ідеї цих розбіжностей.

(2) Певна річ, людський розум шукає лише відно-
шень речей: по-перше, тих відношень, які можуть
ним мати розглядувані ним об'єкти, а потім тих, яких
останні мають одне з одним. Адже людський розум
шукає лише свого блага й істини. Аби знайти своє
благо, він уважно розглядає за допомогою смислу, а
також за допомогою смаку, або відчуття, чи існує
відповідність між ним і об'єктами. Аби знайти істину,
він розглядає, чи існує між об'єктами відношення

ності, або подібності, одних до інших або ж — якою мірою є точна величина, котра дорівнює їхній нерівності. Адже благо є благом для розуму лише коли виявляється відповідним йому, так само й істина є істиною лише через відношення рівності або подібності, яке спостерігається між двома або декількома речами. Чи то між двома або декількома об'єктами, як, наприклад, між аршином і полотном, адже насправді це полотно є завдовжки у аршин, оскільки між аршином і полотном існує рівність. Чи то між двома або декількома ідеями, як, наприклад, між ідеєю суми двох трійок та ідеєю шести. Чи то, наприклад, між ідеями і речами, коли ідеї уприсутнюють те, чим є речі, адже коли я кажу, що сонце існує, моє положення є істинним, бо мої ідеї стосовно існування й сонця, уприсутнюють [в мені], що сонце існує й [також], що воно існує у дійсності. Отже, будь-яка дія і будь-яка уважність розуму стосовно об'єктів полягає лише у намаганні розкрити їхні співвідношення, позаяк ми звертаємо увагу на речі тільки для того, щоб пізнати їхню істину чи благість.

(3) Але, як ми вже казали в попередньому Розділі, уважність вельми стомлює розум. Він швидко припиняє чинити опір враженням почуттів, котрі відвертають його від одного об'єкта і схиляють до інших, які любов до власного тіла робить для нього приємними. Він є гранично обмеженим і нездатним до розрізнення нескінченної або майже нескінченної розбіжності між об'єктами, які досліджує. Відтак розум припускає [існування] уявних подібностей, за якими не помічає позитивних і реальних розбіжностей. Ідеї подібності є для нього краще уприсутненими, звичнішими і простішими за інші. Адже очевидно, що подібність містить лише одне відношення, і що потрібна лише одна-єдина ідея, аби скласти судження про подібність безлічі речей. Натомість, аби судити, не боячись помилки, про відмінність безлічі об'єктів поміж собою, необхідно, щоб у розумі було уприсутнено безліч різних ідей.

(4) Отже, люди уявляють, що речі різної приро-

ди є за природою однаковими і що усі речі одного виду майже зовсім не відрізняються одна від одної. Вони складають судження про те, що нерівні речі рівними, несталі – сталими, а позбавлені ладу й [обопільної] співвіднесеності – вельми доладними [обопільно] співвіднесеними. Одним словом, вони часто вважають, що речі, відмінні за природою, за яскравістю, за протяжністю, за тривалістю і за співвідношеннями, – подібні за усіма цими пунктами. Але це заслуговує на докладніше пояснення за допомогою кількох прикладів, оскільки тут – причина безліч заблуджень.

(5) Розум і тіло, субстанція, що мислить, і субстанція, що є протяжною, становлять два роди істот цілковито відмінних і повністю супротивних [між собою]: відповідне першому з них не може відповідати другому. Однак більшість людей, приділяючи малу увагу властивостям думки і перебуваючи під безперервним впливом тіла, яке їх зачіпає, дивились на душу й тіло як на одну й ту саму річ. Вони уявляли ніби є якась подібність між настільки різними речами. Вони хотіли, щоб душа була матеріальною, тобто розливою по усьому тілу і фігурованою так само, як і тіло. Розумові вони приписували те, що може відповідати лише тілові.

(6) Щобільше люди відчували задоволення, біль запахів тощо, а їхнє тіло виявлялось для них більш наявним, ніж сама їхня душа (тобто чим легше вони уявляли тіло, не маючи змоги уявити душу), тим легше було їм приписати тілові здатності відчувати, уявляти, а іноді навіть і осягати, які можуть належати лише душі. Проте наступні приклади будуть ще наочнішими.

(7) Певна річ, усі природні тіла, навіть ті, яких називають належними до одного виду, відрізняються одне від одного: золото [одного гатунку] не у всьому подібне золотіві [іншого гатунку], а одна крапля води відрізняється від іншої¹. Це стосується усіх тіл, що належать до одного виду, наприклад, облич. Усі об-

личчя мають двоє очей, один ніс, один рот тощо. Це стосується усіх облич [без винятку] і до того ж – людські. І однак можна сказати, що ніколи не існувало двох цілковито подібних облич. Так само один шматок золота має частини, подібні до частин іншого шматка золота й одна крапля води напевне дуже подібна до іншої, і усе ж можна бути певним того, що неможливо знайти дві краплі, навіть якщо вони – з однієї річки, які були б цілковито подібними. Втім, філософи, не вдаючись до рефлексії, припускають суттєві подібності між тілами, які належать до одного виду, або подібності, що полягають у неподільному; адже, за їхньою хибною опінією, сутності речей полягають у неподільному².

(8) Причиною, через яку вони припускаються настільки грубого заблудження, є їхнє небажання розглядати з певною старанністю ті речі, стосовно яких вони насмілюються складати грубелезні томи. Бо як не вбачають повної подібності між обличчями, коли ніклуються про те, щоб розглянути їх зблизька, а набута звичка щодо їх розрізнення змушує відзначати найменші їхні розбіжності, так само й філософи: якщо б вони розглядали природу з деякою уважністю, то не припускали б з легкістю існування суттєвих подібностей між речами, а визнали б достатньо причин для розбіжностей навіть у тих речах, які викликають у нас однакові відчуття і які ми через це називаємо належними до одного виду. Сліпі помилилися б, припустивши існування суттєвої подібності між обличчями, що полягала б у неподільному, оскільки вони тоді не сприймали б виразно їхніх розбіжностей. Отже, філософи не повинні припускати таких подібностей у речах, які належать до одного виду, лише з тієї причини, що не бачать розбіжності між цими речами.

(9) Наша схильність до припущення подібностей у речах приводить нас також до переконання у тому, що існує визначена кількість розбіжностей і форм, а також, що ці форми не здатні мати кількісних розбіжностей. Ми думаємо, що усі тіла відрізняються

між собою ніби за якимись ступенями і що між останніми зберігаються певні пропорції. Одним словом, про матеріальні речі ми судимо як про числа.

(10) Причиною тут, ясна річ, є те, що розум губиться у співвідношеннях неспіввимірних речей, таких, як нескінченні розбіжності, що зустрічаються у природних тілах, і, [навпаки], діє легше, коли уявляє між ними якусь подібність або пропорцію, адже тоді він вельми легко уприсутнює в собі багато речей. Бо, як я вже казав³, потрібна лише одна ідея, аби скласти судження про схожість багатьох речей. Але для суджень про їхню відмінність ідей потребується багато. Наприклад, якщо нам відома кількість ангелів і те, що на кожного ангела припадає по десять архангелів, а на кожного архангела – по десять тронів й що ця десяткова пропорція зберігається й надалі, аж до останнього з чинів інтелігенцій, то розум може, якщо бажатиме цього, довідатись про кількість усіх цих блаженних духів і навіть судити про неї майже одразу, якщо виявить тут пильну увагу, й така легкість йому нескінченно до вподоби. Саме це може схилити деяких осіб до такого штибу суджень про кількість небесних духів⁴, а [інколи] трапляється, що деякі філософи покладають десятирину пропорцію стосовно важкості й легкості елементів⁵, вважаючи, ніби вогонь удесятеро легший за повітря, і те саме стосовно інших [елементів].

(11) Коли розум виявляється зобов'язаний визнати існування розбіжностей між тілами на підставі різниці між відчуттями, які він від них отримує, а також через деякі інші особливі причини, він повсякчасно визнає лише найменшу можливу їх частку. Саме з цієї підстави він легко переконує себе, що сутності речей полягають у неподільному й подібні до чисел, як ми щойно казали; бо тоді йому потрібна лише одна ідея, щоб уприсутнити в собі всі тіла, яких філософиназивають належними до одного виду. Коли, наприклад, додати склянку води до мюїду⁶ вина, то філософи [зазвичай] вважають, що сутність вина [у таких випад-

ках] завжди залишається однаковою, вода ж перетворюється на вино. Що коли між трьома й чотирма не може бути жодного числа, бо істинна одиниця неподільна, то так само необхідно або щоб вода змінилась за природою й сутністю, або щоб свою природу втратило вино. Що коли кожне число чотири подібне усім іншим таким числам, то так само й сутність якоїсь кількості води цілковито подібна сутності будь-якої іншої води. Що позаяк число три суттєво відрізняється від числа два і не може мати тих самих властивостей, що й останнє, то два числа різних видів суттєво відрізняються між собою, причому так, що ніколи не можуть мати однакових властивостей, котрі походять від сутності, та подібних до них. Та якби люди хоч трохи уважно розглядали істинні ідеї речей, вони швидко відкрили б, що усі тіла – протяжні, що їхня природа не має з природою чисел жодних схожих рис і не може полягати у неподільному.

(12) Тотожність люди припускають не лише у природі, числі та у різних властивостях субстанцій, а й в усьому, що вони сприймають. Згідно суджень майже усіх людей, усі нерухомі зірки розташовані на небі, немовби на якомусь склепінні, й на однаковій відстані від землі. Астрономи тривалий час стверджували, що планети обертаються за правильними колами, й вигадали величезну кількість останніх – концентричні, ексцентричні, епіцикли, диференти та екванти, аби пояснити явища, котрі суперечать їхньому передсудові⁷.

(13) Правда, протягом останніх століть найбільш удатні [астрономи] виправили це заблудження стародавніх, визнавши [правильною] ту думку, що рухи планет описують певні еліпси. Але вони наполягають, що ці еліпси є правильними, а до такої думки схиляється, що правильність припускається розумом скрізь, де він не бачить неправильності. Згадані особи утрапляють в заблудження, яке тим важче виправити, що доступні спостереження за рухом планет не можуть бути ані досить точними, ані досить певними, щоб

показати неправильність їхніх рухів. Лише фізика може виправити це заблудження, бо воно є набагато менш відчутним, ніж заблудження системи, котра передбачає правильні кола.

(14) Але іноді у тому, що стосується відстані до планет і їхнього руху, виявляє себе дещо досить специфічне. Адже оскільки астрономи не змогли тут відшукати точної геометричної або арифметичної пропорції — яка вочевидь не відповідає спостереженням, — то деякі з них уявили, ніби планети, стосовно відстаней між ними та їхніх рухів, підпорядковані певному різновидові пропорції, яку називають «гармонією». Через це один астроном нашого століття у своєму *Новому Альмагесті** розпочинає розділ під заголовком *de Systemate mundi harmonico* такими словами: *Немає такого астронома, який не визнав би існування певного різновиду гармонії у русі планет та у проміжках, що їх розділяють, коли б уважно придивився до ладу, притаманного небові.* Це не означає, що даний автор дотримується цього погляду, адже здійснені спостереження достатньо дають зрозуміти химерність цієї уявної гармонії, котра захоплювала багатьох стародавніх та новітніх авторів, погляди яких отець Річчіолі наводить і спростовує. Навіть Піфагорові та його сектантам приписують погляд, за яким правильний рух небес породжує дивовижну співзвучність, якої люди не чують бо звикли до неї. Так само, — казав він — ті, хто мешкає біля водоспадів Нілу, не чують їхнього шуму. Але цей особливий погляд про наявність гармонійної пропорції відстаней між планетами та їхніми рухами наводиться мною лише для того, аби показати, що розумові подобаються пропорції і він часто вигадує їх там, де їх немає.

(15) Розум передбачає також, що протягом свого існування речі лишаються однаковими і уявляє, що вони не підвладні мінливості й несталості, якщо ті співвідношення, котрі залежать від почуттів, не змушують його судити інакше.

* О. Річчіолі, т. II^а.

(16) Усі матеріальні речі, маючи протяжність, здатні поділятися, а, відтак, псуватися. Якщо природу тіл хоча б трохи піддати рефлексії, то доведеться визнати з очевидністю, що вони підвладні псуванню. Однак існує величезна кількість філософів, переконаних, що небо, хоча й є матеріальним, псуванню не підвладне⁹.

(17) Небо надто віддалене від нас, щоб ми мали змогу помічати зміни, яких воно зазнає, і дуже рідко ці зміни настільки великі, щоб бути поміченими з землі. Для дуже й дуже багатьох цього достатньо, аби вважати, що небо й справді не підвладне псуванню. Також утверджує їх у цій думці те, що псування тіл підмісячного світу вони приписують протилежності якостей. Адже оскільки вони ніколи не були на небі, щоб побачити те, що там відбувається, то не мають досвіду, який би вказував, що така суперечність притаманна і небові. Тому ці особи й схильні вважати, що насправді вона там не зустрічається. Отож вони й виснували, що неба псування не стоїть, — з тієї підстави, що річ, яка, на їхню думку, псує всі тіла у піднебесному світі, не зустрічається на височинах світу небесного.

(18) Очевидно, що це міркування позбавлене щонайменшої обґрунтованості, адже не зрозуміло, чому не можна знайти якоїсь іншої причини псування, аніж протилежність якостей, яка їм уявляється, і з яких підстав вони можуть стверджувати, що на небі немає ні тепла, ні холоду, ні сухості, ні вологості, що Сонце не є гарячим, а Сатурн — холодним?

(19) Коли кажуть, що надтверде каміння, скло та інші тіла цієї природи не зазнають псування, то це позначене якоюсь видимістю обґрунтованості, оскільки ми бачимо, що вони тривалий час перебувають в однаковому стані й достатньо близько до нас розташовані, аби ми бачили усі зміни, які у них відбуваються. Але з тієї відстані до неба, на якій ми перебуваємо, абсолютно безглуздо лише на підставі того, що ми не відчуваємо наявності у ньому протилежних

якостей і не бачимо, щоб воно псувалось, висновувати, що воно [взагалі] не псується. Однак кажуть, що воно не тільки не зазнає псування, але й є в абсолютному сенсі незмінним й непідвладним псуванню, і деякі перипатетики ледве не стверджують, що небесні тіла – то самі божества, як вважав Аристотель, їхній вчитель¹⁰.

(20) Краса Всесвіту полягає не в непідвладності його частин псуванню, а у притаманній йому різноманітності, й світ, цей великий витвір, не викликає би такого захоплення без тієї несталості речей, яку в ньому спостерігається. Нескінченно протяжна матерія, позбавлена руху, а, відтак, форми і псування, дозволила б наочно пізнати нескінченну могутність її Творця, але не надавала б жодної ідеї стосовно Його мудрості. Саме тому усі тілесні речі підвладні псуванню і немає жодного тіла, яке б не зазнавало певної зміни, котра зводить його на гірше і псує з плином часу. Мабуть навіть каміння й скло є їжею для деяких комах*. Ці тіла, попри те, що вони вельми тверді й сухі, не уникають псування з плином часу. Повітря й Сонце, впливу яких вони зазнають, змінюють деякі з їхніх частин, і є такі хробаки, що ними харчуються, як свідчить дослід, що наводиться у згаданому виданні.

(21) Тіла, що є вельми твердими і вельми сухими, відрізняються від інших лише тим, що складаються з дуже грубих і дуже твердих часток, відтак малоздатних приводитись у рух і відокремлюватись одна від одної рухом тих, що з ними зіштовхуються. Через це їх розглядають як непідвладних псуванню. Втім, за своєю природою вони не є такими, щоб час, досвід і смисл не дозволили достатньо це пізнати.

(22) Що ж стосується неба, то його, особливо сонце, складено з найтекучішої і найтоншої матерії, яка не тільки не позбавлена тепла і не є непідвладною псуванню, як кажуть члени Аристотелевої секти, а навпаки, з усіх тіл є найбільш теплим і найбільш

* Журнал учених від 9 серпня 1666.

підвладним змінам. Саме воно зігриває, приводить у рух і змінює усі речі, адже саме воно власною дією (котра не відрізняється від його теплоти, або руху його частин), породжує усе, що ми знову й знову бачимо під час змін пір року. Смысл доводить усі ці речі, але якщо смислові ще можна суперечити, то не можна суперечити досвідові. Бо коли за допомогою телескопів, або великих зорових труб, на Сонці відкрито плями завбільшки із Землю, які на ньому утворюються і упродовж нетривалого часу розсіюються, ми вже не можемо заперечувати проти того, що воно не більш непідвладне змінам, аніж Земля, на якій ми живемо¹¹.

(23) Отже, усі тіла перебувають у русі й у безперершній мінливості, надто ж ті, що є найбільш плинними, такі як вогонь, повітря і вода; потім – частини живих тіл, такі як плоть і навіть кістки; і нарешті – найтвердіші тіла. І розум не повинен припускати якоїсь непорушності у речах через ту лише обставину, що не помічає у них ані псування, ані мінливості. Адже якщо в речі ми [з плином часу] не розпізнаємо жодних змін – це ще не доказ того, що вона завжди подібна до себе, так само, як і відсутність ідеї або пізнання якоїсь речі – це ще не доказ її неіснування.

РОЗДІЛ ОДИНАДЦЯТИЙ

Приклади деяких заблуджень [у царині] моралі, зумовлених тим самим принципом.

(1) Та легкість, з якою розум уявляє і припускає подібності скрізь, де ним наочно не розпізнаються відмінності, уводить більшість людей в дуже небезпечні заблудження у царині моралі. Ось декілька прикладів цього.

(2) Француз зустрічає англійця або італійця. Цей іноземець має свою особливу вдачу: у нього витон-

чений розум або, коли ласка, він є гордим і неспокійним. Від того наш француз спочатку буде схильний судити, що розуми усіх англійців або усіх італійців позначені тією ж рисою, що й розум того який йому зустрівся. Він хвалитиме або ганьбитиме їх усіх разом і, зустрівшись з кимсь зокрема, спочатку матиме упереджену думку, що той схожий на зустрінутого раніше, і піддається або якійсь прихильній прихильності, або ж якійсь прихованій відразі. Словом, він судитиме про всіх окремих представників цих націй на підставі такого нівроку собі аргументу, що бачив одного або декількох з-поміж них й ті мали певні розумові якості. Адже нічого не знаючи про те, чи відрізняються інші представники цих націй від вже бачених ним, він принускатиме що усі вони схожі один на одного.

(3) Чернець якогось ордену у чомусь згрішив. Цього вже достатньо, аби більшість з тих, хто його знає засудили загалом усіх членів цього ордену. Ті ж-б усі мають однакову одягу, однаково називаються відтак, у цьому схожі один на одного – цього достатньо, аби переважна більшість людей уявляла, навіть би вони схожі в усьому. Їхню подібність припускають тому, що не можна напевне пересвідчитись існуванні різниці між ними, не проникнувши в основу їхніх сердець.

(4) Наклепники, шукаючи засобів потьмарення репутації своїх ворогів, зазвичай користуються саме зображенням щойно і, як вчить нас досвід, майже завжди досягають успіху, адже він дійсно відповідає здатностям переважної більшості людей. Хіба важко численних співтовариствах, якими б святими вони не були, знайти кількох нерозсудливих чи неправедних людей, якщо навіть у товаристві апостолів, очолюваному Самим Ісусом Христом, знайшовся один шахрай, зрадник, лицемір, словом Юда.

(5) Євреї, поза сумнівом, припустилися б великої помилки, якби, через жадібність та зіпсованість Юди склали невігідні судження про найсвятіше з товариств, які коли-небудь існували, й засудили б у сер

цях своїх всіх, хто до нього належав, з тієї підстави, що останні терпіли в себе цю злостиву людину і що навіть Ісус Христос не покарав його, хоча й знав про його злочини.

(6) Отож, з очевидністю суперечить і смислові, і милосерддю твердження про те, що певне співтовариство увелось у заблудження, коли зустрічаються деякі його члени, вірні цьому заблудженню – навіть тоді, коли провідники це приховують або ж і самі прихильні до цього заблудження. Дійсно, коли всі члени [товариства] бажають наслідувати заблудження або помилку свого брата, то слід складати судження про винність усього товариства. Але можна стверджувати, що такого становища не існує майже ніколи, бо видається морально неможливим, щоб усі члени якогось ордену дотримувались однакових поглядів.

(7) Отже, люди ніколи не повинні робити такого штибу висновків від особливого до загального, але ж вони не вміють просто судити про те, що бачать, вони завжди прагнуть надмірного. Якийсь один чернець такого й такого ордену – велика і добродісна людина: вони висновують з цього, що увесь орден сповнений великими і добродісними людьми. Чернець якогось ордену дотримується неправедних поглядів – судження складають у такий самий спосіб: увесь цей орден зіпсований і просякнутий неправедністю. Проте, останній різновид суджень значно небезпечніший за перший. Адже завжди слід приязно судити про свого ближнього, людська ж злостивість зумовлює те, що недоброзичливі судження й слова, котрі шкодять репутації інших, подобаються набагато більше і залишають значно потужніші враження у розумі, ніж звичайні судження і слова.

(8) Коли світська людина, покірившись своїм пристрастям, міцно прив'язується до власної opinio й під впливом рухів своєї пристрасті наполягає на тому, що підкоряється їм – слушно, про неї можна обгрунтовано складати судження як про людину затяту, та вона й сама б це визнала, щойно б її пристрасть ми-

нула. Те саме відбувається й тоді, коли побожна людина, перейнявшись тим, що говорить, і визнаючи істинність релігії та марнотність речей світу цього, прагне, спираючись на власне світло, чинити опір розпусті інших і дорікає їм дещо запально. Світські люди тоді також судять, що це – людина затята, а, відтак, висновують, що побожні люди є затятими. Вони навіть судять, що добрі є набагато затятішими від розпусних і злих: адже останні захищають свої погляди лише коли збурено їхні кров та пристрасті, а тому впродовж тривалого часу не можуть дотримуватись власних думок і опам'ятовуються від своєї затятості. Натомість побожні особи є твердими у своїх поглядах, адже спираються лише на непорушні засади, не залежні від такої непостійної речі, як циркуляція соків та крові.

(9) Ось чому більшість людей судить, що благочестиві особи є так само затятими, як і особи порочні. Пристрасність добрих людей спрямовується до істини й чесноти, як і пристрасність злих – до пороку й неправди. На підтримку своїх поглядів ті й інші висловлюються у майже однаковий спосіб і у цьому є схожими, хоча основи у них різні. І цього достатньо, аби світ, який не осягає різниці підстав, судив, ніби вони подібні в усьому, оскільки вже вони подібні у способі [обстоювання своїх поглядів], про який здатні судити всі¹.

(10) Отже, побожні люди не є затятими, вони є лише твердими [у своїх переконаннях], якими й повинні бути. Люди ж порочні та лібертени виявляють впертість завжди, хоча й дотримуються своїх поглядів не більше години. Адже, захищаючи хибну опінію, ми завжди будемо затятими, хоч як би мало часу не захищали її.

(11) Те ж стосується і деяких філософів, що дотримуються [щиро] уподобаних химерних опіній, від яких [згодом] відмовляються. Вони хочуть, аби інші, ті, хто захищає сталі істини, певність яких вважається очевидною, позоставили їх, ніби це якісь прості гадки, як вчинили самі ці філософи стосовно гадок, на яких вони

так недоречно затялися. Й оскільки не легко на шкоду Істині ставитись до них шанобливо, адже природна любов до неї змушує палко її захищати, ці люди складають судження про те, що ви – особа затята.

(12) Вада цих людей у тому, що вони уперто захищають свої химери, інші ж праві, коли, обстоюючи істину, виявляють силу і твердість духу. Спосіб поведінки і в перших, і в других однаковий, проте їхні погляди – різні. Саме ця різниця поглядів зумовлює твердість одних і затятість інших.

ЗАКЛЮЧЕННЯ ТРЬОХ ПЕРШИХ КНИГ

(1) Від початку цього твору я розрізняв у простому і неподільному естві душі неначе дві частини: одну суто пасивну, іншу – пасивну й активну водночас. Першою є розум або здатність розуміння, другою – воля. Я приписав розумові три властивості, оскільки свої модифікації і свої ідеї він отримує від Творця природи у три способи. Я називав його почуттям, коли він отримував від Бога ідеї, змішані з відчуттями, тобто почуттєві ідеї з приводу деяких рухів, що відбуваються у його органах почуттів за наявності об'єктів. Я називав його уявою і пам'яттю, коли він отримував від Бога ідеї, змішані з уобразами, що становлять деякий різновид слабких і млявих відчуттів, отримуваних розумом лише завдяки певним слідам, що утворюються чи збуджуються у мозку плином [життєвісних] духів. Нарешті, я називав його чистим розумом, або чистою здатністю розуміння, коли він, унаслідок своєї єдності не з тілом, а зі Словом, або Мудрістю Божою, не через перебування у матеріальному і почуттєвому світі, а через перебування у світі нематеріальному й інтелектуальному, не заради пізнання мінливих, придатних лише для збереження життя речей, а заради осягнення незмінності істин, якими зберігається у

нас життя розумове, отримував від Бога самі лиш чисті ідеї істини, без домішку відчуттів та образів.

(2) У першій і другій Книгах я показав, що наш почуття і наша уява є для нас вельми корисними коли йдеться про пізнання відношень між зовнішніми тілами й нашим власним тілом; що всі ідеї, отримувані розумом через тіло, призначені цілковито для [потреб] тіла; що жодної істини неможливо відкрити з очевидністю, застосовуючи почуттєві або створені уявою ідеї; що ці невиразні ідеї служать лише для того, щоб прив'язати нас до власного тіла, а через нього – до усіх почуттєвих речей; і, нарешті, що, ми не повинні на них покладатись, коли бажаємо уникнути заблудження. Я зробив також висновок про те, що за допомогою чистих ідей розуму морально неможливо пізнати ті відношення, які існують між [зовнішніми] тілами і нашим власним; що не слід вдаватись до розмірковування згідно цих ідей, аби дізнатись, чи є придатними у їжу яблуко і камінець, що тут слід куштувати; і що хоча й можна було б користуватись своїм розумом для невиразного пізнання відношень між чужими тілами і нашим власним, усе ж було б найбільш надійним скористатись своїми почуттями. Я наводжу ще один приклад, оскільки неможливо залишити у розумі такі враження від настільки сутнісних і настільки необхідних істин, які були б надмірно глибокими.

(3) Я хочу дослідити, наприклад, що саме для мене краще: бути праведним чи бути багатим? Якщо я розплющую очі тілесні, справедливість видається мені химерою, я не бачу у ній нічого привабливого. Я бачу праведних зневаженими, безпорадними, переслідуваними, беззахисними й невтішними, адже Той, Хто їх втішає і підтримує, не з'являється перед моїми очима. Словом, я не бачу, який можуть мати образ праведність і чеснота. Але якщо я не заплющуватиму очей, розглядаючи багатство, я вбачаю спочатку його блиск і засліплююсь ним. Могутність, велич, задоволення й усі почуттєві блага супроводжують багатство, і я не можу сумніватись у тому, що

для щасливого життя слід бути багатим. Так само, якщо я користуюсь своїми вухами, я чую, що всі люди поважають багатство, що вони розмовляють лише про засоби його досягнення, що хвалять і безпосередньо вшановують тих, хто ним володіє. Це почуття й інші, таким чином, покажуть мені, що аби бути щасливим, слід бути багатим. Якщо ж я заплющу очі, закрию вуха і запитаю свою уяву, вона у мені безупинно уприсутнюватиме все, що бачили мої очі, що вони читали і те, що чули мої вуха на користь багатства. Але вона ще й уприсутнюватиме в мені ці речі у зовсім інший спосіб, ніж доступний почуттям. Адже уява завжди збільшує ідеї, які стосуються тіла і [зазвичай] викликають любов. Отже, якби я не заважав їй діяти, невдовзі вона б привела мене до зачарованого палацу, подібного до тих, що так велично змальовані поетами і творцями романів. І там побачу я красу, яку б марно намагався описати, і яка переконає мене, що бог багатства, який там мешкає, один лише й здатен зробити мене щасливим. Ось у чому спроможне упевнити мене моє тіло, воно ж-бо говорить лише заради самого себе, а для його блага необхідно, аби уява падала ниць перед величчю і блиском багатства.

(4) Проте, коли я розгляну, що тіло стоїть нескінченно нижче за розум, не може бути вчителем останнього, не може ані напучувати його у істині, ані утворювати у ньому світло [знання], і коли, пройнявшись цим поглядом, повернусь у самого себе і запитаю себе або радше (оскільки для самого себе я не вчитель і не світло) якщо я наближусь до Бога і, за мовчання своїх почуттів і пристрастей, запитаю Його, якій речі слід надавати перевагу, — багатству перед чеснотою, або ж чесноті перед багатством — я почую ясну й чітку відповідь про те, що повинен робити, вічну відповідь, що завжди лунала, лунає і завжди лунатиме. Відповідь, яку мені немає необхідності пояснювати, оскільки вона відома усім — і тим, хто читає ці рядки, і тим, хто не читає їх; відповідь, яка промовляє не грецькою, латинською, французькою чи німецькою мовами, а є

збагненною для усіх народів¹; відповідь, яка, нарешті, втішає праведного у його бідності й засмучує грішного у його багатстві. Я чую цю відповідь і вона завжди переконуватиме мене. Я посміюсь із видінь моєї уяви і з ілюзій моїх почуттів. Внутрішня людина, яка є у мені, глузуватиме з тваринної і земної людини, яку [я в собі] ношу. Нарешті, нова людина зросте, стара ж буде знищена², варто лише мені завжди слухатись голосу Того, Хто з такою яснотою промовляє до мене у найпотаємніших [глибинах] мого смислу, Того, Хто, ставши почуттєвим, щоб пристосуватись до моїх слабкості й зіпсованості та надати життя через те, що приносило мені смерть, промовляв до мене у ще потужніший, виразніший і звичніший для моїх почуттів спосіб, я маю на увазі – через проповідкування Його Євангелії. Якщо я звернусь до Нього з усіма метафізичними, природними і суто філософськими запитаннями, з тими запитаннями, що стосуються впорядкування нравів, я завжди матиму правдивого вчителя, який ніколи не уведе мене в оману. Я буду тоді не лише християнином, а й філософом, правильно мислитиму і любитиму речі, гідні того, словом – простуватиму шляхом, котрий веде до усієї тієї досконалості, до якої я здатен, і за благодаттю, і за природою.

(5) З усього сказаного мною слід зробити такий висновок: для використання нашої душі, наших почуттів, нашої уяви і нашого розуму у найкращий можливий спосіб, ми повинні їх застосовувати лише до тих речей, для [осягнення] яких їх нам надано. Слід дбайливо відрізняти наші відчуття й наші уявлення від наших чистих ідей і, згідно відчуттів і уявлень, судити про відношення між зовнішніми тілами і нашим власним, але не використовувати їх для відкриття істин, котрі вони завжди лише заплутують. Чистими ж ідеями розуму слід користуватись для відкриття істин, не вдаючись до них у судженнях про відношення між зовнішніми тілами і нашим власним, оскільки згадані ідеї не мають достатнього обсягу, аби досконало їх у нас уприсутнити.

(6) Неможливо, щоб людина мала достатнє пізнання усіх фігур і усіх рухів малих частин своїх тіл та крові, а також усіх фігур і рухів малих частин певного плода у певний час своєї хвороби, аби пізнати, що існує відношення відповідності між цим плодом та її тілом і що, з'ївши його, вона зцілиться. Таким чином, самі лише наші почуття є кориснішими для збереження нашого здоров'я, аніж [усі] правила експериментальної медицини*, останні ж корисніші за правила медицини, заснованої лише на розумі. Проте остання, значно поступаючись експериментальній і ще більше – почуттям, є найкращою. Адже усі ці речі слід зібрати в єдине ціле.

(7) Отже, власний розум можна використовувати щодо усіх речей, і це – його привілей у порівнянні з почуттями й уявою, обмеженими цариною почуттєвих речей. Проте користуватись ним слід впорядковано⁴. Бо хоча це і найголовніша частина нашої істоти, часто стається так, що люди уводяться в оману, коли дозволяють йому діяти понад міру. Адже він не може діяти достатньо [довго] і не стомлюватись, я хочу сказати: мати досить знань для складання правильних суджень порівняно з постійним бажанням судити.

* Дивіться Роз'яснення³.

РОЗ'ЯСНЕННЯ до [трактату] ПРО ПОШУК ІСТИНИ

РОЗ'ЯСНЕННЯ І

Бог виробляє усе те, що є реального у розумових рухах і в детермінації цих рухів. І все ж не є творцем гріха.

Він виробляє усе, що є реального в почуттях пожадливості. І все ж не є творцем нашої пожадливості¹.

(1) Деякі особи стверджують, ніби я занадто рано* облишив порівняння розуму з матерією, й уявляють, ніби сили для детермінації враження, яке Бог надає розумові, останній має не більше за неї². Вони бажають, аби я пояснив, якщо можу: тієї миті, коли ми грішимо, що здійснюється в нас Богом, а що – нами самими? На їхній-бо погляд, я буду змушений у своєму поясненні визнати або те, що людина здатна викликати у собі деяку нову модифікацію, або те, що Бог насправді є творцем гріха.

(2) Я відповідаю, що віра, смисл і внутрішнє почуття³, яке я отримую стосовно себе, змушують мене облишити моє порівняння саме там, де я його облишив. Адже я усебічно переконаний⁴, що у собі самому маю принципи своїх детермінацій, а також, що маю у розпорядженні підстави вважати, що матерія такого принципу не містить. Це буде доведено у подальшому⁵. Нині ж погляньмо, що саме, під час скоєння нами гріха, здійснюється у нас Богом, а що – нами самими.

(3) По-перше, Бог, безперестанно і за допомогою непереборного враження скеровує нас до блага взагалі. По-друге, Він уприсутнює в нас ідею осібного блага або надає нам його відчуття. Нарешті, Він нас схиляє до цього осібного блага.

* Розд. І.

(4) Бог безперервно скеровує нас до блага взагалі. Оскільки Він створив нас і зберігає заради Себе⁶, то хоче, щоб ми любили усе, що є благим. Він є найпершим або, радше, єдиним рушієм [нашої любові]. Врешттю, це стає зрозумілим на підставі безлічі речей, висловлених мною в інших місцях й ті, кому я про це говорив, погоджуються з таким твердженням.

(5) Бог уприсутнює в нас ідею якогось особного блага або надає відчуття його. Бо ж тільки Він нас освічує. Тіла, котрі оточують нас, не можуть діяти на наш розум, і ми самі по собі не є ані своїм власним світлом, ані своїм блаженством. Докладніше я це довів у третій Книзі й у інших місцях.

(6) Нарешті, Бог нас схиляє до цього особного блага. Адже, оскільки Бог схиляє нас до усього, що є благом, то звідси необхідним чином впливає, що Він схиляє нас до особних благ, викликаючи їх сприйняття або відчуття у нашій душі⁷. Ось чим є усе те, що Бог здійснює у нас, коли ми грішимо.

(7) Але оскільки особне благо не містить усіх благ і оскільки розум, розглядаючи його ясним і виразним поглядом, не може вважати, ніби воно уміщує в собі їх усіх, то Бог не схиляє нас необхідним або непереборним чином любити це благо. Ми відчуваємо себе вільними зупинитись тут і [одночас] такими, що маємо рух, аби прямувати далі⁸, одним словом, відчуваємо, що наше враження, яке спрямовує нас до універсального блага – або, висловлюючись за зразком інших, наша воля, – не є ані присилуваною, ані змушеною зупинитись на цьому особному благові.

(8) Отже, грішник робить ось що. Він зупиняється, спочиває. Не йде слідом за враженням, отриманим від Бога. Він не робить нічого, адже гріх не є чимось. Він знає, що велике правило, якого він повинен дотримуватись, полягає у якомога частішому використанні ним своєї свободи і в тому, щоб не спочивати [від пошуків] на жодному з благ, якщо немає внутрішньої переконаності у тому, що небажання на ньому зупинятись суперечить ладові. Якщо він не від-

криває цього правила завдяки світлові свого смислу то напучується принаймні через таємні докори свого сумління. Отже, він повинен був би йти слідом за тим враженням, яке отримує щодо універсального блага, і думати про блага інші, а не лише про те, яким користується [нині] й яким повинен тільки [тимчасово] користуватись. Адже тільки думаючи про блага відмінні від того, яким користується [нині], він може збудити у собі нові детермінації своєї любові й використати свою свободу на досягнення [внутрішньої] згоди з цими новими детермінаціями. Відтак я доводжу, що через враження, яке йому дає Бог стосовно блага взагалі, він може думати й про інші блага, відмінні від того, яким він користується [нині], оскільки саме у цьому й полягає складність⁹.

(9) Те, що ідеї об'єктів уприсутнюються в нашому розумі тільки-но ми хочемо про них подумати, — закон природи, аби лише здатність мислення, яку маємо, не була заповнена загостреними й невиразними почуттями, викликаними з приводу того, що відбувається у нашому тілі. Однак ми можемо *бажати* думати про усі речі, оскільки природне враження, котре схиляє нас до блага, поширюється на усі блага, про які можемо *думати*, і у будь-який час ми можемо подумати про будь-яку річ; а також, оскільки ми поєднані з Тим, у Кому містяться ідеї всіх речей, що мною було доведено в іншому місці*.

(10) Отже, коли правда те, що ми можемо *бажати* розглянути зблизька бачене раніше ніби здалеку (оскільки ми поєднані зі смыслом, який містить ідеї усіх речей), і коли є впевненість у тому, що, згідно законів природи, ідеї наближаються до нас одразу, тільки-но ми цього забажаємо, то звідси слід виснувати:

(11) По-перше, що у нас міститься *першооснова наших детермінацій*. Бо саме актуальна присутність особливих ідей є тим, що позитивно спрямовує до особливих благ присутній у нас рух до блага взагалі, і

* Читайте той Розділ III-ї Книги, який має назву: «Про те, що ми усі речі бачимо в Богові» і Роз'яснення до того ж Розділу.

коли ми перебуваємо у спокої, змінює нашу природну любов на довільні вияви любові. Наша згода, або наш спокій під час сприйняття якогось особного блага, не є, з нашого боку, чимось реальним або позитивним¹⁰, як я це поясню нижче.

(12) По-друге, що ця першооснова наших детермінацій завжди є довільною стосовно особних благ. Адже ми не маємо непереборної схильності їх любити, оскільки можемо вивчати їх як такі й порівнювати з нашою ідеєю найвищого блага або з іншими, особними, благами. Таким чином, першооснова нашої свободи у тому, що, створені для Бога і поєднані з Ним, ми завжди можемо думати про істинне благо або про інші блага, відмінні від тих, про які думаємо актуально. Тому ми завжди можемо призупинити виявлення нашої згоди¹¹ і серйозно дослідити є чи не це те благо, яким ми користуємось, істинним.

(13) Втім, я припускаю, що наші почуття не приковують до себе усієї спроможності нашого розуму. Адже для того, щоб ми були вільні тією свободою, про яку я казав, необхідно не тільки те, щоб Бог не спрямовував нас до особних благ із непереборною силою, але й щоб ми ще могли використовувати те враження, яке нас спрямовує до блага взагалі, аби любити щось інше, ніж те, що любимо актуально. Та оскільки ми можемо любити лише ті об'єкти, про які можемо думати, і оскільки ми не здатні актуально думати про об'єкти, відмінні від тих, що викликають у нас надзвичайно загострені відчуття, то очевидно, що залежність від власного тіла, у якій перебуваємо, зменшує нашу свободу і навіть повністю позбавляє нас [можливості] користування нею у багатьох випадках. Таким чином, наші почуття стирають наші ідеї, а та єдність зі своїм тілом, у якій перебуваємо і через яку бачимо лише те, що стосується тіла, послаблює ту єдність, яку маємо з Богом і через яку в нас уприсутнюються усі речі. Розум, якщо бажає зберегти повну свободу першооснови своїх детермінацій, не повинен дозволяти, щоб його спроможність було поділено між невиразними відчуттями.

(14) З усього цього очевидно, що Бог не є творцем гріха, людина ж не надає самій собі нових модифікацій. Бог не є творцем гріха, оскільки безупинно відтискає у тому, хто грішить, або зупиняється на особному благові, рух, націлений на прямування далі, оскільки Він дає здатність думати про інші речі й схилитись до благ, відмінних від того, що актуально є об'єктом його думки і його любові, оскільки Він приписує не любити нічого з того, що можна завдати собі любити, не зазнаючи при цьому неспокою викликаного докорами [сумління] і оскільки Він безперестанно звертається до нього через таємні дорікання його ж смислу.

(15) Правда, у якомусь сенсі Бог схиляє грішника любити об'єкт його гріха, якщо зазначений об'єкт видається йому благом. Бо, як кажуть майже усі теологи, все, що є в гріхові фізичного¹², такого що походить від акту й руху, йде від Бога. Втім, створіння лише унаслідок хибного судження нашого розуму видаються нам благими, я хочу сказати – здатними діяти на нас і робити нас щасливими. Гріх людини полягає у тому, що вона не співвідносить усі особні блага з благом найвищим, або радше у тому, що вона не розглядає і не любить найвищого блага у благах особних*, і, таким чином, не керується у своїй любові волею Божою, або сутнісним і необхідним ладом, стосовно якого люди мають тим більш досконале пізнання, щотісніше вони пов'язані з Богом і щоменш чутливими є до вражень своїх почуттів та своїх пристрастей. Бо наші почуття, розливаючи душу по нашому тілу, пристрасті, так би мовити, переносячи її у ті тіла, що нас оточують, віддаляють нас від світла Божого, що наскрізно нас проймає і наповнює.

(16) Людина також не надає собі й тих нових модифікацій, які модифікують, або фізично змінюють її субстанцію. Бо той рух любові, який безупинно відтискується Богом у нас, не збільшується і не змен-

* Дивіться прикінцеву частину Роз'яснення¹³ до III Розділу другої частини VI-ї Книги, де я виразно пояснюю свою думку.

шується, попри те любимо чи не любимо ми актуально. Я хочу сказати: попри те, детермінований чи ні цей природний рух любові якоюсь особною ідеєю нашого розуму. Цей рух не закінчується навіть тоді, коли ми заволодіваємо благом і заспокоюємось, на відміну від руху тіл, який припиняється разом із досягненням ними [стану] спокою. Бог, це очевидно, завжди спрямовує нас до Себе з однаковою силою. Бо ж Він, наскільки ми виявляємось здатними, спрямовує нас до блага взагалі, а до цього ми завжди здатні однаково, оскільки наша воля, або наша природна спроможність хотіти, завжди дорівнює собі. Таким чином, враження, або природний рух, який нас схиляє до блага, ніколи не збільшується й не зменшується¹⁴.

(17) Я визнаю, що ми не маємо не тільки ясної ідеї, але й навіть внутрішнього відчуття цієї самодорівнюваності враження, або природного руху, що спрямовує нас до блага. Але це означає, що ми не пізнаємо себе за допомогою ідеї (це я довів у інших місцях* і не відчуваємо своїх здатностей, якщо вони не діють актуально. Ми зовсім не відчуваємо у собі того, що є природним, звичайним і завжди однаковим, так само, як не відчуваємо теплоти й биття свого серця. Ми навіть не відчуваємо ані своїх звичок, ані того на що [у дійсності] заслуговуємо в Господа – чи то на гнів, чи то на любов**. Є, мабуть, у нас безліч невідомих нам здатностей або спроможностей. Бо ж ми отримуємо внутрішнє відчуття не усього того, чим є, а лише усього того, що відбувається у нас актуально. Якби ми ніколи не відчували ані болю, ані жадання осібних благ, ми виявилися б повністю нездатними дізнаватись через внутрішнє почуття самих себе про те, чи можемо відчувати біль або воліти певних благ. Саме пам'ять наша, а не наше внутрішнє почуття, сповіщає нас про нашу здатність відчувати те, чого більше не відчуваємо, або приводитись у

* Дивіться другу частину III Книги, розд. VII, н[омер] 4, і Роз'яснення, до якого я там відсилаю¹⁵.

** *Nemo scit utrum amore, vel odio dignus sit* (Екл., IX, I¹⁶).

рух пристрастями, жодного руху яких ми вже не відчуваємо. Таким чином, немає нічого, що завадило б нам вважати: Бог завжди спрямовує нас до Себе з однаковою силою, хоча й у вельми відмінний спосіб і завжди зберігає у нашій душі однакову спроможність хотіти, або одну й ту саму волю, так само, як в усій матерії, коли розглядати її взагалі, Він зберігає рівну кількість сили, або однаково спрямованого руху. Однак якщо б ці речі виявились непевними, я не бачив би жодних підстав казати, що збільшення або зменшення природного руху нашої душі залежить від нас, оскільки ми не можемо бути причиною обсягу нашої власної волі й наше бажання бути щасливими не залежить від нас¹⁷.

(18) На підставі сказаного мною раніше цілком впевнено можна вважати також і те, що Бог не лише виробляє, але й зберігає у нас все реальне й позитивне, що міститься в особних детермінаціях руху нашої душі, тобто - у наших ідеях і почуттях¹⁸. Адже саме ці речі природно детермінують у напрямку особних благ наш рух до блага взагалі, проте - не у непереборний спосіб, оскільки ми маємо [також душевний] рух до того, аби прямувати далі¹⁹. Відтак, скоюючи гріх, ми лише те й робимо, що не робимо речей, які могли б зробити на підставі природного враження, [що звертає нас] до Того, Хто містить у Собі всі блага. Саме це враження й надає нам згадану можливість: адже ми ні до чого не здатні, якщо не маємо тієї спроможності, яку отримуємо від своєї єдності з Тим, Хто здійснює у нас все. Мені здається очевидним, що коли б ми не бажали бути щасливими або не мали враження, яке спрямовувало б до блага взагалі, ми виявилися б нездатними любити жодне з особних благ. Однак головним чинником нашого гріха є те, що ми, більше полюбляючи насолоджуватись, аніж досліджувати (позаяк насолода приносить втіху, а дослідження - важку працю), припиняємо вдаватись до руху, наданого нам задля пошуків та дослідження блага, і зупиняємось у насолодженні речами, якими повинні

були б лише користуватись. Однак, поставившись до цього ще уважніше, ми побачимо, що тут з нашого боку немає нічого реального, окрім браку або [передчасного] припинення дослідження чи пошуків, браку, який, так би мовити, псує дію Божу в нас, але не може її зруйнувати [остаточно]. А що ж ми робимо, коли не скоюємо гріха? Тоді ми робимо усе те, що у нас робить Бог. Адже тоді ми не обмежуємо особним або, радше, хибним благом ту любов до блага істинного яку відтискає у нас Бог. Коли ж грішимо – що робимо ми тоді? Нічого. Ми любимо хибне благо, любити яке Бог нас не примушує через жодне непереборне враження. Ми припиняємо шукати істинне благо і перетворюємо на цілковито непридатний той рух, який Богом відтискається у нас. Ми лише зупиняємось, переходимо у стан спокою. Це, звісно, здійснюється через акт, але акт іманентний, яким не виробляється у нашій субстанції нічого фізичного²⁰; тобто акт, який, у даному випадку, навіть не вимагає у якості своєї дійсної причини ані якогось фізичного явища у нас – ані нових ідей, ані нових відчуттів. Тобто, одним словом, через акт, який нічого не здійснює і не дає чогось здійснити загальній причині у якості загальної, або – який не зважає на її справедливість, оскільки спокій душі, як і спокій тіла, не передбачає наявності жодної сили або фізичної дієвості. Коли ж ми любимо виключно [щось одне], або, усупереч ладові, любимо якесь особне благо, ми отримуємо від Бога настільки потужне враження [руху] любові, наче ми не збираємось зупинятись лише на цьому благові. Понад те, ця особна й природна детермінація, що не є ані необхідною, ані непереборною (стосовно нашої згоди чи незгоди з нею), також надається нам Богом. Отже, коли ми грішимо, ми зовсім не створюємо у собі нової модифікації [душі].

