Бенедикт Спиноза

Етика

НАУКА И ИЗКУСТВО

СОФИЯ, 1981 ГОДИНА

Преведе от латински

Д-Р МАРКО СТОИЛОВ МАРКОВ

Редактор акад. МИХАИЛ ДИМИТРОВ,

ЕТИКА, ДОКАЗАНА ПО ГЕОМЕТРИЧЕН НАЧИН И РАЗДЕЛЕНА НА ПЕТ ЧАСТИ, В КОИТО СЕ РАЗГЛЕЖДА:

I

ЗА БОГА

II

ЗА ПРИРОДАТА И ПРОИЗХОДА НА ДУШАТА

III

ЗА ПРОИЗХОДА И ПРИРОДАТА НА АФЕКТИТЕ

IV

ЗА ЧОВЕШКОТО РОБСТВО ИЛИ ЗА СИЛАТА НА АФЕКТИТЕ

V

ЗА МОЩТА НА РАЗУМА ИЛИ ЗА ЧОВЕШКАТА СВОБОДА

ПЪРВА ЧАСТ НА ЕТИКАТА

*За бога*

ОПРЕДЕЛЕНИЯ:

1. Под причина на себе си разбирам това, чиято същност включва в себе си съществуването, или това, чиято природа може да бъде схваната само като съществуваща.
2. Това нещо се нарича в своя род крайно, което може да бъде ограничено от друго със същата природа. Напр. едно тяло се нарича крайно, понеже винаги си мислим друго по-голямо. Така една мисъл се ограничава от друга мисъл. Но едно тяло не се ограничава от една мисъл, нито една мисъл от едно тяло.
3. Под субстанция разбирам това, което съществува в себе си и се схваща чрез себе си, т. е. чието понятие не се нуждае от понятието на друго нещо, от което да може да се образува.
4. Под атрибут разбирам това, което разумът възприема от субстанцията като съставящо нейната същност.
5. Под модус разбирам състоянията на субстанцията, или това, което съществува в някое друго нещо, чрез което то също се схваща.
6. Под бог разбирам безусловно безкрайното същество, т. е. субстанцията, която се състои от безкрайно много атрибути, от които всеки един изразява вечна и безкрайна същност.

Обяснение. Аз казвам абсолютно безкрайно, но не в своя род; защото на това, което е безкрайно само в своя род, можем да отречем безкрайно много атрибути; което обаче е абсолютно безкрайно, към неговата същност принадлежи всичко, което изразява същност и не включва в себе си никакво отрицание.

1. Това нещо се нарича свободно, което съществува от самата необходимост на своята природа и се определя да действа само от себе си; а необходимо, или по-добре принудено, е това нещо, което се определя да съществува и да действа по известен и определен начин от едно друго нещо.
2. Под вечност разбирам самото съществуване, доколкото се схваща като по необходимост следващо от самото определение на едно вечно нещо.

Обяснение. Именно такова съществуване, както същността на едно нещо, се схваща като вечна истина и поради това то не може да бъде обяснено чрез траенето или времето, ако и траенето да се схваща без начало и без край.

АКСИОМИ:

1. Всичко, което съществува, съществува или в себе си, или в друго нещо.
2. Това, което не може да се схване чрез друго не> що, трябва да бъде схванато чрез себе си.
3. От дадена определена причина по необходимост следва действие и, обратното, ако няма определена причина, невъзможно е да следва действие.
4. Познанието на действието зависи от познанието на причината и го включва в себе си.
5. Неща, които нямат нищо общо помежду си, не могат също да се познаят едно чрез друго, или понятието на едното не включва в себе си понятието на другото.
6. Една истинска идея трябва да се съгласува със своя обект.
7. Същността на това, което може да се мисли като несъществуващо, не включва в себе си съществуването.

*Теорема 1. Субстанцията по природа е преди своите състояния.*

Доказателство. Това е ясно от опред. 3 и 5,

*Теорема 2. Две субстанции, които имат различни атрибути, нямат нищо общо помежду си.*

Доказателство. Това е ясно също от опред. 3; защото всяка субстанция трябва да съществува в себе си и да бъде схваната чрез себе, или понятието на едната не включва в себе си понятието на другата.

*Теорема 3. Неща, които нямат нищо общо помежду си, не могат да бъдат причина едно на друго.*

Доказателство. Ако те нямат нищо общо помежду си, то те (според акс. 5) не могат да бъдат познати едно чрез друго и поради това (според акс. 4) не могат да бъдат причина едно на друго; което и следваше да се докаже.

*Теорема 4. Две или повече различни неща се отличават едно от друго или по различието на атрибутите на субстанциите, или по различието на техните състояния.*

Доказателство. Всичко, което съществува, съществува или в себе си, или в друго нещо (според акс. 1), т. е. (според опред. 3 и 5) извън разума не съществува нищо друго освен субстанции и техните състояния. Следователно извън разума не съществува нищо, по което може да се отличават повече неща едно от друго, освен субстанциите, или, което е същото (според опред. 4), техните атрибути и техните състояния; което и следваше да се докаже.

*Теорема 5. В природата на нещата не могат да съществуват две или повече субстанции с една и съща природа, или с един и същ атрибут.*

Доказателство. Ако съществуваха повече различни субстанции, би трябвало те да се отличават една от друга или по различието на атрибутите си, или по различието на състоянията си (според предшеств. теор.). Ако се отличават само по различието на атрибутите, тогава ще се приеме, че съществува само една субстанция с един и същ атрибут. Но ако те се отличават по различието на състоянията си, понеже субстанцията по природа е преди своите състояния (според теор. 1), то, разгледана без нейните състояния, а за себе си, т. е. (според опред. 3 и акс. 6) разгледана истински, тя не може да бъде схваната като различна от друга, т. е. (според предшеств. теор.) не може да съществуват повече субстанции, а само една; което и следваше да се докаже.

*Теорема 6. Една субстанция не може да бъде произведена от друга субстанция*.

Доказателство. В природата на нещата не могат да съществуват две субстанции с един и същ атрибут (според предшеств. теор.), т. е. (според теор. 2) субстанции, които имат нещо общо помежду си. И поради това (според теор. 3) едната не може да бъде причина на другата, или едната не може да бъде произведена от другата; което и следваше да се докаже.

Извод. От това следва, че една субстанция не може да бъде произведена от нещо друго, тъй като в природата на нещата не съществува нищо освен субстанции и техните състояния, както е ясно от акс. 1 и опред. 3 и 5. Но тя не може да бъде произведена и от друга субстанция (според предшеств. теор.). Следователно въобще невъзможно е една субстанция да бъде произведена от нещо друго; което и следваше да се докаже.

Друго доказателство. Това може да се докаже още по-лесно от безсмислието на противното. Защото ако една субстанция можеше да бъде произведена от нещо друго, нейното познание би трябвало да зависи от познанието на причината ѝ (според акс. 4); и поради това тя не би била субстанция (според опред. 3).

*Теорема 7. Към природата на субстанцията принадлежи съществуването.*

Доказателство. Една субстанция не може да бъде произведена от нещо друго (според извода към предшеств. теор.); така че тя ще бъде причина на себе си, т. е. (според опред. 1) нейната същност по необходимост включва в себе си съществуването, или •към нейната природа принадлежи съществуването; което и следваше да се докаже.

*Теорема 8. Всяка субстанция по необходимост е безкрайна.*

Доказателство. Съществува само една единствена субстанция с един атрибут (според теор. 5) и към нейната природа принадлежи съществуването. Следователно ще бъде присъщо на нейната природа да съществува или като крайна, или като безкрайна. Но тя не може да бъде крайна, тъй като (според опред. 2) би трябвало да бъде ограничена от друга субстанция със същата природа, която също би трябвало да съществува по необходимост (според теор. 7); и поради това биха съществували две субстанции с един и същ атрибут, което е безсмислено (според теор. 5). Следователно тя съществува като безкрайна; което и следваше да се докаже.

Забележка 1. Тъй като Крайното битие в действителност е отчасти отрицание, а безкрайното е безусловно утвърждаване на съществуването на известна природа, то от самата теорема 7 следва, че всяка субстанция трябва да бъде безкрайна.

Забележка 2. Аз не се съмнявам, че за всички тези, които разсъждават неясно върху нещата и не са свикнали да ги познават от техните първи причини, ще бъде трудно да схванат доказателството на теорема 7; без съмнение поради това, че те не правят разлика между състоянията на субстанциите и самите субстанции и не знаят по какъв начин произлизат нещата. Оттук произлиза, че измислят начало на субстанциите, което те виждат, че имат нещата в природата. Защото тези, които не познават истинските причини на нещата, объркват всичко и си въобразяват без каквото и да е опровержение в душата си, че дърветата говорят също тъй, както човекът, и си представят, че човекът произлиза от камък също тъй, както от семе, и че една форма може да се промени във всякаква друга. Също тъй и тези, които смесват божията природа с човешката, лесно приписват на бога човешки страсти, особено докато още не знаят по какъв начин произлизат страстите в душата. Обаче ако людете насочеха вниманието си към природата на субстанцията, те съвсем не биха се усъмнили в истинността на теорема 7. Напротив, тази теорема за всички тях би била аксиома и биха я причислили към общоприетите понятия. А под субстанция те биха разбирали това, което съществува в себе си и бива схванато чрез себе си, т. е. това, чието познаване не се нуждае от познаването на друго нещо; а под състояния това, което съществува в едно друго нещо, и понятието за тях се образува от понятието за това нещо, в което те съществуват. Затова ние можем да имаме истински идеи и за състояния, които не съществуват, тъй като, макар че не съществуват в действителност извън разума, при все това тяхната същност така се съдържа в някое друго нещо, че те могат да бъдат схванати чрез самото него. Но истинност на субстанциите няма извън разума освен в тях самите, понеже те биват схванати чрез себе си. Следователно, ако някой каже, че има ясна и отчетлива, т. е. истинска идея за една субстанция и при все това се съмнява дали съществува такава субстанция, това би било, разбира се, същото, ако каже, че има една истинска идея и при все това се съмнява дали тя не е погрешна (което е очевидно за всеки достатъчно внимателен); или ако някой твърди, че субстанцията е създадена, с това той едновременно твърди, че погрешната идея е станала истинска, а по-безсмислено от това, разбира се, не може и да се помисли. И затова трябва по необходимост да се признае, че съществуването на една субстанция, както и нейната същност, е вечна истина.

Оттук можем да заключим и по друг начин, че съществува само една единствена субстанция с една и съща природа, което, смятам, си струва труда да се докаже тук. Но за да бъде това извършено в известен ред, трябва да забележа (1), че истинското определение на всяко нещо включва в себе си и изразява самата природа на определяното нещо. От това следва (2), че никое определение не включва в себе си и не изразява някакво определено число индивиди, тъй като не изразява нищо друго освен природата на определяното нещо. Напр. определението на триъгълника не изразява нищо друго освен обикновената природа на триъгълника, а не някакво определено число триъгълници (3). Трябва да се отбележи, че за всяко нещо, което съществува, по необходимост има някаква определена причина, поради която то съществува (4). Най-после трябва да се отбележи, че тази причина, по силата на която едно нещо съществува, или трябва да се съдържа в самата природа и в определението на съществуващото нещо (поради това, че към неговата природа принадлежи съществуването), или трябва да бъде извън него.

От тези забележки следва, че ако в природата съществува някакво определено число индивиди, по необходимост трябва да има причина, защо именно толкова индивиди съществуват, а не повече или по-малко. Ако напр. в природата на нещата съществуват 20 човека (за по-голяма яснота приемам, че те съществуват едновременно и че преди в природата други не са съществували), не ще бъде достатъчно (разбира се, за да приведа основанието защо съществуват 20) да посочим въобще причината на човешката природа; но освен това ще бъде необходимо да посочим причината на това, защо съществуват именно 20, а не повече или по-малко, тъй като (според заб. 3) за съществуването на всеки един от тях трябва по необходимост да има причина. Но тази причина (според заб. 2 и 3) не може да се съдържа в самата природа на човека, тъй като истинското определение на човека не включва в себе си числото 20. И поради това (според заб. 4) причината за съществуването на тези 20 човека и следователно на всеки един от тях по необходимост трябва да бъде извън всеки един от тях; и поради това трябва безусловно да се заключи, че всичко това, от чийто вид могат да съществуват повече индивиди, трябва по необходимост да има външна причина, за да съществува. Понеже към природата на субстанцията принадлежи съществуването (както беше вече показано в тази забележка), то нейното определение по необходимост трябва да включва в себе си съществуването и следователно от самото нейно определение трябва да се прави заключение за нейното съществуване. Но от нейното определение (както показахме в заб. 2 и 3) не може да следва съществуването на повече субстанции. И тъй от това по необходимост следва, че съществува само една единствена субстанция с една и съща природа, както беше казано в теоремата.

*Теорема 9. Колкото повече реалност или битие има едно нещо, толкова повече атрибути му принадлежат.*

Доказателство. Това е ясно от определение4.

*Теорема 10. Всеки отделен атрибут на една субстанция трябва да бъде схванат чрез себе си.*

Доказателство. Атрибут е именно това, което разумът възприема от субстанцията като съставящо нейната същност (според опред. 4); и поради това (според опред. 3) трябва да бъде схванат чрез себе си; което и следваше да се докаже.

Забележка. От това става ясно, че ако и два атрибута да бъдат схващани като реално различни, т. е. единият без помощта на другия, все пак от това не можем да заключим, че те съставят две същества или две различни субстанции; защото е присъщо на природата на субстанцията всеки от нейните атрибути да бъде схващан чрез себе си, тъй като всичките атрибути, които тя притежава, винаги са били едновременно в нея, нито пък единият е могъл да бъде произведен от другия, а всеки поотделно изразява реалността или битието на субстанцията. И тъй съвсем не е безсмислено да се приписват на една субстанция повече атрибути; дори нищо в природата не е по-ясно от това, че всяко същество трябва да се схваща под някакъв атрибут и че колкото повече реалност или битие има то, толкова повече атрибути му принадлежат, които изразяват и необходимост, или вечност, и безкрайност. И следователно нищо не е по-ясно и от това, че безусловно безкрайното същество (както посочихме в опред. 6) по необходимост трябва да бъде определено като същество, което се състои от безкрайно много атрибути, от които всеки един изразява известна вечна и безкрайна същност. Ако обаче някой запита сега по какъв белег тогава можем да разпознаем различието на субстанциите, то нека прочете следните теореми, които посочват, че в природата на нещата съществува само една единствена субстанция и че тя е безусловно безкрайна, поради което той напразно би търсил такъв белег.

*Теорема 11. Бог или субстанцията, която се състои от безкрайно много атрибути, от които всеки изразява вечна и безкрайна същност, съществува по необходимост.*

Доказателство. Ако някой отрече това, нека си помисли, ако е възможно, че бог не съществува. Следователно (според акс. 7) неговата същност не включва в себе си съществуването. Но това е (според теор. 7) безсмислено. Следователно бог по необходимост съществува; което и следваше да се докаже.

Друго доказателство. На всяко нещо трябва да бъде посочена причината или основанието, както защо съществува, така и защо не съществува. Напр. ако съществува един триъгълник, то трябва да има основание или причина за съществуването; ако обаче той не съществува, трябва също да има основание или причина, която пречи на неговото съществуване. Но това основание или причина или трябва да се съдържа в природата на нещото, или да бъде извън него. Напр. основанието на това, защо не съществува квадратен кръг, показва самата негова природа; разбира се, понеже съдържа в себе си противоречие. А защо, напротив, съществува субстанция, следва също от самата нейна природа, която именно включва в себе си съществуването (според теор. 7). Но основанието на това, защо съществува един кръг или един триъгълник, или защо не съществува, не следва от тяхната природа, а от уредбата на всеобщата телесна природа; защото от нея трябва да следва или че триъгълникът по необходимост сега съществува, или че е невъзможно сега да съществува. И всичко това е очевидно от само себе си. От което следва, че по необходимост съществува това, за което няма основание или причина, която да пречи на съществуването му. И тъй, ако не може да има основание или причина, която да пречи да съществува бог или която да премахва неговото съществуване, то безусловно трябва да се заключи, че по необходимост той съществува. Но ако съществуваше такова основание или причина, тя би трябвало да бъде или в самата природа на бога, или извън нея, т. е. в друга субстанция с друга природа. Защото, ако тя беше със същата природа, с това би се допуснало, че бог съществува. Но една субстанция с друга природа не би могла да има нищо общо с бога (според теор. 2) и поради това не би могла нито да установи, нито да премахне неговото съществуване. И тъй, понеже не може да съществува извън природата на бога основание или причина, която би премахнала неговото съществуване, то тя по необходимост ще трябва да бъде, ако бог действително не съществува, в самата негова природа, която поради това би съдържала противоречие. Но безсмислено е да се твърди това за едно безусловно безкрайно и най-съвършено същество. Следователно не съществува нито в бога, нито извън него причина или основание, което би премахнало неговото съществуване; и затова бог съществува по необходимост; което и следваше да се докаже.

Друго доказателство. Възможността нещо да не съществува означава безсилие, а, напротив, възможността да съществува означава мощ (както е ясно от само себе си). И тъй, ако това, което сега съществува по необходимост, са само ограничени същества, то тия ограничени същества са по-могъщи, отколкото безусловно безкрайното същество; но това е (както е ясно от само себе си) безсмислено. Следователно или нищо не съществува, или безусловно безкрайното същество съществува също така по необходимост. Но ние съществуваме или в нас, или в някое друго нещо, което съществува по необходимост (виж акс. 1 и теор. 7). Следователно безусловно безкрайното същество, т. е. бог (според опред. 6), съществува по необходимост, което и следваше да се докаже.

Забележка. В последното доказателство исках, да покажа съществуването на бога *a posteriori* за да се разбере по-лесно доказателството, а не поради това, че съществуването на бога не следва на същото това основание и *а priori*. И тъй, понеже възможността да съществува нещо означава мощ, от това следва, че колкото повече реалност притежава природата на едно нещо, толкова повече сили има в себе си то да съществува. Поради това безусловно безкрайното същество, или бог, има в себе си безусловно безкрайната мощ да съществува, затова той съществува безусловно. Обаче мнозина може би не ще могат да разберат лесно очевидността на това доказателство, понеже са свикнали да разглеждат само тези неща, които произлизат от външни причини; те виждат, че тези от тях, които бързо възникват, т. е. които съществуват лесно, също и лесно загиват; и, напротив, считат, че тези неща се създават по-трудно, т. е. съществуват не тъй лесно, които, както те мислят, притежават повече. Но за да се освободят те от тези предразсъдъци, не е необходимо да посочвам тук в какъв смисъл е верен изразът „Което бързо възниква, бързо загива“, нито това, дали в цялата природа всичко еднакво лесно съществува или не. Достатъчно е да отбележа само това, че не говоря тук за неща, които произлизат от външни причини, а говоря за самите субстанции, които (според теор. 6) не могат да бъдат произведени от никаква външна причина. Защото неща, които произлизат от външни причини, било че се състоят от много или малко части, дължат всичкото съвършенство или реалност, каквато те притежават, на силата на една външна причина; и поради това тяхното съществуване произхожда от самото съвършенство на външната причина, а не от тяхното собствено. Напротив, всичкото съвършенство, което субстанцията притежава, не се дължи на никаква външна причина; поради това и нейното съществуване трябва да следва от самата нейна природа, което затова не е нищо друго освен нейната същност. И тъй съвършенството не премахва съществуването на едно нещо, а, напротив, го установява; несъвършенството, напротив, го премахва; и поради това в съществуването на никое друго нещо не можем да бъдем по-уверени, както в съществуването на безусловно безкрайното или съвършено същество, т. е. бог. Защото, тъй като неговата същност изключва всякакво несъвършенство и включва в себе си безусловно съвършенство, то с това тя изключва всякаква причина за съмнение в неговото съществуване и дава най-висшата увереност в него, което, вярвам, ще бъде ясно за всеки що-годе внимателен човек.

*Теорема 12. Не можем истински да си мислим никакъв атрибут на една субстанция, от който да се вади заключение, че субстанцията може да се дели.*

Доказателство. Именно частите, на които би била делена така мислената субстанция, или ще запазят природата на субстанцията, или не. В първия случай (според теор. 8) всяка част би трябвало да бъде безкрайна и (според теор. 6) причина на себе си и (според теор. 5) би трябвало да се състои от атрибут, различен от другите; и поради това от една субстанция биха се образували повече субстанции, което (според теор. 6) е безсмислено. Освен това частите (според теор. 2) не биха имали нищо общо със своето цяло и цялото (според опред. 4 и теор. 10} би съществувало и би било схванато без своите части, което е без съмнение безсмислено. Ако обаче приемем второто, именно че частите не запазват природата на субстанцията, то тогава, понеже цялата субстанция би била делена на равни части, тя би изгубила природата на субстанция и би престанала да съществува, което (според теор. 7) е безсмислено.

*Теорема 13. Безусловно безкрайната субстанция е неделима.*

Доказателство. Ако тя беше наистина делима, то частите, на които тя би била делена, или биха запазили природата на безусловно безкрайната субстанция, или не. В първия случай би имало повече субстанции с една и съща природа, което (според теор. 5) е безсмислено. Ако приемем второто, то (както по-горе) безусловно безкрайната субстанция би престанала да съществува, което (според теор. 11) също е безсмислено.

Извод. От това следва, че никоя субстанция и следователно никоя телесна субстанция, доколкото е субстанция, не е делима.

Забележка. Че субстанцията е неделима, се разбира още по-просто именно от това, че природата на субстанцията може да бъде мислена само като безкрайна и че под част на субстанцията не може да се разбира нищо друго освен крайна субстанция, което (според теор. 8) съдържа в себе си явно противоречие.

*Теорема 14. Освен бога не може да съществува, нито да бъде мислена никаква друга субстанция.*

Доказателство. Понеже бог е безусловно безкрайно същество, за което не може да се отрече никакъв атрибут, който изразява същността на субстанцията (според опред. 6), и понеже той по необходимост съществува (според теор. 11), то ако съществуваше някаква субстанция извън бога, тя би трябвало да бъде обяснена чрез някакъв атрибут на бога и тогава биха съществували две субстанции с един и същ атрибут, което (според теор. 5) е безсмислено; и поради това не може да съществува и следователно не може и да бъде мислена никаква субстанция освен бог. Защото ако тя можеше да бъде мислена, би трябвало да бъде мислена по необходимост като съществуваща, но това (според първата част на това доказателство) е безсмислено. Следователно освен бог не може да съществува, нито да бъде мислена друга субстанция; което и следваше да се докаже.

Извод 1. От това съвършено ясно следва, първо, че бог е единствен, т. е. (според опред. 6) че в природата на нещата съществува само една субстанция и че тя е безусловно безкрайна, както вече се изказахме в забележката към теорема 10.

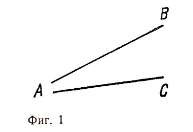
Извод 2. Следва, второ, че пространствено нещо и мислещо нещо или са атрибути на бога, или (според акс. 1) състояния на атрибутите на бога.

*Теорема 15. Всичко, което съществува, съществува в бога и нищо не може да съществува и да бъде схванато без бога.*

Доказателство. Освен бога не съществува и не може да бъде мислена друга субстанция (според теор. 14), т. е. (според опред. 3) нещо, което съществува в себе си и бива схванато чрез себе си. Модуси обаче не могат (според опред. 5) нито да съществуват, нито да бъдат мислени без субстанция; поради това те могат да съществуват в самата божия природа и само чрез самата нея да бъдат схванати. Но освен субстанции и модуси не съществува нищо (според акс. 1). Следователно нищо не може да съществува и да бъде схванато без бога; което и следваше да се докаже.

Забележка. Някои си представят, че бог подобно на човека се състои от тяло и душа и е достъпен за страстите. Но от доказаното вече е достатъчно ясно колко много те са далеч от истинското познаване на бога. Но аз ги оставям настрана; защото всички, които по някакъв начин са размишлявали върху божията природа, отричат материалността на бога. Те го доказват най-добре и с това, че под тяло разбираме някаква величина, която има дължина, широчина и дълбочина и е ограничена чрез известна фигура; а нищо по-безсмислено от това не може да се изкаже за бога като безусловно безкрайно същество.

Но между това и с други основания, с които те се стараят да докажат същото това нещо, ясно показват, че те напълно отстраняват от божията природа самата телесна или пространствена субстанция, и твърдят, че тя е създадена от бога. Обаче от какво божие могъщество тя би могла да бъде създадена, те съвсем не знаят; това ясно показва, че те самите не разбират какво говорят. Аз поне според моята собствена преценка достатъчно ясно доказах (виж извода към теор. 6 и заб. 2 към теор. 8), че никаква субстанция не може да бъде произведена или създадена от нещо Друго. По-нататък посочихме в теор. 14, че освен бога не може да съществува и да бъде мислена друга субстанция; и оттук заключихме, че пространствената субстанция е един от безкрайно многото атрибути на бога. Но за по-пълно изясняване ще опровергая доводите на противниците, които изцяло се свеждат към следното:



Първо, те мислят, че телесната субстанция, доколкото е субстанция, се състои от части, и поради това отричат, че тя може да бъде безкрайна и следователно че може да принадлежи към бога. И това те обясняват с множество примери, от които ще приведа един или два. Ако телесната субстанция, казват те, е безкрайна, нека си я помислим разделена на две части; всяка една от двете части ще бъде крайна или безкрайна. В единия случай безкрайното ще се състои от две крайни части, което е безсмислено. В другия случай би имало едно безкрайно, което би било два пъти по-голямо, отколкото друго безкрайно, което също е безсмислено. По-нататък, ако една безкрайна величина бъде измерена на части, равни на една стъпка, тази величина ще трябва да се състои от безкрайно много такива части, както и ако бъде измерена на части, равни на един палец; и тогава едно безкрайно число ще бъде 12 пъти по-голямо от друго безкрайно число. Най-после, ако се приеме, че от една точка на някоя безкрайна величина две линии АВ и АС, в началото в известно и в определено разстояние една от друга, бъдат продължени до безкрайност, сигурно е, че разстоянието между В и С постоянно ще се увеличава, докато най-после от определено стане неопределено. И тъй, понеже тези безсмислици според тях са последица от приемането на една безкрайна величина, оттук те заключават, че телесната субстанция трябва Да бъде крайна и че следователно тя не принадлежи към същността на бога. Вторият довод се основава също върху най-висшето съвършенство на бога. Понеже бог, казват те, като най-висше съвършено същество не може да страда, а телесната субстанция, тъй като е делима, може да страда, от това следва, че тя не принадлежи към същността на бога.

