БИБЛИОТЕКА ИЗБРАННЫХ СОЧИНЕНИЙ

Рене Декарт

Широта ума, сила воображения и активность души – вот что такое гений

БИБЛИОТЕКА ИЗБРАННЫХ СОЧИНЕНИЙ

Рене Декарт

Широта ума, сила воображения и активность души – вот что такое гений

РАССУЖДЕНИЯ О МЕТОДЕ
НАЧАЛА ФИЛОСОФИИ
СТРАСТИ ДУШИ

МОСКВА
2019

УДК 1(091)(44)
ББК 87.3(4Фра)
Д28

Декарт, Рене.

Д28 Рассуждения о методе ; Начала философии ; Страсти души : [перевод с французского] / Рене Декарт. — Москва : Эксмо, 2019. — 560 с. — (Библиотека избранных сочинений).

ISBN 978-5-04-103169-5

В настоящий том входят три сочинения знаменитого философа: «Рассуждения о методе», «Начала философии», «Страсти души». «Я мыслю, следовательно — существую!» — самая знаменитая цитата мыслителя. Что она значит на самом деле, в чем ее суть?

УДК 1(091)(44)
ББК 87.3(4Фра)

ISBN 978-5-04-103169-5 **© Оформление. ООО «Издательство «Эксмо», 2019**

Содержание

Вопросы, на которые дает ответ эта книга..... 5

Рене Декарт. «Я мыслю, следовательно — существую!»..... 8

Рассуждение о методе для верного направления разума и отыскания истины в науках..... 11

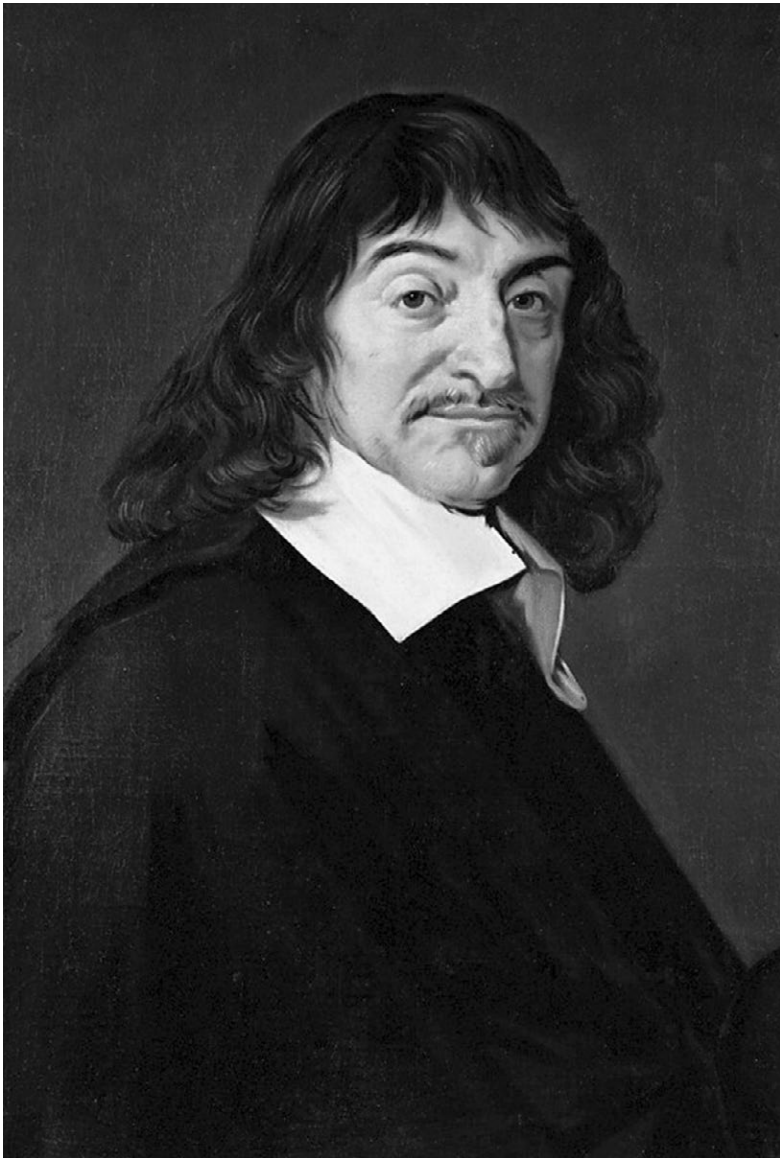
Начала философии..... 109

Разыскание истины посредством естественного света..... 307

Страсти души..... 353

Из переписки с принцессой Елизаветой.....513

Рене Декарт. Избранные афоризмы..... 557



Рене Декарт
1596–1650

Вопросы, на которые дает ответ эта книга

ПО КАКОЙ ПРИЧИНЕ ПРОИСХОДИТ РАЗЛИЧИЕ ВО МНЕНИЯХ ЛЮДЕЙ?

По причине различной направленности мыслей и рассуждений. Стр. 13.

ДОПУСТИМО ЛИ, ЧТОБЫ МЫСЛИТЕЛЯ ВОСПИТЫВАЛ ТОЛЬКО ОДИН НАСТАВНИК?

Нет, будущему ученому нужна «разноголосица мнений». Стр. 31.

КАК ВЫДЕЛИТЬ ИЗ ВСЕГО МНОГООБРАЗИЯ МНЕНИЙ НАИБОЛЕЕ ВЕРНЫЕ?

Выбирать наиболее умеренные и вероятные из них. Стр. 43.

В ЧЕМ СОСТОИТ ЕДИНСТВО ДЕЙСТВИЙ БОЖИИХ?

В предоставлении права природе самой, по установленным Божиим законам, образовать мир из первоначальной формы хаоса и постепенно довести до того положения, в каком мы его видим ныне. Стр. 69.

КОГО МЫСЛИТЕЛЬ ХОТЕЛ БЫ ИМЕТЬ ЕДИНСТВЕННЫМИ СУДЬЯМИ?

Людей, соединяющих в себе здравый смысл с познаниями. Стр. 107.

ПОЛЕЗНО ЛИ СОМНЕВАТЬСЯ?

Да. Если мы в чем-то усомнились, нам легче и естественнее открываются достоверные факты. Стр. 135.

В ЧЕМ ПРИЧИНА ЗАБЛУЖДЕНИЙ?

В нашем своеволии. Человек может даже пожелать быть обманутым. Стр. 157.

КАК ДУША И ТЕЛО УЧАСТВУЮТ В ВОСПРИЯТИИ?

Душа воспринимает все свойственное телу через нервы, но не сами по себе, а связанные с мозгом. Стр. 292–293.

ЗА СЧЕТ ЧЕГО МОЖНО СОХРАНЯТЬ ДУШЕВНОЕ РАВНОВЕСИЕ?

За счет умения желать только достижимое и выбирать такое приятное, которое еще и полезно, всего этого в мире достаточно. Стр. 314.

ЧТО ЗНАЧИТ «СУЩЕСТВОВАТЬ»?

Это значит понимать, что существуешь, и уметь мыслить и сомневаться. Стр. 343.

МОЖНО ЛИ СКАЗАТЬ, ЧТО ДУША НАХОДИТСЯ В КАКОЙ-ТО ОПРЕДЕЛЕННОЙ ЧАСТИ ТЕЛА?

Нет. Душа связана со всем телом и участвует в восприятии действительности за счет различных чувств. Стр. 376–377.

КАКИЕ ДУШИ СЛЕДУЕТ СЧИТАТЬ СЛАБЫМИ?

Те, воля которых вовсе не решается следовать определенным суждениям, но вечно увлекается страстями. Стр. 392.

КАКИЕ СТРАСТИ ВЛАДЕЮТ ЧЕЛОВЕКОМ?

Первоначальных страстей всего шесть: удивление, любовь, ненависть, желание, радость и печаль. Все прочие — либо их соединение, либо виды. Стр. 405.

КАКОВА РАЗНИЦА МЕЖДУ БЛАЖЕНСТВОМ, ВЫСШИМ БЛАГОМ И КОНЕЧНОЙ ЦЕЛЬЮ?

Блаженство не высшее благо, но оно предполагает последнее; оно есть довольство или удовлетворение души, проистекающее оттого, что душа обладает благом. Стр. 522–523.

Рене Декарт. «Я мыслю, следовательно — существую!»

Сложно четко очертить круг научных интересов французского мыслителя Рене Декарта. Создатель аналитической геометрии и физиолог, механик и писатель — он рассуждал о «началах философии», о Боге и Вселенной, заложил начала рефлексологии… Впрочем, такая широта вполне характерна для XVII столетия.

Именно Декарту приписывают известнейшее высказывание «Я мыслю, следовательно — существую!», которое могло бы стать девизом всего Нового времени — эпохи, когда научное знание начало освобождаться от жесткого диктата церкви. Именно Декарт первым сформулировал правила познания (истинно лишь очевидное; каждую проблему можно разложить на составляющие ее части; рассуждение должно строиться от простого к сложному; основное подспорье ученого — составление систематизированных перечней и обзоров), которые практически не претерпели изменений вплоть до наших дней. Именно он «реформировал» математическую символику, сделав ее максимально приближенной к той, что ныне известна нам по школьным учебникам. Именно Рене Декарт в философии поставил на первое место разум,

создав классическую систему рационального познания.

Родившемуся в 1596 году ученому было суждено пережить многое: участие в Тридцатилетней войне и обвинения в ереси, противостояние с церковью и проблемы с публикацией его работ. И все же творческое наследие Рене Декарта на редкость разнообразно тематически. Его перу принадлежат работы «Геометрия», «Космогония», «Трактат о музыке», «Описание человеческого тела», «Метеоры», «Диоптрика» и множество других.

Мы предлагаем вам составить свое мнение о научно-философской системе Декарта по нескольким известным произведениям. Это, во-первых, «Рассуждение о методе для верного направления разума и отыскания истины в науках», самая известная работа мыслителя, в которой он излагает свои принципы дедуктивного познания, применимые к любой науке и позволяющие исследователю проникать в суть вещей. «Рассуждение» часто относят к числу трудов, ставших основополагающими для всей философии и науки Нового времени.

Вполне в «декартовском» духе написан еще один вошедший в наш сборник труд — «Страсти души», впервые изданный в 1649 году, за несколько месяцев до смерти ученого. Декарт посвящает его «природе человека», рассматривая

строение тела и его функционирование на основании строгих физических законов. Более того, он определяет «локализацию души» в теле человека со всем присущим Новому времени рационализмом!

И еще одно известное произведение, фрагменты из которого мы также предлагаем читателю — «Начала философии» (иной вариант перевода названия — «Первоначала философии». В нем Рене Декарт формулирует основное правило получения достоверного знания — это сомнение. «Я сомневаюсь, значит, мыслю; я мыслю, следовательно — существую», — именно так звучит полностью известное высказывание, приведенное нами выше. И именно в этом труде Декарт приводит свои доказательства существования Бога… Парадоксально? Возможно. Но, может быть, мы просто смотрим с позиции читателя XXI века? А если познакомиться с системой французского гения поближе, то все будет гораздо проще и логичнее? Ведь не просто так научная система Декарта пережила века!

Итак, мы приглашаем вас к чтению…

РАССУЖДЕНИЕ О МЕТОДЕ ДЛЯ ВЕРНОГО НАПРАВЛЕНИЯ РАЗУМА И ОТЫСКАНИЯ ИСТИНЫ В НАУКАХ

Рассуждение о методе для верного направления разума и отыскания истины в науках

Если рассуждение это для кого-то покажется чересчур длинным, чтобы быть прочитанным сразу, то можно его разделить на шесть частей. В первой части, таким образом, окажутся разного рода соображения относительно наук; во второй части — основополагающие правила найденного автором метода; в третьей части — извлеченные из сего метода некоторые моральные правила; в четвертой части — доказывающие существование Бога и души человеческой доводы, являющиеся основанием метафизики автора; в пятой части — некоторые исследования в области физики, как-то: разъяснение движения сердца и иных затруднений по части медицины, а также определение различий между душой человека и душой животного; в шестой же части автор высказывает свое мнение о необходимых действиях, могущих с бóльшим успехом послужить исследованию природы, а также называет причины, по которым он взялся написать это сочинение.

Часть I.

Соображения, касающиеся наук

Здравый смысл есть самая распространенная вещь на свете, потому что всякий считает себя настолько им одаренным, что и те, которых особенно трудно удовлетворить в каких-либо других отношениях, не находят нужным желать этого смысла более, чем сколько его имеют. Неправдоподобно, чтобы такой взгляд на здравый смысл происходил от ошибки, скорее же можно заключить, что способность рассуждать и отличать истинное от ложного, составляющая в точности то, что называют здравым смыслом, или рассудком, по самой природе своей одинакова во всех людях. Также **надобно думать, что различие в наших мнениях происходит не от того, что одни люди более имеют рассудка, чем другие, а от того только, что мы направляем различно наше мышление и не одни и те же данные рассматриваем при наших обсуждениях**. Но недостаточно иметь здравый смысл, гораздо важнее уметь его хорошо прилагать к делу. Люди с величайшими душевными способностями могут иметь величайшие пороки, как и величайшие добродетели, и те, которые двигаются очень медленно, могут скорее достигать цели, следуя постоянно прямому пути, чем те, которые двигаются быстро, но уклоняются от прямого направления.

Что касается до меня, то я никогда не приписывал своему уму какого-либо превосходства в сравнении с обыкновенными умами: напротив того, я часто желал иметь такую же, как у некоторых других, быстроту соображения, или такое же пылкое воображение, или такую же обширную и твердую память. И я не знаю других качеств, могущих возвышать ум, кроме вышеперечисленных, потому что относительно разума или смысла, именно того, что нас делает людьми и отличает от скотов, я держусь мнения, что он во всей целостности своей имеется в каждом из нас, следую по этому вопросу общему мнению философов, утверждающих, что понятия о большем или меньшем приложимы только к *частностям*, но никак не к общей *форме*[1] или к существу *особей* одного *рода*.

Не побоюсь высказать, что в течение моей жизни много было полезно употребленного времени и что с самых юных лет я попадал на пути, которые привели меня к взглядам на жизнь и правилам, доставившим мне, в свою очередь, возможность найти для себя систему, увеличивавшую постепенно мое знание. Эта система, как мне кажется, долженствует возвысить мое знание до высшей для меня доступной степени, по ограниченности

---

[1] В латинском переводе — «субстанциональные формы» *(formas substantionalis). — Прим. перев.*

моего ума и краткости моей жизни. Я так говорю потому, что уже имел от своей системы плоды, и хотя при обсуждении своего собственного достоинства всегда склоняюсь более к недоверию, чем к уверенности в самом себе, а также, рассматривая философски различные действия и предприятия людей, почти все признаю их пустыми и бесполезными, тем не менее не могу не восхищаться теми успехами в изыскании истины, которых я уже добился. Не могу не питать притом такой надежды на будущее, что если из всех дел человеческих, чисто человеческих, есть хотя одно положительно хорошее и стоящее внимания, то смею думать, что я именно избрал такое дело[2].

Впрочем, очень может быть, что я и ошибаюсь и принимаю немного меди и стекла за золото и бриллианты. **Я знаю, насколько мы подвержены ошибкам в том, что касается нас самих, и знаю также, с каким сомнением надо относиться к суждениям наших друзей, высказанным в нашу пользу.** Но мне желательно в этой речи раскрыть для других те пути, которым я следовал, представить на общий суд мою жизнь, как на картине[3], имея

---

[2] Для писателя XVII столетия подобное выражение не составляет большой нескромности. — *Прим. перев.*

[3] В латинском переводе — «скрываясь сам за картиной» *(ipse post tabulam delitescens). — Прим. перев.*

в виду — из мнений общества о моей жизни извлечь для себя новый способ к увеличению моих познаний и прибавить его к тем способам, которыми до сего времени пользовался.

Таким образом, в этом сочинении я не имею намерения поучать системе, которой должен каждый следовать для развития своего разума, но только показать другим, как я старался управлять своим собственным рассудком. Те, которые берут на себя поучение других людей, должны ставить себя выше поучаемых; и за то, при малейшей ошибке, подлежат строжайшему осуждению. Но так как я предлагаю это сочинение не более как историю, или, если хотите, как басню, в которой найдутся примеры, заслуживающие и не заслуживающие подражания, то надеюсь, что мой труд принесет некоторым пользу, не сделав никому вреда, и что все одобрят мой беспристрастный взгляд на собственное произведение.

Я с малолетства занимался науками, и так как меня уверяли, что именно в науках я найду познание ясное и верное всего полезного для жизни, то пламенно желал их изучать. Но как скоро окончен был мною курс наук, дающий право на вступление в ряды ученых, мнение мое о науках совершенно изменилось, потому что я увидел себя подавленным таким множеством сомнений и заблуждений, что, казалось мне, извлек из учения

только ту пользу, что вполне убедился в своем невежестве. А между тем я учился в одном из знаменитейших училищ Европы, в котором, как я полагал, скорее, чем где-либо на свете, должны были находиться ученые люди. Я учился тому же, чему и другие учились, и даже, не довольствуясь преподаваемым, читал все попадавшиеся мне книги относительно самых любопытных и редких познаний. Вместе с тем мне известны были мнения других о моей учености, и я не замечал, чтобы меня ставили ниже моих соучеников, хотя между этими последними были и такие, которые предназначались занимать впоследствии места учителей. Наконец, наш век казался мне не менее процветающим и не менее плодовитым на замечательные умы, как и любой из предыдущих веков. Все эти соображения не давали мне право судить по самому себе и обо всех других людях и вынудили прийти к такому заключению, что нет ни одной науки на свете, которая была бы в самом деле наукой, как мне прежде этим напрасно забивали голову.

Я не переставал, однако ж, придавать известное значение школьным упражнениям; я знал, что языки, которым обучают в школах, необходимы для понимания древних книг, что остроумие басен пробуждает деятельность ума, что историческое повествование о замечательных деяниях

возвышает ум и помогает развитию рассудка (если только это повествование изучать с рассуждением), что вообще чтение всяких хороших книг есть как бы беседа с лучшими людьми прошедших веков, и притом — беседа особенно полезная, так как эти лучшие люди сообщают нам только лучшие свои мысли. Я знал, что в красноречии есть сила и красота несравненная, что поэзия богата тонкостями и прелестями восхитительными, что математическим наукам принадлежат самые хитрые изобретения, служащие как для удовлетворения любопытства, так для развития всех искусств и для уменьшения физического труда людей. Я знал, что богословие открывает путь к спасению души, что философия сообщает искусство говорить правдоподобно обо всем и приводить в удивление малознающих, что юриспруденция, медицина и другие науки приносят почести и богатства тем, которые их изучают, и, наконец, **я находил полезным для человека знакомиться со всеми науками, даже основанными на суеверии и вполне ложными, — хотя бы с целью определения их истинного значения и избежания возникающих от таких наук заблуждений**.

Но я находил вместе с тем, что достаточно уже употребил времени на изучение языков и даже на чтение древних книг, древней истории

и басен; потому что беседовать с древними то же самое, что и путешествовать. О путешествиях же скажу: полезно иметь понятие об обычаях различных народов, чтобы судить здраво об обычаях своей родины и чтобы не находить всего того смешным или глупым, что не согласно с нашими привычками, как думают люди, ничего не видавшие на свете, кроме своего муравейника; но когда слишком долго путешествуют, то становятся, наконец, чужеземцами в своем собственном отечестве. Так точно, когда слишком увлекаются изучением жизни прошедших веков, то обыкновенно остаются в великом неведении относительно того, что совершается в настоящем. Кроме того, басни заставляют нас признавать возможным многое положительно невозможное[4], и о самых правдивых историях можно заметить, что если в них факты не изменяются и не преувеличиваются для того, чтобы возвысить важность рассказа в глазах читателя, то непременно уже самые достойные презрения и незначительные факты опускаются, вследствие чего все остальное представляется нам не таковым, каковым оно было на самом деле. Люди,

[4] В латинском переводе — «и таким образом побуждают нас к предприятиям свыше наших сил или к надеждам выше нашего положения» (*irritantque nos hoc pacto vel ad es suscipienda, quae supra vires, vel ad ea speranda quae supra sortem nostram sunt*). — *Прим. перев.*

которые принимают подобные истории за руководство для своих действий, легко впадают во все безумства паладинов наших рыцарских романов и способны затевать предприятия, превышающие их силы.

Я очень уважал красноречие и страстно любил поэзию, но я полагал, что и то и другое было более плодами природных умственных дарований, чем плодом науки. Те, которые рассуждают здраво и наиболее обсуждают свои собственные идеи для придания им возможной ясности и удобопонимаемости, те лучше других сумеют убеждать в справедливости своих предложений, хотя бы они объяснялись только на нижнебретонском наречии и никогда бы не изучали риторики. Также и те, которых воображение наиболее игриво и которые могут выражать свои фантазии картинно и увлекательно, обладают даром поэзии, хотя бы и вовсе были незнакомы с пиитикой.

Мне в особенности нравились математические науки за их точность и доказательность, но я, не понимая прежде их истинного значения и думая, что они могли быть приложимы к одним механическим искусствам, удивлялся, как на таких твердых и прочных основаниях, каковы математические истины, не воздвигли до сего времени чего-нибудь поважнее знания механики. Я видел в этом противоположность с творениями

древних языческих писателей о нравственности, которые сравнивал с великолепными дворцами, построенными, однако ж, на песке и грязи. В этих творениях добродетели возвеличиваются и ставятся превыше всего на свете, но познание самих добродетелей сообщается слишком недостаточное, так что нередко под прекрасным именем добра у древних авторов является или бесчувственность, или гордость, или отчаяние, или даже преступление отцеубийства.

Я благоговел пред нашим богословием и не менее кого-либо другого надеялся найти в нем путь к своему спасению, но, узнав наверное, что путь этот настолько же открыт для людей самых невежественных, как и для самых ученых, и что истины откровения превыше нашего разумения, я не осмелился обсуждать последние моим слабым разумом и даже нашел, что для успеха в подобном деле необходима помощь свыше или надобно быть более, чем человеком.

Я ничего не скажу о философии, кроме того что хотя она и была развиваема в течение многих веков лучшими умами, не заключает, однако ж, в себе пока ничего бесспорного, ничего не подлежащего сомнению, а потому надобно быть особенно самонадеянным, чтобы ожидать от себя получения большей от философии пользы, чем другие.

Что касается до остальных наук[5], именно тех, которые заимствуют свои начала из философии, то я не мог ожидать от них какого-либо действительного научного знания при их шатких основаниях. Ни почести, ни материальные выгоды, которые эти науки обещают ученым, не могли меня склонить к их изучению, тем более что, благодаря Бога, я не в таком был положении, чтобы обращать науку в ремесло ради поправления своего состояния, а также, хотя я, подобно циникам, и не презираю славы, но ставлю ни во что такую известность, которая приобретается незаслуженно. Обратив внимание на то, сколько может быть несогласных философских мнений об одном и том же предмете, и притом мнений, поддерживаемых ученейшими людьми, тогда как истинное мнение должно быть всегда только одно, я прямо признал почти что за ложное все, что было не более как правдоподобным в философских учениях[6]. Наконец, что касается до некоторых мнимых наук, то я довольно был уже сведущ, чтобы не даваться в обман ни обещаниям алхимика, ни предсказаниям астролога, ни плутовству

---

[5] Декарт говорит здесь о юриспруденции и медицине. — *Прим. перев.*

[6] В латинском переводе добавлено — «по причине знакомства с ложными науками» *(hoc est ob scientiarum non verarum cognitionem). — Прим. перев.*

магика, ни вообще хитрости или самохвальству тех, которые промышляют выставлением напоказ знания, которого не имеют.

Вследствие всего этого я оставил занятия науками, как скоро возраст позволил мне выйти из-под зависимости моих учителей. Приняв твердую решимость не иметь другого просвещения, кроме того, которое может найтись во мне самом или в великой книге мира, я посвятил остаток моих юношеских лет путешествиям, обозрению дворов и армий, посещению людей различных нравов и званий, различным наблюдениям, испытанию самого себя в разных случайностях жизни и при всем этом — размышлению о встречающемся мне для извлечения чего-нибудь для себя полезного. Я предпочел такие занятия наукам потому, что мне казалось, что я встречу более истины в рассуждениях, которые делает каждый человек по обстоятельствам, прямо к нему относящимся и за ошибку в которых он наказывается самыми фактами, чем в рассуждениях ученого человека, не имеющих никаких последствий и могущих влиять на самого ученого разве только тем, что чем они менее, тем более он будет ими тщеславиться, так как тем более потребовалось ума и изворотливости на предание нелепым суждениям правдоподобия. А я всегда пламенно желал научиться отличать истинное от ложного,

чтобы верно ценить свои собственные поступки и твердо идти по пути жизни.

Я должен заметить, однако ж, что, изучая других людей, не нашел в этом изучении ничего верного, но увидел и здесь между мнениями такое же разногласие, какое видел между мнениями философов. Вследствие этого наибольшая польза, которую я извлек из моих путешествий, состояла в том, что, видя как многое, признаваемое нами безумным или смешным, принимается и одобряется другими великими народами, я научился не верить слепо убеждениям, внушаемым нам только обычаями и примером других, и таким образом освободился от многих помрачающих здравый смысл заблуждений. Но, употребив несколько лет на изучение части вселенной и на приобретение опытности, я решился в один прекрасный день заняться изучением самого себя, употребив все силы моего ума на отыскание верного пути в жизни. Это последнее предприятие, как теперь вижу, мне настолько более всех прочих удалось, что лучше было бы, если бы я вовсе не бегал от своей родины и от своих книг.

Часть II.

Основные правила метода

Я находился в то время в Германии, по случаю войны, которая и теперь еще там не кончилась. Возвращаясь с коронации императора к армии, я был задержан началом зимы в одной местности, где, не находя никаких развлечений и не отвлекаясь притом особенными заботами или желаниями, оставался по целым дням один в теплой каморке, с полным досугом для рассуждений с самим собою. Первая мысль, которая пришла мне в голову в это время, была та, что часто в созданиях многосложных и выполненных многими мастерами менее достоинства, чем в тех, над произведением которых трудился всего один человек. Так, мы видим, что здания, проектированные одним архитектором, обыкновенно красивее и лучше устроены, чем те строения, над исправлением которых трудились многие, старавшиеся пользоваться старыми стенами, воздвигавшимися в свое время совсем с иными целями. Мы видим, например, что древние поселения, обратившиеся в течение времени из местечек в большие города, обыкновенно бывают хуже устроены, чем города, воздвигнутые на равнине по плану инженера, хотя, сравнивая здания первых городов со зданиями последних, в отдельности можно найти не менее строительного искусства в древ-

них городах, как и в новых. Тем не менее, если обратить внимание на безобразное смешение больших и малых строений, а также на кривизну улиц старых городов, то подумаешь, что только случай, а не воля разумных людей управляла их постройкой. Если затем вспомнить, что в городах всегда имелись чиновники, наблюдавшие за благоустройством, то надобно согласиться и с тем, что трудно добиваться чего-нибудь близкого к совершенству, работая только на основании чужих трудов и произведений[7]. Таким образом, я пришел к мысли, что те народы, которые вышли из полудикого состояния и цивилизовались только постепенно, составляя для себя законы по мере необходимости, не могут быть настолько образованны, как народы, с самого первого начала своего принявшие учреждения какого-нибудь мудрого законодателя, хотя совершенно верно, что учреждения истинной религии, как данные самим Богом, несравненно выше всех других учреждений. Но, обращаясь к делам чисто человеческим, я думаю, что если Спарта процветала когда-то, то не потому, чтобы каждое из ее узаконений было хорошо, так как многие из этих узаконений были нелепы и даже безнравственны,

---

[7] Идея справедлива для одних произведений артистических. — *Прим. перев.*

но потому, что спартанские законы, как придуманные одним законодателем, все вели к одной цели. Таким образом, **я думал, что книжные науки, по крайней мере те, которых основания только правдоподобны и которые не имеют настоящих доказательств, сложившись постепенно из учений нескольких лиц, не так близки к истине, как те бесхитростные рассуждения, которые может сделать здравомыслящий человек относительно предметов, ему представляющихся**[8]. Я думал также, что вследствие естественной постепенности в нашем развитии, заставляющей нас быть прежде детьми, а потом уже людьми, и отдающей нас в течение долгого времени под управление наших инстинктов и наставников, часто не согласных между собой в своих требованиях и не всегда нам советующих лучшее, нам невозможно иметь столь же верные и ясные суждения, как если бы мы с самого нашего рождения пользовались вполне рассудком и ничем бы кроме него не руководились.

Справедливо, что нам не приходится видеть, чтобы разрушали дома в целом городе единственно для перестройки его на другой образец

---

[8] Так можно было в самом деле оценивать книжные науки XVII века. — *Прим. перев.*

и для украшения городских улиц, но мы часто видим, как многие хозяева разоряют свои дома для перестройки их, часто принуждаемые к этому ветхостью зданий и непрочностью фундаментов. Точно так же и я был убежден, что немыслимо для одного человека преобразование целого государства от самых его оснований, т. е. обновление государства посредством предварительного его разрушения; немыслимо также преобразование всей системы наук или порядка преподавания наук, принятого в училищах, но я полагал, что ничего лучшего не могу придумать, как, выкинув один раз из своей головы все принятые мною до того времени на веру учения с тем, чтобы заменить их потом лучшими, или, пожалуй, принять опять те же учения, но добившись предварительно полного их понимания. Я был твердо уверен, что этим способом гораздо лучше найду для себя правила, чем если бы я строил, руководствуясь только принципами, внушенными мне с детства и принятыми мною без рассуждения. Хотя и при исполнении такого моего намерения я предугадывал различные затруднения, но трудности эти считал устранимыми и без сравнения меньшими против трудностей, которые встречаются при малейших преобразованиях в общественных делах.

Общества, эти огромные тела, слишком трудно поднимаются, один раз ниспровергнутые, или с трудом удерживаются от падения, когда уже пошатнулись, а падение таких громад должно быть жестоко. Притом если общества имеют недостатки, то одно разнообразие в последних указывает уже на то, что нет обществ без недостатков, и тем не менее практика успевает смягчать зло и даже незаметно исправляет и устраняет его, чего теоретическими воображениями никогда не успели бы достигнуть. Наконец, существование плохих общественных учреждений снеснее[9], чем перемены в этих учреждениях, точно так, как удобнее подвигаются разбитой от частого проезда дорогой, хотя непрямой и извивающейся между горами, чем пробиваться напрямик через свалы и пропасти.

Вот почему я нисколько не сочувствую тем беспокойным людям, которые, не бывши призываемы ни званием своим, ни богатством к участию в общественных делах, готовы каждую минуту, по крайней мере в теории, совершать реформы, так что если бы я заметил в собственном своем сочинении малейший признак подобного

[9] В латинском переводе добавлено — «для привыкших к тому народов» (*ab assuctis populis*). — *Прим. перев.*

увлечения, то никак бы не позволил себе напечатать такую вещь.

Мои реформаторские стремления никогда не простирались далее собственных суждений и далее перестроек на почве, мне вполне принадлежащей, и я потому только представляю читателям этот очерк, что самому автору он понравился, причем не имею ни малейшего притязания на признание моих суждений образцами, которым должно следовать. Люди, которым Бог даровал более талантов, чем мне, составят, может быть, теории повозвышеннее моей, но я более опасаюсь того, что уже моя теория окажется для многих слишком смелой. Одна решимость отказаться от всех убеждений, принятых на веру, есть нечто такое, чему не каждый должен подражать, так как почти что все умы на свете двух только родов, и ни для одного из них нет выгоды следовать моему примеру. К первому роду умов принадлежат те, которые, вследствие слишком высокого о себе мнения, не могут удержаться от поспешных суждений и не могут терпеливо проводить свои суждения в логической связи, вследствие чего, если позволят себе один раз усомниться в принятых принципах и удалиться от общепринятого пути, то никогда уже не попадут на настоящую дорогу и будут заблуждаться всю свою

жизнь. К другому роду умов принадлежат умы людей незаносчивых, достаточно скромных для того, чтобы признавать превосходство над собою других людей, более способных отличать истинное от ложного, но для таких скромников лучше следовать чужим мнениям, чем составлять свои собственные.

Что касается меня самого, то я непременно оказался бы в числе последних умов, если бы получил воспитание от одного только наставника и если бы я не знал о той разноголосице во мнениях, которая существовала всегда на свете в среде самых ученых людей. Еще школьником я узнал, что нельзя придумать такой странности или нелепости, которая не оказалась бы высказанной прежде каким-нибудь философом, а потом, путешествуя, я убедился в том, что многие, имеющие мнения вовсе не согласные с нашими, не делаются через то варварами или дикарями, и не менее, если не более нашего, работают своим умом. Я соображал, как один и тот же человек, с тою же головой, воспитанный среди французов или немцев, должен бы измениться, если бы он вырос среди китайцев или людоедов, и как странно, что, по влиянию моды, тот наряд, который десять лет тому назад нам нравился и до истечении десяти лет, может быть, опять

будет нравиться, кажется нам теперь смешным. Из всего этого вывел, что большинство наших убеждений возникает не из какого-нибудь верного знания, а только из обычаев и примеров, но что мнение большинства для научных истин, которые отыскиваются нелегко, есть ничего не стоящее доказательство, так как скорее можно ожидать открытия истин одним человеком, чем целым народом. Отсюда я уже пришел к убеждению невозможности следовать безусловно чьим-либо мнениям и необходимости отыскивать самому для себя верный путь.

Но как человек, которому приходится идти одному впотьмах, я наперед решился подвигаться как можно медленнее и соблюдать во всем такую осторожность, чтобы наверное избежать падения, хотя бы через то и подвигался вперед очень мало. Я предположил даже тогда только отказаться от мнений, принятых мною на веру без обсуждения, когда уже составлю план для предпринимаемого труда и отыщу истинный метод для познания всех предметов, доступных моему уму.

В юношеском моем возрасте я занимался немного, между прочими частями философии, логикой, а из математики — геометрическим анализом и алгеброй, тремя искусствами или науками, которые должны были принести мне большую

пользу в моем предприятии. Но, рассматривая эти искусства, я обратил, во-первых, внимание на то, что логика, с ее силлогизмами и прочими правилами, служит более к разъяснению другими того, что сам разъясняющий уже знает, или даже, как искусство Луллия[10], оно более помогает говорить о том, чего не знаешь[11], чем изучение того, что еще неизвестно. Логика, без сомнений, содержит в себе множество совершенно верных и полезных правил, но вместе с тем в этой науке столько есть и бесполезного или даже вредного, что так же трудно отделить в ней хорошее от дурного, как трудно извлечь статую Дианы[12] или Минервы из куска необработанного мрамора. Что касается до геометрического анализа древних и нашей алгебры, то, кроме того что обе эти науки слишком отвлеченны и мало приложимы к практическим соображениям, первая из них

---

[10] Луллий, Раймунд (1235–1315) — средневековый миссионер, поэт, философ, теолог и мистик. Наиболее известно его схоластическое сочинение «Великое искусство» («Ars magna»). Полагал, что для решения любых научных проблем требуется не предварительное изучение, а придуманный им специальный аппарат. Декарт противопоставляет схоластике свой рационалистический метод. — *Прим. перев.*

[11] В латинском переводе добавлено — «и очень пространно» (*et copiose*). — *Прим. перев.*

[12] Древнеримская богиня, соответствующая древнегреческой Артемиде. — *Прим. перев.*

настолько связана рассматриванием фигур, что не может развивать понимание, не утомляя воображения, а вторая наука так подчинена некоторым мелочным правилам и теории знаков, что представляет смутное и темное искусство, более затрудняющее ум, чем развивающее его. Обратив внимание на все это, я подумал об отыскании такой методы, которая, заключая в себе выгоды всех указанных трех наук, не имела бы их недостатков. Подобно тому, как множество законов часто благоприятствует развитию пороков в обществе, и то государство бывает лучше устроено, в котором законов мало, но исполняются они строго, так точно и я решился предпочесть всему множеству правил, составляющих логику, четыре нижеследующие правила, при том условии, что буду соблюдать их постоянно.

Первое правило: не признавать ничего за истину, не убедившись в том самым очевидным образом, то есть надобно избегать поспешности в суждениях и предубеждений, не допуская в суждениях никаких понятий, кроме осознанных нами так ясно и отчетливо, что не оставалось бы ни малейшего повода к сомнению.

Второе правило: разделять каждый встречающийся затруднительный вопрос для решения его на столько частей, на сколько это возможно и удобно.

Третье правило: начинать обсуждение каждого вопроса в восходящем порядке, т. е. с простейших и легчайших понятий, переходя потом к самым сложным, причем необходимо предполагать связный порядок и там, где понятия сами собою не представляются в такой связи между собою, как предыдущие и последующие.

Последнее правило: во всем делать столь подробные исчисления[13] и обозрения настолько пространные, чтобы не оставалось никаких опасений относительно пропуска чего-либо.

Мне казалось, по поводу этих длинных рядов суждений, простых и легких, которые употребляются геометрами для доказательства самых трудных теорем, что во всех вопросах, доступных человеческому пониманию, суждения могут связываться таким же образом. Мне казалось, что нет познаний столь отдаленных, которых нельзя было бы достигнуть, настолько скрытных, чтобы нельзя было их разъяснить, если только в ряды посредствующих суждений принимаются исключительно суждения вполне верные и порядок логической последовательности и зависимости между понятиями

[13] В латинском переводе добавлено — «как отыскивая центр вещей, так и просматривая затруднения во всех частях» (*tum in guaerendis mediis, tum in difficultatum partibus percurrendis*). — *Прим. перев.*

всегда строго соблюдается. Затрудняться относительно того, с каких истин начинать изыскания, мне не пришлось, во-первых, потому, что я уже знал, что надобно начинать с простейших, а во-вторых, обратив внимание на то, что из всех изыскателей истины в науках одним математикам удалось найти кое-какие доказательства, т. е. основания верные и очевидные для науки, я не мог сомневаться в том, что изыскания мои должен начинать именно с математических истин. При этом я **очень хорошо понимал, что математические истины не принесут мне иной пользы, как дадут только навык моему уму довольствоваться истинными и не довольствоваться ложными доказательствами**. Для такого начала я не имел, однако ж, намерения изучать все эти отдельные науки, которые причисляются к математике, так как, несмотря на разнообразие предметов, обнимаемых математическими исследованиями, математика занимается одними отношениями и пропорциями, существующими в предметах. Поэтому я и нашел нужным рассматривать одни пропорции вообще, предполагая притом существование математических отношений только там, где удобно их изучать, но вместе с тем отнюдь не ограничивая приложения пропорций одним родом предметов, чтобы не лишать

себя возможности прилагать математические основания и ко всем тем вопросам, в которых это только доступно. Потом, обратив внимание на то, что для познания математических отношений мне придется или рассматривать каждое из отношений в отдельности, хотя бы для одного удержания в памяти, или придется рассматривать по нескольку отношений вместе, то нашел самым удобным в первом случае представлять их линиями, не находя ничего проще и ничего доступнее этого для понимания и воображения; для изучения же и удержания в памяти нескольких математических отношений вместе я избрал численные выражения, по возможности самые краткие. Таким образом, я надеялся взять лучшее из метода как геометрического, так и алгебраического, пополняя один метод другим.

Действительно, результатом найденных мною немногих правил была, смею сказать, такая легкость в разрешении всех вопросов геометрии и алгебры, что в два или три месяца занятия этими науками, при постоянном восхождении от простейшего и общего к сложному и частному и при обращении каждой найденной истины в основание для дальнейших разысканий, я не только разрешил задачи, казавшиеся мне прежде очень трудными, но даже подумал, наконец, что могу определить и в неизвестных мне теоремах, каким

путем и до какой степени их возможно решить. Читатель не сочтет меня тщеславным по поводу этого заявления, если обратит внимание на то, что в каждом вопросе может быть одна только истина и что тот, кто нашел эту истину, знает настолько по вопросу, насколько вообще можно о нем знать. Так, например, ребенок, знающий арифметику и сделавший правильно сложение, может быть уверен, что нашел относительно полученной им суммы все доступное уму человеческому, потому что арифметический метод, научающий истинному порядку в исчислении всех условий задачи, придает правилам арифметики совершенную законченность.

Найденный мною метод более всего меня удовлетворял в том отношении, что я всякий вопрос мог обнимать своим разумом, если несовершенно, то, по крайней мере, насколько это для меня доступно. Кроме того, я замечал, следуя своему методу, что мой ум постепенно привыкал к более точному и ясному пониманию предметов, а так как я не присваивал свой метод исключительно какому-нибудь одному роду вопросов, то мог еще надеяться на приложение его, не менее полезное, в других науках кроме алгебры[14].

---

[14] В латинском переводе — «в геометрии или в алгебре» (*in geometricis vel algebraicis*). — *Прим. перев.*

Не должно, однако ж, выводить из последнего заключения, чтобы я имел в виду тотчас же прилагать мой метод ко всем научным сведениям, какие только могли мне встретиться, так как подобная поспешность была бы противна порядку, требуемому самим моим методом. **Я признал только необходимым начать с отыскания верных принципов в философии, а в этой последней науке я не находил еще верных оснований.** Сверх того, принимая во внимание, что отыскание принципов философии есть самое важное дело, при исполнении которого надобно особенно опасаться поспешности в суждениях и предрассудков, я пришел к убеждению, что отыскание принципов философии могло быть мною предпринято не прежде, как по достижении возраста более зрелого, чем тогдашний мой двадцатитрехлетний. Требовалось много времени на приготовление самого себя: как для искоренения из своего ума ложных мнений, прежде в него закравшихся, так и для собрания массы наблюдений (будущего материала моих рассуждений), так, наконец, и для упражнения себя в найденном методе, необходимого в видах приобретения известного умственного навыка.

Часть III.

Некоторые правила морали, извлеченные из этого метода

Надобно согласиться с тем, что, начиная перестройку дома, в котором живешь, не довольно того, чтобы разрушить старое здание, собрать материалы для постройки и строителей, или самому упражняться в строительном искусстве, или составить даже план постройки, но необходимо еще позаботиться и о временном помещении, в котором можно было бы с удобством прожить до окончания работ. Точно так, избегая нерешимости в своих поступках в течение всего того времени, пока разум не позволит мне быть решительным в своих суждениях, и желая также пользоваться возможным счастьем во все время моих трудов, я составил для себя временные правила нравственности в трех или четырех законах, которые охотно сообщу читателям.

Первым моим нравственным законом я обязывал себя следовать законам и обычаям родной страны, а также той религии, которой милосердием Божиим я был научен с малолетства. Во всем прочем решился следовать мнениям самым умеренным, т. е. наиболее удаленным от всех крайностей и наиболее распространенным между разумнейшими людьми,

с которыми мне придется жить. Понятно, что для меня, признавшего уже за ничто собственные свои мнения, как подлежащие генеральному пересмотру, ничего лучшего нельзя было выдумать, как следовать мнениям разумнейших людей. Принимая во внимание, что и между персами или китайцами, может быть, имеются столь же разумные люди, как и у нас, мне показалось полезнейшим руководиться мнениями только тех разумных людей, с которыми мне придется жить. При этом, чтобы узнать настоящие мнения окружающих меня, я решился более обращать внимание на то, что эти люди делают, чем на то, что они говорят. Подобный способ мною был принят не потому только, что, вследствие развращения наших нравов, мало находится охотников высказывать откровенно свои убеждения, но еще и потому, что многие сами не знают своих убеждений, так как мышление, которое производит в нас убеждение в чем-либо, отлично от того мышления, которое указывает нам на существование в нас известного убеждения, и оба мышления часто не бывают вместе. **Из многих одинаково распространенных мнений выбирал я всегда самые умеренные**, во-первых, потому, что они самые удобные на практике и, вероятно, лучшие, тогда как крайности обыкновенно бывают дурны; во-вторых, для того, чтобы менее

сбиваться с истинного пути в случае ошибки в выборе мнения. К числу крайностей я по особому соображению причислил все обязательства, которыми люди ограничивают в каком-нибудь отношении свою свободу. И такой взгляд на обязательства составился у меня не от того, чтобы я восставал против законов, которые в видах обеспечения общества от непостоянства слабохарактерных людей допускают заключение обязательных условий и договоров в делах полезных вообще, или по торговле, или вообще в случаях безразличных, но потому, что не видел ничего постоянного на сем свете. В особенности для самого себя, при том намерении, которое я имел — свободным мышлением усовершенствовать мои суждения, — считал бы большой ошибкой, не согласной со здравым смыслом, обязательное признание чего-либо хорошим, признание неотменимое и в том случае, когда бы предмет потерял хорошие свои качества или я перестал бы считать его хорошим.

Вторым нравственным законом я требовал от себя возможно большей твердости в характере и решительности в действиях, с неменьшим постоянством в следовании самым сомнительным мнениям, как и самым верным, если первые были уже один раз мною приняты. В этом правиле я подражал путешественникам,

заблудившимся в лесу, которым не следует бродить, переменяя часто направление, или останавливаться на одном месте, но должно идти, не уклоняясь, как можно прямее в одну какую-либо сторону. Хотя направление было бы избрано путешественником и случайно, но при этом методе, если он и не достигнет того места, куда шел, то по крайней мере выберется на край леса, где ему будет во всяком случае лучше, чем в середине леса. Точно так же случайности жизни часто не дают нам никакой отсрочки на обдумывание наших действий, и тогда вернейшее правило: **когда мы не можем отличить дельных мнений от недельных, то должны следовать мнениям вероятнейшим**; когда же и правдоподобнейшего отличить не можем, то непременно остановиться на каких бы то ни было мнениях и потом уже считать их за несомнительные, именно по отношению только к практике и в силу той причины, которая побудила нас избрать их. Это правило тотчас же избавило меня от всех раскаяний и угрызений совести, так часто мучающих слабохарактерных людей, способных изменять образ своих действий вместе с изменением своих понятий о хорошем и дурном.

По третьему моему нравственному закону я должен был побеждать самого себя,

а не враждебную Фортуну. Я должен был переменять свои желания, а не добиваться изменения порядка, существующего во вселенной, и вообще должен был привыкать к той мысли, что вполне состоящими в нашей власти мы можем признавать одни наши желания, относительно же всего, вне нас находящегося, мы можем только делать известные усилия, которые, как скоро не привели к успеху, то принуждают нас предпринятое дело признавать за невозможное. Мне казалось, что этого одного правила было довольно для удержания меня от желаний неудобоисполнимых и чтобы сделать меня всегда довольным. Если наша воля будет устремлять нас только на предметы, которые здравый смысл представляет нам вполне доступными, и за предметы доступные мы не будем считать всего вне нас находящегося, то мы настолько же мало будем огорчаться, например, от невольной потери благ, принадлежащих нам по рождению, как и от того, что не обладаем Китаем или Мексикой. Мы будем, как говорится, обращать необходимость в добродетель, и не пожелаем здоровья, когда будем больны, свободы — когда будем сидеть в тюрьме, точно так же как не пожелаем тела крепкого, как алмаз, или крыльев как у птиц. Но, признаюсь, необходимо продолжительное упражнение для того, чтобы

усвоить себе такой взгляд на дела мира сего. Я полагаю, что именно в привычке относиться подобным образом ко всяким благам заключалась тайна тех древних философов, которые умели не подчиняться ударам судьбы и среди страданий и нищеты соперничали в благополучии со своими богами. Эти люди, имея постоянно в виду ограниченность человеческих сил, вполне убеждали себя в том, что ничего не было в их власти, кроме собственных идей, а потому ни к чему и не привязывались на свете, кроме идей. Наоборот, своим владением, т. е. размышлением, эти философы пользовались так неограниченно и широко, что имели некоторое основание считать себя и богаче, и могущественнее, и свободнее, и счастливее всех тех людей, которые, не следуя подобному же учению, не могут иметь всего того, чего желают, как бы при этом ни были благоприятствуемы природой и Фортуной.

Наконец, для дополнения принятых мною нравственных законов я решился сделать разбор всех существующих у людей занятий, чтобы избрать для себя лучшее между ними. Не осуждая занятий других людей, собственно для себя я нашел всего лучше продолжать то занятие, которое начал, т. е. решился употреблять свое время на усовершенствование разума и на отыскание

истины, следуя найденному методу. **И столько имел я душевных наслаждений с тех пор, как стал следовать своему методу, что даже не предполагал возможным иметь в этой жизни наслаждения более высокие и чистые**, потому что, открывая с помощью своей системы каждый день новые истины, казавшиеся мне немаловажными и не принадлежащими к числу общеизвестных, я ничем более не мог интересоваться. Самыми вышеизложенными тремя нравственными законами я удовлетворялся только потому, что надеялся на свою систему и имел в виду отыскать истину собственным размышлением. Так, я никак бы не согласился довольствоваться пока чужими мнениями, зная, что Бог каждому дал известную способность отличать ложное от истинного, если бы не имел в виду, в свое время, сам исследовать истину и если бы не надеялся при первом удобном случае, что таковые имеются. Наконец, я не в силах был бы ограничивать мои желания и довольствоваться тем, что имею, если бы не предполагал, следуя своей системе, что приобрету все познания, все истинные блага в жизни, какие только для меня доступны. Соединяю познания с благами жизни потому, что воля наша привлекает нас к чему-либо или отталкивает нас от чего-либо только

вследствие признания с нашей стороны предмета хорошим или дурным, от чего происходит, что хорошее обсуждение предмета обусловливает возможную правильность наших действий. Но отсюда ясно, что мы тогда только можем быть довольны, когда уверены в приобретении всех душевных достоинств, вместе с зависящими от них возможными для нас благами.

Уверившись в достоинстве моих нравственных законов и отделив их особо, вместе с истинами религии, всегда поставлявшимися мною во главе всех моих убеждений, я рассудил, что могу предпринять уничтожение остальных моих убеждений, а так как исполнить это находил более возможным, обращаясь среди людей, чем сидя в той коморке, в которой я обо всем вышеизложенном рассуждал, то пустился опять странствовать по свету еще прежде окончания зимы. И в течение целых девяти лет я только и делал, что переезжал из одного места в другое, стараясь, во всех комедиях жизни, которые при мне разыгрывались, быть зрителем, а не действующим лицом. При этом я не забывал предавать исследованию все встречающиеся вопросы с их сомнительной стороны, с помощью чего и успел вырвать из своего ума все заблуждения, которые закрались в него в течение времени. **Искореняя свои заблуждения,**

я не подражал скептикам, сомневающимся для того только, чтобы сомневаться, и старающимся оставаться в нерешимости; напротив того, я усиливался единственно разбросать слабый грунт и песок под моими ногами и добраться до настоящей твердой почвы для своего фундамента. Успех мой в этих усилиях зависел именно от того, что опровергал я ложное или сомнительное не слабыми, а ясными и твердыми соображениями, вследствие чего не встречал вопроса настолько сомнительного, чтобы не прийти в какому-нибудь положительному заключению, хотя бы и к такому, что в известном вопросе нет ничего определительного. И подобно тому, как при разрушении старого дома сохраняют материалы его для нового здания, так и я, уничтожая в себе все убеждения, которые признавал неосновательными, делал много наблюдений и опытов, послуживших мне впоследствии к приобретению убеждений более верных. Кроме того, я продолжал упражняться в принятом мною методе как тем, что постоянно направлял мои размышления по правилам этого метода, так и тем, что по временам упражнялся в математике или даже в других науках, именно в тех, которые мне удавалось сделать подобными математике. Достигал я последнего относительно многих наук,

как увидит читатель ниже[15], выкидывая из числа научных познаний все нетвердые нематематические начала. Таким образом, проводя мою жизнь, по-видимому, так же, как и те люди, которым нечего более делать на свете, как только жить в свое удовольствие безобидно для других, проводя время в позволительных удовольствиях и избегая как порока, так и скуки, я успевал, тем не менее, в достижении своей цели и более подвигался вперед в изыскании истины, как если бы занимался постоянно чтением или жил бы в сообществе ученых людей.

Однако ж девять лет прошло, прежде чем я остановился на чем-нибудь, по тем затруднительным вопросам, о которых постоянно спорят ученые, и даже не начинал отыскивать оснований для иного, более верного мировоззрения, чем общепринятое. Видя, как многие превосходные умы предпринимали еще недавно такой же подвиг, как мне казалось, безуспешно, я пугался трудности дела и, вероятно, и теперь бы еще не принимался за него, если бы не узнал, что некоторые мои знакомые преждевременно распустили слух о полном моем успехе в разысканиях. Не могу сказать, на чем основывали эти

---

[15] Имеются в виду «Диоптрика», «Метеоры» и «Геометрия», вышедшие в том же томе. — *Прим. перев.*

знакомые свои предположения, и если я речами моими сколько-нибудь содействовал распространению слуха, то это никак не тем, чтобы хвастался каким-нибудь найденным учением, а разве тем, что с большей откровенностью, чем принято между людьми учившимися, сознавался в том, чего не знаю, или тем, что опровергал мнения, признаваемые многими за несомненные. Но, как человек довольно совестливый для того, чтобы допускать других до понятия обо мне, не соответствующего действительности, я счел необходимым употребить все мои силы для того, чтобы сделаться достойным репутации, которую мне, против моего желания, составили. Это намерение, ровно восемь лет тому назад, побудило меня удалиться от всех моих знакомых и переехать сюда, в страну[16], в которой продолжительная война завела такой порядок, что армии, в ней находящиеся, служат только к обеспечению мира, и где, в массе великого деятельного народа, более занятого своими собственными делами, чем способного вмешиваться в чужие, я могу жить столь же уединенно, как бы в любой пустыне, не лишаясь, вместе с тем, и удобств жизни, свойственных населенным местам.

---

[16] Голландия. — *Прим. перев.*

Часть IV.
Доводы, доказывающие существование Бога и человеческой души, или основание метафизики

Не знаю, должен ли я передавать читателям размышления, которым предавался в вышеупомянутой стране, потому что эти размышления были такого метафизического свойства и так необыкновенны, что не каждого могут заинтересовать[17]. Но я вынужден некоторым образом излагать эти размышления для доставления другим возможности оценить твердость моих начал. **Я давно заметил, что в вопросах, касающихся обычаев, иногда необходимо следовать мнениям очевидно сомнительным как самым верным, как я это выше изложил**; предпринимая же отыскание исключительно истины, я полагал, что надобно было поступать совсем наоборот — признавать все подверженное малей-

---

[17] Декарт говорит о первом наброске «Метафизических размышлений», которые были изданы через четыре года после «Рассуждения о методе». — *Прим. перев.*

шему сомнению за совершенно ложное, и потом смотреть, что, за отбрасыванием сомнительного, останется в нашем понимании верного. Таким образом, принимая во внимание, что наши чувства нас нередко обманывают, я предположил, что все познание предметов, получаемое нами через внешние чувства, есть ложное. Точно так же, сообразив, что встречаются люди, ошибающиеся в простейших правилах геометрии и увлекающиеся паралогизмами, а также и то, что я сам никак не менее других подвержен ошибкам, решился отвергнуть как ложные все те мелкие основания, которые признавал прежде за доказательства. Наконец, вспомнив, что те же соображения, которые бывают у нас во время бодрствования, являются и во сне (при каком состоянии нашем все соображения признаются ложными), я предположил, что все идеи, когда-либо входившие в мой ум, настолько же верны, как и сонные мечтания. Но после этих предположений я тотчас заметил, что, откидывая все суждения как ложные, по необходимости должен признать то, что я-то сам, думающий так, что-нибудь да есть, и вследствие того признать истину: *я мыслю, следовательно, я существую*. Этот вывод, как могущий устоять против всех возражений скептиков, я счел возможным, не колеблясь, принять за первое основание той философской системы, которую отыскивал.

Далее, рассматривая со вниманием свое собственное существо, я заметил, что могу вообразить себя без тела и не находящимся ни в каком определенном мире или месте, но того, что меня вовсе нет, вообразить себе не могу. Существование мое подтверждается тем самым, что я могу отвергать истину других вещей, тогда как если бы я перестал мыслить, то и при совершенной справедливости всего прежде мною передуманного я не имел бы никаких оснований признавать себя существовавшим когда-либо. Из всего этого я вывел, что составляю существо, которого исключительное назначение есть мыслить, которое для своего бытия не нуждается в пространстве и не зависит ни от какого вещества; одним словом, что это я, т. е. душа, делающая меня тем, что я есть, совершенно отлична от тела, познается легче тела, и если бы тела вовсе не было, то все-таки осталась бы тем, что есть.

После этого я стал обсуждать вопрос о том, что вообще нужно для совершенной определенности и верности философского суждения. **Так как я нашел одно суждение верное и определенное, то считал необходимым узнать и то, в чем именно состоит верность этого суждения?** Заметив относительно суждения: *я мыслю, следовательно, существую*, что мое

убеждение в верности его возникает исключительно из ясной идеи о том, что кто мыслит, тот непременно существует, я пришел к общему выводу: все идеи, постигаемые нами совершенно ясно и определенно, суть истинные, и затруднение в отыскании истинных идей состоит только в отделении ясно понимаемых идей от всех прочих.

Затем, размышляя о своей способности сомневаться, я вывел из этого понятие о несовершенстве моего существа, так как ясно, что знание представляет больше совершенства, чем сомнение. Потому я решился отыскивать источник моих идей в чем-то более совершенном, чем мое существо, и нашел его именно в каком-нибудь существе, более меня совершенном. Что касается до идей моих о множестве вне меня находящихся предметов и явлений, как-то: о небе, о Земле, о воде, о тепле и о тысяче других, то я не затруднялся относительно их источника, потому что, не видя в этих предметах и явлениях ничего дающего им превосходства надо мною, я мог думать, что если они истинны, то состояли в зависимости от моего существа, как обладающего некоторым совершенством, если же ложны, то поступили в мое сознание вследствие своего небытия, т. е. постигались мною только вследствие недостатков,

имеющихся в моем существе. Но такое объяснение неприложимо к идее[18] о существе более совершенном, чем мое, так как получить эту идею от небытия, т. е. чтобы от небытия произошло какое-нибудь бытие — предположение немыслимое, а как не менее противно здравому смыслу и то, чтобы более совершенное зависело или происходило от менее совершенного, то я заключил, что идею свою о совершенном не мог получить и от самого себя.

В заключение всего, **я пришел к убеждению, что идею эту могло вложить в меня только существо действительно совершеннейшее, чем я, или даже обладающее всеми совершенствами, доступными моему пониманию, т. е., выражаясь короче, существо, которое было бы Богом.** К этим суждениям прибавлю, что так как мне известны некоторые совершенства, которыми я не обладаю, то должен из того заключить, что не один существую на свете (позволяю себе употреблять здесь выражения, принятые в школе), а также

[18] В латинском переводе примечание — «в этом месте и во всех следующих под словом „идея“ следует вообще понимать всякую мыслимую вещь, поскольку она представлена каким-либо объектом в уме» *(nota hoc in loco et ubique in sequentibus nomen ideae generaliter sumi pro omni re cogitata, quatenus habet tantum esse quoddam objectivum in intellectu). — Прим. перев.*

и то, что есть существо более меня совершенное, от которого я завишу и от которого получил все, чем обладаю. Если бы я был один и не зависел от другого существа, получив всю принадлежащую мне часть совершенства от самого себя, то я получил бы от самого же себя и все остальное в совершенстве, чего мне недостает, т. е. сделался бы сам собою бесконечным, вечным, неизменным, всеведущим, всемогущим и со всеми совершенствами, которые возможно только открыть в Боге. Далее, чтобы достигнуть возможного познания совершенств Божиих, мне следовало, на основании вышеизложенного, рассмотреть только во всем, составляющем предмет моих идей, было ли совершенством или недостатком обладание этими идеями, а затем я мог быть уверен, что все идеи с признаками несовершенства не принадлежат Богу, а все прочие принадлежат Ему. Так, например, **я мог быть уверен, что у Бога нет ни сомнений, ни непостоянства, ни печали, ни всего подобного, принимая во внимание, что я сам очень желал бы не иметь способности ко всему этому**. Кроме указанных идей, я имел понятия о многих предметах вещественных и обладающих чувством и должен был признать их находящимися в моем мышлении, хотя и предполагал все свои воззрения на видимое

ложными или равносильными сонному бреду. Присоединяя к первым идеям еще и эти понятия, я пришел к таким выводам: различая в себе ясно две между собою несходные природы, духовную и вещественную, и сообразив, что всякая сложность выражает зависимость, а зависимость есть очевидное несовершенство, я заключил, что образование из двух природ не может принадлежать к числу совершенств Божиих и что, вследствие того, Бог не имеет двух природ, а также и то, что если существуют на свете какие-нибудь тела или существа разумные, не одаренные полным совершенством, то все они вполне зависят от всемогущества Божьего и без Бога не могут существовать одной минуты.

После этих истин я хотел перейти к разысканию других подобных и избрал для этого предмет, исследуемый геометрами. Предмет этот я представил себе связным телом, или пространством, бесконечно распространенным в длину, ширину и высоту или глубину и разделенным на части различных форм и величин, вполне подвижные, согласно предположениям геометров, и потом пробежал некоторые из простейших теорем геометрии. Занимаясь этим, я обратил внимание на то, что **несомненность, которая приписывается геометрическим теоремам, происходит именно**

от очевидности их доказательств, согласно с вышевысказанными правилами, но в то же время меня поразила мысль о совершенной недоказанности существования самого предмета, который определяется геометрическими теоремами, потому что если я, например, легко убеждаюсь в равенстве трех углов всякого предположенного треугольника двум прямым углам, то ничто не убеждает меня в существовании на свете хотя бы одного геометрического треугольника. Это соображение заставило меня возвратиться к найденному уже мною выводу о совершеннейшем существе и сделать между ними сравнение, из которого и оказалось, что с идеей о совершеннейшем существе идея о бытии этого существа, не требуя особых доказательств, как в геометрических теоремах, также неразрывно связывается, как с идеей о треугольнике связывается понятие о равенстве его углов двум прямым или с идеей о сфере связывается понятие о равном удалении всех частей сферы от центра, или еще неразрывнее, потому должен был признать идею о бытии совершеннейшего существа, т. е. Бога, по крайней мере настолько же доказанной, как и любая геометрическая теорема.

Многим кажется, однако ж, трудным познавать Бога, даже понять то, что такое есть их душа,

но это происходит от непривычки некоторых людей мыслить о чем-либо другом, кроме предметов вещественных, и от привычки понимать все только с помощью воображения. Этот последний способ мышления необходим для материальных предметов, но привычка пользоваться им исключительно производит то, что все, не подлежащее действию нашего воображения, кажется нам не подлежащим пониманию. Что такое заблуждение существует, доказывается афоризмом, принятым схоластиками за аксиому: нет в нашем понимании ничего, не бывшего предварительно в наших чувствах, а между тем идеи о Боге и душе в чувствах-то никогда и не бывали![19] Мне кажется, что те, которые усиливаются постигнуть Бога и душу воображением, так же поступают, как если бы они хотели постигнуть звук и запах посредством зрения, или поступали бы еще глупее того, принимая во внимание, что зрение с неменьшей верностью, чем слух или обоняние, передает нам свойственные ему впечатления, тогда как воображение или чувства ни в чем не могут нас убедить без помощи разума.

Наконец, если найдутся люди, которых представленные мною доказательства не убедят еще

---

[19] В латинском переводе — «разумный» (*rationalis*). — *Прим. перев.*

в существовании Бога и души, то я скажу им, что все прочие идеи, которые кажутся им более определенными, как, например, о существовании человеческого тела, о существовании звезд, о существовании Земли и тому подобные, менее верны, чем идеи о Боге и душе. Потому что, хотя уверенность в первых идеях такова, что как будто только безумный может в них сомневаться, тем не менее, когда дело идет о доказательности метафизической, нельзя без явного безумия отрицать поводов к сомнению в верности материальных идей, приняв во внимание, что мы можем во сне воображать себя не с таким телом, какое имеем, видеть совсем другие звезды или совсем иную Землю, т. е. то, чего вовсе не существует. Из чего, спрашивается, мы можем заключить, что мысли во сне менее верны, чем мысли наяву, хотя первые бывают ясны и определенны не менее вторых? Вызываю самых бойких мыслителей потрудиться над этим вопросом и найти способ устранить это сомнение, не признавая предварительно бытия Божия. По моей же системе вопрос разрешается так: если я принял предварительно за правило, что все понимаемое нами ясно есть истинное, то это правило верно только при условии признания бытия Божия, совершенств Божиих и происхождения всего от Бога, а потому

все наши понятия, в чем они ясны, происходят от Бога и в том самом истинны и согласны с действительностью. Если мы имеем понятия ложные, то это понятия смутные и неясные, происходящие от небытия[20], т. е. понятия наши смутны вследствие нашего несовершенства[21]. Очевидно, что не менее противно здравому смыслу происхождение лжи и несовершенства от Бога, как происхождение истины и совершенства от небытия. Но если бы мы не были уверены в том, что все в нас истинное и согласное с действительностью происходит от существа совершенного и бесконечного, то как бы ни ясны и определенны были наши понятия, мы не имели бы достаточного основания признавать их истинными.

Утвердившись в истине последнего правила, вследствие признания бытии Божия и души, легко уже доказать, что сонные наши бредни не могут возбуждать сомнений относительно верности наших мыслей в бодрственном состоянии. Если бы случилось даже, что нам пришла

---

[20] В латинском переводе — «они происходят не от высшего существа, но из небытия» (*non ab Ente summo, sed a nihilo procedunt*). — *Прим. перев.*

[21] В латинском переводе — «так как нам кое-чего недостает, или мы не вполне совершенны» *(quia nobis aliquid deest, sive quia non omnino perfecti sumus*). — *Прим. перев.*

в голову очень ясная идея во сне (как, например, если бы геометр во сне изобрел какое-нибудь новое доказательство), то сон не воспрепятствовал бы верности идеи, так как сны, представляя нам предметы в том же виде, в каком их представляют чувства, не более должны возбуждать наше недоверие, как и чувства, часто нас обманывающие и в то время, когда мы не спим, как, например, когда люди, одержимые разлитием желчи, видят все в желтом цвете, или когда звезды или другие отдаленные тела кажутся нам меньшими, чем они суть в самом деле. Вообще, мы должны понимать, что спим ли мы, или бодрствуем — **убеждаться мы должны только суждениями здравого смысла**. Прошу заметить, что я говорю исключительно о нашем рассудке, а не о нашем воображении или чувствах; так, если мы видим явственно солнце, то не должны считать его имеющим ту именно величину, какую видим, или если можем вообразить себе голову льва, приставленную к телу козы, то не должны признавать существования химеры, потому что разум наш не утверждает действительности всего того, что мы можем вообразить или что мы видим, но требует какой-нибудь истины в основание всех наших идей и соображений. Бог, во всем истинный и совершенный, без начала истины не мог вложить

в нас какого-нибудь мышления. Что же касается до вопроса, почему наши рассуждения во сне никогда не бывают настолько же ясны и связны, как наяву, хотя воображение наше бывает иногда во сне очень живо и сильно возбуждено, то разум наш нам также говорит, что мышления наши, неспособные быть всегда истинными, вследствие нашего несовершенства, скорее могут явиться с верной своей стороны в то время, когда мы бодрствуем, чем когда мы спим.

Часть V. Порядок физических вопросов

Я охотно представил бы здесь читателю весь ряд истин, выведенных мною из двух найденных главных, но, принимая во внимание, что для этого мне пришлось бы коснуться многих вопросов, составляющих предмет спора между учеными людьми, а я с этими господами ссориться не желаю, то нахожу удобнейшим воздержаться от подробного изложения. Скажу об этих истинах только вообще, предоставив умным людям рассудить самим — следует или не следует знакомить публику с означенными истинами подробно. При новых моих разысканиях я твердо следовал тому же принципу, которым руководствовался для доказательства существования Бога и души, т. е. не признавал того за истину, что не представлялось мне яснее и определеннее самых геометрических доказательств. И, при всей трудности следовать этому принципу, смею сказать, что мне удалось в короткое время разрешить все труднейшие вопросы философии. В особенности я успел заметить некоторые законы, столь твердо установленные Богом в природе и столь ясно сознаваемые нашими душами, что после самого строгого обсуждения этих законов мы убеждаемся в точном исполнении их во всем существующем и совершающемся в мире. Потом, рассматривая по-

следствия замеченных мною законов, **я открыл, как мне кажется, многие истины, более полезные и важные, чем те, которые мне были прежде известны или которые я надеялся прежде познать**.

Принимая, однако ж, во внимание, что я изложил уже важнейшие из моих открытий в особом сочинении, которое по некоторым причинам не могу теперь напечатать[22], я не нахожу лучшего способа к сообщению моих выводов, как посредством краткого обозрения вышеупомянутого моего сочинения. В этом произведении я старался изложить все свои соображения о естественных свойствах материальных предметов. Но подобно тому как живописец, который, не имея возможности изобразить на поле картины все стороны твердого тела, избирает одну главную его сторону, которую и освещает, оттеняя остальные стороны и как бы скрадывая их за освещенной стороной, так точно и я, опасаясь того, что не сумею высказать всего мною исследованного, предпринял сначала низложить во всей полноте только мои соображения о свете. Потом по поводу этой материи я нашел возможным сказать кое-что и о Солнце

[22] Здесь (и в начале шестой части) Декарт говорит о «Мире» и об осуждении Галилея. — *Прим. перев.*

и о неподвижных звездах (так как от них происходит весь наш свет), о видимом небе (так как оно передает нам свет), о планетах, кометах и Земле (так как они отражают свет), особо о телах на Земле по отношению к их цвету, прозрачности или способности давать от себя свет и, наконец, о человеке как о существе, видящем свет. Но чтобы оттенить немного все эти предметы и получить право говорить о них свободно, не прибегая ни к утверждению, ни к отрицанию мнений, принятых учеными, я решился оставить этот существующий мир на жертву ученым спорам; сам же вознамерился заняться только миром новым, миром, для образования которого Бог создал бы теперь в воображаемом пространстве достаточное количество материи, произвел бы из этой материи самый поэтический хаос, вращая беспорядочно вещественные частицы, и потом предоставил бы природе действовать самой по тем законам, которые Он ей дал. Имея в виду это создание моего воображения, **я начал с того, что описал предполагаемую материю, и с такою ясностью, что, как мне кажется, одни суждения о Боге и душе могут быть яснее этого описания**, тем более что в моей материи я отвергнул все те свойства или формы, которые подают повод к ученым спорам, и вообще

все то, что не познается нами настолько легко, чтобы нельзя было даже притвориться непонимающим. Далее я изложил законы природы, доказывая сомнительные между ними исключительно на основании одной идеи о совершенствах Божиих, в особенности стараясь показать, что если бы Бог создал несколько миров, то не могло бы быть ни одного между ними, в котором не действовали бы общие законы. После этого я показал, каким образом бóльшая часть хаотической материи должна была, по законам природы, образовать из себя нечто подобное нашему небу и в то же время некоторая часть материи должна была образовать Землю с планетами и кометами, а другая часть материи образовала Солнце и неподвижные звезды. Здесь, излагая подробно о свете, я указал свойство света, находящегося в солнце и неподвижных звездах, а также разъяснил, каким образом свет пробегает в одно мгновение неизмеримое пространство неба и каким образом он отражается на Земле от планет и комет. К этому я присоединил некоторые объяснения о составе, положении, движении и различных свойствах небесного пространства и звезд, достигая во всем этом изложении, как мне кажется, той идеи, что нет ничего такого в мире существующем, что бы не должно было или не могло явиться в мире,

мною описанном. Затем, переходя к особенному рассмотрению земного шара и предположив, что Бог не дал свойства тяжести материи, его составляющей, указал, как все части Земли должны были тяготеть к центру шара и как, вследствие нахождения на поверхности Земли воды и воздуха, а также расположения неба и звезд, и в особенности Луны, должны были произойти приливы и отливы вод совершенно подобные тем, которые замечаются в наших морях, вместе с токами воды и воздуха от востока к западу, подобными замечаемым нами между тропиками. Я показал, каким образом горы, моря, источники и реки могли естественно появиться на Земле, как металлы появились в рудниках, растения на полях и вообще как образовались на Земле тела, называемые смешанными или сложными. Между прочим, принимая по внимание, что, исключая звезды, мне известен в мире один только производитель света — огонь, я обратил особенное внимание на ясное изложение всех свойств огня, его источников, его питания и появления его иногда с одним теплом без света, а иногда с одним светом без тепла. Я указал на изменение посредством огня цвета тел и других их свойств, на плавление огнем одних тел и на придание твердости другим, на превращение почти что всех тел посредством огня в пепел

и дым и, наконец, указал, как одной силой своего действия огонь превращает золу в стекло и, находя это последнее превращение одним из замечательнейших явлений в природе, описал его с особенной подробностью.

Я не хотел, однако ж, из всего описанного мною вывести такое заключение, что мир сотворен именно в предположенном мною порядке, так как находил более вероятия в том, что Бог с самого начала сделал мир таковым, каков он есть теперь. Но верно то, согласно и с мнением всех богословов, что Бог тем же самым действием поддерживает существование мира, которым и сотворил его, откуда можно прийти к такому убеждению, не унижая притом нисколько чуда сотворения мира, что это **единство действий Божиих состоит именно в предоставлении природе самой, по установленным от Бога законам, образовать мир из первоначальной формы хаоса и постепенно довести до того положения, в каком мы его видим ныне**. Для нас более понятна природа материальных предметов, когда мы предполагаем постепенное их образование, чем когда представляем их себе вполне сформированными.

От описания неодушевленных предметов и растений я перешел к описанию животных

вообще и человека в особенности. Но так как я не имел о человеке достаточных познаний, чтобы говорить о нем с тою же уверенностью, с какою говорил об остальном, т. е. доказывая все явления причинами их и указывая, от каких начал и в какой форме природа должна производить явления, то счел за удобнейшее предположить, что Бог создал тело человека совершенно подобным нашим телам как во внешнем, так и во внутреннем отношении, не влагая, однако ж, в это тело другой материи, кроме принятой мною, и не давая человеку ничего похожего на разумную душу, или на душу растительную, или чувственную. Бог вложил только в это тело, по моему предположению, один из тех огней без света, о которых я выше говорил и которые я нахожу одного свойства с огнем, воспламеняющим сырое слеглое сено, или с огнем, возбуждающим брожение в молодом вине. Затем, рассматривая внутренние отправления, которые должны были возникнуть в теле человека от означенного огня, я нашел все те явления, которые замечаются в нашем теле и происходят без участия нашей мысли, а следовательно, и души, этой особой части нашего существа, исключительно назначенной для мышления. Отправления эти я нашел притом одного свойства с отправлениями у животных неразумных (в чем и заключается

наше сходство с животными), но в тех же явлениях я не находил ничего зависящего от нашей мысли и принадлежащего нам исключительно как людям, пока не предположил, что Бог создал разумную душу и соединил ее особым образом (мною описанным) с телом человека.

Чтобы иметь понятие о том, каким образом я изложил в моем сочинении означенные вопросы, представлю здесь для примера мое объяснение кровообращения, того отправления в телах животных, которое можно назвать самым основным и общим. Замечу, однако ж, предварительно, что лицам, не знакомым с анатомией, следует, прежде чем читать нижеследующее, взять и рассмотреть разрезанное сердце какого-нибудь большого животного, дышащего легкими. В разрезанном сердце читатель пусть обратит внимание на две камеры, или пустоты, которые в нем находятся: а) на камеру с правой стороны, к которой примыкают две очень широкие трубки, именно: полая вена, главный приемник крови, играющая роль, подобную стволу в дереве, тогда как все другие вены суть ее ветви, и вена артериальная, неудачно так названная, потому что на самом деле это есть артерия, выходящая из сердца и разделяющаяся на множество ветвей, проникающих со всех сторон в легкие, и б) на камеру с левой стороны, к которой

также примыкают две трубки, столь же, если еще не более, широкие, именно: артерия венозная, также неудачно названная, потому что на самом деле она есть вена, идущая от легких, где разделена на многие ветви, переплетенные с ветвями вены артериальной и с ветвями прохода, называемого свистком, назначенным для прохода воздуха к легким, и большая артерия, которая, выходя из сердца, распространяет свои ветви по всему телу. После этого я желал бы, чтобы читатель обратил особенное внимание на одиннадцать маленьких клапанов, которые, как двери, закрывают четыре отверстия, находящиеся в двух камерах, именно: три клапана при входе полой вены, расположенные таким образом, что препятствовать вступлению крови в правую камеру сердца они не могут, но решительно преграждают для крови выход из сердца; три клапана при входе в сердце вены артериальной, которые расположены в обратном порядке, т. е. дают крови выходить из правой камеры в легкие, но не выпускают крови из легких; два клапана при входе венозной артерии, открывающие путь для крови от легких в левую камеру сердца и не допускающие обратного движения, и, наконец, три клапана при входе большой артерии, допускающие только выход крови из сердца. Число клапанов объясняется

очень просто фигурой отверстий, ими закрываемых: так, отверстие артерии венозной овально, почему с удобством закрывается двумя клапанами, тогда как прочие отверстия круглы и требуют по три клапана. Кроме того, надобно обратить внимание на то, что большая артерия и вена артериальная имеют стенки более плотные и твердые, чем артерия венозная и полая вена и что эти две последние, расширяясь перед входом в сердце, образуют два кошелька, именуемые ушками сердца и составленные из того же мяса, как и сердце. Наконец, надобно заметить, что **ни в какой части тела нет такого жара, как в сердце** и что этот жар достаточно силен для того, чтобы быстро разредить и расширить каждую каплю крови, которая войдет в камеру сердца, подобно тому, как это делается со всякой жидкостью, падающей ко капле в сильно нагретый сосуд.