(19) Я визнаю, втім, що коли ми не грішимо й чинимо опір спокусі, про це можуть сказати, що ми усе ж надаємо собі нову модифікацію у тому сенсі,

що актуально і вільно хочемо думати про блага, відмінні від тих хибних благ, котрі нас спокушають і не бажаємо зупинятись на тій володінні ними. Але не хочемо ми цього тому, що хочемо бути щасливими лише через той рух до блага взагалі, який безнастанно відтискується у нас Богом, одним словом – через свою волю, підтриману благодаттю, тобто освічену світлом і спонукану попередньо наданою насолодою. Бо ж, зрештою, якщо ми обстоюємо те, що хотіти різних речей означає надавати собі різних модифікацій або, що різні випадки виявлення нами згоди, котрі мною розглядаються як [стани] спокою, або вільні випадки припинення пошуку й дослідження, є фізичною реальністю, то я погоджуюсь з тим, що, у зазначеному сенсі, розум може різним чином модифікувати себе через дію або бажання бути щасливим, яке вкладено у нього Богом, і що, у зазначеному сенсі, він має справжню владу*. Але мені здається, що у висловленні згоди з благом міститься не більше реальності, ніж у згоді зі злом²²; що згода, котра є наслідком істинного судження, доладна, а та, що залежить від хибного, суперечить ладові, й що моральність нашої згоди походить тільки від об'єктів. Заспокоєння [руху] нашої душі на Богові є справедливим, бо Він – істинне благо, істинна причина блаженства. Таке ж заспокоєння створіннями є розпусним, адже жодне зі створінь не є справжньою причиною блаженства. Проте я не бачу, щоб самі по собі наші доладні або розпусні [стани] спокою, котрі нас власне й роблять праведними або злочинними, змінювали субстанцію нашої душі.

(20) Мені навіть здається, що тут є суперечність і що, таким чином, Бог не може надати Своїм створінням справжньої влади або зробити їх причинами якоїсь фізичної реальності. Адже я напевне вважаю, що збереження є лише безперервним створенням, оскільки лише одна й та ж воля Божа продовжує воліти того, чого Він волів [раніше]. Для теолога усе це –

* Дивіться II том моїх відповідей п-ві Арно, с. 412 і далі²¹.

нагальне місце²³. Тіло, наприклад, існує, оскільки Бог воліє, щоб воно існувало. І воліє Він цього існування тут або там, оскільки не може створити його «ніде». І якщо Він створює його тут, чи можемо ми убагнути, що якесь створіння забирає його звідси і переміщує деінде, якщо це не Сам Бог у цей же час воліє створити згадане тіло в іншому місці, аби виявити свою могутність створінню у тому вигляді, у якому воно здатне її досягнути. Та коли б ми припустили, що річ є можливою, тобто не містить у собі метафізичної суперечності (адже лише остання є неможливою для Бога), за допомогою якого смислового чи релігійного принципу можна було б зменшити залежність створінь? Проте в іншому місці* я говоритиму про т. зв. дієвість вторинних причин. Нині ж повертаюсь до своєї теми.

(21) Отже, кажу я, ця дія, або, радше, це враження, або це притаманне усім нам природне воління блаженства залежить від нас у тому сенсі, що не є непереможним щодо [обрання нами] осібних благ. Бо коли в нас уприсутнено якесь осібне благо, щодо нього виникає внутрішнє відчуття свободи, яким відчуження блага супроводжується так само, як ми маємо відчуття приємності чи болю, коли відчуваємо приємність чи біль. Ми навіть є переконаними у власній свободі, переконаними на підставі того ж аргументу, який переконує нас у нашому існуванні, адже саме через внутрішнє відчуження власних думок ми дізнаємось про те, що існуємо²⁵. І якщо тоді, коли відчуваємо свою свободу стосовно якогось осібного блага, ми повинні сумніватись, чи [справді] є вільними, оскільки не маємо ясної ідеї своєї свободи, то так само слід було б піддавати сумніву і наш біль, і наше існування у той час, коли ми зазнаємо страждань – бо як щодо нашої душі, так і щодо нашого болю ми маємо не ясні ідеї, а самі лише внутрішні відчуття.

* Дивіться Роз'яснення²⁴ з цього приводу і 7-му з *Бесід про метафізику*.

(22) Наше внутрішнє почуття – не те саме, що наші зовнішні почуття. Останні, коли ми дотримуємось встановлених ними відношень [між нашим тілом і зовнішніми тілами], завжди нас у чомусь обманюють. Внутрішнє ж почуття не уводить нас в оману ніколи. Саме через свої зовнішні почуття бачу кольори на поверхні тіл, чую звук у повітрі, біль у своїй руці і, якщо суджу про ці речі на підставі відношення, встановленого моїми почуттями, то уводжуся в заблудження. Проте саме через внутрішнє почуття я добре знаю, що бачу колір, чую звук, зазнаю біль: адже я анітрохи не помиляюсь, вважаючи, що бачу, коли бачу, що чую, коли чую, що зазнаю [чогось], коли зазнаю, аби лише я перебував у цьому [стані відчуття]. Я не пояснюю цих речей докладніше через їхню самоочевидність. Таким чином, отримуючи внутрішнє відчуття своєї свободи, щойно якесь осібне благо уприсутнилось в нашому розумі, ми при цьому не повинні сумніватись, чи є вільними стосовного згаданого блага. Але оскільки ми не завжди маємо це внутрішнє відчуття й іноді радимось лише з тим, що у вельми невиразний спосіб залишилось від нього у нашій пам'яті, то, беручи до розгляду ті абстрактні підстави, що заважають нам відчутти самих себе, ми здатні себе переконати у неможливості того, щоб людина була вільною. Так само, як стоїк, якому нічого не бракує, і який філософує заради своєї втіхи, може уявити, ніби біль не є злом, оскільки його внутрішнє відчуття самого себе актуально не переконує його у зворотному. Подібно до Сенеки²⁶, він здатен за допомогою аргументів, які у певному сенсі є вельми істинними, довести, що навіть певна суперечність у тому, що мудрець може бути нещасним.

(23) Втім, коли б нашого внутрішнього самовідчуття виявилось би недостатньо, аби переконати нас у тому, що ми є вільними, ми могли б у цьому переконатись за допомогою смислу. Адже, переконані світлом смислу в тому, що Бог діє лише задля Са-

мого Себе і не може надавати нам руху, який би не був спрямованим до Нього, ми легко розуміємо, що заповіді Ним враження, котре нас спрямовує до блага взагалі, може бути непереборним; але, певна річ, те заповіді Ним враження, через яке ми спрямовуємось до осібних благ, за необхідністю повинне бути таким, щоб лише від нашого розсуду залежало — прагнути їх або ж призупиняти висловлення своєї згоди з ними. Бо якщо б це враження було непереборним, у нас не було б руху аби прямувати до Бога, хоча Він нам надає лише рух, спрямований до Нього. І ми б з необхідністю мали зупинитись на осібних благах, хоча Бог, лад і смисл забороняють нам це. Тоді ми грішили б не з власної провини, а Бог справді був би причиною наших розпусних дій, оскільки ті виявилися б не довільними, а суто природними.

(24) Таким чином, коли б ми не були через внутрішнє відчуття самих себе переконані у своїй свободі, то могли б за допомогою смислу відкрити необхідність того, щоб людину було створено вільною, такою, що здатна бажати осібних благ, але неодмінно через враження, або рух, який безнастанно надається їй Богом для того, аби вона любила Його. Останнє також можна довести за допомогою смислу. Але справа інша, коли йдеться про спроможність зазнавати певного болю. Аби відкрити, що ми маємо цю спроможність, немає іншого шляху, окрім внутрішнього почуття, проте ніхто ж не сумнівається у тому, чи здатна людина відчувати біль.

(25) Коли я кажу, що ми маємо внутрішнє відчуття нашої свободи, то не маю наміру стверджувати про наявність у нас внутрішнього відчуття здатності детермінувати себе до воління якоїсь речі без жодного фізичного мотиву, здатності, яку дехто називає *чисною індиферентністю*. Така здатність, як мені видається, містить очевидну суперечність. Ми достатньо [виразно] це побачимо, коли добре розглянемо щойно сказане мною. Адже ясно, що потребується мо-

тив, що, так би мовити, потрібно відчувати, перш ніж погоджуватись²⁷. Справді, часто ми не думаємо про мотив, який нас примушує діяти, але тільки тому, що не вдаємось з його приводу до рефлексії особливо у речах, котрі не є важливими. Безперечно, навіть у найнезначніших наших діях завжди знайдеться якийсь таємний і невиразний мотив. Але саме це і схиляє деяких людей підозрювати, що вони не вільні, а іноді й обстоювати цю невільність. Адже ретельне дослідження відкриває їм ті приховані і невиразні мотиви, що змушують їх воліти. Дійсно, їх було *приведено у дію*, їх, так би мовити, щось рухало. Але вони також були й діячами – через акт їхньої згоди, якої вони мали здатність і не давати тієї миті, коли усе ж її дали; здатність, кажу я, внутрішнє відчуття якої вони мають у той момент, коли до неї вдаються, і [наявності] якої б не наважились заперечити, якщо б їх у цю мить про неї запитали. Отже, коли я кажу, що ми маємо внутрішнє відчуття нашої свободи, яке не може бути оманом, я не маю тут на увазі *чистої індиферентності*, котра надала б нам певного гатунку незалежності від дій Божих, спрямованих на нас, або від фізичних мотивів, які Він виробляє у нас і через які вміє й може спонукати нас до воління й вільного виконання усього того, чого воліє Він. Я маю тут на увазі ту нашу актуальну здатність призупиняти вияв своєї згоди з мотивами, які такої згоди вимагають і примушують її дати, якщо згадані мотиви не заповнюють собою, так би мовити, усієї спроможності душі. Проте я визнаю, що ця здатність не є однаковою в усіх людей і навіть в однієї й тієї ж особи у різний час, як я це пояснював у іншому місці*.

(26) Я не зупиняюсь на доведенні нашої свободи нагадуванням подробиць жахливих наслідків, до яких призводить заблудження тих, хто її заперечує. Ми достатньою мірою бачимо, що це заблудження уцент

* 3-тє Міркування з *Трактату про природу і благодать* [I част., § 10 sqq.].

руйнує будь-яку релігію та мораль, і Боже, і людське правосуддя: ось незаперечний доказ того, що ми є вільними.

(27) Оскільки нашої душі ми не пізнаємо через ясну ідею, як це мною пояснено в іншому місці*, даремними виявляться наші зусилля, спрямовані на відкриття того в нас, що припиняє відтискування в нас дію Божу, або того, що дозволяє нам дати себе перемогти рухові, котрий не є непереможним, і котрого можна змінити власною волею або через своє враження, яке спрямовує до того, що є благом, і через свою єдність з Тим, Хто містить у Собі ідеї всіх істот. Бо, зрештою, ми не маємо ясної ідеї щодо жодної з модифікацій нашої душі. Лише внутрішнє почуття навчає нас як того, що ми є, так і того, чим ми є. Отже, саме до цього почуття повинні ми дослухатись, аби здобути впевненість у своїй свободі. Воно з достатньою яснотою відповідає нам про це, коли ми спрямовуємось на якесь осібне благо, бо немає такої людини, яка могла б сумніватись у тому, чи не є непереможною схильність з'їсти плід або уникнути якогось дуже легкого болю. Коли ж замість того, щоб прислухатись до власного внутрішнього почуття, ми звертаємо увагу на абстрактні аргументи, які ще й відвертають нас від думок про себе, тоді, мабуть, втрачаючи себе з поля зору, ми забуваємо, чим є, і, бажаючи узгодити знання Боже з абсолютною владою, яку Бог має над нашими волями, ми починаємо сумніватись у своїй свободі й утрапляємо в заблудження, яке перевертає сторчма усі першооснови релігії та моралі.

(28) Найбільш звичним і найбільш потужним за видимістю запереченням проти свободи є таке. Збереження [існування створінь], каже дехто, є для Бога лише одним безперервним творінням, воно забезпечується у Ньому однією й тією ж завжди дією волею. Таким чином, коли ми говоримо або ходимо, думаємо або воліємо чогось, Бог робить нас такими,

* Розд. VII II-ї частини III-ї Книги і далі, XI-те Роз'яснення.

якими ми є. Він створив нас такими, що розмовляють, ходять, думають, воліють. Якщо людина сприймає й уподобує об'єкт – це Бог створив її такою, що сприймає і уподобує цей об'єкт, якщо вона виявляє згоду з тим рухом, який у ній викликається тоді, коли вона заспокоюється на цьому об'єкті – це Бог її створив такою, що заспокоюється і зупиняється на цьому об'єкті. Бог робить її такою, якою вона є в даний момент, це Він створив у ній її згоду, в якій вона має не більшу частку, ніж тіла у тому рухові, яким вони переміщуються.

(29) Я відповім, що Бог дійсно створює нас такими, що розмовляють, ходять, думають, воліють, що Він дійсно спричиняє у нас наші сприйняття, відчуття, рухи, – одним словом виробляє у нас все те, що є реального або фізичного, як я це щойно пояснював. Але я заперечую проти того, що Бог робить нас такими, що висловлюють згоду, особливо коли йдеться про згоду з особнім благом, – істинне воно, чи удаване – або заспокоєння на ньому. Бог створює нас лише здатними безнастанно зупинятись на таких благах. Це очевидно, адже оскільки Бог нас створює прийнятими безнастанним бажанням бути щасливими, оскільки Він нас постійно спрямовує до блага взагалі, до будь-якого блага, то, ясна річ, не Він Сам нас на тому чи іншому благові зупиняє. – Він схиляє нас до такого блага через закони поєднання душі з тілом або іншим чином. Припустимо. Але є суперечність у тому, що Він непереможно нас схиляє до цього блага, оскільки воно не заповнює цілковито й повністю того природного і непереможного бажання, яке ми маємо до усього благого. Отже, Бог створює нас не у повному сенсі такими, що висловлюють або відкладають свою згоду, а такими, що можуть її висловити або ж затримати. Адже через те, що Бог безнастанно нас створює не такими, що *можуть* воліти, а такими, що воліють бути щасливими, і через те, що розум наш обмеже ний, нам потрібен час для того, аби дослідити: істинним чи хибним є те або інше благо, або – якщо ми зупинимось на благові

уприсутненому або відчутному як істинне чи як причина актуального задоволення – чи не перетвориться воно на зло, оскільки, зупинившись на ньому, ми [можемо] втратити володіння ще більшим благом.

(30) З щойно мною сказаного випливає: по-перше, що фізично ми є предетермінованими до блага взагалі, оскільки непереможно воліємо бути щасливими й наше бажання щастя перебуває у нас незалежно від нашої волі.

(31) По-друге, що ми також є фізично предетермінованими до осібних благ у тому сенсі, що спрямовуємось до речей, які знаємо або уподобуємо як щось добре. Природний рух душі до осібних благ насправді є лише природним наслідком її руху до блага взагалі. Таким чином, будь-яка втіха сама по собі є дієвою стосовно волі, адже вона рухає волю і, так би мовити, спрямовує її до об'єкта.

(32) По-третє, що будь-яка втіха або фізичний мотив, хоча й є дієвою стосовно волі, якій сповіщає рух, сама по собі не є дієвою стосовно згоди, що дається волею, оскільки не позбавляє душу бажання досягти надійного щастя або здатності відкладати свою згоду і досліджувати, чи узгоджується певне задоволення з тим найвищим щастям, якого вона непереможно бажає.

(33) По-четверте, що таким чином благодать Ісуса Х[риста]*, задалегідь надана насолода, хоча й є дієвою сама по собі, але стосовно волі, яку збуджує і рухає, вона не діє сама по собі, якщо йдеться про згоду волі, яка може з нею не погоджуватись і дуже й дуже часто чинить їй опір – чи то через те, що коли душа занадто відкладає висловлення згоди, духовна насолода вже не триває, чи то через те, що пожадливість безпастанно постачає мотиви, які їй суперечать.

(34) По-п'яте, що усе ж Бог, через свою благодать, оперує у нас, викликаючи воління і дію, адже саме Він розпочинає справу нашого навернення. Потрібно, аби Його благодать передувала нашій волі.

* Докладніше це пояснено у першому з чотирьох Листів, опублікованих у II-му томі моїх *Відповідей n-vi Ari[o]*²⁸.

Адже її, так би мовити, слід відчути, перш, ніж нею погодитись²⁹. Таким чином, Бог не діє кооперовано, як воліли стверджувати пелагіани, він оперує кооперовано ж діємо ми³⁰. Адже саме Він покладає початок, Він, без Кого ми нічого не можемо, Він, Хто є, висловлюючись точно, Тим, Хто оперує. Благодаті Божа, так би мовити, біжить поперед волі, але також і збігається з нею³¹ – не у здійсненні акту згоди, а у позоставленні питання про неї на розсуд активної здатності душі, волі, яку вона спонукає до його здійснення. І тим більшою видається всемогутність Божа, що Господь однаково вдало користується як вільними, так і необхідними причинами. Доброта ж Його у тому, що, змушуючи нас діяти у повній свободі, Він дає нам заслужити з допомогою Своєї виключно безвідплатної благодаті обітовані винагороди, і що Він справедливо воліє надати їх тим, хто задля цього діє кооперовано [з Ним]. *Hic ergo modis* – каже святий Августин – *quando Deus agit cum anima rationali, ut ei credat, neque enim credere potest quodlibet libero arbitrio, si nulla sit suasio vel vocatio cui credat; profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine, et in omnibus misericordia ejus praevenit nos: consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire, sicut dixi, proprium voluntatis est*³². *De spiritu et littera*, Розд. 34.

(35) Ось заперечення, яке зазвичай висувають проти сказаних мною раніше слів про те, що Бог виробляє у нас все реальне під час скоєння нами гріха, і хоча б вона [ненависть до Бога – О.Х.] була вельми легкою, вона неодмінно завдає страждань багатьом людям. Ненависть до Бога, кажуть вони, це дія, у якій не міститься нічого від блага. Отож, вона цілковито походить від грішника, Бог у ній не має жодної частки. А, відтак, діячем [тут] є людина, і саме вона надає собі нових модифікацій через дію, яка не походить від Бога. В якомусь сенсі це так. Але я відповідаю, що грішники ненавидять Бога лише оскільки вони доволіно й хибно судять про те, що Він є поганим: адже вони не можуть ненавидіти благо як

таке. Отже, Бога вони ненавидять унаслідок того ж самого руху любові до блага [взагалі], який відтискується у них Богом. Однак, вони складають судження про те, що Бог не є благим, оскільки неналежним чином використовують свою свободу. Не переконавшись на підставі непереборної очевидності у тому, що Бог не є благим, вони не повинні були б вважати Його злом, а, відтак, і ненавидіти.

(36) У ненависті слід розрізняти три речі: відчуття душі, рух волі й згоду з цим рухом. Відчуття не може бути злом, оскільки воно – модифікація душі, позбавлена як благості, так і злостивості, витлумачених в моральному сенсі. Що ж стосується руху, то він тим більш не може бути злом, оскільки не відрізняється від руху любові. Позаяк те зло, що існує поза нами, є лише позбавленням блага, то очевидно, що уникати зла означає уникати позбавленості блага, тобто – тяжіти до блага. Відтак, усе те реальне і позитивне, що міститься навіть у ненависті до Бога, не позначене жодним злом. Лише у згоді душі, що розладналась унаслідок хибного судження, знаходиться формальна злостивість гріха. І грішник може ненавидіти Бога лише унаслідок гідного відрази використання того руху, який Бог невпинно надає йому, аби викликати у ньому [не ненависть, а] любов до Себе. А до цього неналежного використання [свої свободи] він може вдаватися тому лише, що невиразно відчуває і складає хибне судження про те, що Бог не є його благом, а потім припиняє досліджувати ті хибні аргументи, які схиляють його повірити, ніби створіння, а не Творець, є причинами його блага. Словом, тут має місце лише моральна злостивість або розладнання грішницької любові, до якого Бог жодною мірою не причетний.

Бог виробляє усе, що є реального в почуттях пожадливості. І все ж не є творцем нашої пожадливості.*

* Це Роз'яснення стосується V-го Розділу I-ї Книги Пошуку істини.

(37) Оскільки труднощі щодо [розуміння] пожадливості мають тісний зв'язок із щойно мною поясненими, то мені було б доречно показати тут, що Бог є творцем пожадливості, хоча й робить усе і хоча лише Ним виробляються у нас [всі], навіть почуттєві задоволення.

(38) Ми повинні, здається мені, погодитись з тими аргументами, які мною висунуті в п'ятому Розділі першої Книги *Пошуку істини* й у інших місцях, і з якими людина – відповідно до природних законів поєднання душі й тіла – ще навіть до гріхопадіння була, унаслідок попередньо [відчутих] втіх, схильною до почуттєвих благ і кожного разу, коли певні сліди формувались у найважливішій частині її мозку, певні думки народжувались у її розумі. Однак ці закони були вельми виправданими, якщо зважити на аргументи, наведені в тому ж Розділі. Цим передбачається, що людина (позаяк до гріхопадіння усі речі отримували вельми досконале керівництво) за необхідністю мала таку владу над своїм тілом, що заважала утворенню цих слідів, коли відчувала відповідне бажання. Адже лад вимагає, щоб розум панував над тілом. Однак ця влада розуму людини над її тілом полягала як раз у тому, що, відповідно до своїх бажань і різних занять, людина зупиняла взаємодію рухів, котрі викликались у її тілі тими тілами, які її оточували, і над якими її воля не мала такої ж безпосередньої прямої влади, як над своїм власним. Ми не можемо, здається мені, збагнути, що людина могла якось інакше завадити утворенню слідів у своєму мозку. Таким чином воля Божя, або загальний закон природи, воля, яка є істинною причиною взаємодії рухів, у деяких випадках виявлялась залежною від волі Адама. Адже Бог виявляв таку уважність до Адама, що не виробляв без його згоди нових рухів у його тілі або принаймні у тій частині його тіла, яка є найважливішою і з якою безпосередньо пов'язана душа.

(39) Таким було природне установлення до гріхопадіння: непорушний лад справедливості вимагав саме цього, а, відтак, і Той, чия воля завжди узгод-

жується зі згаданим ладом*. Але, оскільки ця воля завжди залишалась однаковою, то саме гріх першої людини зруйнував природний лад, адже, коли вона згрішила, природний лад [вже] не вимагав, щоб вона мала абсолютне панування над будь-якою річчю. Було б несправедливо, якби грішник міг призупиняти взаємодію рухів, якби Божя воля узгоджувалась з його волею і якщо б задля його користі існували винятки з законів поєднання душі й тіла. Відтоді, як людина опинилась під владою пожадливості, її розум залежить від тіла, вона відчуває ті задоволення, яких не обирала, а також мимовільні й бунтівні рухи, що виникають унаслідок дії вельми справедливого закону, згідно якого поєднано ті дві половини, з яких вона складається.

(40) Таким чином, формальна умова пожадливості, як і формальна умова гріха, не є чимось реальним: це у людині ніщо інше, як втрата колишньої здатності призупиняти взаємодію рухів у певних випадках. Для того, щоб сталася ця втрата, немає необхідності припускати в Бога існування відповідного позитивного воління. Ця втрата, якої зазнала людина, не є природним наслідком Божої волі, яка завжди узгоджується з ладом і завжди залишається однією й тією ж. Вона – наслідок гріха, який зробив людину негідною тієї переваги, якою вона завдячувала лише своїм [колишнім] невинності й праведності. Отже, слід сказати, що не Бог є причиною пожадливості, а лише гріх, який перетворює єдність тіла й душі на залежність [другої від першого].

(41) Але все позитивне і реальне у почуттях і рухах пожадливості виробляє Бог, адже саме Він створює усе реальне. Проте це створення зовсім не є злом**. Саме через загальний закон природи, через волю Божу, почуттєві об'єкти викликають в людському тілі

* В Запереченні проти параграфа 7 Роз'яснення до Розділу VII Книги II я пояснюю те, що кажу тут загальним чином про втрату людиною тієї влади над своїм тілом, яку вона мала [колись].

** Святий Августин. *Проти двох послань пелагіан*, кн. I, розд. XV, інш.

певні рухи, а ці рухи збуджують у душі певні почуття, корисні для збереження тіла або для збільшення чисельності виду. Хто ж у цьому випадку наважиться сказати, що ці речі самі по собі не є благими?

(42) Мені добре відомо, що дехто каже, ніби причиною деяких задоволень є гріх. Так кажуть³³, але чи осягають свої слова? Чи можемо ми помислити про гріх, який є ніщо, актуально виробляє якусь річ? Хіба можемо ми осягнути ніщо як дійсну причину? І все ж так кажуть. Але, можливо, кажуть через те, що не хочуть брати на себе працю серйозного обдумування висловленого. Або через небажання вдаватися до пояснення, супротивного почуттю від тих осіб, у чийй мові, мабуть, більше статечності та впевненості, аніж рефлексії та світла.

(43) Гріх є причиною пожадливісті, але не задоволення, так само, як вільна воля є причиною гріха, але не природного руху душі. Задоволення душі, якщо його розуміти фізично, є благом, так само, як її рух, або її любов, і немає жодного блага, якого б не створив Бог. Бунт тіла й злостивість задоволення походять від гріха, так само, як від грішника походять прив'язаність душі до якогось осібного блага, або її стан спокою. Але це – лише позбавлення й ніщо, здатним до яких є створіння.

(44) Будь-яке задоволення є благим і навіть робить певним чином щасливими тих, хто ним насолоджується, принаймні у той час, коли відчувається насолода. Але можна сказати, що задоволення є й злостивим, адже замість того, щоб підіймати розум до Того, Хто є його причиною, воно, через заблудження нашого розуму й зіпсованість нашого серця, принижує його до почуттєвих об'єктів, котрі [лише] видаються його причинами. Воно злостиве, оскільки ми – грішники, а, відтак, заслуговуємо радше на покарання, аніж на винагороду, і тому несправедливо нам, спираючись на вияви нашої власної волі, зобов'язувати Бога винагороджувати нас приємними відчуттями. Одним словом (позаяк мені б не хотілося повторювати тут те, що вже казав у іншому місці),

воно є злостивим, оскільки Бог його нині забороняє: воно ж-бо відвертає від Нього розум, що створений і зберігається лише для Нього. Адже те, що Бог колись приписав задля збереження праведної людини у невинності, нині зупиняє грішника у межах його гріха. І відчуття задоволення, мудро усталені Ним як ті докази, які людина здатна найлегше засвоїти, не відвертаючи розуму від свого істинного блага, – тепер, коли вона повинна поєднуватись з тілами, котрі її оточують, тепер ці задоволення заповнюють спроможність її розуму і прив'язують його до об'єктів, не здатних діяти у ньому і нескінченно нижчих за нього. Адже він вбачає в цих об'єктах істинні причини того щастя, яким насолоджується з їх приводу, призупинення ж тих рухів, які у ньому викликаються [саме цими задоволеннями], від нього не залежить.

РОЗ'ЯСНЕННЯ VI

**стосовно того, що я казав з приводу методу
на початку десятого Розділу першої Книги¹
і у шостому Розділі другої Книги².**

*Про те, що дуже важко довести існування тіл. Що слід
думати про докази їхнього існування, які наводяться.*

(1) Вельми звичним для людей є цілковито не знати того, що вони, на їх власну думку, знають найкраще, і, [навіпаки], знати досить добре певні речі, щодо яких, згідно їх власної уяви, вони не мають навіть ідей. Коли їхні почуття виявляють якусь причетність до їхніх сприйнятих, вони цілковито віддаються речам, яких не розуміють або ж знають у вельми недосконалий спосіб. Коли ж їхні ідеї виявляються чисто інтелігібельними, тобто не містять нічого почуттєвого, що б зачіпало цих осіб, вони лише з докладанням великих зусиль сприймають незаперечні доведення.

(2) Що, наприклад, спадає на думку пересічним людям, коли їм доводити більшість незаперечних істин, таких, як існування Бога, дієвість Його волінь, непорушність Його постанов, існування єдиного Бога, або єдиної істинної причини, котра здійснює усе в усіх речах, наявність єдиного Смыслу, до якого прилучені усі інтелігенції, та єдиної й необхідної любові, що є першоосновою усіх створених воль? Вони думають, що усе це – виголошення слів, позбавлених сенсу, що ми не маємо ідей, відповідних тим речам, про які йдеться, і що [з цього приводу] краще мовчати. Метафізичні істини й докази, не містячи нічого почуттєвого, не зачіпають, а, відтак, і не переконують людей. Однак певним є те, що абстрактні ідеї – найвиразніші, а метафізичні істини – найясніші та найочевидніші.

(3) Люди інколи кажуть, що в них немає жодної ідеї Бога і жодного пізнання Його волінь³ і навіть при цьому часто думають саме так, як кажуть, але, можливо, те, про що вони думають як про невідоме, [насправді] є для них відомішим за будь-що. Бо ж де та людина, яка вагатиметься із відповіддю на запитання чи є Бог мудрим, справедливим могутнім, чи не є Він трикутним, подільним, рухомим, підвладним хоча б якимось змінам? Проте ми не можемо не побоюватись помилки у питанні про те, відповідають чи не відповідають певні якості якомусь предметові, якщо не маємо ідеї цього предмету. Так само, де та людина, яка наважиться сказати, що Бог не діє найпростішими шляхами, що Його наміри безладні, що Він створює потвор Своєю позитивною, прямою й особною волею, а не через певного різновиду необхідність, яка заважає порушувати простоту і загальність Його шляхів, словом, що Його воля може бути супротивною ладові, певне пізнання якого має кожна людина? Але якщо б у нас не було жодної ідеї волінь Божих, ми могли б, принаймні, сумніватись у тому, чи діє Він за тими незмінними законами, яких, згідно нашого ясного розуміння, повинен би дотримуватись, якщо припустити, що Він бажає діяти.

(4) Отже, люди мають ідеї суто інтелігібельних речей, і ці ідеї набагато ясніші за ідеї почуттєвих об'єктів. В існуванні Бога люди впевнені набагато більше, аніж в існуванні тіл. І коли вони повернуться до самих себе, незмінні воління Божі, за якими Він виробляє і зберігає усіх істот, відкриються їм ясніше, ніж воління їхніх найкращих друзів або тих письменників, яких вони вивчали усе життя. Адже єдність їхнього розуму з Богом і єдність їхньої волі з Його волею, я хочу сказати: з вічним законом або з непорушним ладом, є безпосередньою, прямою і необхідною, а їхню єдність з почуттєвими об'єктами усталено лише для збереження їхнього здоров'я і життя і вона дає їм пізнати ці об'єкти лише через те відношення, яке ті мають до зазначеної мети.

(5) Саме ця безпосередня і пряма єдність, яка, за словами святого Августина, відома лише тим, чий розум очистився⁴, освічує нас навіть стосовно того найпотемнішого, що містить наш смисл, й у найглибших [куточках] нашого серця звертається до нас і нас хвилює. Саме завдяки їй дізнаємось про те, що думає Бог, і навіть про те, чого Він воліє, про істини та вічні закони, адже неможливо сумніватись у тому, чи знаємо ми з очевидністю деякі з них. Але та єдність, яку ми маємо з нашими найкращими друзями, не навчає нас із очевидністю ані того, про що вони думають, ані того, що вони хочуть. Ми вважаємо, ніби це нам добре відомо, але помиляємось тут майже завжди, коли знаємо про ці речі лише з їхніх слів.

(6) Та єдність, у якій ми, завдяки своїм почуттям, перебуваємо із навколишніми тілами, також не може нас просвітити. Бо відношення, яке зображується почуттями, ніколи не є цілковито істинним, а часто виявляється навіть цілковито хибним, як я пояснював у цій Книзі. Саме через це я кажу тут, що позитивне доведення існування тіл – справа складніша, ніж ми думаємо, хоча наші почуття й запевняють нас у їх існуванні. І хоч ми уявляємо, ніби нас у цьому запевняє смисл, справді це не так, і до нього слід прислухатись набагато уважніше, якщо хочемо з'ясувати це питання.

(7) Але оскільки люди є більше почуттєвими, ніж смисленними, й оскільки вони вислуховують свідчення своїх почуттів охочіше, ніж свідчення внутрішньої істини, вони завжди радяться зі своїми очима, аби упевнитись в існуванні матерії, і не беруть на себе праці порадитись зі своїм смислом: саме тому їх охоплює здивування, коли їм кажуть, що це важко довести. Вони гадають, що аби впевнитись в існуванні тіл слід лише розплющити очі. І якщо виникає якийсь привід для побоювань щодо їх ілюзорності, вони вважають за достатнє наблизитись до цих речей і торкнутись їх. Після цього їм коштує великих зусиль збагнути, які ж інше можуть бути підстави для сумнівів у існуванні тіл.

(8) Але ж наші очі уприсутнюють для нас кольори на поверхні тіл і світло в повітрі та на сонці, наші вуха змушують нас чути звуки як такі, що розповсюджуються в повітрі і в тілах, які їх містять, і якщо ми маємо довіру до відношень, зображених іншими почуттями, то теплота перебуватиме у вогні, солодкість — у цукрі, запах — у мускус і й [взагалі] усі почуттєві якості — в тілах, які, видається, виділяють з себе і розповсюджують їх. Однак, виходячи з аргументів, наведених мною у першій Книзі *Пошуку істини*, безперечним є те, що усі ці якості не перебувають поза душою, котра їх відчуває. Принаймні неочевидно, що вони містяться в тілах, які нас оточують. Чому ж тоді, на підставі самого лише відношення, яке встановлюється почуттями, котрі щораз уводять нас в оману, ми прагнемо зробити висновок про дійсне існування речей поза нами і навіть про їхню подібність до тих, які ми бачимо, — я хочу сказати: до тих, які становлять безпосередній об'єкт нашої душі⁵, коли ми дивимось на них тілесними очима? Це звісно ж не така проста річ, що б там не казали.

(9) Більше того, якщо й можна було б на підставі почуттєвого відношення впевнитись в існуванні якогось тіл, то йшлося б переважно про ті, з якими душа пов'язана безпосередньо. Почуттям найбільш загостреним і таким, що, як видається, перебуває у

найбільш необхідному відношенні до будь-якого тіла, що існує актуально, є біль. Втім, часто стається таке, що особи, котрі втратили руку, відчують у ній вельми гострий біль⁶, навіть якщо минуло багато часу після її втрати. Їм добре відомо, що руки у них більше немає, коли звертаються до пам'яті або дивляться на своє тіло. Але почуття болю уводить їх в оману. І якщо припустити, що вони, як це інколи стається, цілковито втратили пам'ять про те, чим були, й що у них не залишилось інших відчуттів, окрім того, через яке вони відчують біль у своїй уявній руці, то, певна річ, вони не змогли б переконати себе у тому, що позбавлені руки, у якій відчують такий жорстокий біль.

(10) Знаходяться люди, які вірять, що на голові в них ростуть роги, інші уявляють себе маслом чи склом⁷, або що їхнє тіло є тілом не людини, а півня, вовка, бика. Скажуть, що йдеться про божевільних, і я з цим погоджусь. Проте їхня душа могла обманюватись щодо цих речей, а, відтак, всі інші люди можуть припускатись тих самих хиб, якщо судитимуть про об'єкти на підставі відношення, встановлюваного почуттями. Адже слід зазначити, що ці божевільні насправді бачать себе такими, якими вважають, і хиба тут полягає не у самому відчутті, а у судженні, яке вони складають. Якби вони тільки казали, що відчують або бачать себе подібними до півня, вони б не помилялись. Помиляються вони лише у тому, що вважають, нібито їхнє тіло подібне до того, яке ними відчувається, я хочу сказати: до того, яке є безпосереднім об'єктом їхнього розуму, коли вони себе розглядають. Таким чином, навіть той, хто вважає себе таким, яким є насправді, виявляється у своїх судженнях про себе не розсудливішим за божевільних, якщо судить на підставі виключно тих відношень, що встановлюються його почуттями. Причиною того, що він не помиляється, є не смисл, а щасливий збіг обставин⁸.

(11) Та й як, власне кажучи, можна впевнитись, що ті, кого називають божевільними, є такими насправді?

Чи не можна сказати, що вони виглядають божевільними лише через те, що мають особливі відчуття? Адже очевидно, що людина вважається божевільною не тому, що бачить речі, яких немає, а тому, власне, що вона бачить протилежне речам, яких бачать інші, незалежно від того, помиляються останні чи ні.

(12) Наприклад, один селянин має таким чином влаштовані очі, що бачить Місяць таким, яким той є, або лише таким, яким його бачать (чи, мабуть, побачать одного дня) завдяки оптичним скельцям нової конструкції. Він із захопленням дивиться на нього і волає до своїх товаришів: «Які високі гори я бачу, які глибокі долини, які моря, озера, прірви, скелі! Хіба не бачите ви багатьох морів на східному боці, а на Заході й Півдні – самі лише суходоли та скелі? Хіба не бачите на тому ж боці ще й гору, вищу від усіх, яких ми колись бачили і чи не захоплюєтесь морем, суцільно чорним, або ж запаморочливою прірвою, яку видно у центрі цього світила*? Що б відповіли на його вигуки його товариші й що подумали б про нього? Що це – божевільний, вражений згубним впливом планети, на яку дивиться і якою захоплюється? Його точки зору не поділяє ніхто, і цього досить. Таким чином, щоб бути божевільним в очах інших людей, не обов'язково насправді збожеволіти. Достатньо думати про речі, або бачити їх не так, як ці люди. Адже якби усі люди вважали, що схожі на півнів, то особа, яка вважала б себе такою, якою є насправді, здавалася б іншим причинною.

(13) Але ж, скажуть, хіба в людей є дзьоб на кінчику носа чи гребінь на голові? Не думаю. Але я про це нічого не знаю [напевне], якщо суджу виключно на підставі своїх почуттів і не вмію їх використовувати так, як належить в подібних випадках. Дарма б я тоді обмацував своє обличчя й голову. І свого тіла, й тих, які мене оточують, я торкаюсь лише руками, довжини й фігури яких не знаю. Я навіть не

* Майже усе це ми бачимо, коли розглядаємо Місяць через підзорну трубу.

знаю напевне чи дійсно маю руки⁹. А взагалі знаю про них лише тому, що у той час, коли мені здається, ніби я ними рухаю, певні рухи відбуваються у певній частині мого мозку, котра, подекують, є місцем перебування спільного почуття¹⁰. Але, можливо, я не маю навіть тієї частини, про яку це кажуть, і яку знають так мало. Принаймні я її у собі не відчуваю, хоча й відчуваю свої руки. Так що я повинен радше гадати, що маю руки, а не цю маленьку залозу, про яку щодня точаться суперечки. Але, зрештою, я не знаю ані фігури, ані рухів цієї залози, однак мене запевняють, що лише через неї я можу дізнаватись про фігуру й рух як свого тіла, так і тих, що мене оточують¹¹.

(14) То що ж я повинен думати про усе це? Що зовсім не тіло напучує смисл. Що навіть та його частина, з якою безпосередньо пов'язана душа, сама по собі не видима і не інтелігібельна. Що ані наше тіло, ані довколишні тіла не можуть бути безпосередніми об'єктами нашого розуму. Що ми не можемо дізнатись від свого мозку чи існує він актуально й ще менше – чи існують тіла довкола нас. Що, таким чином, ми повинні визнати існування якоїсь найвищої інтелігенції, яка сама лише й здатна діяти в нас, і яка може діяти у нас так, щоб там дійсно уприсутнювались тіла, які перебувають поза нами, не даючи [при цьому] нам жодної ідеї нашого мозку. Хоча рухи, які виробляються у нашому мозку, постають для неї як нагода (occasion) для того, аби відкрити нам ці тіла. Бо, зрештою, очима, фігури котрих не знаємо, ми бачимо як сфігуровано тіла, що нас оточують. І хоча б кольори, котрі, як здається, перебувають у об'єктах, не були виразнішими за зображені на оптичному нерві, останніх ми не бачимо зовсім, у той час, як захоплюємось сьайвом перших.

(15) Але усе ж чому ця інтелігенція повинна показувати нам тіла, коли у нашому мозку відбуваються якісь рухи? Понад те, з якої необхідності для того, щоб у нашому мозку зображувались рухи, поза нами мають існувати тіла? Сон, пристрасті, боже-

вілля – хіба вони не викликають цих рухів, без будь-якої допомоги зовнішніх об'єктів? Хіба очевидно, що тіла, які не можуть бути одне для одного джерелом руху*, можуть передавати тим, з якими стикаються, рушійну силу, котрої самі позбавлені? Однак хочу вважати, що тіла рухають самих себе й тих, яких штовхають, і що вони коливають фібри нашого мозку. Але ж хіба Той, Хто надає буття усім речам, не зміг би Сам ще й збуджувати у нашому мозку ті рухи, з якими пов'язані ідеї нашого розуму? Нарешті, про що свідчить така суперечність: коли наш мозок не зазнає нових рухів, наша душа усе ж отримує нові ідеї? Адже, певна річ, рухи мозку не викликають ідей душі, ми навіть не знаємо про ці рухи і лише Бог міг би уприсутнити у нас наші ідеї, як мною доведено в іншому місці**. Отже, щоб позитивно упевнитись в існуванні зовнішніх речей, абсолютно необхідно пізнати Бога, Який дає нам їх відчувати й знати, пізнати, що Він – нескінченно досконалий – не може нас уводити в оману. Бо якщо б інтелігенції, яка дає нам ідеї усіх речей, забагнулося б, так би мовити, розважитись уприсутненням у нас як актуально існуючих тих тіл, яких би зовсім не існувало, то це, вочевидь, не було б для неї надто важкою справою.

(16) Саме з цих підстав, або з подібних до них, п. Декарт¹⁴, який прагнув заснувати свою філософію на непохитних підвалинах, не вважав за можливе ані припускати, ані обов'язково доводити існування тіл за допомогою почуттєвих доказів, хоча б вони й видавалися вельми переконливими для більшості людей. Він, звісно ж, не гірше за нас знав, що достатньо розплющити очі, аби побачити тіла, а також, що до них можна наблизитись і доторкнутись, аби мати упевненість в тому, що наші очі не уводять нас в оману стосовно згаданих тіл. Він достатньо пізнав

* Дивіться III-й Розділ II-ї частини VI-ї Книги і роз'яснення до цього ж Розділу¹².

** Дивіться Розділ VI II-ї частини Книги III і Роз'яснення до цього Розділу¹³.

людський розум, аби скласти судження про те, що такі докази не зустріли б заперечень. Та він не прагнув ані почуттєвої правдоподібності, ані марнотних виявів людського захоплення. Він надавав перевагу Істині, хоча й несправедливо зневажений, перед славою незаслужено набутого авторитету і волів радше постати посміховиськом для дрібних розумів через сумніви, які видалися б їм безглуздими, аніж вважати переконливими ті речі, про які не судив як про певні й незаперечні.

(17) Але хоча п. Декарт й дав існуванню тіл найпотужніші докази, на які здатен спромогтися сам лише розум [без допомоги віри], і хоча б було очевидним, що Бог – не ошуканець і що можна сказати: Він дійсно нас ошукував би, коли б ми уводилися в оману, належним чином використовуючи свій розум й інші властивості, творцем яких Він є¹⁵, – усе ж можна сказати, що існування матерії поки не дістало досконалого доведення, я маю на увазі – геометрично строгого. Адже у царині філософії ми не повинні ні до чого виявляти довіру, поки до цього нас не зобов'яже очевидність. Ми повинні використовувати свою свободу настільки, наскільки можемо це робити. Наші судження не повинні виходити за межі наших сприйнятів. Таким чином, коли ми бачимо тіла, ми лише судимо, що бачимо їх і що ці тіла, видимі або інтелігібельні, актуально існують¹⁶. Але чому ми позитивним чином складаємо судження про те, що поза нами існує матеріальний світ, подібний до інтелігібельного світу, який ми бачимо?

(18) Скажуть, мабуть, що ми бачимо ці тіла поза нами і навіть вельми віддаленими від тіла, яке одушевляємо, і, таким чином, можемо судити, не виходячи при цьому за межі своїх сприйнятів, що вони є поза нами. Та невже!? Хіба ми не бачимо світла поза нами і на сонці, хоч його там [насправді] немає? Однак я хочу, щоб ці тіла, які ми бачимо поза нами, були поза нами насправді, адже це, зрештою, є незаперечним. Але ж хіба не очевидно, що [саме] в інтелігібельному світі, який є безпосереднім об'єктом

нашого розуму, існують зовнішнє й віддалене, інтелігібельний простір? Зважмо, що те матеріальне тіло, яке ми одушевляємо, не є тим, яке ми бачимо, коли дивимось на нього, я хочу сказати: коли звертаємо на нього свої тілесні очі. Тіло, яке ми бачимо, є тілом інтелігібельним. А між цим інтелігібельним тілом й інтелігібельним сонцем, яке ми бачимо, існує інтелігібельний простір¹⁷, так само, як матеріальний простір існує між нашим тілом і сонцем, на яке ми дивимось. Певна річ, Бог бачить, що між тілами, які Він створив, існує простір, але Він не бачить цих тіл або цього простору самих по собі. Він може їх бачити лише за допомогою ідей, які про них має, за допомогою інтелігібельних тіл й інтелігібельного простору. Бог видобуває своє світло лише від Самого Себе, матеріальний світ Він бачить лише в світі інтелігібельному, в якому міститься перший, і в пізнанні Своїх волінь, які актуально дають існування і рух¹⁸ усім речам. Отже, між інтелігібельними тілами, які ми бачимо, існує інтелігібельний простір, так само, як матеріальний простір існує між тілами, на які ми дивимось.