Тези са доводите, които намирам у писателите, с които те се стараят да покажат, че телесната субстанция е недостойна за божията природа и че не може да принадлежи към нея. Но ако обаче някой добре вникне в изложението, ще види, че аз вече отговорих на това, тъй като тези доводи се основават само върху предпоставката, че телесната субстанция се състои от части, което вече показах, че е безсмислено (в теор. 12 и извода към теор. 13). После, ако някой поиска правилно да обмисли въпроса, ще види, че всички тези безсмислици (ако всички те действително са безсмислици, върху които сега не желая да споря), от които те искат да изведат заключението, че пространствената субстанция е крайна, ни най-малко не следват от приемането на една безкрайна величина, а от приемането, че безкрайната величина е измерима и се състои от крайни части; поради туй от безсмислиците, които следват от тяхното приемане, те не могат да изведат друго заключение освен това, че една безкрайна величина не е измерима и не може да се състои от крайни части. А това е същото, което вече по-горе доказахме (теор. 12 и др.). Така стрелата, която те насочват против нас, в действителност се обръща против самите тях. И тъй, ако те от тази своя безсмислица все пак искат да извадят заключението, че пространствената субстанция трябва да бъде крайна, те постъпват в същност точно тъй, както ако някой си представи, че кръгът има свойствата на квадрата, и от това заключи, че кръгът няма център, от който всички теглени към окръжността линии да са равни. Защото телесната субстанция, която в същност може да бъде мислена само като безкрайна, единствена и неделима (виж теор. 8, 5 и 12), те я схващат като съставена от крайни части, многообразна и делима, за да извадят от това заключение за нейната крайност. Тъй също и други, като си представят, че линията се състои от точки, съумяват да намерят много доводи, за да покажат, че една линия не може да се дели до безкрайност. И действително не по-малко безсмислено е да се твърди, че телесната субстанция се състои от тела или части, както и това, че едно тяло се състои от повърхности, повърхностите от линии и линиите най-после от точки. И това трябва да признаят всички, които знаят, че ясният разум е непогрешим, и особено тези, които отричат, че съществува празно пространство. Защото, ако телесната субстанция можеше така да се дели, че нейните части да бъдат реално разделени, то защо тогава една част не би могла да бъде унищожена, а другите да останат, както преди, съединени помежду си? И защо всички те така трябва да се съгласуват помежду си, че да няма празно пространство? Разбира се, от нещата, които са отделени реално едно от друго, едното може да съществува без другото и да остане в своето състояние. И тъй понеже в природата не съществува празно пространство (за това на друго място), но всички части трябва така да се съгласуват помежду си, че да няма празно пространство; от това също следва, че частите не могат реално да се отделят, т. е. телесната субстанция, доколкото е субстанция, не може да се дели. Ако обаче сега някой запита защо по природа сме тъй склонни да делим величината, ще му отговоря, че величината се схваща от нас по два начина, именно, от една страна, отвлечено или повърхностно, ако си я представяме, от друга страна, като субстанция, което става само чрез разума. И тъй, ако разгледаме величината така, както е тя във въображението, което става често и е по-лесно за нас, тя ще се яви като крайна, делима и съставена от части; ако обаче я разгледаме така, както тя е в разума, и я схванем, доколкото тя е субстанция, което е извънредно трудно, тогава, както вече достатъчно доказахме, тя ще се яви като безкрайна, единствена и неделима. Това ще бъде достатъчно ясно за всички, които умеят да правят разлика между въображение и разум; особено ако се вземе пред вид и това, че материята навсякъде е една и съща и само дотолкова може да се различават в нея части, доколкото схващаме материята като изразена в различни състояния; затова нейните части се различават само модално, не обаче реално. Напр. ние схващаме, че водата, доколкото е вода, е делима и нейните части могат да се отделят една от друга, но не доколкото е телесна субстанция, защото като такава тя нито се отделя, нито се дели. После водата, доколкото е вода, произлиза и изчезва, но като субстанция тя нито произлиза, нито изчезва. И с това мисля, че отговорих и на втория довод, тъй като и той се основава на това, че материята, доколкото е субстанция, е делима и се състои от части. И дори и да не беше това, аз не зная защо материята да е недостойна за божията природа, тъй като (според теор. 14) извън бога не може да съществува друга субстанция, от която тя би могла да търпи въздействие. Всичко, казвам, съществува в бога и всичко, което става, става само според законите на безкрайната природа на бога и следва от необходимостта на неговата същност (както скоро ще покажа). Поради това по никакъв начин не може да се твърди, че бог търпи въздействие от някое друго нещо или че пространствената субстанция е недостойна за божията природа, дори да се предположи, че тя е делима, стига само да се приеме нейната вечност и безкрайност. Но относно това засега достатъчно.

*Теорема 16. От необходимостта на божията природа трябва да следват безкрайно много неща по безкрайно много начини (т. е. всичко, което може да бъде обект на безкрайния разум).*

Доказателство. Тази теорема трябва да бъде ясна за когото и да било, стига само той да разбере, че от даденото определение на всяко нещо разумът извежда много свойства, които в действителност следват по необходимост от определението (т. е. от самата същност на нещото), и то толкова повече свойства, колкото повече реалност изразява определението на нещото, т. е. колкото повече реалност включва в себе си същността на определеното нещо. Но понеже божията природа притежава безусловно безкрайно много атрибути (според опред. 6), от които всеки изразява пак безкрайна в своя род същност, то от нейната необходимост трябва по необходимост да следват безкрайно много неща по безкрайно много начини (т. е. всичко, което може да бъде обект на безкрайния разум); което и следваше да се докаже.

Извод 1. От това следва, че бог е действащата причина на всички неща, които могат да бъдат обект на безкрайния разум.

Извод 2. Следва, второ, че бог е причина сам на себе си, а не е по случайност.

Извод 3. Следва, трето, че бог е безусловно първопричината.

*Теорема 17. Бог действа само според законите на своята природа и непринуден от никого.*

Доказателство. Ние току-що показахме (теор. 16), че от самата необходимост на божията природа, или (което е същото) от самите закони на неговата природа, безусловно следват безкрайно много неща; а в теор. 15 доказахме, че нищо не може да бъде схванато без бога, но че всичко съществува в бога; поради това извън бога не може да съществува нищо, от което той би бил определен или принуден да действа; и затова бог действа само според законите на своята природа и непринуден от никого; което и следваше да се докаже.

Извод 1. От това следва, първо, че освен съвършенството на неговата природа не съществува никаква друга причина, външна или вътрешна, която би подбудила бога да действа.

Извод 2. Следва, второ, че само бог е свободната причина. Защото само бог съществува по силата на самата необходимост на своята природа (според теор. 11 и извод 1 към теор. 14) и действа по силата на самата необходимост на своята природа (според предшеств. теор.). И затова само той е свободна причина; което и следваше да се докаже.

Забележка. Други мислят, че бог затова е свободна причина, защото според тях може да въздейства, щото това, което, както казахме, следва от неговата природа, т. е. което е в неговата власт, да не се осъществи, или да не бъде произведено от него. Но това е равносилно на това, ако кажехме, че бог може да въздейства да не следва от природата на триъгълника неговите три ъгъла да бъдат равни на два прави, или пък от дадена причина да не следва никакво действие, което е безсмислено. По-нататък аз ще покажа без помощта на тази теорема, че към природата на бога не принадлежат нито разумът, нито волята. Аз зная, разбира се, мнозина мислят, че могат да докажат, какво към природата на бога принадлежи най-висш разум и свободна воля; защото те не познават, както казват, нищо по-съвършено, което да могат да припишат на бога, от това, което в нас е най-висшето съвършенство. После, макар и да схващат в действителност бога като надарен с най-висш разум, все пак те не вярват, че той може да въздейства да съществува всичко това, за което той има действително познание, защото то по този начин според тях би унищожило неговото могъщество. Ако бог, казват те, би създал всичко, което може неговият разум, тогава той не би могъл по-нататък да създава нищо, а това според тях противоречи на всемогъществото на бога. И затова те предпочитат да приемат, че бог е безразличен спрямо всичко и не създава нищо друго освен това, което е решил да създаде по силата на някаква безусловна воля.

Но аз мисля, че достатъчно ясно показах (виж теор. 16), че от висшето могъщество на бога или от неговата безкрайна природа следват безкрайно много неща по безкрайно много начини, т. е. всичко необходимо е произтекло или следва винаги със същата необходимост по същия начин, както от природата на триъгълника от вечни времена и за вечни времена следва, че трите му ъгъла са равни на два прави. Поради това всемогъществото на бога от вечни времена е било действително и за вечни времена ще остане в същата действителност. И по този начин всемогъществото на бога поне според моето мнение се явява далеч по-съвършено. Моите противници, обратното, ако мога да говоря откровено, изглежда, отричат всемогъществото на бога. Именно те са принудени да признаят, че бог си мисли безкрайно много сътворими неща, които обаче никога не ще може да създаде. Защото иначе, ако наистина създаде всичко, което си мисли, според тях той ще изтощи своето всемогъщество и ще стане несъвършен. И тъй, за да представят бога като съвършен, те се принуждават да твърдят едновременно, че той не може да въздейства над всичко, върху което се простира неговото могъщество; но аз не зная може ли да се измисли нещо по-безсмислено или по-противоречиво за всемогъществото на бога.

После нека кажа тук още нещо за волята и разума, които всеобщо се приписват на бога; ако към вечната същност на бога принадлежат разум и воля, то под тези два атрибута трябва да се разбира нещо различно от това, което людете обикновено разбират.

Защото разумът и волята, които биха съставяли същността на бога, трябва да се различават от нашия разум и воля както небето и земята и сходството между тях може да бъде само в названието също тъй, както си схождат съзвездието Куче и което и да е куче, което лае. Това ще докажа по следния начин. Ако разумът принадлежи към божията природа, той не би могъл, както нашият разум да бъде по природа след познатите неща (както мнозина мислят) или едновременно с тях, тъй като бог по силата на своята причинност съществува преди всички неща (според извода към теор. 16); а, напротив, истинността и формалната същност на нещата затова е такава, понеже съществува обективно като такава в разума на бога. Поради това разумът на бога, доколкото се схваща като съставящ същността на бога, е в действителност причината на нещата, както на тяхната същност, така и на тяхното съществуване. Това, изглежда, е било забелязано от тези, които са твърдели, че разумът на бога, неговата воля и могъщество са едно и също нещо. И тъй, понеже разумът на бога е единствената причина на нещата, и то (както показахме) както на тяхната същност, така и на тяхното съществуване, самият той по необходимост трябва да се различава от тях както по отношение на същността, така и по отношение на съществуването. Защото причиненото се отличава от своята причина именно по това, което има от причината. Напр. един човек е причината на съществуването, но не на същността на друг човек, защото това е вечна истина; и затова по същността си единият и другият могат да бъдат напълно сходни, но трябва да се отличават по съществуването. И поради това, ако съществуването на единия се прекрати, вследствие на това не ще се прекрати съществуването на другия; но ако същността ва единия би могла да се разруши и да стане неистинска, то би се разрушила и същността на другия. Въз основа на това всяко нещо, което е причина на същността и на съществуването на някакво действие, трябва да се различава от това действие както по отношение на същността, така и по отношение на съществуването. Но разумът на бога е причината и на същността, и на съществуването на нашия разум; следователно разумът на бога, доколкото той се схваща като съставящ божията същност, се различава от нашия разум както по отношение на същността, така и по отношение на съществуването и в нищо друго не може да се схожда с него освен в названието, което искаме да докажем. Относно волята се постъпва по същия начин, както това всеки може лесно да види.

*Теорема 18. Бог е вътрешната, а не външната причина на всички неща.*

Доказателство. Първо: всичко, което съществува, съществува в бога и трябва да се схваща чрез бога (според теор. 15) и затова бог е (според заб. 1 към теор. 16) причината на нещата, които съществуват в него. Второ: извън бога не може да съществува друга субстанция (според теор. 14), т. е. (според опред. 3) нещо, което да съществува извън бога, в себе си. Следователно бог е вътрешната, а не външната причина на всички неща; което и следваше да се докаже.

*Теорема 19. Бог или всички атрибути на бога са вечни.*

Доказателство. Бог е именно (според опред. 6) субстанция, която (според теор. 11) съществува по необходимост, т. е. (според теор. 7) към чиято природа принадлежи съществуването, или (което е същото) от чието определение следва, че той съществува; и поради това (според опред. 8) той е вечен. После под атрибут на бога трябва да се разбира това, което (според опред. 4) изразява същността на божията субстанция, т. е. това, което принадлежи към субстанцията; именно това, казвам, трябва да включват в себе си самите атрибути. Но към природата на субстанцията (както вече доказахме в теор. 7) принадлежи вечността; следователно всеки един от нейните атрибути трябва да включва в себе си вечността и затова всички те са вечни; което и следваше да се докаже.

Забележка. Тази теорема става още по-ясна и от начина, по който доказах (теор. 11) съществуването на бога. Това доказателство, казвам, установява, че съществуването на бога, както и неговата същност, е вечна истина. После доказах (теор. 19 от Принципите на Декарт) и по друг начин вечността на бога, което не е необходимо да повтарям тук.

*Теорема 20. Съществуването на бога и неговата същност са едно и също нещо.*

Доказателство. Бог и всички негови атрибути (според предшеств. теор.) са вечни, т. е. (според опред. 8) всеки един от неговите атрибути изразява съществуване. Следователно същите тези атрибути на бога, които (според опред. 4) разкриват вечната същност на бога, едновременно разкриват и неговото вечно съществуване, т. е. същото това нещо, което съставя същността на бога, съставя едновременно и неговото съществуване, и затова съществуването и неговата същност са едно и също; което н следваше да се докаже.

Извод 1. От това следва, първо, че съществуването на бога, както и неговата същност, е вечна истина.

Извод 2. Следва, второ, че бог или всички атрибути на бога са непроменливи. Защото, ако те се променяха относно своето съществуване, би трябвало също (според предшеств. теор.) да се променят и относно своята същност, т. е. (както е ясно от само себе си) да станат от истински погрешни, което е безсмислено.

*Теорема 21. Всичко, което следва от безусловната природа на някой атрибут на бога, е трябвало да съществува винаги и безкрайно, или чрез същия този атрибут то е вечно и безкрайно.*

Доказателство. Нека си помислим, ако е възможно (ако някой отрече тази теорема), че в някой атрибут на бога от неговата безусловна природа следва нещо, което е крайно и има ограничено съществуване или траене, напр. идеята за бога в мисленето. Но мисленето, тъй като се приема за атрибут на бога, по своята природа по необходимост е безкрайно (според теор. 11). Обаче доколкото съдържа идеята за бога, то се приема като крайно. Но като крайно (според опред. 2) то може да се схване само ако бъде определено чрез самото мислене. Но не чрез самото мислене, доколкото съставя идеята за бога, защото в такъв случай се приема като крайно; следователно чрез мисленето, доколкото то не съставя идеята за бога; обаче (според теор. 11) то трябва по необходимост да съществува. И тъй съществува мислене, което не съставя идеята за бога и поради това от природата на бога, доколкото е безусловно мислене, не следва по необходимост идеята за бога (защото то се схваща като съставящо и несъставящо идеята за бога). Това е против направеното по-горе предположение. Поради това, ако в мисленето идеята за бога или нещо друго (еднакво е какво ще се вземе, тъй като доказателството е всеобщо) в някой атрибут на бога следва от необходимостта на безусловната природа на този атрибут, то трябва по необходимост да бъде безкрайно. Това беше първото заключение.

После, това, което по този начин следва от необходимостта на природата на някой атрибут, не може да има ограничено траене. Защото, ако се отрече това, трябва да се приеме, че едно нещо, което следва от необходимостта на природата на някой атрибут, съществува в някой атрибут на бога, напр. идеята за бога в мисленето, и да приеме после, че то не е съществувало когато и да е или не ще съществува. Но понеже мисленето се приема като атрибут на бога, то трябва да съществува необходимо и непроменливо (според теор. 11 и извод 2 към теор. 20). Затова извън границите на траенето на идеята за бога (защото за нея се приема, че тя не е съществувала когато и да е или не ще съществува) мисленето ще трябва да съществува без идеята за бога. Но това е против нашето предположение, защото приехме, че щом е дадено мисленето, от него по необходимост следва идеята за бога. Следователно в мисленето идеята за бога или нещо, което следва по необходимост от безусловната природа на някой атрибут на бога, не може да има ограничено траене, но чрез този атрибут е вечно. Това беше второто заключение. Нека се забележи, че това. трябва да се утвърждава за всяко нещо, което следваме някой атрибут на бога по необходимост от абсолютната природа на бога.

*Теорема 22. Каквото следва от някой атрибут на бога, доколкото то е определено в такова състояние, което чрез този атрибут съществува по необходимост и безкрайно, трябва също тъй да съществува по необходимост и безкрайно.*

Доказателство. Доказателството на тази теорема се извежда по същия начин, както доказателството на предишната.

*Теорема 23. Всеки модус, който съществува по необходимост и безкрайно, трябвало е да следва по необходимост или от безусловната природа на някой атрибут на бога, или от някой атрибут, определен в състояние, което съществува по необходимост и безкрайно.*

Доказателство. Модусът е именно в някое друго нещо, чрез което трябва да се схваща (според опред. 5), т. е. (според теор. 15) в самия бог, и може да се схваща само чрез бога. Следователно, ако някой модус се схваща като необходимо съществуващ и безкраен, то по необходимост трябва да се приеме и едното, и другото, или че се възприемат чрез някой атрибут на бога, доколкото той се схваща като изразяващ безкрайност или необходимост на съществуването, или (което според опред. 8 е същото) че изразява вечност, т. е. (според опред. 6 и теор. 19) доколкото се разглежда безусловно. Следователно един модус, който съществува по необходимост и безкрайно, трябвало е да следва от безусловната природа на някой атрибут на бога; и или непосредствено (за това теор. 21) или посредством някакво състояние, което следва от неговата безусловна природа, т. е. (според предшеств. теор.) което съществува по необходимост и безкрайно; което и следваше да се докаже.

*Теорема 24. Същността на създадените от бога неща не включва в себе си съществуването.*

Доказателство. Това е ясно от определение 1. Защото това, чиято природа (разгледана сама за себе си) включва в себе си съществуването, е причина на себе си и съществува поради самата необходимост на своята природа.

Извод. Оттук следва, че бог е не само причината на това нещата да започнат да съществуват, но също и да постоянстват в своето съществуване, или (нека си послужа с един схоластичен термин) бог е причината на битието на нещата. Защото, било че нещата съществуват, или не съществуват, но всякога, когато разглеждаме тяхната същност, ние намираме, че тя не включва в себе си нито съществуване, нито траене; и затова тяхната същност не може да бъде причина нито на съществуването им, нито на траенето им, но само бог, към самата природа на когото принадлежи съществуването (според извод 1 към теор. 14).

*Теорема 25. Бог е действащата причина не само на съществуването на нещата, но и на тяхната същност.*

Доказателство. Ако това бъде отречено, бог няма да е причина на същността на нещата; и поради това (според акс. 4) същността на нещата може да бъде схваната без бога; но това е (според теор. 15) безсмислено. Следователно бог е причина и на същността на нещата; което и следваше да се докаже.

Забележка. Тази теорема следва по-ясно от теорема 16. От нея следва именно, че от дадената божия природа трябва по необходимост да се направи заключение както за същността на нещата, така и за тяхното съществуване; и за да каже накратко, в този смисъл, в който бог се нарича причина на себе си, той трябва да се нарича и причина на всички неща; това ще стане още по-ясно от следния извод.

Извод. Отделните неща са само състояния на атрибутите на бога или модуси, чрез които се изразяват по известен и определен начин атрибутите на бога. Доказателството е ясно от теорема 15 и определение 5.

*Теорема 26. Нещо, което е определено към някакво действие, необходимо е било така определено от бога; също така, което не е определено от бога, не може само да се определи към действие.*

Доказателство. Това, чрез което, както се казва, нещата са определени към някакво действие, необходимо е нещо положително (както е ясно от само себе си); и затова, първо, бог поради необходимостта на своята природа е действаща причина (според теор. 25 и 16) както на неговата същност, така и на неговото съществуване. От това следва най-ясно и втората част на теоремата. Защото, ако едно нещо, което не е определено от бога, би могло само да се определи, то първата част на тази теорема би била погрешна; а това е, както посочихме, безсмислено.

*Теорема 27. Нещо, което е определено от бога към някакво действие, не може самото то да стане неопределено.*

Доказателство. Тази теорема е ясна от аксиома 3.

*Теорема 28. Всяко единично нещо, или всяко нещо, което е крайно и има ограничено съществуване, може да съществува и да бъде определено да действа само ако бъде определено да съществува и да действа от друга причина, която също е крайна и има ограничено съществуване; от своя страна и тази причина може да съществува и да бъде определена да действа само ако бъде определена да съществува и да действа от друга причина, която също е крайна и има ограничено съществуване, и така до безкрайност.*

Доказателство. Всичко, което е определено да съществува и да действа, е така определено от бога (според теор. 26 и извода към теор. 24). Но това, което е крайно и има ограничено съществуване, не е могло да бъде създадено от безусловната природа на някой1 атрибут на бога; защото това, което следва от безусловната природа на някой атрибут на бога, е безкрайно и вечно (според теор. 21). Следователно то е трябвало да следва от бога или От някой негов атрибут, доколкото той бива считан като изразен чрез някакъв модус; защото освен субстанцията ѝ модусите нищо друго не съществува (според акс. 1 и опред. 3 и 5); а модусите не са нищо друго освен състояния на атрибутите на бога (според извода към теор. 25). Но от бога или от някой негов атрибут, доколкото е определен в състояние, което е вечно и безкрайно, то също не е могло да следва (според теор. 22). Следователно то е трябвало да следва или да бъде определено да съществува и да действа от бога или от някой негов атрибут, доколкото е определен в състояние, което е крайно и има ограничено съществуване. Това беше първото заключение. После тази причина от своя страна или този модус (на същото основание, с което ние току-що доказахме първата част на тази теорема) трябва също да бъде определен от друга, която също е крайна и има ограничено съществуване, и тази последната от своя страна (на същото основание) от друга и така винаги (на същото основание) до безкрайност; което и следваше да се докаже.

Забележка. Понеже някои неща е трябвало да бъдат създадени непосредствено от бога, едни по необходимост следващи от неговата безусловна природа, а други посредством тези първите, те не могат да съществуват нито да бъдат схванати без бога. Оттук следва, първо, че бог е безусловно най-близката причина на непосредствено създадените от него неща, но не най-близката в своя род, както казват. Защото действията на бога не могат нито да съществуват, нито да бъдат схванати без своята причина (според теор. 15 и извода към теор. 24). Следва, второ, че бог в същност не може да се нарече отдалечена причина на отделните неща освен случайно поради това, за да отличаваме тях от онези неща, които той е създал непосредствено или които поточно следват от неговата безусловна природа. Защото под отдалечена причина разбираме такава причина, която по никакъв начин не е свързана с действието. Но всичко, което съществува, съществува в бога и така зависи от бога, че без него не може нито да съществува, нито да бъде схванато.

*Теорема 29. В природата на нещата няма нищо случайно, но всичко е определено от необходимостта на божията природа да съществува и действа по известен начин.*

Доказателство. Всичко, което съществува, съществува в бога (според теор. 15); обаче бог не може да се нарече случайно нещо, защото (според теор. 11) той съществува по необходимост, а не случайно. После модусите на божията природа са последвали от нея също тъй по необходимост, а не случайно (според теор. 16), и то или доколкото божията природа се разглежда безусловно (според теор. 21), или доколкото се разглежда като определена към действане по известен начин (според теор. 27). После бог е не само причината на тези модуси, доколкото те просто съществуват (според извода към теор. 24), но също и доколкото биват разглеждани като определени към някакво действие (според теор. 26). Ако те не са определени от бога (според същата теорема), невъзможно е, не случайно, те сами да се определят; и, напротив (според теор. 27), ако те са определени от бога, невъзможно е, не случайно, те самите да се направят неопределени. Поради това всичко е определено по силата на необходимостта на божията природа не само да съществува, но и да съществува и действа по известен начин и няма нищо случайно; което и следваше да се докаже.

Забележка. Преди да отида по-нататък, искам да обясня тук или по-добре да напомня какво трябва да разбираме под творческа природа и какво под сътворена природа. Защото аз мисля, че от предишното изложение вече е установено именно че под творческа природа трябва да разбираме това, което съществува в себе си и се схваща чрез себе си, или такива атрибути на субстанцията, които изразяват вечна и безкрайна същност, т. е. (според извод 1 към теор. 14 и извод 2 към теор. 17) бог, доколкото той бива считан като свободна причина. А под сътворена природа разбирам всичко това, което следва от необходимостта на природата на бога или от всеки един от атрибутите на бога, т е. всичките модуси на атрибутите на бога, доколкото те се считат като неща, които съществуват в бога и без бога не могат нито да съществуват, нито да бъдат схванати.

*Теорема 30. Разумът било като действително краен, или като действително безкраен, трябва да обхваща атрибутите на бога и състоянията на бога и нищо друго.*

Доказателство. Една истинска идея трябва да се съгласува със своя обект (според акс. 6), т. е. (както е ясно от само себе си) това, което се съдържа обективно в разума, трябва по необходимост да съществува в природата. Но в природата съществува само една единствена субстанция (според извод 1 към теор. 14), именно бог, и (според теор. 15) никакви Други състояния освен тези, които са в бога и които (според същата теорема) без бога не могат нито да съществуват, нито да бъдат схванати. Следователно разумът било като действително краен, или като действително безкраен трябва да обхваща атрибутите на бога и състоянията на бога и нищо друго; което и следваше да се докаже.

*Теорема 31. Разумът като действителен; било като краен или безкраен, както и волята, желанието, любовта и пр. трябва да бъдат отнесени към сътворената природа, а не към творческата.*

Доказателство. Под разум именно (както е ясно от само себе си) разбираме не безусловното мислене, но само известен модус на мисленето, който се различава от другите модуси, напр. от желанието, любовта и пр.; и затова (според опред. 5) трябва да бъде схващан чрез безусловното мислене; именно (според теор. 15 и опред. 6) той трябва така да бъде схващан чрез някой атрибут на бога, който изразява вечната и безкрайна същност на мисленето, че без него да не може нито да съществува, нито да бъде схванат. И поради това (според заб. към теор. 29) той трябва да бъде отнесен към сътворената природа, а не към творческата, както и останалите модуси на мисленето; което и следваше да се докаже.

Забележка. Основанието защо тук говоря за разума като действителен не е, понеже допускам, че има някакъв потенциален разум; но понеже искам да избягна всякаква бъркотия, предпочетох да говоря само за съвършено ясно възприето от нас нещо, именно за самото разбиране, което възприемаме по-ясно от всичко друго. Защото ние не можем да разберем нищо, което не води към по-съвършено познание на разбирането. Теорема 32. Волята не може да се нарече свободна причина, а само необходима.

Доказателство. Волята е само известен модус на мисленето, както и разумът; и затова (според теор. 28) всяко отделно искане може само тогава да съществува и да бъде определено към действане, когато бъде определено от друга причина, тази последната от своя страна от друга и тъй нататък до безкрайност. Но ако волята се приеме като безкрайна, тя трябва също да бъде определена към съществуване и действане от бога не доколкото той е безусловно безкрайна субстанция, но доколкото той притежава атрибута, който изразява безкрайната и вечна същност на мисленето (според теор. 23). И тъй, както и да се схване волята, било като крайна, или безкрайна, тя изисква някоя причина, от която да бъде определена към съществуване и действие; и затова (според опред. 7) не може да се нарече свободна причина, но само необходима или принудена, което и следваше да се докаже.

Извод 1. Оттук следва, първо, че бог не действа от свободата на волята.

Извод 2. Следва, второ, че волята и разумът се отнасят към природата на бога така, както движението и покоят и въобще всички неща в природата, които (според теор. 29) трябва да бъдат определяни от бога за съществуване и действане по известен начин. Защото волята, както и всичко останало, се нуждае от някаква причина, от която се определя за съществуване и действане по известен начин. И макар и от дадена воля или разум да следва безкрайно много, все пак поради това не може да се каже, че бог действа от свободата на волята, както поради това, което следва от движението и покоя (защото и от тях следва безкрайно много), не може да се каже, че бог действа от свободата на движението и покоя. Поради това волята не принадлежи повече към природата на бога, отколкото останалите неща в природата, но се отнася към нея по същия начин, както движението и покоят и всичко останало, което, както показах, Следва от необходимостта на божията природа и се определя от нея към съществуване и действане по известен начин.

*Теорема 33. Нещата не биха могли да бъдат произведени от бога по никакъв друг начин и в никакъв друг ред, различен от този, по който те са произведени.*

Доказателство. Всички неща именно са последвали по необходимост от дадената природа на бога (според теор. 16) и са определени от необходимостта на природата на бога към съществуване и действане по известен начин (според теор. 29). И тъй, ако нещата биха могли да бъдат от друга природа или да бъдат определени да действат по друг начин, така че редът на природата им да бъде друг, то и природата на бога би могла да бъде по-друга, отколкото е сега; и тъй (според теор. 11) тя също би трябвало да съществува и следователно би могло да има два или повече богове, което (според извод 1 към теор. 14) е безсмислено. Поради това нещата не биха могли да бъдат произведени от бога по никакъв друг начин и в никакъв друг ред и пр., което и следваше да се докаже.