По рассмотрении всего выше писанного движение сердца объясняется очень просто следующими соображениями: когда камеры сердца пусты, то кровь притекает в правую камеру из полой вены, а в левую — из артерии венозной вследствие того, что эти две трубки всегда наполнены кровью и их отверстия в сердце не могут быть тогда закрыты. Но как скоро в каждую из камер вошло по капле крови, то эти

капли, очень крупные, соответственно обширности трубок и изобилию в них крови, тотчас же расширяются и разрежаются, подвергаясь действию жара, а потом, расширяя самое сердце, закрывают клапаны, посредством которых вошли в сердце, и препятствуют вступлению в него новой крови. Продолжая свое расширение, две капли крови открывают клапаны других двух отверстий в сердце, которыми и выходят вон, наполняя в то же мгновение все ветви вены артериальной и большой артерии, после чего сердце и обе артерии тотчас же опадают, так как кровь, войдя в артерии, охлаждается, и артериальные отверстия закрываются. Тогда вновь вступают две капли крови через венозные отверстия, вновь расширяют сердце и производят в нем прежнее движение, причем, надобно заметить, кровь проходит также и через два кошелька, называемые ушками сердца, производя в них движение, противоположное движению самого сердца, т. е. ушки опадают, когда сердце расширяется, и наоборот. Ко всему этому прибавлю для тех, которые, не понимая силы математических доказательств и не имея навыка отличать истинные причины от правдоподобных, могли бы отвергнуть мои объяснения без обсуждения их, что движение, мною объясненное, настолько же неизбежно зависит

от расположения органов, видимых невооруженным глазом в сердце, от теплоты в сердце, чувствительной при осязании, и от свойства крови, исследуемого опытом, насколько движение часов зависит от силы, расположения и фигуры часовых колес и гирь[23].

Однако ж здесь еще является такой вопрос: каким образом кровь в венах не истощается и отчего артерии не переполняются кровью, так как вся кровь, переходящая чрез сердце, поступает в артерии? Чтобы отвечать на это, мне приходится только повторить сказанное по этому предмету одним английским врачом[24], которому принадлежит слава первого объяснения вопроса, именно: что на оконечности артерий имеется множество мельчайших отверстий, посредством которых кровь, получаемая из сердца, переходит из артерий в мелкие разветвления вен и возвращается опять в сердце. Вследствие этого, **движение крови выходит не чем иным, как постоянным круговращением**.

---

[23] Кислород был еще не открыт во времена Декарта. — *Прим. перев.*

[24] *Hervacus*: De motu cordis *(примечание Декарта). Гарвей, Уильям* (1578–1657) — английский медик, открывший кровообращение. Его сочинение «О движении сердца и крови» (1628) сразу было признано Декартом, который, однако, не был с ним согласен относительно функций сердца. — *Прим. перев.*

Английский врач доказывает свою систему очень хорошо опытом, делаемым постоянно хирургами, когда эти последние для усиления истечения крови при кровопускании делают на руке больного перевязь не слишком крепкую и повыше того места, где рассечена жила, и которые знают при этом, что кровь пойдет слабее, если перевязать руку ниже рассечения или если перевязать руку хотя и выше рассечения, но крепко. Понятно, почему это все так: перевязка, умеренно стянутая, может воспрепятствовать возвращению крови, находящейся в руке, через вены в сердце, но не препятствует притоку крови путем артерий, так как артерии находятся под венами и по плотности своих полостей труднее сжимаются перевязкой, чем вены, вместе с тем и кровь более стремится к проходу в руку артериями, чем к возвращению в сердце через вены. Но так как, при всем этом, кровь все-таки идет в отверстие, которое делается хирургами в одной из вен, то необходимо надобно предположить, что ниже перевязки, именно в оконечностях руки, существуют сообщения между артериями и венами, которыми кровь и переходит из артерий в вены. Английский врач доказывает также очень хорошо свою систему кровообращения, указывая на мелкие клапаны, которые расположены во многих местах внутри

вен и посредством которых преграждается для крови путь от середины тела к оконечностям, но открывается свободное движение от оконечностей к сердцу; он указывает еще на тот опыт, что вся кровь, находящаяся в теле, может быть в короткое время выпущена, если перерезать одну только артерию, и выпущена даже и в том случае, если артерия будет крепко перевязана близ самого сердца и перерезана между сердцем и перевязкой, т. е. когда нельзя будет предполагать, что кровь идет из какого-нибудь другого места, кроме артерии.

Много есть явлений, указывающих на объясненную мною причину движения крови как на действительную: так, если обратить внимание на то, что различие, замечаемое между кровью, выходящей из артерий, может происходить только от разрежения и как бы дистиллирования крови во время перехода через сердце, от чего и кровь оказывается горячее и живее тотчас по выходе из сердца, т. е. при вступлении своем в артерии, чем перед тем, как ей вступить в сердце, т. е. когда она проходит вены. Надобно заметить при этом, что различие между артериальной и венозной кровью значительно близ сердца, а не в частях тела, отдаленных от первого. Самая твердость полостей, из которых составлены вена артериальная и большая артерия,

показывает, что кровь в них двигается с большей силой, чем в венах. Кроме того, нет другой цели для большего развития левой пустоты сердца вместе с большой артерией, сравнительно с правой пустотой и артериальной веной, как доставление большего простора для крови, выходящей из венозной артерии, требующей большего простора, потому что, побывав только в легких по выходе своем из сердца, эта кровь расширяется с большей силой и легкостью, чем кровь из полой вены. Что бы могли угадывать врачи, щупая пульс, если бы они не знали, что от изменения в составе крови зависит большее или меньшее, скорейшее или медленнейшее разрежение крови теплотой сердца. Если же задать себе затем вопрос, каким образом теплота сердца сообщается всем членам, то окажется, что это выполняется только посредством крови, согревающейся в сердце и разносящей тепло по всему телу. **Так, когда мы лишим какую-нибудь часть тела крови, то вместе с тем лишим ее и теплоты**, и будь сердце так же горячо, как раскаленное железо, оно не могло бы согревать рук и ног, не посылая беспрерывно к оконечностям новой крови. Из этих выводов мы познаем также, что истинное назначение дыхания есть сообщение легким достаточного количества свежего воздуха, для того чтобы кровь, вышедшая

из правой камеры сердца и там разредившаяся до парообразного состояния, могла бы в легких опять сгуститься; иначе, поступая в левую камеру сердца, кровь не была бы способна питать огонь этой камеры. Заключение наше подтверждается тем, что у животных, не имеющих легких, в сердце всего одна камера, а также у младенцев, лишенных возможности дышать во время нахождения их в чреве матери, существует отверстие, которым из полой вены кровь проходит в левую камеру сердца, а также проход, которым кровь протекает из артериальной вены в большую артерию, минуя легкие. Каким образом, наконец, производилось бы пищеварение в желудке, если бы сердце не сообщало желудку теплоты путем артерий и вместе с тем не сообщало бы ему некоторые из жидких частей крови, помогающих растворению пищи, поступившей в желудок? Трудно ли угадать при этом действие, обращающее сок пищи в кровь, если обратить внимание на то, что кровь дистиллируется, проходя чрез сердце более ста или двухсот раз ежедневно? Есть ли надобность искать в чем-либо другом причины питания и образования различных жидкостей в нашем теле, кроме той силы, с которой кровь, разрежаясь, двигается от сердца к оконечностям артерий и местами оставляет свои части, задержанные

разными препятствиями, выталкивая в то же время из занятых мест другие жидкости, имеющиеся в теле? Различное положение, размеры и фигура отверстий, которыми проходит кровь, производят при этом то, что одни части крови достигают скорее известных членов тела, чем другие, и вообще представляется явление, подобное получаемому от сортировальных машинок, в которых зерна различной величины отделяются одни от других, проходя через доски, просверленные дырочками разных размеров. Но что есть наиболее замечательного во всей описанной внутренней деятельности, так это образование животных газов, которые подобны тончайшему воздуху или еще более — пламени самому чистому и живому, и которые, выходя в большом изобилии из сердца в мозг, проходят из этого последнего через нервы в мускулы и дают движение всем членам. Объяснить образование этих газов из частей крови, наиболее подвижных и топких и, следовательно, наиболее способных образовать газы, можно только посредством восхождения именно таких частей крови преимущественно в мозг. Но для этого необходимо обратить внимание на особенную прямизну артерий, идущих от сердца к мозгу, и на тот закон механики, который есть вместе с тем закон для всей природы, что когда

несколько предметов двигаются в одно место путем недостаточно просторным для всех, точно так, как двигаются частицы крови к мозгу из левой камеры сердца, то удобоподвижнейшие частицы отталкивают частицы менее подвижные и достигают цели одни.

Все это я в подробности изложил в сочинении, которое имел намерение напечатать.

Далее, я перешел к устройству нервов и мускулов, дающему возможность животным газам приводить в движение члены, как это замечают в недавно отрубленных головах, имеющих движение и грызущих землю, хотя они бывают уже неодушевленны. Я указал на те изменения в мозгу, от которых происходят бодрствование, сон и сны, а также — каким образом свет, звуки, запах, вкус, тепло и все другие качества материальных предметов могут порождать, при посредстве чувств, различные понятия в мозгу и каким образом голод, жажда и другие внутренние страсти также вносят свои идеи в мозг. **Я изъяснил, что должно считать здравым смыслом, принимающим все первоначальные идеи**, что должно признавать за память, сохраняющую эти идеи, и за фантазию, могущую изменять идеи и создавать новые, или, распределяя животные газы по мускулам, приводить в движение члены тела разнообразнейшим образом, как

по поводу внешних впечатлений, так и по поводу внутренних движений в теле, настолько, насколько члены наши могут двигаться независимо от нашей воли. Все эти объяснения не должны удивлять того, кто, сравнив *автоматы*, делаемые механиками из ограниченного числа материалов и тем не менее выполняющие многие движения, с животными, устроенными так многосложно из костей, мускулов, нервов, артерий, вен и других частей, будет смотреть на последних, а также и на тело человека, как на машины, превосходящие по совершенству своему всякую человеческую изобретательность. Но это потому, что они созданы Богом.

Здесь я остановился особенно на таком соображении, что если бы нашлись машины, снабженные органами и внешним видом обезьян или других животных неразумных, то мы никак не могли бы отличить машины от настоящих животных. Напротив того, если бы имелись автоматы, подобные людям по устройству тела и действиям, чего нельзя считать невозможным, то у нас всегда было бы два верных способа для различения одних от других. Первый из этих способов: открытие в автомате недостатка в даре слова или в способности какими-нибудь знаками передавать свои мысли другим. Можно еще вообразить себе столь искусно

сделанный автомат, который бы произносил слова, даже произносил бы их по поводу каких-нибудь внешних на него действий, как, например, спрашивал бы, чего от него хотят, когда к нему прикоснулись, или бы кричал, что ему больно, и тому подобное, но нельзя представить себе автомат, способный соединять слова так разнообразно, чтобы отвечать на всякие вопросы, как это могут делать и глупейшие люди. Второй способ для различения состоит в сравнении действий автомата и человека: как бы хорошо (даже лучше человека) и как бы разнообразно ни действовал автомат, всегда найдутся действия, вовсе не имеющиеся у автомата, которые и покажут, что движения его происходят без сознания и вследствие одного расположения его органов. Тогда как **у нас разум служит нам всеобщим двигателем во всех случаях жизни**, для автомата необходимо особое возбуждающее к действию устройство органов для каждой случайности, откуда очевидно, что в одной машине невозможно совместить столько двигающих органов, чтобы их достало на все случайности жизни.

Указанными двумя способами можно найти также различие между людьми и животными. В самом деле, нельзя не обратить особенного внимания на то обстоятельство, что нет столь

глупых и бессмысленных людей, не исключая и сумасшедших, которые не были бы в состоянии связать свои слова в речь для передачи своих мыслей другим, тогда как, напротив того, нет животного столь совершенного или способного, которое могло бы это сделать. Происходит подобное никак не от недостатка в органах, потому что мы видим сорок и попугаев, способных произносить слова так же, как и мы, и тем не менее неспособных говорить так же, как мы, т. е. выказывать, что они понимают то, что говорят. Напротив того, люди, рожденные глухонемыми и потому лишенные настолько же или более чем животные способности говорить, обыкновенно придумывают различные знаки, посредством которых сообщают свои мысли другим людям, живущим с ними и имеющим время изучить их особый язык. И это доказывает не только то, что у животных менее разума, чем у человека, но то, что у животных вовсе нет разума, потому что из предыдущего видно, как мало нужно разума для того, чтобы уметь говорить. Замечая неравенство способностей между животными одного рода, так же как и между людьми, мы не можем, однако ж, ожидать, что какая-нибудь обезьяна или попугай, совершеннейшие в своем роде, поравняются в способности говорить с глупейшим или вовсе с помешанным ребенком,

что происходит от совершенно другой природы души животных в сравнении с нашей. При этом не должно смешивать слов с естественными телодвижениями, выражающими страсти, которые могут делать животные и машины, не должно также предполагать, по примеру древних, что животные говорят, но мы не понимаем только их языка. Предположение древних несправедливо, потому что животные, имея многие органы, подобные нашим, могли бы так же сообщить свои мысли нам, как и подобным себе. Достойно внимания еще то обстоятельство, что хотя есть много животных, показывающих в некоторых своих действиях больше ловкости, чем мы, однако мы видим в то же время этих животных вовсе лишенных искусства в остальных действиях, так что их особые способности не доказывают присутствия в них ума. **Имей животные ума более нашего — они лучше бы нас делали все**, но они ума вовсе не имеют и ими действует просто природа сообразно с устройством их органов, подобно тому как часы, составленные из одних колес и пружин, с большей точностью измеряют время, чем мы можем измерять его со всем нашим разумом.

После всего этого я описал разумную душу и показал, что она отнюдь не имеет своим источником силы материи, подобно другим вещам,

о которых я говорил, но что она именно была особо сотворена. Затем указал, как недостаточно того, чтобы душа помещалась в теле, подобно кормчему в корабле, как бы для управления членами тела, но необходимо, чтобы она была связана с телом теснейшим образом, получила бы, сверх того, чувства и желания, подобные нашим, и таким образом составила бы настоящего человека. Впрочем, в этой части моего сочинения я распространился несколько насчет души, как об одном из важнейших вопросов, принимая во внимание, после заблуждения тех, которые отрицают бытие Божие (заблуждение, достаточно, полагаю, мною опровергнутое), нет заблуждения более совращающего слабые умы с пути истины, как ложное приписывание животным души, подобной нашей, и убеждение, вследствие того, в отсутствии для нас, точно так, как для мух или муравьев, каких-либо надежд или опасений по окончании этой жизни. Напротив того, когда нам известно различие между теми и другими душами, тогда нам понятны доказательства того, что душа имеет состав совершенно независимый от тела, почему и не подвержена смерти, как тело, и за тем, при неизвестности других причин, кроме смерти, могущих уничтожить душу, мы естественно должны прийти к заключению о бессмертии души.

Часть VI. Что необходимо, чтобы продвинуться вперед в исследовании природы

Прошло три года с того времени, как я окончил сочинение, которого содержание изложено выше, и я начал уже его пересматривать для отдачи в типографию, когда я узнал, что некоторые уважаемые мною лица, которые имеют не менее влияния на мои действия, как и мой разум на мои мысли, не одобрили одного мнения из физики, взятого мною от другого. Хотя нельзя сказать, чтобы я придерживался этого мнения, но и ничего не находил в нем, прежде вышеозначенного неодобрения, предосудительного по отношению к религии или к государству, ни вообще такого, что бы воспрепятствовало мне писать о нем. Этот случай возбудил во мне опасения насчет того, нет ли в числе собственных моих суждений ошибочных, хотя я и особенно заботился о том, чтобы не допускать в свое сочинение мнений не совершенно доказанных или для кого-либо вредных. Опасения было достаточно, чтобы изменить мое намерение относительно печатания книги, потому, хотя основания, заставлявшие меня прежде предавать свое сочинение печати, были сильны, но природное мое нерасположение к ремеслу сочинительства вызвало

другие основания, побудившие отказаться от печатания. Основания как за, так и против печатания таковы, что не только мне самому интересно их высказать, но может быть и для читателей небезынтересно будет их узнать.

Я никогда не считал важным то, что вырабатывал своим умом, пользуясь своим методом для решения некоторых затруднительных вопросов из умозрительных наук, а также для отыскания правил, которыми бы я мог руководствоваться в нравственном отношении. Я никогда не признавал для себя обязательным что-либо писать обо всем этом. Основанием для такого взгляда послужило то, что относительно нравственности у каждого человека столько имеется сведений, что на свете нашлось бы столько же реформаторов, сколько есть голов, лишь бы позволено было каждому, кроме поставленных от Бога владык народов или вдохновенных им пророков, делать изменения в правилах нравственности. Поэтому, **как ни нравились мне мои умозаключения, я согласился, однако ж, с тем, что у других людей могли быть иные умозаключения, которые им нравились более моих**. Но, как скоро я приобрел некоторые общие сведения в физике и, прилагая на опыте эти сведения, заметил, как далеко они могут повести и насколько отличаются от тех

принципов, которыми до сего времени руководились, то признал молчание о новых истинах за прямое преступление против нравственного закона, обязывающего каждого из нас по мере сил содействовать благополучию всех людей. Я признал, что истины естественных наук могут доставить знание, полезное в жизни, и что вместо этой умозрительной философии, которая преподается в школах, можно найти философию практическую, с помощью которой, изучив силу и действие огня, воды, воздуха, звезд, атмосферы и других окружающих нас тел, так же твердо, как мы изучали наши простые ремесла, мы могли бы пользоваться всеми предметами на свете и сделались бы господами и обладателями природы. Желать этого обладания можно не только потому, что знание законов природы поведет к множеству изобретений, посредством которых мы будем без труда пользоваться всеми произведениями и удобствами Земли, но в особенности для сохранения нашего здоровья, которое есть, без сомнения, первое благо и основание всех других благ в этой жизни. Последнее верно, так как самый ум наш настолько зависит от темперамента и расположения органов тела, что если может существовать средство для увеличения ума и способностей в людях, то его надобно искать нигде более, как в медицине.

Правда, что известная ныне медицина содержит в себе очень мало такого, что бы соответствовало пользе, ожидаемой от этой науки, но, не имея в виду выказывать презрения к медицине, замечу о ней вместе со всеми медиками, что известное в означенной науке — ничто в сравнении с вопросами, требующими разъяснения, и что можно было бы избежать множества болезней тела и души, даже упадка сил в старости, если бы знать причины болезней и все те лекарства, которыми нас снабдила природа. Так как я посвятил всю мою жизнь на отыскание столь необходимой науки и, как мне кажется, нашел притом путь для изысканий, который должен непременно привести к успеху, то счел необходимым, для устранения препятствий к этому успеху, передавать публике в точности все сделанные мною открытия. Вместе с тем **я хотел пригласить способных людей к продолжению моего труда и содействию успехам науки посредством произведения опытов и сообщения публике всех своих открытий**, так, чтобы позднейшие в деле начинали там, где оканчивали работу их предшественники. Таким образом, я надеялся, что вследствие соединения жизни и трудов многих людей мы пойдем все вместе гораздо далее, чем каждый из нас поодиночке.

Относительно опытов я вообще заметил, что в них тем более является надобности, чем более мы подвигаемся в познании науки. Это происходит от того, что в начале науки полезно всегда руководствоваться опытами само собою являющимися перед нами и не могущими не быть нам известными (лишь бы принимать эти опыты с рассуждением), чем отыскивать явления редкие или делать опыты искусственно, так как все редкое и искусственное, при неизвестности для нас причин обыкновенных явлений, часто вводит нас в заблуждение. Причины особенных явлений бывают настолько скрыты и конкретны, что очень трудно их разыскивать. Ввиду этих замечаний, я держался такого порядка в исследованиях: во-первых, я старался отыскивать общие начала или первые причины всего, что существует или может существовать на свете, не извлекая их при этом ни из какого другого источника, кроме Бога, сотворившего мир, и не руководствуясь иными соображениями, кроме естественно присущих нашей душе. Затем я рассматривал, каковы могли быть ближайшие и неизбежные последствия первых причин, и этим путем нашел происхождение неба, звезд, Земли и на Земле воды, воздуха, огня, минералов и некоторых элементов, простейших и обыкновенных, а потому легче других познаваемых.

Но когда я после того хотел перейти к подразделениям элементов, то они представлялись мне в таком множестве и разнообразии, что казалось невозможным для человеческого ума отличить известные виды от неизвестных, может быть и существующих по воле Божией на Земле, а также показалось мне немыслимым обратить эти предметы на пользу человека, если только мы не станем исследовать явления прежде причин и не сделаем множества особых опытов. Вследствие этого, хотя при рассмотрении всех встречавшихся мне предметов я всегда мог довольно удачно определять эти предметы, руководствуясь найденными мною принципами, но должен признаться в то же время, что область природы так многосложна и пространна, а принципы так просты и общи, что каждое частное явление выводилось у меня из общих начал различным образом и затруднение состояло именно в избрании способа, которым должно было делать выводы, и против этого затруднения я не вижу другого средства, как произведение опытов, имеющих различное действие на предмет, которые и покажут нам, каким путем должен быть определен предмет. Впрочем, в этой работе я успел понять настолько, что, как мне кажется, могу указать для большей части необходимых опытов те вопросы, которыми должно

задаваться при производстве испытаний, хотя вместе с тем убедился и в том, что опытов нужно сделать великое множество и на производство их не хватит моих сил, ни доходов, если бы последние и в тысячу раз увеличились. Таким образом, я решился, подвигаясь вперед в познании природы, по мере успеха в производстве опытов, сообщать все сделанные мною открытия публике посредством моего сочинения, стараясь притом настолько убедить общество в пользе изучения природы, чтобы побудить всех людей, желающих добра себе подобным, т. е. людей в самом деле добродетельных, а не лицемеров, добродетельных только на словах, сообщать мне делаемые ими наблюдения или помочь мне в производстве новых опытов.

В последствие времени, однако ж, явились причины, заставившие меня изменить первоначальные мои предположения. Я решился поступить таким образом: продолжать писать обо всем достойном внимания по мере делаемых мною открытий; последние излагать с таким же старанием, как если бы сочинение готовилось для печати, на том основании, что все составляемое для других тщательнее просматривается, чем составляемое для себя только, и что нередко идеи, которые кажутся нам верными при мысленном обсуждении их, являются ложными,

когда мы начнем их излагать на письме. Затем я рассудил, что если сочинения мои чего-нибудь стоят, то по смерти моей их употребят на пользу те, у которых они будут в руках. От печатания же сочинения при жизни моей я решительно отказался, имея в виду избежать потери времени, предназначенного мною на обучение самого себя, потери, которая могла последовать как от полемики, так и от панегирика по поводу моего сочинения. Хотя и справедливо, что **каждый должен содействовать благополучию других людей и что тот ничего не стоит, кто никому не полезен**, тем не менее справедливо и то, что мы должны заботиться о будущем и имеем полное право отказываться от доставления некоторых выгод нашим современникам ввиду доставления еще больших выгод нашим потомкам. Говорю таким образом потому, что должен заявить читателям о ничтожестве изученного уже мною в сравнении с тем, чего не знаю, но что надеюсь познать. Все открыватели истин в науках находятся в положении богатеющих людей, легче делающих большие приращения к большому состоянию, чем прежде этим же людям удавалось делать малые приращения к малому состоянию. Можно также сравнивать изыскателей истины с полководцами, у которых обыкновенно силы возрастают

вместе с победами и которым нужно гораздо более употребить усилий для исправления последствий проигранного сражения, чем для того, чтобы воспользоваться плодами одержанной победы, забирая города и области. Потому усилия, необходимые для преодоления трудностей и заблуждений при изыскании истины, в самом деле похожи на сражения, и сражения проигранные, когда допускается ложное мнение относительно вопроса несколько общего и достойного внимания. И гораздо более требуется в таком случае искусство для того, чтобы стать в первоначальное положение, чем для продолжения быстрого движения вперед, на основании верных, уже приобретенных данных. Если я нашел кое-какие истины в науке (а я надеюсь, что изложенное в этом томике дает понятие читателю о том, что, действительно, я кое-что нашел), то все эти открытия признаю последствиями пяти или шести главных вопросов, мною разрешенных, которые и считаю за столько же выигранных сражений. Позволю себе сказать даже, что мне нужно еще выиграть таких же баталий две или три, чтобы достигнуть совершенно предположенной мною цели, и что я не так еще стар, чтобы опасаться недостатка времени на окончание труда. Но тем более считаю себя обязанным беречь время, которое мне остается, чем

более имею надежды на полезное его употребление, а много бы без сомнения я имел случаев терять его, если бы сделал общеизвестными основания моей физики. Это потому, что хотя по очевидности оснований моих довольно прочесть их, чтобы согласиться с ними, притом же я могу каждое из них доказать, тем не менее, по невозможности согласить их с различными мнениями других людей, предвижу, что часто буду отвлекаем от дела по поводу возражений на мои начала.

Можно бы сказать против всего этого, что возражения должны принести пользу как тем, что указали бы на мои ошибки, так и тем, что побудили бы других принять все хорошее из моих сочинений, а это последнее повело бы к усилению знания и привлекло бы людей к содействию моим трудам со стороны сочувствующих мне, столь важному для успеха. Но, хотя я и признаю себя очень способным ошибаться и никогда не останавливаюсь на первых мыслях, которые мне приходят в голову, тем не менее **опыт научил меня не надеяться на какую-нибудь пользу от возражений, которых могу ожидать**. Я уже не раз пробовал пользоваться суждениями как тех людей, которых считал своими друзьями, как тех, которые ко мне относятся беспристрастно, так и тех, наконец,

от зложелательства и зависти которых ожидал полного старания открыть недостатки, укрывавшиеся от моих друзей, но редко случалось мне слышать возражения, мною совершенно не предвиденные, разве бы они были очень отдалены от моего предмета, и потому не случалось мне встречать критика для своих мнений более строгого и придирчивого, чем я сам. Равным образом, мне не удавалось видеть, чтобы посредством диспутов, производящихся в школах, когда-либо открывалась истина, прежде неизвестная, что происходит от стремления в каждом из диспутантов победить своих противников и от усилий их придать силу правдоподобным доказательствам, вместо того чтобы определять истинное достоинство доказательств. Те, которые долго были хорошими адвокатами, не делаются через это впоследствии хорошими судьями.

Что касается до пользы, которую другие люди могли бы получить от сообщения им моих мнений, то ее нельзя ставить высоко, так как эти мнения далеко не законченные и требуют значительных пополнений, прежде чем дать им практическое приложение. И позволю себе сказать без увлечения, что лучше меня самого никто не может определить их приложения, не потому чтобы не было на свете умов много выше

моего, но потому, что невозможно так ясно постигнуть и усвоить себе понятие, полученное от другого, как свое собственное. Справедливость этого замечания для меня доказана тем, что часто, передавая некоторые из своих мнений очень умным людям, я оставался в полном убеждении полного понимания этих мнений со стороны моих слушателей, но когда приходилось после проверять понимание, то я находил свои мнения настолько измененными, что не мог уже признавать их за свои. По поводу этого обстоятельства я позволяю себе даже просить наших внуков из всех мнений, которые мне будут в последствие времени приписываться, признавать за принадлежащие мне только те мнения, которые я сам сделаю известными публике. Не удивляюсь тому, что древним философам, не оставившим нам своих сочинений, приписывают столько глупостей, и не верю всем рассказам о странностях этих умнейших людей своего времени — потому что считаю все сведения о них искаженными. Притом едва ли был пример того, чтобы последователи превзошли своего учителя, и потому полагаю, что самые страстные почитатели Аристотеля сочли бы себя счастливыми иметь такое же знание естественных законов, какое имел этот философ, и это даже при условии, что никогда не будут

знать ничего более. **Последователи подобны плющу, который не только не стремится подняться выше поддерживающего его дерева, но часто даже опять спускается вниз, после того как достигнул вершины**, т. е. господа последователи теряют в познаниях оттого, что продолжают изучать то, что бестолково изложено их учителем, и отыскивают в его творениях то, о чем их великий учитель никогда и не помышлял. Во всяком случае, способ философствования этих господ очень удобен для ограниченных умов, потому что темнота различий и принципов, полагаемых ими в основание суждений, дает возможность говорить смело обо всем, как бы им совершенно известном, и упорно спорить, не склоняясь ни на какие убеждения умнейших и способнейших людей. Последователи подобны в этом случае слепому, который для того, чтобы подраться при выгоднейших условиях с человеком зрячим, пригласил бы последнего в совершенно темный погреб, и я скажу, что господа такого сорта одобрят мою решимость не печатать своих произведений, так как, ввиду малоумия означенных господ, печатая мои сочинения, я походил бы на человека, открывающего окна в том темном подвале, где они сражаются со зрячими. Но не только такие господа, и люди поумнее их не имеют

надобности знакомиться с моими сочинениями, потому что если кто желает научиться говорить обо всем и приобрести название ученого, тому удобнее ограничиться изучением правдоподобного, легко отыскиваемого по всем вопросам, чем трудиться над немногими нелегко достигаемыми истинами, чтобы вместе с тем, когда дело доходит до неразобранных еще вопросов, сознаваться в своем невежестве. Если же, напротив того, умные люди предпочтут познание немногих истин всестороннему мнимому знанию (что, впрочем, и справедливо) и захотят добиваться тех же целей, каких и я, то для таких людей довольно и высказанного мною в настоящем рассуждении. **Умные люди, способные пройти в науках далее меня, легко найдут все то, что мною найдено** (или предполагается найденным), так как при последовательности моих изысканий надобно считать все еще неоткрытое мною более трудным и скрытым, чем то, что уже мною открыто. Этим людям менее было бы удовольствия узнать начала от меня, чем самим их открыть, и кроме того, они, переходя от понятий легких к более трудным, приобретут навык делать открытия более полезные, чем все мои наставления. Так я думаю про себя, что если бы все те истины, над доказательством которых столько потрудился, были

переданы мне в юношестве и приобретены мною без особенного труда, то я, вероятно, ничего бы более не узнал или, по крайней мере, не приобрел бы того навыка в отыскании новых истин, который, как мне кажется, я теперь имею. Одним словом — если есть на свете произведение такого рода, которое удобнее всего приводится к окончанию тем же лицом, которым и начато, так это то, над которым я тружусь.

Что касается до опытов, необходимых для развития познаний, то надобно согласиться с тем, что для этого недостаточно сил одного человека. Но при производстве опытов ученый должен или действовать сам, или поручить опыты ремесленникам, т. е. вообще людям, которым можно заплатить за труд, так как ожидание награды скорее всего заставит исполнителей точно следовать указаниям ученого. Напротив того, любители, которые из любопытства или желания научиться могут предложить свои услуги, вовсе не надежны, так как они обыкновенно более обещают, чем исполняют, или составляют неудобоисполнимые проекты, кроме того, что этим господам надобно во всяком случае платить за хлопоты истолкованием каких-либо трудностей, или похвалами, или бесполезными разговорами, составляющими для ученого невознаградимую потерю времени. Притом

если любители и захотят сообщить ученому результаты своих опытов (чего не сделают все те, которые считают научные данные за секреты), то ученый найдет в большей части любительских трудов столько лишнего и бесполезного, что не скоро извлечет из них какое-нибудь полезное сведение, не считая того, что самое изложение результатов обыкновенно оказывается настолько темным или даже ложным (вследствие стремления производящих опыты подвести результаты их под свою собственную систему), что выбор полезного из хаоса данных не будет стоить потраченного на то времени. Таким образом, если бы нашелся человек на свете, относительно которого все были бы уверены, что он способен сделать самые важные и полезные открытия для общества, то, желая доставить такому человеку возможное содействие, общество не нашло бы для того иного средства, как приняв на себя издержки, необходимые на производство опытов, и обеспечив спокойствие ученого от докучливых людей. Переходя к самому себе, скажу, что **я никогда не думал о себе так высоко, чтобы обещать обществу что-либо особенное, и никогда не был настолько тщеславен, чтобы ожидать особенного внимания публики к своим предприятиям**, а потому, как человек не низкой души, никогда

не приму от общества подобных милостей, так как в заслуженности их можно сомневаться.

Все вышеизложенные основания вместе были причиной того, что я назад тому три года не только решительно отказался от печатания своего совсем уже оконченного трактата, но не хотел даже, чтобы известно было, пока я жив, что-нибудь или из моих общих суждений, или из моих особенных воззрений на начала физики. Но потом нашлись две причины, заставившие меня набросать в настоящем сочинении очерк моих трудов и предположений. Первой причиной было то, что из моего молчания все те люди, которым известно было мое прежнее намерение печатать свои сочинения, могли бы ошибочно вывести заключения, невыгодные для меня. Хотя я не одержим чрезмерным славолюбием, или даже не терплю славы, как скоро она нарушает мой покой, ценимый мною выше всего, тем не менее я никогда не старался скрывать своих действий, как будто преступлений, не принимал особенных мер, чтобы оставаться в неизвестности, потому что и это последнее обстоятельство, как не совсем справедливое по отношению ко мне, тоже могло нарушать мое душевное спокойствие. Принимая затем во внимание, что при всем равнодушии моем к славе я успел так приобрести некоторую известность,

что счел себя вправе позаботиться о том, чтобы эта известность была не дурного свойства.

Другая причина, заставившая меня написать настоящее сочинение, была та: все более и более убеждаясь в необходимости помощи со стороны других для производства тех опытов, без которых дальнейшие успехи в науках невозможны, я не захотел, при всей неуверенности моей относительно сочувствия общества к моим трудам, остаться перед самим собою виноватым и даже дать право другим упрекать себя в том, что мог бы далее подвинуть науку, если бы не пренебрег сообщить другим о том, в какой именно нуждаюсь помощи.

Я подумал притом, что совершенно возможно избрать для моего очерка такие вопросы, которые, не подавая повода к большим спорам и не обязывая меня высказывать свои мнения более, чем я того желаю, покажут, однако ж, насколько могу или не могу подвинуть науку. Не знаю, успел ли я в этом, и не желаю настоящим рассуждением предупреждать чужих мнений, но очень буду доволен, если мои сочинения подвергнут разбору. Для большего же удобства в этом последнем отношении прошу всех тех, которые захотят меня почтить своими возражениями, посылать их на имя моего книгопродавца, я же, со своей стороны, не замедлю прилагать

к возражениям мои ответы. Этим способом, при удобстве сличить возражения с объяснениями, читателям легко будет находить истину, тем более что длинных ответов я давать не намерен, но ограничусь или прямым сознанием в ошибке, или защитой моего мнения, не касаясь никаких посторонних вопросов, чтобы не ввязаться в бесконечные споры.

Если некоторым не нравится название предположений, данное мною известным началам в моей «Диоптрике» и «Метеорах», и то, что я как будто не желал доказывать означенные начала, то прошу дочитывать до конца означенную книгу, чтобы судить о ней вернее. В этом сочинении, как мне кажется, все данные поставлены в такой между собою связи, что последние выводы доказываются начальными данными — как причинами, а начальные данные, наоборот, доказываются последними выводами — как их последствиями. Не должно думать, чтобы при такой системе доказательств я сделал ошибку, называемую в логике кругом в доказательствах. Такой ошибки нет, потому что бóльшая часть последних выводов, т. е. явлений материальных, опытом вполне доказывается, и причины, из которых я вывожу эти явления, служат не для доказательства последних, а только для объяснения их. **Причины мои ничего не доказывают,**

а сами доказываются явлениями, и если я их назвал предположениями, то только с целью указать на возможность вывести эти причины из вышеизложенных первоначальных истин. Почему же я не выразил ясно последнюю мою мысль, то это произошло вследствие опасений с моей стороны, чтобы люди, которые уверены в своей способности понимать в один день то, о чем другой думал двадцать лет, лишь бы им сказано было два или три слова, и которые тем более ошибаются и тем менее способны постигать истину, чем бывают поспешнее в своих суждениях, чтобы такие люди не нашли повода сочинить какую-нибудь безумную философскую систему и приписать ее мне. Я не прошу этим замечанием снисхождения к действительным своим мнениям, как к мнениям новым, потому что надеюсь, если обратят должное внимание на основания моих суждений, то их найдут самыми простыми, незатейливыми и наиболее согласными со здравым смыслом из всех встречающихся суждений по тем же вопросам; равным образом я не считаю себя первым изобретателем каких-либо мнений, но хвалюсь тем, что никогда не принимал чего-либо единственно потому, что мнение кем-нибудь высказано, или потому, что оно кем-нибудь не высказано, а принимал

суждения исключительно потому, что убеждался разумом в их истине.

Я не думаю, чтобы мою «Диоптрику» можно было признать дурной за то только, что ремесленники не могут тотчас привести в исполнение изобретения, которое в ней изложено. Нужно иметь навык и знание, чтобы сделать и уладить машину совершенно согласно с моим описанием, так что если бы ремесленники имели с первого разу удачу, то я не менее бы удивился этому, как и тому, что кто-нибудь в один день выучился играть на лютне вследствие того только, что ему дали хорошие ноты. Наконец, меня осуждают за употребление в своих сочинениях народного языка французского, а не языка моих учителей — латинского. Но я делаю так потому, что надеюсь лучшего суда относительно моих идей от тех людей, которые руководствуются исключительно своим здравым смыслом, чем от тех, которые верят одним книгам древних; **люди же, соединяющие в себе здравый смысл с познаниями, единственные судьи, которых бы я желал иметь**, наверное не настолько пристрастны в латыни, чтобы отвергнуть мои доказательства за одно изложение их на народном языке.

Впрочем, не желая в этом сочинении похваляться чем-нибудь не вполне верным

относительно моих надежд на открытия в науках, я позволю себе только объяснить обществу, что решился посвятить весь остаток моей жизни на такие исследования природы, которые доставили бы для медицины более верные основания, чем те, какими она пользуется. Кроме того, объясню, что мои природные наклонности настолько отвращают меня от всяких других ученых трудов, в особенности от тех, которые не могут принести пользы одним людям, не повредив другим, что если бы случай наставил меня работать в этом последнем роде, то, полагаю, я оказался бы к делу не способен. Обо всем этом торжественно заявляю, сознавая вполне, что это не придаст мне значения в свете, чего, впрочем, и не желаю. Я всегда буду считать себя более обязанным тем, которые обеспечат свободу моих занятий, чем тем, которые доставили бы мне самые почетные должности на земном шаре.

НАЧАЛА ФИЛОСОФИИ

Письмо автора к французскому переводчику[1] «Начал философии», уместное здесь как предисловие

Перевод моих «Начал», над обработкой которого ты потрудился, столь гладок и совершен, что я не без основания надеюсь, что «Начала» большинством будут прочтены и усвоены по-французски, а не по-латыни. Я опасаюсь единственно того, как бы заголовок не отпугнул многих из тех, кто не вскормлен наукой, или тех, у кого философия не в почете, поскольку, при их учености, она не удовлетворила их души. По этой причине я убежден, что будет полезно присоединить сюда предисловие, которое указало бы им, каково содержание этой книги, что за цель ставил я себе, когда писал ее, и какую пользу можно изо всего этого извлечь. Но хотя такое предисловие должно было бы быть предпослано мною, так как я должен находиться в большей известности

[1] К аббату Пико. — *Прим. перев.*

относительно данного предмета, чем кто-либо другой, я тем не менее не в состоянии решиться на это и предлагаю в сжатом виде единственно основные пункты, которые, полагал бы, следовало трактовать в предисловии, при этом поручаю на твое разумное усмотрение, что из последующего ты найдешь пригодным для опубликования.

Прежде всего я хотел бы пояснить читателям, что такое философия, начав с наиболее обычного, с того, например, что **слово «философия» обозначает занятие мудростью и что под мудростью понимается не только благоразумие в делах, но также и совершенное знание всего того, что может познавать человек; это же знание направляет самую жизнь и оказывает услуги сохранению здоровья, а также открытиям во всех науках**. И чтобы философия выполнила все подобное, она необходимо должна быть выведена из первых причин так, чтобы тот, кто старается овладеть ею (что и значит, собственно, философствовать), начинал с исследования этих первых причин, именуемых «началами». Для этих «начал» существует два требования. Во-первых, они должны быть насколько возможно более ясны и очевидны, чтобы при внимательном рассмотрении человеческий ум не мог усомниться в их истинности; во-вторых, познание

остального должно зависеть от них так, что хотя «начала» и могли бы быть познаны помимо познания остального, однако это последнее, наоборот, не могло бы быть познано без знания «начал». При этом должно вникнуть в то, что здесь познание вещей из начал, от которых они зависят, выводится так, что во всем ряду выводов не обнаруживается ничего, что не было бы неяснейшим. Вполне мудр, в действительности, один Бог, ибо Ему свойственно совершенное знание всего; но и люди могут быть названы более или менее мудрыми, сообразно тому, как много или как мало они знают истин о важнейших предметах. С этим, я полагаю, согласятся все знающие люди.

Затем я предложил бы обсуждение полезности этой философии и вместе с тем доказал бы важность убеждения, что философия (поскольку она распространяется на все доступное для человеческого познания) одна только отличает нас от дикарей и варваров и что каждый народ тем более гражданствен и культурен, чем лучше в нем философствуют; поэтому нет большего блага дли государства, как наличность в нем истинных философов. Сверх того, для отдельных людей хорошо не только пользоваться близостью тех, кто предан душою этой науке, но поистине много лучше самим посвящать себя ей же,

подобно тому как несомненно предпочтительнее при ходьбе пользоваться собственными глазами и благодаря им получать наслаждение от красок и цвета, нежели закрывать глаза и следовать на поводу у другого; однако и это все же лучше, чем, закрыв глаза, отказываться от всякого постороннего руководительства. Действительно, те, кто проводит жизнь без изучения философии, совершенно сомкнули глаза и не заботятся открыть их: а удовольствие, которое мы получаем при созерцании вещей, видимых нашему глазу, отнюдь не сравнимо с тем удовольствием, какое доставляет нам познание того, что мы находим философствуя. К тому же для формирования наших нравов и для жизненного уклада эта наука более необходима, чем пользование глазами для руководства при ходьбе. Неразумные животные, у которых кроме тела нет ничего, о чем бы им нужно было заботиться, в поисках пищи беспрерывно движут только это тело; для человека же, главной частью которого является ум (mens), на первом месте должна стоять забота искать свою истинную пищу — мудрость. Я твердо убежден, что очень многие не испытывали бы в этом отношении недостатка, если бы только надеялись сами достаточно удачно двигаться вперед и знали бы, как это осуществить. Нет столь потерянного и презренного

человека, который был бы так привязан к объектам чувств, что когда-нибудь не обратился бы от них к ожиданию чего-то лучшего, хотя бы часто и не знал, в чем последнее состоит. К кому судьба наиболее благосклонна, кто в избытке обладает здоровьем, почетом и богатством, те не менее других искушены этими желаниями; я даже убежден, что они сильнее прочих тоскуют по благам более значительным и совершенным, чем те, какими они обладают. А такое Высшее благо, как показывает даже и помимо света веры один природный разум, есть не что иное, как познание истины по ее первопричинам, то есть мудрость: занятие последней и есть философия. Так как все это вполне верно, то нетрудно в том убедиться, лишь бы дано было хорошее разъяснение.

Но поскольку этому убеждению противоречит опыт, показывающий, что люди, более всего занимающиеся философией, часто менее мудры и не столь правильно пользуются своим рассудком, как те, кто никогда не посвящал себя этому занятию, я желал бы здесь кратко изложить, из чего состоят те науки, которые мы теперь имеем, и какой ступени мудрости эти науки достигают. Первая ступень содержит только те понятия, которые благодаря собственному свету настолько ясны, что могут быть приобретены

и без размышления. Вторая ступень охватывает все то, что диктует нам чувственный опыт. Третья— то, чему учит общение с другими людьми. Сюда можно присоединить, на четвертом месте, чтение книг, конечно, не всех, но преимущественно тех, которые написаны людьми, способными наделить нас хорошими наставлениями; это как бы вид общения с их творцами. Вся мудрость, какой обычно обладают, приобретена, на мой взгляд, этими четырьмя способами. Я не причисляю сюда божественное откровение, ибо оно не постепенно, а разом поднимает нас до безошибочной веры. Во все времена бывали великие люди, пытавшиеся присоединять пятую ступень мудрости, гораздо более возвышенную и верную, чем предыдущие четыре; по-видимому, они делали это исключительно так, что изыскивали первые причины и истинные начала, из которых выводили объяснения всего доступного для познания. И те, кто старался об этом, получили имя философов по преимуществу. Никому, однако, насколько я знаю, не удалось счастливое разрешение этой задачи. Первыми выдающимися из писателей, сочинения которых дошли до нас, были Платон и Аристотель. Между ними существовала та разница, что первый, блистательно следуя по пути своего предшественника Сократа, был убежден, что он

не может найти ничего достоверного, и довольствовался изложением того, что ему казалось вероятным; с этой целью он принимал известные начала, посредством которых и пытался давать объяснения прочим вещам. Аристотель же обладал меньшим благородством мысли. Хотя Аристотель и был в течение двадцати лет учеником Платона и имел те же начала, что и последний, однако он совершенно изменил способ их объяснения и за верное и правильное выдавал то, что, вероятнее всего, сам никогда не считал таковым. Этими двумя богато одаренными и мудрыми людьми четыре указанных ступени были вполне достигнуты, и в силу этого они стяжали столь великую славу, что потомки более предпочитали успокаиваться на их мнениях, нежели отыскивать лучшие. Главный спор среди их учеников шел, прежде всего, о том, следует ли во всем сомневаться или же должно что-либо принимать за достоверное. Этот предмет поверг тех и других в страшные заблуждения. Некоторые из тех, кто отстаивал сомнение, распространяли его и на житейские поступки, так что пренебрегали пользоваться благоразумием в качестве необходимого житейского руководства, тогда как другие, защитники достоверности, предполагая, что эта последняя зависит от чувств, принимали достоверное прямо

на веру. Это доходило до того, что, по преданию, Эпикур, выслушав все доводы астрономов, серьезно утверждал, будто Солнце не больше по величине, чем каким оно кажется. Здесь в большинстве споров можно подметить одну ошибку: в то время как истина лежит между двумя защищаемыми воззрениями, каждое из последних тем дальше отходит от нее, чем больше стремится впасть в крайность противоречия. Но заблуждение тех, кто излишне предавался сомнению, долго не имело последователей, а заблуждение других было несколько исправлено, когда узнали, что чувства в весьма многих случаях обманывают нас. Но, насколько мне известно, с корнем ошибка не была устранена, а именно: не было высказано, что **правота присуща не чувству, а одному лишь разуму, отчетливо воспринимающему вещи**. И так как лишь разуму мы обязаны знанием, достигаемым на первых четырех ступенях мудрости, то не должно сомневаться в том, что кажется истинным относительно нашего житейского поведения; однако не должно полагать это за непреложное, чтобы не отвергать составленных нами о чем-либо мнений там, где того требует от нас разумная очевидность. Не зная истинности этого положения или зная, но пренебрегая ею, многие из тех, кто желал быть философами для своего

и последующих веков, слепо следовали Аристотелю и часто, нарушая дух его писаний, приписывали ему множество мнений, которых он, вернувшись к жизни, не признал бы за свои. А те, кто ему и не следовал (в числе таких было много превосходнейших умов), ничуть не менее проникались его воззрениями еще в юности, так как в школах только его взгляды и изучались; поэтому их умы настолько были заполнены последними, что перейти к познанию истинных начал они не были в состоянии. И хотя я их всех ценю и не желаю навлекать на себя чужой гнев, порицая их, однако могу привести для своего утверждения некоторое доказательство, которому, полагаю, никто из них не стал бы прекословить. Именно, почти все они полагали за начало нечто такое, чего сами вполне не знали. Вот примеры. Никто не отрицает, что земным телам присуща тяжесть. Но если опыт даже ясно показывает, что тела, называемые тяжелыми, падают к центру Земли, мы из этого все-таки не знаем, какова природа того, что выступает под именем тяжести, то есть какова причина или каково начало падения тел, а должны узнавать об этом как-либо иначе. То же можно сказать о пустоте и об атомах, о теплом и холодном, о сухом и влажном, о соли, о сере, о ртути и обо всех подобных вещах, которые принимаются

некоторыми за начала. Но ни одно заключение, выведенное из неясного начала, не может быть очевидным, хотя бы это заключение выводилось отсюда самым очевиднейшим образом. Откуда следует, что ни одно умозаключение (ratiocinio), основанное на подобных началах, не приводит к достоверному знанию хоть чего-нибудь и что, следовательно, оно ни на один шаг не может подвинуть далее в изыскании мудрости; если же что истинное и находят, то это делается не иначе как при помощи одного из четырех вышеуказанных способов. Однако я не хочу умалить чести, которую каждый из тех авторов приписывает себе как должное; для тех же, кто не занимается наукой, я в виде небольшого утешения должен посоветовать лишь одно: идти тем же способом, как и при путешествии. Ведь как путники, в случае если они обратятся спиной к тому месту, куда стремятся, отделяются от последнего тем больше, чем дольше и быстрее шагают, так что хотя и повернут затем на правильную дорогу, но не так скоро достигнут желанного места, как если бы находились в покое, — так точно случается с теми, кто пользуется ложными началами: чем более заботятся о последних и чем больше стараются о выведении из них различных следствий, считая себя хорошими философами, тем дальше

уходят от познания истины и мудрости. Отсюда должно заключить, что всего меньше учившиеся тому, что до сей поры обыкновенно обозначали именем философии, наиболее способны к верному пониманию.

Хорошо показав это, я хотел бы представить здесь доводы, которые свидетельствовали бы, что начала, какие я предлагаю в этой книге, суть те самые истинные начала, по которым переходят к высшей ступени мудрости (а в ней и состоит высшее благо человеческой жизни). Два основания достаточны для подтверждения этого: первое, что начала эти ясны, и второе, что из них всё можно вывести; кроме этих двух условий никакие иные для начал нежелательны. А что они (начала) вполне ясны, легко показать, во-первых, из того способа, каким начала находятся: а именно, должно отбросить все то, в чем мне мог бы представиться случай хоть сколько-нибудь усомниться; ибо достоверно, что все, чего нельзя подобным образом отбросить, после того как оно достаточно обсуждалось, и есть самое яснейшее и очевиднейшее изо всего доступного для человеческого познания. Так, должно понять, что для того, кто стал сомневаться во всем, невозможно, однако, усомниться, что он сам существует в то время, как сомневается; кто так рассуждает и не может сомневаться

в самом себе, хотя сомневается во всем остальном, не представляет собою того, что мы называем нашим телом, а есть то, что мы именуем нашей душой или сознанием (cogitatio). Существование этого сознания я принял за первое начало, из которого вывел наиболее ясное следствие, а именно, что существует Бог и Творец всего находящегося в мире; а так как Он есть источник всех истин, то Он не создал нашего рассудка таким по природе, чтобы последний мог обманываться в суждениях о вещах, воспринятых им яснейшим и отчетливейшим образом. Таковы все мои принципы, которыми я пользуюсь в отношении к нематериальным, то есть метафизическим вещам; из этих принципов я вывожу самым ясным образом начала вещей телесных, то есть физических; а именно, что даны тела, протяженные в длину, ширину и глубину, наделенные различными фигурами и различным образом движимые. Здесь ты имеешь суммарно все те начала, из которых я вывожу истину о других вещах. Второе основание, свидетельствующее очевидность начал, таково: они были известны во все времена и считались даже всеми людьми за истинные и несомненные, исключая лишь существование Бога, которое некоторыми приводилось к сомнению, так как люди слишком многое приписывали чувственным

восприятиям, а Бога нельзя ни видеть, ни касаться. Хотя все эти истины, принятые мною за начала, всегда всеми мыслились, никого, однако, сколько мне известно, до сих пор не было, кто принял бы их за начала философии, то есть кто понял бы, что из них можно вынести знание обо всем, существующем в мире. Поэтому мне остается засвидетельствовать здесь, что именно таковы эти начала: мне кажется, что невозможно представить это лучше, чем засвидетельствовав опытом, а именно призвав читателей к прочтению этой книги. Ведь, хотя я и не веду в ней речи обо всем, да и невозможно это, все-таки, мне кажется, вопросы, обсуждать которые мне довелось, изложены здесь так, что лица, прочитавшие со вниманием эту книгу, поймут, что для собственной убежденности нет нужды искать иных начал, помимо изложенных мною; тем самым эти лица дойдут до высших знаний, каким причастен человеческий ум: особенно если, прочтя написанное мною, они сочтут достойным обсуждать, сколь различные вопросы здесь были изложены, и, бегло пробежав то, что сказано другими, заметят, как мало вероятия можно было бы дать решению этих вопросов по началам, отличным от моих. Если они приступят к этому более охотно, то я буду в состоянии сказать, что те, кто примкнул к моим мнениям,

с гораздо меньшей трудностью поймут писания других и установят их истинную цену, нежели те, кто не примкнул к моим мнениям; и наоборот, как выше я сказал, если случится прочесть мою книгу тем, кто берет за начало древнюю философию, то чем больше трудились они над последней, тем обыкновенно оказываются менее способными к истинному пониманию.

Относительно чтения этой книги я присоединю сюда коротенько один совет: я желал бы, чтобы ее просмотрели в один прием, как роман, чтобы не утомлять своего внимания и не задерживать себя трудностями, какие случайно встретятся. Но на тот случай, если лишь смутно будет познана суть того, о чем я трактовал, то позднее, коль скоро предмет покажется читателю достойным тщательного исследования и будет желание познать причины всего этого, пусть он вторично прочтет книгу с целью проследить связность моих доводов; однако если он недостаточно воспримет доводы или не все их поймет, то ему не следует унывать, но, подчеркнув только места, представляющие затруднения, пусть он продолжает чтение книги до конца без всякой задержки. Наконец, если читатель не затруднится взять книгу в третий раз, он найдет в ней разрешение многих из прежде отмеченных трудностей; а если некоторые из последних

останутся и на сей раз, то при дальнейшем чтении, я верю, они будут устранены.

Всякий раз, приступая к обозрению душевных сил человека, я замечал, что едва ли существуют настолько глупые и несуразные люди, которые не были бы способны ни усваивать хороших мнений, ни подниматься до высших знаний, раз они направлены по должному пути. И это можно подтвердить. Если только начала ясны и из них ничего не выводится иначе как при посредстве очевиднейших рассуждений, то никто не лишен настолько разума, чтобы этого ему было недостаточно для понимания того, что вытекает отсюда. Ведь и помимо препятствий со стороны предрассудков, от которых вполне никто не огражден, тем, кто придает важность неверному знанию, часто наносится большой вред: почти всегда случается, что одни из людей, одаренные умеренными духовными силами, отчаявшись в своих способностях, не хотят погружаться в науки, другие же, более пылкие, слишком спешат и часто допускают начала не очевидные или же выводят из них неправильные следствия. Поэтому я и желал бы поставить в известность тех, кто излишне недоверчив к своим силам, что в моих произведениях нет ничего непонятного, если только они

не уклонятся от труда убедиться в том. Вместе с тем другим я хотел бы напомнить, что даже для выдающихся умов было необходимо долгое время и величайшее внимание, чтобы исследовать все, что я желал охватить в своей книге.

Далее, чтобы цель, которую я имел при обнародовании этой книги, была правильно понята, я хотел бы указать здесь и порядок, который, как мне кажется, должен соблюдаться для собственного образования. Во-первых, тот, кто владеет только обычным и несовершенным знанием, которое можно приобрести посредством четырех вышеуказанных способов, нуждается прежде всего в том, чтобы придумать какую-либо этику, которая служила бы в качестве жизненного правила, ибо это и не терпит замедления, и должно быть первой заботой, дабы хорошо жить. Затем должно заняться логикой; но не той, какую изучают в школах: эта, собственно говоря, есть лишь некоторого рода диалектика, которая учит только передавать другим уже известное нам и даже учит говорить, не рассуждая, о многом, чего мы не знаем; благодаря этому она скорее портит, а не улучшает хороший ум. Нет, сказанное относится к той логике, которая правильно учит управлять разумом для приобретения познания еще неизвестных нам истин; так как эта логика особенно зависит от подготовки, то для

того, чтобы ввести в употребление присущие ей правила, полезно долго практиковаться в более легких вопросах, например в вопросах математики. После того как будет приобретена известная легкость в правильном разрешении этих вопросов, должно серьезно отдаться истинам философии, первой частью которой является метафизика, где содержатся начала познания. Среди них встречается объяснение главных атрибутов Бога, нематериальности нашей души, равно и всех остальных ясных и простых понятий, какими мы обладаем. Вторая часть — физика; в ней, после того как найдены истинные начала материальных вещей, исследуется вообще, как образован весь мир, затем, особо, какова природа земли и всех остальных тел, находящихся около земли, таких как, например, воздух, вода, огонь, магнит и иные минералы. Далее должно по отдельности исследовать природу планет, животных, а особенно людей, чтобы удобнее было обратиться к открытию прочих полезных истин. Вся философия подобна как бы дереву, корни которого — метафизика, стволы — физика, а ветви из растущих на стволе почек — все прочие науки, сводящиеся к трем главным: медицине, механике и этике. Под последней я разумею высочайшую и совершеннейшую науку о нравах; она предполагает полное знание

других наук и есть последняя ступень к Высшей мудрости. Подобно тому как плоды собирают не с корней и не со ствола дерева, а только с концов его ветвей, так и особенная полезность философии зависит от ее частей, которые могут быть изучены только под конец. Но хотя я даже почти ни одной из них не знал, всегдашнее мое рвение увеличить общее благо побудило меня десять или двенадцать лет тому назад позаботиться издать некоторые «Опыты» относительно того, что, как мне казалось, я изучил.

Первой частью этих «Опытов» было рассуждение о *методе* верного управления рассудком и изыскания истины в знаниях; там я кратко передал особые правила логики и несовершенной этики, которая могла быть только временной, ибо не было известно иной. Остальные части содержали три трактата: один о диоптрике, другой о метеорах и последний о геометрии. В «Диоптрике» мне хотелось доказать, что мы достаточно далеко можем идти в философии, чтобы с ее помощью приблизиться к познанию наук, полезных в жизни, так как изобретение телескопов, о чем я там говорил, было одним из труднейших изобретений, какие когда-либо были сделаны. Посредством трактата о метеорах я хотел отметить, насколько философия, разрабатываемая мною, отличается от философии, изучаемой

в школах, где обычно сообщают о том же предмете. Наконец, через посредство трактата о геометрии я хотел показать, как много неизвестных дотоле вещей я открыл, и я воспользовался случаем убедить других, что можно открыть и много иного, чтобы таким образом направить всех к исследованию истины. Позднее, предвидя для многих трудности в понимании начал метафизики, я попытался изложить особенно затруднительные места в книге «Размышлений»; последняя хотя и не велика, однако содержит массу вопросов, и то, что я в ней излагал, получает большее освещение от возражений, присланных мне по этому поводу различными знаменитыми в науке людьми, и от моих ответов им. Наконец, после того как мне показалось, что умы читателей достаточно подготовлены предшествующими трудами для понимания «Начал философии», я выпустил в свет и последние и разделил эту книгу на четыре части; первая из них содержит начала человеческого познания и представляет из себя то, что может быть названо первой философией или даже метафизикой; полезно для правильного понимания ее предпослать ей чтение «Размышлений», касающихся того же предмета. Остальные три части содержат все наиболее общее в физике: сюда относится изложение первых законов или начал

природы; дано описание того, как образованы небесный свод, неподвижные звезды, планеты, кометы и вообще вся Вселенная; затем особо описание природы нашей земли, воздуха, воды, огня, магнита — тел, которые обычно чаще всего встречаются на земле, и всех качеств, замечаемых в этих телах, таких как свет, теплота, тяжесть и прочее. На этом основании я, думается, начал изложение всеобщей философии таким образом, что ничего не упустил из того, что должно предшествовать описываемому в заключении. Однако, чтобы прийти таким образом к концу, я должен был бы подобным образом отдельно изложить природу более частных тел, находящихся на земле, а именно: минералов, растений, животных и особенно человека; наконец, должны были бы тщательно быть трактованы медицина, этика и механические науки. Это мне оставалось бы сделать, чтобы дать роду человеческому законченный свод философии. И я чувствую себя не настолько старым, не так уж не доверяю собственным силам и вижу себя не столь далеким от познания того, что желательно, чтобы не осмеливаться приняться за выполнение этого труда, имей я только удобство произвести все те опыты, какие мне необходимы для подтверждения и проверки моих рассуждений. Но, видя, что это потребовало бы

значительных издержек, которые невозможны для частного лица, каким являюсь я, вне общественной поддержки, и видя, что нет оснований ожидать такой помощи, я полагаю, что в дальнейшем с меня достаточно будет постараться о личном моем деле, и пусть потомство мне извинит, если я впоследствии не стану себя утомлять ради него никакими особенными трудами.

Между тем, чтобы выяснить, в чем, на мой взгляд, состоит моя заслуга, я скажу здесь, какие, по моему мнению, плоды могут быть собраны с моих «Начал». Первый — удовольствие, испытываемое тем, кто здесь найдет много до сих пор неизвестных истин; ведь хотя истины часто не столь сильно действуют на наше воображение, как ложь и выдумки, ибо истина кажется менее изумительной и более простой, однако радость, приносимая ею, длительнее и основательнее. Второй плод — это то, что усвоение данных «Начал» понемногу приучит нас правильнее судить обо всем встречающемся и таким образом становиться более рассудительными: результат — прямо противоположный тому, какой производит обычная (vulgaris) философия. **Легко подметить в так называемых педантах, что они столь мало делают себя причастными здравому рассудку, как если бы никогда с ним не соприкасались.** Третий

плод — тот, что истины, содержащиеся в «Началах», наиболее очевидны и верны и устраняют всякое основание для споров, тем самым располагая умы к кротости и согласию; совершенно обратное вызывают школьные контроверсии, так как они мало-помалу делают учащихся бессмысленными спорщиками и упрямцами и, понятно, становятся первыми причинами ересей и разногласий, какие теперь повсюду в ходу. Последний и главный плод этих «Начал» состоит в том, что, разрабатывая их, можно открыть великое множество истин, которых я сам не излагал, и таким образом, переходя степенно от одной к другой, со временем прийти к полному познанию всей философии и к высшей ступени мудрости. Ибо, как видим во всех науках, хотя вначале последние грубы и несовершенны, однако благодаря тому, что содержат в себе нечто истинное, удостоверяемое результатами опыта, они постепенно совершенствуются; точно так же и в философии, раз мы имеем истинные начала, не может статься, чтобы при проведении их мы не напали бы когда-нибудь на другие истины. И всего лучше можно засвидетельствовать ложность Аристотелевых принципов, если указать, что благодаря им в течение многих веков, когда ими пользовались, нельзя было произвести никакого поступательного движения в познании

вещей. От меня не скрыто, конечно, что существуют люди столь стремительные и сверх того столь мало осмотрительные в своих поступках, что, имея даже основательнейший фундамент, они не в состоянии построить на нем ничего достоверного. А так как они обычно склонны к писанию книг, то могут в скором времени разрушить весь проложенный мною путь и ввести в мой философский метод недостоверность и сомнительность (с изгнания чего я с величайшею заботой и начал), если их писания будут принимать за мои или за такие, которые якобы полны моих убеждений. Недавно я испытал это от одного из тех, о ком говорят как о моем ближайшем последователе; о нем я даже где-то писал, будто настолько разделяю его умонастроение, что не думаю, чтобы он держался какого-либо мнения, которое я не пожелал бы признать за свое собственное. Между тем в прошлом году он издал книгу под заголовком «Основания физики»[2]. Хотя,

[2] Здесь идет речь об ученике Декарта Анри Режи, исказившем некоторые данные специальных анатомических исследований Декарта (учение о мускулах) и отклонившемся от строгого соблюдения метафизических принципов (в учении о природе человека). «Fundamenta Physices» появились в 1645 году, а позднее, в конце 1647 года, Режи публично выступил с программой своих тезисов, отличных от учения Декарта, и последнему пришлось отвечать обстоятельными «Заметками к программе» и т. д. — *Прим. перев.*

по-видимому, в ней нет ничего касающегося физики и медицины, чего он не взял бы из моих обнародованных трудов, а также из незаконченной еще работы о «О природе животных», попавшей к нему в руки, однако в силу того, что он плохо переписал, изменил порядок изложения и пренебрег некоторыми метафизическими истинами, которыми должна быть проникнута вся физика, я намереваюсь совершенно отторгнуть его от себя и просить читателей никогда не приписывать мне какого-либо мнения, если не найдут его выраженным в моих произведениях; и пусть читатели не принимают за верное никакого мнения ни в моих, ни в чужих произведениях, если не увидят, что эти мнения яснейшим образом выводятся из истинных начал.

И я знаю, что может пройти много веков, прежде чем из этих начал будут выведены все истины, какие оттуда можно извлечь, так как истины, какие должны быть найдены, в значительной доле зависят от отдельных опытов; последние же никогда не проявляются случайно, но должны быть изыскиваемы проницательными людьми с заботливостью и с издержками. Ведь не всегда случится, что те, кто способен достойно произвести опыты, приобретут к тому возможность; а также многие из тех, кто выделяется способностями, составляют дурное воззрение по общей

философии, как это заметно по ошибкам, сделанным в том, что до сей поры пользовалось значением. Следовательно, они никогда не смогут направить ум к достижению лучшего. Но кто в конце концов уловит различие между моими началами и началами других, а также то, какой ряд истин отсюда можно извлечь, те убедятся, как важны эти начала в разыскании истины и до какой высокой степени мудрости, до какого совершенства жизни, до какого счастья могут довести нас эти начала. Смею верить, что не найдется никого, кто не пошел бы навстречу столь полезному для него занятию или, по крайней мере, кто не сочувствовал бы и не желал бы всеми силами помочь плодотворно трудящимся. Вот все мои пожелания: пусть наши потомки когда-либо увидят счастливое наступление такого времени.

Первая часть

«Начал философии»

Об основах человеческого познания

I. Так как мы рождаемся детьми и составляем разные суждения о чувственных вещах прежде, чем достигнем полного обладания нашим разумом, то многие предрассудки отвращают нас от истинного познания; освободиться от них мы, по-видимому, можем не иначе как постаравшись хотя бы раз в жизни усомниться во всем том, на счет чего обнаружим малейшее подозрение в недостоверности.

II. И **то, в чем мы станем сомневаться, полезно счесть за ложное, чтобы тем яснее нам открылось, что именно всего достовернее и всего легче для познания**.

III. Но здесь пока это сомнение распространяется на одно лишь созерцание истины. Ведь что касается житейской практики, то поскольку случай действовать проходит прежде, чем мы можем освободиться от наших сомнений, мы вынуждены принимать лишь вероятное; а иногда даже, хотя бы одно из двух не казалось нам вероятнее другого, мы бываем вынуждены выбирать которое-нибудь из них.

IV. Итак, когда мы приналяжем на изыскание истины, мы начинаем сомневаться прежде всего

в том, существуют ли какие-либо чувственные или воображаемые вещи: во-первых, мы замечаем, что чувства наши иногда заблуждаются, а благоразумию свойственно никогда излишне не доверять тому, что нас хоть раз обмануло; во-вторых, каждый день нам во сне кажется, будто мы видим или воображаем бесчисленное количество вещей вовсе несуществующих; для того, кто подобным образом сомневается, нет никаких признаков, посредством которых он верно отличил бы сон от бодрствования,

V. Станем сомневаться и во всем остальном, что прежде полагали за самое достоверное, даже в математических доказательствах, даже в тех началах, которые мы до тех пор считали за известные сами по себе; ведь мы видели, что некогда иные ошибались в этих вещах и допускали за достоверное и само по себе известное то, что нам кажется ложным; а тем более усомнимся потому, что слышали о существовании Бога, всемогущего и создавшего нас, а ведь мы не знаем, не захотел ли Он, быть может, создать нас такими, чтобы мы всегда ошибались даже в том, что нам кажется самым достоверным: ибо, по-видимому, это может не менее случиться, как и то, что мы иногда ошибаемся, — а мы заметили уже, что последнее случается. Если же мы вообразим, что обязаны существованием

не всемогущему Богу, а либо самим себе, либо кому-нибудь другому, то чем менее могущественным признаем мы виновника нашего происхождения, тем более будет вероятно, что мы так несовершенны, что постоянно ошибаемся.

VI. Однако от кого бы мы ни произошли, как бы он ни был могуществен, как бы он нас ни обманывал, тем не менее мы находим в себе свободную возможность воздержаться от доверия к тому, что еще не вполне достоверно и дознано, и таким образом предостеречься от всякого заблуждения.

VII. Таким образом, отбросив все то, в чем так или иначе мы можем сомневаться, и даже мысля все это ложным, мы, конечно, легко предположим, что нет никакого неба, никаких тел и что даже у нас самих нет ни рук, ни ног, ни, наконец, тела, — но мы все-таки не предположим, что мы, думая об этом, не существуем: нелепо было бы признавать то, что мыслит, в то самое время, когда оно мыслит, несуществующим. Потому познание — «я мыслю, значит существую» — есть первое и вернейшее из всех познаний, встречающихся каждому, кто методически философствует.

VIII. И это лучший путь для познания природы души и ее отличия от тела: ибо, исследуя, что такое мы, предполагающие ложным все, что

от нас отлично, мы увидим совершенно ясно, что к нашей природе не принадлежит ни протяжение, ни фигура, ни перемещение, ни иное подобное, что следует приписать телу, но принадлежит одно мышление[3], которое вследствие этого и познается прежде и вернее всяких материальных предметов; его-то мы уже воспринимаем, а во всем ином еще сомневаемся.

IX. **Под мышлением я разумею все то, что происходит в нас во время сознания, поскольку в нас есть сознание происходящего, и, таким образом, не только понимать, желать, воображать, но также и чувствовать означает здесь то же самое, что мыслить.** Ибо ведь, если я скажу «я вижу» или «я гуляю, значит существую» и буду разуметь здесь видение или прогулку, совершаемые телом, то заключение не абсолютно верно, потому что, как это часто случается во сне, я могу думать, что вижу или гуляю, хотя бы я не открывал глаз и не трогался с места и даже как бы вовсе не имел тела; но заключение вполне верно, если я подразумеваю само чувство или сознание

[3] Термин cognitatio здесь, как и ниже, мы решили переводить словом «мышление», а не словом «сознание», хотя соглашаемся, что без особой оговорки такая передача важного понятия cognitatio может повлечь за собой нежелательное представление о Декарте как о крайнем рационалисте. — *Прим. перев.*

того, что я вижу или прогуливаюсь, ибо тогда эти действия относятся к духу, который один лишь чувствует и мыслит, что видит или гуляет.

X. Я не стану разъяснять здесь многочисленные иные понятия, которыми уже пользовался или воспользуюсь в дальнейшем, так как они кажутся мне достаточно известными сами по себе. И я часто замечал, как философы заблуждаются в том, что простейшее и известное само по себе они пытаются излагать путем логических определений и таким образом затемняют дело еще больше. Когда я сказал, что положение «я мыслю, значит существую» является самым первым и достоверным и что оно встречается всякому методически философствующему, я не отрицал вместе с тем, что не важно знать до этого положения, что такое мышление, существование, достоверность; также не может быть, чтобы то, что мыслит, не существовало и т. д., но ввиду того, что это — понятия простейшие и такие, что сами по себе (in se) не дают признаков никакой существующей вещи, я и рассудил их не перечислять.

XI. И вот, чтобы знать, что наша душа познается[4] не только прежде и достовернее, но и яснее, чем тело, должно отметить, как самое известное

[4] Для передачи термина mens мы остановились на слове «душа», а не «дух» (что архаично) или «ум» (вносится излишний рационализм). — *Прим. перев.*

в силу естественного света, что где нет ничего, там нет побуждений или качеств; поэтому, где бы и что бы мы ни охватили мыслью, необходимо открыть в этом вещь или субстанцию, которой принадлежат качества и побуждения; и чем больше воспринимаем мы их в вещи или субстанции, тем яснее ее познаем. А мы гораздо большее постигаем в нашей душе, чем в чем-либо другом. Это обнаруживается из невозможности для нас познавать что-либо без того, чтобы такое познание не приводило нас, и гораздо достовернее, к познанию нашей души. Так, если я полагаю, что существует земля, ибо я ее касаюсь и вижу, то в силу этого для меня еще более естественно судить о существовании моей души; ведь может оказаться, что я полагаю, будто касаюсь земли, хотя бы никакой земли не существовало, но не может случиться, чтобы, раз я сужу подобным образом, моя душа, которая об этом судит, была ничто; то же и в других случаях.

XII. Тем, кто философствует неметодически, дело представляется иным по той лишь причине, что они никогда достаточно старательно не различают души от тела. И хотя они считают за достовернейшее для себя, что существуют они сами, а не что-либо иное, однако не замечают, что под самими собою здесь уместно

было бы понимать одни души (mentes solas); они, напротив, скорее понимают только свои тела, видимые глазами, ощупываемые руками; этим телам они ошибочно приписывают силу чувствования. Это и отклонило их от познания природы души.

XIII. Но когда душа, познав сама себя, еще сомневается во всем остальном и всюду осматривается, чтобы распространить дознание как можно дальше, то прежде всего она находит у себя идеи множества вещей. Если только душа не утверждает и не отрицает существования вне себя чего-либо подобного этим идеям, то ошибиться в них она не может, сколь бы долго ни рассматривала их. Она находит также некоторые общие понятия и создает из них различные доказательства; по мере того как она сосредоточивается на последних, она вполне убеждается, что эти доказательства истинны. Так, например, **душа имеет в себе идеи чисел и фигур, имеет также среди общих понятий и то, что если к равным величинам прибавить равные, то возникшие отсюда величины будут равны между собою, имеет еще и другие подобные понятия**. Из этого легко доказать, что три угла треугольника равны двум прямым и т. д.; душа убеждается в истинности этого и других подобных положений, поскольку

она сосредоточится на посылках, из которых выводит суждение. Но душа не может на них постоянно сосредоточиваться. Поэтому когда она вспомнит потом, что еще не знает, не присуще ли ей от природы обманываться даже в том, что ей представляется самым ясным, она начинает видеть, что по праву сомневается в этих вещах, и считает невозможным иметь какое-либо достоверное знание прежде, чем познает виновника своего происхождения.

XIV. Далее, душа, рассматривая различные идеи, находимые ею у себя, обнаруживает, что есть идея о существе высшего разума, высшей власти и высшего совершенства; идея эта превышает все иные: в ней душа познает бытие не только возможное и случайное, как в идеях всех других вещей, воспринимаемых раздельно, но познает бытие совершенно необходимое и вечное. Например, воспринимая в идее треугольника, как необходимо в ней заключающееся, то, что три угла его равны двум прямым, душа вполне убеждается, что треугольник имеет три угла равными двум прямым; подобным же образом из восприятия того только, что в идее существа высочайшего совершенства содержится необходимое и вечное бытие, должно определенно заключить, что есть существо высочайшего совершенства.

XV. Душа убедится в том сильнее, если заметит, что у нее нет идеи никакой иной вещи, относительно которой она подобным образом отметила бы, что в ней содержится необходимое существование. А из этого она поймет, что подобная идея существа высочайшего совершенства не возникла в ней сама по себе и представляет не какую-нибудь химерическую вещь, но истинную и неизменную природу, которая не может не существовать, так как в ней содержится необходимое существование.

XVI. В этом, говорю я, легко убеждается наша душа, если она раньше совершенно освободилась от предрассудков. Но так как мы привыкли различать во всех прочих вещах сущность и существование, а также привыкли произвольно измышлять разные идеи вещей несуществующих или никогда не существовавших, то естественно случается, что, погрузившись со всем вниманием в созерцанием существа высочайшего совершенства, мы сомневаемся, не является ли его идея случайно одной из тех, которые мы произвольно образуем или, по крайней мере, к сущности которых существование не относится.

XVII. Напоследок, обсуждая идеи, имеющиеся у нас, мы видим, что они не многим отличаются одна от другой, поскольку они суть некоторые

модусы мышления; но как скоро одна идея представляет одну вещь, а другая другую, они становятся весьма различны между собой. И чем более идеи содержат в себе объективного совершенства, тем совершеннее должна быть их причина. Подобно тому, как если кто имеет идею какой-либо очень искусно сделанной машины, он по праву может доискиваться причины, в силу которой имеет эту идею: в самом деде, не видел ли он где-либо подобной машины, созданной другими? не постиг ли в совершенстве технические знания? не такова ли в нем сила разума, что, не видя никогда и нигде машины, он сам мог измыслить ее? И всякое произведение искусства, которое содержится в этой идее лишь объективно, то есть как бы в образе, должно содержаться в ее причине, какова бы последняя ни была, не только объективно и репрезентативно, именно в первой и самой главной причине, но и на самом деле формально или в возможности.

XVIII. **Имея в себе идею Бога или Высшего существа, мы вправе допытываться, от какой именно причины имеем ее.** И такую безмерность находим мы в этой идее, что вполне уверяемся в том, что она не могла быть вложена в нас ничем иным, кроме вещи, в которой действительно присутствует полнота всех совершенств, то есть никем иным, как реально

существующим Богом. Но согласно естественному свету всего достовернее, что ничто не может произойти из ничего и что, сверх того, более совершенное не может произойти от менее совершенного, как от причины действующей и целостной; в нас же не могли бы существовать идея или образ какой-либо вещи, известного первообраза которой не существовало бы где-нибудь, в нас ли самих или вне нас, — первообраза, содержащего в себе действительно все совершенства. А так как мы ни в каком случае не встретим в нас самих суммы всех совершенств, идею которых имеем, то отсюда мы правильно заключаем, что совершенства эти находятся в чем-то от нас отличном, именно в Боге; или, поистине, некогда были, откуда ясно следует, что они также и сейчас имеются.

XIX. **Итак, вполне достоверно обнаружено, что тем, кто рассматривает идею Бога, свойственно замечать высоту Его совершенств.** Ведь, хотя мы последних не охватываем, потому что нами, существами конечными, бесконечное по природе не охватывается, тем не менее мы можем понять Его совершенства яснее и отчетливее, нежели какие-либо телесные вещи, так как эти совершенства более заполняют наше мышление, более просты и не затемняются никакими ограничениями.