(19) Однак, ми повинні зазначити, що оскільки лише Бог з себе Самого пізнає Свої воління, якими породжуються усі речі, для нас не є можливим дізнатись від когось, окрім Нього, чи дійсно поза нами існує матеріальний світ, подібний до того, який ми бачимо. Адже матеріальний світ сам по собі не є ані видимим, ані інтелігібельним. Таким чином, аби ми були повністю переконаними у тому, що існують тіла, потрібно, аби нам довели не тільки те, що Бог є і що Він не ошуканець, а й що Він Сам нас впевнив у тому, що дійсно їх створив. Такого доведення я не знаходжу в працях п. Декарта.

(20) Лише у два способи Бог розмовляє з розумом і зобов'язує його вірити: через очевидність і через віру¹⁹. Я згоден з тим, що віра зобов'язує вірити в існування тіл, але мені здається, що очевидність цього не є цілковитою і що ми не маємо непереборної схильності вірити в існування чогось відмінного від

Бога і нашого розуму. Ми, правда, маємо граничну схильність вірити в існування тіл, які нас оточують. Тут я згоден з п. Декартом*. Проте ця схильність, якою б суцільно природною вона не була, не змушує нас з очевидністю повірити у це, а прихиляє лише через враження. Але ж у своїх вільних судженнях ми повинні дотримуватись лише світла й очевидності. І якщо ми дозволимо собі піти за почуттєвим враженням, ми майже завжди уводитимемося в оману.

(21) Чому ж обманюємось ми у тих судженнях, які складаємо стосовно почуттєвих якостей, розмірів, фігури й руху тіл, коли не тому, що йдемо за враженнями, подібними до того, яке схиляє нас вірити в існування тіл? Хіба ми не бачимо, що вогонь – гарячий, сніг – білий, а сонце усе так і виблискує світлом? Хіба ми не бачимо, що почуттєві якості, так само, як і тіла, перебувають поза нами? Однак певним є те, що ці почуттєві якості, яких ми бачимо поза собою, насправді поза нами не перебувають, або, коли ласка, у цьому немає нічого певного. Отож, яку підставу маємо ми, аби судити, що поза інтелігібельними тілами, які ми бачимо, є ще й інші, на які ми дивимось²¹? Якою очевидністю позначається для нас те, що враження, яке є оманливим не тільки стосовно почуттєвих якостей, але ще й стосовно розмірів, фігури й руху тіл, не виявиться оманливим також і стосовно актуального існування цих же тіл? Я питаю, наскільки це очевидно? Адже стосовно правдоподібності я цілком згоден: її тут не бракує.

(22) Я добре знаю, що між почуттєвими якостями й тілами є та різниця, що смисл набагато легше виправляє враження або природні судження, які стосуються почуттєвих якостей, аніж ті, які стосуються існування тіл. І навіть, що усі виправлення, здійснювані смислом стосовно почуттєвих якостей, досконало узгоджуються з релігійною і християнською мораллю, а ось заперечувати існування тіл ми, згідно першооснов релігії, не можемо.

* Міркування 6²⁰.

(23) Легко зрозуміти, що задоволення і біль, теплота і навіть кольори зовсім не є способами буття тіл, що взагалі жодна з почуттєвих якостей не міститься в тій ідеї матерії, яку ми маємо. Одним словом, що наші почуття уприсутнюють у нас почуттєві об'єкти не такими, якими ті є самі по собі, а такими, якими вони постають щодо збереження здоров'я і життя. Це узгоджується не лише зі смислом, але ще більше — з християнськими релігією і мораллю, як показано у багатьох місцях даного твору.

(24) Але ж нелегко позитивним чином стверджувати, що поза нами немає тіл, так само, [наприклад], як ми позитивно стверджуємо, що біль і тепло не перебувають у тих тілах, котрі, як здається, спричиняють їх у нас. Вельми певним є те, що існування зовнішніх тіл принаймні можливе. Ніщо не доводить нам їхнього неіснування, навпаки, маємо сталу схильність вірити у те, що вони існують. Отже, ми маємо більше підстав вірити у те, що ці тіла існують, ніж у те, що їх не існує. Таким чином здається, що ми повинні вірити у їхнє існування. Бо ми природно схильні дотримуватись свого природного судження, якщо не можемо позитивно його виправити світлом і очевидністю. Адже оскільки будь-яке природне судження походить від Бога, ми можемо узгодити з ним усі наші вільні судження, якщо не знаходимо засобу, котрий дозволив би розкрити його помилковість. І якщо у цих випадках ми помиляємось, то здається, ніби й творець нашого розуму є певним чином також і творцем наших заблуджень і помилок.

(25) Це міркування є, мабуть, вельми справедливим. Однак слід погодитись з тим, що воно не повинне вважатись очевидним доведенням існування тіл. Адже, зрештою, Бог не спонукає нас непереборним чином до того, аби визнати це доведення. Якщо ми й погоджуємось з ним, то погоджуємось вільно, адже можемо й не погодитись. Коли щойно проведене мною міркування є правильним, то ми повинні вважати, що існування тіл є цілком правдоподібним, але ми не повинні остаточно у цьому переконуватись лише че-

рез саме це міркування. Інакше виявилось би, що діємо ми самі, а не Бог у нас. Саме через вільний (а тому – підвладний хибі) акт, а не через непереборне враження виникає [тут] наша згода: адже віримо ми тому, що вільно цього хочемо, а не тому, що бачимо це з очевидністю, котра покладає на нас необхідність вірити, – як у випадку математичного доведення.

(26) Певна річ, лише віра може переконати нас у дійсному існуванні тіл. Ми можемо мати точне доведення існування іншої істоти лише якщо вона є необхідною. Якщо ж ми придивимось до цього пильніше, то виразно побачимо, що з повною очевидністю неможливо пізнати навіть те, чи є Бог справжнім Творцем матеріального і почуттєвого світу. Адже така очевидність зустрічається лише у необхідних відношеннях, а між Богом і згаданим світом необхідного відношення немає. Він міг його не створювати, а якщо створив, то лише оскільки волів цього, причому – вільно²².

(27) Святі, які перебувають на небесах, добре бачать завдяки світловій очевидності, що Батько породжує Свого Сина, а Батько й Син разом породжують Святого Духа. Адже ці еманції є необхідними. Але світ не є необхідною еманцією Бога й ті, хто найяснішим чином бачать Його буття, не бачать з необхідністю того, що Він створює поза ними. Однак я вважаю, що блаженні є певними того, що світ існує, але їх у цьому впевнює Бог, вияснюючи їм Свої воління у невідомий нам спосіб. Ми ж, тут, на землі, певні цього через напучення віри у тому, що Бог створив цей світ, і через те, що ця віра відповідає нашим природним судженням або нашим складеним відчуттям, коли ті підтверджуються усіма нашими почуттями, виправляються пам'яттю і очищуються нашим смислом.

(28) Правда, спочатку здається, що доказ або першооснова нашої віри передбачає існування тіл, *fides ex auditu*²³. Здається, що вона передбачає пророків, апостолів, святе Письмо, чудеса. Але якщо ми виявимо до цього більшу уважність, то визнаємо, що коли

б ми передбачили самі лише видимості людей, пророків, апостолів, Святого Письма, чудес тощо, засвоєне нами через ці так звані видимості було б абсолютно беззаперечним, оскільки, як я доводив у багатьох місцях цієї праці, лише Бог міг би уприсутнити в розумі ці так звані видимості, а Бог не є ошуканцем. Адже сама віра передбачає все це. Однак у видимості Святого Письма і через видимості чудес засвоюємо ми, що Бог створив небо і землю, що Слово зробилось плоттю й інші подібні істини, які передбачають існування створеного світу. Отже, на підставі віри певним є те, що тіла існують і що усі ці видимості стають через неї реальністю. Отже, мені немає потреби зупинятись для відповіді на заперечення, яке здається надто абстрактним більшості людей і я вважаю, що цього достатньо, аби задовольнити усіх тих, хто не [схильний] занадто [все] ускладнювати.

(29) Отже, з усього цього слід виснувати, що ми маємо змогу і навіть повинні виправляти природні судження або складені сприйняття, які мають відношення до почуттєвих якостей, приписуваних нами тим тілам, що нас оточують, або тому, яке ми одушевляємо. Що ж стосується тих природних суджень, які мають відношення до актуального існування тіл, то хоча ми й могли б в абсолютному сенсі завадити собі складати вільні судження, які перебували б з ними у відповідності, ми [усе ж] не повинні цього робити, оскільки зазначені природні судження повністю узгоджуються з вірою.

(30) Зрештою, це зауваження я зробив головним чином для того, щоб читачі піддали серйозній рефлексії такі істини: тіла не можуть ані впливати на розуми, ані давати їм себе бачити, а ті тіла, які бачиш, розплющуючи очі, є вельми відмінними від ідей, що уприсутнюють їх і збуджують нас; наша душа знаходить своє світло, життя і живлення лише у Богові, лише до Нього вона може мати безпосереднє і пряме відношення, відношення ж до власного тіла й до тих, що її оточують, за необхідністю залежить від відношення між нею та дієвою й світною субстанцією бо-

жества, субстанцією, яка відкриває нам створіння у якості можливих, або таких, що існують, або належних нам, – відповідно до різних способів, за допомогою яких вона нас збуджує, коли постає їхнім уприсутнювачем: як можливих, коли те сприйняття, ідея якого нас збуджує, є чистим; як таких, що існують, коли це сприйняття є почуттєвим; і як належних нам і таких, що становлять частину нас самих, якщо воно є таким, що вельми нас зачіпає, і загостреним, як, [наприклад], біль. Я добре знаю, що більшість людей не погодиться з цим зауваженням і що, залежно від надлишку або нестачі у них життєвісних духів, вони або глузуватимуть з щойно здійснених мною міркувань, або жахатимуться їх. Уява ж бо не здатна терпіти абстрактних і небуденних істин. Вона дивиться на них як на примар, що навіюють на неї страх, або як на [порожніх] фантомів, яких бере на кпини. Але я волію краще зазнати глузувань від тих, хто має потужну й зухвалу уяву, і стати об'єктом обурення і страху уяв слабких і лякливих, аніж піти супроти свого обов'язку перед істиною і проти тих, хто, відважно борючись з намаганнями тіла вплинути на розум, вміє розрізняти відповіді з боку мудрості, що освічує нас, від свідчення своїх почуттів і безладного шуму уяви, яка непокоїть і зваблює нас.

РОЗ'ЯСНЕННЯ VIII¹ до сьомого Розділу другої Книги

Узагальнений виклад доказів і пояснень, які я дав стосовно первісного гріха. З відповідями на заперечення, які здались мені найбільш потужними.

(1) Аби впорядковано дати відповідь щодо тих ускладнень, які можуть виникнути у розумі стосовно первісного гріха і способу його передачі від батьків до дітей, я вважаю себе зобов'язаним репрезентувати у кількох словах те, що я з цього приводу говорив

у багатьох місцях *Пошуку істини*. Отже, ось мої головні докази. Я розташував їх особливим чином, аби зробити відчутнішими для тих [осіб], які волітимуть звернути на них увагу.

I

(2) Бог воліє, щоб серед Його створінь панував лад: те, що ми ясно осягаємо, є доладним; Бог цього воліє. Того ж, що ми ясно осягаємо як супротивне ладові, Він не воліє. Ця незмінна істина, через внутрішнє відчуття свідомості, є очевидною для усіх, хто може зосередженим і очищеним [від впливу тіла] поглядом розглядати Істоту, Яка вміщує у Собі цей непорушний лад*, закон для усіх інтелігенцій і для Самого Бога². Ніщо не може їх у цьому [питанні] позбавити ясноти або похитнути, і вони ясно бачать, що всі ускладнення, які можна закинути цьому принципіві, походять лише від незнання того, що було б необхідно знати** для їх розв'язання, від хибності чи недосконалості ідеї, яку маємо стосовно божественного провидіння.

II

(3) Бог не має іншої мети Своїх дій, окрім Самого Себе. Цього вимагає лад.

III

(4) Бог створює і зберігає людський розум, аби той займався Ним, пізнавав і любив Його. Адже Бог

* Нижче, у Х-му Роз'ясненні, я пояснюю що таке непорушний лад.

** Дивіться в *Бесідах про метафізику*³ те, що стосується провидіння.

с метою для Своїх створінь. Саме цього вимагає лад. Бог не може воліти, аби ми любили те, що любові не гідне, чи щоб гідне меншої любові любили найбільш. Таким чином, очевидно, що природа є зіпсованою і перебуває у безладді, оскільки розум природно схильний любити тіла, які любові зовсім не гідні або позбавлені здатності дієво впливати на нього, і нерідко любить їх більше, ніж Самого Бога. Первісний гріх, або безладдя природи, таким чином, не потребує доведення, бо кожен достатньо відчуває у собі той закон, що полонить його і позбавляє ладу⁴, закон, котрий не встановлено Богом, оскільки він виявляється таким, що суперечить непорушному ладові справедливості – непереступному правилу усіх волінь Божих.

IV

(5) Однак перед гріхопадінням людину через попередньо надані відчуття, а не через ясні пізнання, було попереджено стосовно того, повинна вона поєднуватись з тілами, що її оточують, чи відокремитись від них. Цього вимагає лад. Коли розум повинен займатись тілами, це – безладдя. Він може з ними поєднуватись, але створений не заради них. Отже, він повинен пізнавати Бога і відчувати тіла. Понад те, оскільки тіла нездатні бути його благом, розум лише з докладанням великих зусиль міг би поєднуватись з ними, якби пізнавав їх тільки такими, якими вони є, не відчуваючи у них того, чого там немає. Таким чином, хибне благо повинне розпізнаватись попередньо наданим відчуттям, щоб викликати до себе інстинктивну любов, істинне ж благо повинне бути відомим через ясне пізнання, щоб викликати до себе любов вільну і смислену. Нарешті, Бог створює і зберігає людину, аби та Його пізнавала і любила. Отже, спроможність її розуму не повинна бути проти Його волі ані заповненою пізнанням фігур і нескін-

у багатьох місцях *Пошуку істини*. Отже, ось мої найважливіші докази. Я розташував їх особливим чином, щоб зробити відчутнішими для тих [осіб], які волітимуть звернути на них увагу.

I

(2) Бог воліє, щоб серед Його створінь панував лад: те, що ми ясно осягаємо, є доладним; Бог цього воліє. Того ж, що ми ясно осягаємо як супротивне доладові, Він не воліє. Ця незмінна істина, через внутрішнє відчуття свідомості, є очевидною для усіх, хто може зосередженим і очищеним [від впливу тіла] поглядом розглядати Істоту, Яка вміщує у Собі цей непорушний лад*, закон для усіх інтелігенцій і для Самого Бога². Ніщо не може їх у цьому [питанні] позбавити ясноти або похитнути, і вони ясно бачать, що всі ускладнення, які можна закинути цьому принципowi, походять лише від незнання того, що було б необхідно знати** для їх розв'язання, від хибності чи недосконалості ідеї, яку маємо стосовно божественного провидіння.

II

(3) Бог не має іншої мети Своїх дій, окрім Самого Себе. Цього вимагає лад.

III

(4) Бог створює і зберігає людський розум, аби той займався Ним, пізнавав і любив Його. Адже Бог

* Нижче, у Х-му Роз'ясненні, я пояснюю що таке непорушний лад.

** Дивіться в *Бесідах про метафізику*³ те, що стосується провидіння.

є метою для Своїх створінь. Саме цього вимагає лад. Бог не може воліти, аби ми любили те, що любові не гідне, чи щоб гідне меншої любові любили найбільш. Таким чином, очевидно, що природа є зіпсованою і перебуває у безладді, оскільки розум природно схильний любити тіла, які любові зовсім не гідні або позбавлені здатності дієво впливати на нього, і нерідко любить їх більше, ніж Самого Бога. Первісний гріх, або безладдя природи, таким чином, не потребує доведення, бо кожен достатньо відчуває у собі той закон, що полонить його і позбавляє ладу⁴, закон, котрий не встановлено Богом, оскільки він виявляється таким, що суперечить непорушному ладові справедливості – непереступному правилу усіх волінь Божих.

IV

(5) Однак перед гріхопадінням людину через попередньо надані відчуття, а не через ясні пізнання, було попереджено стосовно того, повинна вона поєднуватись з тілами, що її оточують, чи відокремитись від них. Цього вимагає лад. Коли розум повинен займатись тілами, це – безладдя. Він може з ними поєднуватись, але створений не заради них. Отже, він повинен пізнавати Бога і відчувати тіла. Понад те, оскільки тіла нездатні бути його благом, розум лише з докладанням великих зусиль міг би поєднуватись з ними, якби пізнавав їх тільки такими, якими вони є, не відчуваючи у них того, чого там немає. Таким чином, хибне благо повинне розпізнаватись попередньо наданим відчуттям, щоб викликати до себе інстинктивну любов, істинне ж благо повинне бути відомим через ясне пізнання, щоб викликати до себе любов вільну і смислену. Нарешті, Бог створює і зберігає людину, аби та Його пізнавала і любила. Отже, спроможність її розуму не повинна бути проти Його волі ані заповненою пізнанням фігур і нескін-

ченних конфігурацій тіл, які оточують людину, того, яке вона одушевляє, ані навіть поділеною з нами. Однак, щоб через ясне пізнання дізнатись, чи певний плід у певний час придатним для живлення тіла, вочевидь слід було б знати стільки речей і вдатись до стількох міркувань, що найпросторіший розум був би усім цим цілковито поглинутий.

V

(6) Але хоча першу людину через попередньо надані відчуття було попереджено стосовно того, повинна вона чи не повинна поєднуватись з тілами, що її оточують, її аж ніяк не збуджували мимовільні або бунтівні рухи. З її розуму було б стерто навіть ідеї почуттєвих речей, якщо б вона цього воліла, байдуже – користувалась вона ними чи ні. Бо цього вимагає лад. Розум може бути поєднаний з тілом, але не може від нього залежати: він повинен йому наказувати. Понад те, будь-яка любов, вселена Богом у нас, повинна Ним і закінчуватись. Адже Бог не виробляє у нас нічого, що не призначалося б для Нього Самого. Зрештою, тіла зовсім не є гідними любові, вони нижчі за те у нас, що здатне любити. Отже, за первісного установалення природи, тіла не спромоглися б ані повернути розум до себе, ані схилити його до того, щоб він розглядав і любив їх у якості благ.

VI

(7) Тіла, які нас оточують, діють у нашій душі лише тоді, коли викликають якісь рухи у нашому тілі й коли останні передаються у найважливішу частину мозку. Бо саме згідно цих змін, що відбуваються у згаданій частині мозку, змінюється й душа, [унаслідок цього] вважаючи, що у рух її приводять почуттєві об'єкти. Я достатньо це довів і досвід це підтверджує. Для нас, за припущення цього, на під-

ставі попереднього параграфу стає зрозумілим, що перша людина зупиняла на своє бажання ті рухи, які передавались її тілові, чи принаймні ті, які передавались найважливішій частині її мозку. Отже, цього вимагає лад, а, відтак, Той, Чия воля завжди узгоджена з ладом і не може жодним чином протидіяти йому, хоча й є всемогутньою⁵. Таким чином, людина могла у певних випадках призупиняти дію природного закону передачі рухів, оскільки не мала пожадливості й не відчувала у собі мимовільних і бунтівних рухів.

VII

(8) Але, скоївши гріх, перша людина втратила зазначену владу. Цього також вимагає лад. Адже несправедливо, щоб заради грішника і бунтівника з закону передачі рухів робилися якісь винятки, відмінні від необхідних для збереження нашого життя і громадянського суспільства. Таким чином, оскільки тіло людини зазнавало безперервних коливань унаслідок дії почуттєвих об'єктів, а її душа приводилась у рух кожним коливанням найважливішої частини її мозку, вона стала залежати від тіла, з яким, до свого гріхопадіння, була лише пов'язана і якому наказувала.

VIII

(9) Отже, згрішити перша людина могла так. Любити задоволення і насолоджуватись ним природно, і Адамові це не заборонялось. Те ж стосується і радості: можна радіти, споглядаючи свої природні досконалості, саме по собі це не є чимось поганим. Людину було створено для щастя, а саме задоволення і радість роблять [нас] актуально щасливими і вдоволеними. Отже, перша людина насолоджувалась задоволенням від користування почуттєвими благами: споглядаючи свої досконалості, вона відчувала також

і радість. адже ми не можемо вважати себе щасливими або досконалими, не відчуючи від того радості. Але від свого обов'язку подібних задоволен перша людина не відчувала. Бо хоч вона й знала, що Бог – її благо, вона цього не відчувала, як я вже довів у багатьох місцях*. Таким чином, та радість яку вона могла знайти у виконанні свого обов'язку, не була вельми відчутною. Якщо це припустити, то, оскільки перша людина не мала нескінченної спроможності розуму, її задоволення, або радість, применшувало ясноту її розумового зору, який давав їй пізнати, що Бог – це її благо, єдина причина її радості та задоволень, і що любити вона повинна була лише Його. Бо задоволення перебуває в душі, модифікуючи її. Таким чином, спроможність нашої думки він заповнює тією мірою, якою торкається нас і приводить у рух. Про це ми дізнаємось через досвід або через внутрішнє відчуття самих себе. Отже, маємо змогу зрозуміти, що перша людина дозволила, аби спроможність її розуму крок за кроком поділялась або заповнювалась ницим почуттям погордливої радості, чи, можливо, якимись почуттєвими любов'ю або задоволенням, а через це присутність Бога і думка про власний обов'язок настільки стерлись з її розуму, що вона вже могла нехтувати необхідність відважно йти за своїм світлом у пошуках свого істинного блага. Таким чином, розпорошивши увагу, вона набула здатності до гріхопадіння. Адже її головною актуальною благодаттю було її світло, або ясне пізнання її обов'язку, оскільки тоді вона не мала потреби у попередньо наданій насолоді, яка необхідна нам нині, аби чинити опір пожадливості.

IX

(10) Слід зауважити також, що ані попередньо надані відчуття, які отримував Адам, користуючись

* Дивіться Роз'яснення до V-го Розділу⁶.

тілесними благами, ані та радість, яку він мав від споглядання свого щастя або своєї досконалості, не становлять справжньої причини його гріхопадіння: адже він добре знав, що лише Бог був здатний дати йому відчутти задоволення чи радість. Таким чином, він повинен був любити Його одного, адже слід любити лише справжню причину нашого щастя. Позаяк ніщо не замутило пізнання і світла першої людини, коли вона бажала зберегти їх у їхній цілковитій чистоті, то вона могла й була зобов'язана стерти зі свого розуму всі ті відчуття, які його розподіляють і загрожують певною небезпекою розпорошення уваги й втрати з поля зору Того, Хто розум освічує і зміцнює. Вона повинна була ретельно пригадати, що коли Бог не примушував її гостро відчувати Себе у якості благого, а лише дозволяв знати Себе як такого, то це робилось для того, аби людина якнайшвидше заслужила свою винагороду безперервним застосуванням своєї свободи.

(11) Отже, коли припустити, що Адам і Єва згрішили і, унаслідок свого гріха, відчули у собі мимовільні й бунтівні рухи, то я стверджую, що їхні діти повинні були народитись грішними і так само, як і вони, підвладними рухам пожадливості⁷. Ось мої аргументи.

X

(12) У Розділі, з приводу якого пишу ці рядки*, я дуже довго доводив, що між мозком матері і мозком її дитини існує спілкування такого ґтибу, що усі рухи й усі сліди, які відбиваються у мозку матері, утворюються й у мозку дитини. Таким чином, оскільки душа дитини, щойно її створено, вже виявляється поєднаною з тілом (адже саме устрій тіла зобов'язує Бога, унаслідок Його загальних волінь, надати цьому тілові душу, щоб його *уформувати*), стає оче-

* Розд. VII, Кн. II.

видним, що тієї ж миті, коли створено душу, вона вже має зіпсовані схильності й постає зверненою до тіл, оскільки від цієї миті володіє схильностями, відповідними тим рухам, котрі актуально перебувають у поєднаному з нею мозку.

XI

(13) Оскільки ж зверненість розуму до тіл і його любов до них є безладдям, то й дитина є грішною і перебуває у безладді відколи її створено. Бог, який любить лад, ненавидить її у цьому стані. Однак її гріх не є вільним. Це мати зачала її у несправедливості через те спілкування, яке, згідно природного ладу, встановлене між мозком матері й мозком її дитини. Адже лише через тіло, через зародження, псується і долучається до первісного гріха душа, котра сама не народжувалась.

XII

(14) Однак це спілкування мозку матері з мозком дитини з декількох підстав є вельми гарним за своїм устроєм: 1. Тому, що воно корисне і навіть необхідне для устрою зародка. 2. Тому, що дитина з його допомогою може мати певний зв'язок зі своїми батьками: адже справедливо, щоб вона знала від кого отримала те тіло, яке вона одушевляє. Нарешті, дитина лише через це спілкування могла б дізнатись про те, що відбувається поза нею, і те, що вона з даного приводу повинна думати. Маючи тіло, вона повинна була б мати й думки, співвіднесені з ним, і не позбавлялась [здатності] споглядання витворів Божих, серед яких живе. Вочевидь є багато інших підстав для цього спілкування, відмінних від тих, що наведені мною. Але й цих достатньо, щоб його виправдати й убез-

печити від будь-яких докорів поведінку Того, Чий воління за необхідністю узгоджені з ладом.

XIII

(15) Однак не узгоджується з ладом те, що дитина, якби [вона] була праведною, [усе ж] отримувала б попри своє бажання сліди почуттєвих об'єктів. І якщо б душі дітей створювались миттю раніше від поєднання зі своїми тілами, якби вони хоча б мить були невинними або доладними, то вони б, з повним правом і за необхідністю непорушного ладу, або вічного закону, мали б здатність призупиняти це спілкування, так само, як і перша людина до свого гріхопадіння зупиняла за бажанням ті рухи, які виникали у ній. Бо, зрештою, непорушний лад вимагає, щоб тіло підкорялось розумові. Але оскільки душі дітей ніколи не були приємними Богові, ніколи не було б справедливим змінення Богом заради них закону взаємодії рухів. Таким чином, справедливо, що діти народжуються грішними і у безладді. І причина їхнього гріха – не природний лад, встановлений справедливо і мудро. Причиною цього є гріх тих, від кого діти починають свій родовід. Саме у цьому сенсі не є справедливим ані щоб батько-грішник народжував дітей, досконаліших за себе, ані щоб вони мали владу над своїми тілами, якої їхня мати не мала над своїм.

XIV

(16) Правда, опісля Адамового гріха, який поставив з ніг на голову й зіпсував усі речі, Бог міг, змінивши щось у природному ладові, зцілити безладдя, спричинене згаданим гріхом. Але Бог не змінює Своїх волінь у такий спосіб. Він не воліє нічого, що б не було справедливим. Те, чого Він воліє одного разу, Він воліє завжди – не виправляючись, не розкаюючись. Його

воління постійні, Його вічні постанови не залежать від непостійності волі однієї людини, то ж і не є справедливим, щоб вони їй були підпорядковані.

XV

(17) Але якщо дозволено осягати суди Божі й висловлювати те, що думаєш, про мотиви, які Він міг мати для встановлення того ладу, який я щойно висловлював, і для попущення гріха*, то, здається мені, не можна було б висловити погляду більш гідного величчю Божої і більш відповідного релігії та розумові, аніж той, що головним наміром Бога в усіх Його зовнішніх діях є Втілення Його Сина; що Бог встановив природний лад і попустив те безладдя, яке у ньому виникло, щоб сприяти цій великій справі; що Він дозволив, аби всі люди перебували у рабстві в гріха, щоб жодна людина** не уславилась сама собою; і що Він попустив навіть пожадливість у найдосконаліших [зпоміж людей], аби не було в них марнотного самолюбубування. Бо коли розглядаєш досконалості свого ества, то важко стає зневажати себе, якщо водночас не розглядаєш і не любиш найвищого блага, у присутності якого уся наша досконалість і велич розсіпаються й перетворюються на ніщо.

(18) Я визнаю, що пожадливість може бути підставою для нашої заслуги і що вельми справедливо, коли розум протягом певного часу з докладанням важких зусиль дотримується ладу, аби заслужити таким чином [можливість] вічно йому підкорятись із задоволенням. Я вважаю, що почасти це так, з огляду на те, що Бог попустив пожадливість, навіть передбачивши, [що може бути скоєний] гріх. Проте, пожадливість не є абсолютно необхідною для здобуття заслуги [в очах Господніх], і якщо Він її попустив, то через те, що

* Дивіться 2-гу й 5-ту Бесіди з *Християнських розмов* паризького видання 1702 р.

** Авг., *Contra Julianum*, lib. VI, cap. III.

полів, аби добро чинилось лише з тією допомогою, яку заслужив для нас Ісус Христос, і щоб людина не могла уславитись, спираючись лише на власні сили. Бо ж очевидно, що людина не може боротись із собою і перемагати себе, якщо її не одушевляє дух Ісуса Христа, цього другого Адама, що, як провідник вірних, надихає їх почуттями, цілковито протилежними почуттям пожадливості, отриманим [у спадок] від Адама першого. Адже Ісуса Христа Бог дав нам для того, аби Він був, каже святий Павло, *нашими мудрістю, справедливістю, освяченням і викупленням, щоб той, хто уславлюється, уславлювався лише у Господові**.

XVI

(19) Отже, коли припустити, що дітям, які народжуються, уже притаманна пожадливість, то стає очевидним, що вони є дійсними грішниками, оскільки їхнє серце звернуто до тіл настільки, наскільки здатне. У їхній волі поки присутня лише природна любов і любов ця є безладною. Таким чином, у них немає нічого, що міг би любити Бог, оскільки Бог не може любити безладу.

XVII

(20) Коли ж вони відродились у Христі, тобто коли їхнє серце було звернуто до Бога, — чи завдяки актуальному рухові любові чи, радше, завдяки звичці або внутрішній налаштованості, подібній до тієї, яка виникає унаслідок досконалого дієвого вияву любові Божої, — тоді пожадливість вже не є у них гріхом**. Адже відтоді у їхньому серці є не тільки пожадливість, вона там більше не панує. Звичай-

* I Кор., I⁸.

** Авг., *De nupt. et concup.*, cap. XXV^o.

на любов, яка лишається у них завдяки благодаті хрещення в Ісусові Христі, є вільнішою і міцнішою від тієї, яку вони у собі мають через пожадливість успадковану від Адама. Вони уподібнюються праведникам, які, не втрачаючи своєї праведності, під час сну віддаються у владу рухів своєї пожадливості. Вони анітрохи не втрачають благодаті свого хрещення, адже шляхом вільного вибору не виявили згоди з цими рухами.

XVIII

(21) І ми не повинні вважати занадто дивним мої слова, коли я кажу, що може статися навіть таке, що діти, під час свого хрещення, люблять Бога вільною любов'ю. Бо оскільки другий Адам супротивний першому, чому б у час відродження [у Христі] діти не могли б бути звільнені від рабства їхнього тіла, якому вони підвладні лише через першого Адама? Звільнені, аби, освітившись і надихнувшись живою й діяльною благодаттю, котра схиляє любити Бога, усі вони любили Його любов'ю вільною і смисленною, а перший Адам не заважав їм у тому? Не помітно, скажуть, щоб їхні тіла хоча б на мить припиняли впливати на їхній розум. Але чи слід тут дивуватись, не бачачи речей, котрі не є видимими? Аби здійснилась ця дія любові, що змінює серце, потрібна лише миттєвість. І оскільки ця дія може відбутись у душі, не залишивши слідів у мозку, то не варто дивуватись тому, що діти про це ніколи не згадують, адже ми не пам'ятаємо речей, слідів яких не зберігає мозок.

XIX

(22) Святий Павло нас навчає, що стара людина, або пожадливість, є розп'ятою разом з Ісусом Хри-

отом і що ми мертві й поховані з ним через хрещення¹¹. Чи не тому ми звільняємось тоді від впливу тіла на розум, а пожадливість в цю мить постає ніби мертвою? Правда, згодом вона знову повертається до життя, але, зазнавши руйнації та полишивши дітей спроможними любити Бога, вона більше не може заповідати їм зла, хоча й відроджується у них. Бо коли в одному серці є дві любові, одна природна, інша вільна, лад вимагає виявляти уважність лише до тієї, яка є вільною. І якщо б діти у хрещенні любили Бога таким чином, що вияв їхньої любові аж ніяк не був би вільним, а потім так само стали б любити тіла, неодноразово виявляючи цю свою любов у той самий спосіб, то Бог, дотримуючись ладу, не зміг би, мабуть, звернути більшу увагу на цей один з виявів нашої любові, аніж на декілька [інших], коли що той, що інші є цілковито природними і позбавленими свободи. Або, радше, якби ці супротивні один одному вияви любові мали рівну силу, то Бог повинен був би звертати увагу на того з них, який був би останнім. З тієї ж підстави і тоді, коли у серці послідовно утворювалися б дві вільних любові, супротивних одна одній, Бог завжди звертав би увагу на останню [з них за часом], оскільки благодать втрачається навіть унаслідок скоєння одного-єдиного смертного гріха.

XX

(23) Втім, ми не можемо і не повинні заперечувати проти того, що Бог міг би, не призупиняючи панування тіла над розумом дитини, зробити її праведною або звернути її волю до Себе, викликавши у її душі налаштованість*, подібну до тієї, яка залишається після актуального руху любові до Бога. Цей спосіб діяльності не здається, мабуть, настільки природним, як перший, адже ми з яснотою не розуміє-

* Дивіться VII-ме Роз'яснення.

мо того, чим можуть бути ці налаштованості, що [у подібних випадках] залишалися б. Але цьому не слід дивуватись. Адже ми, не маючи ясної ідеї душі, як це мною доведено в іншому місці*, не повинні дивуватись тим, що не знаємо усіх модифікацій, до яких вона здатна. Однак розум не може бути цілковито вдоволенним речами, яких не осягає з яснотою. Потрібне, здається, надзвичайне диво, щоб надати душі ці налаштованості без попереднього акту. Це не може здійснитися шляхами, які видаються найпростішими. Замість того, щоб другий Адам на одну мить здійснив у розумі дитини, яку хрестять, протилежне тому, що перший Адам виробляв у ньому раніше, для відродження [дитини] досить й того, щоб Бог діяв у ній тими звичайними шляхами, якими Він освячує дорослих. Адже дитина не має у мить хрещення ані почуттів, ані рухів, котрі розподіляли б спроможність її думки і волі, а тому ніщо їй не заважає пізнавати й любити свої істинне благо. Я не говоритиму про це далі, тому що немає необхідності точно знати, яким саме чином відбувається відродження дітей [у Христі], навіть якби ми й припускаємо у них наявність справжнього відродження або внутрішнього і реального виправдання, спричиненого, коли ласка, тими актами, які супроводжують причастя, а, радше, звичками віри, надії та милосердної любові, поширеними в душі без попередніх актів. Якщо я пропоную пояснення, настільки протилежне передсудам, то лише з метою задовольнити саме тих, хто, хоч і не маючи на те підстав, відкидає духовні звички, і довести їм можливість [хресного] відродження, наявну в дітях, адже [теорія] осудності¹³, як на мене, містить очевидну суперечність. Бог не може вважати праведними й актуально любити тих створінь, які актуально перебувають у стані безладдя, хоча й здатен, завдяки Ісусові Христові, мати на

* Дивіться Розділ VII II-ї частини III-ї Книги і Роз'яснення до нього¹².

меті повернути їх до ладу і любити, коли вони будуть до нього повернені.

ЗАПЕРЕЧЕННЯ

проти доказів і пояснень первісного гріха

ЗАПЕРЕЧЕННЯ I

проти першого параграфу*

(24) Бог воліє ладу, це так. Але ж Божа воля його створює, а не передбачає [як свою першооснову]. Усе, чого воліє Бог, є доладним, але з тієї лише підстави, що Бог цього воліє. Якби Бог волів, щоб розуми були підкорені тілам, любили й боялись їх, то це вже не було б безладдям. Якби Бог волів, щоб двічі два не дорівнювало чотирьом, то ми б не були неправдивими, кажучи, що двічі два не дорівнює чотирьом: це була б істина. Бог є першоосновою будь-якої істини, Він – пан, що стоїть понад будь-яким ладом. Ніщо не є Його передумовою – ані істина, ані лад, Він усе створює¹⁴.

Відповідь

(25) Отож, усе поруйновано. Немає більше науки**, моралі, незаперечних доказів [на користь] релігії. Такий висновок є ясным для того, хто крок за кроком пройде слідом за тим хибним принципом, згідно якого Бог виробляє лад та істину цілковито вільною волею. Але, мабуть, для деяких людей це не буде відповіддю¹⁵.

* Розглядаючи кожне з заперечень слід переглядати ті параграфи, проти яких їх висунуто.

** Дивіться нижче Роз'яснення про природу ідей.

(26) Тоді я відповім, що Бог не може нічого **а** робити, ані воліти без пізнання; що, таким чином Його воління щось передбачають [як певну передумову], але те, що вони передбачають, не є чимось **с**твореним. Лад, істина, вічна мудрість – ось ті зразки яким відповідають усі витвори Божі, а сама ця мудрість не є створеною. Бог, Який творить усе, **ні**коли не створював її, хоча Він завжди її й породжує через необхідність Свого буття.

(27) Усе, чого воліє Бог, є доладним з тієї лише підстави, що Він цього воліє. Гаразд. Але Він цього воліє тому, що не може діяти супроти Самого Себе, супроти Своєї мудрості й Свого світла¹⁶. Він цілком може не виробляти нічого зовнішнього [Собі]. Але якщо Він воліє діяти, Він до цього здатен лише згідно непорушного ладу мудрості, яку за необхідністю любить. Бо релігія і смисл навчають мене, що Він нічого не чинить без Свого Сина, без Свого Слова, без Своєї мудрості. Отож я анітрохи не боюсь стверджувати, що Бог не може позитивно воліти, аби розум був підкореним тілові, оскільки та мудрість, згідно якої Він воліє усього, чого воліє, дає мені з яснотою пізнати, що це суперечить ладові. І я це з яснотою бачу в тій самій мудрості, оскільки вона є найвищим і універсальним Смыслом, до якого прилучені всі розуми, для якого створено всі інтелігенції, через якого усі люди є обдарованими смыслом. Бо жодна людина не є для самої себе своїми власними смыслом, світлом, мудрістю, що, мабуть, не справджується лише тоді, коли її смисл є осібним смыслом, її світло – оманливим миготінням, її мудрість – божевіллям.

(28) Позаяк більшість людей не мають виразного знання того, що лише вічна Мудрість, яка їх освічує, і лише інтелігібельні ідеї, котрі становлять безпосередній об'єкт їхнього розуму, не є створеними, то їм уявляється, ніби вічні закони й непорушні істини усталені в якості таких вільною волею Бога. Саме це змусило п. Декарта сказати, що Бог міг зробити так, щоб двічі по чотири не дорівнювало восьми і

щоб три кути трикутника не дорівнювали двом прямим, оскільки не існує жодного ладу, – каже він – жодного закону, жодної засади добра й істини, які б не залежали від Бога, і саме Він, як верховний законодавець, од віку приписав і усталив вічні істини*. Цей учений муж не зважив на те, що існує лад, закон, найвищий смисл, якого Бог за необхідністю любить, який є Йому співвічним і згідно якого Йому необхідно діяти, якщо Він діяти воліє. Адже Бог є Індиферентним стосовно того, що Він чинить зовні, але не є таким (хоча й є досконало вільним) щодо способу, в який Він це чинить; Він діє завжди у спосіб, що є наймудрішим і найдосконалішим з усіх можливих¹⁸. Він завжди дотримується** непорушного і необхідного ладу. Таким чином, Бог може не створювати ані розумів, ані тіл, та якщо Він створює ці два різновиди істот, Він повинен їх створювати найпростішими шляхами і обопільно співвідносити згідно досконалого ладу. Він може, наприклад, поєднати розуми з тілами, але я наполягаю, що Він жодним чином не може підкорити їх тілам. Якщо тільки, унаслідок того ладу, якого Він завжди дотримується, скоєний розумами гріх не зобов'яже Його використати згаданий лад для такого підкорення, як я вже пояснював у сьомому параграфі й у прикінцевій частині першого Роз'яснення.

(29) Задля попередження деяких претензій, які могли б бути мені висловлені, я повинен, вважаю, сказати, що люди часто припускаються помилки, прислухаючись до самих себе, коли воліють знати про те, що Бог може робити або воліти. Вони не повинні судити про ці воління на підставі внутрішнього відчуття своїх власних схильностей. Вони часто б робили Бога несправедливим, жорстоким, грішником, прагнучи надати Йому найвищу могутність. Вони повинні позбавитись загального принципу своїх передсудів,

* Відповідь на шості Заперечення проти *Міркувань*, §§. 6 і 8. Лист 68 з третього тому¹⁷.

** Дивіться Роз'яснення до Розділу VI-го II-ї частини III-ї Книги або 9-ту з *Бесід про метафізику*.

котрий їх змушує судити про будь-яку річ через відношення до них. Вони повинні атрибуціювати Богові лише те, що з яснотою осягають як включені до [змісту] ідеї нескінченно досконалого буття: про речі ж-бо слід судити лише спираючись на ясні ідеї. Тоді Бог, якому вони поклоняються, не матиме подібності з богами давнини, котрі були жорстокими, невірними у шлюбі, хтивими, як і ті особи, які їх уявляли. Він не буде подібний навіть богові деяких християн, котрі, бажаючи зробити Його настільки могутнім, наскільки могутності міг би прагнути грішник, надають Йому абсолютну владу діяти супроти будь-якого ладу, залишати гріх без покарання і засуджувати на вічні муки людей, якими б невинними й праведними ті не були.

РОЗ'ЯСНЕННЯ X

про природу ідей

У якому я пояснюю як ми бачимо в Богові всі речі, істини й вічні закони¹.

(1) Сподіваюсь, що сказаного мною про природу ідей достатньо, аби дати зрозуміти, що саме Бог освічує нас. Але з досвіду мені відомо, що є багато осіб, нездатних виявити уважність, достатньо пильну для осягнення доказів, наведених мною на користь цього принципу. Те, що є абстрактним, незрозуміле для більшості людей. Лише почуттєве їх збуджує, лише воно зупиняє [на собі] й підтримує погляд їхнього розуму. Вони не можуть розглянути, а, відтак, не можуть зрозуміти того, що не доступне почуттям й уяві. Про цю річ я говорив часто, проте навряд чи повторювання її могло б [колись] стати надмірним.

(2) Очевидно, що тіла не є видимими самі по собі, що вони не можуть ані діяти на наш розум, ані уприсутнюватись у ньому. Це не потребує доказів, а

відкривається простим баченням, без потреби у міркуванні. Адже найменшої уважності розуму до ясної ідеї матерії достатньо, аби це відкрити. Ця річ нескінченно більш певна, ніж те, що тіла передають одне одному свій рух у мить зіткнення. Але це є певним лише для тих, хто змушує замовкнути свої почуття, аби прислухатись до свого смислу. Таким чином, усі, хоч і без належних доказів, вірять у те, що одні тіла штовхають інші (про це ж-бо кажуть почуття), але не вірять, що самі по собі тіла є цілковито невидимими і не здатними діяти у розумі, оскільки почуття кажуть не про це, а, як видається, про [цілковито] протилежне.

(3) Однак є скількись осіб, чий твердий і впевнений розум підіймається до найабстрактніших істин: вони їх уважно споглядають і вельми хоробро чинять опір враженням своїх почуттів та уяви. Але поволі тіло потяжчує розум і вони знову впадають [у почуттєвість]: ці ідеї розвіюються, уява ж викликає нові, виразніші й відчутніші, [на тлі яких] ці перші нагадують лише примар, до яких ставляться недовірливо і чиїх ілюзій побоюються.

(4) Ми легко виявляємо недовіру до осіб або до речей, які не є нам властивими і не дали нам відчутти насолоди якогось почуттєвого задоволення: адже саме задоволення завойовує серце і саме звичність позбавляє розум тривоги та неспокою. Відтак ті, хто не при звичаївся до метафізичних й абстрактних істин, є вкрай схильними вірити у те, що особи, які хочуть їх просвітити, прагнуть лише звабити їх. Вони з недовірою і з якимось страхом чи відразою розглядають ідеї, в яких не міститься нічого приємного й відчутного, а та любов до спокою і блаженства, яку вони мають, швидко звільняє їх від видовища, яке їх тривожить і не виглядає спроможним їх задовольнити.

(5) Якби досліджуване мною питання не було вкрай важливим, то підстави, про які я щойно казав, і ще деякі інші, яких немає необхідності наводити, зобов'язали б мене не продовжувати далі. Адже я цілком

передбачаю: все, що я зможу сказати з цього приводу ніколи не потрапить у розум деяких людей. Але той принцип, згідно якого лише Бог нас освічує, і робить це через об'явлення смислу або непорушної й необхідної мудрості, видається мені настільки узгодженим з релігією, таким, кажу я, неусувано необхідним наданні певної і непохитної основи будь-якій істині, що я вважаю себе неодмінно зобов'язаним пояснити його і підтримати настільки, наскільки це для мене можливо. Волію, щоб мене краще називали візіонером, гудили як мрійника й щоб про мене казали устаті гарні слова, які уявою, що завжди глузлива у дрібних розумах, зазвичай висуваються проти тих аргументів, яких вона не розуміє, або проти тих, від яких не може захиститись, – аніж я погоджусь з тим, що тіла здатні мене просвітити; що я для самого себе – вчитель, смисл, світло; і що для ґрунтового напучення в усіх речах мені досить порадитись з самим собою чи з людьми, які, можливо, й здатні викликати великий шум у моїх вухах, але ж напевне не здатні пролити світло на мій розум. Відтак, ось ще декілька аргументів на користь погляду, висунутого мною у Розділах, про які пишу зараз.

(6) Немає нікого, хто б не погоджувався, що усі люди здатні пізнати істину, і навіть найменш освічені філософи згодні з тим, що людина прилучена до певного *Смислу*, якого вони не визначають. ось чому вони називають його *animal RATIONIS particeps*²; адже немає нікого, хто не знав би, принаймні невірно, що суттєва відмінність людини полягає у тій необхідній єдності, яку вона має з універсальним *Смислом*, хоч зазвичай і не знаючи, яким є Той, Хто містить цей *Смисл*, і що потрібно дуже мало праці, аби це відкрити*. Я бачу, наприклад, що двічі по два становить чотири і що свого друга слід ставити вище за свого собаку. І я певен того, що в світі немає

* *Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quaeso id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa quae supra mentes nostras est incommutabili veritate* (Авр., *Confess.*, lib. XII, cap. XXV³).

людини, яка не могла б цього побачити так само добре, як і я. Однак я не бачу цих істин у розумах інших, так само, як інші не бачать їх у моєму. Отже, необхідно щоб існував універсальний Смысл, який освічує мене й усе те, що належить [до категорії] інтелігенцій. Бо якщо смысл, з яким я раджусь, не є таким самим, як і той, який відповідає китайцям, то очевидно, що я не міг би бути настільки впевненим, наскільки є [зараз], у тому, що китайці бачать ті ж істини, що й я. Таким чином, Смысл, до якого ми прислухаємось, повертаючись у самих себе, є Смысл універсальний. Я кажу «коли ми повертаємось у самих себе, оскільки не кажу тут про смысл, яким керується людина, охоплена пристрастями. Коли якийсь чоловік надає перевагу життю свого коня перед життям свого півника, він має [для цього] підстави, але це підстави особні, до яких має відразу будь-яка людина, обдарована смыслом. Це підстави, які за сутністю не містять смыслу, оскільки не відповідають найвищому Смыслові, або тому універсальному Смыслові, з яким радяться усі люди.