Забележка 1. Понеже с това показах по-ясно от дневната светлина, че няма безусловно нищо в нещата, поради което те да се считат за случайни, сега искам да обясня с няколко думи какво трябва да разбираме под случайно нещо; но преди това ще обясня какво трябва да се разбира под необходимо и невъзможно нещо. Едно нещо се нарича необходимо или относно своята същност, или относно своята причина. Защото съществуването на едно нещо следва по необходимост или от неговата същност и определение, или от дадена действаща причина. После и поради тази причина едно нещо се нарича невъзможно или защото неговата същност и определение съдържа в себе си противоречие, или защото няма никаква външна причина, определена да създаде подобно нещо. А друго нещо се нарича случайно само поради недостиг в нашето познание, а не поради някаква друга причина. Защото нещо, за което не знаем дали същността му съдържа в себе си противоречие или за което добре знаем, че то не съдържа в себе си никакво противоречие, и при все това не можем да твърдим нищо сигурно за неговото съществуване поради това, че за нас е скрит редът на причините му, такова нещо не може никога да ни изглежда необходимо, нито невъзможно; и затова ние го наричаме случайно или възможно.

Забележка 2. От предишното ясно следва, че нещата са били произведени от бога с най-голямо съвършенство, тъй като те са последвали по необходимост от дадената най-съвършена природа. И това не уличава бога в никакво несъвършенство; защото самото негово съвършенство ни принуждава да твърдим това. От противното на това ясно би следвало (както току-що показах), че бог не е най-съвършен, защото ако нещата биха били произведени от друг, би трябвало да се припише на бога друга природа, различна от тази, която сме принудени да му приписваме въз основа на разглеждането му като най-съвършено същество.

Но аз не се съмнявам, че мнозина ще отхвърлят този възглед като безсмислен и не ще пожелаят да го обмислят внимателно, и то единствено поради това, че са свикнали да приписват на бога друга свобода, съвършено различна от тази, която определихме (в опред, 7), именно безусловна воля. Но аз също не се съмнявам, че ако биха поискали да обмислят въпроса и да обсъдят добре редицата наши доказателства, то те най-после биха отхвърлили напълно тази свобода, която сега приписват на бога, не само като безсмислена, но и като голяма пречка за науката. Излишно е да повтарям тук това, което казах в забележката към теорема 17. При все това за тях сега ще покажа, че дори и да се приеме, какво волята принадлежи към същността на бога, то от неговото съвършенство не по-малко следва, че нещата не биха могли да бъдат създадени от бога по никакъв друг начин и в никакъв друг ред. Това ще се покаже лесно, ако разгледаме първо това, което те самите признават, именно че от самото решение и воля на бога зависи всяко нещо да бъде това, което е. Защото иначе бог не би бил причина на всички неща. После, че всички решения на бога от вечни времена са били постановени от самия бог; защото иначе той би бил уличен в несъвършенство и непостоянство. А понеже във вечността няма кога, нито преди, нито след, оттук, именно от самото съвършенство на бога следва, че бог никога не може да реши друго, нито някога е могъл, и че бог не е бил преди своите решения, нито пък че може да бъде без тях. Но те ще кажат, че дори и да се приеме, че бог би създал друга природа на нещата, или че той от вечни времена би решил друго относно природата и нейния ред, то от това не би следвало още никакво несъвършенство в бога. Но който твърди това, трябва едновременно да признае, че бог може да промени своите решения. Защото, ако би решил друго относно природата и нейния ред, отколкото това, което е решил, т. е. ако той е мислел и искал друго относно природата, тогава необходимо той би трябвало да има друг разум, отколкото тоя, който има сега, и друга воля, отколкото тая, която има сега. И ако може да се припише на бога друг разум и друга воля, без да се измени от това неговата същност и неговото съвършенство, по каква причина и защо не би могъл сега да промени своите решения относно създадените неща и при все това да остане еднакво съвършен? Защото относно неговата същност и съвършенство съвсем еднакво е, както н да бъдат схванати неговият разум и воля спрямо създадените неща и техния ред. После всички известни на мене философи признават, че в бога няма никакъв разум в потенциалност, а само в актуалност; но понеже неговият разум, както и неговата воля ще се различават от неговата същност, както и всички признават, то от това също следва, че ако бог би имал друг разум и друга воля в актуалност, то и неговата същност по необходимост би била друга; и затова (както заключих в началото), ако нещата биха били произведени от бога иначе, а не както са сега, то разумът на бога и неговата воля, т. е. (както се приема) неговата същност, би трябвало да бъде друга, което е безсмислено.

И тъй, понеже нещата не са могли да бъдат произведени от бога по никакъв друг начин и в никакъв друг ред и тази истина следва от най-висшето съвършенство на бога, разбира се, никакъв здрав разум не може да ни убеди да повярваме, че бог не е искал да създаде всичко, което е в неговия разум, със същото това съвършенство, с което той го познава. Но, ще кажат, в нещата няма нито съвършенство, нито несъвършенство, но това, което е в тях и поради което те са съвършени или несъвършени и се наричат добри или лоши, зависи само от волята на бога; и затова, ако бог пожелае, може да въздейства, щото това, което сега е съвършенство, да бъде най-висшето несъвършенство, и обратното. Но това не е нищо друго освен да се твърди явно, че бог, който по необходимост познава това, което иска, може да издейства чрез своята воля да познава нещата по друг начин, различен от този, по който ги познава. Но това е (както току-що показах) голяма безсмислица. Затова аз мога да обърна техния довод против самите тях по следния начин: Всичко зависи от властта на бога. И тъй, за да могат нещата да бъдат различни от това, което са, би трябвало по необходимост да се приеме, че и волята на бога е друга. Но волята на бога не може да бъде друга (както току-що изведохме най-очевидно от съвършенството на бога). Следователно и нещата не могат да бъдат други.

Аз признавам, че това мнение, което подчинява всичко на някаква си безразлична воля на бога и поставя всичко в зависимост от неговия произвол, се отклонява по-малко от истината, отколкото мнението на онези, конто твърдят, че бог върши всичко с оглед на доброто. Защото те, както се вижда, приемат нещо извън бога, което не зависи от бога, към което бог в своята дейност насочва погледа си като към образец или към което той се стреми като към определена цел. Това, разбира се, не значи нищо друго освен да се подчини бог на съдбата; а нищо по-безсмислено от това не може да се твърди за бога, който, както показахме, е първата и единствената свободна причина както на същността на всички неща, така и на тяхното съществуване. Затова излишно е да губя време с опровергаването на тази безсмислица.

*Теорема 34. Могъществото на бога е самата негова същност.*

Доказателство. Именно от самата необходимост на същността на бога следва, че бог е причина на себе си (според теор. 11) и на всички неща (според теор. 16 и извода към нея). Следователно могъществото на бога, по силата на което той самият и всичко съществува и действа, е самата същност; което и следваше да се докаже.

*Теорема 35. Всичко, което схващаме, че е във властта на бога, съществува необходимо.*

Доказателство. Всичко, което е именно във властта на бога, трябва (според предшеств. теор.) така да се съдържа в неговата същност, че да следва по необходимост от нея и затова съществува по необходимост; което и следваше да се докаже.

*Теорема 36. Не съществува нищо, от природата на което да не следва някакво действие.*

Доказателство. Всичко, което съществува, изразява по известен и определен начин природата или същността на бога (според извода към теор. 25), т. е. (според теор. 34) всичко, което съществува, изразява по известен и определен начин могъществото на бога, което е причина на всички неща; и затова (според теор. 16) от него трябва да следва някакво действие; което и следваше да се докаже.

ПРИЛОЖЕНИЕ

С това аз обясних природата на бога и неговите свойства, именно че той съществува по необходимост, че той е единствен; че съществува и действа само от необходимостта на своята природа, че е свободната причина на всички неща и по какъв начин; обаче всичко съществува в бога и зависи от него така, че без него не може нито да съществува, нито да бъде схванато; и, най-после, че всичко е било предопределено от бога, и то не от свободата на волята, или от някакъв безусловен произвол, а от безусловната природа на бога или от неговото безкрайно могъщество. После навсякъде, дето ми се удаваше удобен случай, аз се стараех да отстраня предразсъдъците, които можеха да попречат за разбирането на моите доказателства.

Но понеже остават още немалко предразсъдъци, които също, дори още повече можеха и могат да попречат на людете да разберат съединението на нещата по начина, по който го обясних, аз счетох, че си струва труда да подложа тук тези предразсъдъци на изпитание от разума. И всички предразсъдъци, които мисля да посоча тук, зависят единствено от предразсъдъка. дето людете изобщо приемат, какво всички неща в природата, както и те самите, действат заради някаква цел и дори твърдят със сигурност, че сам бог насочва всичко към някаква определена цел; защото, казват те, бог е сътворил всичко заради човека, а човека, за да го почита. И тъй аз ще разгледам най-напред този предразсъдък, и то, първо, ще издиря причината на това, защо мнозинството се придържа о този предразсъдък и всички по природа са склонни така да го възприемат. После ще покажа неговата погрешност и най-после по какъв начин са произлезли от него предразсъдъците за добро и зло, за заслуга и провинение, за похвала и укор, за ред и безредие, за красота и грозота и за други неща от този вид.

Но не му е тук мястото да извеждам всичко това от природата на човешката душа. Ще бъде достатъчно, ако взема за основа положението, което всеки трябва да признае, именно че всеки човек се ражда без познаване на причините на нещата и че всички имат влечението да търсят това, което им е полезно, и съзнават това свое влечение. Оттук следва именно, първо, че людете мислят, че са свободни, тъй като съзнават своите искания и своето влечение, а за причините, които ги подбуждат да се стремят и да желаят, понеже не ги познават, дори и на сън не мислят. Следва, второ, че човек върши всичко, заради някаква цел, именно заради ползата, към която се стреми. Оттук произлиза, че людете винаги искат да знаят само делиите причини на извършените неща и щом като ги разберат, те се успокояват, разбира се, понеже нямат никаква причина за по-нататъшно съмнение. Ако обаче не могат да разберат от никого тези целни причини, на тях не им остава нищо друго освен да се обърнат към себе си и да разсъждават върху целите, от които самите те обикновено биват определяни към подобни действия, и така по своя собствен характер те по необходимост съдят за характера на другите. После, понеже намират в себе си и извън себе си немалко средства, които им помагат значително за постигане на тяхната полза, както напр. очите, за да виждат, зъбите, за да дъвчат, растения и животни за храна, слънцето да им свети, морето да храни рибите и пр., оттук е произлязло схващането, че те гледат на всички неща в природата като на средство за тяхната полза. И понеже те знаят, че тези средства са само открити от тях, но не и създадени, оттук са взели повод да вярват, че някой друг е приготвил тези средства в тяхна полза. Защото, след като са погледнали на нещата като средства, те не са могли да повярват, че те са се създали сами. Но по средствата, които те обикновено приготовляват за себе си, е трябвало да заключат, че има един или няколко надарени с човешка свобода управители на природата, които са се по-грижили за всичко заради тях и всичко са създали за тяхна полза. А тъй като за техния характер те не Са слушали никога нищо, трябвало да съдят за него по своя собствен; и вследствие на това те приели, че боговете направляват всичко в полза на човека, за да го привържат към себе си и да се ползуват пред него с най-голяма почит. Оттук е произлязло, че всеки според своя характер си е измислил различни начини да почита бога, за да го обича бог повече от другите и да направлява цялата природа в полза на неговото силно желание и ненаситна алчност. Така този предразсъдък се е превърнал в суеверие и е пуснал дълбоки корени в душите. А това е станало причина всеки да се старае с най-голямо усилие да разбере целните причини на всички неща и да ги обяснява. Но докато са търсели да покажат, че природата не върши нищо напразно (т. е. което не е от полза за човека), те не са открили нищо друго, както се вижда, освен това, че природата и боговете са също тъй безумни, както и людете. Вижте сега към какво най-после е довело всичко това! Между толкова полезни неща в природата те трябвало да намерят и немалко вредни неща като бури, земетресения, болести и др. и приели, че се явяват вследствие на това, че боговете се разгневяват поради нанесените им от людете обиди или поради грешки, допуснати в техния култ. И макар че опитът всекидневно опровергава това и с безкрайно много примери показва, че полезното и вредното еднакво постига без разлика както благочестивите, така и нечестивите, все пак те не са изоставили вкоренения предразсъдък. Защото за тях е било по-лесно да причислят тези явления към другите неизвестни, ползата от които не са познавали, и по> този начин да останат в своето сегашно и вродено състояние на невежество, отколкото да разрушат цялата тази постройка и да измислят нова. Затова те са обявили за достоверно, че решенията на боговете далеч превъзхождат човешката способност да разбира. И това щеше да бъде, разбира се, единствената причина истината да остане завинаги скрита за човешкия род, ако математиката, която се занимава не с\* целите, а само със същността и свойствата на фигурите, не беше показала на людете друга норма за истината; и освен математиката може да се посочат и други причини (изброяването им тук е излишно), които биха дали възможност на людете да обърнат внимание на тези общи предразсъдъци и да стигнат до истинското познание на нещата.

С това аз достатъчно обясних това, което бях обещал на първо място. А за да покажа сега, че природата не си е предначертала никаква цел и че всички целни причини не са нищо друго освен човешки измислици, за това не са необходими много думи. Защото аз мисля, че това е достатъчно ясно както за основанията и причините, от които е произлязъл този предразсъдък, както показах, така и от теорема 16 и изводите към теорема 32, а освен това от всички тези положения, дето показах, че всичко в природата се извършва с известна вечна необходимост и с най-висше съвършенство. Към това ще добавя следното, именно че учението за целта напълно изопачава природата. Защото то разглежда това, което в действителност е причина, като действие, и обратното; после, прави по-късно това, което по природа е по-ранно, и, най-после, превръща в най-несъвършено нещо това, което е най-висше и най-съвършено. Защото (аз изоставям двата първи пункта, понеже те са ясни от само себе си), както е ясно в теор. 21, 22 и 23, онова действие е най-съвършено, което бива произведено непосредствено от бога, и колкото повече междинни причини изисква едно нещо, за да бъде произведено, толкова то е по-несъвършено. Но ако нещата, които са произведени непосредствено от бога, са създадени поради тази причина, за да постигне бог своята цел, тогава по необходимост биха били най-ценни от всички последните, заради които са създадени по-първите. После това учение унищожава съвършенството на бога; защото, ако бог действа заради някаква цел, той по необходимост се стреми към нещо, което му липсва. И макар че теолозите и метафизиците правят разлика между цел поради нужда и цел поради уподобяване, все пак те признават, че бог е създал всичко за себе си, а не за нещата, които е трябвало да бъдат създадени; понеже освен бога те не могат да посочат нищо преди сътворението, заради което бог е действал, и затова те са принудени по необходимост да признаят, че на бога е липсвало това, за което е искал да приготви средствата, и го е желаел, както от само себе си е ясно. Аз не трябва да изоставям и това, че привържениците на това учение, като указват на делни причини на нещата, са искали да покажат таланта си и за да потвърдят своето учение, са приложили нов начин на доказване, именно чрез довеждане не до невъзможното, а до невежеството; а това показва, че те не са разполагали с друго средство, за да докажат своето учение. Ако напр. от един покрив падне камък върху главата на някого и го убие, те ще докажат по този начин това, че камъкът е паднал, за да убие човека. Защото, ако той не е паднал по волята на бога с тази цел, по какъв начин биха могли да се стекат случайно толкова много обстоятелства? (А често много обстоятелства се стичат едновременно.) Може би някой ще отговори: Случило се поради това, че вятърът е духал и че този човек е минавал именно там. Но те ще запитат защо по това време е духал вятърът и защо този човек именно по това време е минавал там? Ако пък им се отговори, че вятърът се е издигнал тогава, понеже предишния ден, при още тихо време, морето почнало да се вълнува, и че този човек минавал там, понеже бил поканен от някой свой приятел, и те отново ще запитат, понеже въпросите им нямат край: но защо тогава се е вълнувало морето и защо в това време този 1 човек е бил поканен? И така те не ще престанат да питат по-нататък за причините на причините, докато не прибягнат до волята на бога, т. е. до убежището на невежеството. Също тъй, когато гледат устройството на човешкото тяло, те се учудват и понеже не им са известни причините на този великолепен строеж, идват до заключението, че то е създадено не от някакво механическо, а от божествено или свръхестествено изкуство и е така устроено, че една негова част не вреди на друга. Оттук произлиза, че този, който търси истинските причини на чудесата и който се старае да разбере нещата в природата като учен, а не им се учудва като глупак, навсякъде се счита като еретик и безбожник и бива провъзгласен за такъв от тези, които тълпата почита като тълкуватели на природата и на боговете. А те знаят, че щом се премахне невежеството, премахва се и учудването, т. е. единственото средство, което те притежават, за да доказват и да запазят своето влияние. Но това оставям настрана и преминавам към туй, което бях решил да разгледам тук на трето място.

След като людете се убедили, че всичко, което става, става заради самите тях, трябвало във всяко нещо да считат за най-важно това, което им е най-полезно, и да смятат като най-ценно всичко, което възбужда в тях най-приятни чувства. Оттук те трябвало да образуват понятия, чрез които да обясняват природата на нещата, като добро, лошо, ред, безредие, топло, студено, красота и грозота. И понеже мислят, че са свободни, от това произлезли понятия като похвала и укор, провинение и заслуга. Последните аз ще разгледам по-нататък, когато говоря за човешката природа, а първите ще обясня накратко тук. Всичко, което допринася за здравето и за почитането на бога, людете нарекли добро, а това, което им е противоположно зло. И понеже тези, които не познават природата на нещата, не утвърждават нищо за нещата, а само си представят нещата и вземат въображението за разум, затова те твърдо вярват, че има ред в нещата, като не познават природата на нещата и своята собствена природа. Именно когато нещата са така разположени, че щом като ги възприемем чрез нашите сетива, лесно можем да си ги представим и следователно лесно да си ги спомним, тогава казваме, че те са добре разположени; а в противния случай казваме, че са лошо разположени, или са безредни. И понеже за нас са по-приятни тези неща, които лесно можем да си представим, затова людете предпочитат реда пред безредието, като че ли редът е в самата природа, независимо от отношението им спрямо нашето въображение; и те казват, че бог е създал всичко в ред, и по този начин, без самите да знаят, приписват на бога въображение, ако не биха пожелали и това, че бог от грижа за човешкото въображение така е разположил всички неща, че да могат да бъдат представяни колкото се може по-лесно.

И може би тях не ще разколебае това, че се разкриват безкрайно много неща, които далеч надминават нашето въображение, и твърде много, които го забъркват поради неговата слабост. Но за това достатъчно.

Но и другите понятия не са нищо друго освен начини на Представяне, чрез които въображението се възбужда по различен начин; при все това те се считат от незнаещите като главни атрибути на нещата, понеже ,както вече казахме, те вярват, че всички неща са създадени заради тях; и те наричат природата на едно нещо добра или лоша, здрава или гнила и повредена в зависимост от това, какво впечатление произвежда върху тях. Ако напр. движението, което нервите получават от предметите, възприемани чрез очите, допринася за здравето им, предметите, причиняващи това движение, се наричат красиви; напротив, тези, които предизвикват противоположното движение, се наричат грозни. След това предмети, които възбуждат сетивността чрез носа, се наричат благоуханни или зловонни, а чрез езика сладки или горчиви, вкусни или безвкусни и пр.; предмети, които действат на осезанието твърди или меки, грапави или гладки и пр. Най-после за тези, които действат на ухото, се казва, че издават шум, звук или хармония, между които последната е направила такова силно впечатление на людете, че те са повярвали, какво и бог се наслаждава от хармонията. Има дори философи, които са твърдо убедени, че движенията на небесните тела образуват хармония. Всичко това показва достатъчно ясно, че всеки съди за нещата според състоянието на своя мозък, или по-скоро е взел възбудите на въображението за самите неща. Поради това не е за учудване (нека забележим и това покрай другото), че между людете са произлезли, както знаем от опита, множество спорове, от които най-после скептицизмът. Защото, макар и човешките тела в много отношения да са сходни помежду си, при все това повечето от тях са различни и затова, което на едного изглежда добро, за другиго е лошо, което за едного изглежда подредено, за другиго е безредно, което на едного е приятно, на другиго е неприятно и тъй е и за останалите неща. Но аз няма да се впускам в подробности за това, понеже тук не му е мястото да разглеждам обстойно тези неща, а и всички добре ги познават от опит. Пък и в устата на всички са изразите: Колкото глави, толкова мнения; всеки има достатъчно ум; всеки има свое собствено мнение; различията в мозъците са не по-малко, отколкото във вкусовете. Тези поговорки достатъчно ясно показват, че людете съдят за нещата според състоянието на своя мозък и повече си представят нещата, отколкото ги разбират. Защото, ако биха разбрали нещата, то те, както математиката свидетелства, биха ако не привлекли, то поне убедили всички.

И тъй ние виждаме, че всички понятия, чрез които обикновено мнозинството обяснява природата, са само начини на представяне и не показват природата на никое нещо, а само състоянието на въображението; и понеже те имат названия като че ли означават същества, които съществуват извън въображението, аз ги наричам същества не на разума, а на въображението. И затова всички доводи против нас, заети от подобни понятия, лесно могат да бъдат опровергани. А мнозина привеждат обикновено така своите доказателства: Ако всичко е последвало от необходимостта на най-съвършената природа на бога, откъде тогава са произлезли толкова много несъвършенства в природата, както развалянето на нещата, което стига до смрад, грозотата на нещата, която възбужда отвращение, безредието, злото, провинението и пр. Но както току-що казах, те лесно биват опровергани. Защото съвършенството на нещата трябва да се оценява, като се изхожда от самата тяхна природа и сила; и нещата са повече или по-малко съвършени не поради това, че възбуждат приятни или неприятни чувства у човека, или че са полезни или вредни на човешката природа. А на тези, които питат защо бог не е създал всички човеци така, че те да се ръководят само от съветите на своя разум, аз ще отговоря само това: Понеже той е имал достатъчно материал, за да създаде всичко от най-висшата степен на съвършенство до най-низшата, или по-добре изразено, понеже законите на неговата собствена природа са били така всеобхватни, че са били достатъчни да създаде всичко, което може да бъде схванато от един безкраен разум, както доказах в теорема 16.

Тези са предразсъдъците, които исках да отбележа тук. Ако има още някои подобни, всеки ще може лесно с разсъждаване да ги поправи.

ВТОРА ЧАСТ НА ЕТИКАТА

*За природата и произхода на душата*

Сега преминавам към обяснението на това, което е трябвало по необходимост да последва от същността на бога или на вечното и безкрайно същество. Обаче аз не ще разглеждам всичко; защото от тази същност трябва да следва безкрайно много по безкрайно много начини, както доказахме в теорема 16, част I; аз. ще обясня само това, което може да ни отведе като за ръка към познанието на човешката душа и на нейното най-висше блаженство.

ОПРЕДЕЛЕНИЯ

1. Под тяло разбираме модус, който изразява по« известен и определен начин същността на бога, доколкото тя се счита като пространствено нещо; виж извода към теор. 25, част I.
2. Аз казвам, че към същността на едно нещо принадлежи това, чрез което, ако то е дадено, нещото по необходимост се установява, и ако се премахне,, нещото по необходимост се унищожава; или това, без което нещото (и, обратното, което без нещото) не може нито да съществува, нито да бъде схванато.
3. Под идея разбирам понятие на душата, което душата образува поради това, че е мислещо нещо..

Обяснение. Аз казвам по-скоро понятие, а не възприятие, понеже думата възприятие, както ми се струва, показва, че душата бива въздействана от обекта, а понятието, както ми се струва, изразява дейност на душата.

1. Под адекватна идея разбирам идея, която, доколкото се разглежда сама за себе си, без отношение спрямо обекта, има всички свойства или вътрешни белези на една истинска идея.

Обяснение. Аз казвам вътрешни белези, за да изключа онзи белег, който е външен, именно съгласуването на идеята с нейния обект.

1. Траенето е неопределено продължение на съществуването.

Обяснение. Аз казвам неопределено, понеже то не може да бъде определено по никакъв начин от самата природа на съществуващото нещо, нито дори от действащата причина, която именно по необходимост утвърждава съществуването на нещото, но не го премахва.

1. Под реалност и съвършенство разбирам едно и също нещо.
2. Под отделни неща разбирам неща, които са крайни и имат определено съществуване. Ако повече индивиди си схождат така в една дейност, че всички едновременно са причината на едно действие, в това отношение аз ги считам всички като едно отделно нещо.

АКСИОМИ

1. Същността на човека не включва в себе си по необходимост съществуването, т. е. според реда на природата може да се случи така, че този или онзи човек да съществува, както и да не съществува.
2. Човекът мисли.
3. Модуси на мисленето като любов, желание или с каквото и друго име да се означават афектите на душата, има само тогава, когато същият индивид има идеята за един обичан, желан и пр. предмет. А една идея може да съществува, макар и да няма друг модус на мисленето.
4. Ние усещаме, че известно тяло бива възбуждано по много начини.
5. Ние усещаме и възприемаме като отделни неща само тела и модуси на мисленето.

За постулатите виж след теорема 13.

*Теорема 1. Мисленето е атрибут на бога, или бог с мислещо нещо.*

Доказателство. Отделните мисли или тази и онази мисъл са (според теор. 25, част I) модуси, които изразяват по известен и определен начин природата на бога. Следователно на бога е присъщ един атрибут (според опред. 5, част I), чието понятие всички отделни мисли включват в себе си, чрез което и те биват схващани. И тъй мисленето е един от безкрайно многото атрибути на бога, изразяващо една вечна и безкрайна същност на бога (виж опред. 6, част I), или бог е мислещо нещо; което и следваше да се докаже.

Забележка. Тази теорема е ясна и от това, че ние можем да схванем едно мислещо същество като безкрайно. Защото колкото повече може да мисли едно мислещо същество, толкова повече реалност или съвършенство съдържа то според нашето схващане. Следователно едно същество, което може да мисли безкрайно много по безкрайно много начини, по силата на мисленето е по необходимост безкрайно. И тъй, като вземем пред вид самото мислене, ние имаме понятието за едно безкрайно същество, а мисленето е (според опред. 4 и 6, част I) по необходимост един от безкрайно многото атрибути на бога, което и следваше да се докаже.

*Теорема 2. Пространството е атрибут на бога, или бог е пространствено нещо.*

Доказателство. Доказателството на тази теорема се извежда по същия начин, както това на предишната.

*Теорема 3. В бога има по необходимост идея както за неговата същност, така и за всичко, което следва по необходимост от неговата същност.*

Доказателство. Доказателството на тази теорема идва от теор. 1 от тази част, да мисли безкрайно много по безкрайно много начини, или (което е същото според теор. 16, част I) може да образува идеята за своята същност и за всичко, което следва по необходимост от нея. Но всичко, което е във властта на бога, съществува по необходимост (според теор. 35, част I). Следователно съществува по необходимост такава идея, и (според теор. 15, част I) то само в бога; което и следваше да се докаже.

Забележка, Мнозинството разбира под могъщество на бога свободната воля на бога и неговото право над всичко, което съществува и което поради това изобщо се счита като случайно. Защото, казват те, бог има властта да разруши всичко и да го превърне в нищо. После те най-често сравняват могъществото на бога с могъществото на царете. Но това ние опровергахме в изводите 1 и 2 към теор. 32, част I, а в теор. 16, част I, показахме, че бог действа със същата необходимост, с която той познава себе си, т. е. както от необходимостта на божията природа следва (както всички единодушно приемат), че бог познава сам себе си, със същата необходимост също следва, че бог върши безкрайно много по безкрайно много начини. После в теорема 34, част I, показахме, че могъществото на бога не е нищо друго освен действащата същност на бога; и затова за нас е също тъй невъзможно да мислим, че бог не действа, както и че не съществува. После, ако исках да продължа по-нататък, бих могъл тук да покажа, че онова могъщество, което мнозинството измисля за бога, не само е човешко (което показва, че мнозинството схваща бога като човек или подобен на човек), но включва в себе си и безсилие. Но аз не искам често да разглеждам едно и също нещо. Аз само моля повторно читателя още веднъж да обмисли това, което беше казано по този въпрос в част първа, от теорема 16 до края. Защото никой не ще може правилно да разбере това, което искам да кажа, ако не бъде достатъчно предпазлив да не смесва могъществото на бога с човешкото могъщество или с правото на царете.