XX. Но так как не все это замечают и, кроме того, подобно тем, кто имеет идею какой-либо искусной машины, обыкновенно не знают, откуда ее получили, то мы напомним, что идея Бога некогда досталась нам от Него самого, то есть что мы как бы всегда ее имели; поэтому нужно еще спросить, от кого же происходим мы, имеющие в себе идею высших совершенств Бога. Ведь, действительно, достоверно, согласно естественному свету, что не существует сама собою та вещь, которая знает нечто совершеннее себя: она придала бы сама себе все те совершенства, идею которых имеет. И не могла она также произойти от того, кто не имел бы в себе этих совершенств, то есть не был бы Богом.

XXI. Ничто не может затемнить ясности этого доказательства, раз только обратим внимание на природу времени или длительности вещей; последняя такова, что ее части взаимно друг от друга не зависят и никогда вместе не существуют, а из того, что мы теперь существуем, еще не следует, что мы будем существовать в ближайшее время, если только какая-либо причина, — конечно та, которая нас впервые произвела, — как бы беспрерывно не станет воспроизводить нас, то есть сохранять. И легко понять, что в нас нет никакой силы, посредством которой мы сами сохраняли бы себя. А то,

в чем есть такая сила, что сохраняет нас, отличных от него, тем более сохранит само себя; скорее даже оно вовсе не нуждается в сохранении кем-либо другим; словом, есть Бог.

XXII. Велико преимущество этого способа доказательства бытия Божия через Его идею; ибо сразу мы узнаем, кто Он, поскольку это доступно слабости нашей природы. Именно, обращаясь к Его идее, врожденной нам, мы видим, что Он вечен, всеведущ, всемогущ, источник всяких благ и истины, творец всех вещей, имеет, наконец, все их в себе; во всех этих свойствах мы ясно можем заметить нечто бесконечно совершенное, то есть не ограниченное каким-либо недостатком.

XXIII. Ведь понятно, что многое, в чем мы при наличности некоторого совершенства замечаем и нечто несовершенное или ограниченное, тем самым уже не может быть свойственно Богу. Так, в телесной природе, заключающей наряду с местным протяжением делимость, существует то несовершенство, что она делима; отсюда достоверно, что Бог — не тело. А в нас хотя есть некоторое совершенство — наше чувство, — но так как вообще во всяком чувстве есть страдательное состояние, а страдать — значит от чего-либо зависеть, то никоим образом нельзя полагать, что Бог чувствует; Он только разумеет и водит.

В этом отношении Бог все вместе и понимает, и водит, и совершает не так, как мы, через посредство актов, известным образом раздельных, но путем единственного, всегда одинакового и простейшего акта. Я говорю все, то есть все вещи; и Он не желает греховного зла, ибо Он не есть вещь.

XXIV. И вот, **так как один Бог есть истинная причина всего, что существует или может существовать, то понятно, что мы направимся на лучший путь философствования, если из познания самого Бога попытаемся вывести объяснение созданных им вещей, чтобы таким путем приобрести совершеннейшее знание действий из их причины**. Дабы выступить достаточно безопасно и без боязни ошибиться, нам должно воспользоваться следующей предосторожностью: всегда сколь можно тверже понимать как то, что Бог — бесконечный творец вещей, так и то, что мы вполне конечны.

XXV. Так, если Бог случайно открывает нам о самом себе или о чем другом нечто такое, что превосходит естественные силы нашего рассудка, как, например, тайны Воплощения и Троичности, то мы не будем отказываться верить в них, хотя бы и не постигали их ясно; и не будем удивляться, что как в неизмеримой природе

Бога, так даже и в вещах, Им созданных, существует многое, превосходящее наше понимание.

XXVI. В таком случае мы никогда не будем утруждать себя спорами о бесконечном; ведь раз мы действительно конечны, то было бы нелепо с нашей стороны определять что-либо о бесконечном и таким образом пытаться как бы ограничить и понять последнее. Следовательно, нас не озаботит ответ тому, кто спрашивает: раз дана бесконечная линия, то также ли бесконечна ее половина, — либо: равно или не равно одно другому бесконечное число и т. п.?; ведь о подобных вещах, по-видимому, не должно мыслить никому, кроме тех, кто считает свой ум бесконечным. Мы же относительно всего, в чем не можем найти конца — как бы мы это ни рассматривали с разных точек зрения, — не станем утверждать, что обсуждаемое нами бесконечно, но будем рассматривать его как неопределенное. Так как мы не можем вообразить протяжения столь великого, чтобы и теперь еще не помыслить о возможности большего, то и скажем, что величина возможных вещей неопределенна. А так как никакого тела нельзя разделить на столько частей, чтобы отдельные из них не понимались нами как делимые и далее, то мы будем считать, что количество неопределенно делимо. Также невозможно

представить число звезд столь большим, чтобы мы перестали думать, что еще большее число их могло быть создано Богом. Ввиду этого их число предполагается нами неопределенным; то же самое и об остальном.

XXVII. Все это мы лучше назовем неопределенным, а не бесконечным, чтобы название «бесконечный» сохранить для одного Бога; ибо в Нем одном во всех отношениях мы не только не знаем никаких пределов, но положительно понимаем, что их совсем нет. Нам не столь положительно понятно, что остальные вещи в каком-либо отношении лишены пределов; мы лишь сознаемся, что их пределы, если таковые имеются, не могут быть нами найдены.

XXVIII. Притом **в отношении к естественным вещам мы никогда не возьмемся обсуждать, какую цель предполагали себе Бог или природа при их творении; мы не станем задаваться вопросом, считать ли нам себя причастными Его намерениям**. Но, полагая Его за производящую причину всех вещей, мы увидим, что проникающий нас естественный свет указывает, что нужно заключать по Его атрибутам, относительно которых Он пожелал дать нам некоторые знания, — что нужно заключать о тех Его действиях, которые открываются нашим чувствам;

однако вспомни, что этому естественному свету должно верить, как уже сказано, лишь до тех пор, пока ничего противоположного не открыто самим Богом.

XXIX. Первое свойство Бога, поступающее на наше обсуждение, есть то, что Он — высшая истина и податель всякого света; значит, явно нелепо, чтобы Он нас обманывал, то есть являлся как бы настоящей и положительной причиной наших заблуждений, которым мы подвержены на опыте. Ведь хотя, по-видимому, случайно можно обмануть в том, что у нас, людей, есть некоторый рассудок, но все же никогда желание обманывать не происходит из злонамеренности, или страха, или слабости, и поэтому не может возникать в Боге.

XXX. Отсюда следует, что естественный свет, то есть способность познания, данная нам Богом, не может никогда касаться какого-либо объекта, который не был бы действительным, как скоро он затрагивается ею, то есть как скоро воспринят ясно и отчетливо. И Бог справедливо заслуживал бы имени обманщика, если бы превратное и ложное выдавал нам за правильно воспринятое. Так уничтожается то высшее сомнение, при котором мы не знаем, не такой ли мы, случайно, природы, что ошибаемся даже в том, что кажется нам самым ясным. На этом

основании легко устраняются и остальные приведенные прежде причины сомнения. Не должны более заподозреваться нами и математические истины, ибо они обладают особенной очевидностью. Если же обратим внимание на все то, что при помощи чувств, в состоянии бодрствования либо сна, воспринимаем ясно и отчетливо, и отделим это от того, что воспринимается смутно и неясно, то легко познаем, что должно принимать за истинное в какой угодно вещи. Неуместно обо всем этом обстоятельно рассказывать здесь, так как вопрос излагался уже в «Метафизических размышлениях», тщательнее будут обоснованы эти истины при обсуждении дальнейшего.

XXXI. Но хотя Бог и не обманщик, тем не менее часто случается нам заблуждаться; чтобы открыть причину и происхождение наших заблуждений и приучить себя остерегаться их, должно заметить, что они зависят не столько от рассудка, сколько от воли, и что нет вещей, для появления которых требовалось бы реальное содействие Бога: поскольку к Нему относятся — они суть лишь отрицания, поскольку к нам — лишения.

XXXII. Без сомнения, все виды мыслительной деятельности (modi cogitandi), находимые нами у себя, могут быть отнесены к двум основным:

из них один — восприятие, или деятельность разума, другой — желание, или деятельность воли. Ибо ощущение, воображение и чистый рассудок суть только различные виды воли.

XXXIII. **Когда мы воспринимаем что-либо и при этом совершенно ничего о том не утверждаем и не отрицаем, очевидно, что мы не ошибаемся. Мы не ошибаемся и тогда, когда только утверждаем и отрицаем нечто такое, что ясно и отчетливо воспринимаем (последнее и должно утверждать или отрицать), но ошибаемся, когда, воспринимая что-либо неправильно, тем не менее о том судим.**

XXXIX. Для суждения требуется рассудок: ведь о том, чего мы никак не воспринимаем, мы и судить не можем; но требуется также и воля, чтобы обнаружить согласие на вещь, так или иначе воспринятую. Не требуется однако (по крайней мере для того, чтобы вообще как-нибудь судить) совершенного и всестороннего восприятия вещи; мы можем соглашаться даже со многим таким, что познаем совсем не ясно, а смутно.

XXXV. Восприятие рассудка распространяется только на то немногое, что ему открывается, и оно всегда строго определено. Воля же, можно в известном смысле сказать, бесконечна, ибо мы никогда не встретим чего-либо такого, что

могло бы быть объектом чьей-нибудь воли, даже безмерной божественной воли, и на что, однако, не простиралась бы наша воля; благодаря этому мы легко расширяем нашу волю за пределы ясно воспринимаемого нами, и раз так поступаем, то неудивительно, что нам случается обманываться.

XXXVI. Бог не может быть принимаем нами за виновника наших ошибок потому только, что Он не дал нам всезнающего разума; ведь созданный разум по самой сущности конечен; а конечный разум по самой сущности не может распространяться на все.

XXXVII. Но что воля простирается сколь угодно далеко, это согласно с ее природой; и как бы высшим совершенством является в человеке то, что он действует по желанию, то есть свободно; исключительно в этом смысле он некоторым образом оказывается виновником своих деяний и согласно последним заслуженно получает похвалу. Ведь не хвалим мы автоматы за то, что, когда в них улажены все движения, они старательно исполняют их: потому что они делают это по необходимости; хвалят же их творца за то, что он сделал автомат столь тщательно, так как он сделал это не по необходимости, а свободно. На том же основании большее совершенство должно быть приписано нам

за то, что мы правильно усваиваем истину, когда что-либо усвоили, ибо делали это добровольно, чем за то, что мы не могли бы ее не усваивать.

XXXVIII. А что мы впадаем в ошибки — это недостаток именно нашей деятельности или пользования свободой, а не нашей природы; последняя остается одной и той же, верно ли, ошибочно ли мы судим. И хотя Бог мог бы дать нашему рассудку такую проницательность, что мы никогда бы не обманывались, мы не имеем никакого права требовать этого от Него. Когда кто-либо из нас, людей, имеет силу воспрепятствовать злу и, однако, не делает этого, мы говорим, что он — причина зла. Подобно этому, если Бог мог сделать, чтобы мы никогда не заблуждались, то Он должен считаться причиною наших заблуждений. Но ведь власть одних людей над другими установлена с той целью, чтобы ею пользовались для избавления других от зла. Та же власть, которую имеет над всеми Бог, в высшей степени абсолютна и свободна, а потому мы должны только питать к Нему высочайшую благодарность за дары, которыми Он нас оделил: мы не имеем никакого права спрашивать, почему Он не оделил нас всем, чем, как полагаем, мог бы оделить.

XXXIX. Но что свобода — в нашей воле и что мы по выбору можем со многим соглашаться

или не соглашаться, ясно настолько, что должно рассматриваться как одно из нервных и наиболее общих врожденных нам понятий. Особенно обнаружено было это несколько раньше, когда, стараясь во всем сомневаться, мы тем самым пришли к тому, что измыслили некого могущественного виновника нашего происхождения, чтобы не начать всячески заблуждаться; и однако ничуть не меньше мы чувствовали, что в нас есть свобода, так что могли удерживаться от доверия к тому, что не было вполне достоверно и исследовано; а не может что-либо быть более само по себе известно и постижимо, чем то, что даже в то время казалось несомненным.

XL. Однако, познавая Бога, мы воспринимаем Его могущество настолько безмерным, что можно считать невероятным, чтобы когда-либо мы могли произвести нечто Им самим заранее не предустановленное: поэтому легко мы можем запутаться в больших трудностях, если станем пытаться согласовать это Божие предустановление с свободой нашего выбора и как то, так и другое вместе попытаемся постичь.

XLI. Избегнем мы заблуждений в том случае, если вспомним, что наш дух конечен, божественное же могущество, согласно которому Бог все, что существует или может существовать, не только знает, но и водит и предустановляет,

бесконечно, и поэтому оно достаточно близко нас касается, чтобы нам ясно и отчетливо воспринять, что оно существует в Боге; однако мы не настолько понимаем это, чтобы видеть, каким образом Бог оставляет свободные человеческие поступки непредопределенными; ведь свободу и безразличие, имеющиеся в нас, мы сознаем как нельзя более ясно и очевидно. И следовательно, не понимая одной вещи, которая, как мы знаем, по природе своей должна оставаться непонятной, нелепо было бы сомневаться в остальном, что непосредственно нами понимается и испытывается в нас самих.

XLII. **Раз мы уже знаем, что все ошибки наши зависят от воли, то может показаться странным, что мы когда-либо заблуждаемся, так как нет никого, кто принуждал бы нас заблуждаться. Но далеко не одно и то же — желать быть обманутым и желать соглашаться с тем, в чем приходится находить ошибку.** И хотя, действительно, нет никого, кто открыто желает быть обманутым, однако едва ли найдется хоть кто-нибудь, кто бы часто не желал согласиться с тем, в чем, бессознательно для него, содержится заблуждение. И само желание достичь истины весьма часто производит то, что люди не вполне знающие, какими путями должно ее достигать,

выносят суждения о том, чего не воспринимают, а потому и заблуждаются.

XLIII. Однако достоверно, что мы никогда не примем за правильное чего-либо ложного, если станем утверждать только то, что ясно и отчетливо воспринимаем. Это достоверно, повторяю, ибо, раз Бог не обманщик, способность восприятия, дарованная нам, не может влечь к ложному, если способность утверждения распространяется нами на то, что ясно воспринимается. И это никакими рассуждениями не проверяется; так уж от природы запечатлено в душах, что всякий раз, как мы что-нибудь ясно воспринимаем, мы добровольно это утверждаем; и мы никоим образом не можем сомневаться, верно ли это.

XLIV. Достоверно также, что **когда мы соглашаемся с каким-либо доводом, не воспринимая его, мы либо обманываемся, либо только случайно нападаем на истину и, таким образом, не знаем, не обмануты ли мы**. Но, разумеется, редко бывает, чтобы мы соглашались с тем, что, как замечаем, не воспринято нами; естественный свет подсказывает нам, что следует всегда судить только о познанной вещи. Чаще же всего мы заблуждаемся в том отношении, что многое считаем некогда нами воспринятым и, по данным

памяти, утверждаем его как нечто вполне воспринятое; в действительности же мы никогда этого не воспринимали.

XLV. Даже весьма многие люди во всю свою жизнь не воспринимают ничего настолько правильно, чтобы составлять о том достоверное суждение. А для восприятия, на которое могло бы опираться достоверное и несомненное суждение, требуется, чтобы оно было не только ясным, но и отчетливым. Ясным я называю то восприятие, которое дано налицо и открыто для наблюдающей души, подобно тому, как мы говорим, что ясно видим то, что при устремлении глаза, будучи в наличности, достаточно сильно и заметно приводит его в движение. Отчетливым же я называю восприятие, которое, будучи ясным, от всего остального так отделено и отсечено, что содержит в себе только ясное.

XLVI. Так, когда кто-либо чувствует сильную боль, то это восприятие боли является для него очень ясным, но оно не всегда отчетливо. Обыкновенно люди смешивают его со своим темным суждением о природе того, что полагают в больной части тела как нечто подобное чувству боли, тогда как единственно последнюю и воспринимают ясно. И таким образом может быть ясное, но не отчетливое восприятие; но восприятие не может быть отчетливым, если оно не ясно.

XLVII. В раннем возрасте душа человека, конечно, столь погружена в тело, что, хотя воспринимает многое ясно, ничего никогда не воспринимает отчетливо; но так как, тем не менее, мы о многом судим, то вследствие этого и почерпаем множество предрассудков, которые большинством людей позднее не оставляются. Чтобы мы могли освободиться от них, я вкратце перечислю здесь все простые понятия, из которых слагаются наши мысли, и разберу, что в каждом из понятий ясно и что темно, то есть в чем мы можем быть обмануты.

XLVIII. **Все, что входит в наше восприятие, мы рассматриваем либо как вещи, либо как некоторые проявления вещей, либо, наконец, как вечные истины, не имеющие существования вне нашего мышления.** Из того, что мы рассматриваем как вещи, наиболее общим являются субстанция, длительность, порядок, число и вообще все, что распространяется на все роды вещей. Но я знаю только два высших рода вещей: один — род вещей интеллектуальных или мысленных, то есть относящихся к духу или мыслящей субстанции; другой — род вещей материальных, то есть относящихся к протяженной субстанции или телу. Восприятие, желание и все виды как восприятия, так и желания относятся к мыслящей

субстанции; к протяженной же относятся: величина, то есть само протяжение в длину, ширину и глубину, фигура, движение, положение, делимость самих частей и прочее. Но мы испытываем в себе и нечто иное, чего нельзя отнести к одному только духу или лишь к телу и что, как ниже в своем месте будет показано, происходит от тесного внутреннего союза нашего духа с телом; таковы голод, жажда и т. п., а равным образом возбуждения или страсти души, состояния не исключительно из мышления, как, например, побуждения к гневу, к радости, к печали, к любви и т. д,; наконец, все чувства, как, например, боли, щекотания, света, цветов, звуков, запахов, вкусов, тепла, твердости и прочих качеств осязания.

XLIX. Все это мы рассматриваем как вещи или как качества, то есть модусы. Но так как мы знаем, что невозможно, чтобы что-либо происходило из ничего, то предложение «из ничего не происходит ничего» рассматривается не как существующая вещь и не как модус вещи, но как истина совершенно вечная, пребывающая в нашей душе; она называется общим понятием, или аксиомой. К роду аксиом относятся такие: невозможно, чтобы одно и то же вместе и было и не было; тот, кто мыслит, существует, — и бесчисленное множество иных положений.

Хотя они все и не могут быть отмечены, однако здесь разбора их не должно упускать, дабы, когда придет случай, мы мыслили о них, не ослепляясь никакими предрассудками.

L. И относительно этих общих понятий несомненно, что они могут быть ясно и отчетливо воспринимаемы; иначе они и не назывались бы общими понятиями. Некоторые из них действительно не у всех вполне достойны этого имени, так как не одинаково воспринимаются всеми. Это, однако, происходит, как я полагаю, не потому, что у одного человека способность мышления простирается шире, нежели у другого, но в силу того, что эти общие понятия как-то затемняются предрассудками некоторых людей, которые поэтому нелегко могут усвоить такие общие понятия; а между тем другие люди, будучи свободны от указанных предрассудков, воспринимают понятия яснейшим образом.

LI. Что же касается того, что мы рассматриваем как вещи или модусы вещей, то нужно обсудить каждое из них в отдельности. Под субстанцией мы не можем разуметь ничего иного, кроме вещи, которая существует так, что не нуждается для своего существования ни в какой другой вещи. И, конечно, субстанция, не нуждающаяся решительно ни в чем, может разуметься только одна, а именно Бог. Все же иные

субстанции мы воспринимаем как такие, которые могут существовать лишь с помощью содействия Бога. Поэтому название субстанции не подходит к Богу и тем, другим, субстанциям одноименно (univoce), как обычно говорят в школах, то есть нет ни одного из обозначений имени Бога, которое было бы обще Ему и его творениям.

LII. **Телесная субстанция и душа или сотворенная мыслящая субстанция могут быть поняты под тем общим обозначением, что они суть вещи, нуждающиеся для существования только в содействии Бога.** Однако субстанция не может быть впервые замечена из того лишь, что она — вещь существующая; ибо одно это само по себе нас не трогает. Но без труда мы познаем субстанцию по какому угодно ее атрибуту посредством того общего понятия, что у любой вещи бывают какие-нибудь атрибуты, признаки, качества. Из того, что мы воспринимаем в наличности какой-либо атрибут, мы заключаем о необходимом присутствии некой существующей вещи, то есть субстанции, которой может быть приписан этот атрибут.

LIII. И хотя субстанции познаются по любому атрибуту, однако у каждой субстанции есть преимущественное, составляющее ее сущность и природу свойство, к которому относятся все

остальные свойства. Именно: протяжение в длину, ширину и глубину составляет природу телесной субстанции, а мышление составляет природу мыслящей субстанции; значит, все то, что может быть отнесено к телу, предполагает протяжение и есть только некоторый модус протяженной вещи; а все, находимое в духе, суть только разные модусы мышления. Так, например, фигура может мыслиться только в протяженной вещи, движение — только в протяженном пространстве, воображение же, чувство, желание — только в мыслящей вещи. И наоборот, протяжение может быть понимаемо без фигуры и движения, а мышление — без воображения и чувства; так и в иных случаях: это ясно для всякого наблюдателя.

LIV. Итак, мы легко можем образовать два ясных и отчетливых понятия или две идеи, одну — сотворенной мыслящей субстанции, другую — телесной субстанции, если, конечно, тщательно различим все атрибуты мышления от атрибутов протяжения. Мы можем иметь ясную и отчетливую идею несозданной и независимой мыслящей субстанции, то есть идею Бога; не должно лишь предполагать, что эта идея адекватно выражает все, что есть в Боге, и измышлять что-либо как существующее в ней; но мы обратим внимание лишь на то, что в ней содержится и что мы

воспринимаем яснейшим образом, как принадлежащее природе существа высшего совершенства. И, **разумеется, никто не станет отрицать, что в нас существует подобная идея Бога, кроме разве тех, кто полагает, будто человеческим умам совершенно чуждо познание Бога**.

LV. Столь же отчетливо постигаются нами длительность, порядок и число, если мы не измыслим для них особого понятия субстанции, но будем считать, что длительность всякой вещи есть только модус, под которым мы понимаем эту вещь, поскольку она продолжает существовать; подобным же образом порядок и число не составляют чего-либо отличного от вещей, упорядоченных и перечисленных, но суть лишь модусы, под которыми мы обсуждаем вещи.

LVI. И здесь под модусами мы разумеем совершенно то же, что в ином месте под атрибутами или качествами. Но мы зовем их модусами, когда подразумеваем, что субстанция проявляется или изменяется через их посредство. Качествами же именуем, когда субстанция может быть определена по этим изменениям; наконец, когда смотрим более обще, полагая только, что они присущи субстанции, мы называем их атрибутами. Потому-то мы и говорим, что в Боге даны собственно не модусы или качества,

но атрибуты, ибо в нем не мыслится никакого изменения. И даже то, что в созданных вещах никогда не видоизменяется, как существование и длительность в протяженном и длящемся теле, все это мы должны именовать не качествами или модусами, а атрибутами.

LVII. Но одни атрибуты даны в тех вещах, о которых говорят, что у них есть атрибуты и модусы, другие же только в нашем мышлении. Так, когда мы отличаем время от длительности, взятой вообще, и говорим, что время есть число движения, то это лишь модус мышления; конечно, мы не предполагаем в движении иной длительности, чем в неподвижных телах. Это явствует из того, что если движутся в течение часа два тела, одно медленнее, другое скорее, то мы считаем время в отношении к одному из тел не большим, чем в отношении к другому, хотя бы в последнем движение было гораздо значительнее. А чтобы измерять длительность всякой вещи, мы сравниваем ее с длительностью значительных и наиболее равномерных движений, от которых берут начало дни и годы; и эту длительность мы называем временем. Следовательно, длительности, взятой вообще, не придается ничего, кроме модуса мышления.

LVIII. Также и **число, рассматриваемое не в каких-либо созданных вещах, а лишь**

абстрактно или как родовое понятие, есть вообще модус мышления, как и все прочее, что мы называем универсалиями.

LIX. Образуются эти универсалии в силу того только, что одной и той же идеей мы пользуемся, чтобы мыслить все индивидуальное, что между собой сходствует. И даже устанавливаем одно и то же имя для всех вещей, представляемых посредством такой идеи. Это и называется универсалией. Так, когда мы рассматриваем два камня, то, сосредоточив внимание не на их природе, а на том лишь, что их два, мы образуем идею их числа, именуемую двойственностью (binarium); когда позднее мы видим двух птиц или два дерева, то, обсуждая не природу этих вещей, а их число, возвращаемся к той же идее, что и прежде; потому-то это идея всеобща и, следовательно, такое число мы называем столь же всеобщим именем двойственности. Подобным образом, рассматривая фигуру, составленную из трех линий, мы образуем некоторую ее идею, называя последнюю идеей треугольника; ею мы пользуемся позднее как универсалией, чтобы представлять в нашей мысли все прочие фигуры, заключенные тремя линиями. Замечая, далее, что иные из треугольников имеют прямой угол, а другие его не имеют, мы образуем всеобщую идею прямоугольного

треугольника; эта идея в отношении к предшествующей, как более общей, зовется видом. Прямота угла называется общим различием (differentia universalis); им-то прямоугольные треугольники отличаются от всех прочих треугольников. А то, что квадрат их оснований равен сумме квадратов их боковых сторон — это есть исключительный собственный признак (proprietas) всех таких треугольников. Наконец, если предположим, что одни из треугольников подобного рода движутся, а другие неподвижны, — это будет в них общей акциденцией (accidens universale). Таким образом, обычно называют пять универсалий: род, вид, различие, собственный признак и акциденцию.

LX. Число же в самих вещах порождается их различием; а различие трояко: реальное, модальное и рациональное. Реальное различие свойственно лишь двум или большему числу субстанций: мы воспринимаем их взаимно отличными друга от друга потому только, что можем ясно и отчетливо понять одну без другой. **Познавая Бога, мы уверены, что Он мог сделать все, что мы понимаем отчетливо; стало быть, например, из того только, что мы имеем идею протяженной или телесной субстанции, мы, хотя еще не достоверно знаем, существует ли действительно**

таковая, уверены, однако, что она может существовать; а если существует и определена для нас в мышлении какая-либо из ее частей, то эта часть реально отлична от иных частей той же субстанции. Подобным образом из того лишь, что каждый человек понимает себя как мыслящую вещь и может мысленно отвлекать от себя всякую иную субстанцию, как мыслящую, так и протяженную, достоверно, что каждый должен быть рассматриваем как реально отличающийся от всякой иной мыслящей субстанции и от всякой телесной субстанции. И если даже предположить, что Бог соединил с такой мыслящей субстанцией некоторую телесную субстанцию как нельзя более тесно и из этих двух субстанций создал нечто единое, то ничуть не менее обе субстанции остаются реально различными, ибо, хотя Бог их тесно соединил, Он не может лишить самого себя власти, какую имел раньше, отделить их или сохранять одну от другой независимо; следовательно, то, что Богом может быть либо отделено, либо совместно сохраняемо, остается реально различным.

LXI. Модальное различие двояко, а именно: одно — между модусом в собственном смысле слова и субстанцией, модус которой дан; другое — между двумя модусами одной и той же

субстанции. Первое различие познается из того, что, хотя мы и могли бы ясно воспринимать субстанцию без модуса, который, как сказано, отличается от нее, но, наоборот, этот модус не может пониматься без субстанции: так, фигура и движение модально отличаются от телесной субстанции, в которой находятся; так же утверждение и воспоминание отличаются от души. Второе модальное различие уясняется из того обстоятельства, что хотя мы и можем познавать модусы в отдельности друг от друга, но ни тот ни другой, однако, не могут быть познаны вне субстанции, в которой находятся. Так, если движется квадратный камень, я могу вполне постичь его квадратную фигуру помимо движения; и наоборот, движение камня могу понять помимо квадратной его фигуры; но ни это движение, ни фигуру я не могу понять вне субстанции камня. Различие же между модусом одной субстанции и другой субстанцией или модусом этой субстанции, как, например, различие движения одного тела от другого тела или от души, а также различие движения от длительности — подобное различие должно быть названо скорее реальным, чем модальным; ибо те модусы не ясно понимаются вне реально различных субстанций, модусами которых они являются.

LXII. Наконец, **рациональное различие существует между субстанцией и каким-либо ее атрибутом, без которого она сама не может быть понята, или между двумя такими атрибутами одной и той же субстанции**. И познается оно из того, что невозможно для нас образовать ясную и отчетливую идею той субстанции, если отвлечен от нее данный атрибут; не в состоянии мы также ясно воспринять идею одного из таких атрибутов, если отделим последний от другого атрибута. Ведь любая субстанция, если она кончит длиться, перестает существовать; значит, она лишь рационально отличается от своей длительности. И все модусы мышления, рассматриваемые нами как бы в объектах, отличаются лишь рационально и от объектов, о которых мыслят, и друг от друга в одном и том же объекте. Хотя, как припоминаю, в другом месте я соединил этот род различия с модальным, а именно в конце ответа на первые возражения к «Размышлениям о первой философии»; но там не было случая для их обстоятельного различения, и для моих целей достаточным было каждое из них отличить от реального различия.

LXIII. Мышление и протяжение могут быть рассматриваемы как то, что составляет природу мыслящей и телесной субстанций; и тогда

они должны быть понимаемы как мыслящая субстанция и субстанция протяженная, то есть душа и тело; при этом условии они будут поняты яснейшим и отчетливейшим образом. И легче понять субстанцию протяженную и субстанцию мыслящую, нежели одну только субстанцию, опустив, что мыслит или что протяженно. Есть некоторая трудность в отвлечении понятия субстанции от понятий мышления и протяжения; они отличаются от субстанции лишь рационально; отчетливее концепт становится не оттого, что в нем охватывается меньшее, но лишь потому, что охватываемое в нем мы тщательно отличаем от всего остального.

LXIV. Мышление и протяжение могут также быть приняты за модусы субстанции, поскольку, разумеется, одна и та же душа может иметь множество различных мыслей, а одно и то же тело, сохраняя постоянным свое количество, может простираться многими способами; сейчас, например, более в длину, менее в ширину или глубину, а спустя несколько времени, наоборот, более в ширину и менее в длину. И в этом случае мышление и протяжение модально отличаются от субстанции и могут быть поняты не менее ясно и отчетливо, нежели сама она, так как рассматриваются не как субстанции или вещи в чем-либо отделенные от иных вещей, но лишь

как модусы вещей. В силу того, что мы обсуждаем их в субстанциях, модусами которых они являются, мы отличаем их от этих субстанций и познаем их такими, каковы они в действительности. Напротив, если пожелаем мыслить их вне субстанций, в которых они даны, то начнем рассматривать их как пребывающие вещи и, таким образом, спутаем идеи модуса и субстанции.

LXV. На том же основании мы превосходно воспринимаем различные модусы мышления: например, разумение, воображение, воспоминание, желание и т. д., а также и различные модусы протяжения или же те, которые относятся к нему: например, все фигуры, расположение частей, их движение — поскольку смотрим на них как на модусы вещей, в которых они заключены; а если мы мыслим только о местном движении, то мы ничего не решаем относительно силы, от которой возникает движение (что я, однако, попытаюсь изложить в своем месте).

LXVI. Остаются еще чувства, аффекты и стремления; они также могут ясно восприниматься нами, если тщательно остережемся судить дальше того, что безусловно, что заключено в нашем восприятии и что мы внутренне сознаем. Но очень трудно соблюсти это требование, по крайней мере относительно чувств, потому

что всякий из нас с юности полагает, что ощущаемые нами вещи существуют вне нашего сознания и вполне подобны нашим чувствам, то есть восприятиям, получаемым нами от этих вещей; так, видя, например, цвет, мы думаем, что видим вещь, находящуюся как бы вне нас и совершенно подобную той идее цвета, которую мы испытывали в себе; от привычки к таким суждениям нам и кажется, будто мы видим настолько ясно и отчетливо, что принимаем видимое за достоверное и несомненное.

LXVII. И совершенно то же должно сказать обо всем остальном, что воспринимается, и о физическом раздражении (titillatio) и о боли. Хотя мы и не думаем, что боль существует вне нас, однако мы предполагаем ее обычно не только в одной душе, то есть в нашем восприятии, но и в руке, в ноге или в какой-нибудь иной части тела. Когда, например, мы испытываем боль как бы в ноге, то пребывание боли вне нашего духа, в ноге, не более достоверно, чем то, что видимый нами солнечный свет существует вне нас, как бы в солнце; каждый из этих предрассудков восходит к первым дням нашей жизни, что ниже будет указано.

LXVIII. А **чтоб отличить ясное от неясного, должно старательно отметить, что боль, цвет и т. п. ясно и отчетливо**

воспринимаются, лишь будучи рассматриваемы как чувства или мысли; если же они принимаются за вещи, существующие вне нашего духа, то нет возможности понять, что это за вещи; получается совершенно то же, как если бы кто-нибудь, утверждая, что он видит в данном теле цвет или чувствует в данном члене тела боль, сказал, что он именно там это видит или чувствует, а что это такое — не знает, то есть не знает, что он видит и чувствует. Ведь при недостатке внимания он легко верит, что имеет о том некоторое знание, так как предполагает, будто действительно существует нечто подобное восприятию того цвета или той боли, какие он испытывает в себе. Однако если он исследует, что, собственно, это чувство цвета или боли представляет как нечто существующее окрашенным в теле или как существующее в болящей части тела, то заметит вообще, что вовсе не постигает этого.

LXIX. Особенно это очевидно, если размышляющий заметит, что он иначе совсем знает, что такое в видимом теле величина, фигура, движение (по крайней мере местное; ибо философы, предполагая некоторые иные движения, отличные от местного, делают менее понятной природу движения), расположение, длительность, число или что-либо подобное, что, как уже было

сказано, ясно воспринимается в телах; все это каждый знает совершенно иначе, чем знает, что такое в том же самом теле боль, цвет, запах, вкус или нечто иное из того, что должно, как я сказал, отнести к чувствам. Хотя мы, видя известное тело, не больше знаем о его существовании, поскольку оно является имеющим фигуру, чем поскольку оно оказывается окрашенным, однако значительно яснее знаем, что ему более свойственно составлять фигуру, нежели быть окрашенным.

LXX. Значит, по существу, одно и то же — говорить ли, что мы воспринимаем цвета в объектах, сказать ли, что мы воспринимаем в объектах нечто и хотя не знаем, что именно, но от этого «нечто» в нас самих возникает с силой проявляющееся и наблюдаемое нами чувство, которое мы именуем чувством цвета. В самом способе суждения, однако, разница значительна. Поскольку мы судим лишь, что нечто присутствует в объектах (то есть во всяких, каковы бы они ни были, вещах, от которых у нас возникает чувство), не зная, что именно, — этого еще недостаточно, чтобы мы ошибались; даже, скорее, это нас предостерегает от ошибки: заметив, что нечто нам неизвестно, мы будем менее склонны необдуманно судить о том. Иное происходит, когда мы полагаем, будто воспринимаем

в объектах цвета, хотя совершенно не знаем сущности того, что мы именуем цветом, и не можем найти никакого подобия между цветом, предполагаемым нами в объектах, и цветом, воспринимаемым в чувстве. Однако мы упускаем это из виду; а между тем существует многое иное, как величина, фигура, число и т. п., относительно чего мы ясно сознаем, что оно чувствуется и понимается нами именно так, как оно существует или по крайней мере может существовать в объектах; благодаря всему этому мы легко впадаем в ту ошибку, что начинаем рассуждать, будто именуемое цветом в объектах совершенно подобно цвету, который чувствуется нами. И, таким образом, мы считаем за ясно нами воспринимаемое то, чего никак не воспринимаем.

LXXI. Здесь-то и можно узнать первую и преимущественную причину всех ошибок. А именно: в раннем возрасте душа наша была столь тесно связана с телом, что давала место только тем идеям, через посредство которых чувствовала все то, чем возбуждалось тело. Душа не относила все эти идеи к чему-либо находящемуся вне ее, но только чувствовала боль, встречая что-либо неблагоприятное для тела; встречая же нечто благоприятное для тела, испытывала желание. А где тело возбуждалось без значительной приятности или неприятности, там душа,

сообразно различиям возбуждавшихся участков тела и способам возбуждения, приобретала различные чувства, именно чувства, называемые нами чувствами вкусов, запахов, звуков, тепла, холода, света, цветов и т. п.; эти чувства ничего не представляют вне мышления. Вместе с тем душа воспринимала величину, фигуру, движение и пр.; их она рассматривала не как чувства, но как некие вещи или модусы вещей, существующие вне мышления или по меньшей мере причастные существованию; хотя различия между этими двумя случаями еще не замечалось душою. Позднее же, когда механизм тела — созданный природою так, что может различно двигаться собственной силой, преследовал при таких непроизвольных движениях что-либо приятное и избегал неприятного для тела, душа, обитающая в теле, начала отмечать, что то, что преследуется или избегается таким образом, существует вне ее, и приписывала ему не только величину, фигуру, движение и пр., что воспринимала как вещи или модусы вещей, но также и вкусы, запахи и остальное, что, как она замечала, возбуждает чувство. Так же относя все только к пользе тела, с которым она связана, душа полагала, что в любом объекте, сообразно тому, как она, душа, им возбуждается, заключено больше или меньше присущего вещи; отсюда

и произошло, что она стала считать, будто гораздо больше субстанции или телесности заключается в камнях или металлах, чем в воде или в воздухе, ибо ощущала в них больше твердости и увесистости. Воздух она стала считать за ничто, как скоро не обнаруживала в нем никакого ветра, или холода, или тепла. А так как от звезд ею воспринималось света не более, чем от незначительных огней ночников, то душа и воображала, что свет, исходящий от звезд, в действительности не больше света ночников. И так как она не замечала вращения Земли и шарообразной закругленности ее поверхности, она более склонна была полагать, что Земля неподвижна и что ее поверхность плоска. Тысячей и других предрассудков омрачена наша душа с раннего детства. Позднее, в отроческие годы, мы забываем, что эти предрассудки приняты без должного испытания; напротив, душа наша принимает их как бы за познанные чувством или вложенные в нее природой, принимает их за вернейшие и яснейшие мнения.

LXXII. И хотя в зрелые годы душа уже не так широко служит телу и не относит всего к нему, но ищет истины о вещах, рассматриваемых сами по себе, и постигает, что ложны весьма многие из прежних ее суждений, — тем не менее она не так легко вычеркивает из своей памяти

ложное; пока последнее ею удерживается, оно может стать причиной различных ошибок. Например, с раннего возраста мы представляем себе звезды весьма маленькими: хотя доводы астрономии с очевидностью показывают нам, что звезды очень велики, тем не менее предрассудок настолько силен еще и теперь, что нам трудно представлять себе звезды иначе, чем мы представляли их прежде.

LXXIII. Сверх того, наша душа только с известным трудом и напряжением может обращаться к подобным вещам, а всего хуже внимает тому, что не представлено ни чувствам, ни воображению. Такую природу наша душа имеет или потому, что связана с телом, или потому, что в ранние годы, будучи преисполнена чувством и воображением, приобрела большие навык и легкость в упражнении этих именно, а не иных способностей мышления. Отсюда и происходит, что многие понимают субстанцию лишь как мыслимую в воображении, как телесную и даже как чувственную. И не понимают того, что можно воображать только то, что состоит из протяжения, движения и фигуры, тогда как мышлению доступно многое иное; полагают также, что не может существовать то, что не было бы телом и, в конце концов, каким-либо чувственным телом. А так как, в действительности, никакой

вещи в ее сущности мы не воспринимаем одним только чувством, как ниже обнаружится, то потому и получается, что многие люди в течение всей жизни не воспринимают ничего иначе как смутно.

LXXIV. Наконец, **в силу пользования речью мы связываем все наши понятия словами, их выражающими, и поручаем памяти понятия только совместно с этими словами**. И так как впоследствии мы легче припоминаем слова, нежели вещи, то едва ли мы владеем когда-нибудь настолько отчетливым понятием какой-либо вещи, чтоб отделить его от всякого концепта слов: и мысли почти всех людей вращаются больше около слов, чем около вещей. Таким образом люди часто пользуются в своих утверждениях непонятными словами, ибо полагают, что некогда понимали их или же получили от тех, кто эти слова правильно понимал. Хотя все это и не может быть передано здесь обстоятельно, ибо природа человеческого тела еще не выяснена и вообще не доказано существование тел, однако, кажется, достаточно понятно, сколь необходимо различать ясные и отчетливые понятия от темных и смутных.

LXXV. Итак, дабы методически философствовать и достичь истинного понимания всех познаваемых вещей, должно прежде всего отбросить

все предрассудки или тщательно остерегаться от доверия к каким-либо из мнений, нами некогда полученных, раньше нежели признаем их истинность, подвергнув их новой проверке. Затем, по порядку, должно со вниманием отнестись к имеющимся у нас понятиям и признавать за истинные только те, которые при внимательном рассмотрении мы познаем как ясные и отчетливые. Поступая так, мы прежде всего заметим, что существуем мы сами, поскольку причастны мыслящей природе, а также, что существует Бог и мы зависим от него; и что из обсуждения Его атрибутов мы можем узнать истину о прочих вещах, ибо Он есть их первая причина; и, наконец, что сверх понятий Бога и нашей души в нас есть также знание многих положений вечной истинности, как, например, «из ничего не происходит ничего» и т. д., также есть знания о некоторой телесной природе, то есть протяженной, делимой, движимой и т. п., а равно и понятие о некоторых нас возбуждающих чувствах, как, например, боли, цвета, вкусов и т. д., хотя бы мы никогда и не знали, что за причина, почему они так нас возбуждают. И, сравнив все это с тем, что прежде мыслили в более смутном и спутанном виде, мы приобретем навык составлять ясные и отчетливые понятия обо всех познаваемых вещах. В этом

немногом, мне кажется, состоят основные начала человеческого познания.

LXXVII. **Прежде же всего мы должны запечатлеть в нашей памяти как высшее правило, что во все, открываемое нам Богом, должно верить как в наиболее достоверное.** И если случайно свет разума сколь возможно ясно и очевидно внушал нам нечто, казалось бы, иное, мы должны доверять одному божественному авторитету больше, чем собственному нашему суждению. Но в том, относительно чего божественная вера нас вовсе не наставляет, философу менее всего прилично принимать за истинное нечто такое, истинности чего он никогда не усматривал; и не должно больше доверяться чувствам, то есть необдуманным суждениям своей юности, чем зрелому разуму.

Вторая часть
«Начал философии»

I. Хотя каждый достаточно убежден в существовании материальных вещей, однако ввиду того, что это существование несколько ранее было нами заподозрено и причислено к предрассудкам раннего возраста, теперь следует выискать основания, по которым оно достоверно нами познается. Ведь все, что мы ощущаем, несомненно является у нас от какой-то вещи, отличной от нашей души. И не в нашей власти сделать так, чтобы одно ощущать предпочтительно перед другим: это всецело зависит от вещи, возбуждающей наши чувства. И можно задаться вопросом, Бог ли та вещь или нечто отличное от Бога. Но мы ощущаем, или, вернее, будучи побуждаемы чувством, ясно и отчетливо воспринимаем некоторую протяженную в длину, ширину и глубину материю, различные части которой, будучи наделены известными фигурами, различным образом движутся и даже вызывают у нас различные ощущения цветов, запахов, боли и т. п. Если Бог непосредственно через самого себя вызывает в нашем уме идею такой протяженной материи или лишь делает так, что идея эта вызывается какой-либо вещью,

не обладающей ни протяжением, ни фигурой, ни движением, то невозможно подобрать ни единого довода, почему не считать нам Бога обманщиком. Между тем мы ясно понимаем, что материя — вещь совершенно отличная и от Бога, и от нас, то есть от нашей души; и нам кажется ясным, что идея материи привходит в нас от вещей внешнего мира, которым эта идея вполне подобна. Природе же Бога явно противоречит, чтобы Он был обманщиком, как это было замечено уже раньше. Отсюда и должно вообще заключить, что существует некоторая вещь, протяженная в длину, ширину и глубину и имеющая все свойства, какие мы ясно воспринимаем как присущие протяженной вещи. Вот это-то и есть вещь протяженная, которую мы называем телом или материей.

II. Подобным же образом, наблюдая внезапное появление боли и иных ощущений, можно заключить, что одно определенное тело связано с нашим духом теснее, чем прочие тела. Душа сознает, что указанные ощущения появляются не только от нее одной, и сознает также, что доходить до нее они могут не потому исключительно, что она — вещь мыслящая, но лишь благодаря ее соединению с какой-то иной протяженной и движимой вещью, последняя именуется человеческим телом. Впрочем, более

обстоятельное изложение этого вопроса здесь неуместно.

III. Для нас достаточно будет заметить, что **восприятия чувств относятся только к этому союзу человеческого тела с душой, и хотя они обычно сообщают нам, в чем могут быть вредны или полезны для этого союза внешние тела, однако только иногда и случайно учат, каковы тела сами по себе**. Итак, мы отбросим предрассудки чувств и воспользуемся здесь одним рассудком, со вниманием обратив его к идеям, заложенным в него природой.

IV. Поступая так, мы убедимся, что природа материи, то есть тела, рассматриваемого вообще, состоит не в том, что тело — вещь твердая, весомая, окрашенная или как-либо иначе возбуждающая чувство, но лишь в том, что оно — вещь, протяженная в длину, ширину и глубину. Ибо о твердости чувство оповещает нас лишь тем, что частицы твердых тел сопротивляются движению наших рук, наталкивающихся на тело: если бы, с приближением наших рук к телу, частицы последнего отступали назад с присущей им скоростью, то мы никогда не ощущали бы твердости. И, однако, нельзя себе представить, будто тела, отодвигающиеся подобным образом, лишены того, что составляет природу тела,

а следовательно, эта природа не состоит в твердости. На том же основании можно показать, что и цвет, и все подобного рода качества, ощущаемые в телесной материи, могут быть изъяты из последней, в то время как она остается в целости. Отсюда следует, что ее природа не зависит ни от одного из указанных свойств.

V. Остаются еще две причины сомневаться, состоит ли истинная природа тела исключительно в протяжении: во-первых, многими утверждается, будто большинство тел можно так разрежать или сгущать, что разреженные тела приобретут большее протяжение, чем сгущенные; и находятся некоторые до того тонкие умы, что различают субстанцию тела и его количество, а последнее отличают от протяжения. Во-вторых, если мы где-либо предполагаем протяжение в длину, ширину и глубину, мы не утверждаем обычно наличности там тела, но говорим только о пространстве, даже о «пустом пространстве»; а это последнее, как почти все убеждены, есть чистое ничто.

VI. Но что касается разрежения и сгущения, то, вникнув в свои мысли и не желая допускать ничего, помимо ясно воспринимаемого, каждый откажется видеть в разрежении и сгущении что-нибудь иное, кроме изменения фигуры. Изменение это таково, что разреженными

оказываются те тела, между частицами которых существует много промежутков, заполненных другими телами; более же плотными тела становятся вследствие того, что их частицы, сближаясь, уменьшают или совершенно уничтожают эти промежутки. Когда произойдет такое исчезновение промежутков, дальнейшее уплотнение сгущенного тела станет невозможным. Но и в этом случае тело остается ничуть не менее протяженным, чем когда, при взаимной разделенности частиц, оно заполняет большее пространство, ибо протяжение, заключенное в порах и промежутках тела, оставляемых его частицами, никоим образом не может быть приписано ему самому, но должно быть приписано каким-либо другим телам, заполняющим эти промежутки. Так, видя губку, взбухшую от воды или иной жидкости, мы не считаем ее в отношении отдельных ее частей более протяженной, чем в том случае, когда она сжата и суха; в первом случае она имеет только более открытые поры и потому вытянута на большее пространство.

VII. Право, я не вижу, что побуждает некоторых предпочитать говорить, будто разрежение происходит путем увеличения частиц, нежели выяснять разрежение на примере губки. Ибо хотя при разрежении воздуха или воды мы

не замечаем ни их пор, становящихся более пространными, ни какого-либо нового тела, которое вступает для их заполнения, однако едва ли разумно измышлять ради буквального истолкования разрежения тела нечто совершенно непостижимое вместо того, чтобы из факта разрежения заключать к существованию в данных телах пор или промежутков, расширяющихся и заполняемых новым телом, хотя бы мы и не воспринимали чувствами этого нового тела. Ведь нет ни одного основания, которое принуждало бы нас думать, будто все существующие вещи должны возбуждать наши чувства. А разрежение мы, быть может, всего легче представим себе именно этим, а не иным способом. И, наконец, **совершенно нелепо, что нечто увеличивается от нового количества или нового протяжения без того, чтобы вместе с последним к нему не присоединялась новая протяженная субстанция, то есть новое тело**. Немыслимо никакое присоединение протяжения или количества без присоединения количественной и протяженной субстанции; это станет более ясным из дальнейшего.

VIII. Конечно, количество разнится от протяженной субстанции не в самой вещи, но лишь в нашем понятии, как и число не разнится от исчисленного. Понятно, что мы можем мыслить

всю природу телесной субстанции, заключенной в пространстве десяти шагов, не обращая внимания на саму меру десяти шагов, ибо совершенно одинаково понимается она и в любой части пространства и в его целом. И, наоборот, можно понимать число, содержащее десять, и меру, содержащую десять шагов, не примышляя к ним определенной субстанции: ибо понятие числа «десять» остается совершенно одним и тем же, относись оно к этой ли мере десяти шагов или к чему-нибудь иному. Если сплошное количество десяти шагов и не может быть принимаемо помимо какой-либо протяженной субстанции, которой присуще количество, однако оно может быть понимаемо помимо данной определенной субстанции. Но, по существу, не может статься, чтобы уничтожилось хоть самое малое количество или протяжение без такого же уменьшения субстанции; и, наоборот, невозможно какое угодно уменьшение субстанции без того, чтобы не уничтожалось столько же количества и протяжения.

IX. И хотя некоторые, может быть, говорят иначе, я не думаю, чтобы они иначе себе представляли дело; но они отличают субстанцию от протяжения или количества, или разумеют под именем субстанции ничто, или же имеют только смутную идею субстанции бестелесной,

ложно прилагая эту идею к телесной субстанции: тем самым эти лица покидают истинную идею протяжения телесной субстанции, называя ее акциденцией, и, таким образом, они выражают словами совсем не то. что воспринимают в душе.

X. **Пространство, или внутреннее место, отличается от телесной субстанции, заключенной в пространстве, не реально, но лишь по способу, каким обычно постигается нами.** И, действительно, протяжение в длину, ширину и глубину, составляющее пространство, совершенно тождественно с тем протяжением, которое составляет тело. Разница в том, что протяжение в теле мы полагаем единичным (singulare) и считаем, что оно подлежит изменению всякий раз, как изменяется тело, протяжению же пространства мы приписываем только родовое единство и думаем, что при изменениях тела, заполняющего пространство, протяжение пространства не меняется, а пребывает одним и тем же, как скоро оно остается той же величины и фигуры и сохраняет одно и то же положение по отношению к некоторым внешним телам, которыми мы определяем это пространство.

XI. И мы легко узнаем, что одно и то же протяжение составляет как фигуру тела, так и природу

пространства, и что не больше тело и пространство друг от друга разнятся, чем природа вида или рода разнится от природы индивидуума. Обратясь к имеющейся у нас идее какого-либо тела, например камня, мы отбросим от нее все то, что, как мы сознаем, не принадлежит к природе тела, и, понятно, прежде всего отбросим твердость, потому что если камень разжижается или дробится на мельчайшие песчинки, то он лишается твердости, не переставая от этого, однако, быть телом; отбросим и цвет, так как часто видим камни настолько прозрачные, что цвет в них как бы вовсе отсутствует; отбросим и тяжесть, потому что хотя огонь исключителен по легкости, тем не менее он считается телом; и, наконец, отбросим холод и теплоту и все прочие качества, ибо если даже не полагать их в камне или в его видоизменениях, мы все-таки не станем утверждать, будто камень потерял телесную природу. Следовательно, мы замечаем, что ничего не остается в идее тела, кроме понятия о протяженности последнего в длину, ширину и глубину; это самое содержится не только в идее пространства, заполненного телами, но и в идее того пространства, которое именуется нами «пустым».

XII. Однако здесь существует различие в способе нашего понимания, ибо, удаляя камень

из пространства или с того места, где он находится, мы полагаем также, что удаляем и протяжение камня, так что в этом случае рассматриваем протяжение как бы единственным в своем роде и от тела неотделимым; а между тем протяжение места, в котором был камень, мы считаем пребывающим одним и тем же, хотя то место камня занято уже деревом, водой или воздухом и т. д. либо предполагается пустым. Потому в подобном случае протяжение рассматривается вообще и считается одним и тем же для камня, дерева, воды, воздуха и иных тел или даже для самой пустоты, если она существует, лишь бы протяжение имело ту же величину и фигуру и служило тем же положением для внешних тел, определяющих данное пространство.

XIII. При этом **сами названия — «место» или «пространство» — не обозначают ничего отличного от тела, про которое говорят, что оно «занимает место»: этим обозначают лишь его величину, фигуру и положение среди иных тел**. Чтобы определить это положение, мы должны обратить внимание именно на эти другие тела, считая их притом неподвижными; а так как мы обращаем внимание на разные из них, то можем говорить, что одна и та же вещь в одно и то же время и меняет место, и не меняет его. Так, когда корабль

выходит в море, то сидящий на корме остается на одном месте, если имеются в виду части корабля, между которыми сохраняется одно и то же положение; и этот же самый субъект все время изменяет место, если иметь в виду берега, ибо корабль, отойдя от одних берегов, беспрерывно приближается в другим. Сверх того, если мы учтем, что Земля движется, именно с запада на восток, а корабль продвигается между тем с востока на запад, то мы снова скажем, что субъект, сидящий на корме, не изменяет своего места; ведь мы в данном случае избираем определение места от каких-либо неподвижных небесных точек. Если, наконец, мы подумаем, что в мире не встречается совершенно неподвижных точек, что, как ниже будет указано, — вероятно, то отсюда заключим, что нет никакого постоянного места для вещи, помимо того, которое определяется нашим мышлением.

XIV. Однако названия «место» и «пространство» различаются, ибо «место» более выразительно обозначает положение тела, нежели величину и фигуру, тогда как, напротив, мы обращаемся более к последним, говоря о «пространстве». Мы часто говорим: одна вещь вступает на место другой, хотя бы она и не была совершенно той же величины и фигуры; но тогда мы отрицаем, что она занимает одинаковое

с первой вещью пространство. И всегда, когда вещь меняет это положение, мы говорим, что она меняет «место», хотя бы ею сохранялись та же величина и фигура. **Если мы говорим, что вещь находится в таком-то месте, мы разумеем лишь то, что она занимает известное положение среди других вещей; когда же мы прибавляем, что вещь заполняет данное пространство или данное место, мы разумеем, сверх того, что она обладает такой-то определенной величиной и фигурой.**

XV. Следовательно, хотя мы всегда принимаем пространство за протяжение в длину, ширину и глубину, однако место рассматривается нами иногда как нечто внутреннее для вещи, занимающей данное место, а иногда как внешнее для нее. Внутреннее место, конечно, совершенно то же, что пространство; внешнее же может быть принимаемо за поверхность, ближайшим образом окружающую предмет. Должно заметить, что под поверхностью я разумею здесь не какую-либо часть окружающего тела, но лишь границу между этим окружающим телом и тем, которое окружается. Она — не что иное, как модус; или, вернее, поверхность, рассматриваемая вообще, не является частью ни того, ни другого из тел, но всегда мыслится как таковая, ибо

удерживает одну и ту же величину и фигуру. Ведь хотя всякое окружающее тело изменяется в своей поверхности, тем не менее не считают, что окруженная вещь изменяет место, если она сохраняет то же самое положение между теми внешними телами, которые рассматриваются как неподвижные. Когда корабль с одной стороны подталкивается волнами, а с другой подгоняется ветром, то, если корабль не меняет своего положения относительно берегов, каждый вполне согласится, что корабль остается на том же месте, хотя бы и изменялись все окружающие его поверхности.

XVI. Пустого пространства в философском смысле слова, то есть такого пространства, где нет никакой субстанции, не может быть дано; это очевидно из того, что пространство как внутреннее место не отличается от протяжения тела. Поэтому из того только, что тело протяженно в длину, ширину и глубину, мы правильно заключаем, что оно — субстанция, ибо вообще нелепо, чтобы «ничто» обладало каким-либо протяжением. Относительно пространства, предполагаемого пустым, должно заключать то же: именно, когда в нем есть протяжение, то необходимо будет в нем и субстанция.

XVII. В обычном пользовании речью словом «пустота» мы постоянно обозначаем не то место

или пространство, где нет совершенно ничего, но лишь место, в котором нет ни одной из тех вещей, какие, мы думаем, должны бы в нем существовать. Так, ввиду того, что сосуд предназначен содержать воду, он именуется пустым, когда заполнен только воздухом; так, нет ничего в садке, когда он заполнен водой, но в нем отсутствует рыба. Так же точно пуст корабль, снаряженный для перевозки товаров, если он нагружен одним песком — балластом для сопротивления порывам ветра. Так, наконец, пусто пространство, в котором нет ничего из ощущаемого, хотя бы это пространство и было заполнено созданной и само по себе пребывающей субстанцией; ибо мы не привыкли полагать чего-либо кроме вещей, относящихся к чувствам. И если позднее, не примечая, что должно понимать под именем «пустоты» и «ничто», мы станем считать, будто в пространстве, именуемом «пустым», не содержится не только ничего чувственного, но и совершенно ничего нет, то впадем в ту самую ошибку, как если бы благодаря привычке говорить, что сосуд, наполненный только воздухом, пуст, заключили, будто имеющийся в сосуде воздух не есть пребывающая вещь.

XVIII. И почти все мы впадаем в эту ошибку с раннего детства, потому что, не замечая

необходимой связи, между сосудом и содержащимся в нем телом, мы полагаем, что для Бога нет препятствий сделать так, чтобы тело, заполняющее какой-либо сосуд, было удалено из последнего и никакое иное тело не заступило его места. Чтобы исправить эту ошибку, должно признавать, что если и нет никакого сходства между сосудом и содержащимся в нем тем или иным отдельным телом, то существует величайшее и необходимое сродство между фигурой сосуда и протяжением, взятым вообще, которое должно содержаться в полости сосуда: столь же нелепо мыслить гору без равнины, как мыслить эту полость сосуда без протяжения, которое в ней содержится; ведь, как часто говорилось, «ничто» не может иметь какого-либо протяжения. Поэтому если спросят: что случится, когда Бог устранит тело, содержащееся в данном сосуде, и не допустит никакое другое тело проникнуть на покинутое место? — то на такой вопрос должно ответить: в таком случае стороны сосуда сомкнутся. Ведь когда между двумя телами ничего не пролегает, то они необходимо касаются друг друга, и явно нелепо, чтобы тела были отделены друг от друга, то есть между ними как бы имелось расстояние и в то же время это расстояние было бы «ничто»; поэтому всякое расстояние есть модус протяжения

и не может существовать без протяженной субстанции.

XIX. После того как мы таким образом заметили, что **природа телесной субстанции состоит лишь в том, что она — вещь протяженная, что ее протяжение не отличается от протяжения, приписываемого обычно сколь угодно пустому пространству**, — мы легко поймем невозможность того, чтобы одна из частей этого телесного протяжения занимала в одном случае большее пространство, нежели в другом, разрежаясь иначе, чем вышеописанным способом. Поймем мы невозможность и того, чтобы больше присутствовало в сосуде материи, то есть телесной субстанции, когда сосуд наполнен свинцом, золотом или иным сколь угодно тяжелым и твердым телом, чем когда только воздух содержится в сосуде и последний считается пустым; ибо количество частей материи зависит не от ее тяжести или твердости, но исключительно от протяжения, всегда одинакового в одном и том же сосуде.

XX. И мы признаем, что невозможно существование каких-либо атомов, то есть частей материи, неделимых по своей природе. Раз они существуют, то необходимо должны быть протяженны, сколь малыми ни предполагались бы; ни одной из них невозможно мысленно

разделить на две или большее число частей, тем самым не приписав им реального деления; и поэтому, если мы судили, что эти первоначальные частицы неделимы, то наше суждение разошлось с мышлением. Если даже мы и вообразим, будто Бог пожелал сделать так, чтобы какая-нибудь частица материи не могла быть разделена на иные меньшие, то такая частица не должна однако называться собственно неделимой. Ведь Бог сделал так, что частица не может быть разделена ни одной из его тварей, а не то, чтобы Он мог отнять от самого Себя эту способность делить; ибо совершенно невозможно, чтобы Бог уменьшил собственную свою мощь; мы это уже заметили выше. Поэтому, абсолютно говоря, подобная частица материи остается делимой, ибо она такова по своей природе.

XX. Сверх того мы узнаем, что этот мир или совокупность телесной субстанции не имеет никаких пределов для своего протяжения. Ведь, даже придумав, что существуют где-либо его границы, мы не только можем вообразить неопределенно протяженные пространства за этими границами, но и воспринимаем их вообразимыми, то есть реально существующими: отсюда и воображаем их содержащими неопределенно протяженную телесную субстанцию. Ведь, как уже подробно показано, **идея того протяжения,**

которое мы воспринимаем в каком-либо пространстве, совершенно тождественна с идеей телесной субстанции.

XXII. Легко отсюда заключить, что материя неба не разнится от материи земли. И вообще, если бы миры были бесконечны, то они необходимо состояли бы из одной и той же материи; и, следовательно, не многие миры, а один только может существовать, ибо мы ясно понимаем, что материя, природа которой состоит лишь в ее протяженности, вообразимой во всяких вообще пространствах, где те иные миры должны быть даны, — такая материя уже использована, а идеи какой-либо иной материи мы у себя не находим.

XXIII. Следовательно, во всем мире существует одна и та же материя: она дознается только через свою протяженность. Все свойства, ясно воспринимаемые в материи, сводятся единственно к тому, что она дробима и подвижна в своих частях и, стало быть, повинна во всех тех возбуждениях, которые, согласно нашему восприятию, могут следовать из движения ее частей. Дробление материи, производимое только мысленно, ничего не изменяет; всякое изменение материи или различие всех ее форм зависит от движения. Это было уже отмечено философами: говорили, что основа природы — движение и покой.

И под природой здесь разумели то, благодаря чему все телесные вещи становятся такими, какими мы их воспринимаем.

XXIV. Но движение (разумеется местное: оно одно только составляет предмет моих размышлений; и не думаю, чтобы нужно было измышлять в природе вещей какое-либо иное) — движение, говорю, в обычном понимании итого слова, есть не что иное, как действие, путем которого данное тело переходит с одного места на другое. И подобно тому как (что напоминалось выше) относительно одной и той же вещи, в одно и то же время можно полагать, что она и меняет и не меняет свое место, также можно сказать: вещь движется и не движется. Так, кто сидит на корабле, выходящем из гавани, тот, конечно, считает себя движущимся, если осматривается по берегам и представляет себе их неподвижными; но он думает противное, взирая на корабль, части которого все время сохраняют одинаковое расположение. И поскольку мы обычно полагаем, что во всяком движении присутствует действие, а в покое — прекращение действия, здесь даже более уместно говорить о покое, чем о движении, так как никакого действия данный субъект в себе не чувствует.

XXV. Если, исходя не столько из обычного словоупотребления, сколько из истинного положения

вещей, мы обдумаем что нужно понимать под движением, чтобы приписать ему определенную природу, то мы можем сказать, что оно есть *перемещение одной части материи или одного тела из соседства тех тел, которые его непосредственно касались и рассматривались как бы покоящимися, в соседство других тел*. Под одним телом или под одной частью материи я понимаю здесь все то, что переносится совместно: хотя опять-таки это самое тело может состоять из многих частиц, само по себе имеющих иные движения. Говорю же я «перемещение», а не сила или действие, с той целью, чтобы указать, что движение всегда существует в движущемся, а не в движущем, тогда как эти две вещи обычно недостаточно тщательно различают, а также с целью указать, что движение есть только модус, а не какая-либо существующая вещь, подобно тому как фигура есть модус вещи, обладающей фигурой (modus rei figuratae), а покой — модус покоящейся вещи.

XXVI. При этом должно заметить, что, **предполагая в движении больше действия, нежели в покое, мы впадаем в сильный предрассудок**. Мы с детства убедили себя, что наше тело обычно движется нашей волей, непосредственно нами сознаваемой, а покоится только потому, что притягивается к земле собственной тяжестью, силы которой мы, однако, не чувствуем.

А так как, конечно, эта тяжесть и многие иные, не замеченные нами причины, создают сопротивление движениям, которые мы хотели бы произвести в наших членах, и вызывают утомление, то мы полагаем, что необходимо большее действие или большая сила для начала движения, чем для его прекращения, а именно принимая действие как то усилие, которым пользуемся, чтобы передвинуть наши члены, с их помощью другие тела. Однако мы легко уничтожим этот предрассудок, если подумаем, что усилие необходимо нам не только для того, чтобы подвинуть внешние тела, но часто и для того, чтобы остановить их движение, когда тела не останавливаются силой тяжести или по иной причине. Так, например, мы пользуемся не большим движением, чтобы двинуть корабль, покоящийся в стоячей воде, чем чтобы внезапно остановить его, когда корабль движется, — или по крайней мере не много большим; здесь не приняты в расчет тяжесть окружающей воды и ее плотность, которые могут мало-помалу остановить движение.

XXVII. А так как это происходило бы не от того действия, которое, по нашему пониманию, существует в движущемся или в прекращающем движение теле, но от одного перемещения и отсутствия перемещения (то есть покоя), то ясно, что это перемещение не может быть вне движущегося

тела и что это тело находится в одном состоянии, когда переносится, и в ином, когда не переносится (то есть покоится); значит, движение и покой суть не что иное, как два различных модуса тела.

XXVIII. Сверх того я прибавил, что перемещение совершается из соседства одних соприкасающихся тел в соседство других, но не из одного места в другое; ведь, как я изложил выше, значения слова «место» различны и зависят от нашего мышления. Но когда под движением тела разумеется его перемещение из соседства соприкасающихся тел, то благодаря тому, что в данный момент времени только одни определенные тела могут соприкасаться с движимым телом, этому последнему возможно приписать одновременно только одно движение.

XXIX. Наконец, я прибавил, что такое перемещение совершается из соседства не всех каких угодно соприкасающихся тел, но только из соседства тех, которые рассматриваются как покоящиеся. Само же перемещение взаимно, и нельзя мыслить тела AB переходящим из соседства с телом CD, не подразумевая вместе с тем перехода CD из соседства с AB. Одни и те же сила и действие требуются как с той, так и с другой стороны. Поэтому, если мы хотим приписать движению особенную, только ему свойственную природу, то, в случае перемещения двух

смежных тел, одного в одну сторону, другого в другую, благодаря чему тела как бы взаимно разделяются, мы скажем, что движение одинаково существует в обоих телах. Но это суждение слишком далеко отходит от обычного способа выражения. Привыкнув стоять на Земле и считать последнюю покоящейся, мы, если и видим, что отдельные ее части, смежные с иными мелкими телами, переходят из этого соседства, не считаем, однако, что сама Земля движется.

XXX. Главное основание этого убеждения состоит только в том, что движение мыслится присущим целому движущемуся телу, и, таким образом, не может мыслиться движение всей Земли, ввиду перенесения некоторых частей последней из соседства меньших тел, с которыми они соприкасаются, ибо часто наблюдаются на самой Земле многочисленные взаимно противоположные перемещения такого рода. Например, если тело EFGH (рис. 1) — Земля и на ней одновременно движутся: тело AB от E к F и тело CD от H к G, то хотя тем самым части Земли, соприкасающиеся с телом AB, переносятся от B к A и для их перемещения должно быть дано в них действие не меньшее и такой же природы, как в теле AB, — мы однако не принимаем в расчет, что Земля движется от B к A, то есть с запада на восток. Ведь в таком случае из того, что части Земли, смежные с телом

CD, переносятся от C к D, должно было бы с равным основанием заключать, что Земля движется в иную сторону, с востока на запад, а это были бы два противоположных движения. Следовательно, чтобы не отступать чрезмерно от обычного словоупотребления, мы не скажем здесь, что движется Земля, а будем говорить лишь о движении тел AB и CD; так и в иных случаях. Но при этом мы будем помнить, что все реальное и положительное в движущихся телах, благодаря чему они и называются движущимися, находится также в других, соприкасающихся с первыми телах, хотя, однако, последние рассматриваются как покоящиеся.

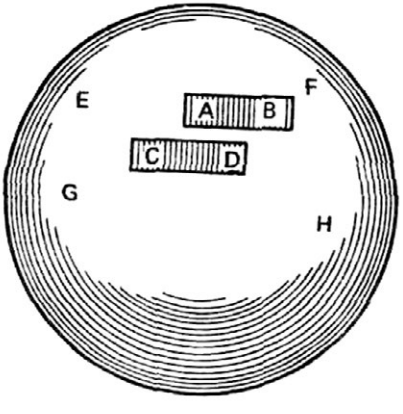


Рис. 1

XXXI. Хотя каждое тело имеет лишь одно свойственное ему движение, ибо понимается как удаляющееся только от одних соседних с ним

и покоящихся тел, однако оно может принимать участие в других бесчисленных движениях, если, конечно, составляет часть иных тел, обладающих другими движениями. Так, если кто-нибудь, гуляя по кораблю, имеет в кармане часы, то колесики этих часов движутся так, как свойственно только им одним; но они причастны и еще иному движению, поскольку, будучи отнесены к гуляющему человеку, составляют одну с ним материальную массу; причастны они и второму движению, поскольку будут отнесены к плывущему по морю кораблю, — и третьему, поскольку будут отнесены к этому самому морю, и, наконец, четвертому, поскольку будут отнесены к самой Земле, если, конечно, вся Земля движется. Всеми этими движениями наши колесики действительно будут обладать; но ввиду трудности за раз мыслить столь многочисленные движения и ввиду того, что не все из них могут быть познаны, достаточно полагать в теле только одно движение, ближайшим образом ему принадлежащее.

XXXII. Кроме того, единое движение каждого тела, свойственное последнему, может быть рассматриваемо наподобие многих движений. Так, в колесах колесниц мы различаем два разных движения: одно — круговое, по оси, другое — продольное, по пути движения колесницы. Но что оба эти движения не различаются в действительности, ясно из того, что любая точка движущегося

тела описывает лишь одну определенную линию. Не важно, что эта линия часто слишком запутанна и потому кажется результатом множества различных движений, ибо можно представить, что всякая, даже прямая линия, простейшая из всех, возникла из бесчисленных различных движений. Так, например, если линия AB движется к CD и одновременно точка A приближается к B, то прямая, описываемая этой точкой A, зависит от двух прямых движений (A к B и AB к CD) не менее, чем кривая линия, описываемая точкой колеса, зависит от A, прямого и кругового движения. Поэтому, хотя часто полезно разделять подобным образом одно движение на многие части, абсолютно говоря, каждому телу должно причитаться одно только движение.

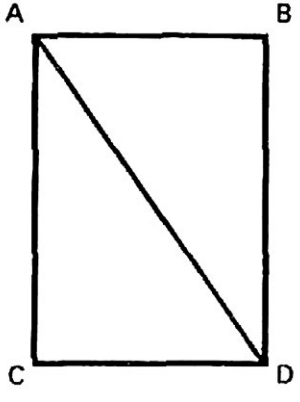


Рис. 2

XXXIII. Но, как замечено выше, все пространство заполнено телами и количество одних и тех же

частиц материи в равных местах всегда равно; отсюда следует, что ни одно тело не может двигаться иначе как по кругу, то есть таким образом, что оно изгоняет какое-либо иное тело с того места, куда вступает, а это второе тело изгоняет третье, а это — четвертое, и так до последнего тела, вступающего на место, оставленное первым телом, в тот самый момент, когда место оставлено. Это легко мыслить в совершенном круге, ибо мы увидим, что там нет ни пустоты, ни сгущения или разрежения, когда частица круга A движется по направлению к B, в то время как частица B движется к C, C к D, а D к A (см. рис. 3). То же самое можно мыслить и в несовершенном и сколь угодно неправильном круге, раз замечено, при каких условиях все неровности мест могут возмещаться разницей в скорости движения. Так, вся материя, заключенная в пространстве EFGH (см. рис. 4), может кругообразно двигаться без сгущения или образования пустоты, и в то время как

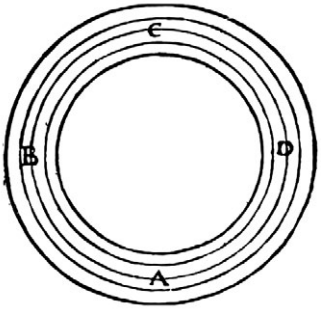


Рис. 3

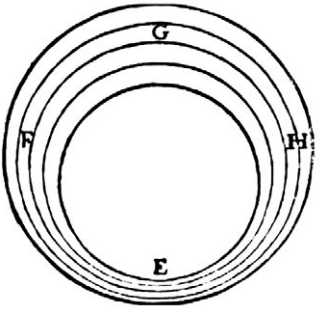


Рис. 4

ее частица, направляющаяся к E, переходит из G, та, которая направляется к G, переходит из E; а переходят частицы таким образом, что если пространство в G предполагается вчетверо шире, чем в E, и вдвое шире, чем в F и H, то частица движется в E с учетверенной скоростью относительно скорости в G и с удвоенной скоростью относительно скорости в F и H. Следовательно, при прочих равных условиях, быстрота движения возмещает узость места. При этом условии в любое определенное время через каждую из частей этого круга проходит одинаковое количество материи.

XXXIV. Должно, однако, признать, что в этом движении находится нечто такое, что наша душа воспринимает как действительно существующее, хотя и не понимает, как оно происходит; это, именно, деление некоторых частей материи до бесконечности или неопределенное деление, то есть деление на столько частей, что мы никогда не можем мысленно установить такой малой части, чтобы не понимать, что она делима на иные и того меньшие части. Не может случиться, чтобы материя, уже заполняющая пространство G, последовательно заполняла все неисчислимо меньшие пространства между G и E, если только какая-либо из ее частиц не приспособит свою· фигуру к бесчисленным мерам этих пространств; а раз так случается, то необходимо, чтобы вообразимые ее

частицы, поистине неисчислимые, хоть немного взаимно отодвигались; подобное сколь угодно малое передвижение и будет истинным делением.

XXXV. Но должно заметить, что я говорю здесь не о всей материи, а лишь о некоторой ее части. Ведь хотя мы положим, что в G находятся две или три частицы материи ширины, равной ширине E, а также много значительно меньших остающихся неделимыми частиц, тем не менее кругообразное движение материи к E возможно мыслить в том только случае, когда с этими частицами смешаны иные, которые сколь угодно сгибаются и так изменяют свою фигуру, что, будучи связаны с частицами, не изменяющими своей фигуры, а лишь приспособляющими скорость к условиями занятия места, тщательно заполняют все незанятые теми частицами углы. И хотя мы не можем постичь способ, каким совершается это деление до бесконечности, мы не должны, однако, сомневаться, что оно совершается; ибо мы ясно понимаем, что это деление необходимо следует из природы материи, яснейшим образом нами познанной; и мы понимаем даже, что движение материи принадлежит к роду вещей, которые нашей конечной душой не могут быть охвачены.

XXXVI. **Отметив, таким образом, природу движения, важно обсудить его причину; а она двояка: во-первых, общая**

и первичная причина всех движений, существующих в мире, а затем частная; в силу последней случается, что отдельные частицы материи приобретают такие движения, какими прежде не обладали. Что касается общей причины, то, мне кажется, ясно, что она — не что иное, как сам Бог. Он сотворил материю вместе с движением и покоем и уже одним своим обычным содействием сохраняет во всей ней то самое количество движения и покоя, какое вложил в нее при творении. Хотя бы это движение было только модусом в движимой материи, оно, однако, имеет известное и определенное количество; и мы легко понимаем, что оно может оставаться всегда одним и тем же в отношении к совокупности всех вещей, хотя изменяется в отдельных частях материи: потому мы и думаем, что когда одна частица материи движется вдвое быстрее другой, а эта последняя по величине вдвое больше первой, то столько же движения в малой, сколько и в большой из частиц; и насколько движение одной частицы делается медленнее, настолько движение какой-либо иной делается быстрее. И мы понимаем, что совершенством в Боге является не только то, что Он неизменен сам по себе, но и то, что Он действует на возможно более постоянное и неизменное; значит, исключая те изменения, верность которых

утверждают ясный опыт и божественное откровение и которые мы представляем происходящими без всякого изменения в самом Творце, или верим в то, — исключая все это, мы не должны предполагать в Его творении никаких иных изменений, чтобы отсюда тем самым не утверждать в Нем непостоянства. Отсюда в силу одного того, что Бог при творении материи наделил отдельные части последней различными движениями, наиболее согласно с разумом будет полагать, что Он сохраняет всю эту материю тем самым образом и на том же основании, как создал, и что Он и после удержит в ней то же самое количество движения.