(7) Я певен того, що ідеї речей є непорушними* і що істини й вічні закони є необхідними: неможливо, щоб вони не були такими, якими є⁵. Однак я не бачу в собі нічого непорушного й необхідного: мене може не бути зовсім⁶, або ж я можу бути не таким, яким є; можуть існувати розуми, не схожі на мене. Однак я певен того, що не могло існувати розумів, які бачать істинне й вічні закони інакше, ніж я. Адже будь-який розум за необхідністю бачить, що двічі по два дорівнює чотирьом і що своєму другові слід надавати перевагу перед своїм собакою. Отже, слід зробити висновок про те, що той смысл, з яким радяться усі розуми, є непорушним і необхідним Смыслом.

(8) Понад те, очевидно, що зазначений Смысл є нескінченним. Розум людини ясно осягає існування або можливість існування нескінченної кількості три-

* Дивіться святий Августин, *De libero arbitrio*, кн. II, розд. VIII і наступні⁴.

кутників, чотирикутників, п'ятикутників й інших подібних фігур. Він осягає не тільки те, що йому ніколи не бракуватиме ідей фігур і що він завжди відкриватиме нові, навіть якщо займатиметься лише цими різновидами ідей цілу вічність. Він навіть сприймає нескінченність в протяжності, бо не може сумніватися у тому, що ідея простору, яку він має, невичерпна. Розум ясно бачить, що коли добуток від множення якогось числа на самого себе становить 5, або якесь [інше] число між 4 і 9, між 9 і 16, між 16 і 25 тощо, то саме це число, що помножується, є величиною, відношенням, дробом, терміни якого мають більше цифр, ніж їх може умістити в себе відстань від одного полюсу світу до іншого. Він ясно бачить: це відношення є таким, що лише Бог може його зрозуміти і що його неможливо точно виразити, бо для цього потребувався б дріб, обидва терміни якого нескінченні. Я міг би навести багато подібних прикладів, з яких можна виснувати не лише те, що людський розум є обмеженим, але й те, що Смысл, з яким він радиться, є нескінченним. Бо ж, зрештою, розум ясно бачить нескінченність в цьому найвищому Смыслові, хоча й не розуміє її. Словом, смысл, з яким радяться люди, обов'язково має бути нескінченним, оскільки його не можна вичерпати і він завжди має щось відповісти, про що б його не запитували.

(9) Але якщо Смысл, до якого прилучені всі люди, є справді універсальним, якщо він є справді нескінченним, непорушним і необхідним, то, певна річ, він не відрізняється від Смыслу Бога: адже лише універсальна й нескінченна істота містить універсальний і нескінченний смысл. Всі створіння є особливими істотами, отже, універсальний смысл не є створеним. Усі створіння не є нескінченними: отже, нескінченний смысл не є створінням. Але смысл, до якого ми прислухаємось, є не тільки універсальним і нескінченним, він є ще й необхідним і незалежним і ми його навіть розуміємо у певному сенсі незалежніший за Самого Бога⁷. Адже Бог може діяти лише у відповідності з

цим смислом. Він від нього у певному сенсі залежить, адже потрібно, щоб Він з ним радився і дотримувався його [вимог]. Однак Бог радиться лише з Самим Собою, Він ні від чого не залежить. Отже, цей смисл не відрізняється від Нього Самого. Отже, він Йому є співвічним і співсубстанційним. Ми ясно бачимо, що Бог не може покарати невинного, що Він не може підкорити розуми тілам, що Він зобов'язаний дотримуватись ладу. Отже, ми бачимо правило, лад, смисл, притаманні Богові. Адже яку іншу мудрість, окрім Божої, могли б ми мати на увазі, коли не боячись кажемо, що Бог зобов'язаний її дотримуватись?

(10) Але, зрештою, чи можемо ми досягнути мудрість, яка не була б мудрістю Божою? Хіба розділяв мудрість на два різновиди Соломон, який так гарно говорив про неї? Хіба не навчає він нас, що та, яка є співвічною Самому Богові, й за допомогою якої Він встановив той лад, котрий ми споглядаємо у Його витворах, – це одночасно й та, яка керує усіма розумами і з якою радяться законодавці, аби створити справедливіші та розважливіші закони. Достатньо прочитати восьмий розділ Приповістей⁸, аби переконатись у цій істині. Я добре знаю, що Святе Письмо каже й про якусь мудрість, яку називає мудрістю віку [цього], мудрістю людською. Але тут воно говорить про речі за видимістю або за звичайним почуттям. Адже в іншому місці воно нас навчає, що ця мудрість є лише божевільям⁹ і мерзотою не тільки перед Богом, але й перед усіма людьми, які прислухаються до Смислу.

(11) Певна річ, якщо б істини й вічні закони залежали від Бога, якби їх було усталено вільною волею Творця, словом, якби Смысл, з яким ми радимось, не був необхідним і незалежним, то мені здається очевидним, що не було б більше істинної науки¹⁰, і що цілком можна було б помилятися, стверджуючи, що арифметика і геометрія китайців подібна до нашої. Адже, зрештою, якби не було абсолютно необхідним, що два помножене на чотири становить ві-

сім або що три кути трикутника дорівнюють двом прямим, який би ми мали тоді доказ того, що ці різновиди істин не подібні тим, які прийняті лише в деяких університетах або є дійсними лише протягом певного часу? Чи бачимо ми з яснотою те, що Бог не може припинити воліти того, чого Він волів цілковито вільною й індиферентною волею? Або, краще сказати, чи бачимо ми з яснотою те, що Бог не міг [щоразу] воліти окремих речей для якихось окремих часу, місця, осіб або родів істот, навіть якщо припустити, на чиесь бажання, що Він був цілковито вільним й індиферентним у цьому волінні? Що стосується мене, то у індиферентності я не можу досягнути жодної необхідності, я не можу узгодити в поєднанні дві таких супротивних одна одній речі.

(12) Однак, я дуже хотів би припустити, що ми з яснотою бачимо, як Бог, через цілковито індиферентне воління, усталив на усі часи й в усіх місцях вічні істини й закони і що донині вони є непорушними на підставі Його постанови. Але в чому люди вбачають цю постанову? Хіба Бог створив якусь істоту, що уприсутнювала б її? Хіба можна сказати, що ця постанова є модифікацією їхніх душ? Вони з яснотою бачать її, адже нею навчені, що непорушність неодмінно притаманна вічним істинам і законам. Але де вони її бачать? Певна річ, якщо вони не бачать її у Богові, то й не бачать зовсім. Адже постанова ця може перебувати лише в Богові, а бачити її можна лише там, де вона є. Отже, у жодній речі філософи не можуть бути впевненими, якщо не прислухаються до Бога і якщо Бог їм не відповідає. Даремно б вони заперечували проти цього, бо тут їм слід або здатись, або мовчати.

(13) Але в основі цієї постанови лежить одне необгрунтоване уявлення. Коли ми думаємо, про лад, вічні закони й істини, то природно не шукаємо їхньої причини, адже вони її не мають. Ми не бачимо з яснотою необхідності цієї постанови, ми про неї попервах [взагалі] не думаємо. Навпаки, простим погля-

дом і з очевидністю ми сприймаємо те, що природа чисел й інтелігібельних ідей непорушна, необхідна, незалежна. Ми з яснотою бачимо абсолютну необхідність того, що двічі по чотири становить вісім і що квадрат діагоналі квадрата є подвоєнням цього квадрата. Якщо є сумніви щодо абсолютної необхідності цих істин – це ознака того, що ми відвернули свій погляд від їхнього світла і міркуємо, спираючись на хибний принцип, й що поза цими істинами шукаємо якою саме є їхня природа, їхня непорушність, їхня незалежність. Таким чином, постанова про непорушність цих істин є фікцією розуму, який, припускаючи, ніби не бачить у мудрості Божій того, що [насправді] сприймає у ній, і знаючи, що Бог – причина всіх речей, вважає себе зобов'язаним уявити якусь постанову для обґрунтування непорушності тих істин, яких не може завадити собі визнати непорушними. Але припускаємо ми хибно й повинні взяти це до уваги. Лише у мудрості Божій бачимо ми вічні, непорушні, необхідні істини. Нідє, окрім як у цій мудрості, не можемо ми бачити ладу, якого повинен дотримуватись навіть Бог, як щойно мною було сказано. Розум створено лише для цієї мудрості й, у певному сенсі, він може бачити лише її. Адже якщо він може бачити створінь, то це тому, що Той, Кого він бачить, – хоча б і у спосіб, який у цьому житті є недосконалим, – містить їх усіх в неосяжності Своєї істоти інтелігібельним і сумірним розумові чином, як я казав у іншому місці.

(14) Якщо б у самих собі ми не мали ідеї нескінченного¹¹ і якщо б не бачили усіх речей через природне поєднання нашого розуму з універсальним і нескінченим Смыслом, то мені здається очевидним, що ми [тоді] не були б вільні думати про усі речі. Адже розум може прагнути, щоб його застосовували тільки до тих речей, певну ідею яких він має, й влади його вистачає лише на те, щоб актуально думати про речі, до яких він може прагнути бути застосованим. Таким чином, відокремлюючи людський

розум від Того, Хто містить усе, людину позбавляють свободи мислити про будь що. Понад те, оскільки ми в змозі любити лише речі, які бачимо, то якщо Бог надав нам тільки особні ідеї, Він, це очевидно, у такий спосіб детермінував би усі рухи нашої волі, що для нас було б необхідним любити лише особні істот. Адже, зрештою, якби ми не мали ідеї нескінченності, ми не могли б любити Його. І якби ті, хто позитивно стверджує, що не має ідеї Бога, висловлювали речі такими, якими ті є, то я не боявся сказати, що вони ніколи не любили Бога, оскільки мені видається вельми певним, що ми любимо лише те, що бачимо¹².

(15) Зрештою, якби лад і вічні закони не були непорушними за необхідністю своєї природи, найясніші та найпотужніші докази на користь релігії були б здається мені, спростовані у своїй першооснові¹³, так само, як свобода та найнадійніші з наук. Адже очевидно, що християнська релігія, котра пропонує нам Ісуса Христа як Посередника і Викупителя, передбачає зіпсованість природи первісним гріхом. Але який доказ цієї зіпсованості можна мати? Скажуть, що плоть бореться з духом, що вона його підкоряє, що вона – його володарка. Я з цим згоден. Однак тут немає ніякого безладдя, відповість лібертен. Це подобається Богові, Він приписав, щоб було так, Він – володар Своїх постанов. Він усталює серед Своїх створінь такий лад, який Йому до вподоби. – Як довести йому, що підкореність розуму тілові є безладдям, коли ми не маємо ясної ідеї ладу та його необхідності та ще й коли нам невідомо, що навіть Бог зобов'язаний його дотримуватись через ту необхідну любов, якою Він схиляється до Самого Себе? Втім, якщо цей лад залежить від вільної постанови Божої, завжди потрібно буде звертатись до Бога, аби дізнатись про неї. Потрібно буде просити поради в Бога, попри ту відразу, що виявляється деякими вченими стосовно звертань до Нього. Слід буде підкоритись тій істині, згідно якої Бог нам потрібен для того, щоб ми були напученими. Але й ця вільна постано-

ла, що спричиняє лад, є, на підставі аргументів, які вже висловлював, фікцією розуму.

(16) Хіба не є [виявом] необхідного ладу те, що людину створено задля її Творця, а наша воля відповідає ладові, який є суттєвим і необхідним правилом волі Божої? Хіба не істинно, що вчинки виявляються гарними або поганими на підставі того, узгоджуються вони з непорушним і необхідним ладом чи суперечать йому, і що сам цей лад вимагає, аби перші винагороджувались, а другі діставали покарання? Нарешті, хіба усі люди природним чином не мають ясної ідеї ладу, але такого, що навіть Бог не може бажати супротивного його приписам, оскільки Бог не може бажати безладдя? Певна річ, скрізь я бачу лише якусь плутанину. Бо що ж можна гудити у найганебніших і найнесправедливіших вчинках поган, яким Бог не дав законів? Чий смисл наважиться судити їх, якщо немає найвищого смислу, який їх засуджує, якщо немає зовсім непорушного ладу, некасового закону, за яким їх слід судити?

(17) Один поет казав, що неможливо розрізнити справедливе і несправедливе*. Один філософ казав, що відчувати сором і ніяковість через ганебний вчинок – вияв слабкості**. Часто подібні парадокси висловлюють через запальність уяви або у пориві пристрастей. Але чому ці погляди засуджувались, коли не існує ладу, правила, універсального й необхідного смислу, який завжди виявляється присутнім у тих, хто вміє повернутись у самого себе? У багатьох випадках ми зовсім не боїмось судити інших або самих себе. Але на підставі якого авторитету ми це робимо, якщо нашим сувереном і сувереном інших людей не є Смысл, який у нас судить тоді, коли нам видається, що це ми висловлюємо судження про самих себе й про інших?¹⁶

(18) Але якби цей Смысл не був присутній у тих, хто звертається до самого себе, і якби навіть пога-

* *Nec natura potest justo discernere iniquum* (Лукрецій¹⁴).

** Диоген¹⁵.

ни від природи не мали якогось поєднання з тим порушним ладом, про який у нас йшлося, то у якому гріхові чи у якому непослухові вони тоді б зазнали й на підставі якого правосуддя Бог міг би покарати? Я кажу це, оскільки один пророк* навчає, що Бог сам вельми прагне зробити людей суддями тих чвар, які точаться між Ним і Його народом, — аби лише судили вони згідно непорушного і необхідного ладу справедливості. Нерон убив своїх матерів, це правда. Але у чому полягає скоєне ним зло? Він йшов за природним рухом своєї ненависті. Бог йому в цьому зв'язку нічого не приписував. Закон юдеїв не був законом, призначеним для нього. Хтось, мабуть, скаже, що природний закон забороняє такі дії, а також, що закон цей був йому відомий. Але який існує доказ на користь цього? Що стосується мене, то я з цим згоден, тому що це насправді неспростовно доводить існування непорушного і необхідного ладу й те, що усякий розум має тим ясніше пізнання цього ладу, чим більше його поєднано з універсальним смислом і чим менше він чутливий до вражень своїх почуттів й до своїх пристрастей, словом, чим більше він смисленний. Однак потрібно, аби я пояснив настільки зрозуміло, наскільки зміг би, свої погляди стосовно ладу і божественного або природного закону. Адже з тим, що я сказав, важко погоджуються, мабуть, тому, що мої думки не бачать із виразністю.

(19) Певна річ, Бог інтелігібельним чином містить у Самому Собі досконалості усіх істот, яких Він створив або може створити, і що саме через ці інтелігібельні досконалості Він знає сутність усіх речей, так само, як через Свої власні волевиявлення пізнає Він їхнє існування. Отже, ці досконалості, згідно тих доказів, які я тут наводив, є також і безпосереднім об'єктом людського розуму. Отже, інтелігібельні ідеї, або ті досконалості, які є в Богові й які в нас упри-

** Nunc ergo habitatores Jerusalem et viri Juda iudicate inter me et vineam meam (Ic. V, 3¹⁷)*

утнюють те, що є поза Богом, виявляються абсолютно необхідними і непорушними. Однак, істини є лише відношеннями рівності й нерівності, які встановлюються між цими інтелігібельними істотами. Адже [вирази] «двічі по два становить чотири» або «двічі по два не дорівнює п'яти» є істинними лише тому, що існує відношення рівності між «двічі по два» й «чотири», і нерівності – між «двічі по два» й «п'ять». Отже, істини є непорушними і необхідними так само, як ідеї. [Вираз] «двічі по два дорівнює чотири» завжди був істинний і неможливо, щоб він став хибним. Це є зрозумілим й навіть не потребується того, щоб Бог як найвищий законодавець встановив ці істини*, як каже п. Декарт у відповіді на шості Заперечення проти його своїх *Метафізичних міркувань*.

(20) Отже, ми досить легко розуміємо, що таке Істина. Але ми маємо докладати певних зусиль задля досягнення того, чим є непорушний і необхідний лад, що таке природний і божественний закон, чого необхідним чином воліє Бог і чого також воліють праведні. Адже справедливою людину робить те, що вона любить лад і в усьому відповідна Його волі. Так само й грішник є грішником лише тому, що йому не подобається лад в усіх речах і що йому дуже б хотілось, аби лад узгоджувався з тим, чого він бажає. Однак мені здається, що у цих речах немає такої таємниці, яку в них [зазвичай] уявляють, і я вважаю, що причиною стількох ускладнень є те, що розумові важко підноситись до абстрактних і метафізичних істин. Відтак – ось почасти викладення того, що я думаю про лад.

(21) Очевидно, що ті досконалості, які перебувають у Богові, і які уприсутнюють створених або можливих істот, не є цілковито рівними у якості уприсутнювачів цих істот. Наприклад, ті, що уприсутнюють тіла, не є так само шляхетними, як ті, що уприсутнюють розуми, і, у свою чергу, серед тих, що уприсут-

* Парагр. 6 і 8¹⁸.

нюють лише тіла або лише розуми, одні є нескінченно досконалішими за інших. Це є ясним і досягається без зусиль, хоча б і було дуже складно узгодити просто ту божественної Істоти з тією різноманітністю інтелігібельних ідей, яких вона містить у своїй мудрості. Адже, зрештою, очевидно, що коли б усі ідеї Бога були в усіх відношеннях рівними, Бог не міг би бачити різниці між Своїми витворами, оскільки Він може бачити Своїх створінь лише через те у Собі, що їх у ірсутнює. І якщо б ідея годинника, який, окрім годин, показує ще й усю різноманітність рухів планет, не була б досконалішою за ідею годинника, який показує лише години, або за ідею кола чи квадрата, то годинник не був би досконалішим за коло. Адже судити про досконалість створінь можна лише на підставі досконалості тих ідей, які про них маєш. І якщо б годинник не мав більших ознак розуму чи мудрості, ніж коло, то досягнути найскладніше влаштовані машини було б не важче, ніж квадрат чи коло.

(22) Отже, якщо дійсно Бог, Який є універсальною Істотою, містить у Собі всіх інтелігібельних істот, і якщо усі ці істоти, які мають у Богові необхідне існування, не є в усіх відношеннях однаково досконалими, то очевидно, що тоді між ними існуватиме необхідний і непорушний лад і що так само, як вічні й необхідні істини існують через те, що між інтелігібельними істотами встановлено відношення величини, тут повинен існувати ще й необхідний і непорушний лад — через те, що між цими істотами встановлено також і відношення досконалості. Отже, непорушним є той лад, згідно якого розуми є благороднішими за тіла, так само, як необхідною є та істина, що «двічі по два дорівнює чотирьом» або «двічі по два не дорівнює п'яти».

(23) Однак досі непорушний лад виглядав радше як спекулятивна істина, ніж як необхідний закон. Адже, якщо розглядати лад лише так, як це щойно робили ми, то тоді, наприклад, добре видно, що [твердження] «розуми благородніші за тіла» є істиною.

Але ми не бачимо, щоб ця істина була водночас і ладом, який має силу закону і зобов'язаний надавати перевагу розумові перед тілами. Отже, слід зважити, що Бог любить Себе любов'ю необхідною і що, таким чином, Він більше любить у Собі те, що уприсутнює або містить більше досконалості, аніж те, що її містить менше. Коли б ми бажали припустити, скажімо, що інтелігібельний розум у тисячу разів досконаліший за інтелігібельне тіло, та любов, якою Бог любить Самого Себе, стосовно інтелігібельного розуму була б за необхідністю у тисячу разів міцнішою, аніж стосовно інтелігібельного тіла. Адже любов Божя є необхідно пропорційною ладові, який існує між інтелігібельними істотами, котрі у Ньому містяться, оскільки Він непоборно любить Свої досконалості. Так що лад, який є чисто спекулятивним, має силу закону навіть по відношенню до Бога, з урахуванням тієї цілком певної речі, що Бог любить Себе необхідно і що Він не може Себе зраджувати. І Бог не може любити інтелігібельні тіла більше, ніж інтелігібельні розуми, хоча Він і може любити створені тіла більше, ніж розуми, про що я скоро вестиму мову.

(24) Отже, цей непорушний лад, який має силу закону навіть стосовно Бога, вочевидь має таку силу й стосовно нас. Адже оскільки Бог нас створив за Своїм образом і подобою, Він не може хотіти, щоб ми більше любили те, що найменш гідне бути предметом любові. Він хоче, щоб наша воля перебувала в узгодженості з Його волею і щоб тут, у піднебесному світі, ми вільно і, таким чином, у гідний спосіб, віддавали їм [розумам і тілам — О. Х.] належне так само, як це робить Він. Його закон, непорушний лад Отже, Його досконалостей, є також і нашим. І лад цей не є для нас невідомим: навіть наша природна любов вимагає від нас його дотримуватись, коли ми повертаємось у самих себе і наші почуття й пристрасті залишають нас вільними. Одним словом, коли наше самолюбство не псує нашої природної любові. Створені для Бога і нездатні бути від Нього

цілковито відокремленими, ми бачимо у Ньому цей лад і природно схильні Його любити. Адже це Його світло освічує нас і Його любов нас оживляє, хоч наші почуття й пристрасті потьмарюють це світло й спрямовують проти ладу те враження, яке ми отримуємо, аби любити згідно ладу. Але, попри пожадливість, яка приховує від нас лад і заважає нам його дотримуватись, той завжди є суттєвим і неусуваним законом стосовно нас; втім, не тільки нас, але й стосовно усіх створених інтелігенцій і навіть стосовно засуджених [Богом]. Адже я не вірю, що останні є настільки віддаленими від Бога, що не мають хоча б якоїсь поверхової ідеї ладу, не знаходять у ньому якоїсь краси і навіть не перебувають на межі того, щоб відповідати йому в деяких особливих випадках, котрі не ранять їхнього самолюбства.

(25) Зіпсованість серця полягає у супротивності ладові. Таким чином, оскільки злостивість або зіпсованість волі не є однаковою навіть серед засуджених, то, очевидно, що вони не однаковою мірою супротивні ладові й не ненавидять його в усьому, якщо це не відбувається унаслідок їхньої ненависті до Бога. Адже так само, як не можна ненавидіти благо, розглядуване просто як таке, лад можна ненавидіти тільки тоді, коли він видається супротивним нашим схильностям. Але хоча він нам і видається супротивним нашим схильностям, він не припиняє бути для нас законом, який нас засуджує і навіть посиляє на покарання нам того хробака, який не вмирає ніколи¹⁹.

(26) Отже, ми, мабуть, бачимо нині, чим є непорушний лад справедливості і яким чином він набуває сили закону через необхідну любов Бога до Самого Себе. Ми осягаємо, у який спосіб цей закон є загальним для всіх розумів і для Самого Бога; чому він є необхідним і абсолютно неусуваним. Ми з яснотою бачимо, кажу я, – варто лише піддати щойно сказане мною серйозній рефлексії, – що дотримуватись [тези про те], ніби ідеї, які є вічними, непорушними, спільними усім інтелігенціям, виявляються лише

сприйняттями або минуцими й осібними модифікаціями розуму, означає усталювати піронізм й дозволити думати, ніби справедливе і несправедливе не є такими за необхідністю, а це – найнебезпечніше з усіх заблуджень. Нарешті, ми осягаємо або можемо назагал легко збагнути, що цей закон, [тобто] непорушний лад, є першоосновою усіх божественних і людських законів, і що саме згідно цього закону всі інтелігенції підвладні судові, а всі створіння належать до того рангу, який кожному з них відповідає.

(27) Я визнаю, що не легко пояснити усе це в подобицях, а тому не наважуюсь узятись за таку справу. Адже якби я захотів показати зв'язок між певними осібними законами і загальним законом, а також між певними способами дії та ладом, я був би приречений на труднощі, яких, мабуть, не спромігся б розв'язати і які відволікли б мене аж занадто далеко від мого предмета.

(28) Однак, коли поглянути на те, що Бог не має і не може мати іншого закону, аніж Його мудрість і та необхідна любов, яку Він має до останньої, то ми без зусиль складемо таке судження: від зазначеного закону повинні залежати всі божественні закони. І коли взяти до уваги те, що світ Він створив лише співвідносно з цими мудрістю і любов'ю, – оскільки діє Він лише заради Самого Себе, то немає жодних сумнівів у тому, що всі природні закони повинні мати на меті збереження і вдосконалення цього світу згідно з неусуваним ладом і через залежність від необхідної любові: адже Божі мудрість та воля керують усім.

(29) Зовсім не є необхідним те, аби я нині подав докладніші пояснення цього принципа. Сказаного мною достатньо для висновку про те, що, за первісного устанавлення природи, розуми не могли бути підкореними тілам. Адже Бог, не маючи змоги діяти без пізнання й усупереч йому, створює світ згідно Своєї мудрості і через рух своєї любові. Він створив усі речі через Свого Сина і в Святому Духові, як навчає нас

Писання. Однак у мудрості Божій розуми є досконалишими за тіла і, Бог, через необхідну любов до Свого Себе, надає перевагу досконалішому перед досконалішим. Отже, неможливо, щоб розуми були підкорені тілам за найпершого устанавлення природи. Інакше ми повинні були б сказати, що Бог, створюючи світ, не дотримувався ані правил своєї вічної мудрості, ані рухів Своєї природної і необхідної любові, тобто висловити речі незбагненні й навіть позначені очевидною суперечністю.

(30) Цілком правда, що створений розум нині підкорено тілові, але пояснюється це тим, що саме цього вимагає лад у якості необхідного закону. Самому, що Бог, люблячи Себе необхідною любов'ю, яка завжди становить Його непорушний закон, не може ані любити розумів, які є Йому супротивними, ані, відтак, надавати їм перевагу перед тілами, у яких немає нічого поганого або такого, що ненависне Богові. Адже Бог не любить грішників як таких, у Всесвіті вони існують лише через Ісуса Христа. Бог зберігає і любить їх лише для того, щоб вони, через благодать Ісуса Христа, перестали бути грішниками або ж, коли вони залишатимуться грішниками вічно, то щоб вони були вічно засуджуваними присудом непорушного і необхідного ладу й присудом Ісуса Христа, силою Якого вони існують задля слави божественної Справедливості. Адже без Ісуса Христа існувало б знищено. Я кажу про це побіжно, аби усунути деякі ускладнення, що могли бути викликані тим, що я казав у інших місцях про первісний гріх або про загальну зіпсованість природи.

(31) Мені здається вельми корисним розглянути те, що розум пізнає об'єкти лише у два способи: завдяки світлові [смислу] й завдяки почуттю. Він бачить речі завдяки *світлові*, коли має щодо них *ясну ідею* і може, радячись з цією ідеєю, відкрити усі її властивості, які вони здатні мати. Він бачить речі через *почуття*, коли не знаходить у собі ясної ідеї цих речей, аби порадитись з нею; коли не може з яснотою відкривати їхні властивості; коли знає їх ли-

ше через невиразне відчуття, позбавлене світла й очевидності. Завдяки світлові та ясній ідеї розум бачить сутності речей, числа і протяжність. Завдяки невиразній ідеї або відчуттю він судить про існування створінь й дізнається про своє власне існування.

(32) Речі, які розум сприймає завдяки світлові, або завдяки ясній ідеї, він сприймає у вельми досконалий спосіб і навіть з яснотою бачить, що коли у його пізнанні й містяться пільма або недосконалість, то це лише через його власну слабкість і обмеженість або ж через брак уважності з його боку, а не через недосконалість ідеї, яку він сприймає. Але те, що розум сприймає завдяки почуттю, ніколи не є для нього ясно пізнаним, і не через брак уважності з його боку, — адже завжди звертають багато уваги на те, що відчувають, — а через гандж ідеї, котра виявляється вкрай темною і заплутаною.

(33) Звідси можна судити, що у Богові, або в непорушній природі, бачимо ми все те, що пізнається завдяки світлові або ясній ідеї: не тільки тому, що завдяки світлові ми бачимо лише числа, протяжність й сутності істот, незалежні від вільного акту Бога, як я вже казав, але тому також, що ми знаємо ці речі у вельми досконалий спосіб, і навіть знали б їх у спосіб нескінченно досконалий, якби наша здатність мислити, була нескінченною, оскільки ідеї, яка їх уприсутнює не бракує нічого. Слід також виснувати, що усе, пізнане нами через почуття, ми бачимо у самих собі. Йдеться однак не про те, що можна виробити у собі якусь нову модифікацію або що почуття, чи модифікації нашої душі, можуть уприсутнювати ті об'єкти, з приводу яких Бог їх викликає у нас, а про те, що наші почуття, які не є відмінними від нас, а, відтак, не можуть й уприсутнювати нічого від нас відмінного, усе ж можуть уприсутнювати існування істот або, радше, змушувати нас складати судження про те, що вони існують. Адже Бог, через дію, яка не містить нічого почуттєвого і якої ми анітрохи не сприймаємо, викликає у нас наші почуття за присутності об'єктів, ми ж уявляємо, що сприй-

маємо від об'єкта не тільки ідею, яка уприсутнює його сутність, а ще й почуття, яке змушує нас сказати судження про його існування. Адже в нашому пізнанні існування речей, за винятком існування Бога й нашої душі, завжди міститься і *чиста ідея*, *невизначне почуття*. Я виключаю існування Бога, оскільки ми визнаємо його завдяки чистій ідеї, тобто без [жодного] почуття. Його існування не залежить від якоїсь причини й міститься в ідеї необхідної і нескінченної істоти. Адже, як було мною доведено в іншому місці*, якщо ми про неї думаємо, то вона повинна існувати. Також я виключив й існування нашої душі, оскільки через внутрішнє почуття ми знаємо, що думаємо, бажаємо, відчуваємо і не маємо ясної ідеї нашої душі, як мною було достатньо пояснено у сьомому Розділі другої Частини третьої Книги й у інших місцях.

(34) Ось частина тих підстав, які можна додати до запропонованих раніше з метою доведення того, що нас освічує лише Бог і що безпосереднім й прямим об'єктом наших ясних і очевидних пізнань є не порушна і необхідна природа. Зазвичай проти цієї точки зору висувають деякі заперечення. Я спробую їх спростувати.

ЗАПЕРЕЧЕННЯ

проти моїх слів про те, що лише Бог нас освічує і що всі речі ми бачимо у Ньому

ЗАПЕРЕЧЕННЯ I

(35) Наша душа мислить, оскільки у цьому – її *природа*. Бог, створюючи її, надав їй *здатність* мислити і не потрібно нічого більшого, а якщо усе ж й

* Кн. VI, розд. XI.

потрібне щось інше, то зупинімось на тому, чого нас навчає досвід наших почуттів: досвід нам достатньо свідчує, що вони – причина наших ідей. Міркувати у супереч досвідові означає погано філософувати.

Відповідь

(36) Я дивуюсь, що пани картезіанці, котрі обґрунтовано виявляють таку відразу до загальних термінів *природа* і *здатність*, так охоче їх використовують у цьому випадку. Вони вважають поганим клязати, що вогонь спалює за своєю *природою* і що він перетворює деякі тіла на попіл через якусь природну *здатність*. Та усе ж деякі з-поміж них не бояться сказати, що розум людини виробляє у собі самому ідеї усіх речей за своєю *природою* і оскільки має *здатність* мислити. Але ці терміни, хоча й не наражаються на їхнє незадоволення, [все ж] не є у їхніх вустах більш значущими, ніж у вустах перипатетиків. Наша душа за своєю природою є такою, що за необхідністю сприймає те, що її збуджує, це правда: однак Сам лише Бог може впливати на неї. Лише Він може її освічувати, зачіпати, модифікувати через дієвість Своїх ідей.

(37) Я добре знаю, що душа здатна мислити, але знаю також і те, що протяжність здатна набувати фігур. Душа здатна до воління, як матерія – до руху. Але як хибним є те, що матерія, хоча й здатна набувати фігури й рухатись, має у собі *силу, здатність, природу*, через які вона могла б рухатись чи набувати іноді круглої, іноді ж квадратної форми, так само, хоча вона є природно і суттєво здатною до пізнання й воління, хибним є те, що вона має *здатності*, за допомогою яких може виробляти у собі свої ідеї або свій рух до блага*, адже вона непереборно воліє бути щасливою. Є велика різниця між «бути здатним до руху» і «рухати себе». За природою ма-

* Я не кажу «до тих чи інших благ». Дивіться I-ше Роз'яснення.

терія здатна приводитись у рух і набувати фігури, вона навіть не може існувати без фігури. Але вона не рухається сама по собі, не сама собою набуває фігури і навіть не має [самостійної] здатності до цих дій. – Розум за своєю природою здатен до руху й [сприйняття] ідей. – Я згоден з цим. Але він не рухає сам себе і не сам себе освічує: у розумах, як і у тілах, Бог здійснює усе те, що у них є фізичного. Чи можна сказати, що Бог здійснює зміни, які стаються в матерії, і не здійснює тих, які стаються в розумі? Чи означало б таке позбавлення розумових змін Божого розпорядження відданням Богові того, що Йому належить? Чи не є Він рівною мірою володарем усіх речей? Чи не є Він творцем, підтримувачем, єдиним дійсним рушієм розумів так само, як і тіл?

(38) Але якщо хтось воліє, аби створіння мали такі здатності, які у них зазвичай сприймають і якщо хтось говорить, за прикладом Аристотеля та його послідовників, що природні тіла мають *природу*, котра складає першооснову їхніх руху й спокою, це суперечитиме усім моїм ідеям. Але я швидше погоджусь із цим, аніж скажу, що розум освічує себе сам. Нехай кажуть, що душа має силу різноманітним чином рухати члени свого тіла й сповіщати їм почуття й життя. Нехай, коли є бажання, кажуть, що вона надає теплоту крові, рух [життєвісним] духам, й розміри, будову й фігуру решті тіла. Але нехай не кажуть, що розум сам надає собі свій рух і своє світло. Якщо Бог не робить усього, нехай Він робить принаймні те, що є у світі найбільшим і найдосконалішим. І якщо створіння щось здійснюють, то нехай вже вони рухають тіла й розташовують їх за рангом як забагнеться, але нехай вони не впливають на розуми.

(39) Кажемо ми, що тіла рухають одне одного після того, як самі приведені у рух чи, радше, не відаємо причини цих різних станів матерії – нас це [безпосередньо] не стосується. Але нехай наші розуми не перебувають у невіданні того, звідки походить світло,

яке освічує їх, яким є той Смысл, до якого вони мають суттєвий стосунок, Смысл, про який так багато кажуть, і який так мало знають. Нехай їм буде відомо, від кого вони отримують усе те, що здатне їх зробити щасливішими і досконалішими, нехай визнають свою залежність в усьому її обсязі й [ту істину], що все, актуально їм належне, Бог їм надає кожної миті. Адже, як каже один великий святий з іншого приводу: *вельми злочинна гордия є у тому, щоб користуватись наданими нам Богом речами так, ніби вони є для нас природними**. Особливо ж не слід собі уявляти, ніби почуття навчають розум, а тіло його освічує, ніби душа отримує від тіла те, чого не містить сама. Краще вже вважати себе незалежним, аніж визнавати залежність від тіл. Краще бути вчителем самого себе, аніж відшукувати собі вчителів серед створінь, не вартих нас. Але ще краще підкорятись вічній істині, яка через Євангелії запевняє нас у тому, що лише вона** – наш вчитель, ніж вірити своїм почуттям чи якимось людям, які наважаться розмовляти з нами як наші вчителі. Досвід, що б про нього не казали, не сприяє передсудам, бо наші почуття є лише оказіональними причинами дії Божої у нас. Наші вчителі є лише переповідачами. Вони – також є лише оказіональними причинами того напучення, яке вічна мудрість надає нам в потаємних [глибинах] нашого смыслу. Але внаслідок того, що ця мудрість освічує нас через дію, яка не має нічого почуттєвого, ми уявляємо, ніби це наші очі або слова тих, хто спрямовує повітряну хвилю на наші вуха, викликають це світло або подають той інтелігібельний голос, що нас внутрішньо напучує. Саме тому, як я вже казав у іншому місці, Ісус Христос не задовольнявся тими інтелігібельними напученнями, які давав нам через Свою божественність, а хотів ще й напучити нас у почуттєвий спосіб через Свою людськість. Він волів навчи-

* *Est quippe superbia et peccatum maximum uti datis tanquam innatis* (Св. Берн[ар Клервоський], *De Deo diligendo*²⁰).

**Матв. XXIII²¹. Дивіться книгу святого Августина *De Magistro*²².

ти нас, що у будь-якому відношенні є нашим учителем. Оскільки ж ми не можемо без зусиль повернутись у самих себе, щоб порадитись з Ним як з вічною істиною, непорушним ладом, інтелігібельним світлом. Він зробив істину відчутною через Свої слова, гідний любові лад – через свої приклади, видиме світло – через тіло, яке пристосував до нашої слабкості. І все ж ми є ще досить невдячними, несправедливими, тупими й позбавленими розуму, щоб, усупереч Його категоричній забороні, розглядати як наших вчителів, або як причину наших пізнань, не тільки інших людей, але іноді навіть найбільш гідні зневаги й наймерзенніші тіла.

ДРУГЕ ЗАПЕРЕЧЕННЯ

(40) Чому душа, досконаліша за тіла, не могла б містити у собі те, що їх уприсутнює²³? Чому ідея протяжності не могла б бути однією з її модифікацій? Один лише Бог діє у ній і модифікує її, з цим ми згодні. Але чому вона має бачити тіла у Богові, якщо може їх побачити й у своїй власній субстанції? Вона не матеріальна, це так. Але ж Бог, хоч і є чистим духом, бачить тіла у Собі. Отож, чому б душа не бачила їх, розглядаючи себе, нехай би й була духовною?

Відповідь

(41) Хіба ми не бачимо, що між Богом і людською душею існує та різниця, що Бог – Істота безмежна, універсальна й нескінченна, душа ж – різновид осібної істоти? Це безмежності властиво бути водночас чимось одним і усіма речами, складеною з, так би мовити, нескінченної кількості досконалостей і настільки простою, що кожна досконалість, якою вона володіє, містить усі інші без жодної реальної дистинкції. Оскільки кожна божественна досконалість нескінченна, вона є усією божественною істотою²⁴.

Але душа, істота осібна, обмежена, не може мати у собі протяжності, не стаючи матеріальною, не складаючись з двох субстанцій. Отже, Бог містить у Собі тіла інтелігібельним чином. Він бачить їхні сутності, або їхні ідеї, у Своїй мудрості, а їхнє існування – у Своїй любові, або у Своїх воліннях. Говорити про це необхідно [саме] так, оскільки Бог створив тіла, і оскільки Він знав те, що створив, ще перед створенням будь-чого. Душа ж не може бачити у собі того, чого не містить, й навіть того, що у ній міститься, вона не може бачити з яснотою, а може лише його невиразно відчувати. Пояснюю це.

(42) Душа не містить інтелігібельної протяжності²⁵ як одного зі своїх способів буття, оскільки остання сприймається не як спосіб буття душі, а як [певний різновид] буття. Цю протяжність як таку сприймають не думаючи про жодну іншу річ, способу ж буття не досягнути, не сприйнявши суб'єкта або істоти, способом буття яких той є. Цю протяжність сприймають, не думаючи про свій розум. Не можна навіть збагнути, що вона може бути модифікацією притаманного їй [тобто душі – О. Х.] розуму. Коли досягнеш межі у цій протяжності, відкривається якась фігура, межі ж розуму не можуть надати йому фігури. Ця протяжність, маючи частини, може поділятися у тому самому сенсі, у якому вона є протяжністю, тобто поділятися на інтелігібельні частини, в душі ж ми не бачимо нічого, що було б подільним. Отже, та протяжність, яку ми бачимо, не є якимось способом буття розуму, відтак, останній не може її бачити у собі.

(43) Але, скажуть, Бог з тих самих підстав не міг би побачити у Собі Своїх створінь. Дійсно так, якщо б ідеї створінь були модифікаціями Його субстанції. Але ж нескінченна істота не здатна до модифікацій*. Ті ідеї створінь, які має Бог, є, як каже святий Тома, лише Його сутністю, у тому відношенні, у якому вона дає їм до себе прилучитись, або недосконалим чином

* Дивіться мою відповідь на третій посмертно опублікований лист п. Арн[о]²⁶.

ними наслідується²⁷, адже Бог містить усе досконале, що є у Його створіннях. Але містить божественним, нескінченним чином. Він є [щось] одне і Він все. Отже, Він може бачити їх у Собі й лише у Собі, адже лише від Себе отримує Свої пізнання. Душа ж хоч і відчуває себе, [насправді] не знає ані себе, ані своїх власних модифікацій, адже є лише такою, [не іншою] істотою, істотою дуже обмеженою і недосконалою. Певна річ, вона не може бачити у собі те, чого там аж ніяк не міститься. Як можна було б одному з різновидів істот побачити усі різновиди істот, а в істоті осібній і скінченній – трикутник взагалі й нескінченну кількість трикутників? Адже, у решті решт, душа сприймає трикутник або коло взагалі, хоча й є суперечність у тому, що душа може набувати якоїсь «модифікації взагалі». Відчуття кольорів, які душа пов'язує з фігурами, роблять останні особливими, оскільки жодна з модифікацій осібної істоти не може бути загальною.

(44) Певна річ, можна стверджувати те, що досягаєш з яснотою. Однак ми з яснотою досягаємо, що та протяжність, яку бачимо, є річчю, відмінною від нас. Отже, можна сказати, що ця протяжність не є модифікацією нашої істоти і що це щось насправді відмінне від нас. Бо слід зважити на те, що, наприклад, сонце, яке ми бачимо, не є тим сонцем, на яке ми дивимось. Сонце і все те, що є у матеріальному світі, невидиме як таке. Я це довів у іншому місці. Душа може бачити лише те сонце, з яким безпосередньо пов'язана, яке так само, як і вона, не займає жодного місця. Однак, ми з яснотою бачимо і виразно відчуваємо, що це сонце є чимось, відмінним від нас. Отже, ми говоримо проти власного світла [смыслу] і власної свідомості, коли кажемо, що душа у своїх власних модифікаціях бачить усі ті об'єкти, які сприймає.

(45) Задоволення, біль, смак, теплота, колір, усі наші відчуття й усі наші пристрасті, є модифікаціями нашої душі. Але, як би там не було, хіба пізнаємо ми їх з яснотою? Хіба ми можемо порівнювати

теплоту зі смаком? Запах з кольором? Хіба можемо розпізнати те відношення, яке існує між червоним і зеленим, ба, навіть між зеленим і зеленим? Не те з фігурами, їх ми порівнюємо між собою, чітко розпізнаємо їхні відношення, точно знаємо, що квадрат діагоналі квадрата є подвоєнням цього квадрата. Яке відношення існує між цими інтелігібельними фігурами, що постають у якості вельми ясних ідей, та модифікаціями нашої душі, які є лише невиразними відчуттями? Чому ж слід наполягати, що ці інтелігібельні фігури не можуть бути сприйняті душею, якщо вони не є її модифікаціями: адже душа через ясну ідею не знає нічого з того, що у ній стається, а знає про це лише через свою свідомість, або внутрішнє почуття, як я довів у іншому місці й доведу ще раз у наступному Роз'ясненні. Якби ми могли бачити фігури тіл лише у нас самих, вони б для нас були, навпаки, *неінтелігібельними*, оскільки себе ми не знаємо. Для самих себе ми — лише морок. Щоб побачити себе, нам потрібно розглядати себе із зовні. І ми ніколи б не пізнали того, чим є, допоки не розглянули б себе у Тому, Хто є нашим світлом, і в Кому всі речі стають світлом. Адже лише у Богові найматеріальніші істоти є повністю інтелігібельними, поза ж Ним найдуховніші субстанції стають цілковито невидимими. Бо інтелігібельним є лише те, що може збуджувати інтелігенції. Певна річ, лише Бог, лише Його завжди дієва субстанція могли б зачепити, збудити, просвітити, наситити наш розум, як казав святий Августин²⁸. Неможливо, щоб ми мали змогу, я не кажу відчувати себе (бо себе ми можемо відчутти лише у самих собі), а — ясно себе пізнавати, відкривати природу й властивості своєї душі, інакше, ніж у нашому вічному й божественному зразкові, тобто інакше, ніж у завжди світній субстанції Божества, оскільки до неї здатне прилучитись духовне створіння, або оскільки вона є його уприсутнювачем. Ми з яснотою пізнаємо природу й властивості матерії, адже ідея протяжності, яку бачимо у Богові, є вельми ясною. Але хоч ми й не бачимо у Богові ідеї нашої душі, ми все ж добре

відчуваємо, що ми є, і те, що в нас актуально відкривається. Але для нас неможливо з яснотою відкрити ані того, чим саме ми є, ані жодної з модифікацій, яких ми здатні.

ТРЕТЄ ЗАПЕРЕЧЕННЯ

(46) У Богові немає нічого, здатного рухатись, немає нічого, що набувало б фігури. Якщо в інтелігібельному світі існує сонце, воно завжди дорівнює самому собі, видиме ж сонце видається більшим тоді, коли розташовується ближче до горизонту, аніж тоді, коли воно вельми від нього віддалене. Отже, не в інтелігібельне сонце ми бачимо. Те ж стосується інших створінь. Отже, у Богові ми аж ніяк не бачимо витворів Божих²⁹.

Відповідь

(47) Достатньо було б відповісти, що у Богові немає нічого, що реально набувало б фігури і, таким чином, було б здатним рухатись, але у Ньому є інтелігібельні фігури, відтак, інтелігібельно мобільні. Адже не можна сумніватись у тому, що Бог має ідеї, яких Він створив і безперервно рухає, що так ідею Він міг би знайти лише у своїй субстанції і що принаймні може нас до неї прилучити. Але для з'ясування цього предмета слід зауважити, що Бог містить у Собі нескінченну або інтелігібельну протяжність. Адже Бог знає протяжність, оскільки створив її, й може її знати лише у Самому Собі. Таким чином, оскільки розум може сприйняти частину цієї інтелігібельної протяжності, що міститься у Богові, то він, певна річ, може сприймати у Богові всі фігури. Адже будь-яка скінченна інтелігібельна протяжність за необхідністю є інтелігібельною фігурою, оскільки фігура є лише межею протяжності. Понад те

ми бачимо або відчуваємо те або інше тіло, коли Його ідея, тобто коли та чи інша фігура інтелігібельної й загальної протяжності, стає відчутною і осібною завдяки кольорові або якомусь іншому почуттєвому сприйняттю, ідея якого збуджує душу і прив'язує останню до Нього. Адже душа майже завжди поширює своє відчуття на ідею, яка її гостро вражає. Таким чином, зовсім не необхідно, щоб у Богові були почуттєві тіла, або в інтелігібельній протяжності – реальні чи актуальні фігури, для того, аби ми бачили їх у Богові, або щоб Бог бачив їх у Собі Самому. Достатньо, щоб Його субстанція, до якої здатне прилучитись тілесне створіння, могла бути сприйнятою у різний спосіб.