*Теорема 4. Идеята за бога, от която следва безкрайно много по безкрайно много начини, може да бъде само една.*

Доказателство. Безкрайният разум не обхваща нищо друго освен атрибутите на бога и неговите състояния (според теор. 30, част I). Но бог е единствен (според извод 1 към теор. 14, част I). Следователно идеята за бога, от която следва безкрайно много по безкрайно много начини, може да бъде само една; което и следваше да се докаже.

*Теорема 5. Формалното битие на идеите признава бога като причина само доколкото се счита като мислещо нещо и не доколкото се обяснява чрез друг атрибут; т. е. идеите както за атрибутите на бога, така и за отделните неща признават като действаща причина не самите обекти или възприетите неща, но самия бог, доколкото той е мислещо нещо.*

Доказателство. Това е вече ясно от теорема 3 от тази част; именно там дойдохме до заключението, че бог може да образува идеята за своята същност и за всичко, което следва по необходимост от нея само поради това, че бог е мислещо нещо, а не поради това, че той е обект на своята идея. Затова •формалното битие на идеите признава бога като причина, доколкото бог е мислещо нещо. Но това може .да се докаже и иначе по следния начин. Формалното •битие на идеите е модус на мисленето (както е ясно от само себе си), т. е. (според извода към теор. 25, част I) модус, който изразява по известен начин природата на бога, доколкото той е мислещо нещо; и затова (според теор. 10, част I) не включва в себе си понятието за някакъв друг атрибут на бога и следователно (според акс. 4, част I) не е действие на никакъв друг атрибут, освен на мисленето. И тъй формалното битие на идеите признава бога като причина само доколкото бива считан като мислещо нещо и пр.; което и следваше да се докаже.

*Теорема 6. Модусите на всеки атрибут имат бога като причина само доколкото той е разглеждан под този атрибут, на който те са модуси, а не доколкото се разглежда под някакъв друг атрибут.*

Доказателство. Всеки атрибут именно се «схваща чрез себе си без помощта на Друг (според теор. 10, част I). Затова модусите на всички атрибути включват в себе си понятието за своя атрибут, а не за друг; и тъй (според акс. 4, част I) те имат за причина бога само доколкото той се разглежда под този атрибут, на който те са модуси, а не доколкото се разглежда под някакъв друг атрибут; което и следваше да се докаже.

Извод. Оттук следва, че формалното битие на нещата, които не са модуси на мисленето, следват от божията природа не поради това, че тя е познала по рано нещата, а нещата, които са обекти на идеите, следват и се извеждат от своите атрибути по същия начин и със същата необходимост, с каквато, както показахме, идеите следват от атрибутите на мисленето.

*Теорема 7. Редът и свръзката на идеите е същата, както и редът и свръзката на нещата.*

Доказателство. Това е ясно от аксиома 4, част I. Защото идеята за всяко причинено нещо зависи от познанието на причината, на която то е действие.

Извод. Оттук следва, че мощта на бога да мисли е равна на неговата действителна сила да действа, т. е. всичко, което следва формално от безкрайната природа на бога, всичко това в същия ред и същата свръзка следва обективно в бога от идеята за бога.

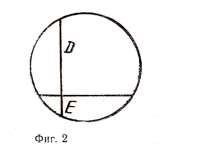
Забележка. Преди да отидем по-нататък, трябва да припомним тук това, което по-горе показахме, именно че всичко, което може да бъде възприето от безкрайния разум като съставящо същността на една субстанция, принадлежи само към едната единствена субстанция и че следователно мислещата субстанция и пространствената субстанция са една и съща субстанция, която се схваща ту под този, ту под онзи атрибут. Също тъй и един модус на пространствеността и идеята за този модус са едно и също нещо, изразено обаче по два начина. Това изглежда някои евреи са го виждали като че ли през мъгла именно като твърдят, че бог, разумът на бога и познатите от него неща са едно и също. Напр. един кръг, който съществува в природата, и идеята за този съществуващ кръг, която също е в бога, са едно и също нещо, но изразено чрез различни атрибути. И затова дали ще схванем природата под атрибута на пространствеността, или под атрибута на мисленето, или, под някой друг атрибут, ние винаги ще намерим един и същ ред или една и съща свръзка на причините, т. е. същите неща да следват едно след друго. Само поради това казах, че бог е причината на идеята, напр. за кръга, доколкото той е само мислещо нещо, и на кръга, доколкото той е само пространствено нещо, понеже формалното битие на идеята за кръга може да се възприеме само чрез друг модус на мисленето като негова най-близка причина, този пък чрез друг и така до безкрайност; така че докато нещата се разглеждат като модуси на мисленето, ние трябва да обясняваме реда на цялата природа или свръзката на причините чрез самия атрибут на мисленето; и доколкото те се разглеждат като модуси на пространствеността, трябва и редът на цялата природа да се обяснява чрез самия атрибут на пространствеността; същото важи и по отношение на другите атрибути. Затова бог, доколкото се състои от безкрайно много атрибути, е в действителност причината на нещата, както те са в себе си. По-ясно засега не мога да обясня това.

*Теорема 8. Идеите за отделните неща или за модуси, които не съществуват, трябва така да се съдържат в безкрайната идея за бога, както формалните същности на отделните неща или на модуси се съдържат в атрибутите на бога.*

Доказателство. Тази теорема е ясна от предишната; но още по-ясно се разбира от предишната забележка.

Извод. Оттук следва, че докато отделните неща съществуват само доколкото се съдържат в атрибутите на бога, тяхното обективно битие или идеите съществуват само доколкото съществува безкрайната идея за бога; и щом като се казва за отделните неща, че съществуват не само доколкото се съдържат в атрибутите на бога, но и доколкото, както се казва, траят, идеите за тях ще включват в себе си и съществуването, поради което се казва, че те траят.

Забележка. Ако някой би поискал за по-подробно пояснение един пример, то аз не бих могъл да му посоча нито един, който да обясни напълно предмета, за който говоря тук, понеже той е единствен па рода си. Все пак аз ще се постарая, доколкото това е възможно, да го представя нагледно. Кръгът именно е от такова естество, че правоъгълниците, образувани при сегментите от всички прави линии, които взаимно се пресичат в една точка в него, са равни помежду си; затова в кръга се съдържат безкрайна много равни помежду си правоъгълници; но за всеки един от тях може да се каже, че съществува само доколкото кръгът съществува, както също и за идеята за всеки един от тези правоъгълници може да се каже, че съществува само доколкото се съдържа в идеята за кръга. Нека приемем сега, че от тези безкрайно много правоъгълници съществуват само два, именно Е и Д: разбира се, тогава и идеите за тях съществуват не само доколкото се съдържат в самата идея за кръга, но и доколкото те включват в себе си съществуването на онези правоъгълници; поради това те се различават от другите идеи за останалите правоъгълници.



*Теорема 9. Идеята за едно действително съществуващо нещо, на което бог е също причина, доколкото той е безкраен, но доколкото той се счита като изразен от друга идея за едно действително съществуващо отделно нещо, на което бог е също причина, доколкото той бива изразен от друга, трета идея, и така до безкрайност.*

Доказателство. Идеята за едно действително съществуващо отделно нещо е отделен модус на мисленето и различен от останалите (според извода и заб. към теор. 8 от тази част); затова има за причина бога (според теор. 6 от тази част), доколкото той е само мислещо нещо. Обаче не (според теор. 28, част I) доколкото той е безусловно мислещо нещо, но доколкото се счита като изразен от друг модус на мисленето; и на този модус бог е също причината, доколкото бива изразен от друг модус, и така до безкрайност. Но редът и свръзката на идеите (според теор. 7 от тази част) са същите, както редът и свръзката на причините. Следователно на всяка отделна идея причината е друга идея или бог, доколкото той бива считан като изразен от друга идея и причина също на тази, доколкото бива изразен от друга, и така до безкрайност; което и следваше да се докаже.

Извод. За всичко, което става в отделния обект на всяка идея, има в бога познание, но само доколкото той притежава идеята за този същия обект.

Доказателство. За всичко, което става в обекта на всяка идея, има идея в бога (според теор. 3 от тази част), не доколкото той е безкраен, но доколкото бива считан като изразен от друга идея за едно отделно нещо (според предшеств. теор.); но (според теор. 7 от тази част) редът и свръзката на идеите са същите, както редът и свръзката на нещата. Следователно познанието на това, което става в един отделен обект, ще бъде в бога само доколкото той притежава идеята за този същия обект; което и следваше да се докаже.

*Теорема 10. Към същността на човека не принадлежи битието на субстанцията, или субстанцията не съставя формата на човека.*

Доказателство. Битието на субстанцията именно включва в себе си по необходимост съществуване (според теор. 7, част I). И тъй, ако към същността на човека принадлежеше битието на субстанцията, то щом като е дадена субстанцията, по необходимост би трябвало да е даден и човекът (според опред. 2 от тази част) и следователно по необходимост би трябвало да съществува човекът, което (според акс. 1 от тази част) е безсмислено. Следователно и пр.; което и следваше да се докаже.

Забележка. Тази теорема може да се докаже и въз основа на теорема 5, част I, именно че няма две субстанции с еднаква природа. Но понеже може да съществуват повече човеци, то това, което съставя формата на човека, не е битието на субстанцията. Освен това тази теорема е ясна от останалите свойства на субстанцията, именно от това, че субстанцията по своята природа е безкрайна, непроменлива, неделима и пр., както това всеки може ясно да разбере.

Извод. Оттук следва, че същността на човека се състои от известни състояния на атрибутите на бога, Защото битието на субстанцията (според предшеств, теор.) не принадлежи към същността на човека. Следователно тя е (според теор. 15, част I) нещо, което е в бога и което без бога не може нито да съществува, нито да бъде схванато, или (според извода към теор. 25, част I) е състояние или модус, който изразява природата на бога по известен и определен начин.

Забележка. Разбира се, всеки трябва да приеме, че без бога нищо не може да съществува, нито да бъде схванато. Защото всички признават, че бог е единствената причина на всички неща, както на тяхната същност, така и на тяхното съществуване; т. е. бог е не само причината на нещата относно тяхното ставане, както се казва, но и относно тяхното битие. Но при това мнозина казват, че към същността на едно нещо принадлежи това, без което нещото не може нито да съществува, нито да бъде схванато; и поради това те мислят, че или природата на бога принадлежи към същността на създадените неща, или че създадените неща могат да съществуват и да бъдат схванати без бога, или което е по-вероятно, те не са достатъчно последователни. Причината на това според мене е тази, че те не са се придържали о правилното философско мислене. Защото божията природа, която би трябвало да разгледат преди всичко друго, понеже както по познанието, така и по природа тя е първа, в реда на познанието те считали за последна и нещата, които се наричат обекти на сетивното познание, те мислели, че предхождат всичко друго. Оттук е произлязло това, че когато разглеждали нещата в природата, за нищо друго те не мислели тъй малко, както за божията природа; и когато после се насочили към разглеждането на божията природа, за нищо по-малко не могли да мислят, отколкото за своите първи измислици, върху които те бяха построили познанието на нещата в природата, тъй като с нищо те не можеха да им помогнат за познанието на божията природа. И затова никак не е за учудване, че те са изпаднали тук-там в противоречия. Но това оставям настрана. Защото моето намерение тук беше да укажа на причината, поради която не казах, че към същността на едно нещо принадлежи това, без което нещото не може нито да съществува, нито да бъде схванато; именно поради това, че отделните неща не могат нито да съществуват, нито да бъдат схванати без бога и при все това бог не принадлежи към тяхната същност. Но аз казах, че същността на едно нещо по необходимост съставя това, чрез което, щом като то е дадено, се установява нещото, а акс то се премахне, нещото се унищожава, т. е. това, без което нещото и, обратно, това което без нещото не може нито да съществува, нито да бъде схванато.

*Теорема 11. Първото, което съставя действителното битие на човешката душа, не е нищо друго освен идеята за едно действително съществуващо отделно нещо.*

Доказателство. Същността на човека (според извода към предшеств. теор.) се състои от известни модуси на атрибутите на бога, именно (според акс. 2 от тази част) от модусите на мисленето, които всички (според акс. 3 от тази част) предхожда идеята по силата на своята природа и щом като тя е дадена, останалите модуси (тези именно, които идеята предхожда по силата на своята природа) трябва да съществуват в същия индивид (според същата аксиома). И затова идеята е първото нещо, което съставя битието на човешката душа. Но не идеята за нещо несъществуващо; защото тогава (според извода към теор. 8 от тази част) не би могло да се каже за самата идея, че съществува; следователно тя ще бъде идеята за едно действително съществуващо нещо. Обаче не за едно безкрайно нещо, защото безкрайното нещо (според теор. 21 и 22, част I) трябва винаги по необходимост да съществува; но това (според акс. 1 от тази част) е безсмислено. Следователно първото, което съставя действителното битие на човешката душа, е идеята за едно действително съществуващо отделно нещо; което и следваше да се докаже.

Извод. Оттук следва, че човешката душа е част от безкрайния разум на бога. И затова, когато казваме, че човешката душа възприема това или онова, ние не казваме нищо друго освен това, че бог, не доколкото е безкраен, но доколкото се обяснява чрез природата на човешката душа, или доколкото съставя същността на човешката душа, има тази или онази идея. И когато казваме, че бог има тази или онази идея не, само доколкото той съставя природата на човешката душа, но доколкото едновременно с човешката душа той има и идеята за нещо друго, в такъв случай казваме, че човешката душа възприема нещото само отчасти или неадекватно.

Забележка. Без съмнение тук читателите ще се подвоумят и ще им дойдат много неща в ума, които ще ги затруднят; затова аз ги моля да вървят бавно напред с мене и да се въздържат от всякакво съждение върху това, докато не прочетат всичко.

*Теорема 12. Всичко, което става в обекта на идеята, съставяща човешката душа, трябва да се възприема от човешката душа или трябва да има по необходимост една идея за него в душата; т. е. ако обектът на идеята, която съставя човешката душа, е тяло, в това тяло не може да става нищо, което да не се възприема от душата.*

Доказателство. За всичко именно, което става в обекта на всяка идея, по необходимост има познание за него в бога (според извода към теор. 9 от тази част), доколкото той се счита като изразен от идеята за този същия обект, т. е. (според теор. 11 от тази част) доколкото съставя душата на едно нещо. И тъй за всичко, което става в обекта на идеята, съставяща човешката душа, по необходимост има познание в бога, доколкото той съставя природата на човешката душа, т. е. (според извода към теор. 11 от тази част) познанието за това нещо по необходимост ще бъде в душата или душата го възприема; което и следваше да се докаже.

Забележка. Тази теорема е също ясна и дори още по-добре се разбира от забележката към теор. 7 от тази част, която нека да се види.

*Теорема 13. Обектът на идеята, съставяща човешката душа, е тялото или известен действително съществуващ модус на пространствеността и нищо друго.*

Доказателство. Ако не беше именно тялото обектът на човешката душа, то идеите за възбудите на тялото не биха били в бога (според извода към теор. 9 от тази част) не доколкото той съставя нашата душа, но доколкото той съставя душата на друго нещо; т. е. (според извода към теор. 11 от тази част) идеите за възбудите на тялото не биха били в нашата душа. Но (според акс. 4 от тази част) ние имаме идеите за възбудите на тялото. Следователно обектът на идеята, съставяща човешката душа, е тяло, и то (според теор. 11 от тази част) действително съществуващото тяло. После, ако освен тялото би имало и някой друг обект на душата, понеже не съществува нищо (според теор. 36, част I), от което да не следва някакво действие, то в нашата душа по необходимост би трябвало да съществува идеята за някакво действие от него (според теор. 11 от тази част). Но (според акс. 5 от тази част) няма никаква идея за такъв обект. Следователно обектът на нашата душа е съществуващото тяло и нищо друго; което и следваше да се докаже.

Извод. Оттук следва, че човекът се състои от душа и тяло и че човешкото тяло съществува тъй, както го усещаме.

Забележка. От това разбираме не само че човешката душа е съединена с тялото, но също и какво трябва да се разбира под съединение на душа и тяло. Впрочем никой не може да разбере адекватно или ясно това съединение, ако преди това не познава адекватно природата на нашето тяло. Защото това, което показахме досега, е твърде общо и не важи повече за човека, отколкото за останалите индивиди, всички, които са одушевени, макар и в различна степен. Защото за всяко нещо по необходимост има в бога идея, на която бог е също тъй причината, както и на идеята за човешкото тяло; и затова всичко, което казахме за идеята за човек като тяло по необходимост трябва да се каже и за идеята за всяко нещо. При все това не можем също да отречем, че идеите, както самите обекти, се различават помежду си и че една идея е по-съвършена от друга и съдържа повече реалност, както и обектът на едната е по-съвършен от обекта на другата и съдържа повече реалност. И поради това, за да определим по какво се отличава човешката душа от останалите и в какво превъзхожда останалите, необходимо е да познаем, както казахме, природата на нейния обект, т. е. природата на човешкото тяло. Но аз не мога тук да я обяснявам, а и не е необходимо за това, което искам да докажа. Обаче ще кажа изобщо следното: Колкото едно тяло е по-способно от другите едновременно повече да действа и да търпи въздействие, толкова неговата душа е по-способна от другите да възприема едновременно повече; и колкото повече действията на едно тяло зависят единствено от самото него и колкото по-малко други тела му съдействат при неговото действие, толкова неговата душа е по-способна към ясно познание. И оттук ние можем да познаем превъзходството на една душа над другите; а после да видим причината, защото ние имаме за нашето тяло само неясно познание и още много друго, което в следващото изложение ще изведа от това. Затова аз счетох, че си струва труда да обясня и докажа по-точно тези положения. Затова е необходимо да кажа предварително няколко думи за природата на телата.

Аксиома 1. Всички тела са или в движение, или в покой.

Аксиома 2. Всяко тяло се движи ту по-бавно, ту по-бързо.

*Лема 1. Телата се различават помежду си по отношение на движението и покоя, бързината и бавността, а не по отношение на субстанцията.*

Доказателство. Аз приемам, че първата част от тази лема е ясна сама по себе си. А че телата ще се различават помежду си по отношение на субстанцията си, е ясно както от теорема 5, така и от теорема 8, част I. Но това става още по-ясно от казаното; в забележката към теорема 15, част I.

*Лема 2. Всички тела се схождат помежду си в някои отношения.*

Доказателство. Всички тела се схождат помежду си именно в това, че включват в себе си понятието за един и същ атрибут (според опред. 1 от тази част), после в това, че могат да се движат ту по-бавно, ту по-бързо и изобщо ту да се движат, ту да бъдат в покой.

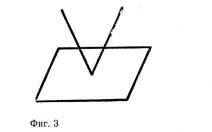
*Лема 3. Едно тяло в движение или в покой трябва да е било определено към движение или покой от друго тяло, което също е било определено към движение или покой от друго, а това пак от друго и така до безкрайност.*

Доказателство. Телата са (според опред. 1 от тази част) отделни неща, които (според лема 1) се различават помежду си по отношение на движението и покоя; и затова (според теор. 28, част I) всяко от тях по необходимост трябва да е било определено към движение или покой от друго отделно нещо, именно (според теор. 6 от тази част) от друго тяло, което (според акс. 1) също е в движение или покой. А това също (поради същата причина) не е могло да бъде в движение или в покой, ако не е било определено към движение или покой от друго, а това пък (поради същата причина) от друго и така до безкрайност; което и следваше да се докаже.

Извод. Оттук следва, че едно тяло в движение се движи дотогава, докато не бъде приведено в покой от друго тяло, а също и едно тяло в покой дотогава ще остане в покой, докато не бъде приведено в движение от друго тяло. Това е ясно от само себе си. Защото, когато приема, че едно тяло, напр. А, е в покой, без да обърна внимание на други тела, които са в движение, то за тялото А не ще мога да кажа нищо друго, освен че то е в покой. Ако пък после се случи, че тялото А започне да ее движи, разбира се, това не може да е произлязло от факта, че то е било в покой; защото от това не е могло нищо друго да последва, освен че тялото А е било в покой. Ако, напротив, приемем, че А се движи, то всякога, когато вземем пред вид само А, не ще можем да твърдим нищо друго освен това, че то се движи. Ако после се случи, че А остане в покой, разбира се, това не може да е произлязло от движението, в което то се е намирало, защото от движението не е могло да последва нищо друго освен това, че тялото А е било в движение. И тъй това произлиза от нещо, което не е било в А, именно от една външна причина, от която А е било приведено в покой.

Аксиома 1. Всички начини, по които се въздейства на едно тяло от друго тяло, следват от природата на въздействаното тяло и едновременно от природата на въздействащото тяло; така че едно и също тяло се движи по различни начини според различието на природата на телата, които го движат, и, обратното, различни тела биват движени от едно и също тяло по различни начини.

Аксиома 2. Когато едно тяло в движение тласне друго тяло в покой, което то не може да раздвижи, първото отскача, за да продължи своето движение; а ъгълът, образуван от линията на отразеното движение с плоскостта на тялото в покой, което е тласнало движещото се тяло, ще бъде равен на ъгъла, който образува линията на движението при падането със същата плоскост. Това се отнася до най-простите тела, именно до тези, които се различават помежду си само по движението и покоя, бързината и бавността. Сега да преминем към сложните тела.



Определение. Когато няколко тела с еднаква или различна големина бъдат така притиснати от други, че се наслагат едно върху друго, или ако се движат с еднаква или с различна степен скорост така, че си предават своите движения едно на друго в определено отношение, ние казваме, че тези тела са свързани едно с друго и че всички съставят заедно едно тяло или един индивид, който се отличава от останалите по това съединение на тела.

Аксиома 3. Колкото по-големи или по-малки са повърхностите, с които частите на индивида или на сложното тяло са сложени една върху друга, толкова по-трудно или по-лесно могат да бъдат принудени да изменят своето положение и следователно толкова по-лесно или по-трудно може да се постигне самият индивид да приеме друга форма. И затова тела, чиито части са сложени с по-голяма повърхност една върху друга, ще наричам твърди; а тези, чиито части са сложени с малки повърхности меки, и най-после тези, чиито части се движат помежду си течни.

*Лема 4. Ако от едно тяло или от един индивид, съставен от повече тела, се отделят няколко тела и едновременно също толкова други със същата природа заемат тяхното място, индивидът ще запази своята предишна природа без някаква промяна на формата.*

Доказателство. Телата именно (според лема 1) не се различават по отношение субстанцията; това обаче, което съставя формата на индивида, се състои в съединението на телата (според предшеств. опред.); но то (по предположение) се запазва, макар и вътре в телата да става постоянно изменение. Следователно индивидът ще запази своята предишна природа както по отношение на субстанцията, така и по отношение на модуса; което и следваше да се докаже.

*Лема 5. Ако частите, които съставят един индивид станат по-големи или по-малки, обаче в такова съотношение, че всичките запазят помежду си същото предишно отношение на движение и покой, то индивидът също ще запази своята предишна природа без някаква промяна на формата.*

Доказателство. Доказателството на тази лема е същото, както на предишната.

*Лема 6. Ако няколко тела, които съставят един индивид, бъдат принудени да обърнат движението, което имат в една посока, в друга посока, но така, че да могат да продължат своите движения и да ги предават помежду си в същото съотношение, както преди, то индивидът също ще запази своята природа без някаква промяна на формата.*

Доказателство. Това е ясно от само себе си. Защото предполага се, че индивидът запазва всичко това, което, както казахме в определението за него, съставя неговата форма.

*Лема 7. Освен това един така съставен индивид запазва своята природа, било, че като цяло е в движение, или е в покой, било че се движи в тази или онази посока, стига само всяка негова част да запази движението си и да го предава на останалите, както преди.*

Доказателство. Това е ясно от определението на индивида, което да се види преди лема 4.

Забележка. И тъй от това ние виждаме как на един сложен индивид може да се въздейства по много начини и при все това той да запази своята природа. Но досега ние разглеждахме понятието за индивид, който се състои само от тела, които се различават помежду си само по движението и покоя, бързината и бавността, т. е. който се състои от най-прости тела. Но ако сега вземем пред вид понятието за друг индивид, съставен от повече индивиди с различна природа, то ние ще намерим, че на него може да се въздейства по много повече и различни начини и при все това той да запази своята природа. Именно: тъй като всяка негова част е съставена от повече тела, то затова (според предшеств. лема) всяка част без някаква промяна на своята природа ще може да се движи ту по-бавно, ту по-бързо и следователно ще предава своите движения на другите по-бързо или по-бавно. Освен това, ако вземем пред вид понятието за трети род индивиди, съставени от втория род индивиди, то ние ще намерим, че на тях може да се въздейства по много и различни начини без някаква промяна на формата им. И ако продължим така до безкрайност, ние лесно ще схванем, че цялата природа е един индивид, чиито части, т. е. всички тела, се изменят по безкрайно много начини без някаква промяна на индивида като цяло. И това би трябвало да обясня и докажа по-подробно, ако имах намерение да разгледам главно тялото. Но аз вече казах, че моята цел е друга и че приведох това само понеже лесно мога от него да изведа това, което бях решил да докажа.

ПОСТУЛАТИ

1. Човешкото тяло се състои от твърде много индивиди (и от различна природа), от които всеки е твърде сложен.
2. От индивидите, които съставят човешкото тяло, едни са течни, други меки и някои най-после твърди.
3. Индивидите, които влизат в състава на човешкото тяло, следователно и самото човешко тяло, биват възбуждани от външни тела по твърде много начини.
4. Човешкото тяло, за да се запази, се нуждае от твърде много други тела, които постоянно, така да се каже, го възобновяват.
5. Когато някоя течна част на човешкото тяло бъде определена от някое външно тяло да тласка често друга мека част, то тя променя нейната повърхност и отпечатва върху нея като че ли известни следи от външното тяло, което нанася тласъка.
6. Човешкото тяло може да движи външните тела по твърде много начини и по твърде много начини може да въздейства върху тях.

*Теорема 14. Човешката душа има способността да възприема твърде много неща и тази способност е толкова по-голяма, колкото повече са начините, по които може да бъде възбудено нейното тяло.*

Доказателство. Човешкото тяло именно (според постулати 3 и 6) бива възбуждано от външни тела по твърде много начини и бива предразположено1 да въздейства върху външните тела по твърде много начини. А всичко, което става в човешкото тяло (според теор. 12 от тази част), трябва да се възприема от човешката душа. Следователно човешката душа има способността да възприема твърде много неща и тази способност е толкова по-голяма и пр.; което и следваше да се докаже.

*Теорема 15. Идеята, която съставя формалното битие на човешката душа, не е проста, а е съставена от твърде много идеи.*

Доказателство. Идеята, която съставя формалното битие на човешката душа, е идеята за тялото (според теор. 13 от тази част), което (според постулат 1) се състои от множество твърде сложни индивиди. Но за всеки индивид, който съставя тялото, има по необходимост (според извода към теор. 8 от тази част) идея в бога. Следователно (според теор. 7 от тази част) идеята за човешкото тяло е съставена от тези многочислени идеи за съставящите части; което и следваше да се докаже.

*Теорема 16. Идеята за всяко състояние, което бива причинено в човешкото тяло от въздействието на външни тела, трябва да включва в себе си природата на човешкото тяло и едновременно природата на външното тяло.*

Доказателство. Всички състояния именно, които се причиняват в известно тяло, следват от природата на въздействаното тяло и едновременно от природата на въздействащото тяло (според акс. 1. след извода към лема 3); поради това идеята за тях (според акс. 1, част I) по необходимост включва и себе си природата и на двете тела; и затова идеята) за всяко състояние, което се причинява в човешкото тяло от въздействието на някое външно тяло, включва в себе си природата на човешкото тяло и на външното тяло; което и следваше да се докаже.