XXXVII. А из этой неизменности Бога могут быть познаны некоторые правила или законы природы: они суть частные или вторичные причины различных движений, замечаемых нами в отдельных телах. Первое из этих правил таково: **всякая вещь, поскольку она проста и неделима, всегда остается сама по себе в одном и том же состоянии и изменяется когда-либо только от внешних причин**. Так, если некоторая частица материи квадратна, то мы легко убедимся, что она постоянно пребывает квадратной, пока откуда-либо не явится нечто, изменяющее ее фигуру. Раз эта часть материи покоится, мы не думаем, что она когда-либо начнет двигаться, если

только не окажется какой-нибудь извне побуждающей ее причин. Не больше оснований полагать, что раз она движется, то добровольно и не побуждаемая ничем иным прекратит свое движение. Отсюда должно заключить, что то, что движимо, поскольку оно существует само по себе, всегда движется. Но так как здесь мы говорим о Земле, устройство которой таково, что все движения, происходящие вблизи нее, быстро замедляются и часто по причинам, которые неизвестны нашим чувствам, то с юных лет мы судим, что эти движения, замедляющиеся по причинам, нам неизвестным, прекращаются произвольно. И мы склоняемся к тому, чтобы судить обо всех случаях так, как, на наш взгляд, испытываем во многих случаях: именно, что движения по природе своей прекращаются, то есть стремятся к покою. Это, конечно, как нельзя более противоречит законам природы; ибо покой противоположен движению, а ничто не может по собственной природе быть относимо к своей противоположности, то есть к разрушению самого себя.

XXXVIII. И действительно, любой опыт с брошенным телом вполне подкрепляет наше правило. Ведь нет другого основания, почему брошенные тела сохранялись бы некоторое время в движении, отделившись от бросающей руки, — кроме того основания, что однажды двинутые

тела продолжают двигаться, пока не задержатся встречными телами. И ясно, что они обычно постепенно задерживаются воздухом или иными текучими телами, среди которых движутся, а потому их движение не может быть продолжительным. Что воздух сопротивляется движениям других тел, можно испытывать путем осязания, если сотрясать воздух опахалом; то же подтверждает полет птиц. И нет другой жидкости, которая еще яснее, чем воздух, сопротивлялась бы движениям брошенных тел.

XXXIX. **Второй закон природы таков. Каждая частица материи, рассматриваемая в отдельности, всегда стремится продолжать движение не по какой-либо кривой линии, а исключительно по прямой, хотя многие из частиц начинают отклоняться от этого пути в силу встречи с иными частицами, а значит, как было сказано раньше, во всяком движении образуется некоторого рода круг изо всей одновременно движущейся материи**. Причина этого закона та же, что и предыдущего, а именно: простота и неизменность акта, с помощью которого Бог сохраняет движение в материи. Он сохраняет движение только таким, каково оно в данный момент, безотносительно к тому, каким оно случайно было немного ранее. И хотя

нет движения, которое происходило бы одномоментно, ясно, однако, что все движущееся в различные моменты, которые могут быть отмечены во время движения, предопределено направлять свое движение в какую-либо сторону по прямой линии, но отнюдь не по кривой.

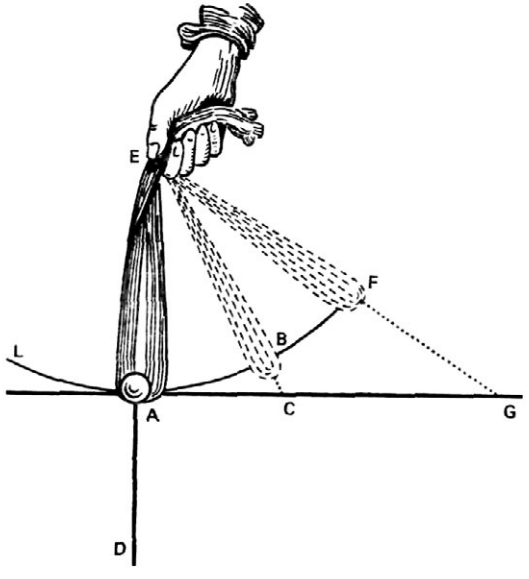


Рис. 5

Так, например, камень A (рис. 5), вращаемый в праще EA по кругу ABF, в момент прохождения через точку A определен конечно в движении в некотором направлении, и именно в направлении по прямой к C, то есть так, что прямая AC будет тангенсом круга. Нельзя представить, что камень определен к какому-либо криволинейному

движению. Ибо если сначала он и направлялся из L к A по кривой линии, то ничего из этой кривизны не могло остаться, когда он достиг точки A. И опыт подтверждает это, потому что как только камень выпадет из пращи, он будет продолжать движение в направлении к C, а не к B. Отсюда следует, что всякое тело, движущееся по кругу, стремится отойти от центра описываемого круга. Это мы чувствуем по самой руке, когда вращаем камень в праще. Так как этим рассуждением мы часто станем пользоваться в дальнейшем, то его должно внимательно заметить; подробности будут изложены ниже.

XL. **Третий закон природы таков. Когда движущееся тело при встрече с другим телом для продолжения движения по прямой обладает меньшей силой, чем это второе тело, противостоящее первому, то последнее обращается в другую сторону, причем, удерживая свое движение, теряет лишь направление движения; если же данное тело имеет большую силу, то движет за собой второе, встречное тело и сколько скорости придает ему из своего движения, ровно столько само теряет.** Таким образом, мы на опыте убеждаемся, что все твердые тела, будучи брошены и ударяясь об иное твердое тело, не прекращают в силу

этого движения, но отлетают в противоположную сторону, и наоборот, встречая на пути мягкие тела, тотчас передают последним все свое движение и потому сами немедленно приходят в покой. Все частные причины изменения частиц тела заключены в этом третьем законе; это верно, по крайней мере, относительно изменений телесных, ибо силу, с какой движут тела человеческие и ангельские души, мы теперь не исследуем, а оставляем ее до того, как станем трактовать о человеке.

XLI. Первая часть этого закона доказывается тем, что существует различие между движением, рассматриваемым само по себе, и его направлением в определенную сторону; почему и бывает, что это направление может изменяться при неизменности движения в делом. Если, как сказано выше, какая-либо простая, а не составная вещь всегда сохраняет данное движение, пока оно не нарушится известной внешней причиной, то при столкновении с твердым телом ясно, что за причина препятствует движению другого встречного тела оставаться определенным к тому же направлению; но это не причина тому, чтобы уничтожалось или уменьшалось движение, ибо движение движению не противоположно; отсюда следует, что движение не должно уменьшаться.

XLII. Вторая часть закона выводится из неизменности действий Бога, непрерывно сохраняющего мир с той самой деятельностью, с которой Бог создал последний. Раз все наполнено телами и тем не менее движение каждого тела направляется по прямой линии, то Богом предусмотрено при начале мироздания, чтобы не только различные частицы мира двигались различным образом, но вместе с тем и то, чтобы они побуждали прочие частицы и переносили на них свое движение; значит, сохраняя в частицах материи одну и ту же деятельность по тем же законам, с которыми они созданы, Бог сохраняет движения частиц одной и той же материи не всегда определенными, но переходящими из одних в другие, смотря по тому, как частицы взаимно встречаются. Таким образом, это вечное изменение сотворенного мира является доказательством неизменности Бога.

XLIII. Здесь же надобно старательно заметить, в чем заключается сила каждого тела при воздействии на другое тело или при сопротивлении действию последнего: она заключается, понятно, в одном том, что каждая вещь стремится, поскольку это в ее силах, пребывать в том самом состоянии, в котором находится, согласно закону, выдвинутому на первое место. При этом тело, соединенное с другим телом, имеет

некоторую силу препятствовать разъединению; подобным же образом разъединенное тело обладает силой оставаться разъединенным, покоящееся — пребывать в своем покое и, следовательно, противостоять всему, что могло бы изменить этот покой, а движущееся тело стремится сохранить свое движение, то есть движение одной и той же скорости и направления. Эта сила должна определяться как величиной тела, в котором заключена, и поверхности, которой данное тело соприкасается с другими телами, так и скоростью движения и природой, равно и противоположностью рода, с какой сталкиваются различные тела.

XLIV. Нужно заметить при этом, что одно движение никоим образом не противопоставляется другому, равному по скорости. Здесь, собственно, есть только двоякого рода противоположность. Одна — между движением и покоем, или даже между ускорением и замедлением движения, поскольку, конечно, это замедление причастно природе покоя. Другая противоположность — между определением движения к некоторому направлению и столкновением тела с телом, покоящимся или иначе движущимся в этом направлении. Эта противоположность будет большей или меньшей, сообразно направлению, в котором движется встречное тело.

XLV. **Раз мы можем определить, при каких условиях отдельные тела увеличивают и уменьшают свои движения или обращают их в иные стороны при встрече с другими телами, то следует лишь учесть, сколько в каждом из них силы для движения или для сопротивления движению, и принять за достоверное, что остаток большей силы всегда выступает со своим действием.** Это легко может поддаться учету, если сталкиваются два вполне твердых тела, так, сверх того, делимых, что их движению не препятствует и не способствует ни одно из прочих окружающих тел. Тогда-то и наблюдаются следующие правила:

XLVI. Во-первых, если эти два тела, положим B и C (рис. 6), совершенно равновелики и движутся с одинаковой скоростью, B — справа налево, а C в направлении к B, слева направо, то, сталкиваясь друг с другом, тела обращаются назад и продолжают двигаться — B вправо, а C влево, не теряя ничего в своей скорости.

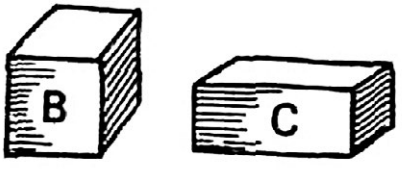


Рис. 6

XLVII. Во-вторых, если B несколько больше C, то при прежних прочих условиях, назад обращается одно C, и, таким образом, каждое из тел движется налево с той же прежней скоростью.

XLVIII. В-третьих, если тела равновелики, но B движется несколько скорее C, то оба тела будут не только продолжать движение налево, но из B в C перейдет половина той скорости, которою B превосходит C; то есть если в B имелось раньше 6 единиц скорости, а в C только четыре, то после взаимной встречи каждое из тел устремится налево со скоростью в пять единиц.

XLIX. В-четвертых, если тело C, обладающее несколько большей величиной, чем B, покоится, то B, двигаясь к C с какой угодно скоростью, никогда не сдвинет C, а само отгоняется последним в обратную сторону. Ибо покоящееся тело более сопротивляется значительной скорости, нежели малой, — и это происходит в соответствии с различием величин тел; а потому всегда в C будет большая сила для сопротивления, чем в B сила для толчка.

L. В-пятых, если покоящееся тело C меньше B, то последнее, при сколь угодно медленном движении по направлению к C, после столкновения будет двигать C с собою, перенося в него такую долю своего движения, которая нужна, чтобы оба тела продолжали движение с равной скоростью. Если B вдвое больше C, то оно перенесет

в C третью часть своего движения, так как эта третья часть будет двигать C столь же быстро, как две оставшиеся будут двигать вдвое большее B. Поэтому, встретившись с C, B замедлит движение на одну треть против прежнего, то есть чтобы подвинуться на расстояние двух шагов, для него потребуется то время, которое раньше требовалось для прохождения трех шагов. Равным образом, если B будет втрое больше C, то оно передаст последнему четвертую часть своего движения; то же и в иных случаях.

LI. B-шестых, если покоящееся тело C оказывается вполне равновеликим движущемуся к нему B, то C будет отчасти побуждаться последним вперед, а отчасти будет отталкивать B: так, если B приближается к C со скоростью 4 единиц, то оно сообщит C одну единицу скорости, а со скоростью оставшихся трех единиц направится в обратную сторону.

LII. Наконец, если B и C движутся в одном и том же направлении, C медленнее, а B, следующее за ним, быстрее, так что в конце концов настигает C, — и если при этом C больше B, но преизбыток скорости B больше, чем преизбыток величины C, — то B переносит в C столько из своего движения, сколько нужно, чтобы оба тела двигались после с равной скоростью и в одну и ту же сторону. Но если, напротив, избыток скорости

в B меньше, чем избыток величины C, то B отскакивает в обратную сторону, сохраняя все свое движение. Избыток же высчитывается здесь так: если C вдвое больше B, а B не движется вдвое быстрее C, то B не только не гонит вперед C, но само возвращается назад; если же B движется более чем с двойною скоростью, то толкает C. Так, если C имеет лишь 2 единицы скорости, а B — 5, то 2 единицы скорости отнимаются от B и, перемещаясь в C, составляют лишь одну единицу, потому что C вдвое больше B. Отсюда и вытекает, что оба тела, B и C, после столкновения движутся каждое с тремя единицами скорости; так же должно рассуждать и в остальных случаях. И не нуждается все это в проверке, ибо явствует само по себе.

LIII. Но благодаря тому, что не может быть тел, так отделенных от всех остальных в мире, и не бывает обычно вокруг нас тел, совершенно изолированных, счет для определения того, насколько изменяется движение отдельных тел вследствие их столкновения с другими телами, очень затрудняется. Вместе с тем должно принимать во внимание все случающееся вокруг тела, а также то, что действия тел весьма различны, смотря по тому, тверды тела или жидки. Здесь и должно исследовать, в чем состоит их различие.

LIV. **Именно через свидетельство чувства мы познаем только то, что частицы**

жидкостей легко выступают из своих мест и потому не сопротивляются направленным против них движениям наших рук; наоборот, частицы твердых тел так взаимно сцеплены, что их невозможно разъединить без силы, достаточной для преодоления сцепления. И, исследуя напоследок, как случается, что одни тела уступают свои места иным телам без особого усилия, другие же тела далеко не так легко, мы быстро подметим, что тела, уже находящиеся в движении, не препятствуют другим телам занимать оставленные ими места, а покоящиеся тела могут быть вытолкнуты из своих мест только с известным усилием. Отсюда легко заключить, что тела, которые поделены на множество различно движущихся мелких частиц, — жидки; тверды же тела, все частицы которых, будучи взаимно связаны, покоятся.

LV. Мы не в состоянии выдумать никакого клея, который сцеплял бы между собою частицы твердых тел крепче, чем их сцепляет покой. Да и чем бы мог быть этот клей? Не субстанцией: ибо раз те частицы — субстанции, то нет им основания сцепляться посредством иной субстанции лучше, чем сцеплялись бы они сами по себе; равно и не модусом, отличным от покоя: нет модуса более противоположного движению, разделяющему эти частицы, чем покой

последних. А помимо субстанций и их модусов нам не известен никакой иной род вещей.

LVI. Что касается жидкостей, то хотя для чувства и не заметны движения их частиц, так как последние очень малы, легко, однако, выводятся эти движения из результатов, — особенно в воздухе или в воде, — а именно из того, что этими частицами разрушается множество других тел. И ведь ни одно телесное действие, каким и является такое разрушение, не может происходить без местного движения; причины движения этих частиц будут указаны ниже. Но затруднение в том, что эти частички не могут все одновременно переноситься в любую сторону; однако кажется необходимым, чтобы частицы не препятствовали движению тел, приближающихся с какой-либо стороны; а они, действительно, этим телам не препятствуют.

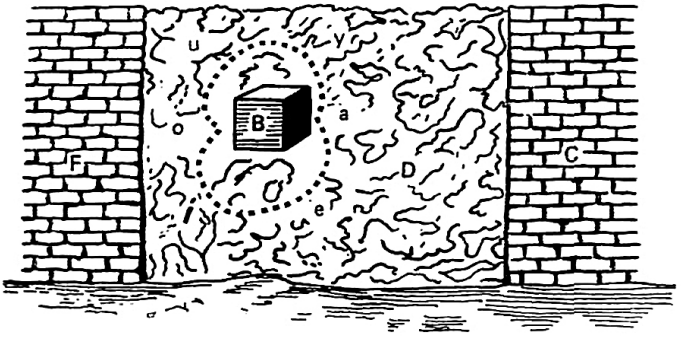


Рис. 7

Так, например, если твердое тело B (рис. 7) движется к C и некоторые из частиц посредствующей жидкости несутся обратно, от C к B, то они не только не поддерживают движения B, а напротив, более препятствуют ему, чем если бы они были совершенно неподвижны. Чтобы разрешить это затруднение, должно вспомнить, что не движение, а покой противоположен движению и что направление движения в одну сторону противоположно направлению его в другую сторону, как уже сказано; а также надлежит вспомнить и то, что все движущееся стремится продолжать движение по прямой линии. Из этих положений явствует, во-первых, что пока твердое тело B покоится, оно этим своим покоем противостоит вместе взятым движениям частиц жидкости и более, чем оно то делало бы двигаясь. Наконец, что касается направления, то, конечно, верно, что сколько частиц жидкости D движется от C к B, столько же движется их в противоположном направлении; эти последние частицы суть те, которые, направляясь от C, столкнулись с поверхностью тела B и наконец были оттолкнуты назад к C. Поэтому отдельные из них, если их рассматривать самих по себе, ударившись о тело B, подвинули бы его к F и, следовательно, более помешали бы ему двигаться к C, чем если бы были неподвижны; но ведь

столько же частиц стремится от F к B и толкает последнее к C; вследствие этого в данном случае B одинаково испытывает толчок в ту и в другую сторону, и потому, если не привходит как условие что-либо иное, B пребывает в покое. Какой бы фигуры, по нашему предположению, ни было тело, его всегда гонит одинаковое число частиц с той и с другой стороны, раз только сама жидкость движется в одну сторону не больше, чем в другие. И мы должны предполагать, что B со всех сторон окружено жидкостью DF; и ничуть не важно, если в F не таково же количество жидкости, как в D, потому что эта жидкость действует против B не как целое, а только теми своими частями, которые касаются поверхности B. До сих пор мы смотрели на B как на неподвижное тело; теперь положим, что оно побуждается к C известной, откуда-либо идущей силой; этой силы (сколь бы мала она ни была) достаточно не только для собственного движения B, но и для столкновения его с частицами жидкости DF и для того, чтобы направить последние к C, сообщив им часть собственного движения.

LVII. Чтобы яснее понять это, предположим, во-первых, что твердого тела еще нет в жидкости FD, но что частицы последней *a e i o a*, расположенные в виде кольца, кругообразно движутся в направлении *a e i*, а другие частицы

o u y a o подобным же образом движутся в направлении *o u y*: если данное тело жидко, то его частицы, как сказано, должны двигаться различным образом. Если теперь в этой жидкости DF между частицами *a* и *o* находится твердое тело B, что, спрашивается, должно произойти? Разумеется, частицы *a e i o*, которым препятствует тело B, не могут перейти от *o* к *a*, чтобы закончить круг своего движения; также и частицам *o u y a* тело B мешает переходить от *a* к *o*; частицы, направляющиеся от *i* к *o*, толкают B к C, а идущие от *y* к *a* настолько же отгоняют его к F; поэтому одни они не имеют силы двинуть B, но возвращаются от *o* к *u*, от *a* к *o* и круговращение из двух превращается в одно, именно в порядке означенных *a e i o u y a*. Итак, вследствие столкновения с телом B никоим образом не прекращается движение частиц, но изменяется лишь определение направления, и частицы не идут по линии прямой или приближающейся к прямой, как шли бы, не столкнись они с B. Когда, наконец, привходит некоторая новая сила, побуждающая B к C, то эта сила, сколь угодно малая, будучи связанной с частичкой жидкости, превзойдет ту, посредством которой частицы, направляющиеся от *y* к *a*, отгоняют B в противоположную сторону; поэтому ее достаточно для изменения их направления и для того, чтобы

частицы относились в порядке *a y u o*, поскольку это требуется для устранения препятствия движению B. То, что я говорю здесь о частицах *a e i o u y*, должно разуметь и относительно всех прочих частиц DF, сталкивающихся с B: достаточно присоединить к ним самую маленькую силу, чтобы изменить их направление. И хотя, быть может, ни одна из частиц не описывает тех именно кругов, которые на рис. 7 представлены линиями *a e i o u o u y a*, однако несомненно, что все частицы движутся кругообразно путями, равнозначными данному.

LVIII. Следовательно, при таком изменении направления частиц жидкости, препятствующих телу B двигаться к C, B начинает двигаться; и оно движется с той же скоростью, с которой толкает его сила, отличная от силы жидкости, если предположить, что в последней нет частиц, двигающихся быстрее или по крайней мере с такой же скоростью. Ибо если отдельные из частиц движутся медленнее, то жидкость теряет природу текучести и уже недостаточно маленькой силы, чтобы двинуть находящееся в этой жидкости твердое тело, а требуется сила, которая превосходила бы сопротивление, оказываемое медленностью этих частиц жидкости. И потому мы часто замечаем, что воздух, вода и иные жидкости оказывают сильное сопротивление

телам, движущимся в них очень быстро, и без всякого сопротивления поддаются, когда твердые тела передвигаются медленно.

LIX. Но если тело B так движется к C, должно думать, что оно получает свое движение не от внешней движущей его силы, но скорее со стороны частиц жидкости; так, понятно, что те частицы, которые составляют круги *a e i o u a y u o*, отдают из своего движения столько, сколько получают его частицы твердого тела B, находящиеся между *o* и *a*; при этом сами они уже попадают в часть круга *a e i o u a y u o a*: хотя, по мере того, как позднее проходят к C, они соединяются всегда с новыми частицами жидкости.

LX. Остается объяснить здесь, почему я прежде не сказал, что направление частиц *a y i o* изменяется не абсолютно, но лишь насколько требуется, чтобы они не препятствовали движению тела B. Именно, потому, что тело y не может двигаться скорее того, как оно двинуто привходящей силой, хотя часто все частицы жидкости DF обладают гораздо большим движением.

Одно из тех положений, которые должны нами особенно соблюдаться среди наших размышлений, это — не приписывать ни одной причине того, что превосходит ее силу. Так, положим, что твердое тело B, двигавшееся прежде в среде жидкости DF, теперь некоторой

внешней силой, например силой руки, побуждается замедлить движение; так как здесь только этот толчок моей руки является причиной движения тела, то не должно полагать, что оно движется скорее, чем толкается; и если бы все частицы жидкости двигались значительно быстрее, не должно было бы считать, что они необходимо предназначены к кругообразным движениям а *e i o a u a y u o a* или подобным, которые быстрее этого толчка; как скоро частицы более побуждаются, они сами начнут двигаться в каком угодно ином направлении, нежели прежде.

LXI. Из этого ясно видно, что **твердое тело, покоящееся в жидкости и окруженное последней, находится там как бы в равновесии**, и что сколь велико оно ни было бы, всегда, однако, достаточно самой незначительной силы, чтобы оттолкнуть его в ту или другую сторону; та сила или приходит извне, или заложена в том, что жидкость несется в одну какую-либо сторону, подобно тому как волны несутся к морю или ветер Эвро в целом несется на запад. Раз так происходит, то необходимо, чтобы твердое тело, находящееся в подобной жидкости, неслось вместе с последней; и этому не препятствует правило четвертое, согласно которому, как раньше сказано, покоящееся тело не может

быть толкаемо никаким иным меньшим телом, сколь быстро это последнее ни двигалось бы.

LXII. Если мы обратим внимание на истинную и абсолютную причину движения, которая состоит в перенесении движущегося тела из соседства иных, сцепленных с ним тел, и на то, что эта причина в каждом из взаимно сцепленных тел равна, хотя и не называется обычно одним и тем же именем, — мы вполне убедимся, что твердое тело, уносимое содержащей его жидкостью, движется далеко не так, как двигалось бы оно, не будь уносимо последней; ведь в первом случае твердое тело менее удаляется от окружающих частиц жидкости.

LXIII. Остается еще случай, где опыт, по-видимому, противоречит ранее найденным правилам движения; а именно, тот случай, когда мы наблюдаем во многих телах, значительно меньших, чем наши руки, столь тесное сцепление, что никакая сила рук не в состоянии разъединить эти тела. И если частицы не сцеплены никаким иным клеем, помимо покоя одних частиц подле других, и если всякое покоящееся тело может быть побуждаемо бóльшим движущимся телом, то не ясно с первого взгляда, почему, например, железный гвоздь или другое небольшое, но очень твердое тело не может быть разделено пополам одной силой наших рук. Ведь каждая половина

этого гвоздя принимается за одно тело, и так как эта половина меньше нашей руки, то кажется, что она должна иметь возможность двигаться собственной силой руки и, таким образом, отделяться от другой половины. Но нужно заметить, что наши руки мягки и скорее приближаются к природе жидких, а не твердых тел, а потому обычно не целиком направляются на тело, движимое ими, но лишь той своей частью, которая касается данного тела. Так как в этом случае половина гвоздя, как скоро она отделена от другой половины, рассматривается как одно тело, то и часть руки, ближе касающаяся этой половинки гвоздя и меньшая последней, поскольку может быть отделена от других частей руки, рассматривается как тело; так как она легче отделяется от остальной части руки, чем соответственная часть гвоздя от его остальной части, и это отделение происходит с чувством боли, то мы и не можем сломать железный гвоздь рукой; если же я пожелаю сделать это, то, вооружись пилой, клещами или иными инструментами, чтобы их силой разделить тело на части меньшие, чем тело, которым мы пользуемся, помощью этих орудий можно преодолеть любую твердость тела.

LXIV. Я не прибавлю здесь ничего ни о фигурах, ни о том, как сообразно бесчисленным

изменениям последних следуют бесконечные видоизменения движения: это ясно само собой обнаружится, когда наступит время повести о том речь. Я предполагаю, что мои читатели уже знают основные элементы геометрии или, по крайней мере, обладают умом в достаточной степени способным понимать математические доказательства. Я совершенно открыто признаюсь, что мне неизвестна иная материя телесных вещей, как только всячески делимая, имеющая фигуру и движимая, иначе говоря, только та, которую геометры обозначают величинами и принимают за объект своих доказательств. И совершенно ничего в той материи не содержится сверх отмеченных делений, фигур и движения: и ничто не принимается за верное относительно нее, что не выводилось бы из тех общих понятий, в истинности которых не следует сомневаться, и чего нельзя было бы считать за математическое доказательство. Вследствие того, что этим путем, как обнаружится из последующего, могут быть объяснены все феномены природы, мне думается, не должно допускать никаких иных оснований физики, да и не должны они требоваться.

Третья часть

«Начал философии»

О видимом мире

I. Нами найдены некоторые начала материального мира, которые здесь искались не на основании предрассудков чувств, а при помощи света разума, так что мы не можем сомневаться в их истинности. Теперь должно сделать попытку из одних этих начал объяснить все феномены природы. Начать нужно с феноменов, которые наиболее всеобщи и от которых зависят прочие, а именно — с общего строения всего видимого мира. Чтобы правильно философствовать касательно этого предмета, должно соблюдать два положения. Одно таково: **внимая бесконечной мощи и благости Бога, мы не станем никогда бояться представлять его творения обширнейшими, прекрасными и абсолютными и, напротив, остережемся предполагать в них пределы, не вполне нами познанные, чтобы не показалось, что мы недостаточно восхищенно судим о власти Творца**.

II. Другое положение таково: остережемся когда-либо с большой гордостью мыслить

о себе самих. Последнее произойдет тогда, когда мы захотим измыслить для мира какие-либо границы, не познаваемые нами ни путем рассуждений, ни путем божественного откровения, полагая, будто бы сила нашего мышления может направляться свыше того, что действительно содеяно Богом; тем более мы погрешим, если выдумаем, что все сотворено Им ради нас одних, или если даже будем полагать, что силой нашего духа могут быть постигнуты цели, предложенные Богом самому Себе при мироздании.

III. Правда, в этике благочестиво говорится, что все содеяно Богом ради нас, говорится с той целью, чтобы мы больше побуждались к богоугодным делам и горели любовью к Богу; и в собственном смысле это верно, поскольку, конечно, мы можем пользоваться известным образом всеми вещами, по крайней мере в целях упражнения нашей души и ради удивления перед Богом при обозрении Его дел. Тем не менее никоим образом не вероятно, будто все создано ради нас, так что нет иного назначения для созданного. И было бы вовсе смешно и бесполезно предполагать это при обсуждении физических вопросов, так как мы не сомневаемся, что существует или когда-то существовало и уже исчезло многое, что

никогда ни одним человеком не было видано или понято и не доставляло никогда и никому пользы.

IV. Начала, найденные уже нами, столь обширны и плодотворны, что из них вытекает значительно больше явлений, чем мы замечаем их в этом видимом мире, и даже гораздо больше того, что наша душа может когда-либо пересмотреть при размышлении. Но мы наглядно предложим краткую историю выдающихся феноменов природы, причины которых должны быть здесь исследованы; правда, мы поступим не так, чтобы пользоваться этими доводами для засвидетельствования феноменов: мы хотим вывести основания следствий из причин, а не причин из следствий[5].

---

[5] В дальнейшем мы полностью переводим только общее учение Декарта о строении мировой материи (середина третьей части «Начал») и заключительные антропологические соображения Декарта (конец четвертой части). Полный перевод всех частностей физического учения философа представляется, на наш взгляд, излишним: девять десятых из числа физических объяснений Декарта совершенно устарели и могут возбуждать лишь специальный исторический интерес. Однако, желая облегчить любознательному читателю ознакомление с отдельными деталями взглядов Декарта и с ходом его мысли, мы помещаем находящиеся в сочинении Декарта заголовки всех оставленных без перевода параграфов «Начал» (в тексте даны мелким шрифтом). — *Прим. перев.*

V. Каково основание различия величины и взаимного расстояния Солнца, Земли и Луны. VI. Каково расстояние прочих планет от Солнца. VII. Неподвижные звезды нельзя предполагать слишком удаленными. VIII. Земля, будучи рассматриваема с Солнца, кажется планетой меньшей Юпитера и Сатурна. IX. Солнце и неподвижные звезды блещут собственным светом. X. Луна и другие планеты заимствуют свет от Солнца. XI. Земля в отношении света не отличается от планет. XII. Луна в новолуние освещается Землей. XIII. Солнце можно причислить к неподвижным звездам, Землю — к планетам. XIV. Неподвижные звезды, но не планеты, сохраняют взаимное расстояние одним и тем же. XV. Одни и те же явления можно объяснить путем различных гипотез. XVI. Гипотеза Птолемея не удовлетворяет явлениям. XVII. Гипотезы Коперника и Тихо не различаются, поскольку они — гипотезы. XVIII. Тихо де Браге на словах меньше Коперника, на деле больше наделяет Землю движением. XIX. Я тщательнее, чем Коперник, и правдоподобнее, чем Тихо, отрицаю движение Земли. XX. Неподвижные звезды нужно предполагать отстоящими от Сатурна как нельзя более. XXI. Хотя Солнце наподобие пламени состоит из весьма подвижной материи, однако оно не изменяет места. XXII. Солнце

отличается от пламени тем, что не нуждается в постоянной поддержке. XXIII. Все неподвижные звезды вращаются не в одной и той же сфере, но каждая имеет вокруг себя огромное пространство, свободное от других звезд. XXIV. Небо есть жидкость. XXV. Небо увлекает за собой все тела, заключенные в нем. XXVI. Земля покоится в своем небе, но тем не менее уносится им. XXVII. То же должно полагать и о прочих планетах. XXVIII. Ни Земля, собственно говоря, не движется, ни прочие планеты, хотя они и уносятся небом. XXIX. Земле не должно приписывать никакого движения, хотя бы последнее понималось не в собственном смысле слова; но в таком случае правильнее говорить, что движутся прочие планеты. XXX. Все планеты уносятся небом вокруг Солнца. XXXI. Как уносятся отдельные планеты. XXXII. Как образуются пятна на Солнце. XXXIII. Земля вращается около собственного центра, а Луна — вокруг Земли. XXXIV. Движение неба не вполне кругообразно. XXXV. Об отклонении планет в ширину. XXXVI. О движении в длину. XXXVII. Все феномены легко понять согласно этой гипотезе. XXXVIII. Относительно гипотезы Тихо должно сказать, что Земля движется вокруг собственного центра. XXXIX. Она движется вокруг Солнца годовым движением. XL. Перемещение Земли не вызывает никакого различия

в расстоянии неподвижных звезд вследствие их величайшей удаленности. XLI. Это расстояние неподвижных звезд требуется для движения комет.

XLII. Сверх этих самых общих явлений могут быть рассмотрены здесь в числе феноменов и многие частные, но только в сфере Солнца, планет, комет и неподвижных звезд, но особенно около Земли (именно все то, что видим на ее поверхности). И чтобы познать истинную природу этого видимого мира, не достаточно только найти некоторые причины, из которых можно бы было объяснить все то, что мы издалека наблюдаем в небе; нет, из них же должно вывести все то, что мы видим вблизи, на земле. И не важно, чтобы все это мы рассматривали ради определения причин наиболее общих явлений: мы тогда сами убедимся, что они дальше нами правильно определены, когда заметим, что из них объяснимо не только то, к чему обратились, но и все остальное, о чем прежде не мыслили.

XLIII. И действительно, **если мы воспользуемся только яснейшими началами, если все выведем из них с математической последовательностью и если выведенные следствия будут тщательно согласоваться со всеми феноменами**

природы, то мы увидим, что нанесли бы Богу обиду, предположив ложными причины вещей, таким путем нами найденные, ведь оно как бы значило, что Он породил нас столь несовершенными, что мы ошибаемся и тогда, когда правильно пользуемся нашим разумом.

XLIV. Однако, чтобы не казалось, будто мы надменны в размышлениях над этими вещами, утверждая, что нами найдены врожденные истины о них, я не хотел бы оставаться при таком утверждении, и все, о чем буду писать далее, предлагаю лишь как гипотезу. Хотя бы и была она сочтена за ложную, все же, по моему мнению, она окажет достаточно большую услугу, если все выведенное из нее будет согласоваться с опытом; и, таким образом, из нее мы извлечем очень большую пользу для жизни и для познания самой истины.

XLV. А для лучшего объяснения явлений природы я хочу подняться до их причин, какие я считаю когда-либо существовавшими. Несомненно, что мир изначала создан был во всем своем совершенстве, так что в нем существовали Солнце, Земля, луна и звезды; на Земле имелись не только зародыши растений, но и сами последние; Адам и Ева были созданы не как дети, а как взрослые. В этом

ясно убеждает нас христианская вера и природный разум. Обращая же внимание на неизмеримую мощь Бога, мы не можем считать, что Бог создал что-либо не во всех отношениях совершенное. И тем не менее, чтобы лучше понять природу растений или животных, гораздо предпочтительнее рассуждать так, будто они постепенно порождены из семени, а не созданы Богом при начале мира. Мы можем при этом открыть известные принципы, просто и легко понятные; из последних, как из зерна, можем показать происхождение звезд, Земли и всего постигаемого нами в видимом мире. И тогда — раз будем помнить, что в действительности все это не так возникло, — мы изложим природу явлений значительно лучше, чем описав явления такими, каковы они суть. А так как мне кажется, что я нашел эти принципы, я их здесь кратко и изложу.

XLVI. Раньше уже было установлено, что для всего телесного мира материя одна и та же; она сколь угодно делима и уже в действительности поделена на множество частей, которые различно движутся, движение имеют некоторым образом кругообразное и всегда сохраняют в целом одно и то же количество движения. Сколь велики эти частицы, сколь быстро

они движутся и какие круги описывают, мы не в состоянии определить одним рассудком: Бог может установить их бесчисленно различными способами, а то, какие из всех последних избираются, мы можем изучить лишь путем опыта. Итак, если угодно, предположим, что вся материя, из которой состоит видимый мир, была сначала поделена Богом на частицы сколь возможно более равные между собой и по величине средние, именно средние между теми частицами, из каких составлено небо и из каких звезды; все части заключали в себе столько движенья, сколько встречается его в мире; двигались они равномерно, каждая вокруг своих центров и отдельно друг от друга, образуя жидкость, какой мы и считаем небо; а многие двигались совместно вокруг определенных точек, которые были равноудалены друг от друга и расположены так, как в настоящее время расположены центры неподвижных звезд; наконец, было еще движение ко многим другим точкам, по числу равным планетам. Так вращались все частицы, заключенные в пространстве AEI (рис. 8) вокруг центра S, и все частицы в пространстве AEV вокруг F, таким же образом вращались и другие. Частицы все вместе образовали столько вихрей, сколько существует в мире светил.

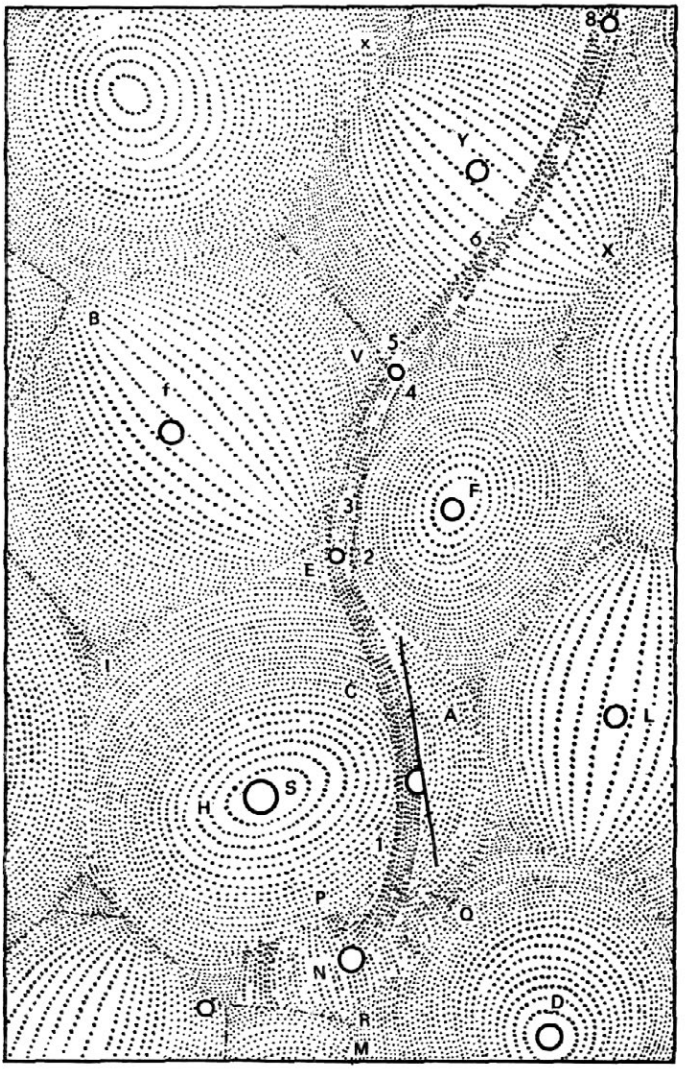


Рис. 8

XLVII. Этого немногого, кажется, достаточно, чтобы из данных причин возникло все видимое

в нашем мире, согласно вышеизложенным законам природы. Я не думаю, чтобы можно было измыслить иные простейшие, более разумные либо даже более вероятные принципы вещей. И хотя даже из хаоса по законам природы мог бы быть выведен существующий порядок вещей, — как и раньше пытался показать, — все же спутанность, по-видимому, меньше согласуется с высшим совершенством Творца вещей, Бога, нежели соразмерность и порядок; и хаос отнюдь не так отчетливо может быть воспринят нами. Ведь **нет соразмерности и порядка проще и доступнее для познания, чем те, которые состоят в полном равенстве**, поэтому я и предполагаю здесь, что все частицы материи сначала были равны как по величине, так и по движению: и я не допускаю в мире никакого неравенства, кроме того, которое состоит в различии положения неподвижных звезд. Последнее для всякого, созерцающего небо, обнаруживается столь ясно, что невозможно того отрицать. И одинаково ценно, что таким образом не предположить для начала, так как позднее согласно законам природы произошло изменение. Можно сделать иное предположение, откуда был бы выведен тот же результат (только, быть может, искуснее) согласию тем же законам природы. С помощью этих законов материя

последовательно принимает все формы, к каким способна, так что, когда мы в порядке рассмотрим эти формы, мы будем в состоянии перейти к форме, свойственной нашему миру; значит, не должно бояться ошибки от ложного предположения.

XLVIII. Стало быть, для начала обозрения деятельности законов природы по предложенной гипотезе, должно заметить, что те частицы, на которые, согласно принятому, вся материя этого мира была вначале поделена, не могли быть изначала шарообразными, так как множество совместно взятых шариков не заполнят пространства непрерывно. Но какой бы фигуры частицы ни были, с течением времени они не могли не стать округлыми, так как имели разные круговые движения. Так как в начале частицы были движимы силой достаточно значительной, чтобы отделиться друг от друга, сохраняя ту же самую силу, то, несомненно, этой силы хватало, чтобы обточить углы частиц при позднейшем взаимном их столкновении, и для этого обтачивания силы не требовалось столько, сколько для первого. Единственно из того, что углы каждого тельца так обтачивались, легко понять, как оно становилось круглым, ибо под именем угла я разумею здесь все, что выступает в таком теле сверх шаровой поверхности.

XLIX. Но так как нигде невозможно пространство, совершенно лишенное тел, и так как, будучи совместно взяты, те округлые частицы материи оставляют около себя очень маленькие промежутки, то необходимо заполнить эти промежутки какими-либо иными мельчайшими осколками материи, которые имели бы фигуру, пригодную для заполнения промежутков и вечно изменяющуюся сообразно занятому месту. А именно, становящиеся округлыми частицы материи понемногу стирают углы и получаемые из растирания их частицы оказываются столь малы и приобретают такую скорость, что силой собственного движения дробятся на бесчисленные осколки; последние и заполняют все углы, проникнуть в которые не могут иные частицы материи.

L. Должно заметить, что чем меньше сравнительно с прочими частицами эти осколки, тем они легче могут двигаться и дробиться на иные, еще меньшие. Ведь чем они меньше, тем значительнее их поверхность в отношении к массе; они сталкиваются с другими телами сообразно их поверхности, а делятся сообразно массе.

LI. Должно заметить, что они движутся значительно быстрее прочих частиц материи, от которых получают свое движение: тогда как последние несутся по прямым и открытым путям,

те осколки стремятся по окольным и тесным. На этом основании, как мы замечаем по кузнечным мехам, хотя последние замыкаются медленно, однако воздух выходит из них в силу тесноты пути, по которому он идет. Выше уже было показано, что любая частица материи должна быстро двигаться и действительно делиться на бесчисленные части, чтобы различные круговые и неравные движения могли протекать без разжижения или образования пустоты; и нет ничего иного кроме этой причины, что было бы сюда пригодно для объяснения.

LII. Итак, мы уже имеем два сильно различающихся рода материи; они могут быть названы двумя первыми элементами видимого мира. Первый род — это тот, который имеет такую силу движения, что, сталкиваясь с другими телами, дробится на кусочки бесконечно малые и приспособляет свои фигуры к заполнению всех тесных промежутков, оставленных ими. Второй род тот, который делится на шарообразные частички, много меньшие сравнительно с теми телами, какие мы можем различать глазами; однако эти частички обладают известной определенной величиной и дробимы на иные значительно меньшие части. Третий род мы обнаружим несколько позднее: он состоит из частиц либо очень плотных, либо имеющих

фигуру, малопригодную для движения. И мы заметим, что из этих трех видов материи образованы все тела видимого мира: из первого — Солнце и неподвижные звезды, из второго — небо, а из третьего — Земля с планетами и кометами. Солнце и неподвижные звезды испускают свет, небом он переносится, Земля же, планеты и кометы его отражают; это представляющееся наглядно различие не худо отнести к различию трех элементов.

LIII. Не худо также всю материю, заключенную в пространстве AEI (рис. 8), вращающуюся вокруг центра S, считать за первое небо; а всю ту, которая вращается вокруг центров Ff и образует бесчисленные иные вихри, за второе, и, наконец, все встречающееся сверх этих двух небес — за третье. Это третье небо мы принимаем в отношении ко второму за неизмеримое, а второе в отношении к первому за огромное. Но рассматривать третье небо здесь неуместно; оно нами не может быть никогда видимо в этой жизни, а мы говорим здесь лишь о видимом мире. Вихри, центральные точки которых суть Ff, мы будем считать за одно небо, так как оно рассматривается нами на одном и том же основании; а вихрь S, хотя он не кажется отличным от других, мы будем рассматривать как особое небо и примем за первое изо всех, так как мы

позднее найдем в нем Землю, наше обиталище, и будем рассматривать его ближе, чем другие небеса; имена же мы обыкновенно прилагаем к вещам не ради них самих, а лишь ради изложения наших мыслей о них.

LIV. Материя первого элемента понемногу возрастала оттого, что частицы второго элемента в их постоянном движении все далее и более обтачивались, а так как во Вселенной ее имелось в большем количестве, чем нужно для заполнения тех мельчайших пространств, которые находились между взаимно соприкасавшимися шарообразными частицами второго элемента, то остаток материи, по заполнении тех пространств, вытек к центрам S, F, f (рис. 8), образовав там некоторые в высшей степени жидкие шарообразные тела: Солнце в центре S и неподвижные звезды в других центрах. После того как частицы второго элемента стали более обточены, они заняли меньше пространства, чем прежде, и в силу того их не только не тянуло к центрам, но они равномерно во всех направлениях удалялись от них и покидали, таким образом, сферические места, которые наполнялись притекавшей со всех сторон материей первого элемента.

LV. Закон природы таков, что все тела, движущиеся по кругу, каков бы ни был последний, удаляются в своем движении от центров.

Я выясню сколь возможно тщательнее эту силу, благодаря которой шарики второго элемента, как и скопившиеся около центров S и F частицы первого элемента, начинают удаляться от этих центров. Такую силу составляет, как будет показано ниже, единственно свет. От познания этого обстоятельства зависит многое иное.

LVI. Когда я сказал, что шарики второго элемента стремятся удалиться от центров, около которых они вращаются, то не следует полагать, будто я хотел приписать им известную мысль, вызывающую такое стремление: они так лишь составлены и так побуждаются к движению, что действительно будут идти указанным образом, если не воспрепятствует им какая-либо иная причина.

LVII. Так как часто многие причины совместно действуют на одно и то же тело и одни из них мешают результатам других, то мы можем, обращаясь то к тем, то к другим, сказать, что тело одновременно направляется или стремится двигаться в разные стороны. Например, камень A в праще EA[6], вращаясь вокруг центра E, направляется от A к B, если все причины, содействующие известному движению, рассматриваются

---

[6] Рисунок тот же, что и к § XXXIX второй части «Начал». — *Прим. перев.*

совместно, как действительно таким образом переносящие тело. Но если мы обратимся к одной силе движения, имеющегося в камне, то мы скажем, что он, находясь в A, направляется к C, согласно вышеизложенному закону движения, а именно — принимая AC за прямую, касающуюся круга в точке A. Если же камень вырвется из пращи в тот самый момент, когда, выйдя из A, приходит к точке A, он действительно пройдет от A к C, а не к B; хотя бы праща препятствовала последнему результату, она не препятствует, однако, стремлению. Стало быть, если мы, наконец, обратимся не ко всей этой силе движения, а лишь к той его части, которая не задерживается пращей, разумеется различая его от той части силы, которая приводит к результату, то мы скажем, что этот камень, находясь в точке A, тяготеет лишь к D, то есть стремится удалиться от центра E по прямой EAD.

LVIII. Чтобы яснее увидеть это, сравним движенье, которым камень, находясь в A, несется к C, если тому не препятствует иная сила, с движением муравья, находящегося в той же точке A и направляющегося к C, если линия EV[7] будет

[7] Рисунок тот же. Буква V означает предельную точку в движении по прямым ED, EC, EG, а X — промежуточное положение на тех же прямых. — *Прим. перев.*

палкой, по которой он прямиком идет от A к V, в то время как сама палка вращается вокруг E и точка A описывает круг ABF; пусть эти два движения так согласованы между собой, что муравей доходит до X, когда палка будет в C, и до V, когда она в G, а муравей все находится на прямой ACG. Затем сравним и ту силу, которой наш камень несется в праще по круговой линии ABF, стремясь удалиться от центра E по прямым AD, BC, FG, со стремлением, остающимся у муравья, если перевязью или клеем он будет удержан в точке EV; когда эта палка вращается около центра E по круговой линии ABF, муравей всеми силами стремится идти к V и удаляться от центра E по прямым EAV, EBV и т. д.

LIX. Правда, я знаю, что вначале движение этого муравья будет медлительным, что его стремление начать движение не может быть значительно; однако оно не равно нулю и увеличивается с увеличением его результатов, так что развивающееся отсюда движение может приобрести достаточную скорость. Так, приведу другой пример: положим, что EV канал, в котором находится шарик A; хотя в первый момент, пока этот канал движется по кругу около E, шарик будет передвигаться к V медленно, однако в следующий момент он станет передвигаться скорей: он удержит первоначальную силу

и сверх того получит свежую от нового стремления удаляться от центра E. Поэтому чем больше длится круговое движение, тем длительнее становится и это стремление, как бы обновляясь в отдельные моменты. В этом убеждает опыт; если канал EV быстро вращается около центра E, то шарик, находящийся в нем, быстро перейдет от A к V. То же мы видим и в праще; чем быстрее вращается в ней камень, тем больше напрягается веревка, и это напряжение, которое возникает только благодаря силе камня, стремящегося удалиться от центра своего движения, обозначает для нас количество этой силы.

LX. Что сказано здесь о камне в праще или о шарике в канале, вращающемся около центра E, легко понять в подобном же смысле и относительно всех шариков второго элемента, а именно: каждый из них начинает с достаточно большой силой удаляться от центральной точки вихря, в котором вращается; удерживается же там он другими окружающими шариками лишь так, как камень удерживается пращей. Но эта сила в остальных шариках значительно увеличивается оттого, что верхние и нижние из них все вместе сжимаются материей первого элемента, собравшейся в центре данного вихря. Прежде всего, чтобы все тщательно различать, мы должны повести речь об этих шариках;

а относительно материи первого элемента заметим только, что все занимаемые ею пространства как бы пусты, то есть заполнены материей, которая ни способствует, ни препятствует движению других тел. **Истинная идея пустого пространства не может быть иной**, как явствует из предыдущего.

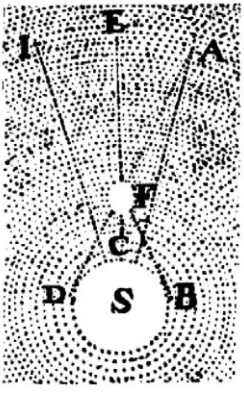


Рис. 9

LXI. Так как все шарики, вращающиеся около S в вихре AEI, пытаются удаляться от S, как указано, то достаточно ясно, что те, которые расположены на прямой EA, все должны взаимно отталкиваться к A, а те, которые расположены на прямой SE, должны отталкиваться к E; то же происходит и с остальными. Поэтому когда их недостаточно, чтобы заполнить все пространство между S и окружностью AEI, то около S остается

незаполненное пространство. И так как те шарики, которые взаимно теснятся (как, например, на линии ES), не все вращаются как палка, но одни быстрее, а другие медленнее совершают свой пробег, как будет позднее отмечено, то оставленное при S пространство не может быть круглым. Если мы вообразим, что многие шарики вначале были на прямой SE, а не на SA или SI, так что нижние из них на прямой SE были ближе к центру, чем нижние из шариков на прямой SI, то те нижние должны выполнять свой пробег быстрее расположенных на той же линии верхних и ни одни из тех не приобретут быстроты шариков линии SI, как более удаленные от S. Поэтому все нижние шарики этих линий равно удалены от S и оставленное ими пространство BCD должно быть круглым.

LXII. Сверх того нужно заметить, что не только шарики на прямой SE совместно теснятся к E, но что каждый по отдельности теснится всеми другими, расположенными между прямыми, проведенными от данного шарика к окружности BCD и касающимися ее. Так, например, шарик F теснится всеми, расположенными между линиями BF и DF, то есть на пространстве треугольника BFD, но не столь теснится прочими шариками: если бы место F было пустым, то одновременно все шарики, заключенные в пространстве BFD, а никак

не другие шарики, поспешили бы сколь возможно быстрее занять его. Ведь мы видим ту силу тяжести, которая направляет в свободном воздухе падающий камень к центру Земли; не одинаково влечет его туда, когда прямому направлению камня препятствует какая-либо неровная поверхность. Несомненно, что той силы, которой шарики пространства BDF начинают удаляться от центра S, по прямой, ведущей от этого центра, достаточно, чтобы удалить от последнего данный шарик.

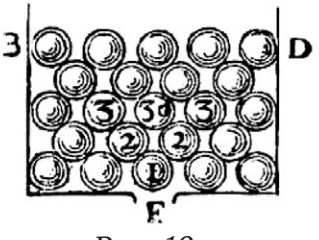


Рис. 10

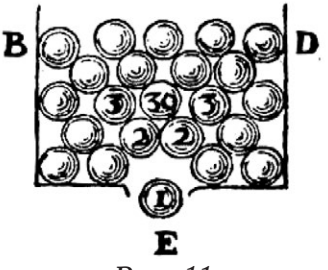


Рис. 11

LXIII. Этот пример с силой тяжести уяснит дело, когда мы рассмотрим следующее: в сосуде BFD (рис.10) содержатся дробинки и так лежат одна на другой, что когда на дне сосуда проделывается отверстие, то дробинка 1 выпадает в него силой собственной тяжести (рис. 11), за ней следуют две другие 2 и 2, а за ними — 3, 30, 3, и так прочие; таким образом, в тот момент, как нижняя 1 начинает двигаться, все остальные, заключенные в пространстве треугольника BED, вместе опускаются

при неподвижности прочих дробинок. Тут должно заметить, что два шарика 2, 2, следуя за упавшей дробинкой 1, разумеется, должны сколь возможно мешать друг другу; но это не имеет места относительно шариков второго элемента, так как они находятся в постоянном движении. Будь они так расположены, как дробинки, то это длилось бы только мгновение и непрерывность их движения не нарушалась бы. Сверх того должно заметить, что сила света состоит не в продолжительном движении, а только в стесненности (pressione) или в первом приготовлении к движению, хотя бы отсюда и не следовало самого движения.

LXIV. Отсюда уясняется, каким образом та деятельность, которую я рассматриваю как свет, распространяется Солнцем или телом любой неподвижной звезды равномерно во все стороны; и в малейший момент времени проходится какое угодно расстояние; поэтому свет проходит по прямой линии не только от центра светящегося тела, но и от любой иной точки его поверхности. Отсюда могут быть выведены все прочие свойства света. Может быть, многим это покажется парадоксом, но все это имелось бы в небесной материи, не будь даже силы в Солнце или иной звезде, около которой материя вращается: таким образом, если бы солнечное тело было не что иное, как пустое

пространство, но тем не менее свет, разве только более слабый, в остальном различался бы нами так же, как и теперь по крайней мере в кругу, по которому движется небесная материя; ведь и теперь мы рассматриваем не все направления сферы. И чтобы получить возможность уяснения того, что имеется в самом Солнце и звездах, как увеличивается эта сила света и распространяется по всем направлениям сферы, созданы некоторые предположения о небесном движении.

LXV. **По какому основанию движения ни существовали бы первоначально отдельные вихри небесной сферы, они должны были быть согласованы между собой так, что каждый несся в ту сторону, где движение остальных окружавших его вихрей оказывало наименьшее сопротивление**; таковы законы природы, что движение каждого тела легко может быть изменяемо от столкновения с другим телом. Поэтому, если мы положим, что первый вихрь, с центром S[8], несется от A через E к I, то другой соседний с ним вихрь, с центром F, должен нестись от A через E к V, если не препятствуют никакие другие окружающие вихри;

---

[8] Рисунок тот же. Буква V означает предельную точку в движении по прямым ED, EC, EG, а X — промежуточное положение на тех же прямых. — *Прим. перев.*

тогда их движения наилучшим образом согласуются между собой. Подобным образом, и третий вихрь, центра которого нет на площади SAFE, — он уходит за ее пределы и образует с центрами S и F треугольник, — и этот вихрь должен двигаться от A к E и затем ввысь. При таком расположении четвертый вихрь, с центром f, не может нестись от E к I в согласии с движением первого вихря, так как это противоречило бы движению второго и третьего вихрей, не может нестись он и от E к V, подобно второму, так как этому препятствовали бы первый и третий вихри; и, наконец, не может он направляться от E ввысь, как третий, ибо этому препятствовали бы первый и второй вихри. Поэтому остается только предположить, что этот вихрь одним из своих полюсов обращен к E, а другим — в противоположную сторону, к B, и вращается около оси EB от I к V.

LXVI. Здесь должно отметить, что не будет противоположности в этих движениях, если эклиптики трех первых вихрей, то есть круги, удаленные от полюсов, сойдутся в точке E, где находится полюс четвертого вихря. Так если IVX будет той частью вихря, которая находится около полюса E и вращается в круге, в порядке обозначений IVX, то первый вихрь будет выполнять движение по прямой EI и по другим параллельным ей прямым, второй за ним — по линии EV, а третий — по EX,

почему они несколько и затруднят круговое движение. Но природа легко исправляет это в силу законов движения, поскольку она немного отклоняет эклиптику трех первых вихрей в направлении, в котором движется четвертый вихрь IVX; тогда вихри будут следовать не по прямым EI, EV и EX, но по кривым 1I, 2V, 3X и таким образом вполне будут согласованы в своем движении.

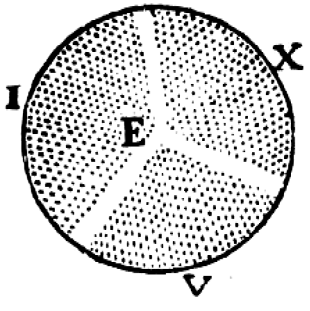


Рис. 12

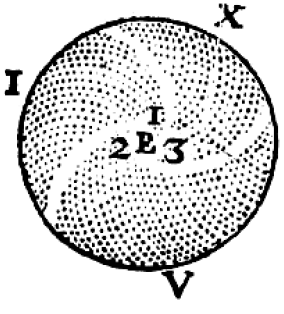


Рис. 13

LXVI. И мне представляется немыслимым какой-либо иной путь, согласно которому движения этих различных вихрей возможно меньше препятствовали бы одно другому. Если мы предположим, что два полюса соседних вихрей взаимно соприкасаются, то либо оба они несутся в одну сторону и таким образом объединяются в один вихрь, либо несутся в противные стороны и, стало быть, взаимно препятствуют друг другу самым сильнейшим образом. Поэтому хотя я не беру на себя

смелости определять положение и движение всех небесных вихрей, однако полагаю, вообще можно утверждать (и это было достаточно доказано), что полюс каждого вихря находится в соседстве не с полюсом другого соприкасающегося вихря, а с его частями, наиболее удаленными от полюса.

LXVII. Кроме того, невыразимое разнообразие, проявляющееся в положении неподвижных звезд, по-видимому, достаточно ясно указывает, что вихри, которые около них вращаются, не равны между собою. А что всякая неподвижная звезда может быть только в центре такого вихря, я полагаю, явствует из света звезд: свет точнейшим образом может быть объяснен из этих вихрей, а без них не объясним ни на каком ином основании; это обнаружится частью из сказанного, частью из того, что еще должно высказать. А так как в неподвижных звездах мы не воспринимаем с помощью чувств ничего иного, кроме их света и обнаруженного положения, то мы не имеем никакого основания приписывать им что-либо иное, сверх того, что, по нашему разумению, требуется для понимания этих двух вещей. Вращение вихрей небесной материи вокруг этих неподвижных звезд требуется одинаково как для понимания света, так и для обнаружения положения звезд, ибо эти вихри не равной величины. Но раз они неравны, то необходимо, чтобы

известные части их, удаленные от полюса, касались частей других вихрей, соседних с полюсами: иначе подобные части больших и мелких вихрей не могут быть согласованы друг с другом.

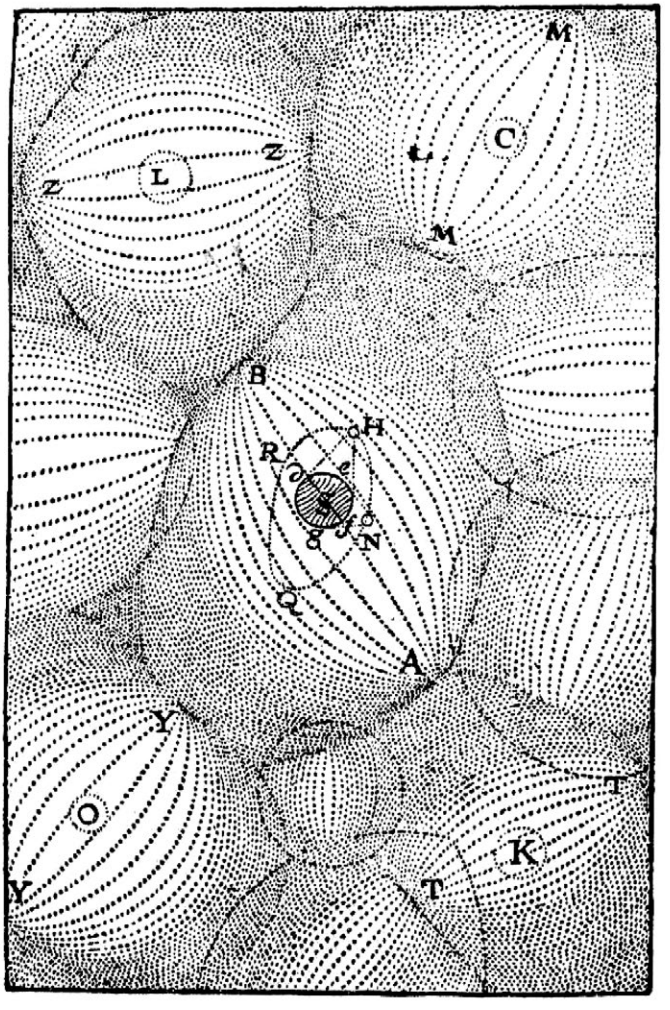


Рис. 14

LXIX. Отсюда можно заключить, что материя первого элемента непрерывно течет к центру каждого вихря из других вокруг расположенных вихрей по частицам соседним с его полюсом. И, наоборот, из данного вихря в другие окружающие вихри материя вытекает по частицам, удаленным от этого полюса. Так, положим (см. рис. 14), что AIBM — вихрь первого неба; в его центре находится Солнце, южным полюсом вихря оказывается A, северным же B; около этих точек и движется весь вихрь; четыре окружающих вихря KOLC вращаются около осей TT, УУ, ZZ и MM так, что тот первый вихрь касается двух вихрей, O и C, в их полюсах, а двух других вихрей, K и L, в их наиболее отдаленных от полюсов частях; из предыдущего ясно, что вся его материя начинает удаляться от оси и с большей силой тяготеть к частям У и M, чем к A и B. В У и M она встречается с полюсами вихрей O и C, где невелика сила частиц для сопротивления, а в A и B встречается с частицами вихрей K и L, наиболее удаленными от их полюсов. Поэтому последние частицы имеют больше силы для движения от K и L к S, чем окружающие полюс частицы вихря S для движения к K и L. Отсюда несомненно, что материя в вихрях K и L должна идти к S, а материя вихря S — к O и C.

LXX. Это разумелось бы не только относительно материи первого элемента, но и относительно шариков второго элемента, не будь особых причин, препятствующих движению последних в таком направлении. А именно: движение частиц первого элемента быстрее движения частиц второго, и первому элементу всегда свободнее проход через те узкие углы, которые не могут быть замещены шариками второго элемента. Следовательно, если мы вообразим, что вся материя как первого, так и второго элемента, заключенная в вихре L, одновременно начинает идти от среднего места между центром S и L к S, мы поймем, что материя первого элемента должна быстрее пройти к центру S, чем материя второго. И так как материя первого элемента, заключенная в пространстве S, с силой выталкивает шарики второго элемента не только к эклиптике EB или MV, но еще более к полюсам fD или AB (как я ниже объясню), то благодаря этому материя первого элемента препятствует частицами, идущими из вихря L, подступать к S ближе известной определенной границы, которая обозначена буквой B. Так же следует рассуждать относительно вихря K и всех прочих.

LXXI. Должно сверх того заметить, что частицы второго элемента, вращающиеся около центра L, имеют силу не только отступать

от этого центра, но и сохранять свою скорость; а эти два обстоятельства некоторым образом противоречат друг другу; ведь пока частицы вращаются в вихре L, они удерживаются в известных границах прочими соседними вихрями, которые надо мыслить выше и ниже изображенной площади чертежа; и они не могут устремляться к B, так как движутся между L и B медленнее, нежели между L и прочими соседними вихрями, — за пределами площади данного чертежа, — и, конечно, тем медленнее, чем больше будет пространство LB. Когда частицы кругообразно движутся, они не могут уделять на переход между L и теми соседними вихрями больше времени, чем на переход между L и B. Поэтому сила, которой они обладают, чтобы удалиться от центра L, содействует тому, что некоторые частицы направляются к B, так как они там сталкиваются с лежащими у полюсов частицами вихря S, которые им быстро уступают место; напротив, сила, с которой они удерживают свою скорость, препятствует им заходить настолько далеко, чтобы приближаться к S. В отношении к материи первого элемента это не имеет места. Ведь хотя она в этом порядке движения также согласована с частицами второго элемента и стремится с помощью подобных кругообразных движений удалиться

от своего центра, но она весьма отличается в том, что не теряет ничего из своей скорости при удалении от центра, так как она почти повсюду находит одинаковые пути, чтобы продолжать движение, особенно в теснинах уголков, не заполняемых шариками второго элемента. Поэтому несомненно, что материя первого элемента беспрерывно течет к S через соседние области полюсов A и B, не только из вихрей B и L, но и из многих других, не обозначенных на настоящем чертеже; не все ведь вихри помещены на этом рисунке, и я не мог определенно обозначить их положения, величины, числа. Несомненно, эта же материя течет из S к вихрям O и E и ко многим иным, ни положения, ни величины, ни числа коих я здесь не определяю. Также не решаю я, возвращается эта материя из O и E снова к K и L или же переходит во многие удаленные от первого неба вихри, пока не завершит своего кругового движения.

LXXII. Как движется материя, образующая Солнце. LXXIII. Неравенства в положении Солнца различны. LXXIV. Различны неравенства и в движении его материи. LXXV. Однако они не препятствуют быть его фигуре круглой. LXXVI. О движении материи первого элемента, когда она вращается среди шариков второго. LXXVII. Каким

образом солнечный свет распространяется не только к эклиптике, но и к полюсам. LXXVIII. Как распространяется он к эклиптике. LXXIX. Как при движении одного мельчайшего тела легко движутся прочие, затронутые им тела. LXXX. Как стремится к полюсам солнечный свет. LXXXI. Одинакова ли его сила в полюсах и в эклиптике. LXXXII. Шарики второго элемента, соседние с Солнцем, малы и движутся быстрее, чем более удаленные, и до известного расстояния, за которым все делаются одной величины, они движутся тем быстрее, чем удаленнее от Солнца. LXXXIII. Почему самые отдаленные шарики движутся быстрее, чем несколько менее удаленные. LXXXIV. Почему ближайшие к Солнцу шарики движутся быстрее, чем шарики более удаленные. LXXXV. Почему эти же ближайшие к Солнцу шарики бывают меньше удаленных. LXXXVI. Шарики второго элемента совместно движутся различным образом, благодаря чему и становятся совершенно сферическими. LXXXVII. Степень быстроты различна в частичках первого элемента. LXXXVIII. Те частички, которые имеют наименьшую быстроту, легко передают ее другим и сами к ним примыкают. LXXXIX. Эти взаимно сомкнутые частицы находятся преимущественно в той материи первого элемента, которая стремится от полюсов вихрей к их центрам. XC. Какова фигура частиц, которые мы назовем

обладающими гранями[9]. XCI. Эти частицы, идя от противоположных полюсов, вращаются в обратные стороны. XCII. Их грани трех родов. XCIII. Между частицами с гранями и самыми мельчайшими частицами существуют различной величины другие из частиц в первом элементе. XCIV. Как из них возникают пятна на Солнце и звездах. XCV. Преимущественные свойства этих пятен. XCVI. Как эти пятна уничтожаются и появляются новые. XCVII. Почему по краям пятен некоторых тел замечаются цвета радуги. XCVIII. Как пятна превращаются в факелы и обратно. XCIX. На какие частицы дробятся пятна. C. Как из них порождается эфир вокруг Солнца и звезд. Этот эфир и эти пятна относятся к третьему элементу. CI. Образование и исчезновение пятен зависит от причин весьма неопределенных. CII. Как те же самые пятна могут прикрыть целиком некоторые созвездия. CIII. Почему Солнце иногда делается темным и почему кажущиеся величины звезд изменяются. CIV. Почему некоторые неподвижные звезды исчезают или внезапно появляются. CV. Много в пятнах проходов, по которым свободно идут частицы с гранями. CVI. Каково расположение этих проходов и почему

---

[9] «Частица с гранями» — это частица, заполняющая пространство между тремя взаимно соприкасающимися шариками материи второго элемента. — *Прим. перев.*

частицы с гранями не могут по ним возвращаться. CVII. Почему те, которые идут от разных полюсов, не проходят через одни и те же проходы. CVIII. Как материя первого элемента течет через эти проходы. CIX. А те проходы крест на крест пересекаются другими. CX. Свет звезд едва может проходить сквозь пятна. CXI. Описание звезды неожиданно появляющейся. CXII. Описание звезды мало-помалу исчезающей. CXIII. Во всех телах частицы с гранями образовали много проходов. CXIV. Одна и та же звезда может поочередно показываться и исчезать. CXV. Некогда весь вихрь, в центре которого помещается звезда, может быть разрушен. CXVI. Как может быть он разрушен прежде, чем соберется множество пятен вокруг этой звезды. CXVII. Как многочисленные пятна могут оказаться около некоторой звезды прежде, чем будет разрушен ее вихрь. CXVIII. Как возникают эги пятна. CXIX. Как неподвижная звезда превращается в комету или планету. CXX. Чем переносится такая звезда, лишь только перестает быть неподвижной. CXXI. Что мы понимаем под плотностью тел и под их деятельностью. CXXII. Плотность зависит не только от материи, но и от величины и фигуры тел. CXXIII. Как шарики небесной материи могут оказаться плотнее целых созвездий. CXXIV. И как могут они быть менее плотными. CXXV. Как некоторые из них оказываются плотнее

определенной звезды, а другие — менее плотными. CXXVI. О принципе движения комет. CXXVII. О продолжении движения планет по различным вихрям. CXXVII. Явления комет. CXXIX. Объяснения этих явлений. CXXX. Как свет неподвижных звезд доходит до Земли. CXXXI. Кажутся ли неподвижные звезды находящимися в определенных местах и что такое небесная твердь. CXXXIL. Почему кометы невидимы нам, когда находятся вне нашего неба; иначе говоря, почему уголь черен, а пепел бел. CXXXIII. О вершине комет и разных ее явлениях. CXXXIV. О преломлении, от которого эта вершина кометы зависит. CXXXV. Объяснение этого преломления. CXXXVI. Объяснение видимости вершины кометы. CXXXVII. Как появляются огненные столбы. CXXXVIII. Почему хвост кометы не всегда кажется прямо обращенным в сторону Солнца и не всегда кажется правильным. CXXXIX. Почему не появляется такой вершины у неподвижных звезд и планет. CXL. О принципе движения планет. CXLI. Причины, от которых зависят неправильности этого движения: первая. CXLII. Вторая. CXLIII. Третья. CXLIV. Четвертая. CXLV. Пятая. CXLVI. О первичном образовании всех планет. CXLVII. Почему одни планеты отдаленнее от Солнца, чем другие: это зависит не только от их величины. CXLVIII. Почему соседние с Солнцем движутся быстрей других, однако их пятна самые

медленные. CLIX. Почему Луна движется вокруг Земли. CL. Почему Земля вращается вокруг своей оси. CLI. Почему Луна несется быстрее Земли. CLII. Почему лик Луны всегда обращен к Земле. CLIII. Почему Луна быстрее восходит и в середине своего движения меньше отклоняется, чем в четвертях; почему ее небо не кругло. CLIV. Почему второстепенные планеты, находящиеся около Юпитера, движутся очень скоро, а находящиеся около Сатурна медленно или вовсе не движутся. CLV. Почему полюса экватора и эклиптики очень далеко отстоят друг от друга. CLVI. Почему мало-помалу они приближаются друг к другу. CLVII. Крайняя и самая основная причина всех неравенств, наблюдаемых в движении мировых тел.

Четвертая часть «Начал философии»

О Земле

I. Хотя я и не желал бы думать, что тела этого видимого мира когда-либо возникли согласно вышеописанному способу (как я выше указал), однако я должен удержать ту же гипотезу и для объяснения всего видимого на Земле: и если я, как надеюсь, ясно покажу, что для всех причин естественных вихрей не может быть иного пути, кроме этого, то отсюда основательно можно будет заключить, что природа этих вещей такова, как если бы они возникли подобным образом.

II. **Предположим, что Земля, обитаемая нами, была некогда составлена из одной материи первого элемента, подобно Солнцу, хотя она и много меньше последнего; имела она около себя громадный вихрь, в центре которого помещалась.** Но как только частички с гранями и другие не самые малые из частиц материи первого элемента взаимно столкнулись таким образом, что обратились в материю третьего элемента, из них сперва произошли темные пятна, подобные тем, какие видим постоянно возникающими

и исчезающими вокруг Солнца. Затем частицы третьего элемента, оставшиеся от непрерывного распадения этих пятен, рассеялись по соседним небесным сферам и образовали там с течением времени нежный воздух или эфир. И наконец, после того как этот эфир стал значительно плотнее, пятна, возникшие вокруг Земли, всю ее застлали и затемнили. А так как они не могли более распадаться и многие из них наслоились друг на друга, уменьшив тем самым силу вихря, содержавшего Землю, то последняя вместе с пятнами и всем воздухом, в котором вращалась, попала в иной вихрь, где центром является Солнце.

III. Разделение Земли на три области; описание первой из них. IV. Описание второй. V. Описание третьей. VI. Частицы третьего элемента, находимые в этой области, должны быть достаточно велики. VII. Они могут изменяться материей первого и второго элемента. VIII. Они больше частиц второго элемента, но менее плотны и менее подвижны, чем последние. IX. Они изначала наслоились вокруг Земли. X. Около них остались различные промежутки с материей первого и второго элемента. XI. Шарики второго элемента вначале были тем меньшими, чем ближе помещались к центру Земли. XII. Они имели более

тесные проходы между собой. XIII. Не всегда более плотные из них были ниже тонких. XIV. О первичном образовании разных тел в третьей области Земли. XV. О действии, которым порождены эти тела; и прежде всего об общем движении шариков небесной сферы. XVI. О первом результате такого действия: тела делаются прозрачными. XVII. Как плотное и достаточное твердое тело может иметь много проходов для перенесения световых лучей. XVIII. О втором результате указанного действия: одни тела отделяются от других и очищаются жидкости. XIX. О третьем результате: капли жидкости делаются круглыми. XX. Объяснение второго действия, именуемого тяжестью. XXI. Все частицы Земли, если рассматривать их по отдельности, не тяжелы, а легки. XXII. В чем заключается легкость материи неба. XXIII. Как все части Земли толкаются вниз этой материей неба и таким образом становятся тяжелыми. XXIV. Какова в каждом теле тяжесть. XXV. Ее количество не отвечает количеству материи. XXVI. Почему тела невесомы, когда находятся в своих естественных местах. XXVII. Тяжесть прижимает тело к центру Земли. XXVIII. О третьем действии — о свете: как он сотрясает частицы воздуха. XXIX. О четвертом — о тепле: что оно такое и как сохраняется при удалении света. XXX. Почему оно проникает глубже, чем свет.

XXXI. Почему оно разрежает почти все тела. XXXII. Почему высшая область Земли была поделена первоначально на два разных тела. XXXIII. Деление частиц Земли на три высших рода. XXXIV. Как образуется между двух тел третье. XXXV. Частицы только одного рода содержатся в таком теле. XXXVI. Существуют два лишь вида таких частиц. XXXVII. Как нетвердое тело C было разделено на множество других тел. XXXVIII. Относительно образования еще четвертого тела сверх третьего. XXXIX. О росте этого четвертого тела и об очищении третьего. XL. Как это третье тело было тонко обрезано и оставило некоторое пространство между собой и четвертым телом. XLI. Как образовались в четвертом теле многие борозды. XLII. Как тело делается ломким в разных частях. XLIII. Как третье тело на поверхности четвертого частью уничтожается, а частью остается. XLIV. Отсюда на поверхности Земли возникли горы, поля, моря и т. д. XLV. Какова природа воздуха. XLVI. Почему он легко разрежается и сгущается. XLVII. О силе его сжатия в некоторых машинах. XLVIII. О природе воды; почему она легко обращается то в воздух, то в лед. XLIX. О морских приливах и отливах. L. Почему вода 6,2 часа убывает и 6,2 часа прибывает. LI. Почему морские волнения сильнее в полнолуние, чем в новолуние. LII. Почему в равноденствие они

оказываются наибольшими. LIII. Почему воздух и вода всегда текут с востока на запад. LIV. Почему на одном и том же расстоянии от полюса страны, имеющие на востоке море, более умеренны по климату. LV. Почему нет ни приливов, ни отливов в озерах и болотах; почему на равных берегах они бывают в равные часы. LVI. Как должны познаваться отдельные причины их соответственно прибрежьям. LVII. О природе внутренности Земли. LVIII. О природе ртути. LIX. О неравномерном проникновении тепла внутрь Земли. LX. О действии этого тепла. LXI. О сухом, остром и кислом; отчего происходит вакса, квасцы и т. д. LXII. О маслообразной материи смолы, серы и т. д. LXIII. О химических принципах: как металлы переходят в руду. LXIV. О внешнем слое Земли; о происхождении источников. LXV. Почему море не увеличивается от притока в него рек. LXVI. Почему источники не солены, а морская вода не сладка. LXVII. Почему в каждом колодце вода солона. LXVIII. Почему из некоторых гор извлекается соль. LXIX. О селитре и прочих солях, отличных от морской. LXX. О парах, воздушных течениях и об извержениях, идущих на поверхность Земли. LXXI. Как из различного их смешении возникают разного рода камни и другие ископаемые. LXXII. Как металлы выступают на поверхность Земли и как образуется киноварь.