(48) Коли ми збагнемо також, що якась фігура, так би мовити, інтелігібельної протяжності, яка зробилась відчутною завдяки кольорові, є послідовно складеною з різних частин цієї нескінченної протяжності, або коли збагнемо, що якась фігура інтелігібельної протяжності могла б бути сприйнята такою, що обертається навколо свого центру або такою, що поступово наближається до іншої [подібної фігури], – то ми сприймали б рух почуттєвої або інтелігібельної фігури без того, щоб у інтелігібельної протяжності був актуальний рух. Адже Бог не бачить зовсім актуального руху тіл у Своїй субстанції або в тій ідеї, яку про нього має в Собі, а лише пізнає Свої воління стосовно цих тіл. Навіть їхнє існування Він бачить лише у такий спосіб, оскільки лише Його воля дає буття усім речам. Воління Божі нічого не змінюють в Божій субстанції, не приводять її у рух. В цьому сенсі інтелігібельна протяжність є нездатною навіть інтелігібельно рухатись. Але хоч ми й припускаємо, що інтелігібельні частини ідеї протяжності завжди утримують між собою одне й те ж відношення інтелігібельної відстані, і, таким чином, вона не здатна навіть інтелігібельно рухатись, однак, якщо осягнути якусь створену протяжність, котра відповідає частині цієї [інтелігібельної] про-

тяжності як своїй ідеї, то можна було б, через саму ідею простору, хоча й не здатного рухатись інтелектуально, розкрити, що частини цієї створеної протяжності є здатними до руху. Адже ідея простору, хоча й передбачається інтелегібельно нездатною рухатись, позаяк необхідним чином уприсутнює всі різновиди відношень відстані, усе ж дозволяє досягнути, що частини тіла можуть і не підтримувати між собою єдності й того ж розташування. Зрештою, хоча ми бачимо тіла зовсім не як такі, а тільки через інтелегібельну протяжність (нехай вона передбачається нездатною рухатись інтелегібельно), ми можемо через неї бачити й актуально уявляти тіла у русі, оскільки вона нам видається здатною рухатись через відчуття кольору або через невиразний образ, котрий залишається після того відчуття, яке ми поспішно пов'язуємо з різними частинами інтелегібельної протяжності, котра служить нам ідеєю, коли ми бачимо чи уявляємо рух якогось тіла. Усе це легше збагнути, аніж недвозначно пояснити.

(49) З речей, про які я щойно говорив, можна зрозуміти, чому можливо бачити інтелегібельне сонце то більшим, то меншим, хоча стосовно Бога вони завжди одне й те ж. Адже для цього достатньо, що ми бачили то більшу частину інтелегібельної протяжності, то меншу. Позаяк частини інтелегібельної протяжності усі однакові за природою, всі вони можуть уприсутнювати будь-яке тіло.

(50) Не слід уявляти, ніби інтелегібельний світ має таке відношення до світу матеріального і почуттєвого, що існують, наприклад, інтелегібельні сонця, кінь, дерево, призначені для того, щоб уприсутнювати в нас сонце, коня й дерево, і що всі, хто бачить сонце, з необхідністю бачать т. зв. інтелегібельне сонце. Усяка інтелегібельна протяжність, оскільки вона може досягатися як кругла або мати інтелегібельну фігуру коня чи дерева, може служити уприсутненню сонця, коня, дерева, а, відтак, бути сонцем, конем, деревом інтелегібельного світу і навіть

ставати видимими й відчутними сонцем, конем, деревом, якщо душа має якесь відчуття з приводу тіл, призначене для того, щоб бути пов'язаним з цими ідеями, тобто, якщо ці ідеї збуджують душу почуттєвими сприйняттями.

(51) Таким чином, коли я казав, що ми бачимо різні тіла через наше пізнання досконалостей Божих, якими [в нас] уприсутнюються ці тіла, я не претендував у строгому розумінні на те, що у Богові є певні партикулярні ідеї, котрі уприсутнюють кожне тіло окрема і що саме таку ідею ми бачимо, коли бачимо те чи інше тіло. Адже, певна річ, ми не могли б бачити це тіло то великим, то малим, то круглим, то квадратним, якщо б бачили його через осібну ідею, котра була б завжди однією й тією ж. Але я кажу, що ми бачимо усі речі в Богові через дієвість Його субстанції і зокрема почуттєві об'єкти – через здійснюване Богом у безліч способів застосування інтелігібельної протяжності в нашому розумі, й що, таким чином, інтелігібельна протяжність, внаслідок різниці відчуттів, поширюваних душею на ті ідеї, які викликають у ній збудження з приводу [зовнішніх] тіл, містить усі їхні досконалості або, радше, усі їхні відмінності. Я говорив іншим чином, але – слід судити – лише для того, аби зробити деякі з моїх доказів міцнішими й відчутнішими. І не слід судити, на підставі щойно сказаного мною, ніби цих доказів більше не існує. Тут я у різний спосіб наводив підстави, які пояснював, коли це було необхідним.

(52) Я не насмілююсь братись за ґрунтовне тлумачення цього предмета*, побоюючись висловлювати занадто абстрактні або занадто незвичайні речі або ж, коли ласка, аби не ризикувати висловлювати речі, яких не знаю і не здатен розкрити. Але є де-

* Дивіться мою *Відповідь на [Трактат про] істинні й хибні ідеї*, мого першого листа стосовно *Захисту* і особливо мою *Відповідь* на третій посмертно опублікований лист п. Арн[о], а також деякі інші місця, які могли б, мабуть, усунути усі ті ускладнення, що могли б виникнути в найуважніших і найнедовірливіших читачів.

кілька пасажів зі Святого Письма, які видаються супротивними щойно встановленому мною. Спробую їх пояснити.

ЧЕТВЕРТЕ ЗАПЕРЕЧЕННЯ

(53) Святий Іван у своїй Євангелії й у першому з своїх Послань каже: *ніхто ніколи не бачив Бога**, *DEUM nemo vidit unquam, unigenitus qui est in sinu patris ipse enarravit***.

Відповідь

(54) Я відповідаю, що тут не йдеться власне про бачення Бога, а лише про бачення Його створінь. Не про бачення Його сутності, а про бачення сутностей створінь у Його субстанції: так само, як, бачачи об'єкти, уприсутнені дзеркалом, ми не бачимо самого дзеркала. Це означає не «бачити сутність Бога у Його абсолютному бутті», а «бачити її відносно створінь, або в якості уприсутнюючої їх».

(55) Це не означає, що ми не можемо разом зі святим Павлом***, святим Августином, святим Григорієм і деякими іншими отцями церкви сказати, що Бога ми бачимо і в цьому житті, але у вельми недосконалий спосіб. Ось слова святого Григорія з його *Моральних тлумачень на книгу Йова*: *A luce incorruptibili caligo nos nostrae corruptionis obscurat; cumque et videri aliquatenus potest, et tamen videri lux ipsa sicuti est non potest, quam longe sit indicat. Quam si mens non cerneret, nec quia longe esset videret. Si autem perfecte jam cerneret, profecto hanc quasi per caliginem non videret. Igitur quia nec omnino cernitur, nec rursum omnino non cernitur, recte dictum est quia a longe*

* І Іван, IV: 12.

** Іван, I: 18³⁰.

*** I Кор. XIII³¹.

*Deus videtur**³². Хоча святий Григорій, аби пояснити пасаж з книги Йова *Oculi ejus a longe prospiciunt*³³ каже, що у цьому житті ми бачимо Бога лише віддалік, це означає не те, що Бог не є у нас вельми [виразно] присутнім, а те, що хмари нашої пожадливості приховують Його від нас: *caligo nos nostrae corruptionis obscurat*³⁴. Адже в інших місцях він порівнює, за святим Августином, світло Боже, яке є Сам Бог, і сонячне світло, яке нас оточує і якого ми зовсім не бачимо, якщо є сліпими або якщо заплющуємо очі, оскільки нас засліплює його блиск: *In sole oculos clausos tenemus*³⁵.

(56) Святий Августин йде ще далі**, ніж святий Григорій, його вірний учень. Бо хоча він погоджується з тим, що нині Бога знають лише у вельми недосконалий спосіб, однак стверджує у багатьох місцях, що Бог нам більш відомий, аніж речі, які уявляються нам найкраще пізнаними. *Той, Хто створив усі речі, – каже він – ближчий до нас, аніж самі ті речі, які Він створив. Бо саме в Ньому маємо ми життя, рух і буття. Більшість речей, Ним створених, не сумірні нашому розумові, оскільки вони є тілесними і належать до роду буття, відмінного від Нього. І нижче: Ті, хто пізнав таємниці природи, справедливо засуджені в книзі Премудрості, адже якби вони могли досягнути найпотаємніше в людях, наскільки легше було б їм відкрити Творця і Суверена Всесвіту? Основи землі приховано від наших очей, але Той, Хто їх заклав, є для наших розумів найближчим***. Саме через це цитований святий доктор вважав, що Той, Хто має благодать, може Бога пізнати краще, ніж свого брата: *Esse – каже він – jam potest notiores Deum habere quam fratrem. Plane notiores, quia prae-**

* Кн. XXXI, розд. XX.

** *Propinquior nobis [est] qui fecit, quam multa quae facta sunt. In illo enim vivimus, movemur et sumus. Istorum autem pleraque remota sunt a mente nostra propter dissimilitudinem sui generis*³⁶.

*** *Recte culpantur in libro Sapientiae inquisitores hujus saeculi*³⁷. Si enim tantum, inquit, potuerunt valere ut posset aestimare saeculum, quomodo ejus Dominum non facilius invenerunt? Ignota enim sunt fundamenta [terrae] oculis nostris, et qui fundavit terram propinquam mentibus nostris (*De Gen. ad litt.*, lib. V, cap. XVI).

*sentio rem: notio rem, quia interio rem: notio rem, quia certio rem**³⁸. Я не навожу інших доказів, що містяться в поглядах святого Августина. За бажання, найрізноманітніші з них можна знайти у позначеному великою вченістю збірнику з цього предмета, складеному Амброзіусом Віктором й поміщеному в другому томі його *Християнської філософії*³⁹.

(57) Але, повертаючись до уривка з [Послання] святого Івана *Deum nemo vidit unquam*, я вважаю, що коли цей євангеліст стверджує, що ніхто ніколи не бачив Бога, він має намір вказати на ту різницю, яка існує між Старим і Новим заповідями, між Ісусом Христом і патріархами та пророками, про яких пишеться, що вони бачили Бога. Адже Яків, Мойсей, Ісаї та інші бачили Бога лише очима тілесними і у дивному вигляді, вони не бачили Його Самого: *Deum nemo vidit unquam*. Але єдиний Син Батька, що перебуває у батьківському лоні, навчає нас, того, що Він бачив: *Unigenitus qui est in sinu Patris: ipse enarravit*.

ЗАПЕРЕЧЕННЯ

(58) Святий Павло писав Тимофієві⁴⁰, що Бог живе у неприступному світлі, що ніхто Його не бачив і що навіть ніхто не може Його бачити. Якщо світло Боже неприступне, в ньому не можна бачити усіх речей.

Відповідь

(59) Святий Павло не може суперечити святому Іванові, який нам стверджує, що Ісус Христос є істинне світло, яке освічує усіх людей, що приходять у світ цей**. Адже розум людини, який дехто з Отців

* *De Trinitate*, lib. VIII, cap. VIII. Дивіться Передмову до *Бесід про метафізику* або *Відповідь на [Трактат про] істинні й хибні ідеї*, розд. VII і XXI, де я доводжу свою точку зору, спираючись на вчення святого Августина.

** Розд. I, 9.

церкви називає осяяним чи освіченим світлом, *lumen illuminatum*, освічується лише світлом Вищої мудрості, яке ті ж Отці називають світлом, яке освічує, *lumen illuminans**. Досвід нас закликає наблизитися до Бога, аби бути освіченими Ним: *Accedite ad eum, et illuminamini*. Але як можемо ми бути освіченими Ним, якщо не можемо побачити світла, яким повинні бути освічені? Таким чином, коли святий Павло каже, що це світло є неприступним, він має на увазі його неприступність людині плотській**, яка не повертається у саму себе, щоб його споглядати. Або коли він каже, про всіх людей, це означає, що серед них немає нікого, хто б не був відвернений від досконалого споглядання істини через те, що тіло наше безперервно замутнює увагу нашого розуму.

ЗАПЕРЕЧЕННЯ

(60) Відповідаючи Мойсеєві, який волів Його побачити, Бог казав: *Ви не можете бачити обличчя Мого, бо не може людина бачити мене і жити. Non videbit me homo et vivet*⁴⁵.

Відповідь

(61) Очевидно, що буквальный сенс цього місця не суперечить сказаному мною досі, адже я не стверджував, що Бога у цьому житті можна бачити так, як того хотів Мойсей. Я однак я відповідаю, що аби побачити Бога, слід померти, бо душа поєднується з істиною тією мірою, у якій відокремлюється від ті-

* Святий Кирило Олександрійський про ці слова святого Івана [нише]: *Erat lux vera*⁴¹. Святий Августин, *Tract. in Johan.*, 14⁴². Святий Григорій, розд. XXVII, [тлумачення] на розділ XXVIII книги Йова⁴³.

** *Inaccessibilem dixit sed omni homini humana sapienti. Scriptura quippe sacra omnes carnalium sectatores humanitatis nomine notare solet* (святий Григорій, розд. XXVIII, [тлумачення] на розділ XXVIII книги Йова⁴⁴).

ла. Цю істину продумують недостатньо. Той, хто слухається рухів своїх пристрастей, хто має уяву забруднену отриманою від втіх насолодою*, ті, хто збільшує поєднаність й відповідність свого розуму тілом, ті, одним словом, хто *живе*, не можуть бачити Бога, бо вони не можуть повернутись у себе, щоб там звернутись по пораду до істини. Таким чином, щасливий той, хто має чисте серце, нескутий розум, точну уяву, хто не прив'язаний до світу і майже зовсім — до свого тіла. Одним словом, щасливий той, хто є *мертвим*, бо він бачить Бога. Мудрість відкрито промовляла це з гори**. І це ж вона таємно каже тим, хто звертається до неї за порадою, повернувшись у самих себе.

(62) Той, хто безперервно збуджує у собі пожадливість гордоців, хто постійно висуває безліч амбітних намірів, хто поєднує свою душу не тільки зі своїм тілом, але й з усіма оточуючими тілами, і навіть підкоряє їй їм, одним словом — той, хто *живе* не тільки життям тілесним, але ще й світським, не може бачити Бога. Адже мудрість мешкає у найпотаємніших [глибинах] смислу, зазначені ж безперервно розповсюджуються зовні відносно себе.

(63) Але той, хто безперервно умиртвлює активність своїх почуттів, хто дбайливо зберігає чистоту своєї уяви, хто хоробро чинить опір рухам своїх пристрастей, одним словом — той, хто розриває усі зв'язки, які інших роблять рабами тіла і почуттєвої величі, він може відкрити нескінченну кількість істин і бачити ту мудрість, котра є *прихованою від очей усіх живих****. Повертаючись у самих себе, вони у певному сенсі перестають *жити*, наближаючись до істини, вони полишають тіло. Адже розум людини таким чином розташовано між Богом і тілами, що він не може полишити тіл, не наблизившись до Бога. Так само й мчати назустріч тілам він не може, не

* *Sapientia non invenitur in terra suaviter viventium* (Йов, XXVIII, 13⁴⁶).

** Матв., V, 8.

*** *Abscondita est ab oculis omnium viventium* (Йов, XXVIII, 21).

віддаляючись від Нього. Та оскільки до смерті ми не можемо цілковито полишити тіла, то я згоден з тим, що не можна раніше цього часу також і поєднатись з Богом. Нині ми можемо, за святим Павлом, бачити Бога невиразно й неначе у дзеркалі*, але не обличчям до обличчя: *Non videbit me homo, et vivet*. Однак ми можемо бачити Його частково, тобто невиразно і недосконалим чином.

(64) Не слід уявляти собі ані того, що життя є однаковим в усіх живих людях, ані того, що воно становить якусь неподільну точку. Панування тіла над розумом, яке заважає нам поєднуватись з Богом через пізнання істини, здатне бути або більшим, або меншим. В усіх людей душа не є однаково пов'язаною ані з тілом, яке вона одушевляє своїми почуттями, ані з тілами, до яких її схиляють її пристрасті. І є особи, які таким чином умертвлюють в собі пожадливість втіх й пожадливість гордині, що вони майже не прив'язані ані до свого тіла, ані до світу. Таким чином, вони є неначе мертві. Святий Павло дає нам великий приклад цього. Він карав своє тіло і перетворював його на раба, він був таким смиренным й самоупокореним, що більше не думав про світ, а світ також більше не думав про нього. Бо світ для нього був мертвим і розіп'ятим, так само, як і він був мертвим і розіп'ятим для світу**. Саме через це, — каже святий Григорій — він був настільки чутливим до істини і настільки схильним сприймати ті божественні знання, які містяться у його Посланнях***, ті знання, що (якими б разючими вони не були) вражають лише тих, хто умертвлює, як Павло, свої почуття і пристрасті. Бо, як він казав сам, людина плотська і почуттєва не може зрозуміти речей духовних, оскільки

* *Videmus nunc per speculum in aenigmatæ, tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte* (I Кор., XIII¹⁷).

** Гал., VI, 14.

*** *Animalis homo non percipit ea quæ sunt spiritus Dei, stultitia enim est illi* (I Кор., II, 14)¹⁸. *Ad Moysen dicitur, non videbit me homo et vivet; ac si aperte dicretur: Nullus unquam Deum spiritaliter videt qui mundo carnaliter vivit* (святий Григорій, [тлумачення] на 28-й розділ [книги] Йова, розд. XXVIII¹⁹).

світська наука, насолода віком [цим], вільнодумство витонченість, виразність, краса уяви, через яку ми живемо для світу, а світ — для нас, прищеплюють нашому розумові тупість й жахливу нечутливість стосовно усіх тих істин, які ми досконало розуміємо лише за мовчання наших почуттів і пристрастей⁵⁰.

(65) Отже, слід бажати смерті, що поєднує нас із Богом, або принаймні образу цієї смерті, яким є той таємничий сон, під час якого усі наші зовнішні почуття є приспаними і ми можемо чути голос внутрішньої істини, котра дозволяє себе почути лише серед мовчання ночі, коли темрява приховує від нас почуттєві об'єкти і світ стосовно нас є неначе мертвим. *Саме таким чином — каже святий Григорій — наречена ніби уві сні почула голос свого нареченого, коли сказала: Я сплю, серце ж моє пильнує. Я сплю зовні, серце ж моє пильнує усередині, тому що, не маючи ані життя, ані відчуття стосовно видимих об'єктів, я стаю вкрай чутливою до голосу внутрішньої істини, яка промовляє до мене у найпотемнішій [глибині] мого смислу. Hinc est quod sponsa in canticis canticorum sponsi vocem quasi per somnium audierat, quae dicebat: Ego dormio, et cor meum vigilat. Ac si diceret, dum exteriores sensus ab hujus vitae sollicitudinibus sopio, vacante mente, vivacius interna cognosco. Foris dormio, sed intus cor vigilat, quia dum exteriora quasi non sentio, interiora solerter apprehendo. Bene ergo Eliu ait quod per somnium loquitur Deus.* Моральні тлумачення святого Григорія на 33-й розділ [книги] Йова⁵¹.

РОЗ'ЯСНЕННЯ XI

до сьомого Розділу другої частини третьої Книги, де я доводжу: що ми не маємо ясної ідеї стосовно природи й модифікацій нашої душі¹.

(1) Я казав у декількох місцях і, вважаю, навіть довів достатнім чином у третій Книзі *Пошуку істи-*

ни, що ми маємо зовсім не *ясну ідею* нашої душі, а лише *свідомість*, чи внутрішнє почуття. ІЩо, таким чином, душу ми пізнаємо значно недосконаліше, ніж протяжність. Це мені здається настільки очевидним, що я не вважав би за необхідне продовжувати це дослідження. Але авторитет п. Декарта, який недвозначно стверджував, що *природа розуму відоміша за природу будь-якої речі**², вселив у деяких його послідовників таку упередженість, що написане мною про цей предмет змалювало мене у їхніх очах лише як особу слабку, котра не може узятися за [опанування] і твердо дотримуватись істин абстрактних і не здатних втілювати й підтримувати уяву тих, хто їх розглядає.

(2) Я визнаю, що є вкрай слабким, чутливим, нестонченим і що розум мій залежить від мого тіла у стільки способів, що я [навіть] не можу їх пояснити. Я це знаю, відчуваю і безперервно працюю задля збільшення того знання про самого себе, яке маю. Адже якщо не можна завадити своїй нікчемності, то потрібно принаймні її знати й відчувати. Споглядаючи свою внутрішню нікчемність, потрібно принаймні стати смиренним і визнати нашу потребу в звільненні від цього тіла смерті, котра унаджує в усі здатності душі тривогу й плутанину.

(3) Втім, запропоноване питання настільки відповідає [можливостям] розуму, що я не бачу, щоб задля його розв'язання потребувалась велика уважність. Саме через це я на ньому не зупинявся. Адже, гадаю, можна сказати, що того невідання, у якому більшість людей перебувають щодо власної душі, її відмінності від тіла, її духовної природи, її безсмертя й інших [її] властивостей достатньо, аби з очевидністю довести, що її ясної і виразної ідеї в нас немає.

(4) Ми можемо сказати, що маємо ясну ідею тіла, бо щоб дізнатись про ті модифікації, до яких воно здатне, достатньо звернутись до ідеї, яка його уприсутнює. Ми з яснотою бачимо, що воно може бути

* Наприкінці Відповіді на п'яті Заперечення [стосовно Заперечень] проти другого Міркування.

круглим, квадратним, перебувати у спокої, в русі. Ми осягаємо без жодних зусиль, що квадрат може поділятися на два трикутники, два паралелограми, дві трапеції. Коли нас запитати про те, чи є якась річ прилученою до протяжності, ми не вагатимемось відповіддю. Адже ідея протяжності є ясною і тому ми, не застосовуючи жодних зусиль, а просто звертаючи погляд, бачимо, що саме вона містить, а що виключає.

(5) Але, певна річ, ми не маємо такої ідеї свого розуму, звернувшись до якої відкрили б ті модифікації, до яких вона здатна. Якби ми ніколи не відчували ані задоволення, ані болю, ми не могли б знати була б чи не була б вона здатною їх відчувати. Якби людина ніколи не їла дині, не бачила червоного чи синього, то дарма б вона зверталась до так званої ідеї своєї душі: вона ніколи не відкрила б з виразністю, здатна та чи не здатна до тих чи інших почуттів або тих чи інших модифікацій. Я скажу більше: хоча б актуально відчувався біль або бачився колір, ми не могли б простим звертанням погляду визначити, чи належать ці якості душі. Ми уявляємо собі, ніби біль перебуває у тілі, яке надає нагоду його зазнати, а колір розташовується на поверхні об'єктів, хоча вони й відмінні від нашої душі.

(6) Аби упевнитись, чи не є почуттєві якості способами буття розуму, не звертаються до т. зв. ідеї душі, навпаки, навіть картезіанці [задля цього] звертаються до ідеї протяжності. Міркують вони таким чином: теплота, біль, колір не можуть бути модифікаціями протяжності, адже та здатна лише набувати різноманітних фігур і отримувати різні рухи. Отже, існують лише два роди істот: розуми й тіла. Тому біль, теплота, колір й усі інші почуттєві якості належать розумові.

(7) Оскільки ми повинні звертатись до своєї ідеї протяжності аби дізнатись, чи є почуттєві якості способами буття душі, то хіба не очевидно, що ясною ідеєю душі в нас немає? Інакше хіба б ми колись здогадались стати на цей обхідний шлях? Коли якийсь

філософ хоче відкрити, чи належить круглість протяжності, то хіба він звертається до ідеї душі або до якоїсь іншої ідеї, відмінної від ідеї протяжності? Хіба з самої ідеї протяжності він з яснотою не бачить, що круглість є модифікацією останньої? Та й хіба не виглядав би він дивакуватим, якби, прагнучи дізнатись про це, міркував у зображений вище спосіб? Є лише два роди істот, розуми й тіла. Круглість не є способом буття розуму. Отже, вона є способом буття тіла.

(8) Отже, простим зором, не вдаючись до міркування, а через саме застосування розуму до ідеї протяжності, ми відкриваємо, що круглість та усяка інша фігура є модифікацією, котра належить тілові, й що задоволення, біль, теплота, усяка інша почуттєва якість зовсім не є тілесними модифікаціями. Неможливо поставити такого питання про приналежність чи неприналежність чогось протяжності, на яке не можна було б легко, швидко й впевнено відповісти за допомогою простого розгляду ідеї, яка її уприсутнює. Усі люди згодні з тим, що саме з цього приводу слід вважати. Бо ті, хто говорить, що матерія може мислити³, зовсім не схильні уявляти, що цю властивість вона має унаслідок того, що є протяжною: вони згодні, що протяжність як така мислити не може.

(9) Проте немає згоди у тому, що слід думати про душу та її модифікації. Є люди, на думку яких біль і теплота або принаймні колір їй не належать. Інколи навіть в [очах] деяких картезіанців [можна] виставити себе смішним, сказавши, що душа актуально стає синьою, червоною, жовтою і що вона фарбується у кольори веселки, коли розглядає останню. Є багато осіб, які сумніваються і ще більше таких, які не вірять у те, що коли вони відчують запах падла, душа дійсно стає смердючою і що смак цукру, перцю, солі є чимось таким, що їй належить. Де ж тоді та ясна ідея душі, до якої могли б звернутись картезіанці аби дійти згоди стосовно того, де саме повинні знаходитись кольори, смаки й запахи?

(10) Але навіть якщо б картезіанці погодилися наявністю цих ускладнень, то з їхньої згоди не можна було б виснувати, що вони мають ясну ідею душі. Бо коли вони нарешті погоджуються, що саме душа є насправді зеленою або червоною, якщо ми бачим зелене чи червоне, вони доходять цього висновку лише шляхом складних міркувань і ніколи цього не бачать простим зором. Звертанням до так званої ідеї душі вони ніколи цього не відкриють, їм тут радше слід звертатись до ідеї тіла. Адже, [погодившись], вони стверджуватимуть тільки те, що почуттєві якості належать душі лише оскільки не належать протяжності, ясну ідею якої ці вчені мають. Ніколи вони не переконають у цьому тих, хто, маючи малий розум є нездатним до складених сприйняттяв чи до міркувань, або радше тих, хто не зупиняється на розгляді ясної ідеї тіла і сплутує одну з одною усі речі. Завжди є селяни, жінки, діти й, мабуть, вчені та доктори, які у тому сумніваються. Проте жінки й діти, вчені й невігласи, найосвіченіші та найтупіші без [жодних] зусиль, на підставі тієї ідеї протяжності, яка у них є, осягають, що остання здатна набувати будь-яких фігур. Вони з яснотою розуміють, що протяжність не здатна до [сприйняття] болю, смаку, запаху чи якогось іншого відчуття, якщо сумлінно й уважно звертаються до самої лише ідеї, яка її уприсутнює. Адже немає жодної почуттєвої якості, що містилася б в тій ідеї, яка уприсутнює протяжність.

(11) Правда, вони можуть сумніватись у тому, чи не є тіло здатним відчувати або сприймати деяку почуттєву якість. Але це означає, що під тілом вони розуміють щось відмінне від протяжності й що ідеї тіла, узяті в цьому сенсі, вони не мають. Коли ж п. Декарт або картезіанці, про яких я казав, стверджують, що душа їм відома краще за тіло, то під тілом вони мають на увазі саме протяжність. Отже, як вони можуть довести, що знають природу душі ясніше за природу тіла? Адже ідея тіла, або протяжності, є настільки ясною, що усі погоджуються з тим, що саме вона містить, а що виключає, й з тим,

що ідея душі є настільки невиразною, що самі картезіанці щодня дискутують з приводу того, чи належать їй модифікації кольору.

(12) *Ми знаємо*, – кажуть ці філософи за Декартом*, – *природу субстанції тим виразніше, чим більше знаємо її атрибутів. Однак зовсім немає речей, атрибуту яких були б нам відоміші за атрибуту нашого розуму. Адже скільки ми їх знаємо в інших речах, стільки ж можемо їх нарахувати й у розумі стосовно того, що він знає про ці речі. Отже, його природа є для нас відомішою за будь-яку іншу річ*⁴.

(13) Але хто не бачить великої різниці між пізнанням через ясну ідею і пізнанням через свідомість? Коли я знаю, що двічі по два становить чотири, я це знаю вельми ясно, але ж я не знаю ясно того, що саме у мені це пізнає. Правда, я це відчуваю, я це знаю через свою свідомість, або через внутрішнє почуття. Але ж про нього я не маю ясної ідеї, подібної до тієї, яку маю про числа, співвідношення яких можу з яснотою відкривати. Я можу *нарахувати* у своєму розумі три властивості: властивості знати, що двічі по два становить чотири, тричі по три становить дев'ять і що чотири по чотири становить шістнадцять. І, якщо завгодно, ці три властивості є навіть відмінними між собою і я зміг би, таким чином, нарахувати у собі безліч властивостей. Але я заперечую, що ми з яснотою знаємо природу тих речей, які можемо *порахувати*. Аби рахувати їх, їх слід відчувати.

(14) Можна сказати, що ми маємо ясну ідею якоїсь істоти і знаємо її природу, коли можемо порівнювати її з іншими, стосовно яких також маємо ясні ідеї, або, принаймні, коли можемо порівнювати між собою ті модифікації, до яких ця істота здатна. Ми маємо ясні ідеї чисел і частин протяжності, оскільки можемо порівняти ці речі між собою. Ми можемо порівнювати 2 і 4, 4 і 16 і кожне число з будь-яким іншим. Ми можемо порівнювати квадрат з трикутником, коло з еліпсом, квадрат і трикутник з будь-

* У щойно процитованому мною місці.

якими іншими квадратом і трикутником і таким чином з яснотою відкривати ті співвідношення, які існують між цими фігурами і цими числами. Але ми не можемо порівняти свій розум з іншими розумами, аби з яснотою пізнати якість їхнє співвідношення. Ми не можемо порівнювати між собою навіть способи [буття] свого розуму, свої власні сприйняття. Ми не можемо з яснотою відкрити співвідношення між задоволенням і болем, теплотою і кольором або, що висловлюватись лише про способи буття того ж роду, ми не можемо точно визначити співвідношення ані між зеленим і червоним, ані між жовтим і фіолетовим, ані навіть між фіолетовим і фіолетовим. Ми добре відчуваємо, що один з цих кольорів є темнішим чи яскравішим за інший. Але ми зовсім не знаємо з очевидністю ані того, наскільки один є темнішим, а інший яскравішим, ані того, що означає бути темнішим або яскравішим. Отже, ми зовсім не маємо ясної ідеї ані душі, ані її модифікацій. І хоча я бачу або відчуваю кольори, смаки, запахи, я можу сказати, як вже зробив це, що не знаю їх через ясної ідеї, оскільки не можу з яснотою відкрити їхні співвідношення.

(15) Правда, я можу відкрити точні співвідношення між звуками, наприклад, що октаві відповідає відношення 2 до 1, квінті – 3 до 2, кварті – 4 до 3. Але я не можу знати цих співвідношень через відчуття, які щодо них маю. Коли я знаю, що октава – подвоєнням, я це знаю тому, що пізнав за допомогою досвіду: одна й та ж струна дає октаву, якщо спершу торкаються, коли вона має повну довжину, а потім – після поділення на дві рівні частини. Через ясної ідеї ми можемо порівнювати коливання повітря, тремтіння струни і саму струну, саме через них ми виразно пізнаємо ті співвідношення, які можуть існувати між струною та її частинами, а також між швидкостями різних тремтінь [струни]. Але ми не можемо порівнювати звуки як такі або як почуттєві якості та модифікації душі. У такий спосіб

не можна розпізнати їхні співвідношення. І хоча музиканти дуже добре розрізняють різні консонанси, це не означає, що вони розрізняють їхні співвідношення через ясні ідеї. Саме лише вухо складає у них судження про різницю звуків, розумові про це нічого невідомо. Але не можна сказати, що вухо судить через ясну ідею або у ще якийсь спосіб, відмінний від відчуття. Бо ж навіть музиканти зовсім не мають ясної ідеї звуків, так само, як і почуттів та модифікацій душі. А відтак і душу, і її модифікації ми пізнаємо зовсім не через ясну ідею, а тільки через свідомість, або внутрішнє почуття.

(16) Більше того, ми зовсім не знаємо, у чому полягають налаштованості душі, які роблять її здатною швидше діяти і швидше уприсутнювати в собі об'єкти. Ми не можемо навіть осягнути, у чому могли б полягати такі налаштованості. Скажу більше: за допомогою розуму ми не можемо позитивно впевнитись у тому, чи здатна сама лише відокремлена від тіла душа мати звички й пам'ять. Але як можемо ми не знати цих речей, якщо природа душі нам відоміша за природу тіла? Ми без зусиль бачимо, у чому полягає та легкість, з якою життєвісні духи розповсюджуються по нервах, якими вони вже неодноразово пробігали, або принаймні ми без зусиль відкриваємо те, що трубки нервів розширюються, а їхні фібри у певний спосіб нахиляються, щоб [життєвісні] духи могли легко у них проникнути. Але що, здатне полегшити душі дію або думання, можемо ми осягнути? Щодо мене, то я визнаю, що не можу зрозуміти тут нічого. Даремно вслухався я у себе, прагнучи відкрити ці налаштованості, бо я не почув у собі жодної відповіді. Я не можу з'ясувати це для себе, хоча б і мав вельми живе відчуття тієї легкості, з якою у мені викликаються певні думки. І коли б я не мав вагомих підстав, які б схиляли мене вважати, що я дійсно маю такі налаштованості, хоча й зовсім не знаю про їхнє перебування у мені, то судив би про них, звертаючись лише до внутрішнього

почуття, а саме, що у моїй душі немає ані розумової звички, ані розумової пам'яті. Але, зрештою, оскільки стосовно цього виникають вагання, вони постають певною ознакою того, що ми не настільки у цьому освічені, як стверджуємо. Адже сумнів не сумісний з очевидністю і ясними ідеями.

(17) Певна річ, і найосвіченіша людина не знала б з очевидністю про те, є вона гідною любові чи ненависті, як казав Мудрець*. Наше внутрішнє відчуття з інших себе не може тут ні у чому впевнити. Святий Парло гарно каже, що свідомість не дорікає йому нічим, але він від того не певний, що є виправданим**. Навпаки, він переконується у тому, що це його не виправдовує, і що він не наважується судити сам, оскільки Той, Хто його судить, це Господь. Але, оскільки ми маємо ясну ідею ладу, то коли б ми також, завдяки внутрішньому відчуттю самих себе, мали ще й ясну ідею душі, ми б знали з очевидністю, чи відповідає вона ладові. Ми б добре знали про те, належимо до праведних чи ні. Ми б навіть могли точно знати усі свої внутрішні налаштованості до добра й до зла, [кожного разу], коли б мали відчуття цих добра і зла. Але якби ми могли себе знати такими, якими є, ми б не були настільки схильними до зарозумілості. Й існує велика ймовірність того, що святий Петро не казав би своєму Вчителеві того, від чого невдовзі відмовиться: *Чому йти за Тобою тепер я не можу? Я життя своє за Тебе віддам. Ані тат теат pro te ponam****. Бо, маючи внутрішнє відчуття власних сил і власної доброї волі, він міг би з очевидністю бачити, чи має силу або мужність, щоб перемогти смерть або, радше, образи від однієї служниці й кількох слуг.

(18) Якщо природа душі відоміша за природу будь-якої речі, якщо та ідея, яку мають стосовно неї, є так само ясною, як і та, яку мають стосовно тіла, то

* Екл., IX, 1.

** *Sed neque meipsum judico. Nihil enim mihi conscius sum: sed non in hoc justificatus sum: qui autem judicat me Dominus est* (I Кор., IV, 4)⁵.

*** Іван, XIII, 37.

Я лишень запитаю: звідки взялося б стільки людей, які змішують ці ідеї? Хіба можливо сплутати одну з одною дві ясні ідеї, цілковито відмінні між собою? Віддаймо належне усім. Ті, хто не дотримується нашої думки, є не менш смисленними за нас. Вони мають ті ж ідеї щодо речей і прилучені до того ж самого смислу, [що й ми]. Чому ж тоді вони змішують те, що ми розрізняємо? Чи змішували вони у інших випадках речі, стосовно яких мають ясні ідеї? Чи доводилось їм сплутати два різних числа? Чи приймали вони колись квадрат за коло? Душа ж більш відмінна від тіла, ніж квадрат від кола, адже йдеться про дві субстанції, котрі ні у чому не збігаються. І усе ж їх плутають одну з одною. Отже, визнання їхньої відмінності пов'язане з деякими ускладненнями. Вони полягають у тому, що ця відмінність не розкривається простим поглядом і аби зробити висновки, що душа не є тілом, потрібно поміркувати. Тут потрібно з уважністю звернутись до ідеї протяжності й визнати, що протяжність є не способом буття тіла, а самим тілом, оскільки вона у нас уприсутнюється як існуюча річ і першооснова усього того, що ми з яснотою осягаємо у тілі; і що, таким чином, способи [буття], до яких здатне тіло, не мають жодного зв'язку з почуттєвими якостями, а тому потрібно, щоб суб'єкт цих якостей або, радше, істота, способами буття якої є ці якості, вельми відрізнялась від тіла. Такі міркування необхідні, аби завадити собі плутати душу з тілом. Але якби ми мали ідею душі таку ж ясну, як наша ідея тіла, то, певна річ, не повинні були б вдаватись до усіх цих манівців, аби розрізнити зазначені речі. Це відкривалося б простому поглядові, причому з такою ж легкістю, з якою ми визнаємо, що квадрат не є колом.

(19) Я не зупинятимусь на подальшому поясненні того, що ані душі, ані її модифікацій ми не знаємо через ясні ідеї. З якого б боку ми себе не розглядали, ми визнаємо це з достатньою певністю. І я додаю це до сказаного вже мною у *Пошукові істини* лише

тому, що деякі картезіанці знайшли це гідним заваження. Якщо це їх не задовольнило, то я очікую, що вони допоможуть і мені визнати цю ясну ідею знайти якої у собі я не спромігся, хоч які зусилля витрачав для її відкриття.

РОЗ'ЯСНЕННЯ XIII

про висновок з трьох попередніх Книг

Про те, що лікарі й наставники нам конче необхідні, але у багатьох випадках прислухатись до них і йти за ними небезпечно.

(1) Певна річ, людина до гріхопадіння, маючи все, що їй було необхідним для збереження у досконалому стані своїх розуму й тіла, не потребувала ані наставника, ані лікаря. Вона прислухалась до внутрішньої істини як до непогрішимого правила свого обов'язку, а почуття її були настільки точними, що ніколи не вводили в оману стосовно належного використання довколишніх тіл задля збереження свого власного.

(2) Але після гріхопадіння речі вельми змінилися: ми набагато більше прислухаємось до своїх пристрастей, ніж до істини, або вічного закону, почуття ж наші є настільки розладнаними, що, дотримуючись їх, ми інколи втрачаємо і здоров'я, і життя. Наставники й лікарі є для нас конче необхідними, а ті, хто вважають себе достатньо удатними, щоб керувати собою в усіх випадках, зазвичай припускаються грубих помилок, які невдовзі їх навчають того, що вони йдуть за учителем, котрий не є надто мудрим.

(3) Однак, я вважаю, що можу сказати: гріх не настільки розладнав усі здатності нашої душі, щоб ми не мали змоги у багатьох випадках прислухатися до самих себе; і що часто стається таке, що ми втрачаємо життя душевне або тілесне внаслідок звертан-

ня до послуг лікарів, мало тямущих у своєму мисленні, які на додаток ще й недостатньо знають фізичну конституцію (temperament) нашого тіла, чи до послуг наставників, котрі є невігласами в релігії та моралі й, коли розкривають обов'язки й схильності тих, кому дають поради, не досліджують [зовсім] засад сумління.

(4) Сказане мною на заключення трьох перших Книг *Пошуку істини* дало деяким особам привід уявляти, ніби я стверджую, що для збереження свого здоров'я й життя слід в усьому дотримуватись своїх почуттів і пристрастей й що для того, аби напучити себе стосовно свого обов'язку, було б марним прислухатись до інших людей, оскільки своїм вчителем ми маємо вічну Мудрість, яка з яснотою промовляє до нас у найпотаємніших [глибинах] нашого смислу. І хоч я зовсім не казав і навіть не думав, що від лікарів й наставників немає жодної користі, деякі особи, швидкі у судженні й висновуванні, переконали себе, ніби це — цілком моя теза (тому, мабуть, що такою була їхня власна і також тому, що вони не розглядають людину такою, якою вона є нині, а лише такою, якою та була до гріхопадіння). Та ось, що я, в загальних рисах, думаю про дане питання.

(5) Людину можна розглядати у двох станах: як здорову і як хвору. Якщо ми її розглядаємо як цілковито здорову, ми не можемо, здається мені, сумніватись у тому, що її почуття набагато корисніші їй для збереження життя, ніж її смисл та досвід найвправніших лікарів. Зовсім не потрібно посилати по лікаря, аби дізнатись, яку вагу може нести людина; чи слід їй їсти дерево й каміння; чи може вона кинути у прірву. Її почуття миттєво й незаперечно навчають її того, що вона повинна робити у подібних випадках, котрі є найбуденнішими. І цього, як мені здається, достатньо для виправдання сказаного мною у якості заключення до перших трьох Книг.

(6) Та зазначеного не досить для виправдання, того, що я думав і навіть висловив у іншому місці:

наші почуття чудово виконують своє призначення і настільки точно й правильно ведуть нас до своїх мети, що видається помилкою звинувачувати їх за зпсованості і розладнаності*. Адже я завжди вважав, що та правильність, та точність, той чудовий лад, які виявляються нашими почуттями стосовно збереження нашого життя, є аж ніяк не наслідком гріха, але – найпершим установленням природи.

(7) Заперечать, що нині цей лад є вельми розладженим і що коли б ми дотримувались своїх почуттів, то не лише часто їли б отруйне, але й завжди споживали б більше їжі, ніж можемо перетравити.

(8) Проте, стосовно отруйного, я не думаю, що наші почуття коли-небудь схиляли б нас їсти його і вважаю, що коли наші очі випадково й викликали б у нас [бажання] його скуштувати, ми б у ньому не знайшли того смаку, який би спромігся примусити нас його проковтнути, аби лише це отруйне перебувало у своєму природному стані. Адже існує велика різниця між отрутою у її природному вигляді та отруєною стравою, між сирим перцем і перченими стравами. Наші почуття схиляють нас їсти отруєні страви, з цим я згоден. Проте вони нас не схиляють їсти отруйне. Я навіть не знаю, чи схиляють вони нас його куштувати, хоча б воно й перебувало у тому стані, у якому його створив Бог. Адже наші почуття поширюються тільки на природний лад речей у тому вигляді, у якому його було усталено Богом.

(9) Я згоден також і з тим, що наші почуття нині схиляють нас до надмірного споживання деяких харчів, але це тому, що зазначені почуття не перебувають у своєму природному стані. Ми, мабуть, зовсім не їли б надмірної кількості пшениці, якби перемелювали її зубами, створеними саме для цього. Але її мелють і просіюють решетом, замішують і печуть, інколи навіть з молоком, маслом, цукром, та ще їдять з варенням або з різноманітними гострими приправами, які роз'яtringють апетит. Таким чином, не

* Кн. I, розд. V.

слід дивуватись, що почуття наші схиляють нас до надмірності, коли смисл і досвід об'єднались, аби вловжувати ними й псувати їх.

(10) Те саме й з м'ясом. Воно викликає в почуттях відразу, коли є сирим і скривавленим, таким, яким ми його бачимо після того, як тварина помирає власною смертю. Проте люди здогадались вбивати тварин, випускати з них кров, готувати [на вогні] і приправляти їхнє м'ясо, а після цього звинувачують свої почуття у зіпсованості й розладнаності. Оскільки вони керуються своїм смислом для приготування собі іншої їжі, ніж та, яку надає їм природа, то я визнаю необхідним, аби вони також керувались цим своїм смислом задля обмеження себе у харчуванні. І якщо б кухарі винайшли мистецтво змусити нас їсти рагу зі старих черевиків, то ми також повинні були б скористатись своїм смислом і відмовитись від цих підробних страв, котрі зовсім не є такими, якими їх створив Бог. Адже почуття надані нам Богом лише стосовно природного ладу речей.

(11) Слід зважити ще й на те, що наша уява й наші почуття виявляють недовіру до їжі, яка не є звичною. Бо якби якась людина ніколи не їла і не бачила, як інші їдять певний плід, то, стикнувшись з ним і куштуючи його, вона спершу відчувала б деяку відразу й страх. Її уява й почуття природно стали б вельми уважними до того смаку, що відчувався б ними. Якою б голодною вона не була, попервах вона з'їсть мало і якщо у цьому плоді виявиться якась небезпечна властивість, вона обов'язково викличе у цієї людини якийсь страх. Отже, її [тілесну] машину було б налагоджено таким чином, що ця людина більше не їла б зазначеного плоду, а той страх, який викликався б ним, відчутно відбиваючись у виразі її обличчя, навіть іншим заважав би його їсти. Усе це відбувалося б або могло б відбутися у ній без жодної участі смислу, адже я не кажу тут про ту допомогу, яку можуть надати смисл і напучення. Та якби наші друзі споживали погану їжу, принаймні пога-

ну стосовно нашої тілесної конституції, то й ми чинили так само, як і вони, адже ми живемо опінією і [чужий] приклад надає нам упевненості. Ми не ви-чаємо тих наслідків, які ця їжа викликає у нас, і не боїмося споживати її надмірно. Але наші почуття не відіграють в утворенні згаданої надмірності тієї ролі, яку визнаємо ми.

(12) Правда, може статись таке, що у світі є пло-ди, смак яких здатен увести в оману навіть осіб, найу-важливіших стосовно своїх почуттів, але це, безумовно, становить вельми рідкісне [явище]. З цих осібних випадків не слід робити загального висновку про те, що почуття наші є цілковито зіпсованими і що вони, зазвичай, уводять нас в оману і у тих речах, які сто-суються благополуччя тіла. Можливо, ці плоди об-манюють наш смак тому, що ми зіпсували його орган неприродним харчуванням, яке часто споживаємо. Бо, певна річ, та гарна на смак їжа, якою ми хар-чуємось, поранює своїми вельми проникливими част-ками фібри нашого язика, позбавляючи його тон-кості [відчуття] і [здатності до] розрізнення. Приклад тих, хто не знаходить вже смачним нічого, окрім рагу, є доказом моїх слів. Бо якщо ми зовсім не зна-ходимо смаку ані в пшениці, ані в сирому м'ясі, від-бувається це тому, що наш язик став нечутливий до тих частинок [їжі], які рухаються помірно.