Извод 1. Оттук следва, първо, че човешката душа възприема природата на множество тела заедно с природата на своето собствено тяло.

Извод 2. Следва, второ, че идеите, които имаме за външните тела, показват повече състоянието на нашето тяло, отколкото природата на външните тела, което обясних с множество примери в Приложението към част I.

*Теорема 17. Ако човешкото тяло бъде възбудено по начин, който включва в себе си природата на някое външно тяло, то човешката душа ще счита това външно тяло като действително съществуващо или като настоящо дотогава, докато в нейното тяло не бъде възбуден афект, който изключва съществуването или присъствието на това тяло.*

Доказателство. Това е ясно. Защото, докогато човешкото тяло се възбужда по този начин, дотогава човешката душа (според теор. 12 от тази част) ще възприема тази възбуда на своето тяло; т. е. (според предш. теорема) тя ще има идея за действително съществуващото състояние, която включва в себе си природата на външното тяло; т. е. идея, която не изключва, а установява съществуването или присъствието на природата на външното тяло. И затова душата (според извод 1 към предшеств. теор.) ще счита външното тяло като действително съществуващо или като настоящо дотогава, докато и пр.; което и следваше да се докаже.

Извод. Външни тела, които веднъж са възбудили човешкото тяло, макар и вече да не съществуват или да не са настоящи, все пак душата може да ги счита като че ли са настоящи.

Доказателство. Когато външни тела определят така течните части на човешкото тяло, че те често се удрят о по-меките, тогава повърхностите на последните се изменят (според постулат 5); оттук произлиза (виж акс. 2 след извода към лема 3), че течните части биват отблъсквани по начин, различен от обикновения, и че по-късно, изхождайки от своето самостойно движение да срещнат нови повърхности, отскачат по същия начин, както когато са били тласнати от външни тела срещу тези повърхности; и следователно, докато продължават така отблъснати своето движение, те по същия начин възбуждат човешкото тяло, за което душата повторно (според теор. 12 от тази част) ще почне да мисли, т. е. (според теор. 17 от тази част) душата повторно ще счита външното тяло като настоящо, и това ще става всякога, когато течните части на човешкото тяло при своето самостойно движение се сблъскват с тези повърхности. Затова, макар и външните тела, от които веднъж човешкото тяло е било възбудено, да не съществуват, все пак душата всякога ще ги счита като настоящи, когато се повтори това действие на тялото; което и следваше да се докаже.

Забележка. И тъй ние виждаме как може да се случи да считаме това, което не е настоящо като че ли е настоящо, както често става. Възможно е то ва да произлиза и от други причини; обаче за мене е достатъчно, че показах тук една причина, чрез която бих могъл да обясня въпроса така, като че ли бих го изяснил чрез неговата истинска причина. Но аз не вярвам, че съм се отклонил твърде много от истинската причина, тъй като всички приети от мене тук постулати едва ли съдържат нещо, което да не се потвърждава от опита, и в това не можем да се съмняваме, след като показахме, че човешкото тяло съществува тъй, както ние го усещаме (виж извода към теор. 13 от тази част). Освен това (от предшеств. извод и извод 2 към теор. 16 от тази част) ние виждаме ясно каква е разликата между идеята напр. за Петър, която съставя същността на душата на самия Петър, и идеята за Петър, която е в друг човек, напр. в Павел. Именно първата идея изразява непосредствено същността на тялото на самия Петър и включва в себе си съществуването само дотогава, докато Петър съществува; втората идея обаче показва повече състоянието на тялото на Павел, отколкото природата на Петър и затова, докато трае това състояние на тялото на Павел, душата на Павел, макар и Петър да не съществува, все пак го счита като настоящ. После, за да запазим общоприетите думи, ние ще наричаме възбудите на човешкото тяло, идеите за които представят външни тела, като че ли са ни настоящи представни образи на нещата, макар и да не възпроизвеждат фигурите на нещата. И когато душата разглежда по този начин телата, ние ще казваме, че тя си представя. И тук, за да почна с обяснението) на въпроса, що е заблуда, бих искал да обърна внимание на това, че представите на душата, разгледани в себе си, не съдържат никаква заблуда; или душата не се заблуждава затова, че си представя, а се заблуждава само доколкото бива разглеждана като лишена от идеята, която изключва съществуването на онези неща, които тя си представя като настоящи. Защото, ако душата си представя несъществуващи неща като настоящи и едновременно знае, че тези неща в действителност не съществуват, разбира се, тази своя мощ да си представя тя би счела като преимущество на своята природа, а не като недостатък; особено ако тази способност да си представя зависеше от самата нейна природа, т. е. (според опред. 7, част.1) ако тази способност на душата за представяне беше свободна.

*Теорема 18. Ако човешкото тяло е било веднъж възбудено едновременно от две или повече тела, щом като след това душата си представи едно от тях, веднага ще си спомни и другите.*

Доказателство. Душата (според предшеств. извод) си представя едно тяло поради това, понеже човешкото тяло бива възбудено и предразположено от следите на едно външно тяло по същия начин, както е било възбудено, когато някои негови части са получили тласък от същото това външно тяло. Но (по предположение) тялото тогава е било така предразположено, че душата си е представяла едновременно две тела. Следователно и сега тя ще си представи едновременно две тела и щом като си представи едно от тях, тя веднага ще си спомни и другото; което и следваше да се докаже.

Забележка. Оттук ясно разбираме какво е паметта. Тя не е нищо друго освен известно съединение на идеите, които включват в себе си природата на неща извън човешкото тяло, и това съединение става в човешката душа според реда и съединението на възбудите на човешкото тяло. Аз казвам, първо, че това е съединение само на онези идеи, които включват в себе си природата на неща извън човешкото тяло, не обаче на идеи, които обясняват природата на тези същите неща. Защото в действителност (според теор. 16 от тази част) има идеи за възбуди на човешкото тяло, които включват в себе си както неговата природа, така и природата на външните тела. Аз казвам, второ, че това съединение става според реда и съединението на възбудите на човешкото тяло, за да го отлича от съединението на идеите, което става според реда на разума, по който душата възприема нещата посредством техните първи причини и който у всички люде е един и същ. И оттук нататък ние ясно разбираме защо душата при мисълта за едно нещо веднага попада на мисълта за друго нещо, което няма никакво сходство с първото, както напр. един римлянин при мисълта за думата ябълка попада на мисълта за плод, който няма никакво сходство с онзи членоразделен звук и нищо общо освен само това, че тялото на един и същ човек е получавало впечатления от тези два предмета, т. е. този човек често е слушал думата ябълка, когато е виждал и самия плод.

И тъй всеки при една мисъл попада на друга според това, как неговият навик е подредил представите за нещата в тялото му. Така напр. войникът, като види на пясъка следи от кон, при мисълта за кон веднага ще попадне на мисълта за конник, оттук на мисълта за война и пр. А селянинът при мисълта за кон ще попадне на мисълта за орало, нива и пр. И тъй при известна мисъл всеки ще попада на тази или онази нова мисъл в зависимост от това, как е свикнал, по този или онзи начин, да свързва и да съединява представите за нещата.

*Теорема 19. Човешката душа познава човешкото тяло и знае за неговото съществуване само посредством идеите за възбудите, които тялото изпитва.*

Доказателство. Човешката душа именно е самата идея или познанието на човешкото тяло (според теор. 13 от тази част), което (според теор. 9 от тази част) е в бога, доколкото той бива считан като изразен от друга идея за едно отделно нещо; или понеже (според постулат 4) човешкото тяло се нуждае от множество тела, от които постоянно, тъй да се каже, бива възобновявано, и понеже редът и свръзката на идеите са същите, както редът и свръзката на причините (според теор. 7 от тази част), тази идея ще бъде в бога, доколкото той бива считан като изразен от идеите за множество отделни неща. И тъй бог има идеята за човешкото тяло или доколкото бива изразен от множество други идеи, той познава човешкото тяло, и доколкото той не съставя природата на човешката душа (според извода към теор. 11 от тази част), т. е. човешката душа не познава човешкото тяло. Но идеите за възбудите на тялото са в бога, доколкото той съставя природата на човешката душа, или човешката душа възприема тези възбуди (според теор. 12 от тази част) и следователно (според теор. 16 от тази част) и самото човешко тяло, и то (според теор. 17 от тази част) като действително съществуващо. И тъй човешката душа само дотолкова възприема човешкото тяло; което и следваше да се докаже.

*Теорема 20. За човешката душа има също тъй в бога идея или познание, което следва в бога по същия начин и се отнася към бога по същия начин, както идеята или познанието за човешкото тяло.*

Доказателство. Мисленето е атрибут на бога (според теор. 1 от тази част); и затова по необходимост трябва да има идея в бога както за самия него, така и за всички негови състояния и следователно (според теор. 11 от тази част) и за човешката душа. После следва, че тази идея или познание на душата не съществува в бога, доколкото той е безкраен, но доколкото-той бива изразен от друга идея за едно отделно нещо (според теор. 9 от тази част). Но редът и свръзката на идеите са същите, както редът и свръзката на причините (според теор. 7 от тази част). Следователно тази идея или познание на душата следва в бога и се отнася към бога по същия начин, както идеята или познанието за тялото; което и следваше да се докаже.

*Теорема 21. Тази идея за душата е съединена с душата по същия начин, както самата душа е съединена с тялото.*

Доказателство. Че душата е съединена е тялото, доказахме с това, че тялото е обектът на душата (виж теор. 12 и 13 от тази част); и затова на същото това основание идеята за душата трябва да бъде съединена със своя обект, т. е. със самата душа, по същия начин, както самата душа е съединена е тялото; което и следваше да се докаже.

Забележка. Тази теорема се разбира още поясно от казаното в заб. към теор. 7 от тази част. Там именно показахме, че идеята за тялото и тялото, т. е. (според теор. 13 от тази част) душата и тялото са един и същ индивид, който бива схващан ту под атрибута на мисленето, ту под атрибута на пространствеността. Поради това идеята за душата и самата душа са едно и също нещо, което бива схващано под един и същ атрибут, именно под атрибута на мисленето. Съществуването на идеята за душата, казвам, и това на самата душа следват в бога със същата необходимост от същата мощ да мисли. Защото в действителност идеята за душата, т. е. идеята на идеята, не е нищо друго освен формата на идеята, доколкото тя се счита като модус на мисленето без отношение към обекта. Защото, ако някой знае нещо, с това той знае, че го знае, и едновременно знае, че той знае, че го знае, и така до безкрайност. Но за това после.

*Теорема 22. Човешката душа възприема не само възбудите на тялото, но и идеите за тези възбуди.*

Доказателство. Идеите на идеите за възбудите следват в бога по същия начин и се отнасят към бога по същия начин, както самите идеи за възбудите; това се доказва по същия начин както теор. 20 от тази част. А идеите за възбудите на тялото са в човешката душа (според теор. 12 от тази част); т. е. (според извода към теор. 11 от тази част) в бога, доколкото той съставя същността на човешката душа. Следователно идеите на тези идеи ще бъдат в бога, доколкото той притежава познанието или идеята за човешката душа, т. е. (според теор. 21 от тази част) в самата човешка душа, която поради това възприема не само възбудите на тялото, но и идеите за тях; което и следваше да се докаже.

*Теорема 23. Душата познава самата себе си само доколкото възприема идеите за възбудите на тялото.*

Доказателство. Идеята или познанието на душата (според теор. 20 от тази част) следва в бога по съшия начин ѝ се отнася към. бога по същия начин, както идеята или познанието на тялото. Но понеже (според теор. 19 от тази част) човешката душа не познава самото човешко тяло, т. е. (според извода към теор. II от тази част) понеже познанието на човешкото тяло не се отнася до бога, доколкото той съставя природата на човешката душа, следва, че и познанието на душата не се отнася до бога, доколкото той съставя същността на човешката душа; и затова (според същия извод към теор. 11 от тази част) дотолкова човешката душа не познава самата себе си. После идеите за възбудите, от които човешкото тяло бива възбуждано, включват в себе си природата на самото човешко тяло (според теор. 16 от тази част) т. е. (според теор. 13 от тази част) те се схождат с природата на душата. Поради това познанието на тези идеи по необходимост ще включва в себе си познанието на душата. Но (според предшеств. теор.) познанието на тези идеи е в самата човешка душа; следователно човешката душа само дотолкова познава самата себе си; което и следваше да се докаже.

*Теорема 24. Човешката душа не включва в себе си адекватното познание на частите, които влизат в със тава на човешкото тяло.*

Доказателство. Частите, които влизат в състава на човешкото тяло, принадлежат към същността на самото тяло, доколкото предават помежду си своите движения по някакъв определен начин (виж опред. след извода към лема 3) и не доколкото могат да се считат като индивиди без отношение към човешкото тяло. Защото частите на човешкото тяло са (според постулат 1) твърде сложни индивиди, чиито части (според лема 4) могат да се отделят от човешкото тяло, без въобще да се измени неговата природа и форма, и могат да предават своите движения (виж аксиома 1 след лема 3) на други тела по друг начин. И затова (според теор. 3 от тази част) за всяка част ще има идея или познание в бога, и то (според теор. 9 от тази част) доколкото той бива считан като изразен от друга идея за едно отделно нещо, а това отделно нещо според реда на природата предхожда самата част (според теор. 7 от тази част). Освен това същото трябва да се каже и за всяка част на самия индивид, който влиза в състава на човешкото тяло. И затова познанието на всяка част, която влиза в състава на човешкото тяло, е в бога, доколкото той бива изразен от множество идеи за нещата и не доколкото той има само идеята за човешкото тяло, т. е. (според теор. 13 от тази част) идеята, която съставя природата на човешката душа. И затова (според извода към теор. 11 от тази част) човешката душа не включва в себе си адекватното познание на частите, които влизат в състава на човешкото тяло; което и следваше да се докаже.

*Теорема 25. Идеята за която и да е възбуда на човешкото тяло не включва в себе си адекватното познание на външното тяло.*

Доказателство. Ние показахме (виж теор. 16 от тази част), че идеята за една възбуда на човешкото тяло дотолкова включва в себе си природата на външното тяло,: доколкото външното тяло определя по известен начин самото човешко тяло. А доколкото външното тяло е индивид, който не се отнася до човешкото тяло, идеята или познанието за него е в бога (според теор. 9 от тази част), доколкото той се счита като изразен от идеята за друго нещо, която (според теор. 7 от тази част) по природа предхожда самото, външно тяло. Поради това адекватното познание на външното тяло не е в бога, доколкото той има идеята за възбудата на човешкото тяло, или идеята за една възбуда на човешкото тяло не включва в себе си адекватното познание на външното тяло; което и следваше да се докаже.

*Теорема 26. Човешката душа възприема едно външно тяло като действително съществуващо само посредством идеите за възбудите на своето тяло.*

Доказателство. Ако човешкото тяло не е било възбудено по никакъв начин от някое външно тяло, то (според теор. 7 от тази част) и идеята за човешкото тяло, т. е. (според теор. 13 от тази част) човешката душа, не е била възбудена по никакъв начин от идеята за съществуването на онова тяло или по никакъв начин тя не възприема съществуването на онова външно тяло. А доколкото човешкото тяло бива възбудено по някакъв начин от някое външно тяло, дотолкова (според теор. 16 от тази част със заб. към нея) то възприема външното тяло; което и следваше да се докаже.

Извод. Доколкото човешката душа си представя едно външно тяло, дотолкова тя няма за него адекватно познание.

Доказателство. Когато човешката душа разглежда външните тела посредством идеите за възбудите на своето тяло, тогава ние казваме, че тя си ги представя (виж заб. към теор. 17 от тази част); душата не може да си представя по друг начин (според пред. теор.) външните тела като действително съществуващи. И затова (според теор. 25 от тази част) доколкото душата си представя външните тела, тя няма за тях адекватно познание; което и следваше да се докаже.

*Теорема 27. Идеята за която и да е възбуда на човешкото тяло не включва в себе си адекватното познание ш самото човешко тяло.*

Доказателство. Всяка идея за която и да е възбуда на човешкото тяло дотолкова включва в себе си природата на човешкото тяло, доколкото самото човешко тяло се счита като възбудено по известен начин (виж теор. 16 от тази част). Но доколкото човешкото тяло е индивид, който може да бъде възбуждан по много други начини, идеята за него и пр. Виж доказателството към теор. 25 от тази част.

*Теорема 28. Идеите за възбудите на човешкото тяло, доколкото се отнасят само до човешката душа, не са ясни и отчетливи, а са неясни.*

Доказателство. Идеите за възбудите на човешкото тяло именно включват в себе си природата както на външните тела, така и на самото човешко тяло (според теор. 16 от тази част); и те трябва да включват в себе си не само природата на човешкото тяло, но и природата на неговите части; защото възбудите са начини (според постулат 3), по които се възбуждат частите на човешкото тяло и следователно цялото тяло. Но (според теор. 24 и 25 от тази част) адекватното познание на външните тела, както и на частите, които влизат в състава на човешкото тяло, е в бога не доколкото той се счита като изразен от човешката душа, а доколкото се изразява от други идеи. Следователно тези идеи за възбудите на човешкото тяло, доколкото се отнасят само до човешката душа, са като заключения без предпоставки, т. е. (както е ясно от само себе си) неясни идеи; което и следваше да се докаже.

Забележка. По същия начин се доказва, че идеята, която съставя природата на човешката душа, разгледана сама в себе си, не е ясна и отчетлива, както и идеята за човешката душа и идеите на идеите за възбудите на човешкото тяло, доколкото се отнасят до самата душа, което всеки може лесно да види.

*Теорема 29. Идеята на идеята за която и да е възбуда на човешкото тяло не включва в себе си адекватното познание на човешката душа.*

Доказателство. Идеята именно за една възбуда на човешкото тяло (според теор. 27 от тази част) не включва в себе си адекватното познание на самото тяло или не изразява адекватно неговата природа; т. е. (според теор. 13 от тази част) не се съгласува адекватно с природата на душата. И затова (според акс. 6, част I) идеята на тази идея не изразява адекватно природата на човешката душа или не включва в себе си нейното адекватно познание; което и следваше да се докаже.

Извод. Оттук следва, че човешката душа всякога, когато възприема неща според общия порядък на природата, няма адекватно познание нито за самата себе си, нито за своето тяло, нито за външните тела, а има само неясно и осакатено познание за тях. Защото душата познава самата себе си само доколкото възприема идеите за възбудите на тялото (според теор. 23 от тази част). Своето тяло обаче тя възприема (според теор. 19 от тази част) само посредством самите идеи за възбудите, чрез които тя само и възприема външните тела (според теор. 26 от тази част). И затова, доколкото има тези идеи, тя няма адекватно познание нито за самата себе си (според теор. 29 от тази част), нито за външните тела (според теор. 25 от тази част), а има само (според теор. 28 със заб. към нея от тази част) осакатено и неясно познание за тях; което и следваше да се докаже.

Забележка. Аз казвам изрично, че душата няма адекватно познание нито за самата себе си, нито за своето тяло, нито за външните тела, а има само неясно познание всякога когато възприема нещата според общия порядък на природата, т. е. всякога когато бива определена да разглежда това или онова отвън, именно при случайно сблъскване с нещата, а не когато бива определена отвътре, именно когато тя разглежда едновременно повече неща, да познае техните сходства, различия и противоположности. Защото всякога когато по този или по друг начин тя бива определена отвътре, тогава си представя нещата ясно и отчетливо, както ще покажа по-долу.

*Теорема 30. За траенето на нашето тяло ние можем да имаме само твърде неадекватно познание.*

Доказателство. Траенето на нашето тяло не зависи от неговата същност (според акс. 1 от тази част), нито дори от безусловната природа на бога (според теор. 21, част I). Но (според теор. 28, част I) то бива определено да съществува и да действа от такива причини, които също са определени от други да съществуват и да действат по известен и определен начин, тези пък от други и така до безкрайност. И тъй траенето на нашето тяло зависи от общия порядък на природата и от устройството на нещата. По какъв начин обаче са съставени нещата, за това има адекватно познание в бога, доколкото той има идеите за всички тях и не доколкото има само идеята за човешкото тяло (според извода към теор. 9 от тази част). Поради това познанието за траенето на нашето тяло е в бога твърде неадекватно, само доколкото той се счита като съставящ природата на човешката душа, т. е. (според извода към теор. 11 от тази част) това познание в нашата душа е твърде неадекватно; което и следваше да се докаже.

*Теорема 31. Ние можем да имаме за траенето на отделните неща, които са извън нас, само твърде неадекватно познание.*

Доказателство. Всяко отделно нещо също както и човешкото тяло, трябва да бъде определено да съществува и да действа по известен и определен начин от друго отделно нещо, и това пак от друго, така до безкрайност (според теор. 28, част I). Но понеже в предишната теорема доказахме въз основа на това общо свойство на отделните неща, че ние имаме само твърде неадекватно познание за траенето на нашето тяло, то същото заключение ще трябва да бъде направено и за траенето на отделните неща; именно че ние можем да имаме за тях само твърде неадекватно познание; което и следваше да се докаже.

Извод. От това следва, че всички отделни неща са случайни и преходни. Защото ние можем да имаме адекватно познание за тяхното траене (според предшеств. теор.); и това именно ние трябва да разбираме под случайност на нещата и възможност за тяхното разрушаване (виж заб. 1 към теор. 33, част I). Защото (според теор. 29, част I) освен него няма нищо случайно.

*Теорема 32. Всички идеи, доколкото се отнасят до бога, са истински.*

Доказателство. Всички идеи именно, които са в бога, се съгласуват напълно със своите обекти (според извода към теор. 7 от тази част) и затова (според акс. 6, част I) всички са истински; което и следваше да се докаже.

*Теорема 33. В идеите няма нищо положително, заради което да се нарекат погрешни.*

Доказателство. Ако някой отрече това, нека си помисли, ако е възможно, един положителен модус на мисленето, който би съставял формата на заблуждението или на погрешността. Този модус на мисленето не може да бъде в бога (според предшеств. теор.); а извън бога той също не може да съществува, нито да бъде схванат (според теор. 15, част I). И затова не може да има в идеите нищо положително, заради което да се нарекат погрешни; което и следваше да се докаже.

*Теорема 34. Всяка идея, която в нас е безусловна или адекватна и съвършена, е истинска.*

Доказателство. Когато кажем, че в нас има адекватна или съвършена идея, ние не казваме нищо друго (според извода към теор. 11 от тази част) освен това, че в бога, доколкото той съставя същността на нашата душа, има адекватна и съвършена идея: и следователно (според теор. 32 от тази част) ние не казваме нищо друго освен това, че такава идея е истинска; което и следваше да се докаже.

*Теорема 35. Погрешността се състои в недостиг на познание, който включват в себе си неадекватните или осакатените и неясните.*

Доказателство. Няма нищо положително в идеите, което би съставяло формата на погрешността (според теор. 33 от тази част). Но погрешността не може да се състои в безусловния недостиг (защото за душите се казва, че се заблуждават, а не за телата), нито дори в безусловното незнание; защото едно е незнание, а друго заблуждение. Затова погрешността се състои в недостиг на познание, който включва в себе си неадекватното познание на нещата, или неадекватните или неясни идеи; което и следваше да се докаже.

Забележка. В забележката към теорема 17 от тази част аз обясних как заблуждението се състои в недостиг на познание. Но за да обясня по-подробно въпроса, ще дам един пример. Именно людете се заблуждават, когато мислят, че са свободни; това мнение се състои само в туй, че те съзнават своите действия, но не знаят причините, които ги определят. Следователно идеята за тяхната свобода се състои в това, че те не познават никаква причина на своите действия. Защото, когато казват, че човешките действия зависят от волята, това са само думи, които те не свързват с никаква идея. А какво е волята и по какъв начин движи тя тялото, никой от тях не знае; и тези,, които предлагат нещо друго и измислят някакво седалище и обиталище на душата, обикновено възбуждат смях или досада. Така, когато наблюдаваме слънцето, ние си представяме, че то отстои от нас на около 200 стъпки; това заблуждение не е само в представата, но в това, че докато ние си го представяме така> не знаем неговото истинско разстояние и причината на тази представа. Защото, макар и после да узнаем, че то отстои от нас на повече от 600 земни диаметъра, все пак ще си представяме, че то е близо до нас. А ние си представяме слънцето като близко до нас не понеже не знаем неговото истинско разстояние, но понеже възбудата на нашето тяло включва в себе си същността на слънцето, доколкото самото тяло получава възбуда от него.

*Теорема 36. Неадекватните и неясните идеи следват със същата необходимост, както адекватните или ясните и отчетливи идеи.*

Доказателство. Всички идеи са в бога (според теор. 15, част I); и доколкото се отнасят до бога, те са истински (според теор. 32 от тази част) и адекватни (според извода към теор. 7 от тази част); и затова те са неадекватни и неясни само доколкото се отнасят до отделната душа на някой човек (за това виж теор. 24 и 28 от тази част). Следователно всички идеи, както адекватните, така и неадекватните, следват със същата необходимост (според извода към теор.6 от тази част); което и следваше да се докаже.

Теорема 37. Това, което е общо на всички неща (затова виж по-горе лема 2) и което се намира еднакво както в частта, така и в цялото, не съставя същността на никое отделно нещо.

Доказателство. Ако някой отрече това, нека си представи, ако е възможно, че то съставя същността на някое отделно нещо, напр. същността на В. Следователно (според опред. 2 от тази част) без В то не ще може нито да съществува, нито да бъде схванато. Но това е противно на предположението. Следователно то не принадлежи към същността на В, нито съставя същността на друго отделно нещо; което и следваше да се докаже.

*Теорема 38. Това, което е общо на всички неща и което се намира еднакво както в частта, така и в цялото, може да бъде схванато само адекватно.*

Доказателство. Нека А бъде нещо, което е общо на всички неща и което еднакво се намира както в частта на всяко тяло, така и в цялото. Аз казвам, че А може да бъде схванато само адекватно. Защото идеята за А (според извода към теор. 7 от тази част) по необходимост ще бъде в бога адекватна както доколкото той има идеята за човешкото тяло, така и доколкото има идеите за неговите възбуди, които идеи (според теор. 16, 25 и 27 от тази част) включват в себе си както природата на човешкото тяло, така отчасти и природата на външните тела; т. е. (според теор. 12 и 13 от тази част) тази идея по необходимост ще бъде в бога адекватна, доколкото той съставя човешката душа или доколкото има идеите, които са в човешката душа. И тъй душата (според извода към теор. 11 от тази част) по необходимост възприема А адекватно, и то както доколкото тя възприема себе си, тъй и доколкото възприема своето или някое външно тяло, и А не може да бъде схванато по друг начин; което и следваше да се докаже.

Извод. Оттук следва, че има известни идеи или понятия, които са общи за всички люде. Защото (според лема 2) всички тела се схождат в някои отношения и те (според предшеств. теор.) трябва да бъдат възприемани от всички адекватно, или ясно и отчетливо.

*Теорема 39. Това, което е общо и присъщо на човешкото тяло и на някои външни тела, които обикновено възбуждат човешкото тяло, и което еднакво се намира както в частта на всяко едно от тези тела, така и в цялото, за него и идеята в душата ще бъде адекватна.*

Доказателство. Нека А бъде това, което е общо и присъщо на човешкото тяло и на някои външни тела и което еднакво се намира в човешкото тяло, както и в тези същите външни тела и което най-после се намира еднакво в частта на всяко едно от тези външни тела, както и в цялото. За самото А ще има в бога адекватна идея (според извода към теор. 7 от тази част) както доколкото той има идеята за човешкото тяло, така и доколкото има идеите за приетите външни тела. Да приемем сега, че човешкото тяло се възбужда от някое външно тяло чрез това, което е общо в тях, т. е. от А. Идеята за тая възбуда ще включва в себе си свойството А (според теор. 16 от тази част) и затова (според същия извод към теор. 7 от тази част) идеята за тая възбуда, доколкото включва в себе си свойството А, ще бъде в бога адекватна, доколкото той е изразен от идеята за човешкото тяло, т. е. (според теор. 13 от тази част) доколкото той съставя природата на човешкото тяло. И затова (според извода към теор. 11 от тази част) тази идея е адекватна и в човешката душа; което и следваше да се докаже.