LXXIII. Почему не везде обнаруживают металлы. LXXIV. Почему всего больше обнаруживается их у подошвы гор, обращенных на юг и восток. LXXV. Все рудники во внешних слоях Земли и нельзя никогда, прокапываясь, достичь внутренности Земли. LXXVI. О сере, дегте, глине, масле. LXXVII. Как движется Земля. LXXVIII. Почему из некоторых гор прорывается огонь. LXXIX. Почему многие сотрясения происходят при движении Земли; несколько часов или дней длится такое сотрясение. LXXX. О природе огня и его отличии от воздуха. LXXXI. Как он первоначально возникает. LXXXII. Как сохраняется. LXXXIII. Почему огонь требует поддержки. LXXXIV. Как он высекается из кремня. LXXXV. Как из сухого дерева. LXXXVI. Как возникает от сосредоточения солнечных лучей. LXXXVII. Как происходит от одного достаточно сильного движения. LXXXVIII. Как от смешения различных тел. LXXXIX. Огонь молнии и блуждающих звезд. XC. Огонь тех тел, что светят, но не жгут, как, например, тел падающих звезд. XCI. Огонь в каплях морской воды, в гнилушках и т. д. XCII. Огонь в телах, нагревающихся, но не светящих, как в сухом сене. XCIII. В негашеной извести и прочем. XCIV. Как в углублениях Земли возгорается огонь. XCV. Как горит восковая свеча. XCVI. Как сохраняется в ней огонь. XCVII. Почему ее пламя

утончается и почему от него идет дым. XCVIII. Как воздух и прочие тела питают пламя. XCIX. О движении воздуха к огню. C. О том, что гасит огонь. CI. Что нужно, чтобы любое тело было пригодно в качестве пищи для огня. CII. Почему пламя винного спирта не зажигает холста. CIII. Почему винный спирт загорается всего легче. CIV. Почему вода горит всего труднее. CV. Почему сила многих огней увеличивается от воды или от брошенной туда соли. CVI. Какие тела легко загораются. CVII. Почему одни загораются, а другие нет. CVIII. Почему иногда огонь сохраняется в раскаленных углях. CIX. О составе пороха из серы, селитры и угля; сначала о сере. CX. О селитре. CXI. О соединении серы и селитры. CXII. О движении частиц селитры. CXIII. Почему пламя пороха легко расширяется, особенно кверху. CXIV. Об угле. CXV. О зернах пороха; в чем состоит его особенная сила. CXVI. О ночниках, всего дольше горящих. CXVII. О прочих свойствах огня. CXVIII. Какие именно тела, будучи придвинуты к нему, разжижаются и растапливаются. CXIX. Какие сохнут и отвердевают. CXX. О воде горячей, безвкусной и кислой. CXXI. О мазях и маслах. CXXII. При изменении силы огня изменяется и его действие. CXXIII. Об извести. CXXIV. О происхождении стекла. CXXV. Как частицы его совместно связаны. CXXVI. Почему оно, находясь в жидком

состоянии, легко принимает все фигуры. CXXVII. Почему, охлаждаясь, оно становится весьма твердым. CXXVIII. Почему оно очень ломко. CXXIX. Почему уменьшается его ломкость, если его медленно охлаждать. CXXX. Почему оно прозрачно. CXXXI. Как оно окрашивается. CXXXII. Почему оно делается жестким, как дуга, и вообще почему, будучи твердым и негибким, произвольно возвращается к первоначальной фигуре. CXXXIII. О магните. Повторение того из вышесказанного, что требуется для объяснения магнита. CXXXIV. Ни в воздухе, ни в воде нет проходов, удобных для занятия их частицами с гранями. CXXXV. Нет их также ни в каких телах наружного слоя Земли, кроме железа. CXXXVI. Почему такие проходы есть в железе. CXXXVII. На каком основании существуют они в отдельных его стружках. CXXXVIII. Как эти проходы приспособляются для перенесения частиц с гранями, идущих с какой-либо их двух сторон. CXXXIX. Какова природа магнита. CXL. Как посредством литья делается сталь и как железо. CXLI. Почему сталь очень жестка, тверда и ломка. CXLII. В чем различие между сталью и остальным железом. CXLIII. Как выдерживается сталь. CXLIV. Различие между проходами магнита, стали и железа. CXLV. Перечисление особых свойств магнита. CXLVI. Как частицы с гранями текут по проходам

Земли. CXLVII. С бóльшим трудом проходят они через воздух, воду и внешний слой Земли, чем через внутренние слои последней. CXLVIII. Легко идут частицы через магнит, нежели через другие тела внешнего слоя Земли. CXLIX. Каковы полюсы магнита. CL. Почему эти полюсы обращены к полюсам Земли. CLI. Почему они склоняются к ее центру. CLII. Почему обращается и склоняется один магнит к другому; а также и к Земле. CLIII. Почему два магнита взаимно сходятся и какова сфера деятельности каждого. CLIV. Почему иногда они взаимно отбегают друг от друга. CLV. Почему частички магнитного сегмента, собранные воедино до разделения, также взаимно отталкиваются. CLVI. Почему две прежде соприкасавшихся в магните точки в обломках последнего становятся полюсами различных качеств. CLVII. Почему одна и та же сила в целом магните и в любой части магнита. CLVIII. Почему магнит сообщает свою силу приближенному к нему железу. CLIX. Почему железо, сообразно разнице своего приближения к магниту, различным образом приобретает эту силу. CLX. Почему продолговатое железо получает ее только по своей длине. CLXI. Почему магнит ничего не теряет в своей силе, сообщая ее железу. CLXII. Почему эта сила быстрейшим образом сообщается железу, но медленно в нем укрепляется. CLXIII. Почему сталь

пригоднее для получения магнитной силы, чем простое железо. CLXIV. Почему лучше сила, усваиваемая сталью от хорошего магнита, а не от дурного. CLXV. Почему даже земля сообщает магнитную силу железу. CLXVI. Почему магнитная сила в земле слабее, нежели в самых маленьких магнитах. CLXVII. Почему намагниченные подкопы имеют всегда полюсы своей силы на своих концах. CLXVIII. Почему полюсы магнитной силы не всегда тесно направляются к полюсам Земли, но различно отклоняются от них. CLXIL. Почему иногда это отклонение со временем меняется. CLXX. Почему в магните, выпрямленном в одном из своих полюсов, наклонение может быть меньшим, чем когда оба полюса равно отстоят от земли. CLXXI. Почему магнит притягивает железо. CLXXII. Почему оправленный магнит удерживает железо больше, чем голый магнит. CLXXIII. Почему даже и противоположные его полюса помогают взаимно удерживать железо. CLXXIV. Почему вращение железного колеса не задерживается силой магнита, к которому оно прикреплено. CLXXV. Как и почему сила одного магнита увеличивает или уменьшает силу другого. CLXXVI. Почему сколь угодно сильный магнит не может отвлечь железо, с ним не соприкасающееся, от магнита слабейшего. CLXXVII. Почему слабый магнит или намагниченное железо могут, при

соприкосновении, привлечь к себе железо от сильного магнита. CLXXVIII. Почему в северных областях южный полюс магнита сильнее северного. CLXXIX. О том, что может поддерживать железные опилки, рассеянные около магнита. CLXXX. Почему железная пластинка, соединенная с полюсом магнита, препятствует силе последнего привлекать или отталкивать железо. CLXXXI. Почему этой силе не препятствует никакое иное промежуточное тело. CLXXXII. Почему ненадлежащее положение магнита понемногу уменьшает его силу. CLXXXIII. Почему ржавчина, сырость и помещение уменьшают его силу, а сильный огонь совершенно ее уничтожает. CLXXXIV. О силе притяжения в янтаре, воске, резине и подобных веществах. CLXXXV. Что за причина такого притяжения в стекле. CLXXXVI. Эта же самая причина наблюдается и в прочих вещах.

CLXXXVII. Я хотел бы заметить здесь, что частицы в проходах земных тел, образованные из материи первого элемента, могут быть причиной не только различных притяжений, как в янтаре и магните, но также иных бесчисленных и изумительных действий. Ведь эти частицы образуются в каждом теле и имеют в своей фигуре нечто особенное, чем отличаются от всех прочих частиц в других телах. Они удерживают

наибольшую подвижность, свойственную первому элементу, частями которого являются, и вследствие самых малых причин может случиться, что они либо не выступают из тела, где пребывают, а лишь движутся в его проходах, либо, напротив, стремительно отделяются от него и, проникая во все другие тела, в кратчайшее время достигают сколь угодно отдаленных мест; там они находят материю, пригодную для принятия их воздействия и производят те или другие редкие результаты. Стоит только порассудить над тем, как дивны свойства магнита и огня и как отличны они от свойств прочих тел; сколь громадное пламя может мгновенно вспыхнуть от малейшей искры и как велика его сила; на какие громадные расстояния неподвижные звезды кругообразно рассеивают свой свет, и многим иным, причины чего, на мой взгляд, достаточно ясно я вывел в этом труде из общеизвестных и всеми признанных начал: из величины, строения, положения и движения частиц материи. **Кто порассудит над всем этим, тот легко убедится, что в камнях и растениях нет никаких темных сил, никакой диковинной симпатии и антипатии и, наконец, нет ничего во всей природе, чего нельзя было бы свести на причины исключительно телесные, то есть**

лишенные души и сознания; основание всего этого можно вывести из данных «Начал», так что нет необходимости присоединять сюда нечто иное.

CLXXXVIII. Большего я не прибавлю в этой четвертой части «Начал», если (каково у меня прежде было намерение) не напишу еще двух дальнейших частей: пятой — о живых существах, то есть о растениях и животных, шестой — о человеке. Но так как я не все еще уяснил себе из того, о чем хотел бы в них толковать, и не знаю, приобрету ли когда досуг, потребный для выполнения этой задачи, я не стану задерживать дольше выхода первых частей книги, а сверх того, что ожидалось от них и что я приберегу для остальных частей, я хочу присоединить сюда немногие из сведений относительно объектов наших чувств. До сих пор я описывал Землю и весь видимый мир наподобие машины, подразумевая в них только фигуру и движение; но наши чувства дают нам еще и многое иное, как краски, запахи, звуки и подобное, так что, не упомяни я совершенно об этом, казалось бы, что мной обойден значительный отдел в изложении явлений природы.

CLXXXIX. Должно признать, что человеческая душа, если она и заполняет все тело, имеет, однако, особенное седалище в мозгу; при

посредстве его одного она не только понимает и воображает, но и ощущает; последнее происходит с помощью нервов, которые наподобие нитей тянутся от мозга по всем прочим членам тела и скреплены с последним так, что нельзя прикоснуться ни к одной части человеческого тела, чтобы тем самым концы нерва, рассеянные по ней, не пришли в движение; а это движение передается другим окончаниям нерва, собирающимся в мозгу, у седалища души, как я достаточно обстоятельно излагал в четвертой главе «Диоптрики». Производимые таким образом нервами движения в мозгу различно возбуждают душу или ум, тесно связанный с мозгом, хотя нервы и отличны от него. И эти различные возбуждения ума или мысли, следующие непосредственно из таких движений, именуются перцепциями чувства, или, как обычно говорится, ощущениями.

СХС. Различия этих ощущений зависят, во-первых, от различия в самих нервах, а затем и от различия в движениях, проявляемых отдельными нервами. Не каждый нерв по отдельности производит особое, отличное от других ощущение, но лишь семь особых различий можно в них обозначить: два из них принадлежат к внутренним чувствам, пять других — к внешним. Именно нервы, протягивающиеся к желудочку, глотке,

горлу и иным внутренним частям, предназначенным для удовлетворения естественных потребностей, вызывают одно из внутренних ощущений, именуемое естественным влечением (appetitus): тонкие же нервы, идущие к сердцу и сердечным полостям, вызывают другое внутреннее ощущение: его составляют движения и страдания души, аффекты, как, например, радости, печали, любви, ненависти и подобное. Ведь, например, здоровая кровь легко и сильно приливает к сердцу и движет тонкие нервы, расположенные около сердечных полостей; оттого возникает движение в мозгу, возбуждающее в душе естественное чувство веселости. И другие причины, двигая таким же образом эти тонкие нервы, дают подобное чувство радости. Восприятие какого-либо удовольствия не само к себе обладает радостью, но оно посылает «духов» из мозга в мускулы, с которыми связаны данные нервы, и с помощью мускулов расширяются отверстия сердца, а нервы сердца двигаются так, что должно следовать чувство радости. Так, услышав приятное сообщение, душа прежде всего рассуждает о самой себе и радуется той интеллектуальной радостью, которая приобретается без всякого телесного движения и которую поэтому стоики приписывали мудрецу; потом, при представлении данной вещи, «духи» текут из мозга в мускулы предсердий и движут

там нервы, отчего возникает в мозгу другое движение, пробуждающее в душе животную радость. На этом же основании кровь слишком густая, плохо текущая в желудочки сердца и недостаточно там разжижающаяся, производит иное движение в тех же тонких нервах предсердий, а это движение, сообщаясь мозгу, вкладывает чувство печали в душу, хотя бы последняя сама не знала, почему печалится; ведь все прочие причины могли бы сделать то же: иные движения этих тонких нервов могли бы произвести иные аффекты, как любовь, гнев, страх, ненависть и т. д., поскольку они суть лишь аффекты или страсти души, то есть поскольку суть смутные мысли, которыми душа обладает не сама по себе, но оттого, что нечто претерпевается телом, с которым душа тесно связана. Отчетливые мысли, которые мы имеем в силу того, что жаждем или избегаем чего-либо, всецело отличны от этих аффектов. Таково же основание и для естественных влечений, например голода, жажды и прочего, что зависит от нервов желудочка, горла и т. д.; эти влечения совершенно отличны от желанья есть, пить и т. д.; но так как это желанье или это стремление всего чаще сопровождают указанные потребности, их и называют влечениями.

CXCI. **Что касается внешних чувств, их обычно насчитывают пять, сообразно**

пяти различным родам объектов, приводящих в движение нервы, и стольким же родам смутных мыслей, производимых в душе этими движениями. Первое чувство создают нервы, распространяющиеся по коже всего тела; посредством их можно касаться любых земных предметов и двигать их; одним способом можно познавать их плотность, другим тяжесть, иным теплоту, иным влажность и т. д.; и сколькими различными способами движутся объекты или останавливаются в своем движении, столько они производят в душе различных ощущений, откуда и получают наименование все осязаемые качества. Сверх того, когда эти нервы колеблются быстрее обычного, однако так, что никакого повреждения в теле не следует, то это производит ощущение щекотания, приятное душе от природы, так как оно является знаком телесных сил, с которыми душа тесно связана; если же при этом следует повреждение тела, то возникает ощущение боли. Отсюда ясно, почему чувственное желание и боль по объекту столь мало различаются, хотя по чувству противоположны.

CXCII. Затем другие нервы, размещенные по языку и соседним с ним частям, частицами тех же тел, разделенным и смешанным со слюною во рту, разнообразно приводятся

в движение, смотря по различию в фигурах частиц, и таким путем производят ощущение различных вкусов.

CXCIII. В-третьих, два нерва или придатка мозга, не выходящие из черепной коробки (calvarium), движутся разделенными частичками того же тела, летающими в воздухе, однако не всякими частицами, но теми только, которые достаточно тонки и подвижны, чтобы проникать в ноздри и через проходы губчатых костей достигать нервов. Их различные движения и дают ощущения различных запахов.

CXCIV. В-четвертых, два нерва, скрытые в углублениях уха, воспринимают дрожание и колебание лежащего вокруг воздуха. Воздух ударяется в мембрану тимпана, соединенную с цепью трех косточек, к которым прикреплены нервы, и толкает разом последние. От различия этих движений происходят различия отдельных звуков.

CXCV. Наконец, окончания зрительных нервов, сходящихся в глазах, образуют ткань, называемую ретиной, которая столь тонка, что движется не воздухом и не иными земными телами, а только шариками второго элемента, откуда получается ощущение света и цветов, как я уже достаточно излагал в «Диоптрике» и «Метеорах».

CXCVI. И вот, ясно видно, что **душа воспринимает все свойственное телу в его**

отдельных членах через нервы не в силу того, что они находятся в отдельных членах тела, но в силу того, что они помещаются в мозгу. Так, во-первых, различные заболевания, касающиеся только мозга, уничтожают или извращают всякое ощущение; сам сон, который присущ только мозгу, каждодневно отнимает у нас в значительной степени способность ощущать, восстанавливаемую по пробуждении. Затем, когда мозг не разрушен, но пути, которыми нервы идут к нему от внешних членов, засорены, ощущение в этих членах теряется. Наконец, это ясно из того, что боль чувствуют не в таких членах, где нет к тому причины, а в других, через которые нервы протягиваются к мозгу. Это можно показать на бесчисленных опытах; здесь будет достаточно одного. Когда одной девице, страдавшей сильной болью в руке, завязали глаза при появлении врача, с тем чтобы она не беспокоилась при подготовке операции, и когда ей спустя несколько дней рука была ампутирована вплоть до локтя, вследствие обнаружения гангрены, а на это место были так наложены перевязки, что девица могла не заметить произведенной ампутации, — она жаловалась на ощущение различных болей то в одном, то в другом пальце отрезанной руки. Это могло происходить исключительно оттого,

что нервы, ранее доходившие от мозга до кисти руки, а теперь заканчивавшиеся в руке у локтя, двигались здесь так же, как это происходило в руке раньше, когда ощущение боли в том или другом пальце должно было запечатлеваться душой, пребывавшей в мозгу.

CXCVII. Далее, как было сказано, природа нашей души такова, что только благодаря происходящему в теле движению душа может побуждаться к определенным представлениям, не содержащим никакого образа данных движений, особенно к тем смутным представлениям, которые именуются чувствами или ощущениями. Мы замечаем, что слова, воспринятые ухом либо только написанные, вызывают в наших душах любые представления и побуждения. Если кончик пера — с такими-то чернилами, на этой бумаге — выводит известные буквы, они в душе читателя станут возбуждать представления битв, бурь, фурий и вызовут аффекты бессилия и печали; на другой бумаге почти подобным образом проведенное перо вызовет совершенно иные представления тишины, мира, удовольствия и совершенно обратные аффекты любви и радости. Быть может, скажут, что письмо и речь непосредственно пробуждают не ощущения и образы отличных от них вещей, но только различные мысли; благодаря последним душа

представляет сама образы различных вещей. Но что сказать о чувстве боли или щекотанья? Меч приближается к нашему телу, он рассекает последнее; из этого одного следует боль, которая действительно не менее отлична от местного движения меча или рассеченного тела, как цвет, звук, запах и вкус. И если, как ясно видим, чувство боли возбуждается в нас единственно тем, что некоторые части нашего тела в силу прикосновения к ним другого тела переместились, то отсюда позволительно заключить, что душа наша создана так, что может при некоторых местных движениях претерпевать возбуждения всех прочих чувств.

CXCVII. Затем, мы не улавливаем никакого различия между нервами, из чего можно заключить, либо что разное по тем и другим нервам переходит от органов внешних чувств к мозгу, либо что вообще нечто содействует тому помимо местного движения нервов. И мы замечаем, что это местное движение вызывает не только ощущение щекотания или боли, но и света, и звуков. Так, если кого-либо ударят в глаз, так что колебание удара проникает до ретины, то ему кажется от этого, что брызнуло множество искр блестящего света, которого не оказывается вне глаза; и если кто заткнет пальцем ухо, то он услышит некий колеблющийся

шорох, который происходит только от движения замкнутого в ухе воздуха. Наконец, мы часто замечаем, что теплота или иные чувственные качества, как и образы чисто телесных вещей, например пламени, возникают из местных движений известных тел и таким образом вызывают иные местные движения в других телах. Мы отлично понимаем, что благодаря различиям в величине, фигуре и движении частиц одного тела возникают различные местные движения в другом теле; но мы никак не можем понять, как от них (именно от величины, фигуры и движения) возникает нечто иное, совершенно отличное от их природы, каковы те субстанциальные формы и реальные качества, которые многими предполагаются в вещах; непонятно и то, как позднее эти качества или формы приобретают силу и вызывают местные движения в других телах. Раз это так и если нам известно, что природа нашей души такова, что различных местных движений достаточно, чтобы вызвать в ней все ощущения, и если мы воспринимаем, что они действительно возбуждают в ней различные ощущения, и не улавливаем ничего иного сверх того, что такого рода движения переходят от органов внешних чувств к мозгу, — если это правильно, то вообще должно заключить, что все именуемое нами во внешних объектах

светом, цветом, запахом, вкусом, звуком, теплом, холодом и прочими осязательными качествами или даже субстанциальными формами, есть не что иное, как различные расположения объектов, вызывающие различные движения в наших нервах.

CXCIX. Итак, легко может быть подвергнуто учету, не упустил ли я чего из феноменов природы в этом трактате. **Только воспринятое чувствами должно рассматриваться как феномен природы.** Исключая величину, фигуру и движение, свойства коих в отдельных телах я указал, мы не примем за присущее внешнему миру ничего такого, как свет, теплота, запах, вкус, звук, вообще чувственные качества. Все это только различные состояния в величине, фигуре строения и движении предметов, или то, что по меньшей мере не может нами восприниматься как нечто иное. Доказательство тому в предыдущем.

CC. Я хотел бы также заметить, что здесь, пытаясь осветить всю материальную природу, я не воспользовался ни одним началом, которое не было бы допущено Аристотелем и всеми философами прочих времен; поэтому моя философия вовсе не нова, но наиболее стара и распространенна. Ведь я обсуждал фигуру, движение и величину тел и исследовал

согласно законам механики, закрепленным достоверными и повседневными опытами, что должно следовать при взаимном столкновении этих тел. Но кто когда-либо сомневался в утверждении, что тела движутся, что они имеют разнообразные величины и формы, сообразно различию которых разнообразится и движение тел, и, наконец, что от их столкновения большие тела дробятся на меньшие и изменяют форму? Это мы постигаем не одним органом чувств, а многими: зрением, осязанием, слухом; это мы отчетливо воображаем и мыслим; нельзя того же сказать об остальном, о цветах, звуках и прочем, что воспринимается с помощью не многих чувств, но лишь одного. Их образы в нашем мышлении всегда смутны, и мы не знаем, что такое они суть.

CCI. Но, на мой взгляд, в отдельных телах есть частички, не воспринимаемые никаким чувством: этого не признают, может быть, те, кто считает свои чувства за меру познаваемого. Но кто в состоянии усомниться, будто многие из тел столь малы, что не схватываются нашими чувствами; стоит только подумать, что в медленно растущем теле прибавляется за отдельные часы или что отвлекается от медленно уменьшающегося тела. Дерево растет всякий день, и оно не может стать большим,

прежде чем не присоединится к нему некоторое тело. Но кто воспринимает эти тельца, вступающие в дерево ежедневно? По крайней мере, те, кто принимает бесконечную делимость массы, должны сознаться, что частицы могут быть малы настолько, чтобы не восприниматься никаким чувством. И неудивительно, что мы не можем воспринимать очень малых телец; ведь наши собственные нервы, которые должны быть движимы объектами, чтобы получалось ощущение, не так уж малы, но вроде каната связаны из множества меньших частиц; поэтому они и не могут быть движимы частицами мельчайшими сравнительно с собой. Ни один разумный человек, я думаю, не будет отрицать, что гораздо лучше мы воспринимаем то, что происходит в больших телах; а чтобы судить о происходящем в мельчайших тельцах, недоступных чувству в силу одной своей малости, и чтобы объяснить это, нельзя измыслить чего-либо, что не имело бы никакого подобия с ощутимыми частицами.

CCII. И Демокрит представлял себе дело так, что некоторые тельца, обладающие различными фигурами, величинами и движениями, своим скоплением и различными связями образуют все ощутимые тела; однако его способ рассуждения всеми отвергнут. Никто, конечно,

не отвергал его за то, что им предполагались крайне малые, ускользающие от чувств частицы, о которых утверждалось, что они обладают различными фигурами, величиной и движением; никто не может сомневаться в действительном существовании таких тел, как это было показано. Отброшено же рассуждение Демокрита, во-первых, потому, что он предполагал неделимость тел; в данном случае и я это основание отбрасываю; во-вторых, Демокрит принимал окружающую тела пустоту, невозможность которой я доказал; в-третьих, он приписывал телам тяжесть, которой я в теле самом по себе не нахожу, а нахожу ее постольку, поскольку она зависит от движения и положения тела и на них сводится. И наконец, Демокрит не показал, как отдельные вещи возникают из одного столкновения телец, или если и показал это для некоторых вещей, то не все, однако, его доводы согласуются друг с другом; по крайней мере, позволительно так думать на основании всего, что сохранено из его воззрений. А согласовано ли то, что я до сих пор писал по философии, предоставляю судить другим.

CCIII. **Я наделяю невидимые частички тел определенной фигурой, величиной и движеньем, как если бы я их видел, и, однако, признаю, что они невоспринимаемы.**

Некоторые, может быть, возбудят вопрос: откуда я знаю об этих свойствах частичек? На это я отвечу: во-первых, из простейших и наиболее известных принципов, знание которых врождено нам по природе, я рассмотрел вообще то, каковы могут быть главнейшие различия в величине, фигурах и движении тел, неощутимых исключительно в силу их малости, и какие ощутимые результаты из их различных столкновений следуют[10]. А затем, когда я заметил нечто подобное же в действиях тел ощутимых, я счел их возникшими из такого же столкновения неощутимых тел, особенно когда оказалось, что никакой иной способ для объяснения этого не может быть мыслим. В этом мне много помогли вещи, созданные искусственным путем: между ними и природными телами я нашел только ту разницу, что действия

[10] Во французском переводе, исправленном, очевидно, рукою Декарта, это место расширено и читается нисколько иначе: «…Я исследовал все ясные и отчетливые понятия, касающиеся материальных иных, кроме понятий фигур, величин, движений и правил, согласно которым эти три вещи могут изменять одна другую; правила эти суть принципы геометрии и механики. Поэтому я заключил, что все знания, какие мы можем иметь относительно природы, необходимо должны выводиться отсюда, ибо все иные понятия о чувственном мире, будучи смутны и темны, не могут служить нам в том, чтобы давать знание о вещи вне нас, а скорее могут препятствовать этому». — *Прим. перев.*

механизмов производятся в большинстве случаен столь значительными по величине инструментами, что легко могут быть восприняты чувством; необходимо, чтобы такие вещи могли быть изготовляемы людьми. Напротив, действия природных вещей почти всегда зависят от известных органов, столь малых, что они ускользают от всякого чувства. И в механике нет принципов, которые не принадлежали бы физике, частью или видом которой механика является; не менее естественно это объяснение для часов, составленных из тех или иных колесиков так, что они указывают время, чем для дерева, возникшего из тех или иных семян и производящего известные плоды. Поэтому-то, как те, кто обсуждая строение автомата, оказываются способны к знанию о пользовании машиной и отдельными ее частями легко присоединить познание и других частей машины, которые невидимы, — так и я от ощущаемых воздействий и частиц пытался заключить к тому, каковы причины этих явлений и каковы невидимые частицы.

CCIV. Хотя, быть может, таким образом станет понятно, как могли возникнуть все тела природы, из этого еще не должно заключать, что они в действительности так созданы. Ведь один и тот же мастер может изготовить пару

часов так, что и те и другие одинаково хорошо станут указывать время и внешне будут вполне подобны друг другу, хотя бы внутри и состояли из весьма различной связи колес. Точно так же несомненно, что и высочайший мастер, Бог, мог все видимое представить многоразлично. Я сам охотно допущу эту истину и удовлетворюсь, если описанное мной в точности будет соответствовать всем феноменам природы[11]. Этого достаточно для житейских целей, подобно тому, как медицина и механика, равно и иные науки, требующие своего завершения при посредстве физики, имеют своим предметом только ощущаемое и потому принадлежащее явлениям природы. И пусть кто-либо не подумает, что Аристотель сделал или хотел сделать большее; он сам выразительно свидетельствует в книге I своей метеорологии, в начале главы 7, что он дает достаточные основания и доказательства относительно невоспринимаемого чувствами, как скоро он отмечает, что воспринимаемое,

---

[11] Во французском тексте окончание фразы нисколько иное: «…Я удовлетворюсь, если освещенные мною причины таковы, что все действия, которые происходят от этих причин, подобны действиям, замечаемым нами в явлениях природы, но я отнюдь не стану ломать голову над тем, как возникли эти явления». — *Прим. перев.*

по его предположению, могло бы так-то возникнуть[12].

CCV. Однако, чтобы не обмануться в истине, должно думать, что есть нечто принимаемое нами за морально достоверное, то есть за удовлетворяющее жизненным целям, хотя бы в отношении к божьему всемогуществу оно и было неверным. Так, например, если кто-либо хочет читать письмо, написанное латинскими буквами, но при этом не представляет себе истинного их значения и потому примет, что где стоит A, там должно читать B, а где B — там C, и так последовательно примет это относительно всех букв, а потом найдет, что таким путем можно составить латинские слова, — он не будет сомневаться, что в этих словах содержится истинный смысл письма; хотя он и знает только одну конъектуру[13], и хотя остается возможным, что писавший имел в виду не обнаруженные,

---

[12] Декарт ссылается здесь на следующую фразу в «Метеорологии» Аристотеля: «Мы полагаем, что доказали, удовлетворив разуму, существование вещей, ускользающих от наших чувств, коль скоро мы сделали очевидной возможность этих вещей». — *Прим. перев.*

[13] Конъектура (лат. conjectura — догадка, предположение) — метод восстановления утерянных или испорченных в рукописях мест — так называемых лакун. Текст восстанавливается по смыслу контекста, на основании правил грамматики и т. д. — *Прим. перев.*

а другие буквы на месте тех и таким образом скрыл в письме иной смысл. Однако это был бы такой исключительный случай, что он кажется невероятным. Кто заметил, как много здесь выведено истин относительно магнита, огня, общего управления мира и выведено из небольшого числа начал, тот хотя бы и подумал, что я принял эти начала на авось и без основания, но, быть может, признает, что едва ли столь многое удалось бы так согласовать, будь оно ложно.

CCVI. Кроме того, **существует нечто в природе, что мы считаем безусловным и, скорее всего, морально достоверным, а именно: мы опираемся на основное метафизическое положение, что Бог в высшей степени благ и не обманщик и что поэтому наша Им дарованная способность отличать верное от ложного не может заставить нас заблуждаться, раз мы правильно ею пользуемся и познаем вещи с ее помощью отчетливо**. Таковы математические доказательства, таково знание о существовании телесных вещей и таковы все ясные доказательства, приводящие к этому. В их число, быть может, будут приняты и мои доказательства теми, кто поразмышляет, как из первых и наиболее простых начал человеческого познания выведен бесконечный ряд истин.

Особенно если достаточно подумать, что ничего из внешних объектов мы не можем ощущать, пока ими не возбудится местное движение в наших нервах; а это движение не может быть возбуждено неподвижными звездами, далеко отсюда отстоящими, если не происходят некоторые движения в них самих и во всем междулежащем небе. Приняв это, едва ли можно все иное, по крайней мере самое общее из сказанного мною о небе и земле, рассматривать иначе, чем это сделал я.

CCVII. Тем не менее я не стану ничего утверждать, помня о слабости своих сил; все это я вручаю авторитету Католической церкви и суду мудрейших. Я не желал бы, чтобы кто-нибудь мне верил иначе как убедив себя ясными и непобедимыми доводами.

РАЗЫСКАНИЕ ИСТИНЫ ПОСРЕДСТВОМ ЕСТЕСТВЕННОГО СВЕТА

Разыскание истины посредством естественного света,

который во всей чистоте, без помощи религии и философии, определяет воззрения, какие должны иметь светские люди относительно всего, что может занимать их мысль, и который проникает в тайны наиболее интересных знаний[14]

Светский человек не обязан ни видеть всех книг, ни заботливо изучать все преподаваемое в школе; и будет даже своего рода недостатком в его обучении, если он слишком заполнит время литературными упражнениями. Есть много

---

[14] Время написания этого произведения точно не известно: обычно относили его к последнему периоду жизни Декарта; редактор юбилейного издания сочинений Декарта Незаконченный диалог был написан Декартом по-французски, но, очевидно, еще при жизни философа переведен в рукописи на латинский язык. Французский оригинал в числе других оставшихся по смерти Декарта бумаг перешел к Клерселье. Хотя первые биографы Декарта — И. Борель и А. Байэ — знали о существовании французского оригинала, а из письма Лейбница к Якову Бернулли (от 2 октября 1703 г.) было известно о существовании у Лейбница копии с французского манускрипта, тем не менее оригинал так и не был найден, а копия Лейбница отыскалась значительно позднее. Таким образом, для позднейших издателей произведений Декарта

иного для совершения в течение жизни, склад которой должен быть так размерен, чтобы лучшая часть времени оставалась на выполнение добрых дел, которые должны быть внушены человеку его собственным разумом, если он руководствуется только последним. Но человек входит невеждой в свет, и раз знание его ранних лет опирается только на слабые чувства и авторитет наставников, то почти невозможно, чтобы его воображение не преисполнилось бесконечным числом ложных мыслей, прежде чем разум мог бы принять над ним руководство; таким образом, возникает необходимость или в очень большом природном разуме, или в обучении у какого-либо мудреца, как ради освобождения себя от других учений, которым подпали раньше, так и для первых оснований прочного знания и для открытия всех

представлялась возможность печатать лишь сохранившийся латинский перевод диалога. Только в 1906 г. французский студент Жюль Сир нашел в Королевской библиотеке Ганновера в числе бумаг Лейбница вышеназванную копию французского подлинника. Копия эта, как выяснено, была добыта в 1676 г. по поручению Лейбница Чирнгаузом от самого Клерселье. Список не доведен до конца и представляет лишь часть подлинника; таким образом, французский текст должен по необходимости восполняться старым латинским переводом. В таком именно виде склейки из французского и латинского текстов напечатан диалог в томе X юбилейного издания сочинений Декарта под редакцией Ch. Adam'a и P. Tannery. Этим изданием мы руководствовались при переводе. — *Прим. перев.*

путей, какими можно поднять знание до высочайшей ступени, какая достижима.

Вот это я и предполагаю исследовать в настоящем труде и сделать очевидными истинные сокровища души, показывая каждому средства найти в самом себе, не заимствуя ничего у других, всю науку, необходимую для житейского обихода, и приобрести затем через ее изучение все наиболее интересные познания, какими человеческий разум способен обладать.

Но из боязни, как бы размеры моего замысла не преисполнили читателя вдруг таким изумлением, что не нашлось бы места доверию, я замечу, что предпринимаемое мною не столь трудно, как можно вообразить: все знания, которые не превосходят сил человеческого разумения, сцеплены такой прочной связью и могут вытекать одно из другого с такой необходимой последовательностью, что не требуется очень много ловкости и умения найти их, поскольку, начав с простейших знаний, смогут пройти ступень за ступенью к более высоким знаниям. Вот здесь я и попытаюсь показать это путем самых ясных и общих соображений: каждый поймет, что лишь по недостатку осмотрительности и задержки мысли на тех же рассуждениях он не заметил того же самого; и в отыскании этих истин я заслуживаю не большей чести, чем прохожий,

счастливо нашедший у своих ног клад, который прежде долгое время безуспешно разыскивался многими прилежными людьми.

Все же я изумляюсь, что среди столь редких умов, которые совершили значительно больше меня, не нашлось никого, кто пожелал бы дать себе труд распознать эти истины; и почти все они уподоблялись путешественникам, которые, сменив большую дорогу на проселочную, остаются блуждать среди терний и пропастей. Но я вовсе не хочу наследовать, что знали и чего не знали другие; с меня достаточно заметить, что, поскольку вся желанная наука заключена в книгах, ее хорошее смешано с весьма бесполезным и беспорядочно засеяно в груду столь толстых томов, что для их прочтения требуется времени больше, чем мы имеем в здешней жизни, и ума, чтобы отобрать полезное, требуется больше, чем сколько нужно для самостоятельного открытия этих истин.

Это даст мне надежду, что будет легко найти здесь более удобную дорогу и что истины, какие я выскажу, не останутся без одобрения, хотя я и не заимствовал их ни у Аристотеля, ни у Платона. Но **истины движутся в свете как монета, которая не понижается в ценности, вылезает ли она из мужицкого кошелька, выходит ли из казны**. Так и я силился сделать

их одинаково полезными для всех людей; и для этой цели я не нашел стиля более удобного, чем стиль светских бесед, где каждый вольно открывает перед своими друзьями, что имеет лучшего в мыслях; под именами Эвдокса, Полиандра и Эпистемона я представляю, как человек среднего ума, но с суждением, не извращенным дурной доверчивостью, и пользующийся разумом согласно чистоте его природы, навещен в деревенском домике, где он живет, двумя из более редких и интересных людей нашего века; один из них вовсе не образован, другой, напротив, отчетливо знает все, приобретенное им в школах. И вот среди прочих рассуждений (их я предоставлю вообразить вам самим, как и обстановку, места и все ее частности, какими нередко буду пользоваться для примеров, облегчающих понимание) собеседники представляют доказательство того, что должно высказать позднее, по окончании этих двух книг.

Полиандр, Эпистемон, Эвдокс

Полиандр: Я считаю вас счастливцем: вы видели все прекрасное в книгах греков и римлян; и мне кажется, изучай я столько, сколько вы, я был бы так отличен от того, что я есть, как ангелы отличаются от вас; и я не могу простить

ошибки моих родителей, которые, будучи убеждены, что занятия науками расслабляют человека, отозвали меня ко двору и в армию столь юным, что сожаление о своем невежестве будет преследовать меня всю жизнь, если я не научусь чему-либо из вашей беседы.

Эпистемон: Что вас может наилучшим образом обучить в этом отношении, так это стремление к знанию, общее всем людям; оно — болезнь неизлечимая, так как интерес увеличивается с обучением, благодаря тому, что недостатки души сокрушают нас постольку, поскольку мы о них знаем, вы имеете большое преимущество перед нами в том, что не видите, подобно нам, сколько вам еще остается изучать,

Эвдокс: Возможно ли, Эпистемон, чтобы при вашей учености, вы могли быть убеждены, будто в природе имеется столь всеобщая болезнь и нет никакого средства к ее излечению? Что касается меня, то мне кажется, как на всякой земле достаточно плодов и источников, чтобы утишать голод и жажду всех, так достаточно и истин, касающихся любого предмета, чтобы в полной мере удовлетворить интересу здоровых душ; думается мне, что тело больных водянкой не больше отстоит от нормального склада, чем ум тех, кто вечно обременен неутолимой любознательностью.

Эпистемон: **Я когда-то учил, что наше желание не может естественно распространяться на то, что остается для нас невозможным, и не должно также распространяться на порочное и бесполезное; но известно множество вещей, которые кажутся нам возможными и которые не только чтимы и приятны, но даже весьма необходимы для нашего обихода**; и я не могу верить, чтобы кто-нибудь знал их настолько, что ему постоянно не оставалось бы справедливых оснований особенно желать этих вещей.

Эвдокс: А что вы скажете обо мне, если я заверю вас, что не имею больше страсти изучать что-либо и доволен той малостью знаний, какую, подобно Диогену в бочке, имею без того, чтобы всякий раз ощущать нужду в философии. Ведь знание моих соседей не теснит моего знания, как их поля теснят то немногое, чем я владею. И мой ум, добровольно склоняясь к тем истинам, какие находит, вовсе не заботится об открытии иных; он даже радуется покою, как король страны, так отделенной от всех прочих стран, что ему воображается, будто поодаль от его владений находятся только бесплодные пустыни и необитаемые горы.

Эпистемон: Всякого другого, кроме вас, кто так высказался бы передо мною, я счел бы

за существо суетное и мало любознательное. Но убежище, избранное вами в этом уединенном месте, и малая озабоченность своей известностью, все это ставит вас вне тщеславия; а время, использованное вами на путешествия, посещения ученых и исследование всего, что открыто наиболее трудного в каждой науке, заверяет нас, что вы не лишены любознательности; таким образом, я могу высказать только уважение к вам и убежден, что вы должны обладать знанием гораздо более совершенным, чем знание прочих людей.

Эвдокс: Благодарю вас за доброе мнение обо мне; но я не хотел бы обременять вашей учтивости настолько, чтобы обязывать вас верить сказанному, основываясь на моем простом заявлении. Никогда не должно выдвигать посылок, столь удаленных от обычного мнения, если в то же время нельзя показать некоторых результатов. Вот я и пригласил нас обоих погостить здесь в это прекрасное время года, с тем чтобы удосужиться открыто сообщить вам часть надуманного мной. Смею надеяться, вы не только признаетесь, что и я имею основания быть удовлетворенным собой, но, помимо того, и сами вы вполне удовлетворитесь выслушанным.

Эпистемон: Я не хочу уклоняться от счастья, о котором уже просил вас.

Полиандр: А я охотно буду присутствовать на этом собеседовании, хотя бы и не чувствовал себя способным извлечь отсюда какую-либо пользу.

Эвдокс: Думайте лучше, Полиандр, что это будет к вашей выгоде, ибо в вас нет предвзятости, и потому мне будет лучше перенять на правую сторону нейтральное лицо, а не Эпистемона, который чаще найдет в себе склонность к противной стороне. Но чтобы отчетливее понять свойство ученья, предлагаемого мною, я надеюсь, вы отметите различие между науками и простыми знаниями, получаемыми без всякого рассуждения в форме доводов, каковы знания языка, истории, географии и вообще всего, зависящего от одного опыта. Я вполне согласен, что недостаточно человеческой жизни для приобретения опыта во всем, что находится в мире. Но я также убежден, что было бы безумием желать этого и что светский человек не более обязан знать по-гречески или по-латыни, чем по-швейцарски либо по-нижнебретонски, ни истории Империи более, чем истории маленьких государств Европы. Должно только позаботиться о заполнении своего досуга достойным и полезным и обременять память только необходимым. **Что же касается познаний, представляющих не что иное, как достоверные**

суждения, которые мы опираем на известные предварительные знания, то одни из них извлекаются из общего достояния и их слышат и понимают все, другие же извлекаются из редких и специально изучаемых опытов. Признаюсь также, что невозможно отдельно рассуждать о каждом из последних, ведь следовало бы, во-первых, отыскать все травы и камни, находимые в Индии, увидеть феникса, — короче говоря, не упускать ничего из наиболее диковинного в природе. Но я думаю, что достаточно удовлетворю своему обещанию, если, изложив истины, какие можно вывести из обыкновенных и каждому известных вещей, я сделаю вас способными самим найти все прочие истины, как только вам заблагорассудится приложить старания к отысканию их.

Полиандр: Я думаю, что это все, чего возможно желать; и я буду согласен с вами, если только вы мне достаточно засвидетельствуете известное число предложений, столь прославленных, что их знает всякий, и касающихся божества, разумной души, добродетелей и воздаяния за них; эти истины я сравнил бы с теми древними зданиями, о славе которых каждый знает, хотя все знаки их величия похоронены в руинах прошлого. Я отнюдь не сомневаюсь, чтобы первые, кто обязал людей мыслить все эти истины, имели

очень сильные основания для их доказательства; но эти истины позднее столь мало повторялись, что нет больше никого, кто знал бы их. И все-таки эти истины так важны, что благоразумие обязывает нас скорее слепо им верить, из боязни ошибиться, чем оставить их выяснение до той поры, когда мы перейдем в иной мир.

Эпистемон: Что до меня, то я несколько более любознателен и хотел бы, помимо того, чтобы вы выяснили мне некоторые особые трудности, встречаемые мною в каждом знании, а главным образом в том, что касается человеческих искусств, призраков, иллюзий, — короче, всех блестящих результатов, какие приписываются магии; я считаю, что их полезно знать, не для собственного пользования, но ради того, чтобы наше суждение не могло быть предваряемо удивлением перед неизвестным нам.

Эвдокс: Я постараюсь удовлетворить обоих вас. И в целях соблюдения порядка, благодаря которому мы могли бы дойти до цели, я прежде всего обнадеживаю себя, Полиандр, что мы с вами поддержим друг друга во всех вещах, касающихся мира, обсуждая их самих по себе; только бы Эпистемон не прерывал нас — меньшее, что он может, так как его возражения принудят нас часто отклоняться от нашего предмета. Затем мы все втроем снова поговорим обо всех вещах,

но в ином смысле, именно поскольку они относятся к нам и поскольку они могут быть названы истинными или ложными; и вот Эпистемон будет иметь случай предложить на обсуждение все затруднения, какие останутся у него от предшествующих рассуждений.

Полиандр: Так укажите нам порядок, которого вы станете придерживаться в изложении каждого предмета.

Эвдокс: **Должно начать с разумной души, так как в ней заключено все наше знание; обсудив ее природу и ее цели, мы придем к ее Творцу; а познав Его свойства и то, как Он все в мире создал, мы отметим наиболее достоверное касательно прочих тварей и исследуем, каким путем объекты воспринимаются нашими чувствами и наши мысли становятся истинными или ложными**. Позднее я изложу здесь человеческие труды в области телесного мира; удивив же вас наиболее мощными машинами, редчайшими автоматами, наиболее ясными иллюзиями и тончайшими фокусами, какие может изобрести искусство, я открою вам в них тайны столь простые и безобидные, что вы перестанете удивляться чему бы то ни было из деяний наших рук. Я перейду к созданиям природы и, показав вам причину всех их движений

и различия их качеств, а также то, чем душа растений и животных отличается от нашей, обсужу перед вами всю архитектуру чувственного мира; сообщив о том, что наблюдается особенно достоверного в небесной сфере, я перейду к наиболее здравому толкованию того, что не может быть представляемо людьми; это я сделаю, чтобы изъяснить отношение чувственных вещей к интеллектуальным, а всех их вместе к Творцу, с целью объяснить бессмертие тварей и их будущее состояние до скончания века. Потом мы перейдем ко второй части собеседования, где потолкуем обо всех знаниях по отдельности, отберем все наиболее основательное в каждом и предложим метод подвинуть их много дальше и изыскать нам самим, средним умам, все то, что в состоянии изобрести тончайшие умы. Приготовив таким образом свой рассудок к абсолютно истинному суждению, нам нужно будет заняться упорядочением желаний, различая хорошее и дурное и отмечая действительную разницу между пороками и добродетелями. По совершении этого, я надеюсь, страсть к знанию, какой вы обладаете, не будет столь жестокой, а все сказанное мной покажется вам отлично удостоверенным, и вы заключите, что добрый ум, хотя бы он и вскармливался в пустыне и обладал только естественным светом, не может

иметь иных, чем наши, мнений, раз он хорошо взвесит те же самые основания. Чтобы открыть начало такому рассуждению, должно исследовать, каково первое знание людей, в какой части души оно обитает и отчего оно в начале столь несовершенно.

Эпистемон: Мне кажется, что это будет выражено очень ясно, если сравнить сознание ребенка с чистой дощечкой, где должны размещаться наши идеи, которые подобны портретам с натуры, получаемым от каждой вещи. Чувства, склонность, наставники и рассудок суть различные художники, работающие над этим трудом; из них менее способные оказываются первыми повинны в путанице, а именно: несовершенные чувства, слепой инстинкт и бездельные мамки. Лучшее исходит от последнего, то есть разума; и все же должно, чтобы он углубился на многие годы в учение и долго следовал примеру своих учителей, прежде чем решится исправить какую-либо из их ошибок. Вот, по моему мнению, одна из главных причин нашей заботливости о знании. Ибо наши чувства не видят ничего помимо наиболее грубых и общих вещей, а наши природные наклонности извращены; а что до наставников, то хотя, без сомнения, можно бы найти среди них очень совершенных, однако они не в состоянии усилить нашей веры

в их доводы раньше, чем последние исследует наш рассудок, которому одному достается в удел завершить этот труд. Такой наставник (то есть рассудок) как талантливый художник займется накладыванием заключительных тонов на плохую картину, набросанную юными подмастерьями; он хорошо воспользуется всеми правилами своего искусства, чтобы мало-помалу выправить то ту, то другую черту и прибавить от себя недостающее, вследствие чего он не может сделать этого, не оставляя крупных недостатков, так как вначале рисунок был дурно понят, фигуры плохо расположены и пропорции плохо соблюдены.

Эвдокс: Ваше сравнение отлично вскрывает первое препятствие, постигающее нас, но вы не указываете средства, которым можно воспользоваться из предосторожности. Кто, думается мне, как ваш художник примется за возобновление картины, тот скорее сперва пройдется губкою, чтобы стереть все нанесенные черты, нежели станет терять время за их исправлением: подобным образом каждому человеку, лишь он достигнет известного предела называемого возрастом знания, должно решиться в добрый час изгнать из своего воображения все несовершенные идеи, какие в нем начертаны были доселе, и начать серьезно формировать новые,

хорошо пользуясь всей работой своего рассудка; если это и не поведет к совершенству, то не может, по крайней мере, вовлечь в ошибки, основанные на слабости чувств или на беспорядочности природы.

Эпистемон: Это средство было бы отличным, если бы легко было его применять; но вы не забудьте, что первые мнения, получаемые нашим сознанием, остаются там столь запечатленными, что одной нашей воли недостаточно, чтобы их уничтожить, если она не позаимствуется помощью каких-либо властных доводов.

Эвдокс: Вот я и хочу попытаться представить вам некоторые из доводов; и если вы желаете извлечь пользу из этого собеседования, то нужно, чтобы вы оказали мне ваше внимание и позволили немного потолковать с Полиандром ради того, чтобы я мог сначала ниспровергнуть все знание, приобретенное до сих пор. Так как оно недостаточно для того, чтобы удовлетворить Полиандра, то оно может быть только дурным, и я уподоблю его плохо построенному дому, у которого непрочны устои. Я не знаю лучшего средства исправить дело, как рассыпать все по земле и начать новую постройку; я вовсе не хочу быть одним из тех мелких художников, которые заняты лишь реставрацией старых творений, так как чувствуют себя неспособными

приниматься за новое. Но, Полиандр, пока мы работаем над этим разрушением, мы можем посредством того же создать основания, которые должны служить нашему намерению, и приготовить лучшие и наиболее прочные материалы, необходимые для выполнения; угодно ли вам обсудить совместно со мной, каковы наиболее достоверные и доступнейшие для познания истины из всех тех, какие может знать человек?

Полиандр: **Найдется ли, кто мог бы сомневаться, что чувственные вещи — я разумею те, которые видимы и осязаемы, — не самые надежные из всех?** Я лично буду весьма удивлен, если вы мне с такой же очевидностью покажете нечто из того, что утверждается о Боге или о нашей душе.

Эвдокс: Однако я надеюсь на это; и я нахожу странным, что люди могут быть столь легковерны, чтобы опираться в своем знании на достоверность чувств, так как никто не станет отрицать, что чувства иной раз ошибаются и что мы имеем основания усомниться в тех, кто нас однажды обманул.

Полиандр: Я отлично знаю, что чувства иногда обманывают, если они плохо налажены, когда, например, больному всякая пища кажется горькой, или когда, рассматривая звезды, мы так удалены от них, что они не кажутся нам столь

большими, как в действительности, или вообще когда чувства не действуют свободно согласно их природному устройству. Но легко узнать все их недочеты, и последние не препятствуют мне быть вполне уверенным, что я вас вижу, что мы гуляем в этом саду, что нам светит солнце, — короче, что вообще все, предстоящее моим чувствам, истинно.

Эвдокс: Если для вас недостаточно сказать, что чувства нас обманывают в известных случаях, где вы это осознаете, — недостаточно, чтобы испугать вас тем, как бы ни случилось этого же обмана и в других случаях, когда вы не можете о том знать, то я пойду тогда дальше. Разве вы не видели никогда таких душевно больных, которые считали себя разбитыми или имеющими какую-либо часть тела неестественно большого размера; они полагают, что и себя, и все, чего ни касаются, они находят таким, как представляют. Правда, значило бы оскорбить достойного человека, сказав ему, что в нем разума может быть ровно столько, сколько нужно, чтобы убедиться в собственном легковерии, если он сошлется, как и вы, на то, что представляется его чувствам и воображению. Но вы не сочтете дурным, если я спрошу вас: разве вы не погружаетесь в сон, как все люди, и разве вы, спящий, не можете мыслить, что видите и меня

или то, как вы гуляете в этом саду и как светит вам солнце, — короче, мыслить все, что вы всегда считаете за достоверное. Разве вы никогда не слыхивали удивленного восклицания в комедиях: «Бодрствую я или сплю!?» Как вы можете быть уверены, что ваша жизнь не продолжительный сон и что все, достигаемое вами с помощью чувств, не ложно, как тогда, когда вы спите? Главный догмат, который вам известен, — это то, что вы постигаете, что сотворены высшим существом; последнее, обладая свойственным ему могуществом, не затруднилось создать нас такими, как я сказал, а не такими, как вы о себе полагаете.

Полиандр: Вот, действительно, доводы, которых достаточно, чтобы опрокинуть все учение Эпистемона, если только он окажется достаточно настойчив в своих взглядах; но что до меня, то я боюсь сделаться излишним мечтателем для человека, который не учился и не привык удалять своего ума от чувственных вещей, если бы я пожелал погрузиться в размышления столь же темные, как темны для меня эти представления.

Эпистемон: Я также полагаю, что очень опасно заходить здесь слишком далеко. Столь всеобщие сомнения привели бы нас к незнанию Сократа или к недостоверности пирронистов; это — пучина, где, мне кажется, не нащупаешь дна.

Эвдокс: Я согласен, что это опасно для тех, кто не знает брода, отправившись без руководства; многие и погибли тут. Но вы не должны опасаться следовать за мной. Подобная боязливость препятствовала большинству ученых приобрести ученье, достаточно очевидное и заслуживающее названия науки, так как, воображая, что за чувственным миром нет ничего более крепкого, на что можно было бы опереть свои мнения, они строили на песке, вместо того чтобы заняться отысканием скал или глины. И не здесь еще должно остановиться. Хотя бы вы и не пожелали более обсуждать высказанные доводы, они в существе дела уже привели к тому, на что я надеялся, если затронули ваше воображение настолько, чтобы их бояться. Ведь это признак, **что ваше знание не столь несокрушимо, раз вы страшитесь, что доводы могут подкопать основы, заставляя вас сомневаться во всем; следовательно, вы уже сомневаетесь, и достигнута моя цель — разрушить ваше учение, показав его плохую обоснованность**. Но чтобы вы не отказались следовать с большей храбростью, я вас уверю, что эти сомнения, столь страшные первоначально, суть как бы фантомы и пустые образы, появляющиеся ночью благодаря слабому, неверному свету: если вы побежите от них, ваша боязнь последует

за вами; а если вы приблизитесь, чтобы коснуться их, вы откроете, что это не что иное, как воздух и тень, и станете в будущем более мужественными при подобной встрече.

Полиандр: Я хочу также, чтобы убедить вас, представить себе эти трудности сильнейшими, сколь будет для меня возможно, и привлечь свое внимание к сомнению в том, не грезил ли я всю жизнь, а все мои мысли, которые я считал западающими в мою душу лишь посредством чувств, не слагались ли сами собой, как это происходит с подобными мыслями каждый раз, когда я сплю и отлично знаю, что мои глаза закрыты, уши заткнуты, — короче, ни одно из моих чувств не участвует тут. И, следовательно, я не только буду не уверен в том, существуете ли вы на свете, существует ли Земля и Солнце, но даже и в том, имею ли я глаза, уши, тело, держу ли я к вам речь или вы ко мне, — короче, во всем…

Эвдокс: Чем больше вы подготовлены, тем сильнее я склонен руководить вами. Но вот настал момент, когда вам должно обратить внимание на те следствия, какие я отсюда хочу вывести. Вы заметили, что можете с основанием сомневаться во всем, познание чего достигается посредством одних чувств; но в состоянии ли вы сомневаться в вашем сомнении и оставаться в неуверенности, сомневаетесь вы или нет?

Полиандр: Уверяю вас, это меня изумляет; та незначительная степень проницательности, которой обладают мои здравые, хотя и слабые чувства, принуждает меня не без смущения убеждаться, что я ничего не знаю с какой-либо достоверностью, но сомневаюсь во всем и ни в чем не уверен. Но что вы хотите отсюда заключить? Я не вижу, в чем польза столь всеобщего сомнения, не вижу и того, на каком основании подобное сомнение может стать принципом, способным далеко завести нас. Наоборот, **цель нашей беседы — освободить нас от сомнений и открыть нам истины, которых мог не знать даже Эпистемон, при всей его учености**.

Эвдокс: Уделите только мне свое внимание, и я уведу вас так далеко, как вы и не предполагаете. Из этого всеобщего сомнения, как от определенной и неподвижной точки, я хочу вывести познание Бога, познание вас самих и, наконец, познание всего существующего в природе.

Полиандр: Вот, действительно, огромные обещания, и они ценны, поскольку в результате мы согласимся с вашими положениями. Будьте же верны вашим обещаниям, а мы удовлетворим нашим?

Эвдокс: Раз вы не можете отрицать, что вы сомневались, и напротив, ваше сомнение

достоверно, то истинно, что и вы, сомневающийся, существуете, и это столь истинно, что вы не можете более сомневаться в этом.

Полиандр: Я разделяю ваш взгляд, ведь если бы я не существовал, то не мог бы и сомневаться.

Эвдокс: Итак, вы существуете, и вы знаете о своем существовании, и знаете благодаря вашему сомнению.

Полиандр: Все это так.

Эвдокс: Но чтобы вы не отклонились от цели, двинемся понемногу далее, и, как я вам сказал, вы найдете, что эта дорога идет дальше, чем вы полагаете. Повторим аргументы: **вы существуете и знаете о своем существовании; знаете через посредство знания о своем сомнении. Но вы, сомневающийся во всем и не могущий сомневаться в себе самом, что вы такое?**

Полиандр: Ответ не труден. Я удивляюсь, почему вы предпочли меня Эпистемону в качестве собеседника. Значит, вы решили не предлагать вопроса, на который было бы трудно ответить. Итак, отвечу: я человек.

Эвдокс: Вы не обратили внимания на вопрос; и ответ, данный вами, как бы ни казался он вам прост, ввергнет вас в очень трудные и очень запутанные вопросы, если я только захочу вас хоть немного поприжать. В самом деле, если бы

я спросил у самого Эпистемона, что такое человек, и он ответил бы мне, как водится в школах, что человек — разумное животное (animal rationale), и сверх того, ради изъяснения этих терминов, не менее темных, чем первый, повел бы нас через все ступени, именуемые метафизическими, — мы, конечно, были бы введены в лабиринт, из которого никогда не выбрались бы. Ведь этим вопросом порождаются два других: что такое животное? что такое разумный? Более того, если бы, изъясняя понятие животного, он ответил, что это существо живое и чувствующее, что живое существо есть одушевленное тело, а тело есть телесная субстанция, — вопросы, как видите, шли бы возрастая и умножаясь подобно ветвям генеалогического дерева. И наконец, все эти превосходные вопросы закончились бы чистым празднословием, ничего не освещающим и оставляющим нас в нашем первоначальном неведении.

Эпистемон: Печально видеть, что вы столь сильно презираете дерево Порфирия, постоянно вызывавшее удивление всех ученых. Досадно, что вы начинаете наставлять Полиандра в том, что он такое, иным путем, чем тот, который издавна принят в школах. Наконец, не было возможности до сего дня найти лучший путь изучения нас самих, чем последовательное полагание перед

нашими взорами всех ступеней, составляющих целое нашего бытия, с тем чтобы, поднимаясь и опускаясь по всем ступеням, мы могли изучать и то, что в нас есть общего с иными существами, и то, в чем мы от них отличаемся. Вот высшая точка, до какой может достичь наше знание.

Эвдокс: Никогда я не начинал и не забирал в голову порицать обычную методу обучения, к какой прибегают в школах. Последней я одолжен тем немногим, что знаю; ее помощью я воспользовался, чтобы узнать недостоверность всего, воспринятого мною. Стало бы, хотя мои наставники и не научили меня ничему достоверному, тем не менее я должен быть им благодарен за перенятое от них понимание недостоверности знания и обязан за все, что воспринято сомнительного больше, чем если бы оно было согласно с разумом. Ведь в последнем случае я, быть может, принимал бы недостаточно разумное за совершенное, и это сделало бы меня менее пылким к исканию истины. Стало быть, предостережение, данное мною Полиандру, направлено скорее не к тому, чтобы отметить недостоверность и темноту, в которую вы направляете свой ответ, а к тому, чтобы сделать Полиандра на будущее время более внимательным к моим допросам. Но возвращаюсь к моему предложению; а чтобы не отклоняться еще больше от нашего

пути, снова спрашиваю: что такое тот, кто может сомневаться во всем, исключая самого себя?

Полиандр: Я полагал, что удовлетворю вас, если скажу что я — человек. Но я понял, что мой ответ не соразмерен, так как, по-видимому, вы не согласны с ним. И скажу откровенно, мне самому теперь он не кажется удовлетворимым, поскольку я рассудил, что вы мне показали затруднения в неточности, в какие он нас мог бы вовлечь, если бы только мы захотели его объяснить и принять. Наконец, что ни говорил бы Эпистемон, я нахожу много темноты в этих метафизических ступенях. Если, например, скажут, что тело есть телесная субстанция, не определяя в то же время, что такое телесная субстанция, то два слова — «телесная субстанция» — не сделают нас больше знающими, чем одно слово — «тело». Подобным же образом **если кто выскажет, что живое существо есть одушевленное тело, не выяснив сперва смысла слов «тело» и «одушевленное» и проследует через все метафизические ступени, то он произнесет слова — даже слова, размещенные в порядке, — но не скажет ровно ничего**. Высказанное им не обозначает ничего, что могло бы быть понято и образовать в нашем уме ясную и отчетливую идею. Больше того: когда, чтобы удовлетворить предложенному вопросу, я сказал бы, что

я человек, я вовсе не думал бы о всех этих схоластических «сущностях», мне неизвестных, о которых я не могу ничего сказать с пониманием и которые, я думаю, существуют только в воображении их изобретателей. Нет, я желал бы говорить о том, что мы видим, чего касаемся, что чувствуем и в чем удостоверяемся относительно самих себя на опыте, — одним словом, обо всем том, что самый простой человек знает столь же хорошо, как и величайший мировой философ. В конце концов, я хотел бы сказать, что я — нечто целое, составленное из двух рук, двух ног, головы и всех прочих частей, образующих то, что именуется человеческим телом, которое, сверх того, как целое, питается, движется, чувствует и мыслит.

Эвдокс: Из вашего ответа я заключаю, что вы не поняли хорошо моего вопроса и что вы ответили на многое, о чем я у вас не спрашивал. Но так как вы уже поместили в число сомнительных для вас вещей руки, ноги, голову и остальные части машины человеческого тела, то я отнюдь не хотел бы вас переспрашивать обо всем, существование чего не кажется нам достоверным. Итак, скажите же, что такое вы в собственном смысле слова, поскольку вы сомневаетесь. Ведь это нечто оказывается единственным, чего вы не в состоянии познавать с достоверностью, о которой я и хотел вас спросить.

Полиандр: Действительно, теперь я вижу, что заблуждался в своем ответе. Я пошел дальше, чем следовало, потому что недостаточно хорошо схватил вашу мысль. Это сделает меня более предусмотрительным в будущем и заставит меня изумляться точности вашего метода, посредством которого вы ведете нас шаг за шагом, простыми и легкими дорогами, к познанию вещей, составляющих предмет изучения. И тем не менее мы имеем некоторое основание назвать сделанную мной ошибку счастливой; ей я теперь обязан знанием того, что я, поскольку я сомневаюсь, никоим образом не есть нечто, именуемое моим телом. Больше того, и даже не знаю, имею ли я тело, так как вы мне показали, что я могу в этом сомневаться; я прибавлю к этому, что я не могу и отрицать решительно, будто имел тело. Но вот, хотя мы и оставались среди всяких предположений, это не помешало мне удостовериться в моем существовании; напротив, эти предположения еще больше утверждают меня в достоверности существования и в том, что я не тело. Иначе, если бы я сомневался в моем теле — я сомневался бы в самом себе, что для меня невозможно: я вполне убежден, что существую, и убежден настолько, что никак не могу в том сомневаться.

Эвдокс: Вы говорите превосходно и так отлично трактуете вопрос, занимающий нас, что я сам

не мог бы высказаться лучше. Я вижу, что пора предоставить вас исключительно самому себе и только позаботиться вывести вас на дорогу. Затем я полагаю, что для открытия истин, даже наиболее трудных, достаточно того, что принято называть общим чувством (sonsu commune), однако лишь после того, как это чувство будет хорошо направлено. Так как я нахожу, насколько желал, это чувство в вас достаточным, я склонен показать вам в будущем дорогу, куда вы должны выйти. Продолжайте же сами выводить следствия из вашего первого принципа.

Полиандр: Этот принцип мне представляется столь плодотворным и открывающим в то же время для меня столько вещей, что, мне думается, много труда будет привести их в порядок. Плодотворное наставление, какое вы мне дали: наследовать, что такое я, сомневающийся, и не углубляться в то, чем я был и за что иной раз я буду принимать себя, — этот совет пролил на мой ум столько света и враз разогнал сумрак, так что при свете этого факела я вернее вижу в себе то, чего там не было заметно; и никогда я так твердо не верил в то, что обладал телом, как теперь верю в обладание тем, к чему нельзя прикоснуться.

Эвдокс: Ваш ответ мне очень нравится, хотя, быть может, он кажется неприятным Эпистемону; последний, поскольку вы не отторгнете

его от его заблуждения и не покажете наглядно часть того, что вы назвали содержащимся в этом принципе, всегда будет иметь предлог думать или, по крайней мере, бояться, не подобен ли этот открытый вам свет тем блуждающим огням, которые гаснут и исчезают лишь приблизишься к ним, и не впадете ли вы вскоре в вашу первоначальную темноту, то есть в прежнее невежество. И действительно это будет чудом, если вы, не получив образования и не прочтя философских трудов, окажетесь ученым столь быстро и со столь малыми стараниями. Поэтому нечего изумляться, если Эпистемон будет так судить.

Эпистемон: Признаюсь, я принял это за порыв энтузиазма и думал, что Полиандр, который не обращал своих мыслей к тем великим истинам, каким учит философия, был поражен такою радостью, когда хоть одну из них оценил. Пообсудив немногое из тех знаний, он не мог себя сдержать, чтобы не засвидетельствовать вам этого порывом радости. Но те, кто подобно мне, долго ходили по этой тропе и истратили много масла и труда в чтении и перечитывании сочинений древних, выясняя и толкуя наиболее трудное в философах, не удивятся этим порывам энтузиазма и не будут надеяться на тех, кто имеет лишь шапочное знакомство с математикой. Эти последние, лишь вы дадите им линию

и круг и внушите, что такое прямая и кривая линии, уверятся, что отыщут квадратуру круга и удвоение куба. Мы столько раз отвергали доктрину пирронистов, и они сами столь мало извлекли плодов из своего философского метода, что блуждали всю жизнь и не могли освободиться от сомнений, введенных ими в философию, так что они, казалось, приложили свои старания только к обучению сомневаться. Итак, не сердись на Полиандра, я усомнюсь, может ли он сам извлечь отсюда нечто лучшее.

Эвдокс: Я хорошо вижу, что, обращаясь к Полиандру, вы хотите щадить меня; тем не менее ясно, что я — цель ваших насмешек. Но пусть Полиандр продолжает говорить; позже мы увидим, кто из нас посмеется последний.

Полиандр: Я это охотно сделаю, тем более что можно бояться, как бы этот спор ни возгорелся между вами и как бы я ни оказался ничего не понимающим, если вы возьмете предмет свысока; я увижу себя тогда лишенным плода, который я надеялся получить при завершении моего первого обучения. И я прошу Эпистемона позволить мне питать надежду, что Эвдокс, поскольку ему будет угодно, поведет меня за руку по дороге, на которую он сам меня поставил.

Эвдокс: Вы уже отлично знаете, что поскольку, сомневаясь, вы рассуждаете, вы не имеете тела

и, следовательно, не находите в себе ни одной из частей машины человеческого тела, ни рук, ни ног, ни головы, ни глаз, ни ушей, ни какого-либо органа, который мог бы служить известному чувству; но посмотрите, можете ли вы подобным образом отбросить все другое, что вы прежде узнали из описания, данного вами в понятии, какое вы имели о человеке. Ведь если вы его высказали с основанием, то это счастливая ошибка, что то, что вы выделили, превосходит в вашем ответе границы моего вопроса; с помощью его, наконец, вы можете перейти к знанию того, что вы есть, отстранив от себя и отбросив все, что, как вы ясно видите, не принадлежит вам, но не удаляя ничего, необходимо вам принадлежащего, что для вас было бы столь же достоверно, как ваше существование и ваше сомнение.

Полиандр: Я благодарен вам, что вы привели меня на мою дорогу, ибо я не знал, где я. Прежде я сказал, что я составлен из двух рук, ног, головы и всех прочих членов, образующих то, что именуют человеческим телом; а сверх того я сказал, что я хожу, питаюсь, чувствую и мыслю. Необходимо также, рассматривая себя таким, каков я есть, отбросить все части или члены, образующие машину человеческого тела, то есть мыслить себя без рук, без ног, без головы, — словом,

без тела. И правда, **что то, что во мне сомневается, не есть то, что мы считаем за свое тело; следовательно, правда, что я, поскольку сомневаюсь, не питаюсь, не хожу; ибо ни тот, ни другой из этих актов не могут происходить без тела**. Больше того, я не могу даже утверждать, что я, поскольку сомневаюсь, мог бы ощущать. Ведь как ноги необходимы, чтобы ходить, так глаза необходимы, чтобы видеть, и уши, чтобы слышать; но так как я не имею этих органов, ибо не имею тела, то я и не могу сказать, что ощущаю. Сверх того, когда-то я предполагал, что ощущал многое, чего, однако, наяву я не ощущаю: и, так как я решил не допускать здесь ничего, что не было бы истиной, не подлежащей сомнению, я не могу сказать, что я нечто ощущающее, то есть такое существо, которое видит и слышит посредством глаз и ушей; ведь могло бы случиться, что я предположил себя чувствующим таким образом, хотя ни один из этих актов не имел в действительности места.

Эвдокс: Я не могу препятствовать вам настаивать на этом не только ради того, чтобы не отвлечь вас от вашей дороги, но и чтобы ободрить вас и испытать, чего может достичь правильное чувство, будучи хорошо руководимо, и разве во всем, что вы стали говорить, есть нечто

не точное, не правильно заключенное и не строго выведенное? И, однако, все эти следствия выходили помимо формулы доказательств, помощью одних лучей разума и здравого смысла; последний менее подвержен заблуждению, когда он действует один и сам собою, чем когда он ищет истину с беспокойством соблюсти тысячу различных правил, которые изобретены людскими ухищренностью и косностью скорее для разрушения смысла, нежели для его улучшения. Сам Эпистемон, кажется, здесь нашего мнения; его молчание дает понять, что он одобряет сказанное вами. Продолжайте же, Полиандр, и покажите ему, до каких пор может простираться здравый смысл, а вместе с тем покажите следствия, какие могут быть выведены из наших начал.

Полиандр: Из всех атрибутов, какие я себе придал, остается испытать один — мышление, и я нахожу, что только оно одно по природе неотделимо от меня. Ведь если верно, что я сомневаюсь, ибо я не могу в последнем сомневаться, — то одинаково верно, что я мыслю. Что такое значит сомневаться, как не мыслить известным образом? И действительно, если бы я не мыслил, я не мог бы знать, сомневаюсь ли я, существую ли я. Стало быть, я существую и знаю, что существую, и знаю это посредством

сомнения, то есть посредством того, что я мыслю, и могло бы даже случиться, что если бы внезапно я перестал мыслить, я перестал бы в то же время существовать. Значит, единственно, чего я не могу отделить от себя, что я знаю с достоверностью моего существования и что я всегда могу утверждать без боязни ошибиться, — это то, что я мыслящее существо.

Эвдокс: Как вам нравится, Эпистемон, то, что говорит Полиандр? Найдете ли вы в его рассуждении что-нибудь, что хромало бы или не было последовательным? Уверитесь ли вы, что неначитанный и необученный человек станет рассуждать столь же правильно и во всем согласится с ним? И отсюда, если я сужу правильно, вы необходимо должны видеть, что, пользуясь надлежащим образом своим сомнением, можно извлечь из него очень достоверные истины, даже наиболее достоверные и полезные, чем все те, какие мы обычно основываем на великом принципе, который мы делаем началом всех знаний и центров, вокруг коего они возводятся и смыкаются: невозможно, чтобы одна и та же вещь вместе была и не была. Я, может быть, найду случай показать вам его пользу; но, чтобы не порывать нити рассуждений Полиандра, не станем отходить от нашего предмета. Спрашивайте же, если вы имеете, что сказать или возразить.

Эпистемон: Раз вы меня вызываете и даже задеваете, я хочу вам показать, что значит разгневанная логика, и в то же время создать вам такие препятствия и трудности, что не только Полиандру, но даже и вам с трудом можно будет оттуда выпутаться. Итак, не будем уходить далеко, но задержимся лучше здесь и серьезно исследуем начала, служащие нам основой, и ваши заключения. С помощью истинной логики и ваших же начал я вам покажу, что все сказанное Полиандром не покоится на законном основании и не заключает ничего. **Вы говорите, что существуете, что знаете о своем существовании и знаете посредством того, что сомневаетесь и мыслите. Но знаете ли вы, что значит сомневаться, что значит мыслить?** И раз вы не хотите допускать ничего, что не было бы вам достоверно и в совершенстве известно, то как вы можете удостоверяться в своем существовании, опираясь на основания столь темные и, следовательно, столь малодостоверные? Необходимо, чтобы вы сперва научили Полиандра, что такое сомнение, мысль, существование, с тем чтобы его рассуждение приобрело силу доказательства и чтобы он сам мог понять себя прежде, нежели пожелает стать понятным для других.

Полиандр: Вот это превосходит мою понятливость; я признаю себя побежденным, оставляя распутывать этот узел вам с Эпистемоном.

Эвдокс: На этот раз я возьмусь за дело охотно, но при условии, что вы будете судьей нашего спора, ибо я не решаюсь предположить, что Эпистемон сдастся на мои доводы. Кто, как он, преисполнен мнений и предубеждений, тот с большим трудом доверится одному природному свету; уже давно к тому же он привык предпочтительнее подчиняться авторитету, нежели склонять ухо к голосу собственного разума; он более любит вопрошать других, взвешивать произведения древних, чем совещаться с самим собой о суждении, какое должно вынести. И даже с детства он взял за основание только то, что покоится на авторитете его предшественников; скорее свой авторитет он сочтет за довод и захочет, чтобы ему платили ту же дань, какую платил некогда и он. Но я соглашаюсь и думаю в изобилии удовлетворить возражениям, какие предложил вам Эпистемон, если вы дадите ваше согласие на то, что я скажу, и если ваш рассудок в том вас убедит.

Эпистемон: Я не настолько упрям и не настолько туп для убеждения, как вы думаете, и очень охотно позволю удовлетворить себя. Более того, хотя я приводил основания, чтобы вызвать Полиандра, я не желал бы ничего лучшего, как доверить вашему суду нашу тяжбу; я вам позволяю даже признать меня побежденным, как скоро он

протянет вам руку? Но пусть он опасается пострадать от обмана и впасть в ошибку, в которой упрекал других, то есть пусть то уважение, какое он к вам питает, он не принимает за убедительный для себя довод.

Эвдокс: Если он опирается на столь слабое основание, то действительно он плохо разумеет свои интересы, и я тотчас отвечу: пусть он этого остерегается. Но достаточно отступлений; вернемся к нашему предмету. Я согласен с вами, Эпистемон, что должно знать, что такое сомнение, мысль, существование, прежде чем полностью убеждать в истине рассуждения: я сомневаюсь, следовательно существую, или, что то же: я мыслю, следовательно существую. Но не станете же вы воображать, будто для приобретения этих предварительных понятий необходимо принуждать и мучить наш ум, чтобы находить ближайший род и существенное различие вещей и из этих элементов составлять истинное определение. Оставим это тому, кто хочет быть профессором или вести школьные диспуты. Но кто желает испытывать вещи сами по себе и судить о них согласно тому, что он о них знает, тот не может быть столь ограниченным, чтобы, всякий раз как он внимательно обратится к вещам, не познавать, что такое сомнение, мысль, существование, и чтобы ему

была необходимость изучать логические различия. Сверх того, есть много вещей, которые мы делаем более темными, желая их определить, ибо, вследствие их чрезвычайной простоты в ясности, нам невозможно постигать их лучше, чем самих по себе. **Больше того, к числу величайших ошибок, какие можно допустить в науках, следует причислить, быть может, ошибку тех, кто хочет определять то, что должно только просто знать, и кто не может ни отличить ясного от темного, ни того, что в целях познания требует и заслуживает определения от того, что отлично может быть познано само по себе.** И вот к числу вещей столь ясных, что они познаются сами по себе, можно отнести сомнение, мысль и существование. Я не представляю себе человека столь тупого, чтобы его нужно было учить тому, что такое существование, прежде чем он сможет заключить и утверждать, что он существует. То же самое относительно сомнения и мышления. Я прибавлю даже, что невозможно изучать эти вещи иначе как на самом себе и быть убежденным иначе чем собственным опытом и тем сознанием или внутренним свидетельством, которое каждый человек носит в самом себе, когда он делает какое-либо наблюдение; подобно

тому, как было бы бесполезно определять, что такое белизна, чтобы сделать ее понятной слепому, тогда как для познания ее нам достаточно открыть глаза и увидеть белое, так же точно, чтобы знать, что такое сомнение и мышление, достаточно сомневаться и мыслить. Это нас научает всему, что мы можем знать в этом отношении, и даже говорит нам больше, чем наиболее тонкие определения. И действительно, Полиандр должен был знать эти вещи прежде, чем смог вывести оттуда формулированные им заключения. Наконец, так как мы его выбрали судьей, спросим его, не оставалось ли ему когда-либо неизвестным, что он такое был и что есть.