(13) Але якщо навіть припустити, що існують пло-ди, смак яких здатен увести в оману найтонкіші почут-тя, і які на додаток перебувають у стані своєї природ-ної досконалості, то слід вважати, що це спричиняється зовсім не гріхом, а лише неможливістю того, щоб, унаслідок вельми простих законів природи, [орган] почуття мав [здатність] розрізнення, достатню щодо будь-якої страви. Понад те, недостатність зазначено-го [органу] почуття не мала б бути невиліковною, оскільки матері, якщо мають відразу до небезпечних плодів, передають її своїм дітям не лише коли ос-танні перебувають у їхній утробі, але ще більшою мірою тоді, коли вони з'явились на світ. Бо діти їдять

лише те, що дають їм їхні матері, а тому останні машинально, через вираз свого обличчя, передають їм свою відразу до тих плодів, які непридатні у їжу. Оскільки Бог достатньо посприяв через наші почуття збереженню нашого життя, тут не може бути нічого кращого. Позаяк лад вимагає, щоб закони поєднання душі з тілом були дуже простими, вони повинні бути вельми загальними і Бог не повинен встановлювати осібних законів для випадків, яких майже ніколи не стається. У таких випадках смисл повинен приходити на допомогу почуттям, адже ми можемо в усьому користуватись своїм смислом. Але почуття детерміновані деякими природними судженнями, котрі є кориснішими, ніж це можна осягнути, що я довів у першій Книзі¹. Однак іноді ці судження уводять нас в оману, тому що цього й не може не статись без примноження [кількості] вельми простих законів поєднання душі й тіла.

(14) Якщо нині розглянути людину в стані хвороби, слід буде визнати, що почуття часто обманюють її навіть у речах, які мають стосунок до збереження її життя. Бо коли порушується управління (economie) її тілом, то стає неможливим, щоб у її мозку не виникало багато безладних рухів, пропорційно до тих порушень, яких воно зазнає. Однак [органи] її почуттів ще не є настільки зіпсованими, щоб таке ж відбувалось і у її звичайному стані, а Бог настільки мудро посприяв збереженню життя через закони поєднання душі з тілом, що хоча ці закони й дуже прості, їх часто вистачає для того, аби зробити нас здоровими. І дотримуватись їх – справа набагато надійніша, аніж дотримуватись свого смислу або [порад] деяких лікарів, котрі не звертають ретельної уваги на той стан, у якому перебувають їхні хворі. Бо як рана рубцюється і загоюється сама собою, коли подбати, щоб вона перебувала у чистоті, зі з'єднаними краями і перев'язаною, або, можливо, коли її зализати, як це роблять поранені тварини, так само й хвороби зазвичай швидко минають, коли

перебувати у тому стані й точно дотримуватись того способу життя, які цими хворобами сповіщаються нам через інстинкт і відчуття.

(15) Наприклад, один чоловік, хворіючи на гарячку, вважав, що вино гірке, а, відтак, шкідливим для нього. Але цей же чоловік знаходив його приємним на смак, коли був здоровий, позаяк тоді вино не було йому шкідливим. Часто виявляється навіть, що вино є дуже корисним для хворих, які знаходять його гарним [на смак]. Аби тільки цей смак не був наслідком звички його пити, а бажання, яке у них викликається, мало за причину актуальний стан їхнього тіла. Отже, не можна сумніватись у тому, чи слід прислухатись до своїх почуттів, щоб навіть під час хвороби дізнатись про засіб відновлення свого здоров'я. Робити ж [для цього], на мій погляд, слід ось що.

(16) Потрібно, аби хворі були гранично уважними щодо деяких таємних бажань, що іноді викликаються у них актуальною налаштованістю їхнього тіла, й особливо зважали на те, чи не є ці бажання наслідком якоїсь попередньої набутої звички. Для цього вони повинні дозволити своїй уяві діяти, так би мовити, безтурботно, тобто забувши про будь-яку думку, котра її детермінує, а потім дослідити, чи викликається у них їхня теперішня схильність унаслідок тієї налаштованості, у якій вони знаходяться. Якщо це так, вони повинні її дотримуватись, але з великою стриманістю. Адже вкрай важко впевнитись у тому, чи [дійсно] ці таємні схильності походять від того стану, в якому знаходиться тіло, й інколи тут корисно звернутись за порадою до якоїсь досвідченої людини. Коли хворий, дозволивши своїй уяві діяти так, як я щойно казав, нічого в собі не уприсутнює від свого розуму, він повинен перебувати у спокої й дотримуватись режиму лікування, адже очевидно, що останній викличе у ньому певне бажання або розжене ті соки, які роблять його хворим. Та якщо хвороба посилюється, попри режим і спокій, тоді необхідно

звернутися до досвіду й до лікарів. Відтак потрібно усе описати якомусь досвідченому лікареві, який вивчив, наскільки це можливо, нашу тілесну конституцію. Йому слід ясно розповісти про початок і розвиток хвороби й про свій стан перед нею, аби він звернувся до своїх смислу й досвіду з приводу того, кого береться вилікувати. І хоча б цей лікар приписав гіркі ліки, які й насправді є різновидом отрути, їх слід приймати. Адже досвід свідчить, що зазвичай ця отрута не залишається в тілі й інколи разом із собою виводить ті погані соки, якими спричиняються наші хвороби. Тоді потрібно, щоб смисл або, радше, досвід узяв гору над почуттями, аби лише при цьому острах перед запропонованим нам лікуванням не виявився новим. Бо якщо така відраза виникла у нас саме тієї миті, коли почалась хвороба, це стало б ознакою того, що даний різновид ліків має ту ж природу, що й погані соки, котрі спричиняють цю хворобу, і що, таким чином, ці ліки її лише посилили б.

(17) Втім, я вважаю, що перш, ніж насмілюватися приймати ліки сильнодіючі або такі, що викликають велику відразу, було б корисно вдатись до засобів слабших і природніших, наприклад, пити багато води або приймати якесь легке блювотне, якщо зник апетит, а блювання не пов'язане для нас із надто великими труднощами. Надмірна кількість води може розбавити соки, надто згущені через теплоту, полегшити кровообіг в усіх частинах тіла, розчинити ферменти, що викликають хворобу, зменшити вміст солі у крові й в соках або позбавити їх їдкості. Блювотне ж, очищуючи шлунок, не дозволяє спожитій їжі й надалі розкладатись у ньому та підтримувати приступи гарячки. Я не повинен зупинятись на доведенні того, що це – гарні ліки. Отож, я вважаю, що слід дотримуватись порад мудрих лікарів, які не надто квапляться, не надто покладаються на свої лікувальні засоби й не видають приписів з надмірною легкістю. Бо коли ми хворіємо, на один гар-

ний засіб завжди припадає багато поганих. Оскільки ті, хто страждає, не мають терпіння й оскільки ані для репутації лікарів, ані для прибутку аптекарів не вигідно, коли хворим після огляду нічого не призначається, то лікарі відвідують не досить [часто], призначають же надміру. Отож, захворівши, слід звернутись до свого лікаря з проханням ні у чому не ризикувати, йти за природою й зміцнювати її, якщо це йому до снаги. Слід дати йому зрозуміти, що маєш достатньо смислу й терпіння, аби не вважати поганими часті огляди, які не приносять жодного полегшення, бо у таких випадках іноді багато важить вже те, що не заподіюється жодної шкоди.

(18) Отже, я вважаю, що потрібно отримувати допомогу від лікарів і не відмовлятися слухатися їх, якщо бажаєш зберегти своє життя. Бо хоча б навіть вони й не спромоглися [цілковито] забезпечити наше здоров'я, іноді вони можуть багато йому посприяти, внаслідок свого постійного досвіду, що набувається у [лікуванні] різноманітних хвороб. Вони мало про що знають точно, але ці їхні знання завжди перевищують наші. Потрібно лише, аби вони докладали зусиль у вивченні нашої тілесної конституції, ретельно розглядали усі прояви хвороби й велику увагу звертали на наше внутрішнє самовідчуття, – і ми повинні [тоді] сподіватись, що отримаємо від них усю ту допомогу, на яку можемо, не суперечачи смислові, сподіватись від людей.

(19) Майже усе, щойно сказане про лікарів, можна сказати й про наставників. У деяких випадках радитись із ними конче необхідно і зазвичай це приносить користь. Але часто стається так, що радитись із ними – справа вельми марна, іноді ж – навіть вельми небезпечна. Пояснюю і доводжу це.

(20) Зазвичай кажуть, що людський смисл підвладний заблудженню, але в цих словах міститься двозначність, на яку не звертають достатньої уваги. Бо не слід уявляти собі ані того, що Смисл, до якого звертається людина, є зіпсованим, ані того, що він

хоча б колись уводити її в оману, якщо вона правильно до нього звертається. Я це вже казав і кажу знову: лише найвищий Смысл робить нас здатними мислити, лише найвища Істина нас освічує, лише Бог промовляє до нас з яснотою і вміє нас навчити. Ми маємо лише одного справжнього Вчителя – Ісуса Христа, нашого Господа, вічну Мудрість й Слово Отця, у якому перебувають усі скарби мудрості й науки Божої. І було б нечестям говорити, що цей універсальний Смысл, до Якого прилучені усі люди і через який вони лише й виявляються смисленними, підвладний заблудженню або здатний уводити нас в оману. Людину зводить не смысл її, а її серце, не світло її заважає їй бачити, а її п'ятьма, не поєднаність з Богом уводить її в оману, і навіть, у певному сенсі, не її поєднаність з тілом, а її залежність від тіла або, радше, те, що вона сама бажає обманюватись, що вона бажає насолоджуватись задоволенням від судження, не беручи на себе праці дослідження, що вона хоче упокоїтись перш, ніж досягне того місця, де покоїться істина. Більш точно я пояснював причину наших заблуджень в багатьох місцях *Пошуку істини*, і тут маю на увазі речі, про які говорив там.

(21) Саме через це я кажу, що радитись з наставниками марно, коли є певним, що до нас промовляє Істина, а вона напевне промовляє до нас, коли у відповідях на наші запитання або на уважність нашого розуму міститься очевидність. Я кажу «очевидність», щоб на це звернули увагу: йдеться про очевидність, яку виробляє світло, а не про ту удавану очевидність, котра виробляється у нас уявою або пристрастю. Таким чином, коли, заглиблюючись у самих себе, ми, серед мовчання наших почуттів і пристрастей чуємо слово настільки ясне й зрозуміле, що для нас неможливо у ньому сумніватись, ми повинні йому підкоритись, не турбуючись, що саме про це думають люди. Не слід дотримуватись звичаю, прислухатись до своїх таємних схильностей і навіть мати

надмірну пошану до відповідей тих, кого називають вченими. Не слід ані давати себе звести видимістю удаваного благочестя, ані поринати у смуток через супротивність тих, хто не відає духа, який їх одушевляє. Але слід переносити їхні образи з терпінням, не засуджувати їхніх намірів і не зневажати їх особистості. Слід, сповнившись простоти, радіти світлої Істини, яке нас освічує і, хоча б її відповіді нас засуджували, надавати їм перевагу перед усіма тими тонкими розрізненнями, які вигадуються уявою за метою виправдання пристрастей.

(22) Наприклад, будь-яка людина, що вміє повернутись у саму себе й погамувати той шум, який здіймають її почуття й пристрасті, з яснотою відкриває, що будь-який рух любові, вкладеної у нас Богом, повинен закінчуватись у Ньому, і що Сам Бог не може нас звільнити від нашого обов'язку любити Його в усьому. Очевидно, що Бог не може припинити діяти заради самого Себе, створювати або зберігати нашу волю для того, аби вона воліла чогось, відмінного від Нього, або від того, чого воліє Він Сам. Адже я не бачу яким чином можна уявити, що Бог здатен воліти, аби найбільше любили те, що є найменш гідним любові, чи щоб любили понад усяку міру, або як свою мету, те, що не заслуговує на найвищу любові.

(23) Я добре знаю, що люди, які, замість того, щоб прислухатись до ладу, прислухаються до своїх пристрастей, можуть легко уявити, ніби Бог не має іншого правила для своїх волінь, окрім самих цих волінь, і що коли Бог дотримується якогось ладу, то лише тому, що волів цього і що сам цей лад Він створює вільною й індивідуальною волею. Є люди, які думають, що ладу непорушного і необхідного за своєю природою не існує, і що лад або мудрість Бога, згідно якої Він творив усі речі, хоч і є найпершим зі створінь, але тільки створінням, виробленим вільною волею Бога, і не породжена від Його субстанції за необхідністю Його істоти. Але цей погляд, що розкидає усі підмурки моралі, позбавляючи лад й вічні

закони, залежні від останнього, їхньої непорушності, і [на додаток] руйнує усю будівлю християнської релігії, позбавляючи Ісуса Христа, або Слово Боже, Його божественності, не занурює однак розум у пільму настільки [глибоку], щоб вона могла приховати від нього ту істину, що Бог воліє ладу. Отож, нехай воління Божі створюють лад чи передбачають його, але ми, повернувшись у самих себе, з яснотою бачимо, що той Бог, якому ми поклоняємось, жодним чином не може робити того, що видається нам вочевидь супротивним ладові. Отже, якщо лад вимагає, аби наш час, або тривалість нашого буття, існував заради Того, Хто нас зберігає; аби будь-який рух нашого серця безперервно прагнув до Того, Хто його безупинно відтискує у нас; аби усі здатності нашої душі працювали тільки задля Того, завдяки Кому вони діють, то Бог не може звільнити нас від припису, якого нам дав через Мойсея в Законі й якого нам повторив через Свого Сина у Євангелії: *Любіть Господа Бога вашого усім вашим серцем, усією вашою душею, усім вашим розумом й з усіх сил ваших**.

(24) Але оскільки лад вимагає, щоб усякий праведник був щасливий, а усякий грішник – нещасним, щоб усяка дія, відповідна ладові, або усякий рух любові до Бога були винагородженні, а усяка дія, супротивна ладові, або усякий рух любові, не спрямований до Бога, діставали покарання, то очевидно, що усяка людина, котра хоче бути щасливою, повинна безперестанно линути до Бога й з відразою відкидати усе те, що зупиняє її плин чи послаблює її рух до її справжнього блага. Стосовно цього їй немає потреби радитись з наставником, бо коли промовляє Бог, люди мають мовчати. І коли ми абсолютно певні того, що наші почуття й пристрасті не мають жодної частки у тих відповідях, що, як ми чуємо, лунають з найпотаємніших глибин нашого смислу, ми повинні завжди з повагою вислуховувати ці відповіді й підкорятись їм.

* *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua, et ex tota virtute tua* (Марк, XII, 30).

(25) Хочемо ми знати, чи йти нам на бал або у комедію, чи можемо ми з чистим сумлінням витратити більшу частину дня на гру й марні бесіди, чи відповідають певні [різновиди] торгівлі, певні дослідження, певні посади нашим обов'язкам? Повернімося у самих себе, змусьмо наші почуття й наші пристрасті замовкнути і побачмо тоді у світлі Божому, чи можемо ми здійснити задля Нього ту або іншу дію. Запитаймо Того, Хто є шлях, істина й життя, щоб дізнатись, чи не веде нас до смерті та дорога, якою йдемо. І якщо Бог є сутнісно справедливим й за необхідністю зобов'язаним покарати усе, невідповідне ладові, а усе, йому відповідне, винагородити, то ми, [таким чином], матимемо підставу вважати, чи дійсно збільшимо або ствердимо своє щастя тією дією, яку мали намір вчинити.

(26) Якщо йти на бал нас схиляє любов до Бога, йдімо туди. Якщо ми повинні грати, аби здобути Небо, граймо день і ніч. Якщо, виконуючи свої [посадові] обов'язки, ми маємо на увазі славу Божу, виконуймо їх. Робімо усе це з радістю, бо великою буде наша винагорода на небесах. Якщо ж, ретельно дослідивши свої сутнісні обов'язки, ми з яснотою визнаємо, що ані буття наше, ані його тривалість не походять від нас і що лише те й роблячи, що приємно проводячи час, ми вчиняємо несправедливість, якої Бог не може не покарати; якщо наш Вчитель і Господь Ісус Христос, Котрий заплатив за нас Своєю кров'ю, вельми ясно й у [цілком] зрозумілий спосіб докоряє нам за нашу невірність і невдячність, бо живемо ми за плоттю й світом, життям зніженим і пожадливым, йдемо за опінією та звичаєм – віддаймося тоді Його голосові, не зчерствлюймо свого серця, не шукаймо наставників, які втішать нас опісля цих докорів, зміцнять перед лицем цих загроз й покрийть приємними покривами це світло, що завдає нам ран і пронизує нас [наскрізь].

(27) Коли сліпий веде сліпого, обоє вони впадуть у яму, каже Євангелія². Але якщо сліпий, що дав себе вести, падає разом із тим, хто його вів, якщо

Бог не вибачає йому, хіба Він вибачить тому, хто попри свій ясний зір дає себе вести сліпому, оскільки останній веде його з приємністю та розважає дорогою відповідно до його схильностей? Ці добровільні сліпі повинні знати, що Бог, Який ніколи не обманює, дозволяє існувати цим звабникам аби покарати зіпсовані серця, що звабників шукають. Що сліпота є покаранням за гріх, хоч часто й постає його причиною, що справедливо, коли той, хто не бажав слухати вічної Мудрості, хто розмовляв з нею лише заради власного блага, дає зрештою себе зіпсувати людям, які його обманюють тим небезпечніше, чим приємніше йому лестять.

(28) Правда, є складність у тому, щоб повернутись у самого себе, примусити свої почуття й пристрасті замовкнути, аби розрізнити, хто до нас промовляє: Бог чи наше тіло, адже докази почуттів часто приймають за очевидні підстави. Саме тому часто існує необхідність звертатись до наставників. Але нашому Вчителеві слід надавати перевагу перед переповідачами. Завжди слід спершу звертатись до Бога, звертатися ж до наставників необхідно не завжди, бо у багатьох випадках з остаточною очевидністю й граничною певністю видно, що саме слід робити. І тому звертатись до них навіть небезпечно, якщо це не робити цілковито щиро та у дусі смиренності й покорі. Адже така внутрішня налаштованість змушує Бога не дозволити, щоб нас увели в оману, або щоб ми самі дали себе увести в оману у якийсь шкідливий для нас спосіб.

(29) Коли доречно звертатись до наставника, обирати слід такого, котрий знається на релігії, поважає Євангелію, знає людину. Слід узяти до уваги, чи не зіпсувало його дихання світу, чи не зробила його дружба м'яким та послужливим, а також впевнитись, що він нас не боїться й ні на що від нас не сподівається. Його слід обирати одного з тисячі, каже свята Тереза³, яка, за її власними словами, через помилку одного наставника-невігласа думала, ніби за напастила себе [навіки].

(30) Світ сповнений ошуканців, я кажу як про ошуканців щирих, так і про інших. Ті, хто любить нас, зваблюють нас через потурання, ті, хто стоїть нижче за нас, лестять нам своєю повагою чи страхом, ті, хто стоїть понад нами, не переймаються нашими потребами через зневагу або недбалість. Втім, усі люди дають нам поради, коли ми складаємо їм звіт про те, що в нас відбувається, та й ми самі ніколи не втрачаємо нагоди підлестити самим собі, адже мимовільно кладемо руку на свою виразку, коли вона соромить нас [в счач інших]. Ми часто уводимо в оману тих, хто нас наставляє, аби увести в оману самих себе. Адже ми, йдучи за ними, прагнемо здобути безпеку. Вони супроводжують нас туди, куди ми самі маємо намір піти, а ми, попри своє світло й таємні докори свого смислу, намагаємось переконати себе, що ці наші дії визначаються покірністю. Ми обманюємо себе і Бог дозволяє це, та ми не обманюємо Того, Хто проникає основи серця. І хоча ми так щільно, як тільки можемо, затуляємо вуха, щоб не чути голосу внутрішньої істини, ми достатньо відчуваємо через ті докори, які ця найвища Істина нам посилає, віддаючи нас нам самим, що саме вона освітлює нашу пітьму й викриває усі хитрощі нашого самолюбства.

(31) Отже, очевидно, що слід прислухатись до Смислу заради здоров'я своєї душі, так само, як слід прислухатись до своїх почуттів заради тілесного здоров'я і що тоді, коли Смысл не дає ясних відповідей, а ми прислухались до нього з усією уважністю, до якої спроможні, то за необхідністю слід звертатись до наставників – так само, як до лікарів слід звертатись тоді, коли нам не вистачає [ясноти у відповідях] почуттів. Але звертатись і до тих і до інших слід розбірливо, адже малоосвічені наставники іноді можуть заподіяти смерть нашій душі, так само, як малотямуці лікарі заподіюють смерть тілові.

(32) Оскільки я ґрунтовно не пояснюю тих правил, які можна застосовувати у обранні наставників та лікарів й у відносинах з ними, то вимагаю, щоб мої

погляди витлумачувались точно і щоб ніхто не уявляв собі, ніби я хотів завадити отриманню від інших людей тієї допомоги, яку від них можна отримати. Мені відомо, що існує особлива благословенність у тому, щоб підкоряти свої погляди особам мудрим і освіченим, і я навіть хочу вірити, що наступне загальне правило: помирати слід з дотриманням обрядів, є для більшості людей надійнішим, ніж ті, які я міг би встановити для збереження життя.

(33) Але оскільки завжди корисно повертатись у самих себе і звертатись до Євангелії, прислухаючись до Ісуса Христа чи то коли Він промовляє безпосередньо до нашого розуму або серця, чи то, за посередництва віри, — до наших вух і очей. Вважаю, я міг сказати те, що сказав, адже навіть наставники наші вводять нас в оману, коли кажуть нам супротивне тому, чого навчають віра й смисл. Оскільки ж вважаю, що усі створіння Божі мають те, що їм необхідне для збереження життя, означає вшановувати Бога, то, вважаю, я зміг дати відчутти людям, що машину їхнього тіла побудовано настільки чудово, що сама по собі вона легше, а часто й надійніше, ніж тоді, коли спирається на знання і навіть на досвід найудатніших лікарів, знаходить [усе], необхідне їй для самозбереження.

ПРИМІТКИ ТА КОМЕНТАРІ
до III книги

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 окаяоналізму, 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 за 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 complètes*. – Paris: Seuil, 1988.

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 33</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. Івана
<i>E. in Joh.</i>	– Міркування щодо Євангелії від св. Івана
<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
Hom m. – 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. de, Oeuvres philosophiques, Paris; éd. P. Clair, 1974).

Лейбніц

- Monadol.* -- Монадологія
- MM* -- Міркування про метафізику
- Cr. p. Malebr.* -- Критика основоположень превелебного 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 пластичні натурн
- Theod.* -- Теодицея...

Лукрецій

- De nat.* -- Про природу

Мальбранш

- RR* -- Відповідь п. Режі
- RV* -- Пошук істини

Монтень

- Ess.* -- Досліді (Цит. за виданням Montaigne M., Oeuvres completes (Bibl. de la Pleiade))

Наскаль

- AP -- Про мистецтво переконувати
 EEM -- Бесіда з де Сасі про Епиктета 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

Резіус

- 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 цитат, окрім тих, які Мальбранш перекладає сам (як правило – перш, ніж процитувати). Нумерацію абзаців запроваджено 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 або 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. містив перші 15 Роз'яснень, які включатимуться в усі наступні видання RV; IV: однотомне 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 (*Dela 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.* – Тексту саме цього видання дотримуються основні сучасні критичні публікації RV, надруковані у Франції: в складі повного зібрання творів Мальбранша (видво *Vrin* за сприяння *CNRS*, tt. I-III, 1961; 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 видвом *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 другого з щойно зазначених видань (pp. 320-324; 335-369).

Книга третя

Частина I

Розділ I

¹ — Порівн., наприклад, з Декарт, *Resp.* II, абз. 14, 17: той, хто не виявляє уважності, не здатен сприйняти метафізичні істини; Мальбранш розвиває цю тезу, розглядаючи уважність як «молитву смислу» і засіб очищення розумової спроможності від почуттєвих об'єктів (див. прим. 1 до II. II, VIII і прим. 20 до Передмови).

² — Див. *supra* абз. 6 і 8. — Декартівське визначення сутності передбачає знаходження однієї-єдиної ознаки, без якої річ не може бути помисленою (див., наприклад, *Disc.* IV, абз. 2; *Med.* II, абз. 6; *Princ.* I, 53); лейбніцівську критику цих поглядів Мальбранша і Декарта див. у *Cr. p. Malebr.*, абз. 4 *sqq.*

³ — Див., наприклад, Декарт, *Princ.* I, 9.

⁴ — Тлумачення свідомості, *conscientia*, як внутрішнього відчуття, самоосягнення думки, присутнє в текстах Декарта: порівн., наприклад, з *Resp.* II, Аргументи, що доводять існування Бога..., Визначення I. Див. також *infra* прим. 16.

⁵ — Див. Декарт, *Princ.* I, 53.

⁶ — Приклад щодо нескінченних потенційних модифікацій воску запозичений в Декарта (*Med.* II, 5-й абз. з кінця). З точки зору Мальбранша, нескінченної кількості можливих властивостей душі ми нині чітко не сприймаємо лише тому, що не володіємо її чіткою й виразною ідеєю (III. II, VII, 12 *sqq.*).

⁷ — Ця теза Мальбранша протистоїть картезіанській традиції виокремлення лише двох сутнісних властивостей душі: здатності розуміння й воління (порівн. з Декарт, *Princ.* I, 37).

⁸ — Саме тема очевидності, фундаментальна для філософії Декарта, стала поживним ґрунтом для критичної ревізії цієї філософії. Зрештою, це мальбраншівське «мені здається» можна вважати вихідним аргументом, заснова-

ним на очевидності, яка повинна бути простим результатом максимальної уважних рефлексій (див. прим. 20 до Передмови).

⁹ – «Насправді я думаю, що душа одушевляє це тіло лише через намір Творця і вважаю, що через тіло вона зазнає жодних страждань» (Августин, *De mus.* VI, V, 9; даний текст Августина в I–III виданнях RV містився в III.П. VI, 20). Цей уривок цитує також Ла Форж (*EH*, Pref., р. 93, 94).

¹⁰ – Декарт зазначав у цьому творі, що речі, які є приємними за гарного стану організму, під час хвороби видіються неприємними (АТ, т. XI, р. 195).

¹¹ – Див. *supra* прим. 8.

¹² – Порівн. з Декарт, *Pass.* II, 94.

¹³ – Ж. Роді-Леві доречно зазначає, що Мальбранш надає тут критиці основоположення театральної естетики класицизму, яке передбачало безпосередній вплив на почуття; такий вплив усе одно є для Мальбранша гріховним, оскільки прив'язує розум до почуттєвих предметів.

¹⁴ – Порівн. з Декартом, який визнавав ідеї модусами душі (*Med.* III, абз. 6). Мальбранш розуміє ідеї зовсім інакше (див. III.П, I: ідея *безпосередньо поєднана* з душею (абз. 1) але не перебуває у ній (абз. 4); VI, 2 *sqq.*)

¹⁵ – Римл. 7: 23–25.

¹⁶ – Порівн. з III.П, I, 3–5; VII, 12–16: внутрішнє відчуття виключає уприсутнення через уяву, оскільки йдеться про принципово різні способи пізнання. – Вжите тут слово *conscience* (*сумління*; див., наприклад, II.П, I, 16) породжує гру слів, що не перекладається, оскільки воно означає також і *свідомість*: той, хто не погоджується з свідченням власної свідомості, вчиняє несумлінно, тобто аморально, виявляє гріховну впертість. Важливість цього міркування для системи Мальбранша постане цілком наочною, якщо згадати його перше основне правило для уникнення заблуків (I, II, 8): «внутрішній спротив» і «таємні докори сумління» постають еквівалентом докорів сумління, які переслідують людину, котра зловживає своєю свободою, не бажаючи погоджуватись з ясними свідченнями свідомості; усвідомлення в Мальбраншевій гносеології не слід плутати зі сприйняттям ідей (див. III.П, VI, 1–4; VII, 12–16), але в даному випадку ці способи пізнання постають еквівалентними, оскільки усвідомлення (внутрішнє відчуття) стосовно п...

нання душі є джерелом максимально доступної очевидності, не погодитись з якою неможливо без зловживання свободою.

Розділ II

¹ – Порівн. з Декарт, *Princ.* I, 23–28.

² – Див. Декарт, *Reg.* IX (АТ, т. X, р. 400–401). Див. також прим. 1 до II.ІІ, VIII і прим 1 до III.І, І.

³ – Декарт в листі до Єлизавети (травень або червень 1645: АТ, т. IV, р. 220), даючи поради стосовно покращення самопочуття своєї кореспондентки, закликає її «[...] намагатись наслідувати тих, хто, спостерігаючи за зеленню лісів, кольорами квітки, польотом птаха й іншими подібними речами, котрі не вимагають, зосередженої уваги, переконує себе, що у нього немає жодних думок». Людина, за Декартом, може не пам'ятати своїх думок (лист до Жибиофа від 19. 01. 1642: АТ, т. III, р. 479), проте не може не думати, навіть у перші дні життя, хоча її думки в цей час є гранично пов'язаними з почуттєвістю і не містять «чистих умоспоглядань» (лист до Арно від 4. 06. 1648: АТ, т. V, р. 193; див. також *Med.* II, абз. 6).

⁴ – Порівн. з Декарт, *Reg.* X, 1.

⁵ – Порівн. з Паскаль, *EG* (ОС, р. 352–353): «[...] коли вони вважають дивним, що малий простір складається з такої ж кількості частин, що й великий, то нехай усвідомлять також, що частини малого простору є меншими і, аби призвичаїтись до цієї істини, подивляться на небо через невелике оптичне скла, спостерігаючи крізь його частини відповідні частини неба. Якщо ж ускладнення викликає однакова подільність і тих частин простору, котрі є настільки малими, що вислизають з поля сприйняття, і небесного склепіння, то тут не існує кращого засобу, ніж дати їм поглянути на ці частини через окуляри, здатні збільшити малу точку до величезних розмірів [...]».

⁶ – Серед добре відомих Мальбраншеві авторів-сучасників, що заперечували нескінченність матерії, можна назвати Гассенді й Кордемуа, прихильних до ідеї неподільного атома. Критику уявлень про неподільні частинки матерії подає також і Паскаль в *EG* (ОС, р. 354).

⁷ – Порівн. з I, VI, 36–38.

⁸ – Йдеться про *Логіку, або Мистецтво мислити*, зв. *Логіку Пор-Рояля*, автори якої, А. Арно і П. Ніко, видали свій твір анонімно; в *LPR* див. IV, I.

⁹ – Леліо і Фаусто Социні, засновники социніанства, одного з реформаторських рухів у католицизмі (XVI ст.), заперечували Трійцю як супротивну здоровому глуздові.

¹⁰ – Див. Кальвін, *Напучення у вірі християнській* (XVIII, 25 & 27).

¹¹ – Порівн. з Декарт, *Princ.* I, 41.

¹² – Порівн. з Паскаль, *Pensées*, fr. 561 [820]: «Існують два способи переконувати в істинах нашої релігії, один силою розуму, другий – авторитетом того, хто говорить». Користуються [зазвичай] зовсім не другим, а першим. Нехай кажуть: «у це слід вірити, бо Писання, яке це каже, є божественним», а лише «у це слід вірити через такі й такі підстави»; такі аргументи слабкі, оскільки розум здатен схилитись до усього».

¹³ – Див. Декарт, *Princ.* I, 39–41.

¹⁴ – Порівн. з Паскаль, *Pensées*, fr. 543 [190].

¹⁵ – *Id.*, fr. 618 [456], 622 [474], 737 [793].

¹⁶ – У своєму намаганні чітко окреслити сферу дієвості розуму й ту межу, за якою починається сфера компетенції віри, Мальбранш постає як вельми своєрідний попередник трансцендентальної філософії Канта.

Розділ III

¹ – Звична декартівська вимога щодо початку дослідження: воно повинне починатись з найпростіших питань і поступово просуватись до найскладніших (*Disc.* II, 1-е та 2-е правила методу). – Про те, що медицина й мораль повинні базуватись на метафізичних і фізичних дослідженнях, прикладними відгалуженнями яких є, див. *Princ.* Лис, вступ (AT, t. IX-2, p. 14).

² – Мальбранш в'їдливо іронізує: порівн. з II, II, VI, б.

³ – «Найчастіше саме людям і коням властиво мати очі, одне з яких відрізняється від іншого за кольором; причиною цього та сама, через яку лише людина сивіє» (*De part. an.* I, 780 b). Такою причиною Аристотель вважав слабкість травлення; проте Мальбранш не цитує подальший текст Аристотеля, оскільки головна його мета в цих абзацах – показати сміховинність аристотелівських пояснень.

⁴ – Див. прим. 5 до II. II, VI.

⁵ – Див. прим. 4, там само.

⁶ – «Потрібно, щоб учень вірив» (*Soph.* II, 165 b).

⁷ – Порівн. з Декарт, *Reg.* II, абз. 1-4; III, абз. 1-3.

⁸ – Див. там само.

⁹ – Див. там само, XIV, абз. 4-5.

¹⁰ – Див. VI. I, V.

¹¹ – Порівн. з Декарт, *Reg.* XIV, абз. 2: «[...] взагалі все пізнання, яке не здобувається через просту й чисту інтуїцію якої-небудь одиничної речі, здобувається через порівняння двох або багатьох речей. І, певна річ, майже уся старанність людської здатності розуміння полягає у тому, щоб підготувати цю дію [порівняння], бо коли вона очевидна й проста, не потребується жодної допомоги мистецтва, потрібне лише природне світло, щоб розгледіти істину, яка здобувається завдяки такому порівнянню».

¹² – Під «звичайними логіками» Мальбранш має на увазі логічні концепції схоластики, що мають свій виток в логіці Аристотеля. З точки зору Декарта, силлогізми «не сприяють осягненню істини», й тому їх слід відкинути (там само); Мальбранш солідаризується з цією точкою зору і прагне створити нову методологію наукового дослідження, якій присвячено VI Книгу RV.

Розділ IV

¹ – Див. Передмова, абз. 3-5.

² – Див. прим. 14 до Передмови; прим. 6 до I, V; прим. 1 до I, XVII; а також I, I, 20-25.

³ – Порівн. з Августин, *Conf* I, I, 1. Див. також Паскаль, *Pensées*, fr. 194 [427]: «Не потрібно мати надто високу душу, аби збагнути, що в цьому житті не може бути дійсного задоволення; що всі наші задоволення – сама лише марнота, лиха ж нескінченні [...]» (див. також fr. 350 [146], 425 [148], 434 [131]).

⁴ – Порівн. з Паскаль, *Pensées*, fr. 109 [638, 639], 168 [134].

⁵ – Там само, fr. 99 [359].

⁶ – Див. II. II, VIII, 2.

⁷ – Порівн. з Паскаль, *Pensées*, fr. 366 [48].

⁸ – Там само, fr. 252 [821], 278 [424], 277 [423].

⁹ – Єремія 12: 11.

¹⁰ – Ця фраза свідчить, що Мальбранш розрізняв принаймні два плани безсвідомого: активний, наприклад, «приховані думки», таємні пороки, що дієво спрямовують волю (див. прим. 1 до II. II, VI), і пасивний, тобто неусвідомлювані моральні істини, що не зчиняють на розум жодного впливу. Взагалі, неусвідомлювану діяльність душі Мальбранш вважав набагато ширшою, за усвідомлювану, пов'язуючи таке становище з наслідками первісного гріха (див. *supra* абз. 21).

¹¹ – В цьому міркуванні Мальбранш чітко розрізняє благодать усвідомлення і благодать попередньо наданої насолоди; саме це розрізнення становитиме концептуальну основу Мальбраншевого *Трактату про природу і благодать* (1680).

¹² – Декарт, лист до о. Шарле від 9. 02. 1645 (АТ, т. IV, р. 157–158): «Адже, будучи такою ж людиною, як інші, я не належу до тих нечутливих осіб, які зовсім не дозволяють успіхові [відчутно] зачіпати себе».

¹³ – Декарт, *Princ.* IV, 207.

¹⁴ – Мальбранш, поза сумнівом, був добре знайомий з основними позиціями сучасної йому критики філософських наукових досягнень Декарта. Див. прим. 52 до Передмови.

Частина II

Розділ I

¹ – У першому виданні RV цей Розділ починався фразою «У цьому Розділі й у тих, що за ним йдуть, ми маємо намір пояснити природу ідей розуму і те, яким чином вони постають у якості приводів до заблудження. Гадаю, кожен погодиться з тим, що самих по собі речей, розташованих поза нами, ми не сприймаємо інакше, як через ідеї, які маємо щодо них».

Цей хід думки є цілком природним для картезіанця, адже теза про субстанційну окремішність душі й тіла не передбачала жодних безпосередніх контактів між ними. Див., наприклад, Декарт, *Mond.* I, 1-й абз): «Хоча кожен переконаний, що ідеї нашого розуму цілковито подібні до тих предметів, від яких вони походять, я усе ж не бачу переконливих підстав вважати, що це є дійсно так. Навпа-

ки, численні спостереження повинні змусити нас сумніватися у цьому»; див. також *Princ. I, 66–69*.

² – Тут критикується філософська концепція, якої дотримувався, наприклад, Плотін, стверджуючи, що коли ми бачимо якісь речі, то враження отримується нашою душею саме у тому місці, де перебувають ці речі, тобто, що душа є ніби розлитою у довколишньому просторі (*Еннеади, IV, 6, 1*). Ці погляди свого часу піддавав критиці й Декарт, стверджуючи, що серце видається нам місцем перебування пристрастей лише тому, що через нервову систему пов'язане з мозком, «[...] подібно до того, як біль у нозі відчувається завдяки нервам ноги, а зірки сприймаються як такі, що перебувають на небі, лише завдяки їхньому світлові й зоровим нервам. Отож, і нашій душі, щоб відчувати пристрасті, так само не потрібно здійснювати свої функції безпосередньо в серці, як і перебувати на небі, щоб бачити зірки» (*Pass. I, 33*).

У попередніх розділах RV Мальбранш вже торкався теми приписування почуттєвих якостей зовнішнім об'єктам: (I, XIV, 3; XVI, 1–5; див. також далі, абз. 8; пор. з Лейбніц, ММ, 26). В *Роз'ясненнях* (X, відп. на III заперечення, 50) Мальбранш пояснює спосіб утворення тих інтелігібельних об'єктів, що насправді безпосередньо сприймаються душею через почуття.

³ – Термін *représentation* вживається Мальбраншем переважно для позначення загальної, неспецифікованої здатності душі у той чи інший спосіб моделювати в собі існування якогось одного об'єкта через утворення іншого; способами, або специфікаціями, такого моделювання є почуття, уява, розумове осягнення тощо. В зв'язку з цим ми вважаємо за доречне перекладати зазначений термін за допомогою буквального українського відповідника *уприсутнення*. Слід спеціально наголосити, що термін *уявлення*, який зазвичай вживають у подібних випадках, ми не вважаємо прийнятним через його подібність до терміну *уява* (*imagination*): остання є, як щойно зазначалось, лише одним зі способів уприсутнення об'єктів у душі. Термін *уявлення* в даному перекладі RV є відповідником *imagination*, у його другому, істотному як для Мальбранша, так і для усієї філософії XVII ст., значенні – не самої здатності душі уявляти образи, а результату (результатів, в Мальбранша – *imaginations*) функціонування цієї здатності; поняттєва пара *уява* – *уяв-*

лення (*imagination* – *imagination, imaginations*) є, таким чином, безпосереднім аналогом пари *почуття – відчуття* (*sens – sensation, sensations*). В цьому сенсі можна говорити й про пару *représentation – représentation, représentation*, тобто про уприсутнення як загальну здатність душі й про окремі уприсутнення тих чи інших об'єктів.

⁴ – Пор. з Декарт, *Princ.* I, 11: «[...] природним світлом достатньо вияснюється відсутність жодних якостей або станів у небуття; на підставі цього, коли ми десь помічаємо останні, то там повинна виявитись річ або субстанція, якій вони притаманні; при цьому, щобільшу їх кількість ми спостерігаємо в якійсь речі, тим ясніше ми цю річ пізнаємо» (див. також *Princ.* I, 52, де Декарт називає це положення «знаною аксіомою», і *Resp.* II, Аргументи, що доводять існування Бога, Визначення V).

⁵ – «Внутрішнім самовідчуттям душі» для Мальбранша є свідомість. Кожен з п'яти перерахованих типів об'єктів і відповідні здатності досліджуються у перших п'яти книгах RV, де розкрито як їхню загальну природу, так і ті властивості, які перетворюють їх на джерела заблуджень.

⁶ – З цих слів Мальбранша випливає, що подане ним визначення думки в істотному пункті відрізняється від декартівського. Картезій називає думкою, або мисленням (*Par le mot de penser, j'entend [...]*), «[...] усе те, що відбувається у нас таким чином, що ми його безпосередньо сприймаємо у самих собі. Таким чином, не лише розуміти, бажати, уявляти, але й відчувати є те саме, що й думати» (*Princ.* I, 9). Невід'ємною від думки, визначеної у такий спосіб, Декарт вважав й ідею, або «[...] ту форму будь-якої думки, через безпосереднє сприйняття якої я цю думку усвідомлюю; таким чином, я не можу виразити у словах жодної речі, з якої б достеменно не випливало (якщо моє слова зрозумілі), що я маю ідею речі, позначеної цими словами» (*Resp.* II, Аргументи, що доводять існування Бога, Визначення II). Мальбранш принципово розрізняє пізнання через ясну ідею, тобто «бачення в Богові», й усвідомлення, тобто відчуття душею самої себе (див. III.II, VII, § IV).

⁷ – Як зазначає Ж. Роді-Леві (Pl., р. 1465), ймовірно ми джерелами цієї тези Мальбранша є твір Д. Суареса *De angelis* і один з творів з особистої бібліотеки французького філософа (Cureau de La Chambre. *Le Sysytème de l'âme*. – Paris, 1654); саме в останній книзі зазначається (р. 28), що

«пізнання душі, відокремленої [від тіла], подібне до пізнання, притаманного янголові». Ж. Роді-Леві зазначає, що, готуючи коментарі стосовно впливу схоластичної теології на Мальбранша, вона керувалась дослідженням Colonel D. *The vision in God. Malebranche scolastic sources.* – Louven, 1967.

⁸ – Кюро де Ла Шамбр у зазначеній вище книзі (див. попередн. прим.) стверджував (р. 47): «Є необхідним, щоб вони [янголи – О.Х.] поєднувались безпосередньо, і щоб той, який хоче відкрити свою думку іншому, еднався з ним і пронизував його, аби дати йому побачити свою думку».

⁹ – Див. *supra*, прим. 2. – Показово, що гіпотезу про безпосередній контакт душі й тіл, які вона сприймає, Мальбранш виключає беззаперечно і в наступному абз. 8 розглядає лише можливі способи опосередкованого сприйняття тіл. В *Християнських бесідах*, I (Pl., р. 1147) Мальбранш докладно аргументує свою точку зору: «Щойно нас вкололи, ми одразу відчуваємо біль. Цей біль походить не від вістря, що нас коле, і зовсім не спричиняється у нас душею, йдеться про найвищу потугу. [...] Ця потуга повинна знати момент, коли вістря коле наше тіло, аби у цей момент мати змогу викликати біль у нашій душі. [...] Ця потуга не походить від нас. Не походить вона й від вістря, бо вістря не здатне здійснювати у розумі цю потугу, його дія не здатна поширюватись на розум, воно не здатне уприсутнюватись у ньому. Бо, зрештою, вістря не є ані видимим, ані інтелігібельним саме по собі, оскільки між тілами й розумами немає жодного зв'язку і до того ж тіла, як субстанції недієві, суто пасивні, не можуть модифікувати розуми».

¹⁰ – Аналіз цих можливих варіантів Мальбранш здійснює у чотирьох наступних Розділах.

¹¹ – У даному випадку під доведенням Мальбранш мав на увазі геометрично строге доведення, а під доказами – заперечення речей, які уважний розум неодмінно має визнати неймовірними.

Розділ II

¹ – Безпосереднім джерелом концепції видів, або матеріальних образів об'єктів, що розповсюджуються повітрям

і, потрапляючи в очі, дають можливість бачити ці об'єкти в XVII ст. були твори знаних представників другої схоластики; див., наприклад, Д. Суарес, *De anima*, III, I, 4.

² – Розрізнення діяльного і пасивного розумів проводилось Аристотелем (*De anim.* III, V).

³ – Раніше від Мальбранша ці аргументи наводив Гаспенді (лист до Ліцеті, § 8–10); подібні ж міркування про неодмінне змішування образів різних речей висловлював Л. Шане, *Ôraite de l'esprit de l'homme et de ses fonctions* [Трактат про людський розум і його функції], 1649, р. 160.

⁴ – Див. Декарт, *Dioptr.* 4: AT, t. VI, р. 113.

Розділ III

¹ – Буття 1: 26; 3: 5.

² – Яків 1: 17. – Вважаючи, що людина уподібнюється Богові в аспекті Його могутності, автори таких думок виявляють, на думку Мальбранша, своє марнославство й нетерпну гординю, оскільки зазіхають саме на могутність універсальну креативність, забуваючи про приниження і смерть Христа, які є дійсним шляхом уподібнення Богові (див. прим. 23 до III. II, VI).

³ – Таким чином, реальність ідей для Мальбранша полягає в тому, що вони утворюють «інтелігібельний світ», тобто особливий рід буття, субстанційно відмінний від матеріального. – Про вищу досконалість інтелігібельного світу див. Декарт *Med.* III, 14–15.

⁴ – Ця теза поєднує картезіанство зі схоластикою; субстанційна відмінність душі від тіла спричиняє неможливість взаємодії між ними. Наприклад, Д. Суаресом висувається аналогічна теза: «Матеріальна річ не може впливати на розум, оскільки вона неспівмірна йому, а співмірність необхідною між тим, що діє, й тим, що зазнає чиеїсь дії» (*De angelis* II, VI, 10). Отже, матеріальні образи у мозку не можуть породжувати ідей.

⁵ – Натяк на Рєгіуса, який вважав ідею модусом духовної субстанції (*Phil. Nat.* V, I).

⁶ – Порівн. з Декарт, *Med.* III, абз. 15.

⁷ – «Я тим краще суджу про об'єкти, які бачу своїми очима, щоближчими вони є за своєю природою до тих, яких я осягаю розумом» (Августин, *De ver. rel.* XXXI, 57).