Извод. Оттук следва, че човешката душа е толкова по-способна да възприема адекватно множество неща, колкото повече общо има нейното тяло с други тела.

*Теорема 40. Всички идеи, които следват в душата от идеи, които в самата нея са адекватни, са също адекватни.*

Доказателство. Това е ясно. Защото, когато кажем, че в човешката душа една идея следва от идеи, които в самата нея са адекватни, ние не казваме нищо друго (според извода към теор. 11 от тази част) освен това, че в самия божи разум има идея, на която е причината бог не доколкото той е безкраен, нито доколкото е изразен от идеите за множеството отделни неща, но само доколкото той съставя същността на човешката душа.

Забележка 1. С това аз обясних причината на понятията, които се наричат общи и които образуват основите на нашето умозаключаване. Но има и други причини на някои аксиоми или на някои понятия; чието обяснение според нашата метода ще бъде от полза. От него именно би се установило кои понятия са по-полезни от другите и кои, напротив, нямат почти никакво значение; после, кои понятия са общи и кои са ясни и отчетливи само за люде, които не са засегнати от никакви предразсъдъци, и най-после кои са зле обосновани. Освен това би се установило откъде водят произхода си тези понятия, които наричат вторични, следователно и аксиомите, които почиват на тях, и още някои други истини, върху които някога съм разсъждавал относно този въпрос. Но понеже съм определил това за друго съчинение, а също и да не ставам отегчителен с прекалени подробности по този въпрос, реших тук да изоставя това. Обаче за да не пропусна това, което е необходимо да се знае, аз ще изложа накратко причините откъде водят своя произход така наречените трансцедентални термини, като същество, нещо, нещо си. Тези термини произлизат от това, че човешкото тяло, понеже е ограничено, е способно ясно да образува в себе си едновременно само определено число представи (какво е представа, аз обясних в заб. към теор. 17 от тази част). Ако това число бъде надминато, тези представи започват да се сливат; а ако това число представи, които тялото е способно едновременно да образува ясно в себе си, далеч бъде надминато, то всичките ще се слеят напълно помежду си. Щом това е тъй, то ясно е от извода към теор. 17 и от теор. 18 от тази част, че човешката душа може едновременно да си представи ясно толкова тела, колкото представи могат да се образуват едновременно в нейното тяло. Но щом като представите в тялото се слеят напълно, то и душата ще си представи всички тела неясно без никаква разлика и ще ги схване като че ли под един атрибут, именно под атрибута на същество, нещо и пр. Това може да се изведе и от туй, че представите не винаги са еднакво живи, и от други подобни причини, които не е необходимо да обяснявам тук; защото за делта, която преследваме, е достатъчно, да вземем пред вид само една. Защото всички се свеждат към това, ,че тези термини означават в най-висша степен неясни идеи. После от подобни причини са произлезли тези понятия, които наричат общи, като човек, кон, куче и пр. Именно понеже в човешкото тяло се образуват едновременно толкова представи, напр. за хора, че те превишават силата на представянето ако не напълно, то до такава степен, че душата не може да си представи незначителните различия между отделните хора (напр. цвета на всеки един от тях, големината му и пр.) и тяхното определено число и ясно си представя само това, в което се схождат всички, доколкото тялото бива, възбудено от тях; защото тялото е било най-много възбуждано от това, което е общо във всяко отделно нещо; него именно душата изразява с името човек и го прилага към безкрайно много отделни човеци. Защото душата, както казах, не може да си представи определеното число отделни човеци. Но трябва да се отбележи, че тези понятия не се образуват от всички по един и същ начин, а са различни у всекиго в зависимост от предмета, който по-често е възбуждал тялото и който душата по-лесно си представя и спомня. Напр., който твърде често с учудване е наблюдавал ръста на човека, под името човек ще разбира животно с изправен ръст; а който е свикнал да наблюдава нещо друго у човек, ще си образува друга обща представа за него; напр. че човекът е смеещо се животно, двуного животно без пера, разум но животно. Така и относно другите неща всеки ще си образува общи представи за тях според предразположението на своето тяло. Поради това не е за учудване, че между философите, които са искали да обяснят нещата в природата чрез самите представи за нещата, са възникнали толкова много разногласия.

Забележка 2. От всичко казано по-горе се вижда ясно, че ние възприемаме много неща и образуваме общи понятия. Първо, от отделните неща, които сетивата представят на разума осакатено, неясно и безредно (виж извода към теор. 29 от тази част); и затова аз наричам обикновено такива възприятия познание от недостоверен опит. Второ, от знаци, напр. от това, че когато слушаме или четем някои думи, ние си спомняме за съответните неща и образуваме за тях известни идеи, подобни на тези, чрез които си представяме нещата (виж заб. към теор. 18 от тази част). Тези два начина на разглеждане нещата аз ще наричам занапред познание в първи род, мнение или въображение. Трето, най-после от това, че ние имаме общи понятия и адекватни идеи за свойствата на нещата (виж извода към теор. 38 и 39 с извода към нея и теор. 40 от тази част). Този начин аз ще наричам разум и познание във втори род. Освен тези два рода познание има още и друг, трети, както ще кажа по-нататък, който ще наричаме интуитивно знание. И този род познание води от адекватната идея за формалната същност на някои атрибути на бога към адекватното познание на същността на нещата. Всичко това ще обясня с един пример. Дадени са напр. три числа, за да се намери четвъртото, което се отнася към третото така, както второто към първото. Един търговец не ще се замисли и ще умножи второто с третото и получения резултат ще раздели с първото, и то или защото още не е забравил това, което е слушал от учителя си без всякакво доказателство, или защото той често е изпитвал това с най-простите числа, или въз основа на доказателството на теор. 19, кн. VII на Евклид, именно въз основа на общото свойство на числата в пропорциите. Но при най-простите числа това не е необходимо. Напр. ако са дадени числата 1, 2, 3, то всеки вижда, че четвъртото число в пропорцията е 6, и то много по-ясно, понеже от самото отношение на първото число към второто, което ние виждаме нагледно, заключаваме за четвъртото.

*Теорема 41. Познанието в първия род е единствената причина на погрешността, а във втория и третия род е по необходимост истинско.*

Доказателство. Към познанието в първи род, както казахме в предишната забележка, принадлежат всички тези идеи, които са неадекватни и неясни; и затова (според теор. 35 от тази част) това познание е единствената причина на погрешността. После към познанието във втория и третия род, както казахме, принадлежат идеите, които са адекватни; и затова (според теор. 34 от тази част) то е по необходимост истинско; което и следваше да се докаже.

*Теорема 42. Познанието във втория и третия род, а не в първия ни учи да различаваме истинското от погрешното.*

Доказателство. Тази теорема е ясна от само себе си. Защото, който умее да прави разлика между истинско и погрешно, трябва да има адекватна идея за истинското и погрешното, т. е. (според заб. 2 към теор. 40 от тази част) да разпознава истинското и погрешното чрез втория или третия род познание.

*Теорема 43. Който притежава истинска идея и едновременно знае, че притежава истинска идея, не може да се съмнява в истинността на предмета.*

Доказателство. Истинска идея в нас е тази, която е адекватна в бога, доколкото той се обяснява чрез природата на човешката душа (според извода към теор. 11 от тази част). И тъй да приемем, че има в бога, доколкото той се обяснява чрез природата на човешката душа, адекватната идея А. За тази идея трябва по необходимост да има също в бога идея, която се отнася по същия начин към бога, както идеята А (според теор. 20, чието доказателство има всеобщо значение). Но според предположението ни идеята А се отнася към бога, доколкото той се обяснява чрез природата на човешката душа; следователно и идеята на идеята А трябва да се отнася към бога по същия начин, т. е. (според същия извод към теор. 11 от тази част) тази адекватна идея на идеята А ще бъде в самата душа, която има адекватната идея А. И затова, който притежава адекватна идея, или (според теор. 34 от тази част) който познава истински един предмет, той трябва едновременно да притежава адекватна идея или истинско познание за своето познание, т. е. (както е ясно от само себе си) трябва едновременно да бъде уверен в него; което и следваше да се докаже.

Забележка. В забележката към теорема 21 от тази част аз обясних какво е идеята на една идея; но трябва да отбележа, че предишната теорема е достатъчно ясна от само себе си. Защото всеки, който има истинска идея, знае, че истинската идея включва в себе си най-висшата достоверност. А да притежаваме истинска идея не означава нищо друго освен това, да познаваме съвършено или най-добре едно нещо; и, разбира се, никой не може да се усъмни в това, ако не помисли, че идеята е нещо нямо като картината върху платно, а не начин на мислене, именно самото познание. И аз питам кой може да знае, че познава някакъв предмет, ако отпреди не познава предмета?, т. е. кой може да знае, че е уверен в някакъв предмет, ако отпреди не е уверен в предмета? После, кое може да бъде по-ясно и по-достоверно от истинската идея, която би могла да служи като норма за истината? Разбира се, както светлината се показва явно и тъмнината, така и истината е норма за себе си и за погрешното. И с това аз мисля, че съм отговорил на следните въпроси, именно: Ако истинската идея се различава от погрешната само доколкото ее счита, че се съгласува със своя обект, то истинската идея няма повече реалност или съвършенство от погрешната (тъй като двете се различават само по външното си наименование) и следователно един човек, който има истински идеи, с нищо не превъзхожда този, който има само погрешни идеи. После откъде идва, че човек има погрешни идеи? И най-после откъде някой може да знае с увереност, че той има идеи, които се съгласуват със своите обекти? Аз мисля, че на тези въпроси, както казах, вече съм отговорил. Защото, що се отнася до разликата между истинска и погрешна идея, от теорема 35 от тази част е ясно, че първата се отнася към втората както съществуващото към несъществуващото. Причината на погрешността обаче показах най-ясно от теорема 19 до 35 и забележката към нея. От това също е ясна разликата между човек, който има истински идеи, и човек, който има само погрешни идеи. Най-после, що се отнася до последното, именно откъде човек може да знае, че има идея, която се съгласува със своя обект, това току-що доказах предостатъчно, че то произлиза само от туй, понеже той има идея, която се съгласува със своя обект, или понеже истината е норма за себе си. Към това се прибавя, че нашата душа, доколкото възприема истински нещата, е част от безкрайния разум на бога (според извода към теор. 11 от тази част); и затова е необходимо ясните и отчетливи идеи на душата да бъдат тъй истински, както идеите на бога.

*Теорема 44. На природата на разума е присъщо да разглежда нещата не като случайни, а като необходими.*

Доказателство. На природата на разума е присъщо да възприема нещата истински (според теор. 41 от тази част), именно (според аксиома 6, част I) както те са в себе си, т. е. (според теор. 29, част I) не като случайни, а като необходими; което и следваше да се докаже.

Извод 1. Оттук следва, че само от въображението зависи това, че ние разглеждаме нещата като случайни както относно миналото, така и относно бъдещето.

Забележка. По какъв начин обаче става това, ще обясня с няколко думи. Ние посочихме по-горе (теор. 17 от тази част с извода към нея), че душата, макар и някои неща да не съществуват, въпреки това тя винаги си ги представя като настоящи, ако не се явят причини, които изключват тяхното настоящо съществуване. После (според теор. 18 от тази част) посочихме, че ако човешкото тяло веднъж е било възбудено едновременно от две външни тела, когато след това душата си представи едно от тях, тя веднага ще си спомни и другото, т. е. тя ще счита и двете като настоящи, ако не се явят причини, които изключват тяхното настоящо съществуване. Освен това никой не се съмнява в туй, че ние си представяме и времево именно въз основа на това, че си представяме, че едни тела се движат по-бавно или по-бързо от други, или с еднаква скорост. И тъй да приемем, че един младеж вчера сутринта е видял за пръв път Петър, на обед Павел, а вечерта Симеон и днес сутринта пак Петър. От теорема 18 от тази част е ясно, че щом като види утринната светлина, веднага ще си представи слънцето в неговото движение по същата част на небето, в която той го е видял предишния ден, или ще си представи целия ден и едновременно с утринното време Петър, с обедното Павел, а с вечерта Симеон, т. е. той ще си представи съществуването на Павел и Симеон с отношение към бъдещето: и, обратното, ако вечерта види Симеон, ще отнесе Павел и Петър към миналото, именно като си ги представи едновременно с миналото; и това ще става толкова по-постоянно, колкото по-често ги вижда в същия този ред. Ако се случи някоя друга вечер той да види Яков вместо Симеон, тогава на следното утро при мисълта за вечерта той ще си представя ту Симеон, ту Яков, обаче не и двамата едновременно. Защото се предполага, че той е видял вечерта само един от двамата, но не и двамата едновременно. И тъй неговото въображение ще се колебае и при мисълта за настъпващата вечер той ще си представя ту този, ту онзи, т. е. сигурно нито един от двамата, но и двамата ще си ги представя в бъдещето като случайни. И това колебание на въображението ще бъде същото, както ако то се насочи към неща, които разглеждаме по същия начин в отношение към миналото или бъдещето; и следователно нещата, отнесени както към настоящето, така и към миналото или бъдещето, ще си представяме като случайни.

Извод 2. На природата на разума е присъщо да възприема нещата от известно гледище на вечността.

Доказателство. На природата на разума е присъщо именно да разглежда нещата като необходими, а не като случайни (според предшеств. теор.). Но тази необходимост на нещата (според теор. 41 от тази част) той възприема истински, т. е. (според акс. 6, част I) както тя е в себе си. Но (според теор. 16, част I) тази необходимост на нещата е самата необходимост на вечната природа на бога. Следователно на природата на разума е присъщо да разглежда нещата от това гледище на вечността. Към това се прибавя, че основите на разума са понятия (според теор. 38 от тази част), които изразяват това, което е общо на всички неща и които (според теор. 37 от тази част) не изразяват същността на някое отделно нещо и поради това трябва да се схващат без каквото и да е отношение към времето, но от известно гледище на вечността; което и следваше да се докаже.

*Теорема 45. Всяка идея за което и да е тяло или за едно действително съществуващо нещо по необходимост включва в себе си вечната и безкрайна същност на бога.*

Доказателство. Идеята за едно действително съществуващо отделно нещо по необходимост включва в себе си както същността, така и съществуването на това нещо (според извода към теор. 8 от тази част). А отделните неща (според теор. 15, част I) не могат да се схващат без бога; но понеже (според теор. 6 от тази част) те имат за причина бога, доколкото той се разглежда под атрибута, на който самите неща са модуси, то идеите за тях (според аксиома 4, част 1) по необходимост трябва да включват в себе си понятието за техния атрибут, т. е. (според опред. 6, част I) вечната и безкрайна същност на бога; което и следваше да се докаже.

Забележка. Под съществуване аз не разбирам тук траенето, т. е. съществуването, доколкото то се схваща абстрактно и като някакъв вид количество. Защото аз говоря за самата природа на съществуването, което се приписва на отделните неща поради това, понеже от вечната необходимост на природата на бога следва безкрайно много по безкрайно много начини (виж теор. 16, част I). Аз говоря за самото съществуване на отделните неща, доколкото са в бога. Защото макар и всяко едно от тях да се определя от друго отделно нещо да съществува по известен начин, при все това силата, с която всяко нещо постоянС1 вуза в своето съществуване, следва от вечната необходимост на природата на бога. За това виж извода към теор. 24, част I.

*Теорема 46. Познанието на вечната и безкрайна същност на бога, която всяка идея включва в себе си, е адекватно и съвършено.*

Доказателство. Доказателството на предишната теорема има всеобщо значение и било че едно нещо се разглежда като част или като цяло, идеята за него било като цяло или като част (според предшеств. теор.) ще включва в себе си вечната и безкрайна същност на бога. Ето защо това, което дава познанието на вечната и безкрайна същност на бога, е общо на всички неща и еднакво също в частите, както и в цялото; и затова (според теор. 38 от тази част) това познание ще бъде адекватно; което и следваше да се докаже.

*Теорема 47. Човешката душа има адекватно познание за вечната и безкрайна същност на бога.*

Доказателство. Човешката душа има идеи (според теор. 22 от тази част), чрез които (според теор. 23 от тази част) възприема себе си и своето тяло (според теор. 19 от тази част) и (според извод 1 към теор. 16 и теор. 17 от тази част) външните тела като действително съществуващи; и затова тя има (според теор. 45 и 46 от тази част) адекватно познание за вечната и безкрайна същност на бога; което и следваше да се докаже.

Забележка. Оттук виждаме, че безкрайната същност на бога и неговата вечност са познати на всички. Но понеже всичко съществува в бога и се схваща чрез бога, то следва, че от това познание ние можем да изведем твърде много неща, които познаваме адекватно, и така да образуваме онзи трети род познание, за което говорихме в забележка 2 към теор. 40 от тази част и за чието превъзходство и полза ние ще говорим в част пета. Но ако людете нямат еднакво ясно познание за бога, както и за общите понятия, то произлиза от това, че те не могат да си представят бога както телата и че те са свързали името бог с представите за нещата, които те обикновено виждат; това людете едва ли могат да избягнат, понеже получават непрестанно възбуди от външни тела. И действително повечето заблуди се състоят само в това, че ние неправилно прилагаме думите към нещата. Защото когато някой каже, че правите, които водят от центъра на кръга към неговата окръжност, не са равни, сигурно поне в този момент под кръг той разбира нещо но-друго, отколкото мисли математикът. Така, ако людете се заблуждават в изчислението, те имат едни числа в ума си, а други на хартията. Затова, ако вземем пред вид тяхната мисъл, в действителност те не се заблуждават, но нам ни се струва, че се заблуждават, понеже вярваме, че те имат и в мисълта си същите числа, които са на хартията. Ако не беше това, ние не бихме вярвали, че те се заблуждават, както и аз не повярвах, че се заблуждава човекът, когото неотдавна чух да вика, че неговият двор е прехвръкнал при кокошката на съседа, понеже много добре разбрах какво мислеше той в същност. И повечето разногласия произлизат оттук, именно от това, че людете не изразяват правилно своите мисли или че тълкуват погрешно мислите на другите. Защото, когато най-много си противоречат, в действителност те мислят или едно и също, или съвършено различно, така че тези грешки и безсмислици, които намират у другите, в действителност не съществуват.

*Теорема 48. В душата няма безусловна или свободна воля, но душата бива определена да желае това или онова от известна причина, която също бива определена от друга причина, тази пак от друга и така до безкрайност.*

Доказателство. Душата е известен и определен модус на мисленето (според теор. 11 от тази част) и затова (според извода към теор. 17, част I) не може да бъде свободна причина на своите действия или не може да има безусловната способност да желае или да не желае; но за да желае това или онова (според теор. 28, част I), тя трябва да бъде определена от една причина, която също е определена от друга, и пр.; което и следваше да се докаже.

Забележка. По същия начин се доказва, че душата няма никаква безусловна способност да познава, да желае, да обича и пр. Оттук следва, че тези и подобни способности или са чисти измислици, или не са нищо друго освен метафизически или всеобщи същности, които обикновено образуваме от частните. Тъй че разумът и волята така се отнасят към гази или онази идея или към това или онова желание, както каменността към този или онзи камък или както човекът към Петър и Павел. Причината обаче защо людете се мислят свободни, ние обяснихме в Приложението към част I. Но преди да отида по-нататък, трябва да забележа тук, че под воля разбирам способността да утвърждаваме и да отричаме, а не желанието; аз разбирам, казвам, способността, с която душата утвърждава или отрича това, което е истинско или което е погрешно, а не желанието, с което душата се стреми към нещо или го отбягва. Но след като доказахме, че тези способности са общи понятия, които не се различават от отделните неща, от които ги образуваме, сега трябва да изследваме дали самите желания са нещо различно от самите идеи за нещата. Трябва да изследваме, казвам, дали в душата има и друго утвърждение или отрицание освен това, което идеята включва в себе си, доколкото е идея. Затова да се види следната теорема, както и определение 3 от тази част, за да не се създават от мисленето картини. Защото под идеи разбирам не образи, които се образуват в дъното на окото, или, ако искате, вътре в мозъка, но разбирам понятия на мисленето.

*Теорема 49. В душата няма никакво желание или утвърждение и отрицание освен това, което идеята, доколкото е идея, включва в себе си.*

Доказателство. В душата (според предшеств. теор.) не съществува безусловна способност да желае и да не желае, но съществуват само отделни желания, именно едно и друго утвърждение и едно и друго отрицание. И тъй нека си представим едно отделно желание, именно модуса на мисленето, с който душата утвърждава, че трите ъгъла на триъгълника са равни на два прави. Това утвърждение включва в себе си понятието или идеята за триъгълника, т. е. без идеята за триъгълника то не може да се схване. Защото това е същото, ако кажа, че А трябва да включва в себе си понятието за В или че А не може да се схване без В. После това утвърждение (според акс. 3 от тази част) не може да бъде и без идеята за триъгълника. Следователно това утвърждение не може нито да съществува, нито да се схване без идеята за триъгълника. После тази идея за триъгълника трябва да включва в себе си същото това утвърждение, именно че неговите три ъгъла са равни на два прави. Поради това и, обратното, тази идея за триъгълника не може нито да съществува, нито да се схване без това утвърждение; и затова (според опред. 2 от тази част) това утвърждение принадлежи към същността на идеята за триъгълника и не е нещо друго освен самата тя. И което казахме за това желание (тъй като го взехме произволно), то трябва да се каже и за всяко желание, именно че не е нищо друго освен идеята; което и следваше да се докаже.

Извод. Воля и разум са едно и също нещо.

Доказателство. Воля и разум не са нищо друго освен самите отделни желания и идеи (според теор. 48 от тази част и заб. към нея). Но отделното желание и отделната идея (според предшеств. теор.) са едно и също нещо. Следователно воля и разум са едно и също нещо; което и следваше да се докаже.

Забележка. С това ние отстранихме причината, която изобщо създава заблуждението. Ние посочихме по-горе, че погрешността се състои само в недостига на осакатените и неясни идеи. Поради това погрешната идея, доколкото е погрешна, не включва в себе си достоверност. И тъй, когато кажем, че някой човек се задоволява с погрешни идеи и не се съмнява в тях, то ние още не казваме, че той е уверен, а само че не се съмнява или че той се задоволява с погрешни идеи, понеже няма никакви причини, които да предизвикват колебание в неговото въображение. За това да се види заб. към теор. 44 от тази част. И тъй колкото и човек да се придържа по наше предположение 6 погрешното, все пак никога не ще кажем, че той е уверен в него. Защото под увереност ние разбираме нещо положително (виж теор. 43 от тази част със заб. към нея), а не отсъствие на съмнение. А под отсъствие на увереност разбираме погрешност.

Но за да се обясни по-обстойно предишната теорема, остава да се спомене още нещо. После остава още до отговоря на възраженията, които могат да бъдат отправени против нашето учение. И, най-после, за да отстраня всякакво съмнение, счетох, че си струва труда да посоча някои преимущества на това учение. Казвам някои преимущества, понеже най-важните от тях ще се разберат по-добре от нашето изложение в част пета.

И тъй започвам с първото и напомням на читателите да правят строга разлика между идея, или понятие на душата, и представяй образи на нещата, които ние си представяме. После необходимо е да се прави разлика между идеите и думите, с които означаваме нещата. Тъй като в действителност мнозина или напълно смесват тези три неща, именно представяй4 образи, думи и идеи, или ги различават помежду им недостатъчно точно или пък недостатъчно предпазливо, затуй е останало напълно неизвестно за тях това учение за волята, познанието на което е така необходимо за нашата мисловна дейност, както и за едно мъдро устройване на живота. Тъй като тези, които мислят, че идеите се състоят в представяй образи, които произлизат у нас вследствие въздействието на телата, са убедени, че тези идеи за нещата, за които ние не можем да образуваме никакъв тям подобен представен образ, не са идеи, а са само измислици, които ние създаваме по свободния произвол на волята; и тъй те гледат на идеите като на безмълвни изображения на една картина и завладени от този предразсъдък, не виждат, че идеята, доколкото е идея, включва в себе си утвърждение или отрицание. После тези, които сливат думите с идеята или със самото утвърждение, което идеята включва в себе си, мислят, че те могат да желаят противното? на това, което чувстват, докато те само на думи утвърждават или отричат нещо, което е противно на това, което чувстват. Но от тези предразсъдъци може лесно да се освободи всеки, който вникне в природата на мисленето, което ни най-малко не включва в себе си понятието за пространствеността; и затова той ясно ще разбере, че идеята (тъй като тя е модус на мисленето) не се състои нито в представния образ на някакъв предмет, нито в думите. Защото същността на думите и на представяйте образи се състои в самите телесни движения, които ни най-малко не включват в себе си понятието за мисленето.

Тези няколко напомняния по въпроса са достатъчни. Затова преминавам към споменатите преди това възражения.

Първото от тях е, че смятат, което изключва всякакво съмнение, че волята се простира по-далеч от разума и че поради това тя е различна от него. Основанието обаче защо смятат, че волята се простира по-далеч от разума, е следното; Опитът показва, казват те, че за да се съгласим с безкрайното множество други неща, които ние не възприемаме, не се нуждаем от по-»голяма способност от тази, която притежаваме, да с съгласяваме или да утвърждаваме и да отричаме, но ние се нуждаем от една по-голяма разсъдъчна способност. Следователно разумът и волята се различават по това, че той е ограничен, а тя е неограничена.

Второ, може да ни се възрази, че опитът, както се вижда, най-ясно ни учи, че ние можем да сдържаме нашего съждение да не се съгласяваме с нещата, които възприемаме; това се потвърждава и чрез туй,, че за никого не се казва, че се заблуждава, доколкото той възприема нещо, но само доколкото той се съгласява или не се съгласява с него. Напр. ако някой си въобрази крилат кон, с това той още не прие» ма, че съществува крилат кон, т. е. поради това той още не се мами, ако само не приеме едновременно с това, че съществува крилат кон. И тъй, както се вижда, опитът ни учи най-ясно, че волята или способността да се съгласяваме е свободна и различна от разсъдъчната способност.

Трето, може да се възрази, че едно утвърждение не изглежда да съдържа повече реалност от друго,, т. е. изглежда, че ние не се нуждаем от по-голяма способност за това да утвърждаваме като истинско това, което е истинско, отколкото за това да утвърждаваме нещо като истинско, което е погрешно. Но ние възприемаме, че една идея има повече реалност или съвършенство, отколкото друга; защото колкото повече едни неща са по-ценни от други, толкова по-съвършени са идеите за тях пред другите. Също и от това изглежда, че се установява разликата между воля и разум.

Четвърто, може да се възрази, че ако човек не действа от свободата на волята, то какво ще стане, ако той се намира в равновесие както Буридановото магаре? Няма ли да умре от глад и жажда? Ако се съглася с това, ще изглежда, че аз си мисля едно магаре или статуя на човек, но не и човек. Ако обаче го отрека, тогава човекът ще се определя сам и следователно ще притежава способността да върви и да върши, каквото иска.

Освен тези възражения могат да се направят може би и други; но аз не съм задължен да привеждам всичко, което може някому да дойде на ума. Затова ще се постарая да отговоря само на приведените възражения, и то колкото се може по-накратко.