Полиандр: Признаюсь, я с величайшим удовольствием слушал ваши рассуждения о том, чему я не могу быть научен помимо самого себя; и не без радости, в этом по крайней мере случае, я вижу, что мне должно признать себя за вашего наставника, а вас за моих учеников. Вот почему, чтобы извлечь вас из стеснении и разрешить наскоро ваши затруднения («наскоро» говорят относительно чего-либо, когда оно случается вопреки надежде и вниманию), я могу перед вами удостоверить, что я никогда не сомневался в том, что такое сомнение, хотя я и начал его постигать или скорее размышлять над ним только тогда, когда Эпистемон пожелал

подвергнуть его сомнению. Как только вы доказали мне незначительность достоверности, какой мы обладаем относительно существования вещей, познаваемых нами только с помощью чувств, я стал в этих вещах сомневаться, и этого было достаточно, чтобы сделать мне известным одновременно и мое сомнение, и достоверность этого сомнения. Я могу утверждать, что я начал себя познавать, лишь только начал сомневаться; но мое сомнение и моя уверенность относятся не к одним и тем же предметам. Мое сомнение прилагается исключительно к вещам, существующим вне меня, а моя уверенность относится к моему сомнению и к самому мне. Эвдокс имел основание сказать, что существуют вещи, которые мы можем изучить, лишь видя их. Так же, чтобы понять, что такое сомнение, что такое мышление, должно только сомневаться и мыслить самому. Подобно же и с существованием. Должно только знать, что разумеют под этим словом; и вместе мы узнаем, что это за вещь и насколько ее можно познавать, и для этого нет необходимости в определениях; они скорее затемняют вещь, нежели освещают ее.

Эпистемон: Раз Полиандр удовлетворен, я успокаиваюсь и не продолжаю спора; однако я не вижу, чтобы мы ушли много вперед за два

часа, в течение которых рассуждаем. Все, что познано с помощью этого прекрасного метода, который вы столь превозносите, — это то, что Полиандр сомневается, мыслит и есть мыслящая вещь. Поистине удивительное открытие! Так много слов — так мало дела. Это можно бы было выразить в четырех словах, и мы все согласились бы друг с другом. Что до меня, если бы мне нужно было истратить столько слов и времени на изучение вещи столь незначительного интереса, я постарался бы сложить с себя этот труд. Наши учителя говорят нам большее и гораздо смелее; их ничто не удерживает, они берутся за все и говорят обо всем; ничто не отвращает их от их дела и не повергает в изумление. И хотя случается, что они видят себя прижатыми, однако двусмысленность, или to distimpio, выводит их из стеснения. Будьте уверены, что их метод всегда окажется предпочтен вашему, сомневающемуся во всем и настолько боящемуся споткнуться, что, без конца топчась, он никогда не подвинется вперед.

Эвдокс: **Я никогда не имел намерения предписывать кому-либо метод, которому должно следовать в разыскании истины**; я только хотел изложить тот, которому я сам следовал, с тем чтобы, если его признают дурным, бросили его, а если, напротив, признают

полезным, пользовались бы им. Затем, я предоставляю каждому полную свободу принять или отбросить его. Если же теперь скажут, что он меня почти не подвинул вперед, то об этом надо судить путем опыта; я уверен, лишь бы вы продолжали уделять мне ваше внимание, вы сами признались бы, что мы не можем быть достаточно предусмотрительны в установлении принципов и что раз принципы основательно заложены, мы можем провести следствия дальше и вывести их легче, чем мы решились предложить их. Так, я думаю, все ошибки, случающиеся в науках, происходят оттого, что мы вначале судили с излишней поспешностью, принимая за принципы вещи темные, о которых у нас не имелось никакого ясного и отчетливого понятия. Что свидетельствует за истинность такого утверждения — это некоторый прогресс, сделанный нами в науках с достоверными и общеизвестными принципами; тогда как в тех науках, где принципы темны и недостоверны, те, кто хочет быть искренним, принуждены признать, что, потратив много времени и прочитав много томов, они убедились, что ничего не знают и ничего не изучили. Не удивляйтесь же, дорогой Эпистемон, если, желая вести Полиандра по пути более надежному, чем тот, которому обучали меня, я суров до крайности, принимая за истинное только то, достоверность

чего равна достоверности моего существования, моей мысли и того, что я мыслящая вещь.

Эпистемон: Вы мне кажетесь похожим на тех акробатов, которые всегда падают на ноги[15]; вы все возвращаетесь к своему принципу; если вы станете продолжать таким образом, вы не пойдете ни далеко, ни быстро. Как, в конце концов, мы найдем истины, в которых могли бы быть уверены столь же, как в нашем существовании?

Эвдокс: Это не столь трудно, как вы полагаете, ибо все истины следуют одна из другой и связаны между собой единой связью. Весь секрет состоит в том, чтобы начать с простейших из них и так подниматься мало-помалу и как бы по ступеням до истин наиболее далеких и сложных. Так кто усомнится, что поставленное мной как принцип не есть первая из всех вещей, какие мы можем познать с любым методом? Очевидно, наконец, что мы не можем сомневаться в нем, хотя бы мы сомневались в истинности всего существующего в мире. Стало быть, после того как мы удостоверились, что хорошо начали, чтобы нам не заблудиться, надлежит не допускать за истинное все, что подвержено хоть малейшему сомнению. А в конце концов

---

[15] Позднее этим сравнением воспользовался Мальбранш в трактате «О разыскании истины» (часть 3, гл. IV). — *Прим. перев.*

следует, по моему мнению, оставить говорить одного Полиандра. Так как он не знает иного наставника, кроме здравого смысла, и так как его разум не испорчен никакими предрассудками, то для него почти невозможно ошибиться, или, по крайней мере, он быстро заметит ошибку и без труда возвратится на правильную дорогу. Итак, послушаем его речь и предоставим ему излагать то, что он воспринимает как содержащееся в вашем принципе.

Полиандр: Столь многое содержится в идее, представляющей мыслящее существо, что потребовался бы целый день развить это. Но теперь мы только трактуем о главнейшем, о том, что служит уяснению понятия этого существа и отличает последнее от всего того, что не имеет к нему отношения. Я разумею под мыслящим существом…[16]

[16] На этом рукопись прерывается. — *Прим. ред.*

СТРАСТИ ДУШИ

Часть первая
О страстях вообще и попутно обо всей природе человека в целом

1. Страсть по отношению к субъекту всегда есть действие в каком-либо отношении.

Нигде так ясно не обнаружился недостаток знаний, унаследованных нами от древности, как в том, что было писано о страстях. И хотя познания этого предмета очень усиленно добивались и он не представляется особенно трудным, так как каждому из нас, испытывая страсти на себе, нет необходимости заимствовать откуда-либо наблюдений, чтобы открыть их природу, — тем не менее то, чему научили нас древние, так незначительно и в большей части так маловероятно, что я не имею надежды приблизиться к истине иначе как удаляясь от путей, которым они следовали. Потому-то я и буду вынужден писать здесь, как бы трактуя о предмете, никем еще до меня не затронутом. Для начала я принимаю во внимание, что все совершающееся или вновь случающееся вообще именовалось философами страстью по отношению к субъекту, который нечто испытывает, и действием — по от-

ношению к тому, кто делает так, что нечто случается; в силу того, что действующий и страдающий часто совершенно различны, действие и страдание не остаются одним и тем же предметом, имеющим два различных наименования, смотря по субъектам, к которым их можно отнести.

2. Чтобы познать страсти души, должно отличать функции последней от функций тела.

Затем и обращаю также внимание на то, что мы не замечаем присутствия какого-либо предмета, который более непосредственно воздействовал бы на душу, чем тело, с которым душа связана; а следовательно, мы должны мыслить так: что для души является страданьем, для тела вообще будет действием. **Нет лучшего пути к познанию наших страстей, как исследовать различие между душой и телом, чтобы узнать, к чему из этих двух должно отнести каждую из наших функций.**

3. Какому правилу должно следовать для этой цели.

В этом не окажется больших трудностей, если быть осторожным: все, что мы испытываем в самих себе, допуская при этом возможность существования того же самого в телах совершенно неодушевленных, должно приписывать нашему

телу; наоборот, все имеющееся в нас и никоим образом не относимое к телу должно приписывать нашей душе.

4. Теплота и движение возникают в теле, мысли — в душе.

Так, в силу того, что для нас непостижимо, чтобы тело каким бы то ни было образом мыслило, мы имеем основание думать, что все виды наших мыслей относятся к душе. По той причине, что мы не сомневаемся в наличности одушевленных тел, которые могут двигаться подобно нашим телам и даже еще разнообразнее и имеют столько же и более теплоты, — мы принуждены полагать, что всякая теплота и все наши движения, поскольку они не зависят от мысли, принадлежат именно телу.

5. Ошибочно полагать, что душа дает телу движение и теплоту.

Благодаря этому мы избегнем очень важной ошибки, в которую впали многие; я даже думаю, что ошибка эта — первая причина, препятствующая хорошо изложить учение о страстях и прочее касательно души. Ошибка состоит в том, что, видя все мертвые тела лишенными теплоты и движения, воображают, будто отсутствие души и уничтожило эти движения и теплоту; наконец, без основания

верят, что наша природная теплота и все движения нашего тела зависят от души, тогда как, напротив, надо думать, что в случае смерти душа удаляется не иначе как по причине уничтожения теплоты и разрушения органов, служащих движению тела.

6. Какое различие существует между живым и мертвым телом.

Дабы избегнуть подобной ошибки, заметим, что смерть никогда не наступает по вине души, но исключительно потому, что разрушилась какая-либо из главных частей тела; и мы рассудим так: тело живого человека отличается от такого же тела мертвеца, как часы или другой автомат, когда они, будучи заведены, имеют материальный принцип соответствующего движения и все то, что требуется для движения, — и те же часы или иной механизм, когда они распались и начало их движения отказывается служить.

7. Краткое описание частей тела и некоторых из их функций[17].

Чтобы сделать это более понятным, я в немногих словах изложу устройство машины нашего тела.

---

[17] И дальнейших параграфах Декарт дает бывшее по тому времени новинкой описание кровообращения, открытого в 1619 г. Уильямом Гарвеем. Описание Декарта весьма схематично и обще. — *Прим. перев.*

Едва ли кто сомневается, что у нас есть мозг, сердце, желудок, мускулы, нервы, артерии, вены и т. п.; известно также, что пища переходит в желудок и кишки, откуда их сок направляется в печень и вены и смешивается с кровью, содержащейся в последних; благодаря этому увеличивается количество крови. Те, кто хоть немного знаком с медициной, знают кроме того, как устроено сердце и как вся венозная кровь свободно может проходить по полой вене в правую половину сердца, откуда может пройти в легкие через сосуд, называемый артериальной веной, затем возвратиться через легкие в левую половину сердца по венозной артерии и, наконец, направиться в большую артерию, ветви которой расходятся по всему телу. Все, кого не ослепил окончательно авторитет древних и кто имеет достаточно желания открыть глаза, чтобы обсудить мнение Гарвея касательно кровообращения, не сомневаются более в том, что вены и артерии тела не что иное, как каналы, по которым стремительно и беспрерывно течет кровь, беря свое направление из правой полости сердца через артериальную вену, ветви которой раскинуты на все легкие и связаны с ветвями венозной артерии; по последней кровь проходит через легкие в левую половину сердца, затем оттуда идет в большую артерию, ветви которой, раскинутые по всему остальному телу, соединены с ветвями вены, относящими ту же самую кровь обратно

в правую полость сердца; обе эти полости кажутся как бы шлюзами: через каждую из них проходит вся кровь при каждом кругообороте. Кроме того, известно, что все движения членов человеческого тела зависят от мускулов; эти последние противостоят друг другу таким образом, что когда один из них сокращается, он влечет за собой часть тела, к которой прилегает, а это одновременно удлиняет противоположный мускул; затем, в тот момент, когда последний сокращается, первый мускул удлиняется, увлекая за собой соответственную часть тела. Наконец, думают, что все движения мускулов, как и все чувства, зависят от нервов, маленьких нитей или трубочек, проникающих в мозг и содержащих, подобно мозгу, известные легкие воздушные частицы, очень тонкие, именуемые «животными духами» (esprits animaux)[18].

8. Каков принцип всех их функций.

Вообще, однако, не знают, каким образом эти «духи» и нервы способствуют движениям

[18] Мы сохраняем досланный перевод причудливого названия, данного Декартом тем материальным единицам, динамикой которых философ пытался разъяснить все разнообразие ощущений и чувств. Нетрудно заметить, что решительный в области мысли Декарт доводит здесь до nec plus ultra крайности материалистического мировоззрения при попытке механически истолковать душевную жизнь. — *Прим. перев.*

и чувствам, не знают и того, каков принцип, приводящий «духи» в действие; вот почему (этого я уже касался в некоторых других работах[19]) я должен коротенько заметить, что **за время нашей жизни в нашем сердце постоянно присутствует теплота — вид пламени — и поддерживает там венозную кровь; это пламя и является материальным принципом движения наших членов**.

9. Как совершается биение сердца.

Первым действием этой теплоты является разрежение крови, наполняющей полости сердца; вот причина, почему кровь, имея потребность занять большее пространство, стремительно проходит из правой полости сердца в артериальную вену, а из левой в большую артерию; затем, по прекращении этого расширения, не содержа новых элементов, кровь входит из полой вены в правый мешочек сердца, а из венозной артерии в левый; существуют маленькие перепонки при входах в эти четыре сосуда сердца, так расположенные, что кровь не может войти в сердце иначе как по двум из этих сосудов, ни выйти, кроме как через два других. Новая кровь, проникая в сердце, неудержимо разрежается там подобно

[19] В «Рассуждении о методе» и в «Диоптрике». — *Прим. перев.*

предыдущей; в этом-то и состоит пульс и биение сердца и артерий; повторяется оно каждый раз, как в сердце входит новая кровь. Единственно это дает крови движение и вызывает беспрерывное и оживленное ее течение по всем артериям и венам; благодаря этому кровь разносит теплоту, приобретаемую в сердце, во все остальные части тела и служит их пищей.

10. Как образуются в мозгу «животные духи».

Но здесь особенно важно то, что все наиболее подвижные и тонкие частицы крови, разрежаемые в сердце, входят, без сомнения, в значительном количестве в полости мозга. Преимущественно присутствуют там частицы крови в силу того, что вся кровь, направляясь от сердца по большой артерии, идет вправо к мозгу, не имея возможности целиком проникнуть в последний, в силу крайней узости проходов; только самые подвижные и тонкие частицы крови проникают туда, в то время как остальная масса их расходится по другим частям тела. Эти-то тончайшие частицы образуют собой «животные духи»; и им нет в данном случае необходимости претерпевать в мозгу какие-либо изменения, раз они там отделены от прочих тонких частиц; таким образом, то, что я именую здесь «духами», суть не что иное, как тела, не имеющие никаких особенных свойств, кроме незначительности

размеров и крайней быстроты движения, напоминающих пламя свечи; таким образом, они не задерживаются на одном месте, и по мере того как некоторые из них входят в полости мозга, другие выходят через поры мозгового вещества; эти поры проводят «духи» в нервы, а оттуда в мускулы, посредством которых они приводят тело в движение самым различным способом.

11. Как совершаются движения мускулов.

Единственная, как уже сказано, причина движений нашего тела — удлинение определенных мускулов и сокращение мускулов противолежащих. **Единственная причина, что какой-либо из мускулов сокращается больше, чем противолежащий, та, что к первому направляется большее количество мозговых «духов», нежели ко второму.** «Духи», приходящие непосредственно от мозга, не только движут данные части тела, но они вынуждают «духов», находящихся в одном из мускулов, быстро покинуть последний и перейти в другой; благодаря этому тот мускул, откуда «духи» вышли, становится более вытянутым и слабым, а другой, куда «духи» перешли, будучи раздут ими, сокращается и увлекает за собой часть тела, с которой он связан. Это легко понять, зная, что там очень мало «духов», беспрерывно идущих от мозга к каждому мускулу, но всегда имеется

известное количество других, быстро движущихся в самом мускуле, иногда вращающихся только по тому месту, где они находятся, если для «духов» совершенно нет выходов, а иногда уходящих в противоположный мускул. Существуют небольшие отверстия в каждом из мускулов, каким путем «духи» и могут перейти в другой мускул; эти отверстия расположены так, что когда «духи», направляющиеся от мозга к тому или другому мускулу, обнаруживают более силы, чем прочие, то они открывают все входы, по которым «духи» другого мускула могут перейти в этот, и одновременно закрывают все те проходы, через которые «духи» последнего могут перейти и первый мускул; благодаря этому все «духи», заключенные ранее в двух данных мускулах, соединяются в одном из них, вздувают и сокращают последний, в то время как другой мускул вытягивается и ослабевает.

12. Как внешние вещи действуют на органы чувств.

Остается узнать здесь причины, почему «духи» проходят от мозга к мускулам не всегда одинаковым образом, и — как это иногда случается — к одним более, нежели к другим. Кроме действия души, которое, несомненно, обнаруживается в нас (об этом будет сказано ниже), как одна из таких причин, существуют еще две другие причины,

зависящие только от тела; их необходимо отметить. Первая из них состоит в различии движений, возбужденных в органе чувств их объектами, что я обстоятельно излагал еще в «Диоптрике». Но чтобы не было надобности тем, кто увидит настоящее произведение, читать другие мои труды, я повторяю: существуют три вещи в нервах: это ядро, или внутреннее вещество, которое распространяется в форме маленьких нитей от мозга, где оно берет свое начало, до оконечностей прочих частей тела, с которыми эти нити связаны; далее, оболочки, окружающие нити (будучи смежны с теми, которые облегают мозг, они образуют небольшие трубочки, где замкнуты миниатюрные нити); наконец, «животные духи» — они, будучи относимы по указанным трубочкам от мозга к мускулам, являются причиной того, что эти трубочки остаются свободными и просторными настолько, что небольшая вещь, двигающая часть тела или конечность какой-либо из последних, тем самым двигает соответствующую часть мозга, подобно тому как движения одного конца веревки заставляют двигаться другой конец.

13. Это действие внешних вещей может различно направлять «духов» и в мускулы.

Я излагал в «Диоптрике», как все видимые вещи сообщаются с нами только путем местных

движений, а именно при посредстве прозрачных телец, находящихся между предметами и нами, маленьких нитей оптических нервов в глубине наших глаз и, наконец, тех частей мозга, откуда идут эти нервы; они движут их таким образом, что мы можем видеть различие между вещами; и это происходит не от непосредственных движений наших глаз, но от движений в нашем мозгу, представляющем душе эти предметы. Легко, например, понять, что **звуки, запахи, вкусы, ощущения тела, боль, голод, жажда и вообще все предметы как наших внешних чувств, так и внутренних желаний возбуждают в наших нервах известное движение, проходящее с помощью нервов до самого мозга**; и помимо того, что эти движения открывают нашей душе различные чувства, они могут также быть причиной того, что «духи» берут направление к известным мускулам преимущественно перед остальными и даже движут члены нашего тела, как я удостоверю это сейчас примером. Если кто-либо быстро выдвинет руку перед нашими глазами, собираясь как бы ударить нас, то, хотя бы мы и знали, что он — наш друг и делает это только в шутку, что он далек от мысли причинить нам зло, мы, однако, спешим закрыть глаза. Это показывает, что глаза закрываются отнюдь не при участии души, так как это происходит против нашей воли, которая

является если не единственным, то важнейшим проявлением нашей души; это происходит от того устройства машины нашего тела, благодаря которому движение руки перед глазами возбуждает другое движение в нашем мозгу, и мозг направляет «духи» в мускулы, опускающие глазные веки.

14. Различие между «духами» также может разнообразить их течение.

Другая причина, способствующая различиям в направлении «духов» к мускулам, есть неравная деятельность этих «духов» и различие их частиц. Когда некоторые из этих частиц значительнее и оживленнее других, то они раньше проходят по прямой линии в углубления и поры мозга и посредством этого направляются к тем мускулам, где их не оказалось бы, будь они менее крепки.

15. Каковы причины их различия.

И это неравенство может происходить от различия веществ, из которых «духи» составлены»; это и видно на лицах, пьющих много вина: винные пары, быстро проникая в кровь, поднимаются от сердца к мозгу, где обращаются в «духи», и последние, будучи более сильны и обильны, чем обычно, способны двигать тело самым причудливым образом. Такое же неравенство «духов» может происходить от различных состояний сердца, печени, желудка, селезенки

и прочих органов, которые способствуют воспроизведению «духов». Здесь, прежде всего, нужно отметить маленькие нервы, рассеянные в сердце; они служат расширению и сужению сердца, благодаря чему кровь, расширяясь там в большей или меньшей степени, производит «духов» неравной живости. Нужно также отметить, что хотя кровь при входе в сердце идет оттуда во все прочие части тела, однако она доходит до одних из них успешнее, нежели до других, по той причине, что нервы и мускулы, относящиеся к этим частям организма, особенно давят и воздействуют на нее, и что, сообразно различию мест, откуда кровь по преимуществу идет, она различно расширяется в сердце и производит «духи» неодинаковых свойств. Так, например, та кровь, которая идет от нижней части печени, где находится желчь, расширяется совсем иначе, чем кровь, идущая от селезенки, а эта совсем не так, как та кровь, которая направляется от вен ног и рук; последняя же совершенно отлична от желудочного сока, быстро проходящего из желудка и кишок через печень к сердцу.

16. Как все члены тела могут быть приводимы в движение объектом чувств и «духами» без помощи души.

Механизм нашего тела устроен, нужно заметить, так, что при изменениях в движении «духов» могут открываться одни поры

мозга скорее, чем другие; и наоборот, когда некоторые из этих пор открыты более или менее обычного посредством нервов, служащих чувствам, то это известным образом изменяет движение «духов», и они идут в мускулы, служащие движениям тела, а последнее приводится в движение так, как оно обычно движется при подобном действии; следовательно, все движения, производимые без участия нашей воли (как это часто происходит, когда мы дышим, ходим, едим и вообще производим все отправления, общие нам с животными), зависят исключительно от сложения наших органов и направления, по которому «духи», образуемые теплотою сердца, естественно следуют в мозг, нервы и мускулы, таким же образом как движение часов возникает силой одной пружины и благодаря фигуре колес.

17. Каковы функции души.

Установив все функции, относящиеся исключительно к телу, легко понять, что в нас не остается больше ничего, что должно бы приписывать нашей душе, кроме мыслей; мысли преимущественно двух родов, а именно: одни — действия души, другие — страсти последней. Действиями нашей души я называю все желания, так как мы по опыту знаем, что они исходят непосредственно от нашей души и кажутся зависящими только от нее;

наоборот, страстями можно вообще назвать все роды перцепций или знаний, находящихся у нас, ибо часто не наша собственная душа делает страсти тем, что они есть; она всегда получает их от вещей, представляемых с помощью тех же страстей.

18. Желание.

Желания наши — двух родов: одни являются действиями души и заканчиваются в самой душе, когда, например, мы желаем любить Бога или вообще устремляем мысль на совершенно нематериальный предмет; другие — суть действия, оканчивающиеся в нашем теле, когда из нашего желания прогуляться следует, что ноги двигаются и мы шагаем.

19. Восприятие.

Восприятия наши опять-таки двоякого рода: одни имеют причиной душу, а другие тело. Имеющие причиной душу — это восприятия наших желаний, воображения и прочих родов мыслей, зависящих от души; ведь достоверно, что мы не могли бы желать никакой вещи без того, чтобы не представлять ее себе посредством того, что мы ее именно желаем; и хотя по отношению к нашей душе это составит акт желания какой-либо вещи, однако можно сказать, что именно в душе имеется страдательное начало, состоящее в восприятии чего-либо, желаемого душой;

однако ввиду того, что это восприятие и это желание в конце концов как бы одно и то же, наименование переходит в сторону особенно важного; а потому и установился обычай называть такое восприятие не страстью, а лишь действием.

20. Вымыслы и иные мысли, образуемые душой.

Когда наша душа пытается представить что-нибудь несуществующее, воздушные замки или химеру, а также когда она обсуждает что-либо исключительно умопостигаемое, а отнюдь не то, что можно вообразить, например свою собственную природу, то подобные восприятия этих вещей зависят исключительно от воли, представляющей их; поэтому и имеют обыкновение считать их скорее действиями, а не страстями.

21. Мечты, имеющие причиной только тело.

Между восприятиями, обусловливаемыми телом, большинство зависит от нервов; но существуют некоторые из них совершенно независимые, так называемые вымыслы, равно как и те, о которых я стану говорить и которые отличаются от вышеуказанных тем, что наша воля не участвует в их образовании, и, таким образом, они не могут быть отнесены к числу душевных действий; они происходят в силу того, что «духи», будучи различно колеблемы и встречая следы разнообразных

впечатлений, уже бывших в мозгу, быстро принимают в последнем направление по одним порам предпочтительнее нежели по другим. Таковы иллюзии наших слов и наши мечты в бодрственном состоянии, когда мысли без всякого сцепления блуждают туда и сюда. Некоторые из таких вымыслов являются страстями души, принимая этот термин в его собственном значении, а все они вообще могут быть названы так, если понимать это слово в более общем смысле; тем не менее, ввиду того, что они не имеют более заметной и определенной причины, кроме восприятий, получаемых душой посредством нервов, и что они кажутся лишь тенью и отображением, прежде нежели мы их хорошо распознаем, следует установить разницу между теми и другими из представлений.

22. О различии между прочими восприятиями.

Все восприятия, о которых я еще не говорил, получаются душой с помощью нервов, и между ними существует та разница, что одни мы относим к внешним объектам, затрагивающим наши чувства, другие — к нашей душе.

23. Восприятия, которые относятся нами к вещам вне нас.

Восприятия, относимые нами к вещам вне нас, к объектам наших чувств, по крайней мере в тех

случаях, когда наше мнение не совершенно ложно, причиняются этими объектами, которые, производя определенные движения в органах внешних чувств, возбуждают также движения в мозгу при посредстве нервов; последние делают так, что душа чувствует. Так, **когда мы видим пламя свечи и слышим звук колокола, эти звук и свет суть два различных действия; только потому, что звук и свет производят различные движения в некоторых из наших нервов**, а благодаря этому и в нашем мозгу, они дают душе два различных чувства, относимых нами к объектам, которые мы принимаем за причину наших чувств; таким образом, мы думаем, что видим саму свечу и слышим колокол, а не то, что только чувствуем исходящие от них движения.

24. Восприятия, относимые нами к нашему телу.

Восприятия, относимые нами к телу или к некоторым из его частей, суть те, которые мы получаем от голода, жажды и прочих естественных желаний; от них можно отличить боль, жар и прочие свойства, чувствуемые нами как бы в наших органах, а не во внешних предметах: так мы можем чувствовать одновременно одними и теми же нервами холод нашей руки и жар

пламени, к которому приближаем руку, или, наоборот, теплоту руки и холод воздуха, куда рука выставлена. Мы можем чувствовать это, не делая различия между действиями, заставляющими чувствовать холод или жар нашей руки и таковые же вне нас; в том только случае, когда одно из явлений переходит в другое, мы рассуждаем, что первое — уже в нас, а наступающее еще не там, но в объекте, причиняющем данное явление.

25. Восприятия, относимые нами к нашей душе.

Восприятия, относимые исключительно к душе, — это те, действия которых чувствуются как бы в самой душе; не известно вообще никакой ближайшей причины, к которой можно было бы их отнести: таковы чувства радости, гнева и подобные; они возникают в нас иногда благодаря предметам, возбуждающим наши нервы, а иногда и по другим причинам. И хотя все наши восприятия, как те, что относятся к внешним вещам, так и относимые к различным состояниям нашего тела, будут в сущности страстями, поскольку касаются души, беря это слово в его наиболее общем значении, однако их обычно различают, обозначая словом «страсть» только восприятия, относящиеся к самой душе. О них именно я и предполагаю здесь говорить, называя их страстями души.

26. Акты воображения, зависящие только от усиленных движений «духов», могут быть столь же истинными страстями, как восприятия, зависящие от нервов.

Здесь остается заметить, что все те вещи, которые душа воспринимает при посредстве нервов, могут быть представлены стремительным течением «духов». Различие в том только, что впечатления, идущие в мозг через нервы, обычно более живы и выразительны, нежели впечатления, возбужденные там с помощью «духов»; они, что я указал в параграфе 21, образуют как бы рисунок или тень первых впечатлений. Случается иногда, надо заметить, что подобное отображение бывает так похоже на вещь, представляемую им, что можно обмануться в восприятиях, относящихся к вещам, так же как и в восприятиях, получаемых от известных частей нашего тела, но этого не может случиться по отношению к страстям: они так близки нашей душе, так тесно слиты с нею, что немыслимо, чтобы она их чувствовала не такими, как в действительности испытывает. **Часто во сне или даже наяву так живо рисуют себе различные предметы, что как бы видят их перед собой или ощущают в себе, хотя в действительности этого совершенно нет; между тем, даже засыпая или задумываясь, никто не почувствует**

себя обеспокоенным или потрясенным какою-либо страстью, которой действительно не имелось бы в душе.

27. Определение страстей души.

Установив, в чем страсти души отличаются от всех прочих мыслей, мне кажется, можно определить их вообще как восприятия, или чувства, или душевные движения, относящиеся исключительно к самой душе и причиняемые, поддерживаемые и усиливаемые известными движениями «духов».

28. Объяснение первой части того определения.

Страсти можно назвать восприятиями, поскольку обычно пользуются этим словом, чтобы обозначить все мысли, которые не оказываются ни действиями души, ни ее желаниями. Но никоим образом нельзя этого допустить, раз слово «восприятие» служит только для обозначения отчетливых знаний, так как по опыту видно, что те, кто особенно подвержен страстям, далеко не лучше прочих людей знают о них и что страсти относятся к числу тех восприятий, которые в силу тесной связи души и тела остаются смутными и темными. Можно их также назвать чувствами по той причине, что они получаются душой тем же путем, как и знания об объектах

внешних чувств, и познаются ею подобным же образом; но еще лучше именовать их движениями души, не только потому, что это слово приложимо ко всем изменениям, происходящим в душе, то есть ко всевозможным мыслям, какие только присущи ей, но особенно потому, что из всех присущих душе мыслей нет таких, которые столь возбуждали и потрясали бы душу, как страсти.

29. Объяснение второй части определения.

Прибавлю, что страсти исключительно относятся к душе, в отличие от прочих чувств, относящихся то к внешним объектам, как запахи, звуки, цвета, то к нашему телу, как голод, жажда, боль. Укажу также, что страсти причиняются, поддерживаются и усиливаются известными движениями «духов»; указываю на это с тем, чтобы отделить страсти от наших желаний, — последние также можно назвать волнениями, которые относятся к душе, но причиняются самой душой, — а также и с тем, чтобы объяснить последнюю и ближайшую причину страстей, опять-таки отличающую их от остальных чувств.

30. Душа разом связана со всеми частями тела.

Чтобы лучше понять все это, надобно усвоить, что **душа действительно связана со всем телом и что, собственно, нельзя говорить,**

будто она присутствует в какой-либо определенной части тела, нельзя по той причине, что тело едино и известным образом неделимо в смысле расположения его органов, которые так относятся друг к другу, что когда один из них отсекается, то это приводит в негодность все тело. Душа по природе не имеет никакого отношения ни к пространству, ни к размерам и качеству материи, составляющей тело, а стоит в отношении только к совокупности органов последнего, это явствует из невозможности познать половину, либо трети, души или пространство, ею занимаемое, и из того, что она не уменьшается при уничтожении какой-либо части тела, но полностью отделяется от последнего, когда разрушена вся совокупность его органов.

31. Существует в мозгу маленькая железа, где душа проявляет свои функции иначе, чем в других частях тела.

Необходимо также знать, что хотя душа связана со всем телом, тем не менее в нем есть такая область, где душа по преимуществу обнаруживает свои функции; обычно за эту область принимают мозг, а бывает, что и сердце: мозг — ввиду того, что к нему имеют отношение все органы чувств, сердце же — по той причине, что в нем как бы чувствуются страсти. Но, думается мне, старательно

обсуждая этот вопрос, можно уяснить себе, что та часть тела, где душа непосредственно обнаруживает свои функции, никоим образом не сердце, равно как и не весь мозг, а только одна из наиболее внутренних его долек, известная весьма маленькая железа, расположенная в середине мозгового вещества и так подвешенная над проходом, где «духи» передних полостей мозга сообщаются с «духами» задних полостей, что малейшие движения в железе могут сильно влиять на поток «духов» и, наоборот, малейшие изменения в течении последних оказывают большое влияние на движения железы.

32. Как понимать, что эта железа — главное седалище души.

Душа не может иметь во всем теле иного места непосредственного проявления своих функций, кроме этой железы: в этом меня убеждает тот довод, что все остальные части нашего мозга, так же как глаза, уши, руки и прочие органы чувств, парны. А раз мы в данное время относительно данной вещи имеем одну только определенную мысль, то необходимо должно иметься некоторое пространство, где два образа, направляющиеся через оба глаза, или же два иных впечатления, идущих от единого объекта через двойные органы наших чувств, могли бы сойтись воедино, прежде чем они дойдут до души, чтобы не представить

последней двух объектов вместо одного. И легко понять, что такие образы или иные впечатления объединяются в железе при посредстве «духов», наполняющих полости мозга, и что нет, помимо этой железы, иного места во всем теле, где они могли бы объединяться подобным же образом.

33. Седалище страстей не в сердце.

По поводу тех, кто думает, что душа получает свои страсти в сердце, замечу, что такое мнение вовсе не убедительно, ибо оно основывается только на том, что страсти дают там себя знать по некоторым изменениям; нетрудно заметить, что такое изменение чувствуется как бы в сердце, только через посредство маленького нерва, спускающегося к сердцу от мозга, подобно тому, как боль ощущается в ноге через посредство нервов ног, а звезды воспринимаются как находящиеся на небе благодаря их свету и оптическим нервам. Следовательно, присутствовать в сердце, чтобы чувствовать там свои страсти, душе столь же необходимо, сколь необходимо быть ей на небе, чтобы видеть там звезды.

34. Как душа и тело действуют друг на друга.

Установим здесь, что душа имеет свое главное седалище в маленькой железе среди мозга, откуда она излучается на остальное тело при содействии

«духов», нервов, а особенно крови, которая, участвуя в воспроизведении «духов», разносит их по артериям во все части тела. Вспомним сказанное выше относительно механизма нашего тела, а именно: маленькие трубочки наших нервов так распределены по всем частям тела, что при различных движениях, вызываемых там объектами чувств, они столь же различно открывают поры мозга; отсюда происходит, что «животные духи», расположенные в таких полостях, по разному входят в мускулы, благодаря чему и двигают тело самыми различными, как только возможно, способами; вспомнив также, что всех остальных причин движений «духов» достаточно, чтобы проводить последние в мускулы, прибавим здесь, что маленькая железа — главное седалище души — так расположена между полостями, где находятся «духи», что с помощью последних она может приходить в движенье столь же различными способами, сколько существует чувственных различий между объектами. Но она может быть различно движима и душой; последняя такова по природе, что получает различные впечатления и производит разнообразные колебания в этой железе; и наоборот, механизм нашего тела таков, что, вследствие колебания этой железы душой или по другой возможной причине, он движет «духи», окружающие железу, к порам мозга, а эти проводят «духи» через нервы в мускулы, посредством чего телесный механизм и движет члены.

35. Пример того, как впечатления от объектов соединяются в железе, находящейся среди мозга.

Если мы, например, видим, что какое-либо животное приближается к нам, то свет, отражаемый его телом, чертит два изображения, по одному в каждом из глаз, и эти два изображения производят при посредстве оптических нервов два других изображения на внутренней поверхности мозгового вещества, соприкасающейся с полостями мозга; затем оттуда, благодаря «духам», занимающим полости, изображения достигают маленькой железы; эту последнюю духи окружают так, что движение, которое формирует известную точку одного из изображений, направлено к тому пункту железы, куда стремится движение, формирующее соответственную точку другого изображения, представляющую ту же самую часть данного животного. Таким путем два изображения, имеющиеся в мозгу, в железе оставляют единое изображение; оно-то, непосредственно воздействуя на душу, заставляет последнюю видеть фигуру животного.

36. Пример того, как образуются в душе страсти.

Кроме того, если эта фигура животного очень диковинна и ужасна, иначе говоря, если она имеет много сходства с вещью, которая оказывалась

когда-либо вредоносной для тела, то она возбуждает в душе страсть опасения и затем отвагу или же трепет и боязнь, сообразно телосложению и душевной силе субъекта, сообразно с тем, в чем по прежнему опыту имелась заручка[20]: в защите или бегстве от опасных вещей, к которым это данное впечатление имеет отношение. У некоторых людей оно так изменяет состояние мозга, что «духи», отражающие образ, уже получившийся в железе, идут оттуда частью в нервы, служащие для поворота спины и движений ног, частью в те нервы, которые расширяют и сужают отверстия сердца, или в те, которые возбуждают прочие части тела, откуда кровь приливает к сердцу; таким образом эта кровь, будучи разрежена более обычного, отводит в мозг «духи», предназначенные поддерживать страх и усиливать последний, то есть держать открытыми или вновь открывать поры мозга, проводящие «духи» в эти самые нервы. Ведь оттого только, что «духи» входят в данные поры, они и производят особое движение в железе, по природе созданной, чтобы сообщать душе об известной страсти, а так как эти поры относятся главным образом к небольшим нервам, служащим сужению или расширению отверстий сердца, то и кажется, что душа чувствует присутствие страстей как бы в сердце.

---

[20] Покровительство, протекция. — *Прим. ред.*

37. Как происходит, что все страсти причиняются известным движением «духов».

Нечто подобное происходит и по отношению к другим страстям, а именно: они причиняются главным образом «духами», заключенными в полостях мозга; «духи», таким образом, или направляются к нервам, служащим сужению и расширению сердца, или толкают к сердцу кровь, находящуюся в иных частях тела, или иначе поддерживают ту же страсть. Отсюда ясно и понятно, почему я поместил в определение страстей их свойство возникать вследствие особого движения «духов».

38. Пример движений тела, сопровождающих страсти и вовсе не зависящих от души.

Впрочем, **направления «духов» к нервам сердца совершенно достаточно, чтобы дать железе толчок, благодаря которому трепет проникает в душу**; точно так же, вследствие того лишь, что некоторые «духи» одновременно идут к нервам, служащим для передвижения ног в целях бегства, они вызывают в той же железе другое движение, благодаря которому душа чувствует и воспринимает это бегство; следовательно, последнее может быть осуществлено в теле при одном только предрасположении органов тела, без помощи души.

39. Как одна и та же причина может вызвать разные страсти сообразно различию в людях.

То же самое впечатление, которое сообщено железе присутствием страшного объекта и причиняет одним людям страх, в других может возбуждать отвагу и дерзость; основание здесь то, что не у всех мозг расположен одинаковым образом и что одно и то же движение железы в некоторых людях вызывает страх, а в других ведет к иному результату: «духи» проникают в поры мозга, проводящие их частью к нервам, двигающим в целях защиты руки, а частью к тем нервам, которые возбуждают и толкают к сердцу кровь так, как это требуется, чтобы воспроизводить «духи» в целях продолжения этой защиты и для оказания поддержки воле.

40. Главное действие страстей.

Необходимо отметить, что главное действие всех людских страстей — это побуждать и располагать человеческую душу желать того, к чему страсти подготовляют тело; так, чувство страха побуждает ее к желанию бегства, а чувство мужества — к желанию борьбы; то же и в отношении к другим страстям.

41. Какова власть души над телом.

Однако воля настолько по своей природе свободна, что никогда не может быть принуждаема, поэтому из двух видов мыслей, различаемых мною в душе,

одни суть действия, а именно наши желания, другие — страсти в более обширном смысле слова, понимая тут все виды восприятий; первые, безусловно, произвольны и только косвенным путем могут быть изменяемы влиянием тела, тогда как последне, то есть страсти, напротив, вполне зависят от вызывающих их процессов и только косвенно изменяются душой, исключая те случаи, когда сама душа является причиной страстей. И всякое воздействие души на тело состоит в том, что в силу желания какой-либо вещи, обнаруживаемой ею, душа воздействует на железу, с которой тесно связана, а последняя колеблется так, как это требуется для достижения результата этого желания.

42. Как отыскивают в своей памяти вещи, о которых хотят вспомнить.

Когда душа желает сохранить воспоминание о чем-либо, то в силу этого желания железа, поочередно наклоняющаяся в разные стороны, толкает «духи» к различным областям мозга, пока они не найдут следов, оставленных там предметом, который желательно сохранить в памяти. Эти следы не что иное, как поры мозга, откуда перед этим «духи» направлялись по причине присутствия данного предмета; отсюда эти поры приобрели весьма большое преимущество отыскиваться подобным образом и другими «духами», направляющимися

к данным порам; «духи», встречая указанные поры, входят внутрь последних легче, чем в другие, благодаря чему и производят особое движение в железе, а эта последняя представляет душе предмет и дает знать, что этот объект есть то самое, о чем душа желала вспомнить.

43. Как душа может воображать, быть внимательной и двигать тело.

Когда желают вообразить нечто невиданное, то это желание способно привести железу в движение, чтобы толкать «духи» к порам мозга, посредством открытия которых данная вещь может быть представлена. Когда желают сохранить внимание, чтобы в течение известного времени рассмотреть предмет, это желание удерживает железу наклоненной в одну и ту же сторону. Когда, наконец, желают идти или вообще известным образом передвигать свое тело, то в силу подобного желания железа толкает «духи» к мускулам, служащим этой цели.

44. Каждое желание естественно связано с определенным движением железы; но при старании или по привычке можно его связать с другими движениями.

Однако желание возбудить в себе известное движение или что другое не всегда может вести к достижению желаемого; это стоит в зависимости от того,

насколько природа и привычка различно связывают каждое движение железы с определенной мыслью. Так, например, если желают обратить глаза на весьма отдаленный предмет, то такое желание приводит к расширению глазного зрачка; если же устремляют внимание на близкий предмет, то зрачок сокращается; но если еще только думают о том, как бы расширить зрачок, то при самых благих желаниях не расширят зрачка вполне, так как движения железы, служащие толчком для «духов», идущих к оптическому нерву, природа не связывает с желанием рассматривать близкие или отдаленные предметы. При разговоре мы думаем только о смысле того, что желаем сказать; однако это производит тот результат, что мы шевелим языком и губами гораздо быстрее и сильнее, чем если бы мы помышляли в это время управлять ими на все лады, как это требуется для произнесения данных слов. Все это происходит благодаря тому, что по привычке, приобретаемой навыком к речи, деятельность души, двигающей при посредстве слов язык и губы, мы связываем с обозначениями слов, сопровождающих эти движения скорее, чем при намеренных движениях губ и языка.

45. Какой бывает душа по отношению к страстям.

Наши страсти не могут ни обнаружиться, ни исчезать при прямом воздействии нашей воли; это

возможно лишь косвенно при представлении вещей, связываемых в данном случае с желаемыми страстями и противоположных тем страстям, которые мы хотим устранить. Так, чтобы возбудить в себе отвагу и отогнать страх, недостаточно иметь подобное желание, но должно попытаться представить доводы, предметы или примеры, убеждающие нас в том, что опасность невелика, нужно представить себе, что всегда защита надежнее бегства, что победителю выпадает слава и радость, беглецу же позор, печаль и пр.

46. Что препятствует душе всецело располагать своими страстями.

Имеется особое обстоятельство, препятствующее душе быстро изменять или задерживать страсти; оно дало мне повод указать в определении страстей, что последние не только причиняются, но также и поддерживаются и усиливаются с помощью особых движений «духов». Обстоятельство это заключается в том, что **почти все страсти сопровождаются известным волнением в сердце и, следовательно, во всей крови и в «духах», так что, пока это волнение не уничтожится, страсти бывают представлены в нашей душе подобно тому, как представлены там чувственные предметы, пока они действуют на органы наших**

чувств. И подобно тому как душа, очень внимательно обращаясь к чему-либо, может противиться, чтобы мы слышали маленький шум или чувствовали небольшую печаль, но не в состоянии воспрепятствовать нам слышать гром или ощущать пламя, обжигающее руку, так же точно она легко может противодействовать незначительным страстям, но не самым бурным и сильным, исключая разве тот только случай, когда утихло волнение крови и «духов». Большее, что воля может сделать, когда подобное волнение находится во всей силе, — это не сочувствовать его результатам и воздерживаться от многих из движений, к которым страсть располагает тело. Если, например, гнев поднимает для удара нашу руку, воля может удержать последнюю; если страх побуждает ноги к бегству, воля может их задержать.

47. В чем состоит воображаемая обычно борьба между низшей и высшей частями души.

Непрестанная борьба, как обычно выражаются, между низшей, именуемой чувственной, частью души и высшей ее частью, разумной, — лучше сказать между естественными вожделениями и волей, — состоит не в несовместимости движений, возбуждаемых железой при помощи «духов» в теле, и движений, возбуждаемых душой. Ведь у нас одна только душа, и эта душа не имеет сама

по себе никаких различий в своих частях: чувственная ее часть вместе с тем и разумна, и все ее вожделения суть желания; ошибка, какую допускают, заставляя участвовать в душе различных деятелей, обычно друг другу противоположных, происходит из того, что не различают хорошо функций души от функций тела; последнему должно приписывать все то, что может быть отмечено в нас как несогласное с нашим рассудком. Следовательно, нет иного вида борьбы кроме той, когда небольшая железа в середине мозга может быть движима в одну сторону душой, а в другую действием «духов» — ведь они не что иное, как тела! — и значит, как я уже утверждал выше, бывает часто, что эти два воздействия противоположны и особенно сильно препятствуют друг другу. Можно различить два вида движений, возбуждаемых в железе посредством «духов»: одни из этих движений представляют душе объекты, затрагивающие чувства, или впечатления, которые сталкиваются в мозгу и не производят никакого натиска на волю; другие движения напрягают там известные усилия, — это именно те движения, которые причиняют страсти и сопровождающие их телесные процессы; что касается первых из движений «духов», то хотя они часто препятствуют действиям души или сами встречают препятствие в последних, однако, ввиду

того, что они решительным образом не противоположны друг другу, обычно тут не отмечают борьбы. Ее отмечают только между последними из указанных движений и желаниями, им противостоящими: например, между усилием «духов», толкающих железу, чтобы вызвать в душе хотение чего-либо, и усилием души, которая толкает железу в стремлении избежать данной вещи. Возникает эта борьба главным образом благодаря тому, что воля не имеет возможности непосредственно возбуждать страсти, так как она, что было сказано выше, принуждена изощряться и применяться к тому, чтобы успешно обсудить различные вещи. В силу этого, если наиболее влиятельная из воздействующих на нас вещей в состоянии изменить направление «духов», то может случиться, что та вещь, которая сопутствует данной вещи, не имеет такой силы и что «духи» удалят ее тотчас же по той причине, что предшествовавшее расположение нервов, сердца и крови не изменилось; отсюда и вытекает, что душа чувствует себя побуждаемой почти одновременно желать и не желать одной и той же вещи. Отсюда и взято представление о двух соперничающих в душе силах. Тем не менее можно еще принять за известную борьбу то обстоятельство, что одна и та же причина, производя в душе определенную страсть, производит также

в теле известные движения, которым душа вовсе не содействует и даже задерживает или старается задержать их, едва восприняв: так случается, например, когда нечто, вызвавшее в душе страх, содействует тому, что «духи» направляются в мускулы, способствующие попятному движению ног, а храбрящаяся воля задерживает последние.

48. Как познают силу или слабость души и в чем состоит несчастье слабых душ.

По исходу этих битв каждый может познать силу или слабость своей души, те, в ком воля естественно может побеждать страсти и задерживать сопровождающие их телесные движения, несомненно, обладают душой наиболее сильной. Но существуют люди, которые не могли испытать силу собственной души, ибо их воля всегда боролась не своим собственным оружием, но только с помощью того оружия, которое давалось ей некоторыми страстями, чтобы противиться другим страстям. То, что я называю «собственным оружием», суть законченные и определенные суждения касательно познания добра и зла, следуя которым душа решила поступать в своей жизни. **Наиболее же слабы те души, воля которых вовсе не решается следовать определенным суждениям, но вечно увлекается наличными страстями**; а эти последние, будучи часто

противоположны друг другу, поочередно влекут душу на свою сторону и, заставляя ее враждовать с самой собой, приводят в самое плачевное состояние, в каком только может она очутиться. Так, когда страх представляет смерть крайним злом, которого нельзя избежать иначе как путем бегства, то гордость, с другой стороны, представляет позор этого бегства как зло горшее смерти; эти две страсти различно колеблют волю, которая, повинуясь то той, то другой, вечно противится сама себе и делает душу рабской и несчастной.

49. Душевной силы недостаточно без познания истины.

Правда, весьма мало людей столь слабых и безрассудных, что они не желают ничего, кроме диктуемого им страстью; большинство же имеет определенные суждения, согласно которым и управляет частью своих поступков. Хотя нередко эти суждения бывают ошибочны и даже основаны на известных страстях, в силу которых воля раньше оказывалась побежденной или соблазненной, тем не менее по той причине, что воля продолжает им следовать и тогда, когда отсутствует страсть, вызнавшая эти суждения, последние можно считать за собственное оружие души и думать, что души бывают сильнее или слабее сообразно тому, в какой степени могут следовать этим

суждениям и сопротивляться наличным страстям противоположного характера. Существует, однако, большое различие между решениями, которые исходят из ложного мнения, и теми решениями, которые основываются исключительно на познании истины; поэтому если следуют этим последним решениям, то уверены, что никогда не будут иметь ни сожаления, ни раскаяния, тогда как, стоит открыть ошибку, обнаруживается, что следовали решениям первого вида.

50. Не существует души столь слабой, чтобы она не могла, будучи хорошо направлена, приобрести полную власть над своими страстями.

Полезно узнать здесь, что хотя, как было уже сказано выше, каждое движение железы представляется по природе связанным с каждой из наших мыслей с самого начала нашей жизни, можно, однако, соединять эти движения с иными мыслями в силу привычки. По опыту это видно на словах, вызывающих движения в железе; такие движения, согласно природному устройству, представляют душе только звук слов, когда последние произносятся, или фигуру их, если слова пишутся; тем не менее по привычке, приобретаемой размышлением над тем, что означают слова, когда слышат их звук либо видят только

их изображение, обычно воспринимают это обозначение сильнее, нежели фигуру изображений слов и даже звук их слогов. Полезно также знать, что хотя движения как железы, так и «духов» мозга, представляющих душе различные предметы, будут связаны с теми движениями, которые вызывают в душе различные страсти, однако они могут силой привычки быть отделены от тех страстей и связаны с иными, совершенно отличными, страстями; и эта привычка может быть приобретена одним только актом, а вовсе не требует продолжительного упражнения. Так, когда встречают невзначай что-либо очень соленое в пище, которая кушалась с аппетитом, то неожиданность этой встречи может так изменить расположение мозга, что после того уже не могут видеть этой пищи иначе как с ужасом, тогда как раньше ели ее с удовольствием. То же самое легко отметить и в животных; хотя последние не обладают ни разумом и ни единою, вероятно, мыслью, однако все движения «духов» и железы, производящей в нас страсти, имеются также у животных и служат поддержке и усилению не страстей, как у нас, а нервных и мускульных движений, обычно сопровождающих страсти. Так, когда собака видит куропатку, она естественно побуждается бежать к ней; а когда собака слышит ружейный выстрел, этот шум естественно побуждает

ее убегать. Но ведь дрессируют же обыкновенно комнатных собак таким образом, что вид куропатки удерживает их на месте, а шум, слышимый ими и обращенный к ним, заставляет их сбегаться. Это полезно знать, чтобы внушить каждому мужество учиться наблюдению над своими страстями. Если уж можно при небольшом терпении изменить мозговые движения в животных, лишенных разума, то ясно, что это еще лучше можно сделать в людях и что те, кто имеет наиболее слабые души, могут приобрести абсолютное господство над всеми своими страстями, если приложат достаточно старания их исправить.

Часть вторая

О числе и порядке страстей; разъяснение шести первоначальных страстей

51. Каковы первые причины страстей.

Известно из сказанного выше, что последняя и ближайшая причина страстей души есть не что иное, как возбуждение, посредством которого «духи» колеблют маленькую железу среди мозга. Но этого еще недостаточно, чтобы иметь возможность отличить одни страсти от других; необходимо поискать их источники и рассмотреть их первопричины. Хотя страсти иногда могут быть причиняемы действием души, которая склоняется к познанию тех или иных предметов, а равно и одним только телосложением или же впечатлениями, сталкивающимся в мозгу, — как это бывает, когда чувствуют печаль или радость, не будучи в состоянии отнести их к какому-либо предмету, — тем не менее ясно из сказанного, что те же самые **страсти могут также вызываться предметами, затрагивающими наши чувства, и что эти предметы — обычная и основная причина страстей; отсюда следует, что для нахождения всех**

страстей достаточно обсудить все воздействия этих предметов.

52. Каково назначение страстей и как их можно исчислить.

Кроме того, я отмечаю, что предметы, затрагивающие чувства, вызывают в нас разные страсти не в смысле всех различий, имеющихся в вещах, но только в смысле разных степеней их вреда или пользы либо вообще значения для нас; и назначение всех страстей состоит только в том, что они располагают душу желать вещей, полезность которых нам подсказывает природа, и настаивать на этом желании, соответственно тому, как колебание «духов», обычно причиняющее страсти, располагает тело к движениям, служащим достижению данных вещей. Вот почему в целях перечисления страстей следует только рассмотреть по порядку, сколькими разными способами наши чувства могут быть затрагиваемы их объектами; здесь я и сделаю перечисление всех основных страстей согласно порядку, в каком они могут быть найдены.

Порядок и перечисление страстей

53. Удивление.

Когда первая встреча с каким-либо предметом поражает нас и мы думаем о нем как о новом или очень отличном от всего, прежде известного нам, или от того, каким мы предполагали его, — мы удивляемся предмету и привлечены им. Ввиду того, что это может произойти прежде, нежели мы как-либо узнали о пригодности или непригодности для нас этого объекта, мне кажется, что удивление — первая из всех страстей; и она не имеет противоположной, так как, если наличный объект не обладает ничем поражающим нас, он вовсе не затрагивает нас и мы обсуждаем его бесстрастно.

54. Уважение и пренебрежение, великодушие и гордость, унижение и низость.

Изумление связано с уважением или пренебрежением, сообразно величию объекта или незначительности его, которые нас удивляют. Мы можем также уважать самих себя и пренебрегать собою; отсюда и вытекают страсти, а затем привычки великодушия или гордости и унижения или низости.

55. Благоговение и презрение.

Но если мы ценим что-либо или пренебрегаем чем-либо, полагаемым нами как причины, способные причинить нам доброе или дурное, то из уважения вытекает благоговение, а из простого пренебрежения — презрение.

56. Любовь и ненависть.

Все предыдущие страсти могут возбуждаться в нас помимо того, чтобы мы так или иначе воспринимали вещь как причиняющую нам добро либо зло. Но когда вещь представляется нам хорошей относительно нас, то это вызывает в нас любовь к ней; а когда она представляется нам как дурная либо вредная, то это побуждает нас к ненависти.

57. Желание.

Из тех же рассуждений о добре и зле порождаются все прочие страсти. Но чтобы дать их в порядке, я стану различать время и, полагая, что они побуждают нас скорее вглядываться в будущее, нежели в настоящее и прошлое, начну с желания. **Ясно, что желание постоянно взирает на будущее. Не только тогда, когда желают владеть чем-либо хорошим, еще не имеющимся налицо, или же избегнуть зла, которое может наступить, но и тогда, когда**

желают только сохранения хорошего или отсутствия дурного, что может продлить эту страсть.

58. Надежда, боязнь, ревность, беспечность, отчаяние.

Достаточно подумать, что приобретение хорошего или избежание дурного возможно, чтобы быть побужденным желать этого. Но когда принимают в соображение много или мало вероятности, что добьются желаемого, то представляемое как маловероятное вызывает боязнь, видом которой является ревность. Когда же надежда чрезмерна, то она изменяет свой вид и именуется беспечностью, тогда как, наоборот, крайняя боязнь переходит в отчаяние.

59. Нерешительность, отвага, соревнование, бессилие, испуг.

Мы можем надеяться и опасаться, хотя бы наступление того, что мы ждем, никоим образом не зависело от нас. Но когда оно представляется нам как зависящее от нас, то могут оказаться трудности в выборе средств или в выполнении. В первом случае наступает нерешительность, располагающая нас обдумывать и совещаться. В последнем же случае противопоставляется храбрость или отвага, вид которой — соревнование.

А слабость противоположна храбрости, как испуг — отваге.

60. Угрызения совести.

И если прежде, нежели покинута нерешительность, произведено действие, то порождаются угрызения совести, которые направлены не на будущее, как предыдущие страсти, а на настоящее и прошлое.

61. Радость и печаль.

Сознание хорошего в настоящем вызывает в нас радость, сознание дурного — печаль, раз это «хорошее» и «дурное» дано как относящееся к нам.

62. Злорадство, зависть, печаль.

Но когда «хорошее» и «дурное» представляется нам как относящееся к другим людям, мы можем ценить последних как достойных и недостойных того или иного. Когда мы расцениваем их как достойных хорошего или дурного, это вызывает в нас радость, поскольку для нас известным образом приятно видеть, что все идет как должно. Различие только то, что радость, вызываемая хорошим, серьезна, тогда как радость, вызываемая дурным, сопровождается смехом и злорадством. Но если мы считаем людей не заслуживающими происшедшего,

то хорошее вызывает зависть, а дурное — сожаление, то есть виды печали. Замечено также, что те же страсти, которые относятся к наличным благам и бедам, часто могут быть относимы к грядущим благам и бедам, поскольку убежденность в том, что они придут, представляет их уже как бы в наличности.

63. Самоудовлетворение и раскаяние.

Мы можем также обсуждать причины добра или зла, как настоящего, так и прошедшего. И добро, сделанное нами самими, даст нам внутреннее удовлетворение, наиболее приятную из страстей, тогда как зло вызывает раскаяние, наиболее горькую из них.

64. Благосклонность и признательность.

Добро, содеянное другими, становится причиной благосклонности к ним, если оно сделано не по отношению к нам, а в противном случае к благосклонности присоединяется признательность.

65. Негодование и гнев.

Подобным образом, зло, совершаемое другими и вовсе не относящееся к нам, вызывает в нас только негодование; если же зло имеет отношение к нам, то возбуждает также гнев.

66. Слава и позор.

Более того, хорошее, имеющееся или имевшееся в нас, будучи относимо к мнению, какое могут иметь о нем другие, вызывает в нас славу, а дурное — позор.

67. Отвращение, сожаление, веселость.

Иногда длительность блага причиняет скуку и отвращение, тогда как длительность зла уменьшает скорбь. Наконец, хорошее в прошлом вызывает сожаление, то есть вид печали, а миновавшее дурное вызывает веселость, то есть вид радости.

68. Почему такое перечисление страстей отличается от принимаемого обычно.

Вот порядок, кажущийся мне наилучшим для перечисления страстей. При этом я отлично знаю, что отклоняюсь от мнения всех, кто писал об этом предмете раньше. Но так произошло не без важного основания. Ибо те авторы выводят перечисление страстей из различения в чувствующей части души двух волнений, одно из которых они зовут похотливым (concupiscible), другое гневливым (irascible). Ввиду того, что я не нахожу в душе никакого различия частей, о чем было сказано выше, это деление, на мой взгляд, означает лишь то, что душа имеет две способности: одну — чтобы желать, другую — чтобы раздражаться; а так как она так же точно имеет способность удивляться, любить, надеяться, а также

получать каждую из иных страстей или производить действия, к которым эти страсти ее побуждают, то я не усматриваю, почему желают отнести все их к похотливости или гневливости. Кроме того, исчисление теми авторами страстей не охватывает всех главных страстей, что, я думаю, сделано здесь. Я говорю «только главных», потому что можно подобным образом различить множество иных страстей, более частных; их число бесконечно.

69. Первоначальных страстей только шесть.

Число простых и первоначальных страстей не особенно велико. Так, делая обзор всех перечисленных здесь страстей, легко заметить, что их только шесть, а именно: удивление, любовь, ненависть, желание, радость и печаль, а прочие либо составлены некоторыми из этих шести, либо суть их виды. Вот почему, не желая вовсе затруднять читателя их множеством, я опишу здесь по отдельности шесть первоначальных страстей; после я рассмотрю, каким образом все прочие страсти отсюда ведут свое происхождение.

70. Удивление; его определение и причина.

Удивление есть внезапная неожиданность для души, побуждающая последнюю обсуждать внимательно предметы, которые кажутся ей редкими

и выдающимися. Оно, прежде всего, причиняется данным в мозгу впечатлением, которое представляет предмет как редкий и, стало быть, достойный рассмотрения; затем, движением «духов», расположенных этим впечатлением стремиться с большой силой к отверстиям мозга, где находится данное впечатление, чтобы усилить там его и сохранить; точно так же «духи» побуждаются этим впечатлением проходить оттуда в мускулы, удерживающие органы чувств в их первоначальном положении, дабы впечатление поддерживалось ими, раз оно при их помощи образовалось.

71. При этой страсти не происходит никаких изменений ни в сердце, ни в крови.

Эта страсть имеет ту особенность, что нельзя отметить в сопутствии с нею каких-либо изменений в сердце и крови, как при остальных страстях. Причина этому та, что, не воспринимая предмета ни хорошим, ни дурным, а только познавая вещь, которой дивятся, эта страсть имеет отношение не к сердцу и не к крови, от которых зависит все благополучие тела, а только к мозгу, где находятся органы, служащие этому познанию.

72. В чем заключается сила удивления.

Это не препятствует удивлению обладать большой силой по причине неожиданности, то есть

внезапного и случайного обнаружения впечатления, которое изменяет движения «духов»; подобная неожиданность свойственна и исключительно присуща этой страсти. Хотя неожиданность наблюдается и в других страстях (она обычно встречается почти во всех и усиливает их), удивление теснее связано с нею. Сила внезапности зависит от двух причин: от новизны предмета и от того, что движение, причиняемое удивлением, с самого начала получает всю силу. Ведь понятно, что такое движение имеет больший результат, нежели те движения, которые, будучи сперва слабы и возрастая только мало-помалу, легко могут быть прекращены. Известно также, что новые объекты чувств изменяют мозг в его определенных частях, обычно не изменявшихся; эти части, будучи более нежными или менее плотными, чем те, которые грубеют от частых волнений, увеличивают результаты движений, вызываемых там. Это не покажется невероятным, если сообразить, что на том же основании подошвы наших ног приучены к прикосновению весьма грубому вследствие тяжести тела, опирающегося на них; мы мало чувствуем это прикосновение при ходьбе, между тем другое, раздражающее подошвы, менее значительное и более нежное прикосновение почти невыносимо, ибо необычно для нас.

73. Что такое изумление.

И эта неожиданность имеет ту силу, что «духи» углублений мозга принимают оттуда направление к месту, где находится впечатление от объекта, которому удивляются, так что она все их там известным образом толкает, и «духи» так заняты сохранением этого впечатления, что совершенно не оказывается таких из них, которые направились бы к мускулам; нет даже и того, чтобы «духи» двигались по первоначальным путям, которым они следовали в мозгу. От того-то все тело делается неподвижным, как статуя, и нам становится невозможным воспринимать вещь иначе как только с ее представленной лицевой стороны, а следовательно, невозможно приобрести и более подробное знание о ней. Такое состояние вообще называют «быть изумленным»; изумление есть чрезмерность в удивлении, всегда дурная чрезмерность.

74. Чему служат все страсти и в чем они вредят.

Как легко понять из сказанного выше, **полезность всех страстей состоит в том лишь, что они усиливают и продляют в душе мысли, пригодные для сохранения и в противном случае легко исчезающие**. Точно так же все зло, какое может быть причинено страстями, состоит в том, что они усиливают и сохраняют эти

мысли более, чем это необходимо, или же усиливают и сохраняют иные мысли, задерживаться на которых нет ничего хорошего.

75. В чем преимущественно состоит удивление.

Об удивлении, в частности, можно сказать, что оно полезно нам, поскольку мы воспринимаем и удерживаем в своей памяти вещи, остававшиеся ранее нам неизвестными, а так как мы удивляемся только тому, что кажется нам редким и необыкновенным, то удивление может проявиться в нас лишь через посредство того, чего мы не знали, или же того, что отлично от известного уже нам. Ведь благодаря этому отличию мы и называем данную вещь выдающейся. Хотя бы она и была вполне предоставлена нашему разумению и нашим чувствам, мы от одного этого не удержим ее в нашей памяти, если идея, имеющаяся у нас, не будет усиливаться в мозгу данной страстью или применением нашего рассудка, направляемого нашей волей к вниманию и особому размышлению. Другие страсти могут содействовать нашей отметке вещей как хороших или других, но для тех из вещей, которые только редки, мы пользуемся исключительно удивлением. Отсюда видно, что вещи, которые не имеют какого-либо естественного касательства к этой страсти, просто нам неизвестны.

76. В чем удивление может вредить и как можно изменить его недостаток и исправить его крайность.

Однако гораздо чаще случается, что чересчур удивляются и поражаются вещами, заслуживающими лишь незначительного внимания или даже вовсе не заслуживающими такового, и удивляются немало. Это может весьма препятствовать пользованию рассудком или извращать это пользование. Поэтому хотя и хорошо родиться с наклонностью к этой страсти, так как она располагает нас к приобретению знаний, однако мы должны стараться впоследствии освободиться от нее сколь возможно. Легко выправить свой недостаток путем размышления и особого внимания, к которому наша воля всегда способна обязывать разум, раз мы обсудим, стоит ли этого беспокойства вещь. Однако нет иного средства препятствовать чрезмерному удивлению иначе как приобретя знание многих вещей и воспитывая себя на обсуждении всего, что может оказаться наиболее редким и наиболее диковинным.

77. Ни наиболее глупые, ни наиболее умные из людей особенно не склонны к удивлению.

Впрочем, хотя только самые тупые и глупые люди от природы совершенно не испытывают удивления, нельзя сказать, что те, кто всех умнее,

всегда особенно склонны к нему; нет, склонны к удивлению те, кто, имея достаточно развитое общее чувство, не имеют, однако, высокого мнения о своих способностях.

78. Чрезмерность в удивлении может обратиться в привычку, когда упустят случай ее исправить.

Хотя страсть эта как бы уменьшается при своих проявлениях по той причине, что чем более встречают редких, поражающих вещей, тем более привыкают воздерживаться от удивления и мыслить, что те вещи, которые могут предстать впоследствии, суть самые заурядные, однако когда удивление особенно возбудимо и когда задерживают свое внимание на нервом образе представляющихся вещей, не приобретая дальнейшего знания, то удивление оставляет по себе привычку, располагающую душу одинаковым образом относиться ко всем данным вещам, поскольку они кажутся достаточно новыми. Это и обусловливает болезненность тех, кто слепо любознателен, то есть кто ищет редкостей, чтобы удивляться им, а вовсе не для того, чтобы их знать: постепенно эти лица становятся столь охочими удивляться, что ничего не стоящие вещи привлекают их не менее, чем те, разыскание которых особенно полезно.

79. Определение любви и ненависти.

Любовь есть душевное волнение, причиняемое движением «духов», которое побуждает душу добровольно соединяться с вещами, ей сродными, а ненависть — волнение, причиняемое «духами» и побуждающее душу желать удаления от вещей, кажущихся ей вредными. Я говорю, что волнения причиняются «духами», чтобы различить любовь и ненависть как страсти, зависящие от тела, от суждений, которые также побуждают душу соединяться с вещами, принимаемыми ею за хорошие, и удаляться от вещей, считаемых ею дурными; равно и от эмоций, возбуждаемых в душе только этими суждениями.

80. Что значит добровольно соединяться и отделяться.

Впрочем, употребляя термин «добровольно», я намереваюсь говорить здесь не о желании, — эта страсть остается в стороне и относится к будущему, — а лишь о сочувствии, посредством которого мыслят себя уже в настоящем как бы связанными с тем, чего хотят, так что воображают такое целое, где себя считают одной, а любимую вещь другой его частью. Например, в ненависти рассматривают себя как целое, совершенно отделенное от вещи, к которой питают отвращение.

81. О различии, производимом обычно между любовью-вожделением и любовью-благожелательством.

Вообще различают два вида любви: одна называется любовью-благожелательством, то есть такой любовью, которая побуждает желать добра тому, кого любят; другая называется любовью-вожделением, то есть любовью, вызывающей желание обладать любимым предметом. Но, мне кажется, это деление касается только результата любви, а не ее сущности, ибо поскольку связаны добровольно с какой-либо вещью, какова бы последняя ни была, постольку имеют к ней благоволение, то есть соединяют с ней желание вещей, полагаемых пригодными для той вещи: это один из главных результатов любви. И если полагают, что было бы хорошо владеть вещью или соединиться с ней иначе чем добровольно, то ее желают: это тоже один из обычных результатов любви.

82. Весьма различные страсти сходны в том, что все они причастны любви.

Нет необходимости различать столько же разных видов любви, сколько существует различных вещей, которые можно любить. Хотя, например, страсть самолюбивого человека к славе, скупца к деньгам, пьяницы к вину, распутника к женщине, которую он желает изнасиловать, порядочного

человека к своему другу или предмету сердца, доброго отца к своим детям, — хотя все эти страсти и различаются между собой, однако в их причастности любви они сходствуют. Но четверо первых имеют любовь только к обладанию объектами их страстей, а вовсе не к самим объектам, стремление к которым для них смешивается с другими страстями, тогда как любовь, питаемая хорошим отцом к своим детям, столь чиста, что не желает ничего иметь от них, совершенно не желает как-либо обладать ими либо быть связанной с ними теснее, чем это есть; но, считая детей за свое второе «я», такой человек ищет их блага, как собственного или даже с большей заботливостью. Представляя себе, что он и они суть единое и что он не самая лучшая часть этого единого, он часто ставит их интересы впереди своих и не страшится потерять себя для их спасения. Приверженность, которую имеют благородные люди к своим друзьям, той же природы, хотя она редко так совершенна; а любовь, какую питают к любовнице, во многом причастна описанной природе, но она причастна несколько и иной природе.

83. Различие между простым пристрастием, дружбой и благоговением.

Можно, мне кажется, с большим основанием различать любовь по степени уважения, какое

оказывают тому, что любить, сравнительно с самими собою. **Когда считают объект своей любви ниже себя, то имеют к нему простое пристрастие; когда считают его равным себе — это называется дружбой: а когда его превозносят, подобная страсть может быть названа благоговением.** Так, можно иметь пристрастие к цветам, к птицам, к лошади. Но, если только не обладают расстроенным рассудком, нельзя иметь дружбы ни к кому, кроме людей. И последний столь естественный объект этой страсти, что нет настолько несовершенного человека, к которому нельзя было бы питать дружбы, когда влюблен и имеешь душу действительно высокую и благородную, о чем речь будет дальше в § § 144 и 146. Что касается благоговения, то главным его объектом является Божество, к которому нельзя оставаться не благоговеющим, если познать Его как должно; но можно также иметь благоговение к своему повелителю, своей стране, своему городу и даже к обыкновенному человеку, поскольку уважаешь его больше себя. Следовательно, различие между этими тремя видами любви проводится главным образом по их результатам. Ибо поскольку во всех видах любви считают себя связанными с любимым предметом, то всегда готовы оставить худшую часть всего, что связано с ней, чтобы сохранить

другую часть; отсюда и получается, что любимому предмету отдают предпочтение перед предметом простого увлечения и, наоборот, в благоговении отдают предпочтение вещи любимой самой по себе, за которую не побоятся умереть, лишь бы сохранить ее. Примеры этому мы часто видим в тех, кто готов умереть для защиты своего государя, или города, или даже частных, боготворимых им лиц.

84. Нет столько видов ненависти, как любви.

Хотя ненависть прямо противоположна любви, однако ее не подразделяют на столько же видов по той причине, что не замечают между бедами, добровольно избегаемыми, того различия, какое делают для благ, с коими связаны.

85. Об удовольствии и об отвращении.

Я нахожу только одно важное различие одинаковым и в любви, и в ненависти. Оно состоит в том, что объекты той и другой из страстей могут быть представлены душе либо внешними чувствами, либо внутренними чувствами и с помощью собственных усилий души. Ведь, вообще, добром и злом мы называем то, что наши внутренние чувства или разум принуждают нас расценивать как пригодное или противное нашей природе, но мы также называем красивым

или безобразным то, что нам представляется внешними нашими чувствами, главным образом зрением, которое важнее прочих чувств. Отсюда — два рода любви, а именно: любовь, питаемая к хорошим вещам, и любовь, питаемая к красивым вещам; этому последнему роду можно дать имя удовольствия, чтобы не смешивать его с другими родами любви, а также с вожделением, которому часто дают имя любви. Отсюда же порождается и два вида ненависти: одна ненависть относится к дурным вещам, другая к безобразным; последняя может быть названа для отличия ужасом или отвращением. Но особенно замечательно здесь то, что страсти удовольствия и отвращения обычно более сильны, нежели иные виды любви и ненависти, ибо все, доходящее до души через посредство ее чувств, затрагивает ее сильнее, чем представляемое ей разумом; однако указанные страсти обычно имеют меньше истинности. Значит, из всех страстей это те, которые особенно обманывают душу, и их должно заботливо остерегаться.

86. Определение желания.

Страсть желания есть возбуждение души, причиняемое «духами» и побуждающее душу желать для будущего вещей, кажущихся ей пригодными. Так, желают не только наличности

отсутствующего блага, но и сохранения настоящего и даже более, желают отсутствия зла, как имевшегося, так и того, в возможность получения которого в будущем верят.

87. Эта страсть не имеет противоположной.

Я хорошо знаю, что в школьной философии страсти, стремящейся к отысканию блага, — ее именуют желанием, — противопоставляют ту страсть, которую именуют отвращением. Но так как **нет блага, лишение коего не составляло бы зла, равно нет и зла, — рассматриваемого как нечто положительное, — лишение которого не составляло бы блага, и так как, изыскивая, например, богатства, необходимо избегают нищеты, избегая болезней, ищут здоровья и т. п., то ввиду всего этого мне кажется, что один и тот же процесс постоянно ведет к изысканию добра и, одновременно, к избежанию зла, ему противоположного**. Я здесь отмечу только ту разницу, что когда стремятся к какому-либо благу, то желание сопровождается любовью, а также надеждой и радостью; но то же самое желание, будучи направлено на отстранение зла, противоположного данному благу, сопровождается ненавистью, отчаянием, печалью; это причина того, что считают желание как бы противоположным самому

себе. Но раз захотят понять, что оно одновременно одинаково относится к искомому добру и к избегаемому злу, то можно очень ясно увидеть, как одна и та же страсть производит и то и другое.

88. Различные виды желания.

Больше оснований существует для разделения желания на столько видов, сколько имеется различных искомых вещей; так, например, любопытство (не что иное, как желание знать) во многом отличается от желания славы, а это последнее — от желания мести и от прочих видов. Но здесь достаточно знать, что таких видов существует столько же, сколько имеется различных видов любви и ненависти, и что наиболее важные и сильные из них суть те, которые порождаются удовольствием и отвращением.

89. Что за желание порождается отвращением.

Итак, одно и то же желание клонится к отысканию добра и избежанию противоположного ему зла, ибо, как уже было сказано, желание, которое порождает удовольствие, немногим отличается от того, которое порождает отвращение; ведь это удовольствие и это отвращение, действительно противоположные, отнюдь не есть добро и зло, служащие объектами таких желаний, а только два душевных движения, располагающие душу

искать всех весьма различных вещей: именно отвращение дано от природы, чтобы представлять душе внезапную, непредвиденную смерть, так что будь иногда это прикосновение червяка, шорох дрожащего листка или его тень, вызывающая ужас, однако чувствуют при этом такую эмоцию, словно открывалась глазам ясная опасность смерти. Это внезапно производит волнение, побуждающее душу прилагать все силы для избежания наличного зла; вот подобный вид желания вообще и называют бегством или отвращением.

90. Желание, порождающее удовольствие.

Напротив, удовольствие особо установлено от природы в целях представлять наслаждение тем, что удовлетворяет как наибольшее из всех благ, доступных человеку; потому и желают этого наслаждения особенно пылко. Правда, существует много удовольствий различной силы, и желания, порождаемые ими, не одинаково могучи. Так, например, красота цветов побуждает нас только рассматривать их, а таковая же красота плодов — есть их. Но главный вид желания возбуждается совершенством, воображаемым в личности, которую склонны считать своим вторым «я». С различием полов, вложенным в людей, так же как и в неразумных животных, природой, последняя послала в мозг различные впечатления, благодаря

которым в известный возраст и определенное время люди считают себя как бы незаконченными (defectueux), как бы только половинкой целого, другой половинкой которого должна быть особь другого пола, так что приобретение этой половинки смутно представляется природой как наиболее важное из всех вообразимых благ. Замечая многих особей этого иного пола, одновременно желают не многих, поскольку природа не располагает воображать, будто имеется потребность более чем в половинке. Когда же в особи, которая доставляет удовольствие, замечают нечто исключительное, сравнительно с тем, что замечают в данное время в иных особях, то это побуждает душу только к одной той особи чувствовать всю склонность, с помощью которой природа дала средство изыскивать благо, представляемое душой как величайшее, каким только возможно обладать. И эта склонность или желание, порождаемое также удовольствием, именуется любовью обычнее, нежели вышеописанная страсть любви. Она имеет наиболее изумительные результаты и служит главным материалом для романистов и поэтов.

91. Определение радости.