⁸ – Переклад цього уривку з Августинового трактату *De imt. an.* див. в прим. 30 до Передмови.

⁹ – Порівн. з Декарт, *Resp.* V, щодо V-го Міркув., 1, абз. 3: «Стосовно ж сутностей, що сприймаються ясно й виразно, таких, як сутність трикутника чи будь-якої іншої геометричної фігури, то я легко можу змусити тебе визнати, що наші ідеї цих фігур не запозичені від одиничних речей».

¹⁰ – Відповідний уривок з *Discern.* Кордемуа див. у прим. 1 до I, VIII. Далі (4, р. 137) цей автор зазначає: «Коли ж визнають, що В надає рух С, то насправді тут йдеться лише про передсуд, який утворюється через те, що ми бачимо лише ці два тіла й маємо звичку приписувати усі відомі нам явища речам, які сприймаємо». Таке ж міркування Кордемуа розповсюджує і на зв'язок між тілом і розумом (*ibid.*, 5, р. 150): «Розгляньмо, що заподіює розум тілові, коли кажуть, що він на нього діє. Ясне тут лише те, що розум хоче, аби тіло у певному сенсі перебувало в русі й аби воно, одночасно, перебувало в русі відповідно до бажання цього розуму, лише це нами сприймається, решту ми припускаємо».

¹¹ – Мальбраншеві (див. прим. 3 до II. II, II) був відомий *Almagestum novum* Річчолі, де наводяться приклади (кн. VIII) збігу появи комет у 1558 й 1559 рр. зі смертю Карла V, Марії Тюдор, Генріха II та інших вельможних осіб.

¹² – Хибне приписування цього явища дії місячного світла серед сучасників Мальбранша заперечували Арно й Ніколь (*LPR* III, XVII), Рооль (*Phys.* II, XXVII, 13).

¹³ – Критику гороскопів подали в своїх творах Бекон, *DAS* III, IV, а також Гассенді, Арно й Ніколь, інш.

¹⁴ – Розвиток цього суто оказіоналістського розрізнення див. у VI. II, III і в Роз'ясненні XV.

Розділ IV

¹ – Слова «вродженими, або» (*innées ou*) Мальбранш долучив лише до тексту останнього прижиттєвого видання RV (1712 р.). Цей термін вперше з'являється у французькій мові 1688 р. в восьмому томі *Універсальної й історичної бібліотеки* (с. 51, 141–142, в зв'язку з характеристикою праці Дж. Локка *Дослід про людську здатність розуміння*, де подається критика теорії вроджених ідей). Термін

набув стрімкого поширення. Раніше картезіанці перекладали латинський термін *idea innata* різноманітними словосполученнями. Наприклад, у французькому перекладі *Med.* (основний текст переклав герцог де Люїн, текст заперечень і відповідей – К. Клерсельє), відредагованому самим Декартом (1645, виданий 1647 р.), цей термін перекладено як «ідея, народжена і вироблена разом зі мною, відтоді, як мене було створено» (порівн. *AT*, t. VII, p. 189 і t. IX, p. 41). Лейбніц також засвоює цей термін лише під час роботи над *Новими дослідями* у 1703–1704 рр. (див., наприклад, I, I, абз. 1); в *Міркуваннях з приводу Досліда* про людську здатність розуміння (1696) він ще говорить про «ідеї, народжені разом із нами» (див. *G*, Bd. V, p. 14–23). – Подаючи критику теорії вроджених ідей, Мальбранш у цьому суттєвому пункті рішуче протиставляє себе картезіанству. Адже в декартівських *NP* чітко зазначено: «[...] почуття не постачають нам жодної ідеї стосовно речей у тому вигляді, у якому вони формуються нашим мисленням – аж до того, що у наших ідеях немає нічого, що не було б вродженим розумові, або здатності мислити, за винятком самих лише обставин, якими супроводжується наш досвід: вони примушують нас складати судження про те, котрі з тих ідей, що містяться у даний момент в царині нашого мислення, мають відношення до тих чи інших речей, що перебувають поза нами» (до § XIII); таким чином, Декарт доходить висновку, що вродженими нам є всі ідеї рухів, фігур, кольорів, болю, звуків (до § XIX).

² – Тут критикується теза Декарта про розумове сприйняття фігур з нескінченно великою кількістю сторін як сприйняття нескінченної кількості осібних ідей, створених Богом (*Med.* II, абз. 5 з кінця; VI, абз. 2), оскільки це потребувало б створення нескінченної кількості осібних видів; підставою, на яку спирається Мальбранш, є теза про те, що Бог завжди діє найпростішими шляхами (див. *infra* абз. 6)

³ – Натяк на Декарта, який говорив, що вроджена ідея ніби дістається зі «скарбниці» нашого розуму (*Med.* V, абз. 11); однак це декартівське уподібнення не слід розуміти буквально, оскільки в *NP* йдеться про *потенційне*, а не актуальне буття ідей, вроджених здатності мислення (до § XIV).

⁴ – Сама по собі присутність ідей в душі ще не передбачає принципа їх віднесення до осібних речей. Тому Мальбранш стверджує, що ідеї існують не в душі, а в Бо-

гові, який забезпечує кореляцію між ідеями й особними явищами досвіду через закони поєднання душі з тілом (див. прим. 2 до I, IV).

⁵ – Мальбранш заперечує особне втручання Бога в світовий процес «кожної миті», оскільки okazіональні причини, точніше їхні особні співвідношення з певними ідеями в людській душі, передбачені загальними і наперед встановленими Богом законами зв'язку душі з тілом.

Розділ V

¹ – Див. Арно, *VFI*, розд. XXVII має заголовок «Про походження ідей, про те, що немає жодних підстав, аби вважати, що наша душа є чисто пасивною стосовно усіх своїх сприйнятих і що набагато правдоподібніше вважати, що вона отримала від Бога здатність самій виробляти деякі з них»; порівн. з *LPR* I, I. Див. також прим. 1 до попередн. Розділу; коментуючи наведені там положення Декарта, Ла Форж зазначав, що наша здатність мислення є «головною і діючою причиною» продукування цих ідей (*EH*, X, p.172).

² – Емінентне існування Мальбранш визначав як існування у більш досконалий спосіб. Наприклад, Декарт стверджує, що «протяжність, обриси, розташування і рух», тобто модуси матеріальної субстанції, емінентно містяться в субстанції, що мислить (*Med.* III, абз. 20); емінентне існування означає у цьому випадку, що матеріальні якості містяться в душі у якийсь вищий спосіб, ніж у самих матеріальних тілах.

Див. також *Med.* VI, абз. 10: ідеї тілесних речей отримують свою об'єктивну реальність в розумі від формальної, а не від емінентної реальності цих речей: тобто досконалості тілесних речей, про які свідчать ідеї, містяться в тілах насправді, притаманні їм у дійсності, а не опосередковано: інакше матеріальне містилося б у матеріальному у якийсь спосіб, вищий, ніж той, у який воно повинне міститись там у дійсності – матеріальні речі не були б у цьому випадку носіями дійсної матеріальності або ж емінентно містилися б у Богові, що заперечувало б дійсне існування матеріальних речей; але тоді, за Декартом, Бог би уводив нас в оману, оскільки саме Він наділив нас «[...]

великою схильністю вірити у те, що ці ідеї походять від тілесних речей [...]» (там само).

³ – *Відповідь на трактат...*, VII, 2: «Ви, пане, приписуєте собі те, що належить лише універсальному Смислові, Який Вас напучує, Вас, пане, й усе, обдароване розумом»; на Третій лист п. Арно: «Душа є обдарованою розумом істотою, яка сприймає; [...] вона не є тим, що її ж афектує, формально вона не є власним світлом» (ОС, IX, р. 921).

⁴ – «Позаяк сутність Бога містить в собі усе те досконале, що перебуває в сутності кожної іншої речі, й набагато більше, то Бог може пізнавати усі речі в Самому Собі особним пізнанням. Адже особна природа певної речі – це те, що дає їй у певний спосіб прилучатись до природи Бога»; Аквінат наводить цей текст в *Summ. theol.* I, q. 14, art. 6 з незначними розбіжностями.

⁵ – Відтак всі речі, навіть матеріальні, на думку Мальбранша, повинні міститись в Богові, проте – «у цілковито духовний і незбагнений для нас спосіб». Щодо цього способу присутності матеріальних речей в Богові Мальбранш поки не вживає терміну «інтелігібельна протяжність» (лат.), який з'явиться лише в Роз'ясненні X; за його власними словами, він тривалий час не вживав цього терміну, оскільки завжди намагався максимально поважати слабкість людських розумів й запобігати злостивості критиків, тому замість посилок на інтелігібельну протяжність вживав фактично її узагальнене визначення: «ми бачимо в Богові Його створіння через те у Ньому, що їх уприсутнює» (*Три листа...*: ОС, т. VI, р. 243).

Отже безпосередньо пов'язавши сутність (інтелігібельні ідеї, що містяться в Богові), й існування (існування речей є безпосереднім виявом незбагненої божественної волі) усіх речей з Богом, Мальбранш створив теорію, яка обґрунтовує максимально тісне поєднання людського розуму з Богом (див. Передмова, 1 *sqq.*). У цьому Розділі вже неявно містяться ті класичні оказіоналістські положення про бачення всіх речей у Богові, які він викладе в наступному Розділі.

Розділ VI

¹ – Абз. 5: «Безсумнівним є те, що перед створенням світу існував лише Бог і що Він не міг виробити його без

пізнання і без ідеї. Відтак, ті ідеї, які Бог мав стосовно світу, не відрізняються від Нього Самого і, таким чином, всі створіння, навіть найматеріальніші та найбільш земні, перебувають у Богові, хоча й у спосіб цілковито духовний і незбагненний для нас. [...] Отже, Бог бачить у Собі всіх істот, розглядаючи власні досконалості, які їх Йому уприсутнюють. Він також досконало знає їхнє існування, оскільки воно цілковито залежить від Його волі, а не знати власної волі Він не може. Звідси випливає, що Він не може не знати їхнього існування. Таким чином, Бог бачить у Собі не тільки сутність речей, але також і їхнє існування». – Див. поперед. Розд., абз. 5.

² – Таким чином, здійснення двох відзначених вище умов є необхідним, але не достатнім для того, щоб розум міг бачити в Богові ідеї речей. Воля Божа виявляється вирішальною інстанцією, і саме через це деяких ідей (наприклад ідей душі, Бога, іншого розуму тощо) людський розум не бачить. І все ж Мальбранш, вдаючись до ймовірнісних, неаподиктичних аргументів, намагатиметься надалі викликати хоча б «моральну», як сказав би Декарт, впевненість у тому, що Бог і насправді розкриває Себе; власне, прелюдією до такої аргументації є згадка у попередньому реченні про збагненність для розуму такого варіанту: збагненність тут дуже нагадує «чіткість і виразність». – У *Трьох листах автора Пошуку істини стосовно Захисту п. Арно...* (ОС, т. VI, р. 243) Мальбранш зазначає, що в цьому місці він висловився дуже нечітко (адже у Богові, на його дійсну думку, розум бачить «інтелігібельну протяжність»), аби запобігти злостивості упереджених критиків і не шокувати слабкі розуми, котрі можуть розцінити такі вислови як зухвале і блюзнірське ставлення до божества.

³ – Пор. з Декарт, *Mond.* XIII: «[...] коли природа має декілька шляхів досягнення одного й того ж результату, вона завжди безпомилково обирає найкоротший».

⁴ – У 2-му й 3-му виданнях RV в цьому місці зазначалося: «[...] ми ж-бо не стверджуємо, що Бог не міг би створити разом з кожним створюваним розумом ще й безліч безлічей істот, що уприсутнюють речі. Однак не варто думати, що Він чинить так, оскільки вельми узгоджується зі смислом і достатньо доводиться усіма виробами Божими, а також [Його] керуванням природою, що Він ніколи не вдається до дуже складних шляхів там, де можна вдатись

до дуже простих і легких». Перша частина фрази є дуже показовою, оскільки позначена відбитком декартівського посибілізму: Бог «здатен до усього, що ми можемо досягнути, але ми не можемо сказати, що Він не здатен до того, чого ми не досягаємо» (лист до Мерсена від 15. 04, 1633: в Corr., t. I, p. 135); Декарт, на підставі аргументу про божественну правдивість (див., наприклад, *Princ.* I, 13, 23) був переконаний у незмінності й простоті законів природи, але підставою для цих властивостей вважав не їхній «вічний» характер, а відверте й очевидне бажання Бога не змінювати природного стану речей (передбачуваність світу є однією з ознак божественної правдивості). Мальбранш в цьому питанні є попередником Лейбніца з його системою наперед встановленої гармонії, яка ґрунтується на тому, що Бог не може не обирати найкращого або ж діяти без достатньої підстави й не у найпростіший з усіх можливих способів (див., наприклад, *PNG* 10; *MM* 21; *Monadol.* 48, 53–55, 89).

⁵ – Натяк на Левіт 17: 14: «Бо душа кожного тіла – кров його» (текст за виданням Об'єднаних біблійних товариств, далі – ОБТ). Вважаючи сутністю тіла лише його протяжність, картезіанці (й Мальбранш у цьому пункті солідарний з ними) заперечували будь-які спроби пояснення тіл не як автоматів з плоті й крові, що діють виключно через механічну взаємодію їхніх частин, у тому числі й схоластичні «субстанційні форми» й «реальні якості», розцінювані Декартом як спроби приписування організмам «маленьких душ» (лист до Мерсена від 26. 04. 1643: Corr. t. III, p. 648). Проте цей картезіанський підхід мав своїх критиків не лише у таборі схоластів, але й серед представників нового природознавства; наприклад, Лейбніц зазначав: «[...] оскільки будь-яка проста субстанція є безсмертною, то й та душа, в існуванні якої безпідставно було б відмовляти тваринам, не може не існувати завжди, хоча й у зовсім інший спосіб, ніж наша [...] закони механізму, якщо узяти їх самих по собі, не спроможні утворити живу істоту там, де ще немає нічого органічного [...]» (*PV & NT*, G, Bd. VI, 542, 544; див також текст *Матерія сама по собі*); на думку Лейбніца, матерія не може бути простою протяжністю (див. *Cr. p. Malebr.*), а живі організми – простими автоматами, подібними до створюваних людьми.

⁶ – Докладне доведення цієї тези Мальбранш подає наприкінці X-го Роз'яснення (абз. 53–65).

⁷ – Див. *infra* (абз. 17) про те, що Бог, через недосконалість людського розуму, пов'язує ідеї, які відкриває, з почуттями, оскільки квадрат, що відчувається, тобто зображення, є почуттєво наочнішим, ніж його інтелігібельна ідея.

⁸ – «Ми не здатні, хоча й мислимо самі, мислити про щось, як про те, що походить від нас самих, від Бога ж бо наша здатність [мислити]» (лат.); в українському перекладі *Біблії* (ОБТ) цей текст має такий вигляд: «[...] не тому, що ми здібні помислити щось із себе, як від себе, але наша здібність від Бога».

⁹ – Мальбранш у цьому пункті відступає від традиційної картезіанської концепції природного світла смислу саме як природного, оскільки втручання Бога порушує «природний», себто об'єктивно закономірний, *відчужений від воління* аспект розуміння людьми найфундаментальніших істин (вроджених ідей, які уважний розум осягає саме за допомогою природного світла); в концепції Мальбранша замість пасивної, створеної природи людину освічує Сам всемогутній Бог, суб'єкт впливу, найпотужнішого з усіх можливих. Хоча Мальбранш не говорить про безпосередньо надприродний доступ до очевидних істин, як це робить Амброзіус Віктор, з книгою якого (*Philosophia christiana*, т. II, сар. XXXII) автор RV був знайомий, проте Мальбраншів Бог є набагато безпосереднішим джерелом людського пізнання, ніж декартівський.

¹⁰ – «Бог їм це об'явив» (лат.); в українському перекладі *Біблії* (ОБТ) фраза, закінчення якої наводить Мальбранш, має такий вигляд: «[...] тому що те, що можна знати про Бога, явне для них, бо їм Бог об'явив».

¹¹ – В українському перекладі *Біблії* (ОБТ): «Отець світил».

¹² – В українському перекладі *Біблії* (ОБТ) цей псалом має номер 94: «Хіба Той, що карає народи, – чи Він не скартає, Він, що навчає людину знання?»

¹³ – В українському перекладі *Біблії* (ОБТ): «Світлом правдивим був Той, Хто просвічує кожну людину, що приходить на світ».

¹⁴ – Мальбранш критикує традиційну схоластичну тезу, згідно якої дія кожної осібної причини здобуває *підтримку* від Бога, в XV-му Роз'ясненні (IV доказ і далі). Наводячи аргументацію своїх опонентів, згідно якої Бог, не діє у речах безпосередньо, а лише підтримує їх (інакше, наприк-

лад, діючи в безбожникові, Бог діяв би супроти Самого Себе, що видається абсолютно несумісним з Його досконалістю), Мальбранш зазначає, що слово «підтримка» у цьому випадку є лише не зовсім сумлінним засобом уникнення проблеми, і далі розвиває власну концепцію дій Бога, що мають на меті досягнення найдосконалішого стану й відбуваються найпростішими шляхами.

¹⁵ – Оскільки ідеї ми бачимо в Богові, то, за Мальбраншем, ми не повинні їх *мати*. На підставі коментованого речення деякі мальбраншезнавці, наприклад М. Геру (Gueroult M. *Malebranche*. T. I: *La Vision en Dieu*. – Paris, 1955, p. 65, 319), стверджували, що Мальбранш, коли писав цю частину твору, ще не визнавав нествореності ідей. Ж. Роді-Леві справедливо зазначає, що це припущення є хибним, оскільки Мальбранш вже наприкінці цього абзацу визнає нестворений характер ідеї Бога; отже, вона не може бути вродженою, «нашою», ми не можемо її «мати» й лише бачимо у Богові. Ж. Роді-Леві зазначає, що Мальбранш тут наскільки використовує традиційну картезіанську лексику, настільки ж спростовує її зміст, бо вже в кінці цього абзацу, а також у наступному розділі (III.ІІ, VII, 8) недвозначно доводить неможливість «дуже виразної ідеї Бога», як автономного утворення, вродженого нашій душі, тобто *створеного*: «Неможливо збагнути, щоб якась створена річ могла уприсутнювати собою нескінченність, щоб безмежна, неосяжна, універсальна істота могла сприйматись через ідею [...]».

¹⁶ – Пор. з Декарт, *Міркування про першу філософію* (далі – *Med.*) III (АТ, t. IX, p. 36): «Ідея Бога є гранично ясною і виразною, адже містить усе те, що я сприймаю ясно й виразно і вважаю реальним та істинним, усе, що позначене певною досконалістю. Цьому не стає на заваді мое нерозуміння нескінченності [...], адже у понятті нескінченності для мене, істоти скінченної, закладено щось незбагненне; але для того, аби моя ідея Бога виявилась найістиннішою, найяснішою і найвиразнішою з усіх, які я маю, мені досить зрозуміти й скласти те судження, що все, що я з яснотою сприймаю, і все, що, як мені відомо, позначене певною досконалістю, а також, можливо, й безліч інших якостей, мені невідомих, – усе це є або формально, або емінентно притаманним Богові»; див. також лист до Клерсельє від 23. 04. 1649 (АТ, t. V, p. 356).

¹⁷ – Йдеться про Аристотеля (*Phys.* III, VII, 208 а), який

розумів нескінченне (безмежне) як суто негативне поняття, граничне абстрагування від усього обмеженого, яке має своїм субстратом неперервне й сприймане почуттями. Захищаючи свою концепцію обов'язкового існування нескінченно досконалої істоти (ця істота існує, якщо існує її ідея), Декарт стверджував, що нескінченність цієї істоти не є абстракцією, що ідея нескінченності не може породжуватись скінченною істотою, оскільки в наслідкові немає нічого, чого не містилось у його причині.

¹⁸ – Цей аргумент Мальбранш включив лише у шосте, передостаннє прижиттєве видання RV.

¹⁹ – «Христос навіяв нам, що людська душа й смислений розум [...] отримують життя, блаженство, світло лише від самої субстанції Божої» (*E. in Joh. XXIII, 5*).

²⁰ – Див., наприклад, Ісаї 43: 7, 8, 21.

²¹ – В зазначеній Передмові Мальбранш приписує вчення про внутрішнього Вчителя таким представникам патристики, як Юстин Філософ, Клімент Олександрійський і, певна річ, Августин; до того ж зазначає, що йому невідомі отці церкви, які б виступали проти цього вчення. У *Відповіді...* (див. VII, 2–8; XXI, 2, 4) Мальбранш розмірковує про природні пізнання божественності, отримувані язичницькими філософами від Бога; ці пізнання були природними, оскільки Бог безпосередньо не пізнається з власних створінь, однак такі пізнання безумовно є даром Божим.

²² – *De Trin. XIV, XV, 21*: «Це непорушне світло істини у певний спосіб торкається навіть того безбожника, який відвернувся від нього. Ось чому навіть безбожники думають про вічність й справедливо гудять або вихваляють багато людських нравів. За якими, зрештою, правилами судять вони, якщо не за тими, у яких вбачають, як саме кожен повинен жити, навіть якщо й самі так не живуть? Але де ж вони їх бачать? – Не у своїй власній природі; Адже, певна річ, вони бачать їх за допомогою своїх розумів, розуми ж їхні, з цим [усі] згодні, є мінливими, тоді як згадані правила виглядають достоту непорушними для будь-кого, хто міг бачити [хоча б] одне з них [...] Отже, де записано ці правила [...], якщо не у книзі того Свіла, яке називають істиною і з якого випливає закон справедливості [...], з якого навіть тому, хто чинить несправедливе, видно, як належить

чинити [згідно справедливості]. І навіть якщо він відвернувся від цього світла, воно його однак торкається» (лат.).

²³ – Буття 21: 26.

²⁴ – Кардинал П'єр де Берюль (1575–1629), засновник ораторіанської конгрегації у Франції, вельми шанований Мальбраншем автор, часто торкається у своїх творах мотиву уподібнення Христові, що добровільно погодився принизити свою божественність до стану нашої гріховної природи, відтак обожествивши останню (див., наприклад, *Міркування про Ісусові становище й велич*, I, d. 2, § 12).

Розділ VII

¹ – «[Бог] керує людськими розумами без посередництва жодного створіння» (Августин, *De mus.* VI, 1); текст з трактату *Про істинну релігію* (LV, 113), на який дає посилання Мальбранш, де що відрізняється від процитованого, хоча в ньому відтворено ту ж ідею за допомогою формули *nulla interposita natura*.

² – Декарт вважав, що ідея Бога в нас усе ж присутня, хоча ми й не можемо досягнути Його сутність; однак ясне й виразне пізнання атрибутів Бога є для нашого розуму яскравішим, ніж пізнання тілесних речей (*Princ.* I, 19); отже, для Декарта ясна й виразна ідея може не містити пізнання сутності речі, для Мальбранша ж це виключено. – Порівн. також з прим. 15 до III. II, VI.

³ – Критику картезіанської ідеї протяжності див., наприклад, в Лейбніц, *Cr. p. Malebr.*, абз. 21–27.

⁴ – Таким чином, Мальбранш радикально переосмислює декартівську концепцію ясного і виразного пізнання, оскільки в Декарта висновок про наявність цих атрибутів знання робився саме на підставі самоусвідомлення. Мальбранш чітко відрізняє самоусвідомлення, як недосконале пізнання, від пізнання через ідею, яку розум бачить в Богові.

⁵ – Порівн. з підзаголовком *Med.* II: «Про природу людського розуму: про те, що розум легше пізнати, ніж тіло». Див. також *Princ.* I, 11.

⁶ – Порівн. з Декарт, *Resp.* V. II, § 9.

⁷ – Порівн. з Декарт, лист до Арко від 29. 07. 1648, п. 4: AT, t. V, p. 222.

⁸ – Порівн. зі спробою Берклі розв'язати цю проблему,

довівши аподиктичність існування «інших розумів» через концепт «небезпосереднього пізнання» (*Трактат про першооснови людського пізнання* I, 139 sqq.).

⁹ – Розвиток декартівської теми божественної правдивості *Med.* III, 2 останні абз.; *Princ.* I, 23.

¹⁰ – Див. Приповіді 19: 1.

¹¹ – Див. III. II, IX, § 4.

Розділ VIII

¹ – Порівн. з Декарт, *Med.* III, передостанній абз. Основою пізнання Декарт вважає божественну нескінченність, від якої залежить досягнення усіх інших, партикулярних і менш досконалих речей; хоча нескінченність як таку скінченний розум не досягає (точніше – не уявляє), проте він може досягнути розумом божественні атрибути, які врешті-решт уможливають вірогідність знань (див., наприклад, *Princ.* I, 13; див. також прим. 16 до III. II, VI і прим. 2 III. II, VII).

Мальбранш, на відміну від Декарта, заперечує існування ідеї Бога, замінюючи її «розпливчастою ідеєю» буття взагалі, партикулярізація якої дає початок сприйняттю усіх партикулярних речей.

² – Див. Декарт, *Mond.* II; Бекон Ф., *Nov. Org.* I, 63.

³ – Йдеться про чотири «здатності», на яких будувалась Галенова медична теорія (Мальбранш радше за все використовував у цьому випадку як джерело твір Фернеля *Universa medicina*, V, IV, p. 100.

⁴ – Див. прим. 2 до III. I, I і прим. 2 до III. II, VII.

⁵ – Образ годинника і його внутрішнього устрою часто використовувався в різних контекстах Декартом (див., наприклад, *Med.* VI, абз. 8 з кінця). Подібну до Мальбраншевої думку висловив Кордемуа: «Ми достатньо переконані у тому, що розташування частин годинника є причиною усіх його проявів, й не шукаємо у ньому форми, здатностей, прихованих властивостей чи якостей [...]» (*Discern.* III, p. 122).

⁶ – Порівн. з Декарт, *Princ.* II, 4.

⁷ – Порівн. *id.*, II, 22.

⁸ – Порівн. *id.*, I, 26, 28.

⁹ – Порівн. *id.*, I, 25.

¹⁰ – «Хто дошукується величі [Божої], буде розчавле-

ний її славою» (Приповіді 25: 27; в українському перекладі Біблії це місце має дещо інший вигляд).

¹¹ – Порівн. з IV Запереченнями проти *Med.*, абз. 4 з кінця sqq. і Декартові *Resp.* IV, Про те, що може зачепити теологів, абз. 4 sqq.

¹² – Торкаючись проблеми відповідності тіла Христового розмірам хліба причастя, Декарт виявляв велику обачність (див. лист до Мелана від 9. 02. 1945: *AT*, t. IV, p. 165). В 1682 р. Мальбранш опублікував твір під назвою *Захист проти звинувачень п. де Ла Віля*, який у 1680 піддав критиці декартівські погляди на сутність матерії, проблему трансубстанціації тощо (*Погляди п. Декарта стосовно сутності й властивостей тіл, супротивні вченню церкви...*).

¹³ – Див. Декарт, *Med.*, Присвята, абз. 5.

¹⁴ – Див., наприклад, *Сповідь* III, VII, 12.; *Про Трійцю* X, VII, 9.

¹⁵ – Листи, 187, § 6.

Розділ IX

¹ – Порівн. з Декарт, *Princ.* I, 35.

² – Згідно вчення Мальбранша, наш розум споглядає лише ті ідеї, які Божя воля мала намір нам відкрити (див., наприклад, III.II, VI, 11), й тому відсутність певних ідей не може свідчити про небуття відповідних об'єктів.

³ – Див. I, VI, 13–14.

⁴ – Порівн. з Спіноза, *Етика*. I, def. 6. Мальбранш в листуванні з Дорту де Меран (лист від 29. 09. 1713) вважає це визначення Спінози прийнятним; проте це ще не свідчить про близькість автора *RV* до спінозизму, оскільки, з точки зору Мальбранша, Бог може вільно бажати чи не бажати створення тих невідомих нам істот.

⁵ – Ів. 4: 24. – Тут ми стикаємось з радикальною двозначністю французького слова *esprit*, яке перекладається українською і як «розум», і як «дух». Цитуючи цей євангельський текст за українським перекладом Біблії, ми маємо на увазі, що Мальбранш намагався синтезувати картезіанство і християнську традицію, й тому його «дух» – це «духовна-розумова» субстанція, тобто розум, що перебуває у безпосередньому поєднанні з Богом. Див. даний абз. *infra*: «Бог є розум, Він мислить, Він бажає»; ми вважали за необхідне перекладати в даному випадку *esprit* саме як «ро-

зум», оскільки мислення і бажання, тобто здатність волі, є, в картезіанстві, двома відомими людям атрибутами розумової субстанції.

⁶ – Йдеться про єретиків IV ст., які вважали Бога людиноподібним на підставі слів книги Буття про те, що Бог створив людину за Своїми образом і подобою (Буття 1: 26). Критика цієї ересі міститься в Августин, *De haer.*, 50; Бекон Ф., *DAS V*, IV; Арно й Ніколь, *LPR I*, I.

⁷ – Див. прим. 5 до III. II, V.

⁸ – Вихід 3: 14.

Розділ X

¹ – Див. II. II, I, 5.

² – Порівн з Декарт, *Disc. I*, абз. 3: «філософи [...] стверджують, що кількісні розбіжності зустрічаються лише між випадковими речами, а не між формами чи природами *індивідів* одного виду».

³ – II. II, I, 5–6.

⁴ – Див. класифікацію духовних істот в Псевдо-Діонісія Ареопагіта, *Про небесну ієрархію VI*, I; VII, I.

⁵ – Див., наприклад, Аристотель, *De gener.* II, 6.

⁶ – Давня французька міра обсягу, застосовувалась для вимірювання обсягу рідин і сипучих речовин; числове значення мюїду в різних місцевостях було не однаковим; наприклад, паризький мюїд дорівнював 268 літрам.

⁷ – Див. Ф. Бекон, *Nov. Org.* I, 45. Тут також міститься натяк на відкриття Й. Кеплером еліптичності планетних орбіт.

⁸ – *Almagestum novum*, t. II, s. V, ch. I, p. 501.

⁹ – Див. прим. 4 до I, XIX.

¹⁰ – Див. *Metaph.* XII, 8, 1074 a-b.

¹¹ – Див. прим. 45 до Передмови.

Розділ XI

¹ – Порівн. з *LPR III*, XX, 9.

Заключення трьох перших Книг

¹ – Див. Передмова, 14.

² – Римл. 6: 5–6.

³ – Йдеться про Роз'яснення XIII, 30–31.

⁴ – Порівн. з Декарт, *Princ.* I, 12 (про тих, хто «філософує невпорядковано»).

Роз'яснення

Роз'яснення I

¹ – Це Роз'яснення присвячене виправданню провідної тези RV, згідно якої лише Бог може впливати на розум і керувати усіма його діями (див., наприклад, III. II, VI, 20–21; VII, 7–8). Адже з такого твердження легко зробити той висновок, що коли Бог настільки детермінує нашу душу, то саме Він – причина її гріховних виборів і вчинків. Мальбранш, таким чином, був змушений створювати власну версію теодицеї.

² – Йдеться про те, що вже в I, I, 20–21 Мальбранш вказує на істотну розбіжність між суто пасивною матерією і розумом, якого в певному сенсі можна розглядати як діяча; тобто, Мальбранш, як ревний католик, не міг змиритися із запереченням свободи волі, яка, до того ж, беззаперечно визнавалась у картезіанстві. Таким чином, перед Мальбраншем постає завдання узгодити свободу людської волі з тим універсальним діяльнісним початком, яким є Бог, тобто, – перш за все чітко розрізнити дії Божі в нас і наші власні дії.

³ – В одному з неопублікованих Мальбраншевих рукописів ці три здатності, що є для автора RV найвищими способами переконання людей у вірогідності тих чи інших істин: «Наприклад, через очевидність вона [істина – О. Х.] дає відповідь на філософські запитання; вона дає себе почувти через внутрішнє відчуття тим, хто заглиблюються у самих себе, аби розглянути те, що там відбувається; а ось авторитетом церкви вона напучує як людей простих, так і освічених усього того, що має стосунок до нашої святої релігії» (OC, XVII-1, р. 598); подібність свідчень одразу трьох цих здатностей повинна вказувати на максимально доступну для людини істинність і вірогідність.

⁴ – «Усебічна переконаність» є тут аналогом сприйняття незаперечної і безсумнівної очевидності. Мальбранш йде

шляхом, який започаткував Декарт (проте, для повного з'ясування позиції Мальбранша див. *infra* прим. 25); міркуючи про природу «я», свідомості, Декарт інколи вдається до тез, заснованих виключно на внутрішньому досвіді, тобто – на адекватних, з його точки зору, описах внутрішніх станів (порівн. з *Med.* II, абз. 9: «Хіба я не сам по собі зараз в усьому сумніваюсь, але усе ж дещо розумію, стверджую як істину це одне й заперечую все інше [...] Що з усього цього [сумніву, розуміння, ствердження, заперечення й інш. – *О. Х.*] може бути відокремленим від моєї свідомості? Що може вважатись відосібненим від мене самого? Адже саме мій сумнів, розуміння і бажання є настільки очевидними, що на чіткіше пояснення годі й очікувати [курсив мій – *О. Х.*]). Такий метод обґрунтування є для Декарта і його послідовників цілком природним, оскільки вважається заснованим на адекватно сприйнятих фундаментальних механізмах функціонування мислення; сприйняття цих механізмів повинне здійснюватись мисленням через самоаналіз, що спирається на граничну впевненість: «природа нашого розуму є такою, що він не може не висловити схвалення речі, яку із яснотою осягнув» (лист. до Х. Деруа від 24. 05. 1640: АТ, т. II v III, р.), тобто в мислення вмонтовано певний автоматизм, що пов'язує очевидність і згоду; але Декарт впевнений, що очевидні речі є об'єктивно істинними, а не лише видаються такими мисленню, оскільки гарантом істинності наших очевидних осяянь (пор. з *Med.* II, абз. 6: «Тут мене осяює, що мислення існує, адже лише воно не може [курсив мій – *О. Х.*] бути мною відкинутим».

⁵ – Див. *infra* абз. 10–12.

⁶ – Див. прим. 9 до Передмови.

⁷ – Ця теза впливає безпосередньо з абз. 5: якщо зовнішні об'єкти не можуть впливати на розум, а, відтак, саме Бог викликає у нас *всі* відчуття зовнішніх об'єктів, то Він, певна річ, є причиною того, що ми сприймаємо об'єкти, які постають як осібні блага.

⁸ – Порівн. з I, I, 24. Людська свобода, згідно Мальбраншевого вчення, гарантується саме цим «резервом» руху, наданою Богом потенційною здатністю не зупинятись з автоматичною приреченістю на осібному благові; якщо така зупинка відбувається, то її причина – виключно бажання індивідуальної людської волі.

⁹ – Ж. Роді-Леві справедливо зауважувала, що свобода, згідно вчення Мальбранша, є не okazіональною, а дійсною

причиною, і вся складність для автора RV полягає у тому, щоб зберегти цей реально дієвий характер свободи, не надавши їй жодної природної дієвості, джерелом якої є виключно Бог (див. *infra* прим. 11 і 12).

¹⁰ – «Реальність або позитивність» означає тут «фізичну позитивність»; тобто душа не створює *нових рухів* (див. попередн. прим.), а лише пасивно погоджується з одним з наявних (тобто викликаних Богом) у ній. Тобто, її свобода дійсно постає як неоказіональна причина, хоча спосіб реалізації цієї оказіональності полягає у «непозитивному» виборі.

¹¹ – Див. попередн. прим.; розв'язання проблеми дієвості Бога і душі як *реального* центру власних детермінацій: душа може пасивно погоджуватися або з рухом до блага взагалі, або з рухом до особного блага, що викликається у ній Богом; вона або пасивно (у фізичному сенсі) погоджується, або, знову ж таки пасивно не погоджується з тим чи іншим рухом; отже, вона не створює нових рухів, проте *реально* обирає один з тих, що вже в ній наявні.

¹² – Спеціальне розрізнення «фізичної», або «матеріальної», і «моральної», або «формальної», складових вчинку Мальбранш подає у *Рефлексіях про фізичну премоцію (премоція* – термін, вживаний у схоластичній теології, фр. версія *prémotion* походить від лат. *praemotio*, означає здатність Бога визначати волю створеної істоти до певних дій): фізичне є тим, що «Бог здійснює у нас без нас», моральне – те, що «Бог здійснює у нас разом з нами [...] або, радше те, що ми здійснюємо лише з Його допомогою» (ОС, т. XVI, р. 39–40); тобто фізична, або матеріальна, складова гріха – це ті наявні в душі рухи волі до різноманітних благ, які створюються лише Богом.

¹³ – Роз'яснення XV.

¹⁴ – Основоположний картезіанський постулат про незмінність загальної кількості руху, наданого Богом світові фізичних тіл, Мальбранш доповнює тезою про незмінність кількості «морального», так би мовити, руху, який визначає прагнення воль до різноманітних благ; ця незмінна кількість руху уособлюється в незмінному прагненні душі блага взагалі, нетотожного жодному з скінченних благ, і може бути уподібнена фізичній властивості тіл рухатися за прямолінійною траєкторією, якщо на них немає зовнішніх впливів; так само й воля, яка не абсолютизує особні блага, прагне лише блага взагалі, тобто Бога. Створений, за

Мальбраншем, світ має завжди однакову кількість як одного, так і другого різновиду руху. Саме ці міркування дали привід відомому мальбраншезнавцеві М. Геру говорити про наявність в системі автора RV своєрідної «фізики душі» (див *infra* в кінці 17-го абз. характерне уподібнення душі й «усієї матерії»).

¹⁵ – Роз'яснення XI.

¹⁶ – «Ніхто не знає, любові чи ненависті він гідний» (Єкл. 9: 1); у виданні ОБТ це місце звучить так: «[...] праведні й мудрі, та їхні учинки – у Божій руці, так само любов чи ненависть: людина не знає нічого, що є перед нею».

¹⁷ – Див. *supra* прим. 9.

¹⁸ – Йдеться про збереження Богом природної, тобто незалежної від нас «фізичної» (див. *supra* прим. 12), складової обрання душею тих чи інших благ; до цієї складової, згідно Мальбраншевого трактату *Про фізичну премоцію* (§ 10), належать: непереборне і природне прагнення досягти щастя, тобто, власне, *воля*; наші сприйняття, засновані на ідеях, які ми бачимо у Богові; приємні відчуття, пов'язані з благом взагалі, і неприємні, пов'язані за злом взагалі, тобто *благодать*; нарешті, особні приємні відчуття, які попри нашу волю спрямовують нас до особних благ, або, словами Мальбранша, власне, *премоції*.

¹⁹ – Див. *supra* прим. 9.

²⁰ – Це поняття іманентного акту постає як ключовий пункт мальбраншівської теодицеї, котра, як зазначалось вище (прим. 1–2), мала пройти між Сціллою реальної автономності нашої волі (аналог догмату про свободу людської волі) й Харібдою одноосібної дієвості божества в усьому створінні (аналог догмату про божественну всемогутність). Мальбранш, на перший погляд, нібито успішно розв'язує цю задачу, підсумовуючи своє розв'язання в даному абз.: усе фізичне (дійсне, реально дієве), тобто усі реальні *рухи* (можливо це – один з найкращих прикладів механіцистського мислення – реальне тільки те, що є механічним рухом у випадку матерії, або протяжності, і аналогом такого руху, коли йдеться про розум) створюється в нас Богом, тобто *діє* в істинному сенсі цього слова лише Бог через створені Ним рухи; однак Бог не створював гріха, бо створена Ним динамічна система не має своїм необхідним результатом зупинку волі на особному благові, яке вона отожднює з благом взагалі (ці зупинка й отожднення, тобто невмотивована абсолютизація особного й становлять власне

гріх); отже гріх впливає лише з власного рішення волі зупинитись на тому особному, що вона помилково вважає абсолютним, тобто це не дія, не щось активне, а проста зупинка, небажання йти далі слідом за рухом до блага взагалі, який завжди триває у нашій душі; отже, що від Бога – те не є ще гріхом, а що від свободної волі – те гріх, але воно не пов'язане з реальною дієвістю. Проте Мальбранш не міг обминути неприємне запитання: але ж воля дійсно зупиняється; лише вона вирішує – йти слідом за рухом до блага взагалі чи ні; нехай від цього й не створюються нові рухи, проте йдеться, безумовно про дію, яка змінює напрям рухів, тобто дію, яка зупиняється, долаючи інерцію руху до блага взагалі (Мальбранш це визнає недвозначно, див. *infra* абз. 25). Це останнє ускладнення Мальбранш обминає через проголошення такого акту душі іманентним, тобто таким, що не має жодних «фізичних» наслідків, інакше кажучи – майже рівним ніщо. Навряд чи Мальбранш погодився б з визначенням такого акту, як ніщо, проте коли він – не ніщо, він повинен бути реальним, а це порушує монополію божества як єдиного джерела дійсної активності. Отже, поняття іманентного акту постає лише як суто позірне, несправжнє розв'язання. Скоєння гріха, якщо продовжувати механічні асоціації, безумовно вимагає докладання сили, а той, хто докладає силу, реально діє, адже свобода не належить до оказіональних причин (див. *supra* прим. 9), вона є дійсною причиною: якщо гріх скоюється людиною спонтанно, а не унаслідок божественної запрограмованості, то ця спонтанність повинна бути реальною, тобто відрізнятись від ніщо; задовільної відповіді на це ускладнення ми в Мальбранш як раз і не знаходимо.

²¹ – Йдеться про твір Мальбранша *Réponse à une Dissertation de M. Arnauld contre un Eclaircissement du Traité de la nature et de la grâce* [Відповідь на Розмірковування п. Арно, спрямоване проти одного Роз'яснення до Трактату про природу і благодать] XII, 11.

²² – Тобто, згідно Мальбранша, як акт гріховний, так і той, що спрямований на протидію гріхові, є однаково іманентними, тобто не містять у собі «фізичної» реальності (див. попередн. прим.); отже зведення власних актів душі на суцільне ніщо є принциповою позицією Мальбранша (див. також *Рефлексії про фізичну премоцію* 8 & 10: ОС, т. XVI, *recept.* р. 22, 42)

²³ – У своїх рукописних *Зауваженнях щодо Пошуку*

істини (співвідносяться з пагінацією видання 1678 р.) Мальбранш згадує про *Tractatus de concordia praescientiae et praedestinationis* [Трактат про узгодження напередвизначення і напередвизначення] (I, 7) Ансельма Кентерберійського стосовно теми вироблення всіх наших дій, якостей тощо Богом.

²⁴ – Роз'яснення XV.

²⁵ – Порівн. з *supra* прим 4. – В цьому пункті виразно ви-мальовуються розбіжності між вченнями Мальбранша і Декарта. Якщо для другого рефлексія з приводу акту *cogito* дає беззаперечний доказ існування того, хто мислить (див., наприклад, *Princ.* I, 7), то для першого тут йдеться лише про внутрішнє відчуття, вельми недосконале у порівнянні з пізнанням через ідеї (див. III. II, VII, § IV). Проте, Мальбранш вважає цю недосконалість позбавленою практичної значущості, оскільки насправді у свідченнях внутрішнього відчуття сумніватись не слід, воно дає лише максимально відпущену нам очевидність, недосконалу в порівнянні з очевидністю ідей, проте цілком достатню для того, аби не припускатись помилок і мати повну впевненість. – Декарт також обґрунтовував свободу через її самоочевидність і зараховував до вроджених, тобто первинних і таких, що не потребують доведення, понять (див., наприклад, *Princ.* I, 39).

²⁶ – Мальбранш розглядає відповідні міркування Сенеки в II. III, IV.

²⁷ – В Мальбранша тут вельми важлива гра слів, яку перекладачеві не вдалось відтворити засобами української мови: *sentir* – відчувати, *consentir* – погоджуватись.

²⁸ – Див. ОС, t. VII, р. 345–375.

²⁹ – Див. *supra* прим. 27.

³⁰ – Згідно вчення поміркованих представників пелагіанства, еретичного напрямку в християнстві (V ст.), людська воля, оскільки є вільною, діє власними силами, божественна ж благодать додається до неї, тобто діє *кооперовано*. Мальбранш, як прихильник св. Августина, принципового критика пелагіанства, пропонує принципово іншу модель взаємодії людської волі й Божої благодаті: Бог діє у справжньому сенсі цього слова, *оперує*, людська ж воля лише *кооперується* з Його дією.

³¹ – У даному випадку присутню в Мальбранша гру слів вдалося відтворити: *courir* – бігти, *concourir* – (тут) збігатися.

³² – Августин, *De sp. et l.* XXXIV: «Отже, коли Бог у такий спосіб діє на смисленну душу, то, аби вона йому

повірила, – бо насправді ніхто не може за вільним вибором повірити у будь-що за відсутності жодної поради або жодного закликати повірити – Сам Бог, певна річ, викликає в людині бажання вірити і Його милосердя в усьому [наперед] налаштовує нас: але погодитись із закликом Божим чи виявити незгоду з ним, як я вже казав, має сама воля».

³³ – Мальбранш має тут на увазі св. Августина, проте не наважується відверто про це сказати; в його *Заувагах щодо* Пошуку істини цьому місцю відповідає посилання на Августина трактат *Про шлюб і пожадливість* (I, XXV–XXVI; II, XXXV).

Роз'яснення VI

¹ – Див. I, X, 2, де Мальбранш доводить, що, попри певну неточність почуттів, ми не можемо сумніватись в реальному існуванні протяжності, а, отже, і матеріальних речей, субстанцією яких вона є. Проте довести реальне існування тіл, на думку Мальбранша, украй важко.

² – У VI.II, VI, 7 йдеться про те, що існування сили, вищої за нас є очевиднішим за існування світу, оскільки, за припущення реального існування злостивого генія-ошуканця (порівн. з Декарт, *Med.* I, останн. абз.), який постійно уводить розум в оману, існування світу довести неможливо, існування ж сили, вищої за розум, доводиться навіть тоді майже автоматично (гіпотетичний ошуканець поставав би набагато потужнішим за розум).

³ – Про спосіб пізнання Бога див. III.II, VII, § 1.

⁴ – Див. *Про книгу Буття буквально* V, XIII, XIV; *Про місто Боже* XI, II.

⁵ – Душа бачить, згідно вчення Мальбранша, не самі речі, а їхні ідеї, відчуття тощо, одним словом – найрізноманітніші їх уприсутнення, адже матеріальне не має жодного безпосереднього перетину з розумовим, пов'язані ж вони лише через оказіональні причини, тобто реальне тіло є лише приводом для виникнення в душі ідеї тіла.

⁶ – Порівн. з Декарт, *Med.* VI, абз. 7; *Princ.* IV, 196.

⁷ – Див. Декарт, *Med.* I, абз. 4.

⁸ – Див. II.III, I, § 5; IV, 22.

⁹ – Порівн. з Декарт, *Med.* I, 5–6.