Що се отнася до първото възражение, признавам, че волята се простира по-далеч от разума, ако под разум се разбират само ясните и отчетливи идеи; но аз отричам, че волята се простира по-далеч от възприятията или способността да схващаме. Наистина аз не разбирам защо по-скоро способността да желаем трябва да бъде наричана безкрайна, отколкото способността да усещаме. Защото както по силата на същата способност да желаем можем да утвърждаваме безкрайно много неща (обаче едно след друго, защото ние не можем да утвърждаваме едновременно безкрайно много неща), така също по силата на същата способност да усещаме можем да възприемаме безкрайно много тела (именно едно след друго). Ако ли пък кажат, че съществуват безкрайно много неща, които не можем да възприемем, то аз ще възразя, че ние не можем да постигнем тези неща с никакво мислене и следователно и с никаква способност да ги желаем. Но те ще кажат: ако бог поискаше да издейства ние да възприемем и тях, то той би трябвало да ни даде по-голяма способност да възприемаме, но не по-голяма способност да желаем, отколкото тази, която ни е дал. Но това значи същото, ако кажем: ако бог поискаше да издейства ние да познаем безкрайно много други същества, то той би трябвало да ни даде по-голям разум, но не по-всеобща идея за съществото, отколкото ни е дал, за да обхванем това безкрайно множество същества. Защото ние показахме, че волята е всеобща същност или идея, с която обясняваме всички отделни желания, т. е. тя е това, което е общо на всички тези желания. И тъй, понеже те считат тази обща или всеобща идея за всички желания като способност, съвсем не е за учудване, ако твърдят, че тази способност се простира оттатък границите на разума до безкрайност. Защото всеобщото важи еднакво за едното, както и за многото, а също и за безкрайно многото индивиди.

На второто възражение ще отговоря, че отричам, че ние притежаваме свободната власт да сдържаме нашето съждение. Защото, ако кажем, че някой сдържа своето съждение, ние не казваме нищо друго освен това, че той вижда, че не възприема нещо адекватно. И тъй сдържането на едно съждение е в действителност възприятие, а не свободна воля. За да се разбере ясно това, нека си мислим едно момче, което си представя крилат кон и не възприема нищо друго. Тъй като тази представа включва в себе си съществуването на коня (според извода към теор. 17 от тази част) и момчето не възприема нищо, което би премахнало съществуването на коня, то по необходимост ще си представя коня като настоящ и няма да се съмнява в неговото съществуване, макар и да не е уверено в него. Това ние изпитваме всекидневно в сънищата си и аз вярвам, че едва ли ще се намери някой, който да мисли, че в състояние на сън той има свободната власт да сдържа съждението си за това, което сънува, и да направи да не сънува това, което вижда през време на съня си; и при все това се случва, че и през време на сън ние сдържаме нашето съждение, именно когато сънуваме, че сънуваме. После аз признавам, че никой не се заблуждава, доколкото той възприема, т. е. признавам, че представите на душата, разгледани в себе си, не съдържат никакво заблуждение (виж заб. към теор. 17 от тази част); но аз отричам, че човекът не утвърждава нищо, доколкото възприема. Защото какво друго значи да се възприема крилат кон, ако не да се твърди за коня, че има крила? Защото ако душата не възприемаше нищо друго освен крилатия кон, тя би си го представяла като настоящ и не би имала никаква причина да се съмнява в неговото съществуване, нито някаква способност да не се съгласи, ако само представата за крилатия кон не е свързана с идея, която премахва съществуването на този кон, или ако душата възприеме, че идеята за крилатия кон, която тя има, е неадекватна; и тогава тя или по необходимост ще отрече съществуването на такъв кон, или по необходимост ще се усъмни в него.

С това аз мисля, че съм отговорил и на третото възражение, именно че волята е нещо всеобщо, което се прилага към всички идеи, и означава само това, което е общо на всички идеи, именно утвърждението, чиято адекватна същност поради това, доколкото се схваща така абстрактно, трябва да се съдържа във всяка идея и само в това отношение да бъде една и съща във всички; а не доколкото волята се счита като съставяща същността на една идея, защото в такъв случай отделните утвърждения се различават помежду си така, както самите идеи. Напр. утвърждението, което идеята за кръга включва в себе си, се различава така от утвърждението, което идеята за триъгълника включва в себе си, както идеята за кръга от идеята за триъгълника. После аз безусловно отричам, че ние се нуждаем от еднаква сила на мисленето, за да утвърждаваме като истинско това, което е истинско, както и да утвърждаваме като истинско това, което е погрешно. Защото тези две утвърждения, ако се погледне на душата, се отнасят помежду си както нещо съществуващо към нещо несъществуващо.

А в идеите няма нищо положително, което да съставя формата на погрешността (вижте теор. 35 със заб. към нея и заб. към теор. 47 от тази част). Заради туй тук трябва да се обърне особено внимание на това, колко лесно се заблуждаваме, когато смесваме общото с частното и рационални и абстрактни същности с реални.

Що се отнася най-после до четвъртото възражение, аз казвам, че съм напълно съгласен, че един човек, който се намира в такова равновесие (именно който не чувства нищо друго, освен жажда и глад и вижда такова ядене и пиене, които са еднакво отдалечени от него), ще умре от глад и жажда. Ако ме запитат дали такъв човек не трябва да бъде считан по-скоро за магаре, отколкото за човек, ще кажа, че не зная, както и не зная за какъв трябва да бъде считан този, който се самоубие, и за какви трябва да бъдат считани децата, глупците, безумните и пр.

Най-после остава да покажа колко голяма е ползата от познанието на това учение за живота, което лесно може да се разбере от следното.

Първо, доколкото то ни учи, че ние действаме само под знака на бога и че участваме в божията природа, и то толкова повече, колкото по-съвършени са действията, които извършваме, и колкото повече и повече познаваме бога. И тъй това учение освен че напълно успокоява душата, но и ни учи в какво се състои най-висшето щастие или блаженство, именно в самото познание на бога, което ни ръководи да постъпваме само тъй, както ни внушава любовта и чувството на дълг. Оттук ясно разбираме колко са далеч от истинската оценка на добродетелта тези, които за своята добродетел и за своите най-добри действия, като че ли това е най-тежкото робство, очакват да бъдат възнаградени от бога с най-големи награди, като че ли самата добродетел и служенето на бога не е истинското щастие и най-висшата свобода.

Второ, доколкото то ни учи как трябва да се отнасяме към действията на съдбата или към това, което не е в наша власт; т. е. към нещата, които не следват от нашата природа, именно спокойно да очакваме и да понасяме и едното, и другото лице на съдбата, тъй като всичко следва според вечното решение на бога със същата необходимост, както от същността на триъгълника следва, че неговите ъгли са равни на два прави.

Трето, това учение е полезно за обществения живот, доколкото ни учи никого да не мразим и да не презираме, никому да не се подиграваме, никого да не разгневяваме, никому да не завиждаме. Освен това, доколкото ни учи всеки да бъде доволен от своето, да помага на ближния си не от женствено състрадание, пристрастие или суеверие, но ръководен от самия разум, т. е. според това, какво изискват времето и обстоятелството, както ще покажа в част трета.

Четвърто, най-после това учение е от немалка полза за човешкото общество, доколкото учи как да бъдат управлявани и ръководени гражданите, именно не да бъдат роби, но свободно да вършат това, което е най-доброто.

С това аз завърших, каквото си бях определял да разгледам в тази забележка, и с това приключвам нашата втора част. Аз мисля, че в тази част обясних достатъчно подробно и доколкото позволява трудността на предмета, достатъчно ясно природата на човешката душа и нейните свойства; при това изложих възгледи, от които може да се изведат много превъзходни заключения, извънредно полезни ѝ необходими да се знаят, както отчасти ще стане ясно от следващото изложение.

ТРЕТА ЧАСТ НА ЕТИКАТА

*За произхода и природата на афектите*

Мнозина, които са писали за афектите и за начина на живеене на людете, постъпват тъй, като че ли разглеждат не естествени неща, които следват общите закони на природата, а като че ли неща, които се намират извън природата; дори, както се вижда, те схващат и човека в природата като държава в-държава. Защото те мислят, че човекът повече смущава реда в природата, отколкото да го следва и че той има безусловна власт над своите действия и че от нищо друго не бива определян освен от себе си. После те приписват причината на човешкото безсилие и непостоянство не на общото влияние на природата, а на някакъв си недостатък на човешката природа, която поради това те оплакват, осмиват, презират или, което става най-често, проклинат; и който умее по-красноречиво или по-остроумно да порицае безсилието на човешката душа, той бива считан за божествен. Обаче не са липсвали и превъзходни мъже (и ние признаваме, че дължим много на техния труд и старание), които са написали много прекрасни неща за правилния начин на живеене и са дали на смъртните съвети, преизпълнени с мъдрост. Но доколкото ми е известно, никой не е определил природата и силата на афектите и от друга страна това, което душата може, за да ги овладее. Аз зная, разбира се, че прочутият Декарт, ако и да е мислел също, че душата има безусловна власт над своите действия, въпреки това се е постарал да обясни човешките афекти от техните първопричини и едновременно да посочи пътя, по който душата може да има безусловна власт над афектите. Обаче поне според моето мнение той е показал само проницателността на своя велик ум, както ще докажа на съответното място. Но аз искам сега да се върна към онези, които предпочитат да проклинат или осмиват човешките афекти и действия, а не да ги разберат. На тях без съмнение ще се види чудно, че аз пристъпвам към разглеждането на човешките недостатъци и слабости по геометричен начин и искам да докажа със сигурно разсъждаване това, против, което те крещят, че е противно на разума, че е суетно, безсмислено и ужасно.

Но за това аз имам следното основание. Нищо не става в природата, което би могло да ѝ се припише като недостатък; защото природата е винаги една и съща и нейната сила и способност към действане е навсякъде една и съща; т. е. законите и правилата на природата, според които всичко става и се променя от едни форми в други, са навсякъде и винаги едни и същи; и затова начинът да се познае природата на всички неща трябва да бъде един и същ, именно чрез всеобщите закони и правила на природата. И тъй афектите омраза, гняв, завист и пр., разгледани сами по себе си, следват от същата необходимост и сила на природата, както останалите отделни неща; и затова те указват на известни причини, чрез които те биват разбирани, и имат известни свойства, които са също тъй достойни за нашето познание, както и свойствата на всяко друго нещо, от самото наблюдаване на което ние се наслаждаваме. И тъй, аз ще изведа природата и силата на афектите и властта на душата над тях по същия начин, който приложих към бога и душата в предишните части, и ще разгледам човешките действия и влечения също тъй, като че ли изследването се отнася до линии, плоскости или тела.

ОПРЕДЕЛЕНИЯ:

1. Адекватна причина наричам тази, чието действие може да бъде възприето ясно и отчетливо чрез самата нея. А неадекватна или частична причина наричам тази, чието действие не може да бъде разбрано чрез самата нея.
2. Аз казвам, че ние действаме тогава, когато нещо става в нас или извън нас, на което ние сме адекватната причина, т. е. (според предшеств. опред.) когато Б нас или извън нас следва от нашата природа нещо, което може да бъде разбрано ясно и отчетливо само чрез самата нея. И, напротив, казвам, че ние страдаме, когато в нас става нещо или следва от нашата природа нещо, на което ние сме само частична причина.
3. Под афект разбирам възбудите на тялото, чрез които мощта на самото тяло да действа се увеличава или намалява, поддържа или спъва, и едновременно идеите за тези възбуди.

И тъй, ако можем да бъдем адекватната причина на някоя от тези възбуди, тогава под „афект“ разбирам действие, в другия случай страст.

ПОСТУЛАТИ:

1. Човешкото тяло може да бъде възбудено по различни начини, чрез които неговата мощ да действа или се увеличава, или намалява, и също по други начини, които нито уголемяват, нито намаляват неговата мощ да действа.

Този постулат или аксиома се основава на постулат 1 и леми 5 и 7, които да се видят след теор. 13, част II.

1. Човешкото тяло може да претърпи много промени и при все това да запази впечатленията или следите от предметите (за това виж постулат 5, част II) и следователно същите представяй образи на нещата (за тяхното определение виж заб. към теор. 17, част II).

*Теорема 1. Нашата душа в известни случаи действа, в други обаче страда; именно доколкото тя притежава адекватни идеи, дотолкова тя в известни случаи действа по необходимост и доколкото тя притежава неадекватни идеи, дотолкова [тя в известни случаи страда по необходимост.*

Доказателство. От идеите на всяка човешка душа едни са адекватни, други обаче са осакатени и неясни (според заб. 2 към теор. 40, част II). Идеите обаче, които са адекватни в някоя душа, са адекватни в бога, доколкото той съставя същността на тази душа (според извода към теор. 11, част II); и после тези идеи, които са неадекватни в една душа, са също адекватни в бога (според същата заб.) не доколкото той съставя същността само на тази душа, но доколкото той съдържа в себе си едновременно и душите на други неща. После от всяка дадена идея трябва по необходимост да следва някакво действие (според теор. 36, част I), на което действие бог е адекватната причина (виж опред. 1 от тази част) не доколкото е безкраен, но доколкото се схваща като изразен от дадената идея (виж теор. 9, част II). Но на това действие, чиято причина е бог, доколкото той е изразен от идеята, която в някоя душа е адекватна, именно тази душа е адекватната причина (според извода към теор. 11, част II). Следователно нашата душа (според опред. 2 от тази част), доколкото има адекватни идеи, в известни случаи действа по необходимост. Това беше първото заключение. После всичко, което следва по необходимост от една идея, която в бога е адекватна, не доколкото той има в себе си душата само на един човек, но доколкото заедно с душата на този човек има в себе си и душите на други неща, за всичко това душата на този човек не е адекватната причина (според същия извод към теор. 11, част II), а само частична. И затова (според опред. 2 от тази част) душата, доколкото има неадекватни идеи, в известни случаи по необходимост страда. Това беше второто. Следователно нашата душа и пр.; което и следваше да се докаже.

Извод. Оттук следва, че душата е изложена на толкова повече страсти, колкото повече неадекватни идеи има и, напротив, толкова повече действа, колкото повече адекватни идеи има.

*Теорема 2. Нито тялото може да определи душата към мислене, нито душата тялото към движение или покой, или към нещо друго (ако има още нещо друго).*

Доказателство. Всички модуси на мисленето имат за причина бога (според теор. 6, част II), доколкото той е мислещо нещо и не доколкото ее обяснява чрез друг атрибут. Следователно това, което определя душата към мислене, е модус на мисленето, а не на пространствеността, т. е. (според опред. 1, част II) не е тяло. Това беше първото. После, движението и покоят на тялото трябва да произлизат от друго тяло, което също така е било определено към движение или покой от друго, и въобще всичко, което става в едно тяло, е трябвало да произлезе от бога, доколкото той бива считан като изразен от някакъв модус на пространствеността, а не от някакъв модус на мисленето (според теор. 6, част II), т. е. не може да произлезе от душата, която (според теор. 11, част II) е модус на мисленето. Това беше второто. Следователно тялото не може да определи душата и пр.; което и следваше да се докаже.

Забележка. Това може да се разбере още поясно от казаното в забележката към теорема 7, част II, а именно че душа и тяло са едно и също нещо, което се схваща ту под атрибута на мисленето, ту под атрибута на пространствеността. От това следва, че порядъкът или съединението на нещата е едно и също, било че природата се схваща под този или онзи атрибут; и следователно редът на действията и на страстите на нашето тяло по природа е едновременно с реда на действията и на страстите на душата. Това също е ясно от начина, по който доказахме теорема 12, част II. Но макар и това да е тъй, че няма никакво основание за съмнение, все пак аз вярвам, че едва ли людете може да се убедят да обмислят спокойно това, ако не го потвърдя чрез опита. Те са така твърдо убедени, че тялото само по един знак на душата ту се движи, ту остава в покой и извършва редица действия, които зависят само от волята на душата и от нейното изкуство да измисля. В същност никой досега не е определил какво може тялото, т. е. никой досега не е разбрал от опит какво може да извърши тялото според самите закони на природата, доколкото тя се схваща само като телесна, и какво не може да извърши, ако то не бъде определено от душата. Защото досега никой не е познал така точно строежа на тялото, че да може да обясни всичките му функции, да не говоря за това, че у животните се наблюдават много неща, които далеч превъзхождат човешката проницателност, и че съноходците в състояние на сън вършат много неща, които в будно състояние не биха се осмелили да извършат. Това достатъчно показва, че тялото като такова според самите закони на своята природа може да извърши много неща, от които неговата собствена душа се учудва. Най-после никой не знае по какъв начин и с какви средства душата движи тялото, нито каква степен на движение тя може да предава на тялото и с каква скорост може да го движи. От това следва, че когато людете казват, че това или онова действие на тялото произлиза от душата, която има власт над тялото, те не знаят какво говорят и не вършат нищо друго освен това, че с блестящи изрази признават, какво не познават истинската причина на това действие, без да се учудват от това. Но дали знаят или не знаят, те ще кажат чрез какви средства душата движи тялото, че все пак знаят от опит, че ако човешката душа би била неспособна да мисли, то тялото би било неподвижно; после, че те знаят от опит, че в самата власт на душата е да се говори и да се мълчи и много други неща, който според тях също тъй зависят от решението на душата.

Но що се отнася до първото, аз ще ги запитам дали опитът не учи и това, че и обратното, когато тялото е неподвижно, не е ли едновременно и душата неспособна да мисли? Защото, когато тялото почива във време на сън, заедно с него и душата е потънала в сън и няма способността да измисля, както в будно състояние. После аз мисля, че всички знаят от опит, какво душата не винаги е еднакво способна да мисли за един и същ предмет, но според това, как тялото е повече или по-малко способно към това, да бъде възбуден в него представният образ на този или онзи предмет, така и душата е повече или по-малко способна да разглежда този или онзи предмет. Но те ще кажат, че от самите закони на природата, доколкото тя се схваща само като телесна, е невъзможно да се изведат причините на постройките, картините и на други неща от този вид, които са създадени от самото човешко изкуство, и че човешкото тяло не би било в състояние да построи един храм, ако не бъде определено и ръководено от душата. Но аз вече показах, че те самите съвсем не знаят какво може тялото или какво може да се изведе от самото разглеждане на неговата природа и че те самите знаят от опит, че много неща стават според самите закони на природата, за които те никога не биха повярвали, че могат да станат без ръководството на душата; както напр. това, което вършат съноходците в сънно състояние и на което те самите се учудват в будно състояние. Аз ще прибавя тук още, че устройството на самото човешко тяло далеч превъзхожда по съвършенство всичко, което е създало изкуството на човека, да не говоря за това, което по-горе споменах, че от природата следват безкрайно много неща, под какъвто и атрибут да се разглеждат.

После, що се отнася до втория довод за човешките дела, разбира се, би било много по-добре, ако също тъй във властта на човека беше както да мълчи, така в да говори. Но опитът учи достатъчно и предостатъчно, че людете нямат над нищо тъй малко власт, както над езика си и нищо не могат тъй малко да сдържат, както своите влечения. Поради това мнозина мислят, че ние вършим свободно само това, към което слабо се стремим, понеже влечението към тези неща лесно може да бъде отслабено от спомена за друго нещо, за което си спомняме често; но ние сме най-малко свободни тогава, когато се стремим към неща с голям афект, който не може де бъде смекчен от спомена за друго нещо. Но ако те не знаеха от опит, че ние вършим много неща, за които после се разкайваме, и че често, завладени от противоположни афекти, виждаме по-доброто и следваме по-лошото, нищо не би им попречило дори да вярват, че вършим всичко свободно. Така детето вярва, че свободно желае млякото, разгневеният младеж, че свободно желае отмъщението, и страхливият бягството. Също тъй и пияницата вярва, че по свободното решение на душата говори това, което после в трезво състояние би предпочел да премълчи. Така бълнуващият, бъбрицата, момчето и много други от този род мислят, че говорят по свободното решение на душата си, докато в същност те не могат да устоят на своя напор да говорят.

Така че самият опит не по-малко ясно от разума учи, че людете се мислят свободни само поради тази причина, понеже съзнават своите действия, а не съзнават причините, от които те се определят; и освен това решенията на душата не са нищо друго освен самите влечения, които поради това са различни според различното предразположение на тялото. В действителност всеки върши всичко според своя афект и тези, които са завладени от противоположни афекти, не знаят какво желаят; а тези, които нямат никакъв афект, и при най-малката възбуда биват увличани ту на една, ту на друга страна. Всичко това в същност ясно показва, че както решението на душата, така и нейното влечение и определянето на тялото на природата са едновременно или по-скоро са едно и също нещо, което, когато се разглежда под атрибута на мисленето и се обяснява чрез него, наричаме решение, а когато се разглежда под атрибута на пространствеността и се извежда от законите на движението и покоя, го наричаме определяне. Това ще стане още по-ясно от туй, което ще кажа сега. Защото има още нещо, което особено тук искам да отбележа, именно че ние не можем нищо да извършим по решението на душата, ако не си спомним за него; напр. ние не можем да изречем една дума, ако не си спомним за нея. После не е в свободната власт на душата да си спомни за едно нещо или да го забрави. Затова се счита, че във властта на душата е само това, че за предмета, който си спомняме, можем да мълчим или да говорим само по решението на душата. Но когато сънуваме, че говорим, ние вярваме, че говорим по свободното решение на душата, и при все това не говорим или ако говорим, това става чрез произволно движение на тялото. После ние сънуваме, че крием нещо от людете, и то по същото решение на душата, по силата на което и в будно състояние премълчаваме това, което знаем. Най-после сънуваме, че по решението на душата извършваме нещо, което не се осмеляваме да извършим в будно състояние. Затова аз твърде много бих желал да зная дали няма в душата два вида решения, едното въображаемо, а другото свободно. И ако не искаме да стигнем до този абсурд, трябва по необходимост да приемем, че това решение на душата, което се счита свободно, не се различава от самото въображение или от паметта и не е нищо друго освен онова утвърждение, което идеята, доколкото е идея, по необходимост включва в себе си (виж теор. 49, част II). И тъй тези решения на душата произлизат по същата необходимост в душата, както идеите за действително съществуващите неща. Следователно тези, които вярват, че говорят или мълчат, или извършват нещо по свободното решение на душата, сънуват с отворени очи.

*Теорема 3. Действията на душата произлизат само от адекватни идеи; страстите обаче зависят само от неадекватните.*

Доказателство. Първото, което съставя същността на душата, не е нищо друго освен идеята за действително съществуващото тяло (според теор. 11 и 13, част II), която (според теор. 15, част II) се състои от много други идеи, някои от които (според извода към теор. 38, част II) са адекватни, други обаче неадекватни (според извода към теор. 29, част II). Следователно всичко, което следва от природата на душата и на което душата е най-близката причина, чрез която то трябва да бъде разбрано, по необходимост трябва да следва от една адекватна или неадекватна идея. Доколкото обаче душата има неадекватни идеи, дотолкова тя (според теор. 1 от тази част) по необходимост страда. Следователно действията на душата следват само от адекватни идеи и душата само поради това страда, понеже има неадекватни идеи; което и следваше да се докаже.

Забележка. И тъй ние виждаме, че страстите се отнасят към душата само доколкото тя има нещо, което съдържа в себе си отрицание, или доколкото тя се счита като част от природата, която част сама по себе си и без други части не може да бъде възприета ясно и отчетливо; и аз бих могъл да покажа чрез същото разсъждение, че страстите се отнасят по същия начин към отделните неща, както и към душата и че не могат да се възприемат по друг начин. Но моята цел е да разгледам само човешката душа.

*Теорема 4. Никое нещо не може да бъде разрушено иначе освен от някаква външна причина.*

Доказателство. Тази теорема е ясна от само себе си. Защото определението на всяко нещо утвърждава същността на самото нещо, а не го отрича, или установява същността на нещото, а не го премахва. И тъй, ако насочим вниманието си само към самото нещо, а не към външните причини, ние не ще можем да намерим в самото него нещо, което би могло да го разруши; което и следваше да се докаже.

*Теорема 5. Нещата дотолкова са противоположни по природа, т. е. дотолкова не могат да бъдат в един и същ субект, доколкото едното може да разруши другото.*

Доказателство. Ако те можеха именно да се съгласуват помежду си или да бъдат едновременно в един и същ субект, то в един и същ субект би могло да има нещо, което би могло да го разруши, а това (според предшеств. теор.) е безсмислено. Следователно нещата дотолкова са и пр.; което и следваше да се докаже.

*Теорема 6. Всяко нещо, доколкото е в неговата власт, се стреми да постоянства в своето съществуване.*

Доказателство. Отделните неща са именно модуси (според извода към теор. 25, част II), чрез които се изразяват по известен и определен начин атрибутите на бога, т. е. (според теор. 34, част I) неща, които по известен и определен начин изразяват могъществото на бога, чрез което бог съществува и действа; и никое нещо няма в себе си каквото и да е (според теор. 4 от тази част), от което би могло да бъде разрушено, или което би премахнало неговото съществуване (според теор. 4 от тази част); но, напротив, то се противопоставя на всичко това (според предшеств. теор.), което може да премахне неговото съществуване; и затова то се стреми, доколкото може и е в негова власт, да постоянства в своето съществуване; което и следваше да се докаже.

*Теорема 7. Стремежът, с който всяко нещо се стреми да постоянства в своето съществуване, не е нищо друго освен действителната същност на самото нещо.*

Доказателство. От дадената същност на всяко нещо по необходимост следва нещо (според теор. 36, част I) и нещата могат само това, което по необходимост следва от тяхната определена природа (според теор. 29, част I); поради това мощта или стремежът на всяко нещо, според който било само, било заедно с други извършва или се стреми да извърши каквото и да е, т. е. (според теор. 6 от тази част) мощта или стремежът, с който се стреми да постоянства в своето съществуване, не е нищо друго освен дадената или действителната същност на самото нещо; което и следваше да се докаже.

*Теорема 8. Стремежът, с който всяко нещо се стреми да постоянства в своето съществуване, не включва в себе си определено, а неопределено време.*

Доказателство. Ако стремежът действително включваше в себе си ограничено време, което би определяло траенето на нещото, тогава само от самата мощ, поради която нещото съществува, би следвало, че нещото не би могло да съществува след онова ограничено време, но би трябвало да се разруши; а това е безсмислено (според теор. 4 от тази част). Следователно стремежът, чрез който съществува едно нещо, не включва в себе си определено време; а, напротив, понеже всяко нещо (според същата теор. 4 от тази част), ако не бъде разрушено от някоя външна причина, поради същата мощ, чрез която сега съществува, винаги ще продължава да съществува, следователно този стремеж включва в себе си неопределено време; което и следваше да се докаже.

*Теорема 9. Душата както доколкото има ясни и отчетливи идеи, така и доколкото има неясни идеи, се стреми да постоянства в своето съществуване за някакво неопределено траене и съзнава този свой стремеж.*

Доказателство. Същността на душата се състои от адекватни и неадекватни идеи (както посочихме в теор. 3 от тази част); затова (според теор. 7 от тази част), доколкото има както едните, тъй и другите идеи, тя се стреми да постоянства в своето съществуване, и то за някакво неопределено траене (според теор. 8 от тази част). Но понеже душата (според теор. 23, част II) по необходимост съзнава себе си посредством идеите за възбудите на тялото, следва, че тя, душата (според теор. 7 от тази част), съзнава своя стремеж; което и следваше да се докаже.

Забележка. Когато този стремеж се отнася до самата душа, се нарича воля, а когато се отнася едновременно до душата и тялото, се нарича влечение, което поради това не е нищо друго освен самата същност на човека, от чиято природа по необходимост следва това, което служи за неговото запазване; и затова човек е определен да върши това. После между влечение и желание разликата е само тази, че желанието се отнася повече до човека, доколкото той съзнава своето влечение, и затова то може да се определи тъй: желанието е влечение със съзнанието за него. От всичко това следва, че ние се стремим към нещо, желаем го, домогваме се до него, пристрастяваме се към него не понеже го считаме за добро, а, напротив, ние за това считаме нещо за добро, понеже се стремим към него, желаем го, домогваме се до него и се пристрастяваме към него.