Радость — приятная эмоция души, в которой имеется наслаждение от обладания благом, представляемым душе через

впечатление в мозгу как ее собственное. Я говорю, что наслаждение благами состоит в этой эмоции, ибо, в конце концов, душа не получает иного плода от всех благ, какими она располагает, и если, при наличности этих благ, не испытывается никакой радости, то можно сказать, что душа связана с ними не более того, как если бы она вовсе не обладала ими. Я утверждаю сверх того, что впечатления в мозгу представляют душе как собственность внешнее благо; я делаю так, чтобы не смешивать этой радости — страсти с чисто интеллектуальной радостью, возникающей в душе единственно благодаря деятельности самой души; подобную радость можно назвать наипрекраснейшей из существующих в душе эмоций; в ней заключено наслаждение от обладания благом, которое представляется душе рассудком как ее собственность. Правда, раз душа связана с телом, эта интеллектуальная радость почти не может оставаться без сопровождения страстями. Лишь только наш разум воспримет, что мы обладаем известным благом, то, хотя бы это благо отличалось от всего, принадлежащего телу, хотя бы оно не было целиком вообразимо, воображение наше все же не замедлит сделать содержательным известное впечатление в мозгу, от коего последует движение «духов», вызывающее страсть радости.

92. Определение печали.

Печаль есть неприятная слабость, в которой имеется то неудобство, что душа получает зло или недостаток, и последний представляется впечатлениями в мозгу как принадлежащий ей самой. Бывает также печаль интеллектуальная; это не страсть, но она почти всегда сопровождается ею.

93. Каковы причины этих двух страстей.

Когда интеллектуальные радость или печаль вызывают также и те радость и печаль, которые относятся к страстям, то причина этого достаточно очевидна. В определении этих страстей усмотрено, как радость вытекает из убеждения, что располагают известным благом, а печаль — из убеждения, что обладают известным злом или недостатком. Но часто случается, что чувствуют себя веселым или опечаленным, не будучи в состоянии раздельно указать добро или зло, причиненное им; это именно в том случае, когда добро или зло являются впечатлениями мозга без связи с душой, иногда по той причине, что они принадлежат только телу, а иногда потому, что и в случае их отношения к душе последняя рассматривает их не как добро или зло, а под иной формой, — впечатление от этой последней связано с таковым же впечатлением добра или зла в мозгу.

94. Как эти страсти вызываются благами и бедами, зависящими только от тела, и в чем состоит раздражение чувств и боль.

Пребывая, например, в полном здоровье при погоде более ясной, чем обычно, чувствуют в себе известную оживленность; последняя вытекает не из какой-либо деятельности разума, а только из впечатлений, производимых движением «духов» в мозгу. Подобным же образом чувствуют себя унылыми, если к тому расположено тело, хотя бы совершенно не знали об этом. Оживленность так близка к радости, а боль к печали, что большинство людей их не различают. Однако они различаются так сильно, что можно иногда переносить боль с радостью и испытывать неприятность от оживленности. Причина же следования радости за оживленностью та, что все именуемое оживленностью или чувством приятного состоит в том, что объекты чувств вызывают известное движение в нервах; это движение было бы способно вредить нервам, если бы последние не имели достаточно силы, чтобы ему сопротивляться, или если бы тело не оказывалось хорошо сложенным; оттого-то впечатление в мозгу, установленное по природе, чтобы свидетельствовать это доброе расположение и эту силу, представляет ее душе как благо, ей принадлежащее, поскольку душа связана с телом, и таким образом вызывает

в ней радость. Почти на том же основании естественно считают за удовольствие чувствовать себя побуждаемыми всякого рода страстями, даже печалью и ненавистью, если эти страсти причиняются лишь чужими похождениями (как их видят в театре) или иными подобными вещами, которые, не имея возможности вредить нам каким-либо образом, оживляют, как нам кажется, душу, касаясь ее. И причина обычного сопровождения боли печалью та, что чувство, называемое болью, исходит всегда от известного действия, столь жестокого, что оно вредит нервам; таким образом, будучи по природе установлена для обозначения в душе вреда, который получает тело через данное действие, и для обозначения слабости тела в том смысле, что последнее не может сопротивляться, боль представляет и то и другое как бедствия, всегда неприятные, исключая, когда они производят известные блага, ценимые особенно высоко.

95. Как страсти могут также вызываться вовсе не замечаемыми душой благами и бедами, хотя последние и принадлежат душе. Что за удовольствие получают от опасности или от воспоминания о прошлом зле.

Таково удовольствие, получаемое зачастую молодежью от занятий трудными вещами и сопряженное с большими опасностями, притом без

надежды получить какую-либо выгоду или славу; подобное удовольствие проистекает из того, что мысль о трудности предпринятого производит в мозгу впечатление, которое, будучи связано с мыслью о том, как хорошо чувствовать себя столь храбрым, столь счастливым, столь правдивым или столь сильным, чтобы иметь в данный момент отвагу, является причиной удовольствия, почерпаемого этими лицами. А удовольствие стариков, когда они вспоминают о бедствиях, какие некогда претерпевали, возникает в силу того, что они представляют как благо возможность уцелеть, несмотря на все испытанное.

96. Какие движения крови и «духов» причиняют пять предшествующих страстей.

Пять страстей, о которых я начал говорить, так связаны одна с другой или противоположны друг другу, что легче обсудить их все вместе, нежели трактовать о каждой по отдельности, как трактовалось об удивлении. **Причина их кроется не исключительно в мозгу, как при удивлении, но и в сердце, в селезенке, в желудке и во всех остальных частях тела**, поскольку эти части служат воспроизведению «духов» в крови; ибо хотя все вены проводят содержащуюся в них кровь к сердцу, тем не менее иногда кровь одних вен вталкивается туда с большей силой,

чем кровь других; бывает также, что отверстия, по которым она идет в сердце, более расширены или стянуты в тот или другой момент.

97. Главные данные, служащие познанию этих движений при любви.

Рассматривая различные изменения, которые по опыту замечаются в нашем теле во время возбуждения души различными страстями, относительно любви, — когда налицо только одна она, то есть когда она не сопровождается никакой сильной радостью, либо желанием, либо печалью, — я отмечу, что биение пульса бывает ровным и гораздо более значительным и сильным, нежели обычно; испытывают тогда приятную теплоту в груди и пищеварение совершается скорее; следовательно, эта страсть полезна для здоровья.

98. При ненависти.

Напротив, при ненависти я отмечу, что пульс неровен и незначителен, часто особенно жив, так что ощущают в груди холод, смешанный с каким-то, я не знаю, терпким и раздражающим жаром в груди; желудок отказывается служить и склонен отвергать и выбрасывать пищу или, по меньшей мере, разрушать и превращать ее в дурную жидкость.

99. При радости.

При радости пульс ровен и более оживлен, чем обычно, но не так силен и част, как при любви; ощущают не только в груди, но и по всей периферии тела приятную теплоту, распространяющуюся с кровью, которая направляется туда в изобилии; иногда, однако, теряют аппетит, ибо пищеварение слабее обычного.

100. При печали.

При печали пульс плох и слаб; чувствуют как бы оковы около сердца, сжимающие его, льдины, холодящие его, и вообще озноб во всем теле; однако иной раз не теряют аппетита и чувствуют, что желудок исправен, лишь бы не соединялась с печалью ненависть.

101. При желании.

Наконец, я отмечу, в частности, о желании, что оно действует на сердце сильнее прочих страстей и наполняет мозг большим количеством «духов», которые, проходя оттуда в мускулы, обостряют все чувства и делают все части тела более подвижными.

102. Движения крови и «духов» при любви.

Эти, а равно и многие иные соображения, слишком пространные, чтобы говорить о них, дали мне повод полагать, что когда рассудок представляет

известный объект любви, то впечатление, оказываемое мыслью на мозг, проводит «животные духи» через нервы шестой пары к мускулам вокруг внутренностей и желудка именно так, как это потребно, дабы желудочный сок, обращающийся в новую кровь, стремительно направлялся к сердцу, не задерживаясь в печени; кровь, будучи толкаема там с большей, нежели в иных частях тела, силой, входит в избытке и производит особенно сильную теплоту по той причине, что она более сгущена, нежели та кровь, которая была уже разрежаема много раз при удалении от сердца и возвращении к нему; оттого кровь отвлекает также к мозгу «духи», частицы которых крупнее и подвижнее обычного; и эти «духи», усиливая впечатление, произведенное в мозгу первой мыслью о любимом предмете, заставляют душу возвращаться к ней. Вот в чем состоит страсть любви.

103. При ненависти.

Наоборот, при ненависти первая мысль о предмете отвращения так направляет «духи» мозга к мускулам желудка и прочих внутренностей, что они препятствуют желудочному соку смешиваться с кровью, замыкая все отверстия, по которым он обычно идет; ненависть ведет «духов» также к небольшим нервам селезенки и нижней

части печени, где помещается приемник желчи, так что частицы крови, обычно забрасываемые к этим местам, оттуда выходят и текут к сердцу совместно с теми частицами, которые находятся в разветвлениях полой вены; в этом причина значительной неравномерности в теплоте сердца, ибо кровь, направляющаяся от селезенки, не согревается и мало разрежается, а кровь, идущая от нижней части печени, где постоянно имеется желчь, наоборот, смешивается и разрежается очень быстро; потому-то «духи», направляющиеся в мозг, имеют неравные частицы и очень необычные движения; отсюда и следует, что они усиливают идеи ненависти, которые там уже запечатлены, и располагают душу к мыслям, полным едкости и горечи.

104. При радости.

При радости возбуждаются не столько нервы селезенки, печени, желудка и внутренностей, сколько нервы, находящиеся в остальном теле и особенно в отверстиях сердца, которое, открывая и удлиняя эти отверстия, дает возможность крови, толкаемой от вен к сердцу, входить оттуда в количестве большем обычного; и ввиду того, что кровь, входящая снова в сердце, уже проходила и отходила много раз, направляясь из артерии в вены, кровь очень быстро

разрежается и производит «духов», частицы которых, будучи равны и тонки, способны образовать и усилить впечатления мозга, дающие душе мысли веселые и успокоительные.

105. При печали.

Напротив, при печали отверстия сердца стянуты посредством маленького нерва, окружающего их, и кровь вен вовсе не возбуждается, отчего ее очень мало идет к сердцу; однако те проходы, по которым желудочный сок течет из желудка и внутренностей к печени, остаются открытыми, отчего аппетит нисколько не уменьшается, исключая, когда ненависть, часто связанная с печалью, закрывает эти проходы.

106. При желании.

Наконец, страсть желания имеет ту особенность, что наличное желание удержать известное благо или избежать известного зла быстро отзывает «духов» мозга ко всем частям тела, какие могут служить действиям, требуемым для данной цели, а особенно к сердцу и частям тела, преимущественно снабжающим сердце кровью; это происходит в тех целях, дабы сердце, получая крови более обычного, отсылало большее количество «духов» к мозгу как для того, чтобы поддерживать и усиливать там одно это желание,

так и для перехода «духов» оттуда во все органы чувств и во все мускулы, которые могут содействовать удержанию желаемого.

107. Какова причина этих движений при любви.

Из всего вышесказанного я вывожу, что имеется следующая связь между нашей душой и телом: раз мы однажды связали известное телесное движение с душевным, то после каждое из этих двух никогда не появляется без наличности другого. Это замечается на тех, кто, будучи болен, с отвращением принял какую-либо микстуру; эти лица после не могут ни пить, ни есть ничего приближающегося к ней ко вкусу без того, чтобы не испытывать того же отвращения; и, параллельно, они не могут подумать об отвратительности лекарства без того, чтобы не пришел на мысль этот вкус. **Мне кажется, первые страсти, полученные нашей душой, когда она только что соединилась с телом, должны были быть таковы, что иногда кровь или иной входящий в сердце сок становились более пригодной, чем обычно, пищей для поддержки теплоты — жизненного начала**; это являлось причиной того, что душа соединяла с собой желание данной пищи, то есть любила ее; а в то же время «духи» направлялись от мозга к мускулам, которые могли подавлять или возбуждать

те органы, откуда кровь шла к сердцу, — мускулы и вызывали преимущественно это; а такими органами были желудок и внутренности, волнение которых увеличивало желание, а также почки и легкие, которые могут подавлять мускулы диафрагмы; поэтому-то такое движение «духов» постоянно и сопровождало страсть любви.

108. При ненависти.

Иногда, наоборот, притекал к сердцу какой-либо чуждый сок, которому не было свойственно поддерживать теплоту или который мог даже уничтожить последнюю; это и послужило причиной того, что «духи», восходя от сердца к мозгу, производили в душе страсть ненависти; в то же время эти «духи» шли от мозга к нервам, которые могли толкать кровь селезенки и маленьких вен печени к сердцу, чтобы помешать вредному соку туда входить; особенно направлялись «духи» к тем нервам, которые могли отталкивать этот сок ко внутренностям и желудку или же в иных случаях принудить желудок выбросить сок: отсюда и происходит, что одни и те же движения обычно сопровождают страсть ненависти. И можно наглядно видеть, что в печени существует запас вен или путей достаточно широких; отсюда желудочный сок может проходить из воротной вены в полую, а оттуда в сердце, ничуть не задерживаясь

в печени; существует также бесконечное множество других, более мелких путей, на которых сок может быть задержан и которые всегда содержат запасную кровь, что также выполняет и селезенка; подобная кровь, будучи гуще, чем кровь других частей тела, отлично может служить пищей для пламени сердца, когда желудок и внутренности отказываются поддерживать это пламя.

109. При радости.

Случалось также в начале нашей жизни, что содержавшаяся в венах кровь была достаточно пригодной пищей, чтобы поддерживать теплоту сердца; кровь содержалась там в таком количестве, что не было необходимости брать какую-либо иную пищу; это вызывало в душе страсть радости и одновременно приоткрывало отверстия сердца, а «духи», в изобилии протекая от мозга не только в нервы, служащие открытию этих отверстий, но и во все вообще прочие нервы, толкающие кровь вен к сердцу, препятствовали крови вновь проникать в желудок, селезенку, печень и внутренности; вот почему эти движения сопровождают радость.

110. При печали.

Иногда, наоборот, случалось, что тело имело недостаток в пище и это должно было причинять душе первую печаль; последняя, однако, не была

связана с ненавистью. По указанной причине отверстия сердца сокращались вследствие малого притока крови, и довольно заметная часть крови отвлекалась от селезенки, ибо эта является как бы последним резервуаром, снабжающим сердце кровью, когда ее ни откуда не притекает в достаточном количестве; поэтому-то движения «духов» и нервов, служащих сужению отверстий сердца и введению туда крови селезенки, всегда сопутствуют печали.

111. О желании.

В конце концов, все первые желания, какие душа могла иметь, когда она впервые была связана с телом, существовали, дабы душа получала вещи, пригодные для тела, и отвергала вредные; в этих целях «духи» и начали с той поры двигать все мускулы и все органы чувств самым различным образом; это причина того, что теперь, когда душа желает чего-либо, все тело становится более проворным и более предрасположенным двигаться, чем обычно. И когда иной раз случится, что тело так предрасположено, то желания представляются душе более сильными и более пылкими.

112. Внешние знаки этих страстей.

Из того, что я отметил здесь, достаточно понятна причина различия пульса и других признаков,

которые я выше приписал этим страстям, и нет необходимости возвращаться к их особому изложению. Но так как я лишь отметил, что может наблюдаться в каждой, отдельно взятой страсти и что служит познанию движений крови и «духов», производимых последней, то мне еще остается указать многочисленные внешние знаки, обычно сопровождающие страсти; эти знаки замечаются значительно лучше, когда страсти смешаны, как это обычно бывает, нежели когда они разделены. Главные из этих знаков: выражение глаз и лица, изменение окраски, дрожь, слабость, обморок, смех, слезы, стоны и вздохи.

113. Выражение глаз и лица.

Нет ни единой страсти, которая не обнаруживалась бы в особом выражении глаз: в иных людях это проявляется так резко, что даже наиболее глупые из слуг могут заметить по глазам, сердится на них хозяин или нет. Но хотя эти выражения глаз легко воспринимаются и хотя известно, что они знаменуют собою, однако трудно их описать по той причине, что каждое составлено из многочисленных изменений в движении и форме глаза; эти изменения столь различны и малы, что каждое из них не может быть воспринято в отдельности, хотя то, что образуется из их соединения, легко заметить. Почти то же самое можно сказать и о выражениях лица,

сопровождающих страсти; хотя эти изменения значительнее изменений глаз, однако трудно их различить; они столь мало различаются, что бывают люди, которые при плаче делают мину почти одинаковую с той, при которой другие смеются. Правда, есть некоторые признаки, достаточно заметные, такие как морщины на лбу при гневе и определенные движения носа и губ при недовольстве и насмешке; но они не столько прирожденные, сколько произвольные. И вообще все выражения, как лица, так и глаз, могут быть изменяемы душой, когда она, желая скрыть свою страсть, мгновенно отражает на них противоположное; следовательно, эти признаки могут также отлично служить сокрытию страстей, как и их обнаружению.

114. Изменение окраски лица.

Нельзя легко помешать себе краснеть или бледнеть, раз к тому располагает известная страсть, ибо эти изменения не зависят от нервов и мускулов, как предыдущие, а идут более непосредственно от сердца, которое можно назвать источником страстей, поскольку оно приготовляет кровь и «духи» к появлению их, страстей. Достоверно, что тот или иной цвет придает лицу кровь, которая, непрестанно протекая от сердца через артерии во все вены и из вен в сердце, в большей или меньшей

степени окрашивает лицо, сообразно тому, в каком количестве наполняются кровью маленькие вены, прилегающие к его поверхности.

115. Радость заставляет краснеть.

Радость, например, придает лицу окраску более живую и более румяную, ибо по открытии, благодаря ей, полости сердца кровь быстрее течет во все вены и, становясь более теплой и прозрачной, заполняет постепенно все части лица, что придает последнему выражение смеющееся и более оживленное.

116. Печаль заставляет бледнеть.

Печаль, напротив, сокращая отверстия сердца, замедляет течение в венах крови, и последняя, охлаждаясь и сгущаясь, имеет необходимость в меньшем месте; поэтому отступая в более широкие, ближайшие к сердцу вены, она покидает вены более удлиненные, заметнее из которых вены лица; это принуждает лицо оставаться более бледным и сухим, особенно когда печаль велика или внезапна, как это видно при ужасе, неожиданность которого усиливает процесс замыкания сердца.

117. Часто, будучи печальны, краснеют.

Однако часто случается, что, будучи печальны, совершенно не бледнеют, а наоборот, становятся

красными; это должно приписать другим страстям, соединенным с печалью, а именно: или желанию, или, иногда, ненависти. Эти страсти согревают или возбуждают кровь, идущую из печени и прочих внутренностей, толкают ее к сердцу, а оттуда, через большую артерию, к венам лица, так что печаль, замыкающая отчасти другие отверстия сердца, не может помешать движению крови, исключая, когда печаль очень велика. Но если печаль даже и не так велика, она препятствует крови, проходящей по венам, опускаться к сердцу, поскольку любовь, желание или ненависть толкают кровь к другим внутренним органам. Вот почему кровь, будучи задерживаема вокруг лица, делает его красным, даже более красным, чем при радости, по той причине, что цвет крови тем лучше, чем медленнее она бежит, и по той причине, что она по преимуществу собирается в венах лица только тогда, когда отверстия сердца более открыты. Это главным образом проявляется при стыде, который составлен из любви к самому себе и из желания избежать наличного бесчестия; в силу этого кровь идет от внутренних органов к сердцу, затем через последнее по артериям к лицу, а вместе с тем печаль препятствует этой крови возвращаться к сердцу. То же обнаруживается при плаче, так как, о чем я скажу ниже, здесь любовь связывается с печалью, которая

причиняет много слез; и то же самое проявляется в гневе, где часто простое желание мести связано с любовью, ненавистью и печалью.

118. Дрожь.

Дрожь имеет две различные причины: одна из них та, что иногда идет очень мало «духов» от мозга к нервам, а другая та, что их идет иногда чересчур много, чтобы хорошо замкнуть небольшие проходы мускулов, которые, согласно сказанному в § 11, должны быть замкнуты, чтобы определять собой движения членов. Первая причина имеет место при печали или боязни, совершенно так, как и при дрожи от холода, ибо эти страсти столь же хорошо, как и холод воздуха, могут сгущать кровь настолько, что она оказывается не снабженной достаточным количеством «духов» в мозгу, чтобы проводить их в нервы. Другая причина имеет место в тех, кто пылко желает чего-либо или кто очень возбужден гневом, равно как и среди тех, кто пьян: указанные две страсти, как и вино, направляют иногда в мозг столько «духов», что эти последние не могут быть правильно проводимы оттуда в мускулы.

119. Слабость.

Слабость — это предрасположение успокоиться, пребывать без движения; она чувствуется во всех

членах тела. Она возникает, как и дрожь, оттого, что недостаточное количество «духов» идет в нервы, но несколько иначе, нежели в предыдущем случае: причина дрожи — недостаточность «духов» в мозгу, чтобы побуждать к решениям железу, когда она толкает «духи» к известным нервам, тогда как слабость происходит оттого, что железа не направляет «духов» к одним из мускулов в большем количестве, нежели к другим.

120. Слабость причиняется любовью и желанием.

Страсть, которая наиболее обычно вызывает этот результат, есть любовь, соединенная с желанием вещи, обладание которой невообразимо как возможное в настоящий момент; ведь любовь так склоняет душу обсуждать любимый объект, что заставляет всех «духов» мозга представлять ей его образ и задерживает все движения железы, не служащие этой дели. И нужно отметить относительно желания, что свойство, которое я ему приписал, — делать тело более подвижным, — соответствует ему лишь тогда, когда желаемый предмет воображают таким, что могут в данное время совершить нечто, способствующее его приобретению; если, напротив, воображают, что не в состоянии сделать ничего полезного в этом смысле, то все возбуждение желания

остается в мозгу, не проникает никоим образом в нервы и, будучи направлено исключительно к укреплению в мозгу идеи желаемого, оставляет все тело ослабевшим.

121. Она может также быть причиняема и другими страстями.

Правда, **ненависть, печаль и даже радость могут также причинять известную слабость, если они слишком резки, ибо всецело занимают душу размышлением над предметом, особенно когда желание вещи направлено на приобретение ее, а этому приобретению ничто в данное время не способствует**. Но так как останавливаются чаще на размышлении о вещах, которые добровольно относят к себе, нежели о тех, которые отстраняют от себя, и о всяких иных, и так как слабость вовсе не зависит от неожиданности, но требует для своего образования известного времени, то она встречается чаще при любви, нежели при всех прочих страстях.

122. Обморок.

Обморок недалек от смерти; умирают, когда огонь сердца совершенно потух, а в обморок надают тогда, когда этот огонь так подавлен, что остается еще известный остаток теплоты, способный

позднее вновь его зажечь. Существует много различных болезней тела, которые могут повергнуть в обморок, но среди страстей только особенная радость отмечается, как имеющая такую силу; способ, каким, на мой взгляд, она производит этот результат, состоит в том, что, открывая необычным образом отверстия сердца, кровь вен входит туда неожиданно и в таком большом количестве, что не может быть там разрежена теплотой достаточно быстро, чтобы поднять небольшие перепонки, замыкающие входы в эти вены; посредством этого кровь гасит огонь, который обычно поддерживает, когда входит в сердце в умеренном количестве.

123. Почему совсем не падают в обморок от печали.

Казалось бы, что большая и внезапная печаль должна так замыкать отверстия сердца, что могла бы гасить указанный огонь; однако этого вовсе не наблюдается, а если и случается так, то очень редко; основание этому, мне думается, в том, что в сердце не может находиться столь мало крови, чтобы ее не хватало для поддержки теплоты, раз клапаны сердца почти закрыты.

124. Смех.

Смех состоит в том, что кровь, идущая из правой полости сердца через артериальную вену,

внезапно и на разные лады вздувая легкие, принуждает воздух, содержащийся там, стремительно выходить через горло, где он образует неясный и громкий голос; как эти легкие, вздуваясь, так и воздух, выходя, толкают все мускулы диафрагмы, груди и горла, посредством чего двигаются лицевые мускулы, имеющие известное отношение к тем мускулам; выражение лица с таким неясным и громким голосом называют смехом.

125. Почему смех вовсе не сопровождает сильнейших радостей.

Хотя, по-видимому, смех является одним из главных знаков радости, однако последняя причиняет его лишь тогда, когда она умеренна и смешана с известной степенью удивления или ненависти; найдено по опыту, что когда чересчур радостны, то предмет этой радости не вызывает взрыва смеха, и что, пожалуй, легче всего вызвать последний печалью, так как при больших радостях легкие всегда переполняются кровью и не могут быть особенно раздуваемы.

126. Две главнейшие причины смеха.

Можно отметить две причины, заставляющие легкие внезапно вздуваться. Первая — это внезапность удивления: будучи связано с радостью, последнее может столь стремительно открыть

отверстия сердца, что кровь, вдруг входя в правую полость сердца, обильно там разрежается и, проходя оттуда к артериальной вене, вздувает легкие. Другая причина — примесь некоторой увеличивающей разрежение жидкости; и я не нахожу ничего исключительного в том, что наиболее жидкие частицы крови, идущей от селезенки, будучи толкаемы к сердцу определенной легкой эмоцией ненависти, способствуют внезапно удивлению и, смешиваясь там с кровью, идущей от прочих частей тела, могут вызвать большее, чем обычно, расширение той крови. Опыт дает нам видеть, что во всех случаях раскатистого смеха, идущего от печени, имеется всегда в виду хотя бы незначительный предмет ненависти или, по меньшей мере, удивления. А часто после сильного смеха естественно чувствуют себя склонными к печали, ибо наиболее жидкие частицы крови, идущие от селезенки, иссякают, и к сердцу идет другая более грубая кровь.

127. Какова причина смеха при негодовании.

Что касается смеха, сопровождающего иногда негодование, то он обычно искусствен и притворен. Если же он естествен, то, по-видимому, происходит от радости, так как видят невозможность быть оскорбленными злом, на которое негодуют, и вместе с тем оттого, что находятся под

неожиданностью благодаря новизне или внезапной встречи с этим злом; таким образом, радость, ненависть и удивление здесь находятся во взаимодействии. Однако я желал бы думать, что смех может также вызываться, помимо какой-либо радости, одним только движением отвращения, которое отвлекает кровь от селезенки к сердцу, где она разрежается и выталкивается оттуда к легким, которые скоро вздувает, находя их почти пустыми. И вообще все, что подобным образом может внезапно вздувать легкие, причиняет внешнее проявление смеха, исключая, когда печаль изменяет это в проявление вздохов и криков, сопровождающих слезы. Об этом, между прочим, касательно самого себя заметил Вивес[21]: когда он долго оставался без пищи, то первые куски, которые он направлял в рот, заставляли его смеяться; это могло происходить оттого, что его легкие, свободные от крови, в силу недостатка питания, внезапно вздувались первым проходившим от желудка к сердцу соком и что одно представление о еде могло этот сок туда отводить, прежде чем принимаемая пища доходила до желудка.

---

[21] Иоанн-Людвиг Вивес (1492–1540) — испанский гуманист XVI века. Вивес изучал в Париже философию и позднее писал по латыни на самые разнообразные темы. Здесь Декарт пользуется примером из его трактата «О душе» (книга III, гл. 4, «О смехе»).

128. Происхождение слез.

Как смех никогда не причиняется наивысшей радостью, так и слезы происходят отнюдь не от чрезвычайной печали, а только от той, которая умеренна и сопровождает или следует за известным чувством любви либо также радости. И чтобы лучше уразуметь их происхождение, должно отметить, что хотя все части нашего тела беспрерывно выделяют известное количество паров, однако ни откуда не выделяется этих паров столько, как из глаз, благодаря величине оптических нервов и многочисленности маленьких артерий, по которым пары там идут; следует также отметить, что как пот образуется только из паров других частей человеческого тела, обращаясь на их поверхности в воду, так слезы составлены из паров, выходящих из глаза.

129. Каким образом пары обращаются в воду.

Как я уже писал в «Метеорах», излагая, каким образом пары воздуха обращаются в дождь, это происходит оттого, что они менее подвижны или более обычного насыщенны; я думаю также, что когда те пары, которые выходят из тела, оказываются значительно более подвижны, чем обычно, то даже если бы они не были так насыщенны, они не замедлили бы обратиться в воду; это вызывает

холодный пот, который причиняется бессилием в случае болезни; и я полагаю, что когда пары еще обильнее, то, не становясь от этого подвижнее, они также обращаются в воду, — вот причина пота при производстве каких-либо упражнений. Но глаза тогда совершенно не потеют, ибо во время телесных упражнений, когда большая часть «духов» идет в мускулы, служащие движению тела, только небольшое их число направляется через оптические нервы к глазам. Одна и та же материя образует кровь, когда она в венах или артериях, «духов», когда она в мозгу, нервах или мускулах, пары, когда она выходит в виде воздуха, и, наконец, пот или слезы, когда она сгущается в воду на поверхности тела или глаза.

130. То, что вызывает боль в глазу, побуждает источать слезы.

Я могу отметить только две причины того, что пары, выходящие из глаз, изменяются в слезы. Первая выступает тогда, когда фигура пор, по которым пары проходят, изменяется в силу какой-либо случайности; последняя, замедляя движение паров и изменяя их порядок, может обратить их в воду. Так, достаточно соломинке попасть в глаз, чтобы вызвать несколько слезинок по той причине, что, вызывая в глазу боль, соломинка изменяет расположение пор глаза; таким образом,

раз некоторые поры сужаются, маленькие частицы паров проходят туда не столь живо, и вместо того, чтобы выходить, как раньше, постепенно и оставаться отделенными друг от друга, теперь они сталкиваются в силу того, что порядок этих пор нарушен, благодаря чему пары соединяются и так обращаются в слезы.

131. Как плачут при печали.

Другая причина плача — печаль, сопровождаемая любовью или радостью, или вообще какой-либо процесс, направляющий через артерии много крови. Печаль тут требуется по той причине, что, охлаждая всю кровь, она сокращает поры глаз; но так как по мере их сокращения она уменьшает также количество паров, которые должны пропускаться порами, то этого недостаточно, чтобы произвести слезы, если одновременно не увеличивается количество паров по какой-либо иной причине; а нет ничего, что так умножало бы пары, как кровь, отвлекаемая к сердцу при страсти любви. Так мы и видим, что опечаленные люди не беспрерывно бросаются в слезы, а вперемежку, после нового размышления о предметах, их возбудивших.

132. Вздохи, сопровождающие слезы.

Легкие также иногда внезапно вздуваются благодаря обилию крови, входящей внутрь их

и изгоняющей воздух, содержащийся там; этот последний, выходя через горло, порождает вздохи и крики, обычно сопровождающие слезы; такие крики более резки, нежели те, что сопровождают смех, хотя они производятся как будто бы одинаковым образом. Причина этому в том, что нервы, удлиняющие или сокращающие голосовые органы, чтобы делать голос грубее либо тоньше, связаны с теми нервами, которые открывают отверстия сердца во время радости и сокращают их при печали; благодаря нервам эти органы одновременно и удлиняются, и укорачиваются.

133. Почему дети и старики так легко плачут.

Дети и старики склонны к плачу более, нежели люди средних лет; но вытекает это из разных оснований. Старики плачут часто от возбуждения или от радости; ведь эти две страсти, будучи соединены, отвлекают значительное количество паров к сердцу и множество паров к глазам; и движение этих паров замедляется там благодаря их природной охлажденности, так что они легко обращаются в слезы, хотя бы печаль и не предшествовала тому. Если же некоторые старики легко плачут от огорчения, то к этому располагает не столько склад их тела, сколько склад духа; так происходит только с теми, кто столь плох, что не в состоянии преодолеть незначительной боли,

страха или жалости. То же случается и с детьми, которые, почти не плача при радости, весьма сильно плачут при печали, когда последняя даже не сопровождается любовью; дети всегда обладают достаточным количеством крови, чтобы производить много паров; когда движение паров замедляется печалью, пары обращаются в слезы.

134. Почему некоторые дети вместо плача бледнеют.

Однако среди детей имеются такие, которые, будучи обижены, бледнеют, вместо того чтобы плакать. Это может свидетельствовать о присутствии в них рассудительности или необычной отваги, — именно тогда, когда они, подобно старшим, обсуждают размеры зла или приготовляются к сопротивлению; обычнее же это признак дурного характера, а именно, когда дети склонны к ненависти или страху; ибо эти страсти уменьшают вещество слез; и наоборот, замечено, что те, кто особенно легко плачет, склонны к любви и милосердию.

135. Вздохи.

Причина вздохов весьма отлична от причины слез, хотя как те, так и другие предполагают печаль. Вместо того чтобы склоняться к плачу, если легкие полны крови, люди оказываются склонными вздыхать, когда легкие почти пусты; известное

представление надежды или радости открывает отверстие венозной артерии, сужавшееся печалью: когда незначительное количество крови, оставшейся в легких, устремляется неожиданно в левую полость сердца через эту венозную артерию и там направляется силой желания добиться этой радости, — а желание в то же время возбуждает все мускулы диафрагмы и желудка, — тогда воздух быстро направляется через рот в легкие, чтобы там занять место, покидаемое той кровью. Это и называется «вздыхать».

136. Откуда проистекают результаты страстей, особые для отдельных людей.

Наконец, чтобы присоединить сюда то немногое, что можно добавить относительно различия результатов или различия причин страстей, я удовольствуюсь повторением принципа, на котором все здесь описанное зиждется, а именно: **существует такая связь между нашей душой и телом, что когда мы однажды имели соединенными известный телесный акт и определенную мысль, то позднее ни одно из двух не представляется нам иначе как в связи с представлением другого**; далее, не всегда одни и те же действия связываются с одними и теми же мыслями; этого достаточно, чтобы объяснить все, что каждый может отметить особенного в себе или в других относительно

данного предмета, который еще вовсе не излагался. Нетрудно, например, сообразить, что страшное отвращение у некоторых людей, побуждающее их страдать от запаха розы, присутствия кошки или чего-либо подобного, происходит только оттого, что в начале жизни они пострадали от подобных предметов или же оттого, что наследовали чувства своей матери, пострадавшей от этих предметов в состоянии беременности: достоверно, что имеется связь между всеми движениями матери и движениями ребенка в ее чреве, так что все противное одной вредит и другому. Запах роз мог причинить большой вред голове ребенка, когда последний был еще в колыбели, а кошка могла устрашить его, если никто вовремя не принял мер, чтобы ребенок не сохранил впоследствии о том никакого воспоминания; следовательно, идея отвращения, которую он имел тогда по отношению к этим розам или той кошке, остается запечатленной в его мозгу до конца жизни.

137. Назначение пяти изложенных здесь страстей, поскольку они относятся к телу.

Дав определение любви, ненависти, желания, радости, печали и указав все телесные движения, которые их причиняют или им сопутствуют, остается поразмыслить о назначении страстей; касательно этого замечено, что, сообразно устройству нашей природы, все они имеют отношение

к телу и даны душе лишь постольку, поскольку она связана с телом; следовательно, их природное назначение — возбуждать душу или содействовать актам, способным служить сохранению тела или приведению его в более совершенное состояние; из этих чувств печаль и радость суть два основных, занятых таким образом. Душа предостерегается относительно вредных для тела вещей не непосредственно, а через чувство, получаемое от боли, вызывающей, прежде всего, страсть печали; во-вторых, также через посредство ненависти к тому, что причиняет эту боль, и, в-третьих, через посредство желания избавиться от боли. Равным образом душа уведомляется о вещах полезных для тела не непосредственно, а через известного рода «щекотанье чувств», которое вызывает в ней радость, затем порождает любовь к тому, в чем полагают причину радости, и, наконец, желание обладать тем, что может продлить эту радость или после порадовать. Отсюда видно, что все пять страстей очень полезны для тела и что при этом печаль известным образом «первее» и необходимее радости, любви, ненависти, по той причине, что для нас нужнее отстранение вещей, вредных и расстраивающих, нежели приобретение тех вещей, какие только придают известное совершенство, без которого, однако, можно существовать.

138. Недостатки страстей и средства их исправления.

Хотя такое назначение страстей — самое естественное из всех, какие они могут иметь, и хотя даже все неразумные животные проводят свою жизнь только в телесных движениях подобных тем, какие обычно следуют в нас за страстями и каким последние побуждают следовать нашу душу, тем не менее такое назначение страстей не всегда приносит пользу, поскольку имеется множество вредных телу предметов, которые не причиняют никакой печали, а даже дают радость, равно как и других, которые полезны телу, хотя первоначально причиняют неудобства. И, кроме того, эти предметы, а также блага и неприятности, ими представляемые, кажутся всегда значительнее и важнее, чем есть на самом деле, так что они побуждают нас преследовать одно и избегать другого с неподобающе большим рвением и заботой. Это мы и видим в тех случаях, когда животные зачастую вводятся впросак приманкой и, избегая малых неприятностей, повергаются в большие. Вот почему нам надлежит пользоваться опытом и разумом, чтобы отличать добро от зла, знать их настоящую ценность, чтобы не принять одно за другое и чтобы, излишествуя, не прийти к нулю.

139. Назначение тех же страстей, поскольку они принадлежат душе: прежде всего любовь.

Этого было бы достаточно, имей мы одно только тело или будь последнее лучшей частью нас; но поскольку оно лишь худшая часть, то мы должны главным образом обсуждать страсти в их принадлежности душе; по отношению к последней любовь и ненависть проистекают от знания и предшествуют радости и печали, исключая, когда эти страсти заступают знание, видами которого являются. Когда такое знание истинно, то есть вещи, которые оно побуждает любить, действительно хороши, а вещи, возбуждающие в нас ненависть, действительно дурны, — любовь несравненно лучше ненависти; она не может стать чрезмерной и всегда вызывает радость. Также, я полагаю, эта **любовь хороша тем, что, соединяя с нами действительно хорошее, она в силу этого совершенствует нас**. Я повторяю, что она не становится чрезмерной, ибо все, что может сделать самая исключительная любовь, — это столь совершенно привязать нас к данным благам, что особая любовь нас к самим себе ничем не будет отличаться от такой любви. А это, я думаю, никогда не может быть дурно. Любовь необходимо сопровождается радостью, ибо представляет любимое нами как благо, нам принадлежащее.

140. Ненависть.

Напротив, ненависть, сколь мала она ни будь, не может не вредить; она никогда не бывает без печали. Я говорю, что она не может быть столь малой, ведь мы посредством ненависти к злу побуждаемся к действию, которое могло бы еще лучше проявиться через посредство любви к благу, противоположному данному злу, — по крайней мере, когда это зло достаточно известно. Я признаю, что ненависть ко злу, обнаруживаясь через печаль, необходима для тела; но здесь я говорю только о той ненависти, которая проистекает из наиболее ясного знания, и отношу ее только к душе. Я утверждаю также, что она никогда не обходится без печали, ибо зло, как недостаток, не может постигаться без известного реального субъекта, в котором оно заключено, но в действительном мире не существует ничего, что не имело бы в себе известной «благости», так что ненависть, удаляя нас от известного зла, удаляет тем самым и от блага, с которым это зло связано, и лишение этого блага, представляясь нашей душе как присущий ей недостаток, вызывает в ней печаль: например, ненависть, удаляющая нас от дурных привычек какого-нибудь лица, тем самым удаляет нас от беседы с ним, в которой мы — не случись так — могли бы найти известное благо, потерять которое нам досадно.

Подобно и во всех иных случаях ненависти можно отметить какой-либо предмет печали.

141. Желание, радость и печаль.

Относительно желания ясно, что, когда ему предшествует истинное знание, желание не может быть дурно, лишь бы оно не было чрезмерным, и ясно, что это знание им управляет. Ясно также, что в радости не может не быть хорошего, а в печали дурного для души; ведь в печали кроется все неудобство, получаемое душой от зла, а в радости все наслаждение благом, принадлежащим душе. Таким образом, не имей мы вовсе тела, я посмел бы сказать, что мы не могли бы ни предаваться любви и радости, ни избегать ненависти и печали. Телесные же движения, сопровождающие страсти, все могут быть вредны для здоровья, если они слишком резки, и, наоборот. полезны, когда они только умеренны.

142. Радость и любовь в сравнении с печалью и ненавистью.

Наконец, **раз ненависть и печаль должны отбрасываться душой, если им предшествует истинное знание, то с еще большим основанием они должны быть отброшены, когда исходят от ошибочного мнения**. Но позволительно сомневаться, хороши или нет

любовь и радость, когда они плохо обоснованы. И мне кажется, что если их разбирать как таковые в отношении к душе, то можно сказать, что хотя в этом случае радость и менее основательна, а любовь менее ценна, нежели когда они покоятся на лучшем основании, — все же они предпочтительнее печали и ненависти, столь же дурно обоснованным. Поэтому в жизненных столкновениях, где мы не можем избегнуть опасности быть обманутыми, мы гораздо чаще склоняемся к страстям, которые влекут к благу, а не к тем, которые обращаются ко злу, хотя бы для избежания последнего; а часто даже ложная радость бывает лучше печали, причина которой истинна. Но я не беру смелости сказать то же самое о любви в сопоставлении с ненавистью. Ведь когда ненависть справедлива, она отдаляет нас только от предмета, содержащего зло, от которого хорошо отдаляться, тогда как несправедливая любовь привязывает нас к вещам, могущим нам вредить или, по меньшей мере, не заслуживающим с нашей стороны высокой оценки: а это нас подчиняет и принижает.

143. Те же страсти в их отношении к желанию.

И должно сжато отметить, что указанное по отношению к этим четырем страстям, имеет место лишь в том случае, когда они рассматриваются

исключительно сами по себе, не приводя нас к каким-либо поступкам. Поскольку же они вызывают в нас желание, посредством коего и управляют нашими нравами, то несомненно, что все страсти, причина которых ложна, могут вредить, и, наоборот, все те, причина которых истинна, могут быть полезны; и даже если они одинаково дурным образом обоснованы, радость обычно вреднее печали, так как эта последняя, придавая нам сдержанность и боязливость, располагает до известной степени к благоразумию, тогда как радость делает неосмотрительными и неумеренными тех, кто погружается в нее.

144. Желания, исполнение которых зависит только от нас.

Но так как эти страсти могут вести нас к поступкам лишь при посредстве желания, которое они возбуждают, то мы должны прилагать исключительное старание к управлению этим желанием: здесь-то и заключается существеннейшая польза морали. Как я только что сказал, желание всегда хорошо, раз оно следует истинному познанию, и не может оно также не быть дурным, когда основано на каком-либо заблуждении. Мне думается, что ошибка которую совершают обычно, касаясь желания, та, что не различают достаточно вещей, зависящих исключительно от нас, и тех вещей, которые совершенно от нас не зависят. О тех

вещах, которые зависят только от нас, то есть от нашей свободной воли, достаточно знать, что они хороши, чтобы не желать их с излишней горячностью: совершать добро, зависящее от нас, — значит следовать добродетели, а известно, что не имеют слишком пылкого стремления к добродетели; кроме того, желаемое нами подобным образом не может не исполниться, поскольку оно от нас-то и зависит; мы тут всегда найдем ожидаемое удовлетворение. Однако ошибка, совершаемая в подобных случаях, состоит не в том, что желают слишком сильно, но всегда в том, что желают слишком мало. А высшее средство против этого — освобождать, сколь возможно, дух от всех видов других желаний, менее полезных, а затем стараться яснее познать и внимательнее рассмотреть благие последствия желания.

145. Желания, зависящие от иных причин; что такое удача.

Что касается совершенно от нас не зависящих вещей, сколь возможно хороших, то их никогда не следует страстно желать, не только потому, что их может и не оказаться (а это нас и обманет тем больше, чем сильнее мы их желали), но главным образом по той причине, что, занимая нашу мысль, они препятствуют нам прилагать стремление к другим вещам, приобретение которых зависит от нас. **Существует два главных средства против таких тщетных**

желаний: во-первых, мы должны быть великодушны, о чем я скажу ниже, во-вторых, мы должны чаще размышлять о божественном Провидении и представлять себе невозможность того, чтобы нечто случилось иначе, нежели как оно предопределено от вечности этим Провидением; некоторую фатальность или непреложную необходимость следует противопоставлять удаче, чтобы разрушить последнюю, как химеру, возникающую от ошибки нашего разума. Так как мы можем желать только того, что считаем в известной мере возможным, и не можем считать возможными вещи, вовсе от нас не зависящие, иначе как поскольку мы их мыслим зависящими от удачи, то мы рассуждаем, что они могут случиться и что иногда происходило нечто подобное. Следовательно, это мнение основано только на том, что мы не знаем всего, способствующего каждому результату; значит, когда полагаемого нами зависящим от удачи не случается, то это свидетельствует, что отсутствовала одна из причин, необходимая для производства данного явления, и что, следовательно, оно было совершенно невозможно и что никогда подобного не случалось, то есть для появления его также отсутствовала данная причина; таким образом, если бы мы вовсе не игнорировали этого обстоятельства раньше, мы никогда не считали бы желаемое возможным, а следовательно, и не желали бы его.

146. Желания, зависящие и от нас и от других.

Должно полностью отбросить обычное мнение, что вне нас имеется удача, делающая так, что события случаются и не случаются согласно ее расположению; следует знать, что все руководится божественным Провидением; вечное предписание последнего нерушимо и непреложно; поэтому, исключая вещи, которые само Провидение пожелало поставить в зависимость от нашей свободной воли, мы должны мыслить, что по отношению к нам не случается ничего, что не было бы необходимым и как бы фатальным, так что мы не можем без заблуждений желать, чтобы это случалось иначе. Но в силу того, что большая часть наших желаний распространяется на вещи, которые целиком не зависят ни от нас, ни от кого другого, мы должны точно различать в них то, что зависит только от нас, чтобы исключительно на это последнее распространять наше желание; в остальном же, хотя мы и должны были бы расценивать успех исключительно как фатальный и непреложный, чтобы наше желание им вовсе не занималось, мы не должны, однако, пренебрегать обсуждением оснований, которые позволяют в большей или меньшей степени надеяться на успех, с тем чтобы эти основания управляли нашими поступками: так, например, если мы имеем дело в известном месте, куда мы могли бы идти двумя различными дорогами,

одна из которых обычно более безопасна, нежели другая, то, хотя, быть может, повеление Провидения будет таково, что, пойдя по дороге, считаемой нами более безопасной, мы будем там ограблены и что, наоборот, мы могли бы пойти другой дорогой без всякой опасности, мы вследствие этого лишь не должны быть безучастны к выбору той или иной дороги и полагаться на непреложную фатальность этого повеления. Разум желает, чтобы мы избрали дорогу обычно более безопасную, и наше желание относительно этого должно быть исполнено, раз мы ему уже следовали, какое бы зло нас ни постигло; ведь, будь это зло на наш взгляд неизбежно, мы не имели бы никакого права желать быть изъятыми из него, а только могли бы предпринять все лучшее, что доступно нашему рассудку, как, я полагаю, мы и сделали бы. Верно, что когда пытаются различать фатальность и удачу, то легко приспособляются управлять своими желаниями таким образом, что, поскольку их исполнение зависит только от нас, желания всегда могут дать нам полное удовлетворение.

147. Внутренние волнения души.

Здесь я присоединю только положение, которое, на мой взгляд, весьма пригодно, чтобы воспрепятствовать получению нами какого-либо неудобства от страстей, а именно: наше благо и наше зло зависят

главным образом от внутренних волнений, вызываемых в душе самой же душой, в чем они разнятся от тех страстей, которые всегда зависят от определенного движения «духов»; и хотя эти волнения души часто бывают связаны со страстями, им подобными, они могут также встречаться с иными и даже порождаться такими, которые им противоположны. Вот, например, муж плачет о своей умершей жене, а увидев ее воскресшей (что и случается иногда), он был бы огорчен; быть может, его сердце сжалось от печали, какую в нем произвели приготовления к похоронам и отсутствие лица, к разговору с которым он привык; и, может статься, известный остаток любви или сожаления, присутствующих в его воображении, вызвали подлинные слезы из его глаз. Несмотря на это, он вместе с тем чувствует тайную радость в глубине своей души; волнение этой радости имеет столько силы, что печаль и слезы, которые сопровождают последнюю, не в состоянии ничего уменьшить в силе той радости. **Когда мы читаем в книге о чудесных приключениях или же видим их изображаемыми в театре, это иногда вызывает в нас печаль, иногда радость или любовь, или ненависть и вообще все страсти, согласно различию предметов, которые представляются воображению**; но вместе с тем мы имеем удовольствие, чувствуя их возбуждающими нас; это удовольствие есть интеллектуальная радость,

которая столь же хорошо может порождаться печалью, как и всеми остальными страстями.

148. Воспитание добродетели — высшее средство против страстей.

Так как эти внутренние волнения ближе касаются нас и имеют вследствие этого значительно больше власти над нами, чем страсти, от которых они отличаются и которые сталкиваются с ними, то достоверно, что лишь бы в глубине нашей души всегда имелось известное удовлетворение, а все беспокойства, идущие от иной причины, не будут иметь силы вредить нам; скорее они будут служить увеличению радости души в том отношении, что при виде бессилия внешних обстоятельств повредить душе последняя получит сознание о своем совершенстве. А чтобы наша душа обладала каким-либо довольством, ей необходимо только следовать добродетели. Если желания каждого таковы, что совесть не может его упрекнуть, что он когда-либо пренебрегал совершением всего, признанного им за лучшее (это я называю здесь «следовать добродетели»), то он и получает в том удовлетворение. Последнее властно сделать человека счастливым настолько, что самые жестокие приступы страстей не будут в состоянии омрачить спокойствия его души.

Часть третья

Особые страсти

149. Уважение и презрение.

Изложив шесть первоначальных страстей, которые являются как бы родами, а все прочие — их видами, я вкратце отмечу здесь, что особенного имеется в каждой из этих остальных страстей, и удержу тот же порядок, следуя которому я выше их перечислял. Две первые — уважение и презрение; хотя эти названия обычно обозначают только бесстрастные мнения, какие имеют о каждой вещи, однако по той причине, что из этих мнений часто рождаются страсти, которым вовсе не дают особых имен, мне кажется, что указанные имена могут быть приписаны этим страстям. Поскольку уважение является страстью, оно есть наклонность души представлять ценность уважаемой вещи; эта наклонность причиняется особым движением «духов», так направляющихся в мозг, что они усиливают впечатления, относящиеся к данной вещи; и наоборот, страсть презрения есть наклонность души утверждать низость или ничтожность того, что она презирает; такая наклонность причиняется движениями «духов», которые усиливают идею этой ничтожности.

150. Эти две страсти — только виды удивления.

Следовательно, эти две страсти — только виды удивления; ибо, когда мы вовсе не удивляемся ни величию, ни ничтожности предмета, мы придаем ему ни больше и ни меньше того значения, какое разум нам внушает полагать в нем, так что мы уважаем или презираем предмет бесстрастно. Хотя уважение может часто возникать в нас благодаря любви, а презрение благодаря ненависти, это не общее правило, и случается так оттого лишь, что мы более или менее склонны полагать предмет великим либо ничтожным, сообразно большей или меньшей привязанности к нему.

151. Можно уважать и презирать самого себя.

Эти две страсти могут вообще быть относимы ко всякого рода предметам; но они становятся особенно заметны, когда мы относим их к самим себе, то есть когда мы уважаем или презираем наше собственное достоинство; движение «духов», причиняющих эти страсти, проявляется тогда так, что изменяет само выражение лица, жесты, походку и вообще все действия тех, кто составляет мнение о самом себе, лучшее или худшее обычного.

152. По какой причине можно уважать себя.

Так как **одна из существенных сторон мудрости — знать, каким образом и по какой причине каждый должен уважать или презирать себя**, я постараюсь здесь высказать свое мнение. Я отмечу в нас только одно, что может давать нам справедливое основание уважать себя, а именно — пользование нашей свободной волей и власть, какую мы имеем над нашими желаниями; только за действия нашей свободной воли мы могли бы с основанием быть хвалимы или порицаемы. И это известным образом уподобляет нас Богу, ставя господами самих себя, лишь бы мы по малодушию совершенно не потеряли прав, которые Он нам даровал.

153. В чем состоит величие души.

Таким образом, я полагаю, что истинное величие души, позволяющее человеку уважать себя в большей степени, чем он мог бы законно ограничиться, состоит частью в сознании, что ничего в действительности не принадлежит ему, кроме свободного расположения его желаний, и что он должен быть хвалим или порицаем только в отношении к тому, хорошо или дурно он пользовался этим расположением; частью же в том, что он чувствует в себе твердое и постоянное решение хорошо пользоваться

вещами, то есть не упускать никогда желания взяться и выполнять все, считаемое им за наилучшее; это и значит следовать добродетели.

154. Оно препятствует презирать других.

Те, кто имеет такое сознание и самочувствие, легко убеждаются, что любой человек может испытывать подобное же, так как здесь он не имеет ничего, что зависело бы от другого. Вот почему эти люди никогда никого не презирают; и хотя они часто видят, что другие впадают в ошибки, обнаруживающие их слабость, они всегда более склонны извинять их, нежели порицать, и думают, что те люди сделали это скорее по недостатку знания, чем по недостатку доброй воли. Если они не ставят себя много ниже тех, кто имеет больше почестей, или даже более разума, знания, красоты, или вообще кто превосходит их в каких либо иных совершенствах, — так же точно они не считают себя и выше тех, кого они превзошли, потому что все эти вещи кажутся им весьма малодостойными сравнения с доброй волей, за которую они себя только и уважают и которую они предполагают существующей или но меньшей мере возможной в каждом ином человеке.

155. В чем состоит добродетельное смирение.

Наиболее великодушные люди обычно бывают наиболее смиренными;

добродетельное смирение состоит только в том, что мы размышляем о несовершенствах нашей природы и ошибках, в которые мы всегда можем или способны впасть и которые не меньше тех, какие могут быть совершены другими; подобное размышление делается причиной того, что мы не предпочитаем себя другим и думаем, что другие, имея свободную волю, подобную нашей, могут также хорошо пользоваться ею.

156. Каковы особенности великодушия и как оно служит средством против всех беспорядков в страстях.

Те, кто подобным образом великодушен, естественно склонны совершать великие дела и, однако, не предпринимают ничего такого, к чему не чувствуют себя способными; благодаря тому, что они считают особо великим делать добро другим и презирать собственный интерес, они всегда особенно учтивы, приветливы и обязательны по отношению ко всякому. Вместе с тем они всецело господа своих страстей, в особенно желания, ревности и зависти, так как нет вещи, приобретение которой не зависело бы от них, ибо они думают, что достаточно ценить, чтобы заслужить особенное внимание со стороны других; они также господа над ненавистью к людям, так как

уважают всех; господа над страхом, ибо их поддерживает доверие к добродетели людей; и, наконец, над гневом, по той причине, что, очень мало ценя вещи, зависящие от другого, они никогда не дают своим врагам преимущества познать, как им вредить.

157. Гордость.

Все, кто имеет хорошее мнение о самом себе по другому какому бы то ни было поводу, обладают не истинным величием души, а только гордостью, которая всегда очень порочна, хотя становится такой тем больше, чем неосновательнее причина, по которой уважают себя; а наиболее неосновательная из всех причин — это когда гордятся без всякого повода, то есть не думая, что обладают какой-либо заслугой, за которую должны быть вознаграждены, но только потому, что вовсе не дорожат заслугой, и, воображая, будто слава не что иное, как захват, полагают, что кто припишет ее себе, тот и будет иметь больше славы. Этот порок столь безрассуден и нелеп, что для меня было бы прискорбно верить, будто существовали люди, в него впадавшие, если никто никогда не хвалил их незаслуженно; но лесть так обща всем, что совершенно не существует людей столь обездоленных, которые не видели бы частого уважения в себе именно за то, что не заслуживают

никакой похвалы, а достойны скорее порицания: это и дает случай наиболее невежественным и тупым людям впадать в подобный вид гордости.

158. Результаты гордости противоположны результатам великодушия.

Но какой бы ни была причина самоуважения, помимо чувствуемого человеком желания использовать свою свободную волю, что, как я говорил, вызывает великодушие, всякая подобная причина производит всегда весьма дурную гордость, которая столь отлична от этого справедливого великодушия, что имеет совсем обратные результаты: все остальные блага, такие как разум, красота, богатство, почести и так далее, обычно тем больше ценятся, чем в меньшем числе людей встречаются; эти блага даже таковы обычно, что не могут быть общи многим; поэтому гордецы стремятся унизить всех остальных людей и, являясь рабами своих желаний, беспрерывно волнуют душу злобой, завистью, ревностью и гневом.

159. Порочное смирение.

Что касается низости или порочного смирения, то оно заключается в том, что чувствуют себя слабыми или малорешительными и что, как бы вовсе не владея правильным употреблением свободной воли, не могут избежать совершения того,

в чем позднее будут раскаиваться. Далее состоит оно в том, что не верят в возможность ни существовать собственными силами, ни обойтись без многого такого, приобретение чего зависит от других. Порочное смирение прямо противоположно великодушию; и часто случается, что те, кто имеет характер особенно низкий, наиболее надменны и горды, а наиболее великодушные особо скромны и смиренны. Но **имеющие характер сильный и величавый не изменяют смирению ни при удачах, ни при несчастьях, какие с ними случаются, тогда как те, кто слаб и гнусен, руководятся только счастьем, и удача раздувает их, а несчастье делает униженными**. Часто даже заметно, что они бесславно унижаются перед теми, от кого ожидают известной выгоды или опасаются известного зла, и в то же время заносчиво возвышаются над теми, от кого не ждут ничего, не надеются на что-либо.

160. Каково движение «духов» при этих страстях.

Легко, впрочем, понять, что гордость и низость не только пороки, но и страсти по той причине, что их возбуждение сильно проявляется во внешнем виде тех, кто внезапно надулся или принизился по какому-либо новому поводу; но позволительно

сомневаться, могут ли великодушие и смирение, как добродетели, быть также и страстями, ибо их движения мало проявляются и, но-видимому, добродетель не столь сходна со страстью, как порок. Тем не менее я вовсе не вижу причины, препятствующей, чтобы то же самое движение «духов», которое служит усилению мысли, имеющей дурное основание, не могло бы усиливать ее, когда она покоится на хорошем основании. Ввиду того что великодушие и гордость состоят в хорошем мнении о самом себе и отличаются только тем, что это мнение основательно в одном и неосновательно в другом случае, мне и кажется, что их можно отнести к одной и той же страсти, которая вызывается движением, составленным из движений удивления, радости и любви, как той, какую имеют к себе, так и той, которая относится к вещи, заставляющей уважать самих себя. Наоборот, движение, вызывающее смирение как добродетельное, так и порочное, составлено из страстей удивления, печали и любви к самому себе, смешанной с ненавистью к своим недостаткам, которые вынуждают презирать себя; и все различие, какое я отмечаю в этих движениях, заключается в том, что каждое из движений удивления имеет две особенности: во-первых, неожиданность делает его сильным с самого начала, во-вторых, оно остается одинаковым в своем продолжении,

то есть «духи» продолжают двигаться с тем же самым содержанием в мозгу. Из этих особенностей первая встречается гораздо чаще в гордости или низости, чем в великодушии или в добродетельном смирении; последняя, напротив, более отмечается в этих двух, чем в первых из страстей, так как порок исходит обычно от неведения, и, следовательно, кто знает меньше, скорее способны возгордиться и унизиться в большей мере, чем должно, по той причине, что все вновь с ними случающееся их изумляет и, приписывая происшедшее себе, они любуются собой; уважают же себя или презирают они постольку, поскольку соображают, ведет ли происшедшее с ними к их выгоде или нет. Но так как часто вслед за тем, что заставляло гордиться, наступает то, что их принижает, движение их страсти изменчиво. Напротив, в великодушии нет ничего несовместного с добродетельным смирением, притом ничего, что могло бы изменить движение «духов», отчего эти движения постоянны и всегда похожи одно на другое. Но они не наступают с такой неожиданностью, ибо те, кто уважает себя подобным образом, понимают причины этого самоуважения. Однако, можно сказать, эти причины так поразительны (а именно: возможность пользоваться свободой воли, заставляющая ценить себя, и немощи субъекта, в котором кроется эта

возможность, вынуждающие не так уж себя переоценивать), что всякий раз, как их снова представляют себе, они всегда приносят новое удивление.

161. Как может быть приобретено великодушие.

Нужно отметить, что добродетелями мы именуем навыки души, которые располагают ее к различным мыслям, так что навыки отличны от этих мыслей, но могут их производить и в свою очередь быть производимы ими. Следует также заметить, что эти мысли могут быть производимы только душой, но часто случается, что известное движение «духов» усиливает их и что в такие-то моменты они и суть действия добродетели, и вообще страсти души. Так, хотя нет добродетели, для которой, по-видимому, доброе воспитание значило бы меньше, чем для той, по которой уважают себя согласно справедливой оценке, и хотя нетрудно признать, что все души, вкладываемые Богом в наши тела, не равноценно сильны (вот причина, почему я назвал эту добродетель generosite, следуя словоупотреблению нашего языка, а не magnanimite, согласно школьному употреблению, где эта добродетель недостаточно известна), тем не менее достоверно, что доброе воспитание много значит для исправления природных недостатков и что если бы часто занимались обсуждением того, что

такое свободная воля и сколь велики преимущества в обладании твердой решимостью хорошо пользоваться волею, а с другой стороны, рассуждали бы о том, сколь тщетны и бесполезны все старания честолюбцев, то стало бы возможным вызывать в себе страсть и в конце концов приобрести добродетель великодушия. А эта последняя является как бы ключом ко всем остальным добродетелям и общим лекарствам против всех беспорядков в страстях. Мне кажется, такое рассуждение заслуживает быть особо отмеченным.

162. Благоговение.

Благоговение или почтение есть наклонность души не только уважать предмет, который она чтит, но и повергаться перед ним с известным трепетом в старании сделать его благосклонным к себе; стало быть, мы благоговеем к причинам свободным, которые мы считаем способными сделать для нас хорошее или дурное, помимо нашего знания о том, что из двух они нам причинят. **Любовь же и преданность, большие, чем простое благоговение, мы имеем к тому, от чего ожидаем только добра, а ненависть к тому, от чего ждем лишь зла; и если мы не полагаем причины этих добра или зла свободною, мы не подчиняемся ей, стараясь приобрести**

ее благосклонность. Так, когда язычники благоговели перед деревьями, источниками и горами, то ими почитались не мертвые предметы, а божества, присутствие которых здесь они мыслили. Движенье «духов», вызывающее благоговение, составлено из движений, вызывающих удивление и трепет; о последнем я скажу ниже.

163. Пренебрежение.

То, что я называю пренебрежением, есть наклонность души презирать свободную причину, рассуждая, что хотя она по своей природе и способна сделать добро или зло, но сильна менее нас, то есть не в состоянии причинить нам ни добра, ни зла. Движение «духов», вызывающее эту страсть, составлено из тех движений, которые вызывают удивление и беспечность или отвагу.

164. О пользовании этими двумя страстями.

Великодушие и слабость духа или низость определяют пользование — дурное или хорошее — указанными страстями; поскольку обладают душой особенно благородной и возвышенной, постольку имеют большую наклонность воздавать каждому ему принадлежащее; и, таким образом, имеют не только глубокое смирение перед Богом, но также воздают без колебаний всю честь и уважение, подобающие людям, сообразно их разряду

и авторитету в свете, и презирают только порок. Наоборот, низкие духом чтут и трепещут перед тем, что достойно только презрения, иногда же нагло гнушаются тех, кто особенно заслуживает почтения; и они часто мгновенно переходят от крайности безверия к суеверию, а потом от суеверия к безверию, так что нет ни единого порока, ни единого беспорядка в душевной жизни, которому они не были бы причастны.

165. Надежда и боязнь.

Надежда есть предрасположение души полагать, что желаемое ею наступит, — наклонность, причиняемая особым движением «духов» именно движениями радости и желания, смешанными вместе; боязнь — иное расположение души, внушающее ей, что желаемое не наступит; и надо отметить, что хотя эти две страсти противоположны, тем не менее можно иметь их обе совместно, а именно, когда представляют себе различные доводы, из которых одни заставляют предполагать, что выполнение желаемого легко, другие же показывают его трудности.

166. Беспечность и отчаяние.

Никогда каждая из рассмотренных страстей не сопровождает желания так, чтобы не оставляла место другой; ибо когда надежда так сильна, что

всецело прогоняет боязнь, то она изменяет природу и именуется беспечностью или уверенностью, а когда уверены в том, что желаемое сбудется, то хотя и продолжают желать его наступления, но тем не менее перестают волноваться страстью желания, заставлявшего с беспокойством добиваться наступления желаемого; равным образом, когда боязнь столь велика, что лишает всякого места надежду, то она обращается в отчаяние, и это отчаяние, представляя вещь как невозможную, совершенно заглушает желание, которое имеет отношение лишь к вещам возможным (осуществимым).

167. Ревность.

Ревность — вид боязни, относящейся к желанию сохранять обладание известным благом; она является не столько в силу доводов, принуждающих полагать, что благо может быть утеряно, сколько от излишней оценки, придаваемой благу; это является причиной того, что исследуют до мелочей подозрения и принимают их за весьма существенные основания.

168. В чем эта страсть может оказаться почтенной.

Так как должно прилагать более заботы к сохранению благ значительнейших, нежели малозначущих, то эта страсть в известных случаях может

быть справедливой и почтенной. Так, например, **полководец, занимающий пост с большой ответственностью, имеет право быть ревнивым, то есть остерегаться всяких мер, которыми он может быть обманут**; и честная женщина не порицается за ревность к своей чести, то есть за то, что не только опасается впасть во зло, но до последней степени избегает клеветы.

169. В чем она порицаема.

Однако смеются над скупцом, когда он ревнив к своему сокровищу, то есть когда не сводит с него глаз и не хочет удалиться от него из боязни, что оно будет расхищено, ибо серебро не заслуживает беспокойства столь заботливой охраны. Презирают также человека, который ревнует свою жену, ибо это свидетельствует, что он не любит ее настоящим образом и что он имеет дурное мнение о себе или о ней; и говорю, он не любит жены по-настоящему: обладай он истинной любовью к ней, он не имел бы склонности ее подозревать; но он любит не ее собственно, а лишь благо, которое он представляет существующим исключительно в форме обладания; он не боялся бы потерять это благо, если бы не полагал, что либо он его недостоин, либо даже что его жена не верна. Впрочем, эта страсть относится только

к подозрениям и недоверию: не значит собственно быть ревнивым, если стараться избегать известного зла, раз имеется справедливый повод его бояться.

170. Нерешительность.

Нерешительность также вид страха; удерживая душу как на весах между многими действиями, какие она может совершить, нерешительность является причиной того, что душой не выполняется ни одно действие и что душа располагает временем для выбора, прежде чем определит свое направление. В последнем случае нерешительность действительно имеет известное пригодное назначение. Но когда она длится более, чем должно, и занимает решением время, требуемое для действия, она весьма дурна. Я утверждаю, что она — вид боязни, несмотря на то, что, может случиться, когда, выбирая из многих вещей, достоинства которых кажутся равными, люди остаются в неизвестности и нерешительности без наличности какого-либо страха: этот вид нерешительности исходит только от представления предмета, а вовсе не от волнения «духов». Вот почему нерешительность не является страстью, если только боязнь остаться при своем выборе увеличивает сомнение. Но эта боязнь так обычна и столь сильна в иных людях, что часто при

полном отсутствии выбора, когда имеют в виду только взять или оставить одну вещь, боязнь их удерживает и заставляет бесполезно останавливаться на поисках других вещей. В таком случае этот вид нерешительности проистекает из очень сильного желания поступить хорошо и от слабости рассудка, который, вовсе не имея ясных и раздельных понятий, имеет много спутанных понятий. Вот почему средством против этой крайности будет навык составлять верные и определенные суждения относительно всех представляемых вещей и считать, что всегда выполняют свой долг, когда принимают собственный выбор за лучшее, хотя, быть может, выбрали очень плохо.

171. Мужество и отвага.

Мужество, если оно — страсть, а не привычка или естественная склонность, есть известный пыл или волнение, располагающее душу сильно устремляться к выполнению того, что она хочет сделать, какой бы природы это желаемое ни было; а отвага — вид мужества, располагающий душу к выполнению наиболее опасного.

172. Соревнование.

Соревнование также вид мужества, но в другом смысле; можно понимать мужество как род, делящийся на столько видов, сколько различных

объектов, и на столько иных видов, сколько существует причин; в первом случае видом мужества является отвага, во втором — соревнование. Это последнее не что иное, как пыл, располагающий нашу душу браться за вещи, которые, как она надеется, могут удаться, так как она видела их удающимися у других людей: вот вид мужества, внешней причиной которого является пример. Я говорю «внешней причиной», ибо кроме этой должна иметься внутренняя, состоящая в том, что обладают таким устройством тела, в силу которого желание и надежда имеют больше сил направить известное количество крови к сердцу, чем страх и отчаяние помешать тому.

173. Смелость зависит от надежды.

Следует заметить, что хотя объектом смелости является трудность, от которой возникает обычно боязнь или даже отчаяние (как в наиболее опасных и безнадежных предприятиях, где требуется больше смелости и отваги), тем не менее необходимо иметь надежду или даже уверенность, что поставленная нами цель удастся, — все это затем, чтобы с силой противостоять тому, с чем столкнулись. Но эта цель отлична от объекта; ибо нельзя быть уверенным и отчаиваться в одном и том же одновременно.

Так, когда Деции бросились на врагов и наткнулись на верную смерть, объектом их смелости была трудность сохранить жизнь в продолжение этого действия; в силу такой трудности они отчаялись, будучи уверены в смерти; но целью их было воодушевить своих солдат личным примером и выиграть им победу, на которую у них имелась надежда; или, что то же, их целью было приобрести славу после смерти, в которой они были убеждены.

174. Слабость и страх.

Слабость прямо противоположна смелости; вялость или холодность побуждают душу относиться к исполнению наставшего так, как если бы она была лишена этой страсти, то есть смелости; страх или изумление, противоположное смелости, не только является холодностью, но также печалью и удивлением души, преграждающими ей возможность противостоять невзгодам, которые кажутся душе приблизившимися.

175. О назначении слабости.

Хотя я и не могу проникнуться мыслью, что природа дала людям какую-либо страсть, которая была бы всегда порочной и вовсе не имела бы хорошего и достойного назначения, однако я весьма затрудняюсь разгадать, чему могут служить

две последние страсти. Мне кажется только, что слабость имеет известное назначение освобождать от труда, к которому побуждались кажущимися доводами, когда иные более верные доводы, сочтенные за бесполезные, не вызвали этой страсти. Кроме того что слабость освобождает душу от таких трудов, она служит еще телу тем, что, задерживая движения «духов», препятствует растрачивать силы. Но обычно она очень вредна по той причине, что отвращает волю от полезных действий. И так как она происходит вследствие того, что не имеют достаточно надежды или желания, следует только развивать в себе эти две страсти, чтобы исправить слабость.

176. Назначение страха.

Что касается страха или испуга, я вовсе не вижу, чтобы он мог быть когда-либо одобряем и полезен. Это не особая страсть; это только вид слабости, удивления и боязни, которая всегда порочна, так же как смелость есть вид мужества всегда хорошего, лишь бы цель которую себе ставили, была хороша. А так как главная причина страха — неожиданность, то нет ничего лучшего, чтобы от нее освободиться, как прибегать к предусмотрительности и приготовляться ко всяким внезапностям, боязнь которых может вызвать страх.

177. Угрызения совести.

Угрызения совести суть вид печали, происходящей от сомнения, хорошо ли совершенное или совершаемое; и они необходимо предполагают сомнения: при полной уверенности, что совершаемое дурно, удержались бы от поступка, потому что воля направлена лишь к вещам, имеющим известную видимость блага; если же бы были уверены, что совершенное дурно, то раскаивалась бы в том, а не только подвергались угрызениям совести. Следовательно, назначение этой страсти — вызывать испытание, хорошо или дурно то, в чем сомневаются, или препятствовать повторять данный поступок, пока не удостоверятся, что он хорош. Но так как эта страсть предполагает дурное, то лучше не иметь довода чувствовать ее; а предупредить ее можно теми же средствами, какими освобождаются от нерешительности.

178. Насмешливость.

Насмешливость или издевательство есть вид радости, смешанной с ненавистью; она обнаруживается, когда наблюдают некоторую небольшую беду, случившуюся с тем, кого считают достойным ее. Питают ненависть к этой беде и радость видеть ее с тем, кто ее достоин; когда это случается непредвиденно, то неожиданность удивления

является причиной смеха согласно тому, что было сказано выше о природе смеха. Но эта беда должна быть незначительна; ибо, будь она велика, невероятно было бы, что впавший в нее достоин того, если только это не будет человек крайне дурной от природы или если к нему не питают слишком много ненависти.

179. Почему наиболее несовершенные люди обычно более насмешливы.

И замечено, что те, кто имеет наиболее явственные недостатки, например хромые, кривые, горбатые или имеющие какое-либо публичное бесчестие, особенно склонны к насмешке: надеясь видеть всех других столь же безобразными, как они сами, эти лица радуются несчастьям, происшедшим с другими, и считают последних достойными того.

180. Назначение шутливости.

Что касается скромной шутливости, которая с пользой направлена на пороки, делая их смешными, хотя ни в самом смехе, ни в смеющемся ничто не свидетельствует о какой-либо ненависти к личностям, то такая шутливость — не страсть, а свойство уважения к человеческому достоинству; подобное свойство порождает веселость

нрава и спокойствие души — признаки добродетели; часто также это указание на ум человека, а именно в том, что он умеет давать приятный облик вещам, которые осмеивает.

181. О назначении смеха в шутливости.

Не бесчестно смеяться, когда понимают шутки другого; они могут быть даже таковы, что будет печально не смеяться; но когда осмеивают сами себя, то более приличествует удерживаться от смеха, чтобы не показать удивления ни перед высказываемым, ни перед смелостью, с какой это смешное нашли. Потому-то шутки тем больше изумляют тех, кто их выслушивает.

182. Зависть.

То, что вообще именуют завистью, есть порок, состоящий в природной испорченности, в силу которой известный сорт людей досадует на счастье, замечаемое у других людей; но я пользуюсь здесь этим словом, чтобы обозначить страсть, не всегда порочную. Зависть — поскольку она страсть — есть вид печали, смешанной с ненавистью, и происходит она оттого, что видят счастье посещающим тех, кого считают недостойным счастья. Это рассуждение не основательно только по отношению к дарам судьбы. Ибо что касается этих душевных и телесных даров, поскольку ими обладают

от рождения, то их достаточно достойны в силу того, что получили их от Бога прежде, чем стать повинными в совершении какого-либо зла.

183. Она может быть справедлива и несправедлива.

Но если судьба уделяет блага кому-нибудь действительно недостойному и если зависть возникает в нас лишь потому, что, естественно любя справедливость, мы досадуем, что она не соблюдена при распределении этих благ, то такая ревность извинительна, особенно если благо, которому завидуют у других, по природе своей способно в руках его обладателей обратиться в зло. Если это какая-нибудь обязанность или должность, в отправлении которой могут позволить себе дурное (особенно когда надеются на то же самое благо для себя и встречают препятствия к обладанию им, тогда как другие, менее достойные, им овладевают), то в таком случае эта страсть становится жесточе и делается извинительной, поскольку ненависть, которую она питает, относится исключительно к дурному распределению блага, чему и завидуют, а вовсе не к лицам, которые им владеют или его разделяют. Но мало людей столь справедливых и великих, которые вовсе не имели бы ненависти к тем, кто их предваряет в приобретении блага, не общего всем и желаемого ими

для себя, хотя бы те, кто приобрели благо, были столь же или более достойны его. **Чему обычно всего больше завидуют, так это славе: хотя слава других не препятствует возможности стремиться в ней и нам, она тем не менее делает доступ к ней очень трудным и тем возвышает себе цену.**

184. Почему тенетники имеют бледно-синеватый цвет лица.

Наконец, нет другого порока, который столь вредил бы благополучию людей, как порок зависти. Помимо того что впадающие в нее выдают сами себя, они нарушают также в сильнейшей степени удовольствие других. Обычно завистливые люди имеют цвет лица свинцовый, то есть смешанный из желтого с черным и как бы с синеватым отливом крови: отсюда-то зависть и называлась у римлян livor, то есть «синева». Это вполне согласуется с вышесказанным относительно движения крови при печали и ненависти; поэтому желтая желчь, идущая из нижней части печени, и черная, идущая из селезенки, разливаются по сердцу через артерии во все вены: отсюда и меньшая теплота венозной крови и более медленное, чем обычно, ее движение, чего достаточно для придания мертвенной бледности цвета. Но так как желчь, как черная, так и желтая,

может отвлекаться в вены и по многим иным причинам и так как ненависть толкает ее туда в достаточном для изменения цвета лица количестве только при очень большой и длящейся зависти, — то нельзя думать, будто все, в ком заметен такой цвет лица, наклонны к ней.

185. Жалость.

Жалость — есть вид печали, смешанной с любовью и доброжелательством по отношению к тем, кого мы не считаем заслуживающими претерпеваемого ими зла. Значит, она противоположна зависти относительно своего объекта и насмешливости в силу того, что иначе оценивает последний.

186. Кто наиболее жалостлив.

Те, кто чувствует себя очень слабым и подчиненным превратностям судьбы, оказываются более расположенными к этой страсти, нежели иные люди, ибо они представляют, что несчастье другого может случиться и с ними; и они побуждаются к жалости в большей мере любовью к самим себе, чем любовью, питаемой к другим.

187. Наиболее великодушные прикосновенны к этой страсти.

Но тем не менее наиболее великодушные, сильные духом настолько, что не страшатся никакого

зла в отношении к себе и держатся вне помощи судьбы, — и они не изъяты от сострадания, когда видят нетвердость других людей и понимают их сетования; ведь иметь доброжелательство к каждому — это признак великодушия. Но печаль такой жалости не горька: будучи подобна той жалости, какую причиняют погребальные обряды, изображаемые в театре, она скорее проявляется во внешности и в чувствах, чем в глубине души, для которой, однако, является удовлетворением думать, что она выполнила свой долг, сочувствуя огорченным. В том-то и различие, что обыкновенный смертный сочувствует тем, кто жалуется, полагая, будто несчастья, претерпеваемые теми лицами, очень неприятны; главный же объект жалости великих людей — слабость тех, кого они видят жалующимися. Ведь они вовсе не признают, чтобы любое возможное бедствие было большим злом, чем трусость тех, кто не может вынести его терпеливо. И хотя они ненавидят пороки, они, однако, отнюдь не ненавидят тех, кого замечают впавшими в порок: они питают к ним только жалость.