¹⁰ – В оригіналі *sens commun*, термін, який у даному випадку доречно перекладати як *спільне почуття*, відоме

ще з давньогрецьких часів поняття (*koine aisthetis*), зміст якого, наприклад в Аристотеля, становила інстанція, що об'єднує в цілісний комплекс різноманітні почуттєві дані, пізнає спільні, неіндивідуальні, почуттєві властивості речей, такі як рух, форма тощо (*De anima* II, 6, 418a 17–18; III, 1, 437a 8–9), з'ясовує те, чого слід прагнути чи уникати (*ibid.* III, 7, 431a 8–14) а також сприймає дію самого сприйняття (*ibid.* III, 2, 425b 12). Таким чином, *спільне почуття* в Аристотеля є вже значною мірою інтелектуалізованим; ця інтелектуалізація зумовила друге значення цього поняття, яке є більш поширеним в філософії Нового часу – *здоровий глузд*.

¹¹ – Про шишковидну залозу див. прим. 8 до I, X і 7 до II.1, I.

¹² – Роз'яснення X; див. також Роз'яснення XV.

¹³ – Роз'яснення X, 12–14.

¹⁴ – Див., наприклад, *Resp.* V.II, 1, 1-й абз.; *Princ.* II, 1.

¹⁵ – Див. *Med.* VI, останн. абз.

¹⁶ – Порівн. з Декарт, *Princ.* I, 11–12.

¹⁷ – Про інтелігібельних аналогів матеріальних об'єктів, простору тощо див. Роз'яснення X, 46–52.

¹⁸ – Богові немає необхідності відчувати речі, оскільки він одразу ясно й виразно осягає їхню сутність через свої воління, згідно яких усе виникає; отже, Богові розкривається світ Його власних волінь, у якому світ матеріальний існує як у своїй емінентній причині. Існування тіл для Декарта мало найвищу гарантію в самому фактові божественних благості й правдивості, які є основою нашої моральної – і навіть більшої, ніж моральна, – впевненості (див., наприклад, Декарт, *Princ.* IV, 205, 206). З точки зору Мальбранша, наша впевненість потребувала доведень ґрунтовніших, тобто геометрично строгих (див. *supra* абз. 17), і поняття інтелігібельного світу, як і взагалі вся концепція бачення в Богові, постають, на його думку, шляхом до саме таких доведень.

¹⁹ – За допомогою віри існування зовнішніх тіл намагався обґрунтувати, наприклад, Режі (*ЕЕН* § 9: об'явлення, яке міститься в святому Письмі не залишає сумнівів у тому, що Бог створив небо і землю). Проте Мальбранш, вірний своєму визначенню очевидності (I, III, 16–17), не вважає вірування очевидними.

²⁰ – Див. Декарт, *Med.* VI, абз. 10.

²¹ – Перед нами приклад того оригінального розвитку,

якого набуває в Мальбранша декартівський дуалізм розумової і протяжної субстанцій: в автора RV йдеться про два особливих світи, один з яких нам безпосередньо доступний, існування ж іншого, матеріального, є вкрай правдоподібним, проте не позначене досконалою очевидністю. Цей мотив двох світів яскраво відображений в мальбраншівських *Християнських міркуваннях*: світ тілесних почуттів порівнюється з театральною бутафорією (XX, 23) й деяк. інших творах. Цей мотив присутній і в текстах А. Гейлінкса (1624–1669), більш раннього представника okazіоналізма, основні твори якого було опубліковано після RV: «[...] слід бачити, що Бог, так би мовити, створив два світи: один з них є у собі і становить лише тіло, якому у безліч різних і чудово відлагоджених способів надається рух» (*Rem. in Vr. M.* [Примітки до твору *Істинна метафізика*, стосовно III, 4]).

²² – В системі Мальбранша, на відміну від Декартової, вічні істини не просто оголошуються незмінними і нествореними, вони є Сам Бог (III.II, VI, 16); Декарт, навпаки, вважав усі істини, навіть найнезаперечніші, створеними істотами, оскільки божественна всемогутність не може вимірюватись рівнем доступних нам істин (див., наприклад, лист до Мерсена від 15. 04. 1630: AT, t. I, p. 145–146).

Отже, згідно Мальбранша, існують дії, яких Бог не може уникнути, оскільки неспроможний суперечити Своїм вічним істинам: наприклад, він не може не виявляти любові до Себе, не діяти найпростішими шляхами тощо. Створення ж світу не належить до числа таких фундаментальних дій, і Мальбранш залишає його Богові на довільний розсуд. Дискусія про статус вічних істин і божественну всемогутність, що набула гостроти ще в XIII–XIV ст., в кінці XVII відновила в полеміці Лейбніца з Бейлем (див. Лейбніц, *Theod.* II, 203).

²³ – «Віра від слухання»; це фраза з послання ап. Павла до римлян (10: 17): «Тож віра від слухання, а слухання через слово Христове».

Роз'яснення VIII

¹ – Текст цього Роз'яснення ми подаємо у скороченому вигляді; в подальшому тексті наведено лише розгляд першого з заперечень проти параграфа I, наступні дванадцять заперечень до різних параграфів відсутні.

² – Див. прим. 22 до Роз'ясн. VI. Тут слід пам'ятати, що для Мальбранша божественний лад має два аспекти: з

одного боку йдеться про непорушний лад, якому підкоряється й Сам Бог, з іншого – про провидіння, тобто про божественне керування створеним світом.

³ – Бесіди Х–ХІІІ.

⁴ – «[...] та бачу інший закон у членах своїх, що воює проти закону мого розуму, і полонить мене законом гріховним, що знаходиться в членах моїх» (Римл. 7: 23).

⁵ – Нездатність Бога протидіяти встановленому Ним ладові постає як провідна тема європейського раціоналізму останньої чверті ХVІІ ст. В цьому зв'язку декартівські часи можна вважати своєрідною романтичною епохою визнання нічим не обмеженої божественної всемогутності (див. прим. 22 до Роз'ясн. VI), розкутого світу, повного найрізноманітніших можливостей. Показово, що Лейбніц, який багато у чому не погоджувався з Мальбраншем, проте незмінно захищав від критики з боку А. Арно його тезу про неспроможність Бога діяти інакше, ніж того вимагає «незмінний лад». Лейбніц йде навіть далі, ніж Мальбранш, проголосивши, відповідно до свого вчення про наперед встановлену гармонію, що для створення світу Бог обрав найкращий можливий варіант, від якого не зможе відступити. Відкидаючи зауваження Бейля про те, що у такий спосіб Бога позбавляють свободи, Лейбніц стверджує: «[...] Бог спонукається до усього доброго; лише добре й найкраще схиляє Його до дії. Але воно не примушує Його, оскільки божественне обрання не унеможливорює того, що відрізняється від найкращого, й не призводить також до того, щоб необране Богом містило, через це необрання, суперечність. [...] Отже в Богові існує свобода, непідвладна не тільки примусові, але й необхідності. Я маю тут на увазі метафізичну необхідність, адже, згідно моральної необхідності, навіть найрозумніша людина зобов'язана обирати найкраще» (*Theod.* II, 230). Цей уривок з твору Лейбніца є вельми показовим, оскільки розкриває справжню основу раціоналістичного обмеження посибілізму божественної волі; такою основою є своєрідна *антропоморфізація* Бога. Йдеться, певна річ, не про уподібнення Бога смертним людям (хоча щойно наведена цитата дозволяє говорити й про це: якщо вже розумна людина повинна чинити у певний спосіб, то й Богові просто не залишається нічого іншого, адже він творець правильного й розумного), тут слід говорити про уподібнення Бога структурі раціонального суб'єкта; в Бо-

гові виокремлюють і поняттєво визначають «здатності», «наміри», «якості» тощо, а відтак і межі цих здатностей, адже нескінченний суб'єкт вибудовується за зразком скінченного. От Бог і повинен обирати найкращий варіант світобудови, попри те, що можливих варіантів безліч; для Лейбніца це очевидно, оскільки Бог для нього – звичайний раціональний суб'єкт, хіба що вельми могутній і призначений для особливої функції в межах його філософської системи. Там, де Декарт каже: «мій розум влаштовано так, що я не можу збагнути...», Лейбніц з Декартом, як дійсні попередники Просвітництва, застосовують зовсім іншу мисленєву схему: «незмінна природа Бога є такою, що Він не може...». Приклад: Арно вважав, що обмеження божественної могутності порушують догмат про всемогутність Бога-Отця; Лейбніц парирує: «це виявилось б подібним до того, щоб хтось стверджував, ніби Бог може провести від однієї точки до іншої лінію, коротшу від прямої, й звинувачував тих, хто з цим не згоден, у руйнуванні символу віри, за яким ми віримо у всемогутність Бога-отця» (*Theod.* II, 224). Отже, Бог Мальбранша і Лейбніца є визначеним, «схопленим у понятті», так би мовити, «місцями з яснотою пізнаний»; за субстанційну єдність х людиною він сплачує частковим засвоєнням обмеженості, притаманної створінню.

⁶ – Роз'яснення IV (Pl., p. 823–826).

⁷ – Джерелом цієї думки Мальбранша можна вважати вчення Августина (див. *Contra Jul.* V, XVI).

⁸ – Повний текст уривку з Павлового послання: «А з Нього ви в Христі Ісусі, що став нам мудрістю від Бога, – праведністю ж, і освяченням, і викупленням, щоб було, як написано: «Хто хвалиться, нехай хвалиться Господом»» (I Кор. 1: 30, 31).

⁹ – Августин, *De nupt.* I, XXV.

¹⁰ – Продовження теми, розпочатої в II.I, VII, 51.

¹¹ – Рим. 6: 6 & 4.

¹² – Роз'яснення XI.

¹³ – Йдеться про августинівську концепцію, згідно якої первісний гріх незмінно передається від Адама через усю низку людських поколінь, оскільки наші волі містично прилучені до волі нашого прабатька й тому наші вчинки не можуть не дублювати гріховних нахилів Адама (*De nupt.* I, XXVII; *Contra Jul.* VI, XIX). Мальбранш відкидає цю теорію, вважаючи, що її не можна цілковито приписувати

Августинові, оскільки в того є думки, що її заперечують (напр. *Epist.* XXIII (нов. нумерац. 98), XIX, де зазначається, що «гріх не може передаватись через волю іншого»). Теза про приреченість волі грішити й непозбунну осудність людини неприйнятна для Мальбранша, оскільки пожадливність для нього не є природною, вона – лише наслідок гріха. Хоча Мальбранш і вважав дітей, слідом за Декартом, не у повній мірі людьми, через надто тісну залежність їхніх душ від тіла, проте самі по собі дитячі душі нічим не відрізняються від душ дорослих. Діти можуть не лише зовнішнім чином, як зазвичай вважають, відроджуватись у хрещенні, оскільки їхня душа завжди є душею, отже вона завжди мислить, навіть у материнській утробі й у перші роки життя. Більше того, у відповіді на заперечення проти § XVII коментованого нами нині Роз'яснення він пропонує вважати «[...] що душа дитини є такою ж, як і в дорослої людини; що вона [з плином часу] не зміцнюється і не вдосконалюється, як тіло; й що якби якоїсь миті її було звільнено від враження, що справляється тілом, а рушієм її постала б лише насолода благодаті, то тієї миті вона постала б освіченішою і чистішою, ніж душі найбільших святих, бо останні завжди відчували в своїх розумах і серцях деякі вияви пожадливості» (Pl., р. 890). Мальбранш прилучається до іншого, також відображеного в Августина, способу пояснення трансляції первісного гріха: через тілесну природу; сама по собі воля не є зіпсованою, зіпсованість її полягає лише у її неприродному підпорядкуванні тілові, звільнившись від впливу якого вона матиме змогу набутися належного застосування. Отже, у хресному відродженні дітей провідну роль, з точки зору Мальбранша, відіграють *духовні звички*, що до певної міри нейтралізують вплив тіла.

¹⁴ – Це Заперечення відображає традиційну картезіанську точку зору і тому є дуже показовим для розуміння оригінальності філософії Мальбранша. Фактично текст Заперечення відтворює декартівські погляди на безмежність Божої волі (див. *infra* абз. 28): див., наприклад, Декарт, *Resp.* VI, 6, 8; *Princ.* I, 22; IV, 206; листи до Мерсена від 15. 04 і 27. 05 1630; до Мелана від 2. 05. 1644.

¹⁵ – Ймовірніше за все йдеться про лібертенів, «дотепників», атеїстів тощо.

¹⁶ – Типовий приклад раціоналістичного антропоморфізму, яскравим представником якого був Мальбранш. Для

автора RV божественні «дія», «думка», «намір» піддаються схематизації, причому не лише з огляду на недосконалість людського сприйняття, але й у абсолютному сенсі. Божественна думка, наприклад, не може суперечити собі, не може не мати достатньої підстави, не може не керуватись ладом, що не відрізняється від Самого Бога. Таким чином, Бог є визначений лад, Його певним чином конституційовано й порушення цієї конституції неможливе навіть для божественної волі: Бог не може навіть прагнути порушення незмінного ладу, оскільки володіє усім знанням, яке вказує, що цей лад найкращий; про можливість діяльного його порушення навіть не складається припущення.

Отже, Бог для Мальбранша, це конституційована істота, тобто певна схема, певний устрій, який *може бути лише таким, а не іншим*. Тому всі Мальбраншеві висловлювання про незбагненність і безмежність божественних атрибутів слід розуміти з огляду на це суттєве застереження. Бог є лише кількісно, а не якісно безмежним, лише кількісно могутнім, лише кількісно всевідаючим. Бог фіксується у вигляді певної принципової схеми. Але за яким зразком будується така схема? Безумовно за людським, вона принципово людиноподібна, адже Бог може «позитивно воліти», повинен підкорятись людському розумінню досконалостей (варто згадати хоча б картезіанську тезу про «божественну правдивість», до якої часто вдавався й Мальбранш), і, головне, довільний характер «вічних істин» означав би, що «усе поруйновано», тобто, що наука, мораль і релігія безпідставні. Отже, Мальбранш переконаний: якщо найфундаментальніші підвалини світу насправді не такі, які він «з яснотою осягає», то світ взагалі не має жодних підвалів; тобто він не має навіть тіні сумніву щодо того, що його розуміння «підвалини» може бути непридатним до такої речі, як «світ сам по собі» (включаючи сюди й «божественний світ»), тобто, що породжене людським досвідом поняття «підвалини» є сенс застосовувати до того, що досвідом ніколи не уприсутнюється.

В цьому сенсі різниця між Мальбраншем і Декартом принципова. Для Мальбранша «лад, істина, вічна мудрість» є онтологічними характеристиками світу, причому уважний розум сприймає їх у Богові *адекватно*, іншими вони бути не можуть за жодних умов; він не може їх збагнути у всій повноті, але очевидність йому засвідчує, що нічого екстраординарного він у світі вже не зустріне, вічна мудрість, майже за Монтеневою метою (II.III, V, 13), може лише

додавати, не змінюючи нічого в речах, уже відкритих нею. З точки зору Декарта, вічні істини характеризують лише створений світ, точніше – особливості людського сприйняття, а не Бога і світ Його божественності: «Я не наважився б сказати, що Бог не може зробити так, аби гора існувала без долини, чи так, щоб один і два не дорівнювали трьом; я лише кажу, що він *наділив мене таким розумом* [курсив мій – О. Х.], що я не можу уявити гору без долини чи суму одного й двох, яка б не дорівнювала трьом тощо, і що такі речі, *в моєму розумінні* [курсив мій – О. Х.], містять суперечність» (лист до Арно від 29. 07. 1648: АТ, т. V, р. 224). Таким чином, ми можемо зрозуміти, що межею декартівського заперечення скептицизму є організація людського розуму, його специфічна влаштованість; скептицизм неможливий для людським чином влаштованого розуму, але цей розум сам передбачає, що доступним йому *може й не* вичерпуватись сфера *усього можливого*.

Це зіставлення дозволяє зрозуміти складність того ідейного комплексу, який отримав назву «філософія Нового часу», відсутність у ньому лінійних ідейних зв'язків, простих тенденцій тощо. Наприклад, філософія Декарта, якщо розуміти її з фундаментальних засад самого Декарта, не тяжіє безпосередньо до ідеології Просвітництва, оскільки абсолютний посибілізм божественної волі суперечить абсолютній раціональній прозорості світу. Навпаки, філософії Мальбранша, надто ж Лейбніца, можна з великою мірою вірогідності розглядати як протопросвітницькі. Хоча «Просвітництво» у свою чергу є вельми неоднозначним явищем і навряд чи піддається надто прямолінійним узагальненням.

¹⁷ – В III томі листів Декарта, виданому Клерсел'є, під номером 68 поміщено лист до Мерсенна від 27. 05. 1638.

¹⁸ – Ця думка є фундаментальною для *Теодицеї* Лейбніца (див., наприклад, I, 25).

Роз'яснення X

¹ – Цей підзаголовок свідчить про істотну модифікацію поглядів Мальбранша. Адже у III. II, VI, 16 він стверджував, що у Богові людський розум бачить ідеї істин, а не самі істини, бо істина визначається автором RV як співвідношення між ідеями, а співвідношення не чимось *реальним*, щоб його бачити в Богові; істини є результатом розумового

аналізу побачених у Богові ідей; Мальбранш був настільки переконаним в цьому, що навіть дозволив собі не прийняти тези авторитетного для нього Августина, який ототожнював істину й Бога. В абз. 18 того ж Розд. Мальбранш зазначає, що й вічні закони ми теж не бачимо в Богові, оскільки вони є результатом усвідомлення (тобто – внутрішнього відчущання) нами того враження, яке Бог безперервно справляє на нашу волю, спрямовуючи її до блага взагалі.

Така істотна зміна акцентів ще раз засвідчує певну самостійність Роз'яснень, принаймні деяких з них, стосовно основного тексту RV; цю обставину обов'язково слід враховувати, адже адекватне розуміння системи Мальбранша неможливе без врахування тих думок, які, зважаючи на різні обставини, він відобразив лише в тексті Роз'яснень (достатньо сказати про поняття інтелігібельної протяжності, яке не опрацьовується безпосередньо в Розділах RV.

² – «Тварина, прилучена до СМИСЛУ» (лат.); ця формула часто зустрічається в творах св. Августина (див., наприклад, *De Trin.* VII, IV, § 7).

³ – Августин, *Conf.* XII, XXV: «Якщо обоє ми бачимо, що те, що ти кажеш, – істина, і що істина те, що я тобі кажу, то де, запитую я тебе, ми її бачимо? Певна річ, я не бачу її у тобі, а ти – у мені, але ми обоє – у непорушній істині, у тій самій, що вища за наші розуми» (лат.).

⁴ – У *De lib. arb.* (II, VIII, 21) Августин зазначає, що коли людина каже «сім і три становить десять», вона має на увазі не те, що сума зазначених чисел колись дорівнювала або повинна дорівнювати десяти, а що вона не може не дорівнювати цьому числові.

⁵ – Порівн. з думкою Декарта про вічні істини (див. прим. 16 до Роз'яснення VIII).

⁶ – Порівн. з Паскаль, *Pensées*, fr. 469 [135].

⁷ – Див. там само.

⁸ – Приповіді 8: 31.

⁹ – Див., наприклад, Рим. I, 22.

¹⁰ – Див. прим. 16 до Роз'яснення 8.

¹¹ – Див. Роз'яснення I, 10.

¹² – «Бачити» вживається тут Мальбраншем в значенні «бачити розумовим зором», тобто сприймати інтелектом.

¹³ – Див. Роз'яснення VIII, 25.

¹⁴ – Насправді Мальбранш процитував вірш Горація (*Сапури*, I, 3, вірш 113): «Ні, не може природа відрізнити справедливого від несправедливого».

¹⁵ – Йдеться про Діогена з Синопи (див., наприклад,

Діоген Лаертський, *Vit.* VI, 46, 73). – До аналогічної критики безсоромності філософів-кініків Мальбранш вдавався також в *Бесідах про смерть* I (ОС, т. XIII, р. 374).

¹⁶ – В Мальбранша тут йдеться лише про доладні, правильні судження, зразки яких подає універсальний Смысл. Оскільки свобода волі є для автора RV беззаперечною й саме воля вирішує, вважати чи не вважати щось благом (I, I, 25; II; 7–10), то найвищий Смысл судить у нас лише тоді, коли ми погоджуємось вважати своїм благом дійсне благо.

¹⁷ – «Тепер же ти, єрусалимський мешканче і мужу юдейський, розсудить-но між Мною і Моїм виноградником» (лат.) Іс. 5:3.

¹⁸ – Декарт зазначає в тексті, на який послався автор RV, що Бог *створив* ці істини «од віку», отже вони є створеними речами, і тому декартівська метафора вказує на беззаперечну можливість їх зміни, «якщо може змінитись Божа воля» (АТ, т. I, р. 147). Мальбранш тут фактично є вельми близьким до тези, яку згодом сформулює Лейбніц: «світ влаштовано настільки мудро, що він міг би існувати навіть якби не існувало Бога».

¹⁹ – Марк 9: 44, 46, 48.

²⁰ – «Безперечно, використовувати надане так, ніби воно природжене, – то є гординя і найвищий гріх» (Бернар з Клерво, *Трактат про любов до Бога* II, § 4).

²¹ – «А ви вчителями не звіться, бо один вам Учитель, а ви всі брати. [...] І не звіться наставниками, бо один вам Наставник – Христос» (Матв. 23: 8, 10).

²² – Див. прим. 36 до Передмови.

²³ – Подібну тезу висловлював Декарт в *Med.* III, абз. 19–21: досконалості тілесної субстанції емінентно містяться в душі.

²⁴ – Див. III. II, IX, 7–12.

²⁵ – Поняття інтелектуальної протяжності було запроваджене Мальбраншем в контексті позитивної реалізації оказіоналістської настанови: душа не сприймає речей самих по собі. Відповідно ідеї матеріальних речей, які містяться у Богові, повинні за субстанцією бути спорідненими з душею; не вживаючи самого терміну, Мальбранш вже фактично говорив про інтелігібельну протяжність в RV, коли характеризував те у Богові, що уприсутнює створених істот і є вельми духовним, вельми інтелігібельним і вельми присутнім в розумі (III. II, VI, 2).

²⁶ – Див. ОС, т. IX, р. 951.

²⁷ – *Sum. Theol.* I, q. 14, a. 6; q. 15, a. 2. Див. примітки Мальбранша до III.ІІ, V, 4 і до IV, XI, 29.

²⁸ – Див. III.ІІ, VI, 11; Передмова, 20.

²⁹ – Це заперечення адресував Мальбраншеві Арно (*VFI*, XVI, абз. 9).

³⁰ – «Ніхто Бога ніколи не бачив, – Однороджений Син, що в лоні Отця, Той Сам виявив» (лат.).

³¹ – I Кор. 13: 12.

³² – «Пітьма нашої зіпсованості так приховує від нас незіпсоване світло, що хоча б й можна було побачити деякі його сліди, усе ж, безумовно, його не можна було бачити таким, яким воно є саме у собі, адже показується воно [ніби] звіддалік. Бо якби душа не розрізняла Бога, то не могла б і знати, що бачить Його звіддалік. Якби ж вона Його розрізняла чітко, то не бачила б Його неначе вкритим глибокою пітьмою. Отже, оскільки не усі Його розрізняють, то справедливо сказати, що Бога бачать звіддалік» (лат.). Йдеться про твір римського папи св. Григорія Великого, понтифікат якого припадає на 590–604 рр.

³³ – «Далеко вдивляються очі Його» (лат.), Йов 39: 29.

³⁴ – Див. перше речення цитати, перекладеної в прим. 31.

³⁵ – «Заплющуємо очі на сонці» (лат.), *Моральні тлумачення...*, XXV (на розд. XXXIV книги Йова).

³⁶ – Цю цитату з трактату *De Gen. ad lit* (V, XVI) Мальбранш перекладає сам в цьому ж абз., див. *infra*: «Той, хто створив... відмінного від Нього».

³⁷ – Це речення Мальбранш переклав *supra* «Ті, хто... книзі Премудрості»; переклад: «Якщо дійсно – каже він – вони могли мати достатньо сили, щоб досягнути вік [цей], то чому ж з більшою легкістю не знайшли Господа Його?» (відтворено мотив з Прем. Солом. 13: 9); останнє речення цитати також перекладене Мальбраншем *supra*: «Основи землі... найближчим».

³⁸ – «Можемо нині вважати, що Бог відоміший нам за [нашого] брата. Безперечно відоміший, оскільки у досконаліший спосіб присутній; відоміший, оскільки глибше в нас занурений; відоміший, оскільки більш певний» (лат.), *De Trin.* VIII, VIII).

³⁹ – Мальбранш часто використовує у цьому Роз'ясненні матеріали з вказаного твору (своєрідного компендіуму августинівської доктрини) ораторіанця Мартена, який обрав собі псевдонім Амброзіус Віктор. Зокрема 2 і 4 Заперечення з Відповідями можна розглядати як запозичення з розділів XXV і XXVI другого тому *Philosophia christiana*.

⁴⁰ – I Тим. 6: 16.

⁴¹ – «Був істинним світлом» (лат.); Йдеться про твір св. Кирила Александрійського *Коментар до Євангелії від св. Івана I, VIII* (на Іван 1: 9).

⁴² – Августин, *E. in Joh.* XIV, 3.

⁴³ – Св. Григорій Великий, *Mor. Job.* XVIII (на розд. XXVII книги Йова).

⁴⁴ – «Він казав, що вона є дійсно неприступною жодній людині, яка осягає лише людські та плотські речі й бажає лише їх. Бо зазвичай Писання називає людьми усіх тих, хто має плотські й земні почуття» (лат.).

⁴⁵ – Вихід 33: 20.

⁴⁶ – «Не пробуває мудрість на землі тих, хто живе у насолодах» (лат.). Український переклад Біблії не є у цьому місці прямим відповідником тексту *Вульгати*: «Та де мудрість знаходиться, і де місце розуму? Людина не знає ціни їй, і вона у країні живих не знаходиться» (28: 12–13).

⁴⁷ – «[...] нині бачимо ми ніби у дзеркалі, у загадці, але потім побачимо обличчям до обличчя; нині знаю частково» (лат.), I Кор. 13: 12.

⁴⁸ – В українському перекладі Біблії це місце виглядає так: «А людина тілесна не приймає речей, що від Божого Духа, бо їй це глупота»; *animalis homo* загалом виправдано перекласти й з латини як тілесна людина, оскільки буквальный переклад, людина тваринна, зрештою вказує на тих, хто живе лише тваринним, себто тілесним, інстинктивним життям, дбаючи лише про матеріальне.

⁴⁹ – «[Ось чому] Бог казав колись Мойсеєві: не може людина бачити Мене й жити; тобто: жоден з тих, хто живе за плоттю й за світом не може бачити Бога духовним зором» (лат.).

⁵⁰ – Див., наприклад, Фил. 3: 2–20; Кол. 2; 3: 1–12 інш.

⁵¹ – «Саме у цьому сенсі наречена з *Пісні над піснями* почула ніби крізь сон голос свого нареченого, коли промовила: *Я сплю, серце ж моє не спить*. Вона ніби сказала: коли мої зовнішні почуття перебувають уві сні через повне відокремлення від усіх клопотів цього життя, ця гранична неухважність дає мені засіб краще проникнути у внутрішні речі; і, однак, оскільки я немов би нечутливий до того, що відбувається зовні, то я є нескінченно освіченішим для відкриття того, що [у мені] найбільш глибоке і духовне. Отож, гарно Елігу казав тут, що Бог промовляє до нас уві сні» (лат.), св. Григорій Великий, *Моральні тлумачення на книгу Йова XXIII*, тлум. на розд. XXXIII. В уривку йдеться про

епізод з Пісні над піснями (5: 2) й з книги Йова (33: 14–17), де Елігу говорить, що «[...] Бог промовляє і раз, і два рази, та людина не бачить того: у сні, у видінні нічному, коли міцний сон на людей нападає, в дрімотах на ложі, – тоді відкриває Він вухо людей, і настрашує їх осторогою, щоб відвести людину від чину її [...]»; цей текст, на думку св. Григорія, свідчить про те, що «нинішнє життя є справжня ніч».

Роз'яснення XI

¹ – В зазначеному у підзаголовкові Розділі темі того, як ми пізнаємо свою душу присвячено § 4. Мальбранш у цьому Роз'ясненні відверто полемізує з Декартом.

² – Мальбранш посилається на два тексти Декарта: 1) підзаголовок *Med. II: Про природу людського розуму: про те, що розум легше пізнати, ніж тіло*; 2) *Resp V.II, § 9*.

³ – Мальбранш має на увазі матеріалістів, зокрема, мабуть Гоббса й Гассенді, які в своїх *Запереченнях* (в загальному плані твору відповідно 3-ті й 5-ті) проти декартівських *Міркувань про першу філософію* висловили тезу про здатність матерії мислити. Див. висунуте Гоббсом *Заперечення IV* й *Заперечення Гассенді* проти *Med. II, § 4*.

⁴ – *Resp. V.II, § 9*.

⁵ – «[...] бо я й сам не суджу себе. Я ж-бо проти себе нічого не знаю, , але цим не виправдовуюсь; Той же, Хто судить мене, то Господь» (лат.), I Кор. 4: 3–4.

Роз'яснення XIII

¹ – Див. I, VII, § 4, 5.

² – Матв. 15: 4.

³ – Мальбранш тут припустився неточності, оскільки цей вираз належить не св. Терезі Авільській, а св. Іванові Авільському (*Християнські поради й правила для тих, хто бажає служити Богові*); розвиваючи цю тезу св. Івана, св. Франціск Сальський зазначає, що обирати наставника слід не одного з тисячі, а «одного з десяти тисяч» (*Вступ до благочестивого життя I, IV*).

Основні дати життя і творчості Н. Мальбранша*

1638

5 серпня

В Парижі, у сім'ї королівського радника й скарбничого Ніколя Мальбранша і Катерини де Лозон, сестри намісника Канади й віддаленої родички м-м Акарі (засновувачки перших монастирів ордену кармеліток у Франції, духовної учениці кардинала де Берюля), народилась десята, остання дитина, сьомий за ліком хлопчик, якому на честь батька дали ім'я Ніколя (далі – Н. М.).

1648

Початок домашніх занять з вихователем, які продовжувались шість років, оскільки слабке здоров'я не давало Н. М. змоги відвідувати навчальні заклади.

1654

Початок дворічних занять в Паризькому коледжі Де ла Марш, знайомство зі схоластичною філософією.

1656

Початок трирічних теологічних студій в Сорбоні.

1659

18 квітня

Смерть матері.

5 травня

Смерть батька. В тому ж році Н. М. відмовляється від місця каноніка собору Нотр-Дам, запропонованого йому дядьком.

* В таблиці наведено основні події в житті Н. Мальбранша, час опублікування основних його творів (час опублікування чергових прижиттєвих видань зазначено лише для окремих, найважливіших текстів), й події інтелектуального життя, які справили вплив на становлення Мальбраншевої філософії; в таблиці також відображено найважливіші епізоди тієї широкої і багатогранної полеміки, в якій брав участь Мальбранш.

1660

- 18 січня Н. М. вступає як послушник в конгрегацію Ораторії Ісусової, заснованої кардиналом П. де Берюлем.
- 28 травня Н. М. отримує тонзуру, тобто проходить церемонію висвячення на церковнослужительський чин.

1661

- 19 квітня Вивчення теології в Сомюрській філії Ораторії.
- 22 жовтня Завершення навчання в Сомюрі й повернення у паризьку Ораторію для вивчення давньоєврейської мови й церковної історії; неприязнь до цих предметів і взагалі до вивчення історії та мертвих мов Н. М. зберігатиме усе життя, що наочно засвідчують відповідні міркування з RV.
- 24 листопада Н. М. ставить підпис під Формуляром, що засуджував вчення послідовників К. Янсенія, остаточно визнане ерессю папою Александром VII в 1656 р.; того ж року асамблея французького духовенства склала текст Формуляру, підписання якого свідчило про вірність церковній доктрині й відмову від ересі; через політичні причини кампанія з підписання Формуляру розпочалась лише влітку 1661.

1662

- 29 березня Н. М. висвячують на субдиякона.

1663

- Опубліковано твір А. Арно і П. Ніколя *Логіка, або Мистецтво мислити*. В Амстердамі Б. Спіноза публікує *Основи філософії Р. Декарта, доведені у геометричний спосіб*.
- 4 вересня Н. М. висвячують на диякона.

1664

- Н. М. знайомиться з посмертно опублікованим трактатом Декарта *Про Людину* (трактат було видано в квітні); цей текст викли-

- кає захоплення в молодого ораторіанця, який віднині збагнув своє життєве покликання й ту науку, якою б він прагнув займатись.
- 14 вересня** Н. М. отримує священицький сан.
- 1666** Ла Форж публікує *Трактат про людський розум*, в якому вперше вжито термін «оказіональні причини». Кордемуа публікує трактат *Розрізнення душі й тіла*.
- 1668** Н. М. розпочинає роботу над RV, що тривала до 1673 р. Назву твору було обрано під впливом назви відомого декартівського тексту, що до 1701 р. лишався неопублікованим, але, завдяки Клерсельє, став відомий у рукописі – *Пошук істини за допомогою природного світла*.
- серпень** Папа Клімент IV видає буллу Мир у церкві..., яка засвідчувала досягнення тимчасового компромісу між янсеністами та їхніми супротивниками.
- 1670** Родичі й близькі Б. Паскаля опублікували посмертну збірку його рукописів під назвою *Думки п. Паскаля про релігію та деякі інші предмети*. Спіноза анонімно публікує *Богословсько-політичний трактат*.
- 1671** Опубліковано *Трактат про фізику* Ж. Рооля, ідеї якого справили великий вплив на Н. М.
- 1673**
- 15 липня** Н. М. відкликає свій підпис під антиянсеністським *Формуляром*, після ознайомлення з трактатом К. Янсенія Августин; оскільки не знайшов у ньому тих еретичних положень, які засуджувались папськими буллами.
- 1674**
- літо** Опубліковано I-й т. першого видання RV.
- 1675**
- початок** Вийшла друком *Критика Пошуку істини...* С. Фуше, перший критичний розгляд RV.

- середина* Листування з Лейбніцем, що перебував у Парижі.
Опубліковано I-й т. другого видання RV.
Опубліковано II-й т. першого видання RV з Передмовою проти Фуше.
- осінь* Опубліковано *Критику Критики Пошуку істини...* Р. Дегабе.
посмертно опубліковано твір А. Гейлінкса *Пізнай самого себе, або Етика*.
- 1676**
- середина* Опубліковано II-й т. другого видання RV з Передмовою проти Фуше й Повідомленням проти Дегабе. Протягом літа Н. М. перебував у одному з розташованих у сільській місцевості будинків Ораторії, де написав *Християнські бесіди й Розмірковування про смиренність і покаяння*.
- 1677**
- початок* Опубліковано перше видання *Християнських бесід*. Протягом року опубліковано друге видання цього твору, доповнене *Розмірковуванням про смиренність і покаяння*.
- лютий* Помер Б. Спіноза. У тому ж р. опубліковано посмертну збірку його творів, серед яких *Етика, доведена у геометричний спосіб*.
- 1678**
- червень* Опубліковано третє видання RV у 3-х тт. III-й т. цього видання вперше містив 15 Роз'яснень до RV. Протягом року надруковано четверте видання RV у одному томі іп-4; в цьому й усіх наступних виданнях вже не містилось Передмови проти Фуше і Повідомлення проти Дегабе.
- 5 грудня* В паризькому *Журналі вчених* опубліковано повідомлення про четверте видання RV.
- 1679**
- травень* Протягом року Н. М. листувався з Лейбніцем.
Н. М. познайомився з А. Арно і провів з ним бесіду про янсеністську концепцію благодаті.

- серпень* Н. М. закінчив роботу над Трактатом про природу і благодать, копію якого наприкінці року (або на поч. наступного) послав А. Арно, який на той час емігрував у Нідерланди.
- 1680**
- січень* Єзуїт Луї Ле Валуа під псевдонімом Л. де Ла Віль опублікував трактат під назвою *Погляди н. Декарта щодо сутності й властивостей тіл, супротивні церковному вченню й узгоджені з заблудженнями Кальвіна відносно євхаристії*. В середині року Мальбранш опублікував критичну відповідь на цей твір.
- жовтень* Опубліковано перше видання *Трактату про природу й благодать*.
Опубліковано голландський переклад RV за третім французьким виданням.
- 1681**
- Опубліковано Роз'яснення, або Продовження *Трактату про природу й благодать*; цього ж р. опубліковано зазначений *Трактат* разом з Роз'ясненням (видання мало назву IV т. RV).
- кінець* Зустріч Н. М. з Босюе, який негативно ставився до Трактату про природу й благодать; Н. М. відмовився від другої зустрічі, що призвело до загострення стосунків між двома мислителями.
- 1682**
- Опубліковано *Захист автора Пошуку істини проти звинувачень н. де Ла Віля...*
- 1683**
- травень* Опубліковано перше видання *Християнських Розмірковувань*.
А. Арно опублікував твір під назвою *Про істинні й хибні ідеї*, в якому піддав критиці мальбраншеву концепцію бачення усіх речей у Богові та його теорію ідей, що суперечила ортодоксально картезіанській (цей твір поклав початок багаторічній виснажливій полеміці між двома письменниками).

- серпень* Н. М-ша приймає принц Конде.
кінець Оpubліковано п'яте видання RV. Цього ж року вийшли друком третє видання *Тракта-ту про природу і благодать* з новими Роз'ясненнями (II й III), а також *Відповідь автора* Пошуку істини на книгу п. Арно Про істинні й хибні ідеї.
- 1684**
- травень* Оpubліковано четверте видання *Тракта-ту про природу й благодать* з новим Роз'ясненням (IV).
- червень* Оpubліковано *Захист п. Арно, доктора Сор-бони, проти Відповіді* на книгу *Про істинні й хибні ідеї*.
- 1685**
- березень* Оpubліковано *Три листа автора* Пошуку істини стосовно захисту п. Арно...
- червень* Оpubліковано третє видання *Християнських бесід*. цього ж літа *Трактат про природу й благодать* запропоновано на суд римської інквізиції. Вийшов друком полемічний твір А. Арно *Філософські й теологічні рефлексії щодо нової системи природи й благодаті* (кн. I).
- 17 жовтня* Скасування чинності Нантського едикту, що визначав правовий статус протестантів у Франції.
- 6 листопада* Мальбранша направляють в Нормандію (Руан, Д'єп) у якості наставника новонавернених у католицтво гугенотів.
- Оpubліковано латинський переклад RV.
- 1686**
- березень* Фонтенель опублікував *Сумніви щодо фізичної системи оказіональних причин* (протягом цього ж р. вийшло друге видання цього твору).
- Оpubліковано *Листи о. Мальбранша одному зі своїх друзів щодо, в яких він відповідає на Філософські й теологічні рефлексії п. Арно...*

- Лейбніц публікує в *Acta eruditorum* латинською мовою статтю Коротке доведення однієї показової помилки п. Декарта...; Бейль у вересні опублікував французький переклад цього тексту в *Новинах літературної республіки* під назвою *Коротке доведення однієї показової помилки п. Декарта й деяких інших щодо закону природи, на підставі якого вони стверджують, що Бог завжди зберігає в матерії однакову кількість руху, через що й припускаються помилок навіть у механіці*, супроводивши його *Коротким зауваженням абата Катлана* (Н. М. згодом визнав справедливність аргументації Лейбніца у цьому питанні).
- травень Арно опублікував II й III книги *Філософських й теологічних рефлексій...*
- 1687**
- травень Бейль припиняє керувати журналом *Новини літературної республіки*.
- серпень Відповідь Н. М. на II й III книги *Філософських і теологічних рефлексій...* А. Арно
- 1688**
- лютий Опубліковано перше видання *Бесід про метафізику й релігію*.
Посмертно опубліковано твір А. Гейлінкса *Істинна фізика...*
- 1689**
- літо В листуванні з Рансе й о. Ле Бреном Н. М. викриває забобони щодо фізичної дієвості чаклунства.
Н. М-ша відвідує англійський король Яків II, що емігрував у Францію після перемоги «Славної революції».
- 1690**
- січень В Лондоні опубліковано *Дослід про людське розуміння* Д. Локка.
- 29 травня *Трактат про природу й благодать*, а також

тексти, у яких Н. М. розвиває і обстоює його положення, внесено у Індекс заборонених книг.

Опубліковано другі видання *Християнських розмірковувань* і *Бесід про метафізику й релігію*.

С. Режі опублікував свою *Систему філософії...* (у 3-х т.), присвячену критиці RV з картезіанських позицій.

1691 Посмертно опубліковано твір А. Гейлінкса *Істинна метафізика...*

1692 Опубліковано текст Н. М. *Про закони передавання рухів*; Лейбніц і Н. М. обмінялись листами з приводу викладених у ньому ідей.

1693 Опубліковано четверте видання *Християнських бесід*.

листопад
квітень—
травень
7 серпня

Н. М. опублікував *Відповідь п. Режі*.
Листування з Лейбніцем.

Смерть А. Арно.

1694 Опубліковано два англійські переклади RV.

1695

липень

Лейбніц опублікував в *Журналі вчених* статтю під назвою *Нова система природи й спілкування субстанцій, що стосується також і того зв'язку, який існує між душею й тілом*; в цьому творі Лейбніц вперше оприлюднює свою теорію монад і систему наперед встановленої гармонії, створену під впливом метафізики Н. М. Опубліковано п'яте видання *Християнських бесід*.

Опубліковано англійський переклад *Християнських бесід*. Влітку цього р. Н. М. тяжко захворів.

1696 Опубліковано третє видання *Бесід про метафізику й релігію*.

1697

літо
вересень

Н. М. вивчає обчислення нескінченно малих. Оpubліковано третє видання *Трактату про мораль*, доповненого *Трактатом про любов до Бога*, що позначив собою примирення між Н. М. і Боссьє.

1698

квітень

Початок тривалої дискусії з о. Ф. Ламі, ораторіанцем.

жовтень

Початок нового туру листування між Н. М. і Лейбніцем (продовжувалось до кінця року).

грудень

Оpubліковано третє видання *Християнських розмірковувань*.

1699

28 січня

Н. М. обрано почесним членом Академії наук.

23 березня

Лист Лейбніца до Н. М. стосовно законів передавання руху; протягом 1698–99 рр. Мальбранш переглядає свій трактат про *Закони передавання рухів*.

4 квітня

Виступ Н. М. в Академії наук з доповіддю *Рефлексії щодо світла, кольорів і виникнення вогню*.

осінь

Оpubліковано англійський переклад *Трактату про мораль*.
Оpubліковано новий англійський переклад RV.

1700

листопад

Оpubліковано загальну Відповідь Н. М. о-ві Ф. Ламі.

Н. М. публікує шосте видання RV.
Оpubліковано французький переклад Локкового *Дослідю про людське розуміння*.

1701

Оpubліковано п'яте видання *Трактату про природу і благодать*.

1702

червень

Оpubліковано шосте видання *Християнських бесід*.

Примітки та коментарі

- 1703** Оpubліковано шосте видання *Трактату про природу й благодать*.
- 1704** Помер Д. Локк.
- 1706** В посмертно опублікованій збірці творів Локка, що не публікувались, видано текст *Дослідження тези о. Мальбранша про бачення всіх речей у Богові*.
- 1707** Оpubліковано четверте видання *Трактату про мораль*; четверте видання *Християнських розмірковувань*; третє видання *Трактату про любов до Бога*.
- літо* Н. М. перевіряє досліді Ньютона щодо природи світла.
Після спілкування з місіонером, що пропагував християнство у Китаї, Н. М. починає вивчати китайську філософію.
- 1708** Н. М. публікує Бесіду між християнським і китайським філософом щодо природи й існування Бога.
- 1709**
- березень* RV внесено у Індекс заборонених книг.
- 1710** Лейбніц публікує *Досліді теодицеї про благість Божу, людську свободу й природу зла*.
- 1711** Оpubліковано четверте видання *Бесід про метафізику*.
- 4 листопада* Лист Н. М. до Лейбніца з приводу *Теодицеї*; Лейбніц надіслав відповідь у кінці грудня.
- 1712**
- серпень-вересень* Оpubліковано сьоме, найповніше і найдосконаліше, з точки зору Н. М., видання RV.
- кінець* Оpubліковано сьоме видання *Трактату про природу й благодать*.
- 1713**
- початок* У книзі під назвою *Доведення існування Бо-*

жого, видобуте з пізнання природи й сумірне слабкому розумінню найнеосвіченіших Фенелон спирається на принципи Декарта і Мальбранша; в Передмові до цієї книги о. Турнемен підозрює Н. М. у близькості до спінозизму (в червні ці підозри спростував Фенелон, а в листопаді від них відмовився сам Турнемен.

вересень

Початок листування з Дорту де Меран, що продовжувалось до вересня наступного р. Опубліковано трактат Л.-Ф. Бурсьє *Про дію Бога на створінь, трактат, у якому шляхом міркування доводиться фізична премоція.*

1714

січень

Бесіди про метафізику й релігію і Трактат про мораль внесено у Індекс заборонених книг.

1715

травень

Н. М. опублікував *Рефлексії щодо фізичної премоції*, присвячені критиці книги Бурсьє.

20 червня

Н. М. відчув себе погано під час меси у Вільньов-Сен-Жорж, де гостював у президента Дю Меца. Наступного тижня він повернувся у Париж.

13 жовтня

Смерть Ніколя Мальбранша.

ЗМІСТ

Книга третя ПРО ЗДАТНІСТЬ РОЗУМІННЯ, АБО ЧИСТИЙ РОЗУМ

Частина перша

Розділ перший	5
Розділ другий	14
Розділ третій	20
Розділ четвертий	26

Частина друга

Розділ перший	36
Розділ другий	40
Розділ третій	43
Розділ четвертий	49
Розділ п'ятий	52
Розділ шостий	55
Розділ сьомий	65
Розділ восьмий	72
Розділ дев'ятий	84
Розділ десятий	90
Розділ одинадцятий	99
Заключення трьох перших книг	103

Роз'яснення до [трактату] ПРО ПОШУК ІСТИНИ

Роз'яснення I	108
Роз'яснення VI	129
Роз'яснення VIII до сьомого Розділу другої Книги	143
Роз'яснення X	160
Роз'яснення XI	197
Роз'яснення XIII про висновок з трьох попередніх Книг	206

<i>Примітки та коментарі</i>	<i>223</i>
<i>Зміст</i>	<i>284</i>

Наукове видання
НІКОЛЯ МАЛЬБРАНШ
«Про пошук істини»
Том 2

Редактор С. Стерденко
Комп'ютерна верстка Л. Козеко
Коректор Н. Веретенник

Формат 60x84/16. Папір офсетний. Гарнітура SchoolBookC.
Друк офсетний. 19 др. арк. Наклад 3 000 прим.

Видавництво «Пор-Рояль»,
Київ, вул. Гарматна, 8

ЗАТ "Вінол", ДК № 15, Зам. 1-3604