188. Кто вовсе не затрагивается этой страстью.

Только поврежденные и завистливые умы естественно ненавидят всех людей, или же это те, кто столь груб и ослеплен своей хорошей долей или уже столь отчаялся в несчастьях, что совершенно

не думает, чтобы какое-либо бедствие могло превзойти его собственное, — только такие люди нечувствительны к жалости.

189. Почему эта страсть побуждает плакать.

Кроме того, при этой страсти очень легко плачут, так как любовь, отзывая к сердцу много крови, выводит много паров через глаза, и благодаря холоду печали, задерживающему движение этих паров, последние переходят в слезы, согласно тому, что сказано выше.

190. Самоудовлетворение.

Удовлетворение, всегда присущее тем, кто непрестанно следует добродетели, есть привычка их души, именуемая безмятежностью и покоем совести. Удовлетворение же, приобретаемое вновь, когда впервые совершают известный поступок, считаемый хорошим, есть страсть, именно вид радости, какую я признаю наиболее приятной из всех видов, так как причина ее зависит исключительно от нас самих. Однако если эта причина неосновательна, то есть действия, вызывающие большое удовлетворение, не высоки по своему значению либо даже порочны, то она смешна и способствует лишь проявлению спеси и нетерпимой надменности; ее особенно можно отметить в тех, кто, считая

себя благочестивым, оказываются лишь святошами и суеверами; а именно, прикрываясь тем, что часто ходят в церковь, творят горячие молитвы, носят короткие волосы, говеют, подают милостыню — они думают, что абсолютно совершенны, и воображают, будут они столь большие друзья Бога, что не делают ничего Ему неугодного, и будто все, диктуемое им их страстью, исходит из доброго рвения, хотя страсть подсказывает им иногда наиболее крупные преступления, какие только могут быть совершены людьми, как, например, измена государству, убийства правителей, истребление чужих народов потому только, что последние не следуют их мнениям.

191. Раскаяние.

Раскаяние прямо противоположно самоудовлетворению и есть вид печали, происходящей оттого, что считают себя совершившими какой-либо дурной поступок; оно очень горько, так как его причина вызывается только нами; однако это не мешает раскаянию быть весьма полезным, когда, действительно, поступок, в котором мы раскаиваемся, дурен и мы имеем о нем правильное представление; значит, он побуждает нас поступать лучше в другой раз. Но часто случается, что слабые духом раскаиваются в том, что совершено, не зная наверное, дурен поступок или нет; они

считают совершенное таким потому только, что боятся его; а поступи они обратно, они раскаивались бы подобным же образом; это их несовершенство достойно жалости; и средством против такого недостатка является то же самое, что служит подавлению безрассудности.

192. Благожелательство.

Благожелательство есть собственно желание добра тому, к кому хорошо расположены; но я пользуюсь здесь этим термином, чтобы обозначить такое расположение постольку лишь, поскольку оно вызывается в нас известным добрым поступком того, к кому мы расположены; ибо мы естественно склонны любить тех, кто совершает почитаемое нами хорошим, даже если это не приносит нам никакого блага. Благожелательство в этом смысле есть вид любви, а не только желания, хотя желание видеть доброе с тем, кому симпатизируют, всегда его сопровождает, и оно всегда связано с милосердием, так как напасти, случающиеся с несчастными, являются причиной нашего усиленного размышления о заслугах последних.

193. Признательность.

Признательность также вид любви, вызываемой в нас каким-либо поступком того, к кому мы питаем любовь. В силу

признательности мы полагаем, что тот содеял нам нечто доброе или, по меньшей мере, имел такое намерение. Она содержит то же самое, что и благожелательство, и сверх того основывается на поступке, касающемся нас, за который мы имеем желание отплатить; вот почему она столь велика в душах незначительных и малосильных.

194. Неблагодарность.

Что касается неблагодарности, она не страсть, так как природа не вызывает в нас никакого движения «духов», ее производящих; она только порок, существенно противоположный признательности, ибо последняя всегда добродетельна и является одной из главных связей человеческого общества. Вот почему этот порок принадлежит только людям грубым и надменным, которые считают все себе подвластным, либо глупцам, вовсе не размышляющим о полученных ими благодеяниях, либо слабым и низким людям, которые, чувствуя свою нетвердость и нужды, приниженно ищут помощи у других, а получив таковую, их же ненавидят; не имея воли отплатить пришедшим на помощь подобной же помощью и отчаявшись в этом, а также воображая, что весь свет столь корыстолюбив, как они сами, и что никто не делает добра без надежды на вознаграждение, неблагодарные мнят себя обманутыми.

195. Возмущение.

Возмущение есть вид ненависти или естественного отвращения к тем, кто причиняет известное зло, какой бы природы последнее ни было. Возмущение часто путают с завистью или жалостью, но тем не менее оно имеет совершенно отличный объект, ибо возмущаются лишь против тех, кто причиняет хорошее или дурное лицам, не заслуживающим того, зависть же питают к тем, кто в таких случаях получает благо, а жалость — к тем, кого постигает дурное. **Правда, что владеть благом, которого недостойны, — значит некоторым образом причинять зло.** Вот, быть может, причина того, что Аристотель и его последователи, считая зависть всегда пороком, именем негодования назвали ту зависть, которая не порочна.

196. Почему возмущение иногда связано с жалостью, а иногда с насмешливостью.

Получить зло или причинить его — известным образом одно и то же. Отсюда одни присоединяют к негодованию жалость, а другие насмешку согласно своим благожелательству или зложелательству к тем, кого видят впавшими в ошибки. Это подобно тому, как смех Демокрита и плач Гераклита могут обусловливаться одной и той же причиной.

197. Оно часто сопровождается удивлением и совместимо с радостью.

Возмущение часто сопровождается также удивлением: мы обычно предполагаем, что все будет совершаться так, как должно, то есть наилучшим, по нашему разумению, образом. Поэтому, когда случается иначе, это нас поражает, и мы тому удивляемся. Возмущение совместимо и с радостью, хотя более обычно оно связано с печалью, ведь когда зло, которого мы не заслуживаем, бессильно нам повредить, и когда мы полагаем, что сами не пожелали бы причинить подобного, то это доставляет нам известное удовольствие. Вот, быть может, одна из причин смеха, сопровождающего иногда эту страсть.

198. О его назначении.

Наконец, негодование замечается значительно чаще в тех, кто желает казаться добродетельным, нежели в тех, кто действительно таков: хотя любящие добродетель не могут видеть без некоторого отвращения пороков других, они проявляют страстность только по отношению к порокам наибольшим и выдающимся. Это тяжелее и печальнее, чем большое негодование против вещей малозначащих; несправедливо негодовать и на то, что вовсе недостойно порицания; неприлично и нелепо, не ограничивая этой страсти

поступками людей, распространять ее на дело Бога или природы, подобно тем, кто, не будучи доволен ни своим положением, ни судьбой, решаются прибегать к порицанию управления миром и тайн Провидения.

199. Гнев.

Гнев также есть вид ненависти или отвращения, которое мы питаем причинившим или пытающимся причинить какое-либо зло, не безразлично кому бы то ни было, но преимущественно нам. **Гнев содержит то же, что и негодование, и это тем более, что он основан на поступках, касающихся нас, за которые мы имеем желание отмстить. Так как это желание почти всегда сопровождает гнев, то он существенно противоположен признательности, как негодование — доброжелательству.** Но он несравненно более жесток, чем три остальные страсти, потому что желание отвратить вредное и отмстить есть острейшее из всех желаний. Это желание связано с любовью к самому себе, которая доставляет гневу все волнение крови, какое могут причинить отвага и храбрость. Благодаря ненависти кровь, главным образом желчная, идет из селезенки и маленьких вен печени, получает там волнение и входит в сердце, где в силу своего обилия и природы желчи, с которой кровь смешана, она вызывает

теплоту более резкую и жгучую, чем та, какая могла бы быть вызвана любовью или радостью.

200. Почему тех, кого гнев делает красными, боятся меньше, чем тех, кого он делает бледными.

Внешние знаки этой страсти различны, сообразно различным темпераментам лиц и различию прочих страстей, образующих гнев и присоединяющихся к нему. Так, наблюдаются среди людей такие, кто бледнеет или дрожит, впадая в гнев, наблюдаются и такие, кто краснеет или даже плачет. Обычно думают, что гнев тех, кто бледнеет, более страшен, нежели гнев краснеющих. Основание этому в том, что когда не хотят или не могут ответить иначе как видом или словами, то затрачивают весь свой пыл и всю свою силу с самого начала волнения: вот причина покраснения; кроме того, иногда раскаяние и жалость к самим себе, что не могут отмстить иначе, причиняет плач. Наоборот, те, кто владеет собой и решается на более крупное отмщение, становятся печальны, так как считают себя обязанными к мести поступком, приведшим их в гнев. Они иногда имеют также страх перед бедами, могущими наступить вслед за принятым ими решением, и это прежде всего делает их бледными, холодными и дрожащими. Но раз они приступят

к выполнению мщения, они разгорячаются тем сильнее, чем холоднее они были вначале, подобно тому как лихорадка, начинающаяся ознобом, обычно бывает особенно сильна.

201. Есть два вида гнева, и те, кто имеет больше доброты, сильнее подпадают первому.

Это свидетельствует о различии двух видов гнева: один гнев очень быстр и сильно проявляется вовне, но тем не менее сопровождается незначительными результатами и легко может быть утишен; другой не проявляется настолько сразу, но особенно гложет сердце и имеет наиболее опасные результаты. Те, в ком много доброты и любви, более подвластны первому виду гнева, ведь он вытекает не из глубокой ненависти, а из быстрого отвращения, постигающего их по той причине, что, будучи склонны воображать, что все должно идти тем порядком, какой ими считается за лучший, они, в случае противного, удивляются и оскорбляются случившимся, даже если это их особенно не касается; обладая большой привязанностью, они столь же интересуются теми, кого любят, как самими собой. И то, что для другого было бы лишь предметом негодования, для них есть предмет гнева; так как их наклонность любить вызывает в них много теплоты и крови, то отвращение, овладевающее ими, не может

толкать даже незначительное количество желчи без того, чтобы это не причиняло большого волнения в крови; но это волнение почти вовсе не длится, так как сила неожиданности здесь непродолжительна, и лишь только эти лица увидят, что предмет, их рассердивший, не должен их так отталкивать, они раскаиваются.

202. Низкие и дурные души более склонны ко второму роду гнева.

Другой вид гнева, где преобладает ненависть и печаль, не столь очевиден вначале, исключая того, что он заставляет бледнеть в лице; но сила его мало-помалу возрастает при возбуждении полного желания отмстить, влияющего на кровь, которая, будучи смешана с желчью, при движении к сердцу от нижней части печени и от селезенки, вызывает там жар очень сильный и очень острый. И как в первом случае были люди особенно великодушные, обладающие большой признательностью, так эти имеют особенно много надменности и, будучи более низкими и нетвердыми, дают вовлечь себя в подобный вид гнева. Несправедливости кажутся им тем грандиознее, чем больше гордость заставляла их особо почитать себя и также чем исключительнее они оценивают блага, которых лишены и которые ценят тем выше, чем хуже и ниже их душа, ибо эти блага зависят от другого.

203. Великодушие служит средством против его крайностей.

Впрочем, хотя эта страсть полезна для придания нам мужества отклонять несправедливости, однако нет другой страсти, крайностей которой следовало бы избегать с большей заботливостью, ибо эти крайности, затемняя суждение, часто вынуждают к ошибкам, в которых спустя время раскаиваются; иногда же эти ошибки препятствуют устранять должным образом наличные несправедливости, что можно было бы сделать при меньшем возбуждении. Но так как всего чрезмернее эти крайности вызываются именно гордостью, то, на мой взгляд, великодушие — лучшее средство, какое можно найти против крайностей гнева. При великодушии ведь очень мало ценят все те блага, которые могут быть отняты, и, наоборот, особенно ценят свободу и абсолютное господство над самим собой, что теряется, раз могут быть оскорблены кем-либо; следовательно, благодаря великодушию питают только презрение, в крайнем случае негодование, к несправедливостям, какими другие люди обычно оскорбляются.

204. Слава.

То, что я называю здесь славой, есть вид радости, основанной на любви к самому себе; а любовь эта исходит из убеждения

или надежды, что будут хвалимы кем-либо другим. Значит, слава отличается от внутреннего удовлетворения, проистекающего из убеждения, что нами совершен хороший поступок, ведь иногда люди получают похвалу за то, что вовсе не признается хорошим, и порицаются за то, что считается наилучшим. Но оба этих проявления страсти суть виды уважения к самому себе, а также и виды радости. Ибо видеть себя уважаемым другими — это повод уважать самого себя.

205. Стыд.

Стыд, наоборот, есть вид печали, также основанной на любви к самому себе, исходящей из убеждения или боязни, что будут порицаемы. Стыд, помимо того, есть вид скромности или униженности и сомнения в себе. Ведь, ценя себя столь высоко, что не в состоянии вообразить себя презираемыми кем-либо, люди не могли бы так легко стыдиться.

206. Назначение этих двух страстей.

Слава и стыд имеют одинаковое назначение: они побуждают нас к добродетели — первая через надежду, второй благодаря боязни. Оказывается лишь необходимым верно прилагать свое суждение к тому, что действительно заслуживает порицания или хвалы, чтобы не стыдиться своих

добрых дел и не впадать в тщеславие от своих пороков, как случается со многими. Нехорошо вовсе освобождаться от этих страстей, как это когда-то делали циники: хотя масса иногда и плохо рассуждает, но так как мы не можем жить без нее и для нас важна ее оценка, мы должны часто следовать ее мнениям скорее, нежели собственным, в том, что касается внешней формы наших поступков.

207. Бесстыдство.

Бесстыдство или наглость, то есть пренебрежение стыдом, а часто также славой, не является страстью, ибо в нас нет особого движения «духов», которое производило бы его; это порок противоположный стыду, а также и славе, поскольку то и другое хорошо, подобно тому как неблагодарность противоположна признательности, а жестокость — милосердию. Главная причина наглости — в многократно полученных крупных обидах; ведь каждый, будучи молод, воображал, что похвала — добро, а худая молва — зло, значительно более важные в жизни, чем о том свидетельствует опыт; в юности, получив несколько ударов судьбы, считают себя совершенно обесчещенными и всеми презираемыми. Вот поэтому те, кто измеряет добро и зло лишь физическими удобствами, становятся наглы, видя, что этими удобствами они после подобных ударов

пользуются столь же хорошо, как и прежде; а иногда им становится даже много лучше по той причине, что они освобождаются от многих тягостей, к которым обязывает честь, и потому также, что если с их несчастьем будет связана потеря благ, то они найдут себе милосердие со стороны лиц, которые им помогут.

208. Отвращение.

Отвращение — вид печали, происходящей от той же самой причины, от которой прежде происходила радость. Мы так созданы, что большинство вещей, которыми мы пользуемся, хороши на наш взгляд только до поры до времени, а позднее становятся непригодными; это проявляется главным образом в питье и пище, которые полезны только при наличности аппетита и вредны, когда его нет; а так как в этом случае питье и пища перестают быть приятными на вкус, то эту страсть назвали отвращением.

209. Сожаление.

Сожаление есть также вид печали, которая приобретает особую горечь оттого, что она всегда связана с известным отчаянием и воспоминанием об удовольствии, которое нам давалось в силу обладания вещью: мы всегда сожалеем лишь о благах, которыми пользовались и которые

так утеряны, что нет надежды их своевременно возвратить, почему мы и сожалеем о них.

210. Веселость.

Наконец, то, что я именую веселостью, есть вид радости; в ней та особенность, что ее приятность увеличивается при воспоминании о бедствиях, которые были вынесены и от которых чувствуют себя освобожденными, подобно тому как если бы чувствовали себя облегченными от тягостной ноши, которую долгое время имели на своих плечах. Я не вижу ничего особо замечательного в последних трех страстях; поместил я их здесь, лишь следуя порядку исчисления, принятому выше; но мне кажется, что это исчисление было полезно, чтобы показать, что мы не упустили здесь ни одной страсти, которая заслуживала того или иного обсуждения.

211. Общее средство против страстей.

Теперь, раз мы знаем все страсти, у нас меньше оснований опасаться их, чего прежде не было. Мы видим, что все они хороши по природе и что мы должны лишь избегать дурного пользования ими или их крайностей, против которых достаточны указанные мною средства, если каждый озаботится их применить. Но я поместил между этими средствами преднамеренность и старание,

посредством которого можно исправить недостатки своей природы, пытаясь отделить в себе движения крови и «духов» от мыслей, с которыми эти движения обычно связаны; поэтому я и признаю, что мало лиц, достаточно таким путем подготовленных ко всякого рода встречам со страстями, и что эти движения, производимые в крови объектами страстей, следуют сразу вслед за отдельными впечатлениями, образующимися в мозгу, и предрасположением органов; таким образом, если даже душа и не способствовала как-либо этим процессам, то все же нет такой человеческой мудрости, которая оказывалась бы достаточной для сопротивления страстям, когда не вполне к тому подготовлены. Так, многие не могут удержаться от смеха при щекотке, хотя вовсе не получают удовольствия; выражение радости и удивления, заставляющее их иногда смеяться, будучи пробуждено в их воображении, теснит и вздувает против их желания легкие, благодаря крови, отзываемой от сердца. **Те, кто весьма склонен от природы к волнениям радости или милосердия, гнева или страха — когда фантазия их очень сильно задета каким-либо объектом одной из данных страстей, — не могут удержаться, чтобы не упасть в обморок, плакать или дрожать, или иметь взволнованной всю кровь так, как будто бы они были в лихорадке.**

Но вот что всегда можно сделать в подобном случае и что, я думаю, можно указать здесь, как средство наиболее общее и наиболее легкое для применения против всех крайностей страстей: когда чувствуют сильное «волнение в крови», должно удерживаться и вспоминать, что все представляющееся воображению склонно обманывать душу и показывать ей основания, служащие уверенности в объекте ее страсти, значительно более сильными, чем они есть, а те основания, которые служат разуверению в объекте, гораздо более слабыми. Когда страсть направлена на то, выполнение чего допускает известную отсрочку, следует воздерживаться выносить тотчас какое-либо суждение и должно обращаться к иным мыслям до тех пор, пока время и отдых совершенно не успокоят волнения крови. И, наконец, когда страсть побуждает к поступкам, относительно которых необходимо принимать мгновенное решение, то должно направлять волю преимущественно к обсуждению и следованию доводам, противоположным тем, какие представляет страсть, хотя бы эти доводы казались менее сильными. Так, когда неожиданно атакуются врагом, то происшедшее не позволяет занимать время обдумыванием. Но, мне кажется, те, кто привык размышлять над своими поступками, когда почувствуют себя охваченными страхом, всегда могут постараться отвратить свои мысли

от рассуждений об опасности, представляя себе доводы, согласно которым гораздо больше и безопасности, и чести в стойкости, нежели в бегстве; наоборот, когда они почувствуют, что желание мести и гнев побуждает их не рассуждая бежать на атакующих, им придет на память мысль, что безумно гибнуть, раз можно без позора спастись, и что если их силы слишком неравны, то будет лучше с честью отступить или же просить пощады, чем безрассудно выступать на верную смерть.

212. От одних страстей зависит все счастье и несчастье здешней жизни.

Конечно, душа может иметь и побочные удовольствия. Но что касается тех, какие ей общи с телом, они исключительно зависят от страстей; стало быть, те люди, которых могут особенно трогать страсти, способны всех более вкусить сладости жизни. Правда, что они могут также найти больше и горечи, если не сумеют хорошо использовать страсти, и тогда судьба их будет противоположна. Мудрость же главным образом полезна с той точки зрения, что она учит оставаться господином себя и руководить собой с такой ловкостью, что беды, причиняемые страстями, становятся легко переносимыми и что даже из страданий извлекается радость.

ИЗ ПЕРЕПИСКИ С ПРИНЦЕССОЙ ЕЛИЗАВЕТОЙ

Из переписки с принцессой Елизаветой[22]

I

4 августа 1645 г.

Сударыня,

когда я выбрал книгу Сенеки «О счастливой жизни», чтобы предложить ее Вашему Высочеству как предмет приятной для Вас беседы, я считался исключительно с репутацией автора и достоинством темы, не размышляя о способе, каким она трактована; теперь, поразмыслив, я не нахожу книгу достаточно отчетливой, чтобы ей следовать. Но, дабы Ваше Высочество легче могли

---

[22] Нам показалось весьма полезным привести в вид дополнения к трактату «О страстях» несколько писем Декарта к принцессе Елизавете. Эти письма относятся к тому же периоду работы Декарта над своим психологическим трактатом и в значительной степени восполняют беглые замечание философско-этического характера, проскользнувшие в трактате. Анализируя прочитанную принцессой книгу Сенеки «De vita beata», философ набрасывает здесь ряд мыслей о высшем благе и о назначении человеческой жизни. Приводимые отрывки из переписки не лишены вместе с тем интереса и как образец эпистолярного слога Декарта. — *Прим. перев.*

о том судить, я попытаюсь здесь высказаться, как, на мой взгляд, эта тема должна бы была трактоваться философом, который, подобно Сенеке, не будучи просвещен верой, имеет в качестве вожатого один природный разум. Сенека уже в начале говорит, что «все хотят жить счастливо, но при расследовании того, что создает счастливую жизнь, остаются во мраке». Однако же необходимо знать, что значит «счастливо жить»; я говорю по-французски счастливо (vivre heureusement), так как есть различие между счастьем (l'heur) и блаженством (la beatitude) в том, что счастье зависит только от внешних нам вещей, отчего скорее счастливыми, чем мудрыми считаются те, к кому приходит известное благо, достигнутое не ими самими, тогда как блаженство состоит, мне кажется, в совершенном довольстве души и внутреннем удовлетворении, какого обычно не имеют те, кто наиболее облагодетельствован судьбою, и какое мудрецы приобретают помимо последней. Стало быть, vivere beate — «жить блаженно» — это не что иное, как иметь душевную удовлетворенность.

Раздумывая затем, что значит то, «что вызывает счастливую жизнь», то есть каковы вещи, которые могут дать нам это высшее (souverain) довольство, я замечу, что их два рода, а именно: те, которые зависят от нас, такие как добродетель и мудрость, и те, которые от нас вовсе не зависят,

такие как почет, богатство и здоровье. Ведь достоверно, что родовитый, здоровый и не нуждающийся ни в чем человек, будучи вместе с тем столь же умен и добродетелен, как тот, кто беден, немощен и необеспечен, станет обладать более совершенным довольством, чем этот последний. Однако **малый сосуд может быть столь же полным, как и большой: понимая довольство каждого как полноту и завершение его желаний, согласных с разумом, я усомнюсь, что беднейшие и обездоленные судьбой или природой не могут быть довольны и удовлетворены так же хорошо, как и другие, хотя бы они и не обладали столькими благами**. Об этом роде довольства здесь и идет речь; так как иное никоим образом не в нашей власти, то его отыскание было бы излишне. Мне кажется, что каждый может найти удовлетворение в самом себе, не ожидая ничего другого, если заметить три вещи, к которым относятся три правила морали, помещенные мной в «рассуждении о методе». Первое: стараться всегда как можно лучше пользоваться своим разумом, чтобы познать, что должно и чего не должно делать во всяких жизненных обстоятельствах. Второе: иметь твердое и постоянное решение исполнять все советуемое рассудком, не поддаваясь страстям и влечениям; твердость такого решения должна почитаться за добродетель, хотя я и не знаю, чтобы

кто-нибудь когда-либо так ее понимал; но добродетель поделили на множество видов, сообщив им различные наименования, сообразно разнице объектов, на которые добродетель распространяется. Третье: руководиться подобным поведением сколь возможно согласно рассудку, мысля так, что все блага, которыми мы вовсе не обладаем, находятся вне нашей власти; посредством этого мы привыкнем совершенно их не желать, ведь только желание, сожаление либо раскаяние могут препятствовать нашей удовлетворенности. Но если мы всегда будем делать все, диктуемое нам рассудком, мы не будем иметь повода к раскаянию, хотя бы события и показали нам позднее, что мы обмануты, так как это произошло не в силу нашей ошибки. Мы не желаем, например, обладать большим того, что имеем, количеством рук или языков, но желаем большего здоровья и богатства потому только, что эти последние блага могут быть приобретены нашим поведением или даже даны нам от рождения, но не так как те, первые; но мы можем освободиться от желаний и этого рода, подумав, что, раз мы всегда следовали голосу нашего рассудка, мы не упустили ничего из подвластного нам и что болезни и несчастья не менее естественны для человека, чем благополучие и здоровье.

Наконец, всякого рода желания могут согласоваться с блаженством; бывают только такие желания,

которые сопровождаются нетерпеньем и печалью. Нет также необходимости, чтобы наш рассудок не заблуждался. Достаточно лишь, чтобы наше сознание свидетельствовало, что мы не пренебрегали решимостью и добродетелью ради выполнения всего, что принималось нами за наилучшее, одной даже добродетели достаточно, чтобы сделать нас довольными этой жизнью. Но ввиду того, что раз добродетель не будет освещена рассудком, она станет ложной, то есть воля и решение поступать хорошо приведут нас к дурным вещам, принятым за хорошие, такое довольство не прочно. А так как обычно противопоставляют эту добродетель удовольствиям, влечениям и страстям, то очень трудно ввести ее в житейский обиход; между тем правильное пользование рассудком, дающее истинное познание добра, препятствует добродетели стать ложной и, согласуя ее с допустимыми удовольствиями, облегчает пользование ею; это же пользование рассудком, давая нам узнать условия нашей природы, ограничивает наши желания так, что — нужно сознаться — именно от него зависит наибольшее благополучие человека и, следовательно, обучение, служащее его приобретению, оказывается наиболее полезным занятием, какое только возможно, и вместе с тем оно, несомненно, самое приятное и благое. Вследствие этого мне кажется, что **Сенека должен был научить нас всем главным истинам, познание**

которых потребно, чтобы облегчить пользование добродетелью и упорядочить наши желания и страсти и таким образом овладеть природным блаженством; это сделало бы его книгу лучшей и наиболее полезной, какую только мог написать языческий философ. Однако это только мое мнение, и его я повергаю на суд Вашего Высочества; и если Ваш суд будет благосклонен указать мне, в чем я ошибаюсь, я сочту себя в высшей степени Вам обязанным и засвидетельствую, по исправлении, что я пребываю,

Сударыня,

Вашего Высочества нижайшим и преданнейшим слугою,

Декарт

II

18 августа 1645 г.

...Я высказал раньше, что, по моему мнению, должен был Сенека говорить в своей книге; теперь я разберу, что он сообщает. Я отмечу вообще только три положения: во-первых, он пытается обосновать понятие высшего блага и дает последнему различные определения; во-вторых, он возражает против мнений Эпикура; в-третьих, он отвечает тем, кто упрекает философов в том, что они не живут согласно предписаниям, ими самими указанным.

Но чтобы ближе видеть, как он трактует эти вещи, я немного задержусь на каждой из глав.

В первой он порицает лиц, следующих обычаю и примеру больше, чем рассудку. «Никогда они не судят о жизни, всегда верят», — говорит он. Однако он одобряет, что берут советы у тех, кого почитают за особенных мудрецов; но он желает, чтобы пользовались и собственным суждением, испытывая свои мнения. В этом я вполне придерживаюсь его взгляда; ведь если многие не в состоянии найти сами правильную дорогу, то нет все-таки никого, кто не мог бы ее достаточно распознать, раз она будет ясно открыта кем-либо другим; и каков бы ни был человек, он склонен удовлетворяться познанием этих дорог и думать, что его мнения относительно морали лучшие, какие можно иметь, когда он вместо того, чтобы позволить себе слепо следовать примеру, позаботится изыскать советы наиболее умных лиц и воспользуется всеми силами своей души, чтобы испытать, чему должно следовать. Но хотя Сенека и изощряется здесь в украшении своего красноречия, он не всегда вполне удачно выражает свою мысль; например, когда он говорит: «мы оздоровим себя, если только отделимся от толпы» (a cactu), то кажется, будто он поучает, что достаточно экстравагантности, чтобы стать мудрым, а это не является его намерением. Во второй главе он только иными словами повторяет то, что

высказал в первой; он лишь прибавляет, что принимаемое обыкновенно за благо не есть таковое. Затем, в третьей главе, затратив много излишних словечек, он высказывает, наконец, свое мнение относительно высшего блага, а именно, что «оно соответствует вещам природы», что «мудростью будет сообразоваться с его законом и примером» и что «блаженная жизнь заключается в соответствии своей природе». Все эти выражения кажутся мне очень темными; несомненно, что под природой он не подразумевает естественных наклонностей, видя, что они влекут нас к чувственности, против которой говорит Сенека; в дальнейшем его рассуждение дает основание полагать, что под «природою вещей» он понимает порядок, установленный Богом относительно всего сущего в мире, и что, полагая этот порядок как неизменный и независимый от нашей воли, он говорит: «соответствовать природе вещей и согласоваться с его (блага) законом и примером является мудростью», то есть мудростью будет успокаивать себя порядком вещей и делать это потому, что мы, по-видимому, для него созданы; говоря по-христиански, мудростью будет поручение себя Божьей воле и следование ей по всех наших поступках; выражение «блаженная жизнь заключается в соответствии своей природе» и означает, что блаженство состоит в следовании порядку природы и принятии в хорошую сторону

всего, что с нами случается. Это не выражает почти ничего, и не видно полной связи с тем, что Сенека невоздержно выразил раньше, а именно, что это блаженство не может наступить иначе как «при здоровом рассудке и т. д.», если не значит также, что «жить согласно природе» — это жить, следуя истинному рассудку. В четвертой и пятой главах он дает несколько иных определений высшего блага, которые имеют известное отношение к смыслу первого определения, но ни одно из них не выражает его удовлетворительно; и само их различие свидетельствует, что Сенека не ясно разумел то, что хотел сказать; ведь, чем лучше знают что-либо, тем более склонны выражать свое знание одинаковым образом. Наиболее согласное с моими взглядами находится в пятой главе, где он говорит, что «блажен тот, кто ничего не желает и не боится до милости разума» и что «блаженная жизнь есть жизнь, утвержденная на правильном и достоверном суждении». Но так как он не научает основаниям, по которым мы не должны ничего ни бояться, ни желать, то все это мало помогает нам. В этих же главах Сенека начинает спорить с теми, кто поставляет блаженство в чувственном наслаждении, и то же продолжает он в следующих главах. Вот почему прежде, нежели исследовать их, я выскажу здесь свое мнение по данному вопросу. Я замечу, во-первых, что **существует разница между блаженством,**

высшим благом и конечной целью, к которой должны клониться наши поступки: блаженство не высшее благо, но оно предполагает последнее; оно есть довольство или удовлетворение души, проистекающее оттого, что душа обладает благом. Но за цель наших поступков можно принимать и то и другое; высшее благо, несомненно, есть то, что мы должны поставлять как цель наших поступков, а душевное довольство, привходящее сюда, будучи приманкой, завлекающей нас, также по праву именуется нашей целью. Помимо того, я отмечу, что выражение «чувственное наслаждение» Эпикуром понималось иначе, нежели теми, кто возражал против него. Все противники относили обозначение этого выражения к чувственным удовольствиям; он же, напротив, распространял его на все духовные удовольствия; об этом легко можно заключить из того, что Сенека и другие о нем писали.

Существовало у языческих философов три главных мнения касательно высшего блага и цели наших поступков; а именно: мнение Эпикура, который говорил, что это — наслаждение, мнение Зенона, который желал, чтобы то была добродетель, и мнение Аристотеля, который составлял высшее благо из всех совершенств, как телесных, так и духовных. Все эти мнения, мне кажется, могли бы быть приняты за истинные и согласные между собою, если

только их удачно толковать. Аристотель, обсуждая высшее благо всей природы человека, взятой вообще, то есть то благо, которое может удовлетворить всяких людей, имел основание составить его из всех совершенств, каким причастна природа человека; но это не пригодно для нас. Зенон, напротив, обсуждал то, чем может владеть каждый человек как личность; поэтому он имел весьма хороший повод сказать, что благо состоит только в добродетели, так как среди благ, какими мы можем обладать, только она одна исключительно зависит от нашей свободной воли. Однако Зенон представил эту добродетель столь суровой и враждебной наслаждению, приравняв друг к другу все пороки, что, как мне кажется, его последователями могли быть либо меланхолики, либо души, решительно оторванные от тела.

Наконец, и Эпикур не был неправ при обсуждении того, в чем состоит блаженство и каков мотив или цель, к которой клонятся наши действия, говоря, что эта цель — вообще наслаждение, то есть душевное довольство; ведь, хотя одно знание о наших обязанностях может побуждать нас к добрым поступкам, однако оно не радует нас блаженством, если сюда не присоединяется удовольствие. Но так как часто относят название наслаждения к ложным удовольствиям, сопровождаемым беспокойством, скукой и раскаянием, то многие полагают, что это

мнение Эпикура учит пороку. Правда, в конце-то концов, оно не наставляет добродетели. Но подобно тому, как при стрельбе в цель на призы скучным кажется стрелять для тех, кому показали приз, но кто не может его достичь, не видя цели, а те, кто видит цель, не имеют побуждения к стрельбе, раз не знают о существовании приза, — так и добродетель, являясь целью, не привлекает к себе с силой, когда видят ее одну, а удовлетворение, будучи призом, может быть добыто только при следовании добродетели. Отсюда, я полагаю, можно заключить, что блаженство состоит только в душевном довольстве, то есть в общей удовлетворенности; ведь хотя есть удовольствия, зависящие от тела, как есть и вовсе не зависящие от него, однако каждое находится в душе. Но чтобы получить прочное удовольствие, необходимо следовать добродетели, то есть иметь твердую и постоянную решимость выполнять все, считаемое нами за лучшее, и пользоваться всей силой нашего разумения для правильных суждений.

Я оставлю до другого раза обсуждение того, что написано по этому поводу Сенекой. Мое письмо и без того уже очень длинно, и мне остается места только для того, чтобы заявить, что я пребываю,

Сударыня,

Вашего Высочества нижайшим и покорнейшим слугою,

Декарт

III[23]

1 сентября 1645 г.

…Когда я говорил о блаженстве, которое зависит исключительно от нашей свободной воли и которое может быть приобретено людьми безо всякой помощи со стороны, Вы хорошо заметили, что существуют болезни, которые, препятствуя нашей власти над рассудком, лишают нас также сил наслаждаться духовным удовлетворением. Это указывает, что мнение, высказанное мною о людях вообще, должно распространяться лишь на тех, кто свободно пользуется рассудком и кто вместе с тем знает дорогу, которой следует держаться, чтобы прийти к этому блаженству. Нет никого, кто не желал бы стать счастливым; но многие не знают средства к тому; а часто телесное нездоровье препятствует свободе воли. Это так и случается, когда мы спим. Ведь самый мудрый человек поможет воспрепятствовать себе видеть дурные сны, когда его физическое состояние к тому располагает.

---

[23] В ответе на предыдущее письмо Декарта принцесса Елизавета вполне присоединилась к защите здорового ядра в учении Эпикура от поверхностной критики Сенеки и приводит в подтверждение своей мысли ряд новых цитат из прочитанной книги. Это дает повод Декарту начать следующее письмо с комплиментов уму и проницательности принцессы; эту вступительную часть письма мы опускаем. — *Прим. перев.*

Однако по опыту замечено, что если часто имеют известную мысль при свободной деятельности души, то эта мысль возвращается и позднее, при нездоровье; так, я могу сказать, что мои сны никогда не представляют ничего неприятного и что несомненно великой выгодой является приобретаемая в течение долгого времени привычка удалять грустные мысли. Мы можем вполне отвечать за себя, только будучи «в себе», и для людей меньше значит потерять жизнь, чем потерять пользование рассудком; даже помимо внушений веры, одна естественная философия вселяет в нас надежду на более счастливое состояние души после смерти, чем то, в каком она находится здесь; и душа ничего так не боится, как быть привязанной к телу, которое стесняет ее свободу. Другие болезни, не расстраивая чувств совершенно, только изменяют расположение духа и делают нас исключительно наклонными к печали, гневу и прочим страстям; эти болезни, несомненно, причиняют муки, но их можно преодолеть, и они дают душе повод к удовлетворению тем большему, чем труднее было их победить. То же я думаю обо всех внешних препятствиях, таких как блеск знатности, ласкательство двора, превратности судьбы и ее великие милости, которые обычно больше мешают наслаждаться ролью философа, чем ее немилости. Когда обладают всем

согласно желанию, то забывают думать о себе, и когда, позднее, судьба изменяет, поражаются тем большей неожиданностью, чем сильнее полагались на судьбу.

Наконец, можно вообще сказать, что нет вещей, которые могли бы всецело преграждать путь к нашему счастью, раз только не поврежден наш рассудок; и не всегда вещи, наиболее вредящие нам, оказываются наиболее неприятными.

Чтобы ближайшим образом понять, как может любая вещь содействовать нашему удовлетворению, следует обдумать причины, вызывающие эти вещи, и это также составляет одно из главных знаний, облегчающих обладание добродетелью, а именно: все действия нашей души, придающие нам известное совершенство, добродетельны, и вся наша удовлетворенность состоит лишь во внутреннем свидетельстве, что мы обладаем некоторым совершенством. Отсюда мы не стали бы никогда упражняться в добродетели (то есть делать то, что наш разум внушает как должное), не получай мы из этого удовлетворения и удовольствия. Но есть два вида удовольствий: одни принадлежат только душе, а другие принадлежат человеку, то есть душе, поскольку она связана с телом; эти последние, смутно представляясь воображению, часто кажутся значительно большими, чем они

есть, особенно до того, как ими овладеют: вот источник всех бед и ошибок в жизни. Ибо, согласно правилам рассудка, каждое удовольствие должно измеряться величиной совершенства, производимого им, и так мы измеряем те из удовольствий, причины которых ясно познаны. Но страсть часто представляет нам вещи лучшими и более желанными, чем они есть в действительности; затем, когда мы потрудимся приобрести их и утеряем случай овладеть иными, подлинными благами, наслаждение наше находит в приобретенных благах недостатки, и отсюда вытекают пренебрежение, сожаление и раскаяние. Поэтому настоящей обязанностью рассудка является испытание истинной ценности всех благ, приобретение которых кажется известным образом зависящим от нашего поведения, с тем чтобы мы никогда не пренебрегали приложить все старания к доставлению себе наиболее желанных благ; ведь тогда, если судьба воспротивится нашим намерениям и помешает успеху в них, мы, по меньшей мере, сохраним то удовлетворение, что ничего не потеряли по собственной вине и не упустили наслаждения всем природным блаженством, достижение которого было в нашей власти.

Так, например, гнев может иногда возбудить в нас столь сильное желание мести, что он вызовет в воображении большее удовольствие от наказания

нашего врага, чем от сохранения нашей чести или жизни, и вынудит нас, ради мщения, безрассудно оставить и ту и другую. Напротив, если рассудок исследует, каково благо или совершенство, на котором основывается удовольствие, почерпаемое в мести, он не найдет ничего (по крайней мере, когда это мщение не служит самозащитой на случай новой опасности), кроме нашего представления о том, что мы имеем некоторого рода превосходство и преимущество над тем, кому мстим. А ведь это часто пустое представление, вовсе не заслуживающее внимания в сравнении с честью или жизнью, ни даже в сравнении с удовлетворением видеть себя господином своего гнева при воздержании от мщения. Подобное же случается при всех прочих страстях, так как нет ни одной из них, которая не представляла бы нам блага, к которому она влечет, в блеске, большем заслуженного, и не доказывала бы воображению удовольствий, прежде чем мы ими овладеем, значительно большими, нежели мы их находим позднее, приобретая. Оттого вообще порицают наслаждение, так как пользуются этим словом только для обозначения удовольствий, часто ошибочных в силу их призрачности, и упускают из виду иные, гораздо более основательные удовольствия, ожидание которых не так волнует и которые почти всегда исключительно духовны. Я говорю «почти всегда»,

потому что не все духовные удовольствия заслуживают похвалы, ибо они могут быть основаны на каком-либо ложном взгляде, как, например, удовольствие злословия; последнее покоится на том только, что полагают, будто станут уважаться тем больше, чем меньше уважения будет уделено другим лицам; эти удовольствия также могут обмануть нас своей видимостью, когда их сопровождает известного рода страсть, как это заметно на примере честолюбия. Главная разница между телесными и духовными удовольствиями состоит в том, что тело подчинено вечным изменениям и что его сохранение, как и сохранение телесного блага, зависит от этих изменений; поэтому все соответствующие удовольствия почти не длятся, так как они сопровождают только приобретение вещи, полезной телу, в момент ее получения; и лишь только вещь перестает быть пригодной для тела, удовольствия также исчезают, тогда как удовольствия духовные и бессмертны, как душа, и имеют столь прочную основу, что ни познание истины, ни ложное убеждение не могут ее разрушить. Наконец, **правильное пользование рассудком в жизненном поведении состоит только в бесстрастном испытании и обсуждении ценности всяких совершенств, как тела, так и духа, которые могут быть добыты нашим поведением, с тем чтобы,**

будучи обыкновенно принуждены лишаться одних благ ради приобретения других, мы всегда выбирали наилучшие. А так как совершенства тела менее значащие, то, можно вообще сказать, есть средство стать счастливым и без них. Однако я отнюдь не держусь того мнения, что их должно презирать или что следует даже уклоняться от страстей; достаточно подчинять их рассудку, а когда их так приручат, они станут тем полезнее, чем ближе к крайности. Я никогда не впаду в бóльшую чрезмерность, чем в той страсти, которая требует от меня уважения и преданности, какими я Вам обязан, и которая делает меня,

Сударыня,

Вашего Высочества нижайшим и преданнейшим слугою,

Декарт

IV

15 сентября 1645 г.

Сударыня!

Ваше Высочество так точно отметили все причины, помешавшие Сенеке ясно выразить свое мнение касательно высшего блага, и взяли труд столь заботливо прочесть книгу, что я опасаюсь показаться докучливым, продолжая разбор всех глав по порядку, и боюсь замешкаться с ответом на трудные вопросы, какие

Вы пожелали предложить, относительно средств укреплять рассудок ради выбора наилучшего во всех жизненных поступках. Вот почему, не задерживаясь над Сенекой, я попытаюсь только изложить свое личное мнение по данному предмету. Возможно, мне кажется, иметь в качестве таких средств только две вещи, требуемые для постоянного расположения к правильному суждению: одна — познание истины, а другая — привычка вспоминать об этом познании и успокаиваться на нем всякий раз, как случай потребует того. Но так как только Бог все в совершенстве знает, то нужно чтобы мы удовлетворялись познанием того, что наиболее необходимо нам.

Первое из таких знаний — это то, что **существует единый Бог, от которого все зависит, совершенство которого бесконечно, власть безмерна и повеления нерушимы: это знание научает нас принимать в хорошую сторону все, случающееся с нами, как если бы все ниспосылалось от Бога**, и так как истинным объектом любви является совершенство, то, когда мы возвышаем наш дух, чтобы рассматривать его таковым, как оно есть, мы естественно склоняемся так любить Бога, что даже извлекаем радость из наших страданий, думая, что по Его воле получили их.

Второе, что должно знать, — это природу нашей души, поскольку душа бестелесна, много важнее тела и способна наслаждаться бесконечным

множеством удовольствий, вовсе не находимых в этой жизни: это препятствует нам бояться смерти и так отрывает нас от привязанности к окружающему, что мы с презреньем смотрим на все, подвластное судьбе. Этому хорошо может также служить достойное обсуждение божьих дел и та глубокая идея о протяжении мира, которую я попытался изложить в третьей книге моих «Начал»: ведь если представят, что за небесным сводом существуют только призрачные пространства и что небесная сфера создана только к услугам земли, а земля к услугам человека, то окажутся склонны думать, что эта земля — наше главное жилище, а эта жизнь — лучшее, что мы имеем; и вместо познания действительно присущих нам совершенств, припишут другим созданьям несовершенства, каких они не имеют, дабы подняться над ними; а приняв нелепое предположение, пожелают стать советниками Бога и взять обязанность руководить миром, что порождает бесконечное количество пустых тревог и досад. Помимо познания благости Бога, бессмертия наших душ и величия Вселенной, есть еще одна истина, познание которой мне кажется весьма полезным; истина эта такова: хотя каждый из нас является личностью, обособленной от других и такой, следовательно, интересы которой отличны от интересов прочего мира, однако всякий должен мыслить, что существует не он один и что, в конце концов, он является частицей Земли,

данного государства, общества, семьи, с которыми он связан местом жительства, речью, родством. И следует отдавать предпочтение интересам целого, к которому принадлежат, сравнительно с интересами частного лица; но здесь должны соблюдаться умеренность и осторожность, ибо безумием будет впасть в большое бедствие ради заботы о незначительном благе родных или своей страны; если человек сам по себе стоит больше, чем весь остальной город, то неразумно погибать самому ради спасения города. Но когда все относят к себе, то не страшатся причинять другим много вреда из-за своих незначительных удобств и не имеют ни истинной дружбы, ни верности, ни вообще какой-либо добродетели; напротив, рассматривая себя как частицу общества (du public), находят удовольствие делить всем добро и даже не боятся подвергнуть опасности свою жизнь, чтобы услужить другому, когда к этому представится случай; желали бы потерять свою душу, если это возможно, ради спасения других. Такой взгляд является источником и началом всех наиболее героичных поступков людей; те же, кто из тщеславия подвергает себя риску смерти, рассчитывая на похвалу, или по бестолковости, или не сознавая опасности, — такие лица, по моему мнению, скорее нравятся, чем ценятся нами. Но когда кто-либо идет на смерть, полагая в этом свой долг, или даже когда он страдает от известного зла

ради доставления блага другим, хотя, быть может, и не рассуждая, что это делается им из-за предпочтения общества себе, он, однако, делает это именно в силу такого рассуждения, смутно представляющегося его мысли.

И люди естественно склонны так рассуждать, когда постигнут и полюбят Бога как должно, ведь, во всем поручая себя его воле, освобождаются от личных интересов и имеют одну только страсть — делать приятное Ему, вследствие чего обладают душевным удовлетворением и довольством, несравненно более ценными, чем все маленькие преходящие наслаждения, зависящие от чувств.

Сверх этих истин, отвечающих вообще всем нашим поступкам, должно также знать и многие другие, более частные. Из них главнейшие, мне кажется, те, которые отмечены в предыдущем письме…[24]

---

[24] Это письмо является ответом на два письма принцессы Елизаветы, от 13 и от 30 сентября 1645 г. В первом письме принцесса просила Декарта подробнее охарактеризовать страсти в их отношении к разумной деятельности человека. Второе письмо ставит ряд вопросов: может ли познание бытия и благости Бога примирить нас с дурными поступками людей, волю которых мы предполагаем свободной? Как измерить бедствия, которые причиняют себе ради общества, сравнительно с благом последнего, без того, чтобы эти бедствия не представлялись нам особенно значительными, ибо их идея особенно отчетлива? Имеется ли у нас правило для сравнения таких далеко неодинаково известных нам вещей, как наши собственные заслуги и заслуги тех, среди кого мы живем? — *Прим. перев.*

Я могу прибавить сюда еще, что нужно также особо распознать все нравы местностей, где мы обитаем, чтобы знать, до каких пределов должно им следовать. **И хотя мы не можем иметь достоверных свидетельств обо всем, мы должны тем не менее разделять и принимать наиболее правдоподобные мнения касательно всего, составляющего жизненный обиход, с тем чтобы, когда назреет время, мы не оказались в нерешительности.** Одна только нерешительность причиняет сожаление и раскаяние. Наконец, выше я сказал, что помимо познания истины требуется также привычка к постоянному расположению правильно судить. Так как мы не в состоянии непрерывно внимать одному и тому же, как бы ни были ясны и очевидны доводы, убедившие нас перед тем в известных истинах, то мы в силу ложной видимости можем, позднее, отступать от принятого нами, если только путем долгого и частого размышления не запечатлеем в нашей душе данной вещи так, что она обратится в привычку. И в этом смысле основательно говорят в школьной философии, что добродетели суть привычки, так как, в конце концов, прегрешают против познания того, что должно делать, не по недостатку теории, а по недостатку практики, то есть по недостатку прочной привычки полагаться на это знание, и так как, исследуя эти истины,

я также укрепляю в себе привычку, то я особенно обязан Вашему Высочеству, что Вы позволяете ее поддерживать, и для меня нет ничего, чем я мог бы лучше заполнить свой досуг, как те страницы, где я могу свидетельствовать, что пребываю

Вашего Высочества нижайшим и преданнейшим слугою,

Декарт

V[25]

6 октября 1645 г.

Сударыня,

Иногда я задумывался, что лучше: быть ли веселым и довольным, воображая блага, которыми обладаешь, лучшими и более значительными, чем они есть, и не зная или не останавливаясь мыслью на благах, которых недостает, либо обладать рассудительностью и знанием истинной цены тех и других благ и становиться печальным. Если бы я думал, что высшее благо представляет собой наслаждение, я не сомневался бы, что следует стараться быть веселым, какой бы ценою это ни достигалось, и одобрял бы грубость тех, кто находит удовольствие в вине и кружит себе голову табаком. Но я делаю различие между высшим благом,

[25] См. выше, в письме от 1 сентября 1645 г. — *Прим. перев.*

состоящим в упражнении добродетели или, что то же, в обладании всеми благами, приобретение которых зависит от нашей свободной воли, и между душевным удовлетворением, сопровождающим такое приобретение. Вот почему, видя, что величайшим преимуществом является познание истины, если бы даже оно клонилось к нашей невыгоде, чем незнание ее, я утверждаю, что лучше быть менее веселым и иметь больше знания. Между прочим, **не всегда при наибольшей веселости обладают удовлетворением; напротив, крупнейшие наслаждения обычно протекают в задумчивости и серьезности, и только посредственные и преходящие сопровождаются смехом**. Также я вовсе не одобряю стараний обмануть себя, успокаиваясь на ложных представлениях; всякое удовольствие, возникающее отсюда, может касаться только поверхности души, испытывающей в то же время внутреннюю скорбь от сознания ложности представлений. И хотя могло бы случиться, что закружатся в беспрерывном веселье, вовсе того не сознавая, однако не приобретут в силу этого блаженства, о котором идет речь, ибо последнее должно зависеть от нашего поведения, а то, первое, исходит только от счастья. Когда же имеют разные и одинаково правильные соображения, одни из которых склоняют быть довольными, а другие в том препятствуют, то мне кажется, что благоразумнее

будет обращаться к тем соображениям, которые доставляют нам удовлетворение; а в силу того, что в мире вещи таковы, что их можно рассматривать и с той стороны, которая показывает их хорошими, и с иной, где замечаются недостатки, я полагаю, что если в чем-либо нужно пользоваться ловкостью, так это главным образом в рассмотрении вещей с точек зрения, наиболее клонящихся к нашей выгоде, лишь бы последняя нас не обманула.

Так, если Ваше Высочество отметите причины, по которым Вы могли иметь больше досуга для своего образования, нежели множество других лиц вашего возраста, и если Вы также поразмыслите о своих преимуществах перед другими, то, я уверен, Вы найдете, в чем быть довольной собою. И вам нравится сравнивать себя с другими в том, что составляет предмет удовольствия, только потому, что это может дать удовлетворение. Устройство нашей природы таково, что наша душа имеет потребность в значительном отдыхе, чтобы с пользой употреблять время на разыскание истины, и что душа утомляется, а не шлифуется, если слишком налегают на учение; поэтому мы должны измерить время, какое мы способны употребить на самообразование, не числом часов, которыми располагаем, но скорее, мне кажется, примером поведения других как признаком обычной душевной силы человека. Мне кажется также, что нет основания раскаиваться, если делают

то, что почитают за лучшее в момент, когда должно принять решение, хотя бы позднее, поразмыслив на досуге, и сочли то, что сделано, за ошибку. Скорее должно раскаиваться, если сделали что-либо вопреки сознанию, хотя бы и оказалось позднее, что сделали лучше, чем думали; ведь мы отвечаем только за наши мысли; по природе человек внезапно никогда не познает и не судит столь хорошо, как имея много времени на обсуждение. Впрочем, хотя тщеславие, внушающее людям лучшее, чем следует, мнение о себе, является пороком только самых слабых и низких душ, это не значит еще, что наиболее сильные и великодушные должны презирать себя. Нет, нужно быть справедливым к самому себе, сознавая свои достоинства столь же хорошо, как и свои недостатки; благоразумие запрещает выставлять их, но не препятствует их осознавать. Наконец, хотя у людей нет бесконечной науки, чтобы в совершенстве познать все блага, из которых, может статься, придется делать выбор в разных обстоятельствах жизни, однако должно, мне кажется, довольствоваться средним количеством необходимого, каковы те блага, которые я перечислил в прошлом письме.

Я уже высказал мнение относительно трудности, перед которой остановились Ваше Высочество: те, кто живет исключительно для себя, не поступают ли разумнее лиц, мучащихся за других?

Ведь если бы мы думали только о себе, мы могли бы наслаждаться лишь своими личными благами, тогда как, считая себя за частицу другого тела, мы становимся также причастны благам, общим всему телу, не лишаясь в силу этого ни одного из своих личных благ. Не то относительно бедствий; ведь, рассуждая философски, бедствие есть не что-либо реальное, а только лишение (privation); когда мы печалимся вследствие несчастья, происшедшего с другим, мы тем самым не приобщаемся недостаткам, в которых заключается это несчастье; а некоторая печаль или наше собственное страдание в подобном случае не так велики, как внутреннее удовлетворение, постоянно сопровождающее добрые поступки, преимущественно те, которые исходят из чистого сочувствия другому, безотносительно к самому себе, то есть из христианской добродетели, именуемой милосердием.

При этом можно, **даже плача и терпя большое беспокойство, обладать сильнейшим, чем при смехе и покое, удовольствием**; что духовное удовольствие, в котором состоит блаженство, отделимо от веселости и от телесного покоя, это легко доказать как примерами трагедий, которые нравятся нам тем больше, чем больше скорби вызывают они в нас, так равно и примером удовольствий от физических упражнений вроде охоты, игры в мяч и т. п., которые не теряют привлекательности,

будучи даже весьма утомительны; замечено даже, что часто утомление и трудность увеличивают удовольствия от них. Причина душевного удовлетворения от таких упражнений состоит в том, что они знаменуют силу, ловкость и прочие совершенства тела, с которым связана душа. Душевное удовольствие от плача при виде жалобного и мрачного театрального зрелища возникает главным образом в силу того, что душе представляется, будто она поступает доброжелательно, сочувствуя огорченным; вообще душе приятно испытывать волнения страстей, какой бы природы они ни были, раз только она остается владычицей страстей. Но мне нужно особо исследовать страсти, чтобы иметь возможность их определить. Мне будет легче сделать это здесь, чем в письме к кому-либо другому; Ваше Высочество, взяв на себя труд прочесть трактат о природе животных, некогда мной набросанный, уже знаете, как я объясняю возникновение различных впечатлений в их мозгу: одних от внешних предметов, имеющих силу приводить в движение органы чувств, других от внутренних предрасположений тела или от следов прошлых впечатлений, оставшихся в памяти, или от волнений «духов», текущих к сердцу, или — в человеке — от деятельности души, обладающей способностью изменять в мозгу впечатления, подобно тому как, обратно, эти впечатления имеют силу вызывать в душе совершенно

непроизвольные мысли. Вследствие этого **можно вообще назвать страстями все мысли, возникшие в душе без содействия воли и, стало быть, без всякой деятельности, исходящей от нее, через посредство одних впечатлений мозга, так как все, что не является действием, есть страсть**. Но последнее имя обычно закрепляется за мыслями, причиненными некоторой особой деятельностью «духов».

Так, мысли, возникающие от действия внешних объектов или даже внутренних предрасположений тела, таких как ощущения цветов, звуков, запахов, голода, жажды, боли и подобные, именуются чувствами, внешними и внутренними. Мысли, которые зависят только от прошлых, оставленных в памяти впечатлений и от обычных волнений «духов», суть мечты, будь то во сне или наяву; здесь душа, не направляемая ничем, сама по себе, лениво следует за впечатлениями, столкнувшимися в мозгу. Но когда душа пользуется своей волей, чтобы направиться на известную мысль, не только умопостигаемую, но и наглядно представимую, и эта мысль дает определенное впечатление в мозгу, то возникает не страсть, а действие, точно называемое воображением. Наконец, когда обычное течение «духов» таково, что оно вообще вызывает печальные или веселые мысли, то это относят не к страстям, а к складу или нраву тех, у кого возникают такие

мысли, и оттого-то говорят: «этот человек печального склада», «тот — веселого нрава» и т. д. Значит, остаются только мысли, происходящие от особой деятельности «духов»; ее результаты чувствуются как бы в самой душе; эти мысли именуются страстями в собственном смысле слова.

Правда, мы почти никогда не имеем мыслей, которые не зависели бы от многих из причин, из числа только что указанных; но наименование дается им от главной причины или от той, к которой они имеют особое отношение: поэтому многие путают чувство боли со страстью печали, чувство щекотанья со страстью радости, которую именуют также вожделением и наслаждением, чувства жажды и голода с желанием пить или есть, что является страстью, — ведь обычно причины, вызывающие боль, движут «духов» так же, как это требуется для возникновения печали, а причины, дающие чувство щекотанья, волнуют «духов» так же, как при возникновении радости, и т. д. Также путают склонность или привычки, располагающие к известным страстям, с самой страстью, что, однако, легко различить. Ведь, например, когда говорят, что в городе, осажденном врагами, первое суждение жителей о возможном бедствии есть действие, а не страсть их души, то хотя это суждение находит свой отзвук во многих лицах, последние, однако, не все одинаковым образом волнуются, но одни больше,

а другие меньше, сообразно большей или меньшей привычке или наклонности к страху. И прежде чем их душа придет в волнение, единственно составляющее страсть, нужно, чтобы в душе возникло суждение, или хотя бы, не рассуждая, она поняла по крайней мере опасность и запечатлела ее образ в мозгу (что производится другой деятельностью, называемой воображением; нужно также, чтобы тем же путем душа направила «духов», идущих по нервам в мускулы, вступать в те из них, которые служат к закрытию клапанов сердца, что замедляет кровообращение; вследствие этого все тело бледнеет, холодеет и дрожит, а новые «духи», направляющиеся от сердца к мозгу, возбуждаются так, что не могут помогать образованию там иных образов, кроме тех, которые вызывают в душе страх; все это следует одно за другим, так что кажется, будто это одно действие. Подобно же, при всех прочих страстях происходят особые движения «духов», направляющихся от сердца.

Вот что я думал написать уже 8 дней назад Вашему Высочеству, и моим намерением было присоединить сюда специальное изложение всех страстей; но, найдя трудность в их перечислении, я был вынужден оставить почтальона без письма, а получив послание, написать которое Ваше Высочество оказали мне честь, я приобрел новый повод ответить; он обязал меня, оставив до другого раза исследование страстей, сказать здесь, что все доводы,

свидетельствующие бытие божие и Бога как первую, неизменную причину всего, что не зависит от свободной воли человека, удостоверяют, мне кажется, также, что Он является причиной и всех тех действий, которые зависят от воли человека. Ведь доказать Его существование можно, только рассматривая Его как существо высшего совершенства; и Он не был бы таковым, если бы в мире могло произойти что-либо помимо Него. Правда, только одна вера научает нас благодати, посредством которой Бог возводит нас к сверхчувственному блаженству; но уже и философия достаточно показывает, что нельзя проникнуть в душу человека ни малейшей мысли, которой Бог не желает и не желал бы от вечности, присущей Ему. Школьное различие между причинами общими и частичными здесь не имеет места: например, **солнце, будучи общей причиной всех цветов, не является в силу этого причиной отличия тюльпанов от роз**, потому именно, что произрастание цветов зависит также от иных особых причин, вовсе той причине не подчиненных; но Бог является общей причиной всего таким образом, что в то же время Он оказывается причиной целостной; и ничего не может совершаться без его воли.

Правда также, что познание бессмертия души и потусторонних благ могло бы дать повод людям отходить к месту успокоения, если бы они были

уверены, что позднее, в будущей жизни, насладятся всеми благами. Но ни одно основание не убеждает в том, и только ложная философия Гегезия, книга которого была запрещена Птоломеем ввиду многочисленных самоубийств лиц, прочитавших ее, — только эта философия пыталась убедить, что здешняя жизнь дурна; правильное учение, напротив, говорит, что даже среди наиболее печальных явлений и тягчайших скорбей всегда можно оставаться довольным, поскольку будешь пользоваться разумом.

Что касается мирового протяжения, я не вижу, что при размышлении о нем побуждает отделять частное предопределение от нашей идеи о Боге, ведь конечные могущества совершенно отличны от Бога; они могут быть исчерпаны; а мы имеем основание полагать, видя их способными к значительным результатам, что они, вероятно, распространяются и на незначительное; но чем более значительными считаем мы Божьи дела, тем резче мы отмечаем бесконечность его могущества, и чем больше известна нам эта бесконечность, тем сильнее уверяемся мы, что она распространяется на все самые частные действия человека. И не думаю также, чтобы через это особое божие Провидение, которое Вы называете основой теологии, Вы поняли изменение, происходящее в Его предписаниях в случаях действий, зависящих от нашей свободной воли. Теология не допускает такого изменения, и когда

она обязывает нас умолять Бога, то не с тем, чтобы мы Ему указали, в чем мы нуждаемся, и не с тем, чтобы попытались выпросить у Него изменения в порядке, установленном от вечности Провидением: и то и другое должно порицать. Но мы молимся только с той целью, чтобы получить то, чем Он от вечности хочет наделить нас за наши молитвы. Я полагаю, что все теологи согласны в этом, даже арминиане[26], по-видимому приписывающие очень многое свободной воле. Я утверждаю, что трудно в точности измерить, до каких пределов рассудок повелевает нам принимать участие в общественных делах; но это не такая вещь, в которой необходима особенная точность: достаточно удовольствоваться сознанием, и многое можно предоставить здесь наклонности последнего. Ведь Бог так установил порядок вещей и связал людей в столь тесное сообщество, что хотя бы каждый и стоял сам за себя и совершенно не имел милосердия к другим, однако он не преминет выполнить для других все, что в его власти, в силу благоразумия, особенно если он живет в тот век, когда нравы не извращены. Сверх того, раз приносить добро другим выше и славнее, нежели заботиться о самом себе, то души, имеющие к тому наибольшую наклонность, оказываются

[26] Арминианство — направление в протестантском богословии, утверждающее решающую роль свободы воли в деле спасения. — *Прим. ред.*

наиболее великими и удостаиваются благ, которыми владеют. **Только слабые и низкие души воздают себе больше, чем должно, и напоминают маленькие бокальчики, для наполнения которых достаточно двух-трех капель.** Ваше Высочество не из их числа, и тогда как низких людей нельзя привлечь к труду на других иначе как показав им некоторую выгоду для них самих, в интересах Вашего Высочества нужно указывать, что Вы не окажетесь в состоянии быть продолжительно полезной для дела, которое Вас привлекает, если будете пренебрегать заботой о себе. Это делает меня,

Сударыня,

Вашего Высочества нижайшим и почтительнейшим слугою,

Декарт

VI[27]

Январь 1646 г.

...Я перехожу к вопросу, который Ваше Высочество предложили относительно свободы воли, причем попытаюсь выяснить зависимость

[27] Мы опустили перевод небольшого письма Декарта от 3 ноября 1645 г., посланного в ответ на письмо принцессы Елизаветы от 28 октября. Елизавета не соглашалась с утверждением Декарта о полезности чрезмерного проявления страстей, хотя бы и подчиненных разуму. Удовольствие от трагедий, вызывающих

и свободу путем сравнения. Представьте себе короля, который запретил поединки и определенно знает, что два джентльмена его королевства, живущие в разных городах, находятся в ссоре и так возбуждены один против другого, что ничто им не может помешать затеять борьбу, раз они

печаль, она объясняет сознанием умеренности и безвредности этой печали для нашего душевного и телесного равновесия. Декарт отвечал: «Я отлично сознаю, что печаль трагедий не нравится, когда она делает возможной боязнь, что мы расстроимся от ее чрезмерности. Но когда я говорил, что существуют страсти тем более полезные, чем больше клонятся они к крайности, я желал вести речь только о положительных страстях. Ведь есть два вида крайности: один, изменяя природу вещей и превращая ее из хорошей в дурную, препятствует подчиниться разуму. Другой вид — только увеличивает качество вещей в степени и делает хорошее лучшим. Так милость имеет своей крайностью дерзость, только переходя границы разума; но пока разума не теряют, смелость может обладать другой крайностью, а именно: может быть совершенно освобожденной от нерешительности и страха». В том же и в следующем письме от декабря 1645 г. принцесса Елизавета просила Декарта с большей обстоятельностью и убедительностью выяснить вопрос о согласовании свободы человеческой воли с бесконечным могуществом и всеведением Бога. В письме от 3 ноября Декарт ограничился обрисовкой этого видимого противоречия во всей его полноте и сделал замечание, что «независимость поступков, какую мы чувствуем в себе, совместима с зависимостью иной природы, согласно которой все подчинено Богу». В приводимом нами письме Декарт дает более наглядное выражение этой «совместимости». Начальные строки письма, посвященные личным настроениям и делам принцессы, оставлены нами без перевода. — *Прим. перев.*

сойдутся; если наш король дает одному из противников поручение явиться в известный день к городу, где находится другой, а этому последнему также поручает идти туда, где находится первый, то король твердо убежден, что эти люди, столкнувшись, не упустят случая сразиться и, стало быть, нарушить его запрет; но король не препятствует этому; его знание и даже его желание поставить данных лиц в такое положение не препятствует тому, чтобы они бились друг с другом столь же охотно и свободно, как если бы то происходило при их встрече, неизвестной для короля, и как если бы они встретились по другому поводу; и эти лица могут быть справедливо наказаны за то, что они воспротивились запрещению короля. Что король может сделать в данном случае относительно некоторых свободных действий своих подданных, то Бог, обладающий предвидением и бесконечной властью, непоколебимо совершает относительно всех поступков людей.

Прежде чем призвать нас в этот мир, Он точно знает, каковы будут все склонности нашей воли, ведь Он ниспослал их нам, Он же расположил внешний мир с той целью, чтобы в определенное время нашим чувствам представлялись определенные предметы, по поводу чего Он знает, что наша свободная воля приведет нас к определенным поступкам; он хочет этого, но не хочет

принуждать к этому. В нашем короле мы можем различить две различные степени воли: одну, в силу которой он хочет сражения между джентльменами, после того как устроил их встречу, и другую, в силу которой король не желает этого, после того как запретил поединки.

Подобным же образом теологи различают в Боге абсолютную и независимую волю, согласно которой Он хочет, чтобы все протекало так, как оно есть, и волю относительную, касающуюся заслуг и проступков человека, согласно которой Бог хочет повиновения своим законам. Нужно также различить два вида благ, чтобы согласовать то, что я раньше утверждал (а именно, что в этой жизни мы всегда имеем больше хорошего, чем дурного), с замечанием Вашего Высочества о жизненных невзгодах. Когда обсуждают идею блага в качестве правила для наших поступков, ее понимают как все совершенство вещи, называемой хорошей, и сравнивают с прямой линией, как единственной среди бесконечного числа кривых, уподобляемых злу. В этом смысле философы обычно говорят, что «добро возникает по целостной причине, зло — по некоторому недостатку». Но, обсуждая блага и недостатки, какие могут заключаться в одной и той же вещи, чтобы знать ей правильную цену (как я делал, когда говорил об оценке, какую мы должны давать настоящей жизни),

за благо принимают все то, от чего можно иметь какое-либо удобство, а за зло — все то, что может причинить беспокойство; с другими же возможными недостатками вещей не считаются. Так, когда предлагают кому-либо место, то этот субъект рассматривает, с одной стороны, почет и выгоды, каких он может ожидать как блага, а с другой стороны — труд, опасность, потерю времени и подобное как неприятности; сравнивая эти неприятности с благами, он примет должность или откажется от нее, сообразно тому, что найдет он более значительным. Вот это позволило мне сказать, в последнем смысле, что в здешней жизни всегда больше благ, чем зол. **Мало таких положений вещей во внешнем мире, которые вовсе не зависят от нас, сравнительно с теми, какие от нас в зависимости и какие мы можем улучшить, поняв, как ими пользоваться.** С помощью их мы можем воспрепятствовать внешним сколь угодно большим бедствиям проникать в нашу душу глубже, чем проникает печаль, вызываемая актерами, когда они изображают перед нами весьма мрачные события; но я утверждаю, что нужно быть большим философом, чтобы достичь такой точки зрения. Однако я полагаю также, что и те, кого увлекают собственные страсти, всегда, сами не замечая того, в тайниках души думают, что благ в здешней жизни

больше, чем несчастий; если даже иногда, испытывая крупные страдания, они призывают на помощь смерть, то исключительно с той целью, чтобы она, как в басне, помогла им вынести их бремя, и вовсе не хотят ради этого терять жизнь; а если некоторые и хотят ее потерять и убивают себя, то это происходит по ошибке их разума, а вовсе не от обдуманного суждения или от убеждения, вложенного в них природой, подобно убеждению в преобладании благ этой жизни над бедствиями.

Те, кто ничего не предпринимает ради своей частной пользы, должны столь же хорошо работать на другого, как и прочие люди, и стараться сделать каждому удовольствие, поскольку это в их силах, раз только эти лица станут руководствоваться благоразумием.

В этом меня убеждает то обычное наблюдение, что лица, публично уважаемые и готовые доставить окружающим удовольствие, получают свою долю услуг, предложенных другими людьми, даже теми, кому они никогда не были обязаны; таких услуг указанные лица не получили бы, если бы их считали иными по складу; а труд, употребляемый ими на доставление другим людям удовольствий, не так велик, как удобства, какие дает им дружба лиц, их знающих. От нас ожидают только тех услуг, какие мы можем оказать без неудобства для себя, и мы сами не ждем от других большего;

но случается часто, что малоценное для них очень выгодно для нас и может даже иметь для нас жизненное значение. Правда, иногда теряют напрасно труд на доброе дело и, наоборот, имеют выгоду от дурного поступка, но это не может изменить того правила благоразумия, которое относится к явлениям наиболее частым. **Для меня максимой, какую я всего более соблюдал в течение моей жизни, было следовать большой дороге и думать, что главная в жизни хитрость — совершенно не пользоваться хитростью.** Общественные законы, всегда клонящие к добрым поступкам в отношениях к людям или, по меньшей мере, к воздержанию от зла, так хорошо, кажется мне, установлены, что тот, кто свободно им последует, без каких бы то ни было притворства и хитрости, будет вести жизнь более счастливую и более надежную, чем те, кто ищет своей пользы иными путями; эти пути, действительно, иногда дают успех в силу людского незнания и при благосклонности фортуны, но гораздо чаще случается, что успех покидает и люди, думая оправиться, терпят крушение.

С чистосердечностью и непринужденностью, каких я придерживаюсь во всех своих поступках, я имею особую честь быть и т. д.

Декарт

РЕНЕ ДЕКАРТ
ИЗБРАННЫЕ АФОРИЗМЫ

« *Чтение хороших книг — это разговор с самыми лучшими людьми прошедших времен, и притом такой разговор, когда они сообщают нам только свои лучшие мысли* »

« *Целью научных занятий должно быть направление ума таким образом, чтобы оно выносило прочные и истинные суждения о всех встречающихся предметах* »

« *Верно определяйте слова, и вы освободите мир от половины недоразумений* »

« *Для того чтобы усовершенствовать ум, надо больше размышлять, чем заучивать* »

« *Разум — это зажигательное стекло, которое, воспламеняя, само остается холодным* »

« *Здравомыслие есть вещь, справедливее всего распространенная в мире: каждый считает себя настолько им наделенным, что даже те, кого всего труднее удовлетворить в каком-либо другом отношении, обыкновенно не стремятся иметь здравого смысла больше, чем у них есть* »

« *Наблюдайте за вашим телом, если вы хотите, чтобы ваш ум работал правильно* »

« *Интуиция — это ум воображения* »

« *Не должно сомневаться в том, что кажется истинным… однако не должно полагать это за непреложное, чтобы не опровергать составленных нами о чем-либо мнений там, где этого требует от нас разумная очевидность* »

« *Мудрость — это не только благоразумие в делах, но также и совершенное знание всего того, что человек в состоянии познать* »

« *Те, кто полагается на свой естественный разум, будут правильнее судить, чем те, кто верит только древним книгам* »

« *Недостаточно обладать здравым умом — важно умело им пользоваться* »

« *Нет более плодотворного занятия, чем познание самого себя* »

« *Порядок освобождает мысль* »

« *Своеволен тот, у кого сильные желания и слабая воля* »

« *Страх есть склонность души, убеждающая ее в том, что желание не сбудется* »

« *Благоговение — это склонность души не только уважать предмет почитания, но также желание подчиниться ему с известным трепетом, снискать его благосклонность* »

« *...В большинстве споров можно подметить одну ошибку: в то время как истина лежит между двумя защищаемыми воззрениями, каждое из последних отходит от нее тем дальше, чем с большим жаром спорит* »

« *Беседовать с другими столетиями — почти то же, что путешествовать* »

« *Кто берется давать наставления, должен считать себя искуснее тех, кому он их дает: малейшая его погрешность заслуживает порицания* »

« *Сомневайся во всем* »

« *Великие люди считают, что нет большего зла, чем трусость тех, кто не может переносить беду с твердостью, и хотя они ненавидят пороки, но не ненавидят тех, кто подвержен этим порокам, а питают к ним только жалость* »

« *Люди с сильным и великодушным характером не меняют своего настроения в зависимости от своего благополучия или своих несчастий* »

« *Нет ни одного порока, который так вредил бы благополучию людей, как зависть, ибо те, которые им заражены, не только огорчают самих себя, но и омрачают также радость других* »

« *Истинное величие души, дающее человеку право уважать себя, больше всего заключается в его сознании того, что нет ничего другого, что ему принадлежало бы по большому праву, чем распоряжение своими собственными желаниями* »

« *Можно всюду сохранять свою независимость: не место, где живешь, а жажда отличий при недостатке характера сгибает одного человека перед другим* »

« *Уважение других дает повод к уважению самого себя* »

« *Дайте мне материю и движение, и я создам мир* »

« *Надежда — это стремление души убедить себя в том, что желаемое сбудется* »

« *Стремись всегда побеждать скорее самого себя, чем судьбу, и менять скорее свои желания, чем порядок в мире* »

« *Широта ума, сила воображения и активность души – вот что такое гений* »

Все права защищены. Книга или любая ее часть не может быть скопирована, воспроизведена в электронной или механической форме, в виде фотокопии, записи в память ЭВМ, репродукции или каким-либо иным способом, а также использована в любой информационной системе без получения разрешения от издателя. Копирование, воспроизведение и иное использование книги или ее части без согласия издателя является незаконным и влечет уголовную, административную и гражданскую ответственность.

Издание для досуга

БИБЛИОТЕКА ИЗБРАННЫХ СОЧИНЕНИЙ

Декарт Рене

РАССУЖДЕНИЯ О МЕТОДЕ
НАЧАЛА ФИЛОСОФИИ
СТРАСТИ ДУШИ

Главный редактор *Р. Фасхутдинов*
Ответственный редактор *М. Ананян*
Редактор *Е. Яворская*
Младший редактор *Д. Атакишиева*
Художественный редактор *Е. Анисина*
Компьютерная верстка *Н. Зенков*
Корректоры *Л. Юсупова*, *В. Ганчурина*, *Л. Снеговая*

ООО «Издательство «Эксмо»
123308, Москва, ул. Зорге, д. 1. Тел.: 8 (495) 411-68-86.
Home page: www.eksmo.ru E-mail: info@eksmo.ru
Өндіруші: «ЭКСМО» АҚБ Баспасы, 123308, Мәскеу, Ресей, Зорге көшесі, 1 үй.
Тел.: 8 (495) 411-68-86.
Home page: www.eksmo.ru E-mail: info@eksmo.ru.
Тауар белгісі: «Эксмо»
Интернет-магазин : www.book24.ru

Интернет-магазин : www.book24.kz
Интернет-дүкен : www.book24.kz
Импортёр в Республику Казахстан ТОО «РДЦ-Алматы».
Қазақстан Республикасындағы импорттаушы «РДЦ-Алматы» ЖШС.
Дистрибьютор и представитель по приему претензий на продукцию,
в Республике Казахстан: ТОО «РДЦ-Алматы»
Қазақстан Республикасында дистрибьютор және өнім бойынша арыз-талаптарды
қабылдаушының өкілі «РДЦ-Алматы» ЖШС,
Алматы қ., Домбровский көш., 3«а», литер Б, офис 1.
Тел.: 8 (727) 251-59-90/91/92; E-mail: RDC-Almaty@eksmo.kz
Өнімнің жарамдылық мерзімі шектелмеген.
Сертификация туралы ақпарат сайтта: www.eksmo.ru/certification

Сведения о подтверждении соответствия издания согласно законодательству РФ
о техническом регулировании можно получить на сайте Издательства «Эксмо»
www.eksmo.ru/certification
Өндірген мемлекет: Ресей. Сертификация қарастырылмаған

Подписано в печать 17.07.2019. Формат 60x90$^{1}/_{16}$.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 35,0.
Тираж экз. Заказ

12+

В электронном виде книги издательства вы можете купить на www.litres.ru

ЛитРес:
один клик до книг

ISBN 978-5-04-103169-5