*Теорема 10. Идея, която изключва съществуването на нашето тяло, не може да съществува в нашата душа, а ѝ е противоположна.*

Доказателство. Което може да разруши нашето тяло, не може да съществува в него (според теор. 5 от тази част); и затова не може да има идея за такова нещо и в бога, доколкото той има идеята за нашето тяло (според извода към теор. 9, част II); т. е. (според теор. 11 и 13, част II) не може да има идея за такова нещо в нашата душа; а, напротив, понеже (според теор. 11 и 13 от тази част) първото, което съставя същността на душата, е идеята за действително съществуващото тяло, то първият и основен стремеж на нашата душа (според теор. 7 от тази част) е да утвърждава съществуването на нашето тяло; и затова идея, която отрича съществуването на .нашето тяло, е противоположна на нашата душа; което и следваше да се докаже.

*Теорема 11. Ако нещо увеличава или намалява, поддържа или спъва мощта на нашето тяло да действа, идеята за същото увеличава или намалява. поддържа или спъва мощта на душата да мисли.*

Доказателство. Тази теорема е ясна от теорема 7, част II, а също и от теорема 14, част II.

Забележка. И тъй ние видяхме, че душата може да претърпи много промени и да премине ту към по-голямо, ту към по-малко съвършенство и тези страсти ни обясняват афектите на радост и скръб. Така че под радост ще разбирам по-нататък страстта, чрез която душата преминава към по-голямо съвършенство; а под скръб страстта, чрез която душата преминава към по-малко съвършенство. После афекта радост, отнесен едновременно към душата и тялото наричам удоволствие или веселост, а афекта скръб болка или натъженост. Но трябва да се отбележи, че удоволствието и болката се отнасят до човека, когато една част от него е възбудена повече, отколкото другите; а веселостта и натъжеността, когато всички части са възбудени едновременно. После какво е желание аз обясних в забележката към теорема 9 от тази част; освен тези три афекта не познавам друг първичен афект; аз ще покажа по-нататък, че останалите произлизат от тези три. Но преди да премина по-нататък, нека обясня тук по-подробно теорема 10 в тази част, за да се разбере по-ясно по какъв начин една идея е противоположна на друга идея.

В забележката към теорема 17, част II, ние показахме, че идеята, която съставя същността на душата, включва дотогава в себе си съществуването на тялото, докогато съществува самото тяло. После от това, което показахме в извода към теорема 8, част II, и в забележката към нея, следва, че настоящото съществуване на нашата душа зависи само от това, че душата включва в себе си действителното съществуване на тялото. Най-после ние показахме, че мощта на душата, с която тя си представя нещата и си ги спомня, зависи също от това (виж теор. 17 и 18, част II и заб. към тях), че тя включва в себе си действителното съществуване на тялото. От това следва, че настоящото съществуване на душата и нейната мощ да си представя се премахват, щом като душата престане да утвърждава настоящото съществуване на тялото. А причината защо душата престава да утвърждава съществуването на тялото не може да бъде самата душа (според теор. 4 от тази част), нито пък това, че тялото престава да съществува. Причината (според теор. 6, част II) защо душата утвърждава съществуването на тялото не е в това, че тялото е започнало да съществува; защото поради същото основание тя престава да утвърждава съществуването на тялото не заради това, че тялото престава да съществува, но (теор. 17, част II) това произлиза от друга идея, която изключва настоящото съществуване на нашето тяло и на нашата душа, и затова тя е противоположна на идеята, която съставя същността на нашата душа.

*Теорема 12. Душата се стреми, доколкото може, да си представя това, което увеличава или поддържа мощта на тялото да действа.*

Доказателство. Докато човешкото тяло бива възбуждано по начин, който включва в себе си природата на едно външно тяло, дотогава човешката душа ще счита това тяло като настоящо (според теор. 17, част II) и следователно (според теор. 7, част II) докогато човешката душа счита едно външно тяло като настоящо, т. е. (според заб. към същата теор.) докогато си го представя, дотогава човешкото тяло бива възбуждано по начин, който включва в себе си природата на това външно тяло. И затова, докогато душата си представя това, което увеличава или поддържа мощта на нашето тяло да действа, дотогава тялото бива възбуждано по начини, които увеличават или поддържат неговата мощ да действа (виж постулат 1 от тази част); и следователно (според теор. 11 от тази част) дотогава мощта на душата да мисли се увеличава или поддържа; и затова душата се стреми (според теор. 6 и 9 от тази част), доколкото може, да си представя това...; което и следваше да се докаже.

*Теорема 13. Когато душата си представи нещо, което намалява или спъва мощта на тялото да действа, тя се стреми, доколкото може, да си спомни неща, които изключват съществуването на представяното нещо.*

Доказателство. Докогато душата си представя нещо такова, дотогава мощта на душата и на тялото се намалява или спъва (както доказахме в предшеств. теор.); при все това обаче душата ще си го представя дотогава, докато не си представи нещо друго, което изключва настоящото съществуване на първото нещо (според теор. 17, част II); т. е. (както току-що показахме) мощта на душата и на тялото се намалява или спъва дотогава, докогато душата не си представи нещо друго, което изключва съществуването на първото нещо; и затова душата (според теор. 9 от тази част), доколкото може, ще се стреми да си представя или спомня; което и следваше да се докаже.

Извод. От това следва, че душата отбягва да си представя това, което намалява или спъва нейната мощ и мощта на тялото.

Забележка. От това ясно разбираме какво е любов и какво омраза. Именно любовта не е нищо друго освен радост, придружена от идеята за една външна причина, а омразата не е нищо друго освен скръб, придружена от идеята за една външна причина. После ние виждаме, че този, който обича, по необходимост се стреми да има при себе си и да запази предмета, който обича; и, напротив, този, който мрази, се стреми да отстрани и да разруши предмета, спрямо който изпитва омраза. Но за всичко това аз ще говоря по-подробно по-нататък.

*Теорема 14. Ако душата веднъж е била възбудена едновременно от два афекта, когато след това бъде възбудена от единия от тях, ще бъде възбудена и от другия.*

Доказателство. Ако човешкото тяло веднъж е било възбудено едновременно от две тела, когато душата след това си представи едното от тях, веднага ще си спомни и другото (според теор. 18, част II). А представителна душата показват по-скоро възбудите на нашето тяло, отколкото природата на външните тела (според извод 2 към теор. 16, част II); затова, ако тялото и следователно душата (виж опред. 3 от тази част) е била възбудена от два афекта, щом като след това бъде възбудена от единия от тях, ще бъде възбудена и от другия; което и следваше да се докаже.

*Теорема 15. Всяко нещо може да бъде случайно причина на радост, скръб или на желание.*

Доказателство. Да предположим, че душата е възбудена едновременно от два афекта, от които единият не увеличава нито намалява нейната мощ да действа, а другият я увеличава или намалява (виж постулат 1 от тази част). От предишната теорема става ясно, че щом като душата бъде възбудена от първия афект чрез неговата истинска причина, която (по предположение) само по себе си нито увеличава, нито намалява нейната мощ да мисли, веднага ще бъде възбудена и от другия, който увеличава или намалява нейната мощ да мисли, т. е. (според заб. към теор. 11 от тази част) ще изпита радост или скръб; и затова първият предмет не сам по себе си, но случайно ще бъде причина на радост или скръб. И по същия начин лесно може да се покаже, че същият предмет може да бъде случайно причина и на едно желание; което и следваше да се докаже.

Извод. Само поради това, че сме разглеждали един предмет с афекта на радост или скръб, на който не е действащата причина, ние можем да го обичаме или мразим.

Доказателство. Само от това произлиза именно (според теор. 14 от тази част), че душата, ако си представи този предмет след това, изпитва афекта на радост или скръб, т. е. (според заб. към теор. 11 от тази част) че мощта на душата и на тялото се увеличава или намалява и пр. И следователно, че душата (според теор. 12 от тази част) желае или (според извода към теор. 13 от тази част) отбягва да си представя този предмет, т. е. (според заб. към теор. 13 от тази част) че тя го обича или мрази; което и следваше да се докаже.

Забележка. Оттук разбираме как може да се случи да обичаме или да мразим един предмет, без да ни бъде известна причината за това, а само от симпатия или антипатия (както казват). Тук се отнасят и тези предмети, които възбуждат у нас радост или скръб само понеже имат известно сходство с тези предмети, които обикновено възбуждат у нас същите афекти; както ще покажем в следната теорема. Аз зная писатели, които първи са въвели думите симпатия и антипатия и са искали да означат с тях някакви скрити качества на нещата; но при все това мисля, че Можем да разбираме под тях и познати или явни качества.

*Теорема 16. Ние ще обичаме или мразим един предмет само понеже си представяме, че той има известно сходство с обект, който обикновено възбужда в душата афекта на радост или скръб, макар и това, в което предметът е сходен с обекта, да не е действащата причина на тези афекти.*

Доказателство. Това, което е сходно с обекта, ние сме наблюдавали на самия обект (по предположение) с афекта на радост или скръб; и затова (според теор. 14 от тази част), когато душата бъде възбудена от представата за него, веднага ще бъде възбудена и от този или онзи афект и следователно предметът, на който ние възприемаме това същото сходство като намиращо се на него, ще бъде (според теор. 15 от тази част) случайно причина на радост или скръб. Затова (според предшеств. извод), макар и това, в което той е сходен с обекта, да не е действащата причина на тези афекти, все пак ние ще го обичаме или мразим; което и следваше да се докаже.

*Теорема 17. Ако си представим, че един предмет, който обикновено възбужда у нас афекта на скръб, има известно сходство с друг предмет, който обикновено възбужда у нас еднакво голям афект на радост, то ние едновременно и ще го мразим, и ще го обичаме.*

Доказателство. Този предмет именно (по предположение) сам по себе си е причина на скръбта и доколкото си го представяме с този афект, ние го мразим (според заб. към теор. 13 от тази част); и освен това, доколкото си представяме, че той има известно сходство с друг предмет, който обикновено възбужда у нас еднакво голям афект на радост, ние ще го обичаме с еднакво голям изблик на радост (според предшеств. теор.); и затова ние едновременно и ще го мразим, и ще го обичаме; което и следваше да се докаже.

Забележка. Това състояние на душата, което произлиза от два противоположни афекта, се нарича колебание на духа; и тъй то се отнася към афекта така, както съмнението към представата (виж заб. към теор. 44, част II); колебанието на духа и съмнението се различават помежду си само както нещо по-голямо се различава от нещо по-малко. Но трябва да се отбележи, че в предишната теорема аз изведох тези колебания на духа от причини, които сами по себе си са причина на един афект, а по силата на случайността на друг афект; аз го направих затова, понеже тъй те по-лесно можеха да се изведат от предишните теореми, а не че отричам, какво колебанията на духа в повечето случаи произлизат от един предмет, който е действащата причина на двата афекта. Защото човешкото тяло (според постулат 1, част II) се състои от множество индивиди с различна природа и затова (според акс. 1 след лема 3, която може да се види след теор. 13, част II) то може да бъде възбудено от едно и също тяло по много и различни начини; и, обратното, понеже едно и също нещо може да бъде възбуждано по много начини, затова то ще може и да възбуди една и съща част на тялото по много и различни начини. От това лесно можем да схванем, че един и същ предмет може да бъде причина на много и противоположни афекти.

*Теорема 18. Представният образ на един минал или бъдещ предмет възбужда у човека същия афект на радост или скръб, както и представният образ на един настоящ предмет.*

Доказателство. Докогато човекът бива възбуждан от представния образ на един предмет, ще счита този предмет като настоящ (според теор. 17, част II и извода към нея), макар и той да не съществува; и той ще си представя предмета като минал или бъдещ само дотогава, докато неговият представен образ е свързан с представата за минало и бъдеще време (виж заб. към теор. 44, част II). Поради това и представният образ на предмета, разглеждан сам за себе си, е същият, било че се отнася към бъдещето или миналото, или пък към настоящето; т. е. (според извод 2 към теор. 16, част II) състоянието на тялото или афектът е същият, било че представният образ е на минал или бъдещ, или пък на настоящ предмет; и затова афектът на радост и скръб е същият, било че е представният образ на минал или бъдещ, или пък на настоящ предмет; което и следваше да се докаже.

Забележка 1. Аз наричам тук един предмет минал или бъдещ дотолкова, доколкото сме били възбуждани или, ще бъдем възбудени от него. Напр. доколкото сме го видели или ще го видим, доколкото той ни е подкрепил или ще ни подкрепи, увредил ни е или ще ни увреди и пр. Защото, доколкото ние си го представяме така, дотолкова утвърждаваме неговото съществуване; т. е. тялото не се възбужда от никакъв афект, който би изключил съществуването на предмета, и затова (според теор. 17, част II) тялото бива възбуждано от представния образ на този предмет по същия начин, като че ли самият предмет е настоящ. Но тъй като тези, които са изпитали много, в повечето случаи се колебаят, докато считат един предмет като бъдещ или минал, и най-често се съмняват върху изхода на един предмет (виж заб. към теор. 44, част II), оттук следва, че афектите, които произлизат от подобни представни образи на нещата, не са тъй постоянни, но в повечето случаи биват смущавани от представните образи на други неща, докато людете не се уверят в изхода на предмета.

Забележка 2. От току-що казаното разбираме какво е надежда, страх, упование, отчаяние, възторг и угризения на съвестта. Надеждата именно не е нищо друго освен непостоянна радост, която произлиза от представата за един бъдещ или минал предмет, в участта на който ние се съмняваме. Напротив, страхът е непостоянна скръб, която също произлиза от представата за нещо съмнително. После, ако се премахне от тези афекти съмнението, надеждата става упование, а страхът отчаяние, именно радост или скръб, която произлиза от представата за един предмет, от който сме се страхували или на който сме се надявали. После възторгът е радост, която произлиза от представата за един минал предмет, в участта на който ние сме се съмнявали. Най-после угризение на съвестта е скръб, противоположна на възторга.

*Теорема 19. Ако някой си представи, че това, което обича, е разрушено, ще се наскърби; ако обаче си представи, че е запазено, ще изпита радост.*

Доказателство. Душата се стреми, доколкото може, да си представя това, което увеличава или поддържа мощта на тялото да действа (според теор. 12 от тази част), т. е. (според заб. към теор. 13 от тази част) това, което тя обича. Но въображението се поддържа от това, което установява съществуването на един предмет, и, напротив, бива спъвано от това, което изключва съществуването на един предмет (според теор. 17, част II). Следователно представните образи на нещата, които установяват съществуването на обичания предмет, поддържат стремежа на душата, с който тя се стреми да си представи обичания предмет, т. е. (според заб. към теор. 11 от тази част) предизвикват в душата радост; и, напротив, тези, които изключват съществуването на обичания предмет, спъват същия стремеж на душата, т. е. (според същата заб.) предизвикват в душата скръб. И тъй, ако някой си представя, че това, което обича, е разрушено, ще се наскърби; което и следваше да се докаже.

*Теорема 20. Ако някой си представи, че това, което мрази, е разрушено, ще изпита радост.*

Доказателство. Душата се стреми (според теор. 13 от тази част) да си представя това, което изключва съществуването на неща, които намаляват или спъват мощта на тялото да действа, т. е. (според заб. към същата теор.) тя се стреми да си представя това, което изключва съществуването на нещата, които мрази; и затова представният образ на един предмет, който изключва съществуването на това, което душата мрази, поддържа този стремеж на душата, т. е. (според заб. към теор. 11 от тази част) предизвиква в душата радост. И тъй, ако някой си представи, че това, което мрази, е разрушено, ще изпита радост; което и следваше да се докаже.

*Теорема 21. Ако някой си представи, че това, което обича, изпитва радост или скръб, също ще изпита радост или скръб; и двата афекта ще бъдат в обичащия по-големи или по-малки в зависимост от това, дали те са по-големи или по-малки в обичания предмет.*

Доказателство. Представните образи на нещата (както доказахме в теор. 19 от тази част), които установяват съществуването на обичания предмет, поддържат стремежа на душата, с който тя се стреми да си представи обичания предмет. А радостта установява съществуването на радостния предмет, и то толкова повече, колкото афектът на радостта е по-голям; защото радостта (според заб. към теор. 11 от тази част) е преход към по-голямо съвършенство. Следователно представата за радостта на обичания предмет поддържа в обичащия стремежа на душата му, т. е. (според заб. към теор. 11 от тази част) предизвиква в обичащия радост, и то толкова по-голяма, колкото по-голям е бил този афект в обичания предмет. Това беше първото заключение. После, доколкото в един предмет бива възбудена скръб, дотолкова той се разрушава, и то толкова повече, колкото по-голяма е причинената скръб (според същата заб. към теор. 11 от тази част). И затова (според теор. 19 от тази част), ако някой си представи, че това, което обича, изпитва скръб, също ще изпита скръб, и то толкова по-голяма, колкото по-голям е бил този афект в обичания предмет; което и следваше да се докаже.

*Теорема 22. Ако си представим, че някой причини радост на предмета, който обичаме, то ще почувстваме обич спрямо него. Ако, напротив, си представим, че той му причини скръб, то ние ще почувстваме омраза спрямо него.*

Доказателство. Който причини радост или скръб на предмета, който ние обичаме, той причинява и на нас радост или скръб, ако си представим, разбира се, че обичаният от нас предмет изпитва онази радост или скръб (според предшеств. теор.). Но предполага се, че тази радост или скръб съществува у нас, придружена от идеята за една външна причина. Следователно (според заб. към теор. 13 от тази част), ако си представим, че някой причини радост или скръб на предмета, който обичаме, то ще почувстваме обич или омраза спрямо него; което и следваше да се докаже.

Забележка. Теорема 21 ни обяснява какво е състрадание, което можем да определим като скръб, произлязла от нещастието на другиго. Но аз не зная с какво име трябва да се нарече радостта, която произлиза от щастието на другиго. После любовта спрямо онзи, който е направил добро другиму, ще наричаме благосклонност и, напротив, омразата спрямо онзи, който е направил зло другиму възмущение. И най-после трябва да се отбележи, че ние състрадаваме не само на същества, които сме обичали (както показах в теор. 21), но и на същества, спрямо които преди не сме изпитвали никакъв афект, стига само да сме ги считали нам подобни (както ще покажа по-долу). И затова ние сме благосклонни и към този, който е направил добро на нам подобни, и, напротив, възмущаваме се от този, който е причинил зло на нам подобни.

*Теорема 23. Ако някой си представи, че този, когото мрази, изпитва скръб, ще се зарадва; ако, напротив, си представи, че той изпитва радост, ще се наскърби; и тези два афекта ще бъдат по-големи или по-малки в зависимост от това, дали противоположният афект е по-голям или по-малък в омразния му предмет.*

Доказателство. Доколкото омразният предмет изпитва скръб, дотолкова той се разрушава, и то толкова повече, колкото по-голяма скръб изпитва (според заб. към теор. 11 от тази част). И тъй, който си представи, че предметът, който мрази, изпитва скръб, то той, напротив, ще изпитва радост (според теор. 20 от тази част), и то толкова по-голяма, колкото по-голяма е скръбта, която си представя, че изпитва омразният му предмет. Това беше първото заключение. После радостта установява съществуването на радостния предмет (според същата заб. към теор. 11 от тази част), и то толкова повече, колкото по-голяма се схваща радостта. Ако някой си представи, че този, когото мрази, изпитва радост, тази представа (според теор. 13 от тази част) ще възпре неговия стремеж, т. е. (според заб. към теор. 11 от тази част) този, който мрази, ще изпитва скръб, и пр.; което и следваше да се докаже.

Забележка. Тази радост едва ли може да бъде трайна и без някаква борба в душата. Защото (както веднага ще покажа в теор. 27 от тази част), доколкото човек си представя, че един подобен нему предмет изпитва афекта на скръб, дотолкова трябва да се наскърби; и, обратното, ще изпитва радост, ако си представи, че същият предмет изпитва радост. Но тук имаме пред вид само омразата.

*Теорема 24. Ако си представим, че някой причини радост на един предмет, който мразим, ще почувстваме омраза и спрямо него. Ако, напротив, си представим, че той причини скръб на същия предмет, то ние ще почувстваме обич спрямо него.*

Доказателство. Тази теорема се доказва по същия начин, както теорема 22 от тази част, която и да се види.

Забележка. Тези и подобните на омразата афекти се отнасят към завистта, която поради това не е нищо друго освен самата омраза, доколкото бива разглеждана така, че предразполага човека да се радва на нещастието на другиго и, напротив, да се наскърбява от неговото щастие.

*Теорема 25. Ние се стремим да утвърждаваме за нас и за обичания от нас предмет всичко това, за което си представяме, че причинява радост нам или на обичания предмет, и, напротив, да отричаме всичко това, за което си представяме, че причинява скръб нам или на обичания предмет.*

Доказателство. Това, за което си представяме, че причинява радост или скръб на обичания предмет, причинява и на нас радост или скръб (според теор. 12 от тази част). Но душата (според теор. 12 от тази част), доколкото може, се стреми да си представя това, което ни причинява радост, т. е. (според теор. 17 и извода към нея, част II) да го счита като настоящо; и, напротив (според теор. 13 от тази част), да изключи съществуването на това, което ни причинява скръб. Следователно ние се стремим да утвърждаваме за нас и за обичания от нас предмет всичко, за което си представяме, че причинява радост нам или на обичания предмет, и напротив; което и следваше да се докаже.

*Теорема 26. Ние се стремим да утвърждаваме за омразния предмет всичко това, за което си представяме, че му причинява скръб, и, обратното, стремим се да отричаме това, за което-си представяме, че му причинява радост.*

Доказателство. Тази теорема следва от теорема 23 от тази част, както предишната от теорема 21.

Забележка. От това виждаме, че често може да се случи човек да има по-високо мнение за себе си и за обичания предмет, отколкото подобава и, напротив, за омразния предмет по-ниско, отколкото подобава. Когато тази представа се отнася до самия човек, който има за себе си по-високо мнение, отколкото подобава, тя се нарича надменност и е един вид безумие, понеже тогава човекът сънува с отворени очи, като че ли може да извърши всичко, което вижда само в своето въображение, и поради това го счита като че ли е действително и се наслаждава от него, докато не си представи друго нещо, което изключва съществуването на първото и ограничава неговата мощ към действа не. И тъй надменността е радост, произлязла от това, че човек има за себе си по-високо мнение, отколкото подобава. После, радостта, която произлиза от това, че човекът има по-високо мнение за другиго, отколкото подобава, се нарича надценяване; и, най-после, пренебрежение се нарича радостта, която произлиза от това, че човекът има по-ниско мнение за другиго, отколкото подобава.

*Теорема 27. Ако си представим, че един нам подобен предмет, спрямо който не сме изпитвали никакъв афект, бъде възбуден от някакъв афект, само поради това и ние ще изпитаме същия афект.*

Доказателство. Представяйте образи на нещата са възбуди на човешкото тяло, идеите за които ни представят външните тела като настоящи (според заб. към теор. 17, част II),

т. е. (според теор. 16, част II) идеите, които включват в себе си природата на нашето тяло и едновременно настоящата природа на едно външно тяло. И тъй, ако природата на едно външно тяло е подобна на природата на нашето тяло, тогава идеята за външното тяло, което ние си представяме, ще включва в себе си една възбуда на нашето тяло, подобна на възбудата от външното тяло; и следователно, ако си представим, че някой нам подобен бъде възбуден от някакъв афект, тази представа ще изразява една възбуда на нашето тяло, подобна на този афект. И затова, ако си представим, че един нам подобен предмет изпитва някакъв афект, заедно с него и ние ще изпитаме подобен афект. Ако ние мразим подобен нам предмет, то тогава (според теор. 23 от тази част) заедно с него ще изпитаме противоположен на неговия афект, а не подобен; което и следваше да се докаже.

Забележка. Това подражаване на афектите, когато се отнася до скръбта, се нарича състрадание (за това виж заб. към теор. 22 от тази част), но ако се отнася към желанието, се нарича съревнование; и затова то не е нищо друго освен желанието за нещо, което се заражда у нас от това, че ние си представяме какво други нам подобни имат същото желание.

Извод 1. Ако си представим, че някой, спрямо когото ние не сме изпитвали никакъв афект, причини радост на нам подобен предмет, то ние ще почувстваме обич спрямо него. Ако, напротив, си представим, че той му причини скръб, то ние ще изпитаме омраза спрямо него.

Доказателство. Този извод се доказва от предишната теорема по същия начин, както теорема 22 от тази част от теорема 21.

Извод 2. Ние не можем да мразим предмета, на който състрадаваме, поради това, че неговото страдание ни причинява скръб.

Доказателство. Именно ако бихме могли да го мразим за това, то тогава (според теор. 23 от тази част) ние бихме се радвали на неговата скръб, което е противно на предположението ни.

Извод 3. Ние ще се опитаме, доколкото можем, да освободим от страдание предмета, на който състрадаваме.

Доказателство. Това, което причинява скръб на предмета, на който състрадаваме, причинява и на нас подобна скръб (според предшеств. теор.); и затова ще се стараем да си припомним (според теор. 13 от тази част) всичко, което премахва съществуването на този предмет или унищожава предмета, т. е. (според заб. към теор. 9 от тази част) ще се стремим да го разрушим или ще се определим към неговото разрушаване; и затова ще се стараем да освободим предмета, на който състрадаваме, от неговото страдание; което и следваше да се докаже.

Забележка. Тази воля или влечение да правим добро, което произлиза от това, че ние състрадаваме на предмета, на който искаме да направим благодеяние, се нарича доброжелателство, затова то не е нищо друго освен желание, произлязло от състрадание. Впрочем относно любовта и омразата спрямо този, който е направил добро или зло на един предмет, за който си представяме, че ни е подобен, виж заб. към теор. 22 от тази част.

*Теорема 28. Всичко това, за което си представяме, че допринася за радостта, ние се стремим да го осъществим; а това, за което си представяме, че е противоположно на радостта или че допринася за скръбта, ние се стремим да го отстраним или разрушим.*

Доказателство. Това, за което си представяме, че допринася за радостта, ние се стремим, доколкото можем, да си го представяме (според теор. 12 от тази част), т. е. (според теор. 17, част II) ще се стремим, доколкото можем, да го считаме като настоящо или като действително съществуващо. Но стремежът или мощта на душата да мисли по природа е еднакъв и едновременен със стремежа или мощта на тялото да действа (както ясно следва от извода към теор. 7 и извода към теор. 11, част II). Следователно ние се стремим по всякакъв начин то да съществува, или (което според заб. към теор. 9 от тази част е същото) го желаем и се стремим към него. Това беше първото заключение. После, ако си представим, че това, което считаме за причина на скръбта, т. е. (според заб. към теор. 13 от тази част), което мразим, бъде разрушено, то ние ще се радваме (според теор. 20 от тази част). Затова (според първата част на това доказателство) ние ще се стремим да го разрушим или (според теор. 13 от тази част) да го отстраним от нас, да не го считаме като настоящо. Това беше второто заключение. Следователно всичко това, за което си представяме...; което и следваше да се докаже.

*Теорема 29. Ние също ще се стремим да вършим всичко това, за което си представяме, че людете[[1]](#footnote-1) гледат на него с радост; и, напротив, ще отбягваме да вършим това, за което си представяме, че людете го отбягват.*

Доказателство. Ако си представим, че людете обичат или мразят нещо, то .и ние поради това ще го обичаме или мразим (според теор. 27 от тази част), т. е. (според заб. към теор. 13 от тази част) поради това ние ще се радваме или наскърбяваме от присъствието на този предмет. И затова (според предшеств. теор.) всичко това, за което си представяме, че людете го обичат или гледат на него с радост, ние ще се стремим да вършим и пр.; което и следваше да се докаже.

Забележка. Този стремеж да извършим или да изоставим нещо само по тази причина, за да се понравим на людете, се нарича честолюбие, особено ако ние така настойчиво се стремим да се понравим на тълпата, че извършваме или изоставяме нещо дори с вреда за нас или за другиго; в други случаи този стремеж обикновено се нарича вежливост.

После, радостта, с която си представяме действието на друг човек, чрез което той се стреми да ни бъде приятен, аз наричам похвала; скръбта, напротив, с която ние се отвращаваме от неговото действие, наричам укор.

*Теорема 30. Ако някой е извършил нещо, за което си представя, че то причинява радост на другите, то той ще изпита радост, придружена от идеята за самия себе си като причина, или ще гледа на себе си с радост. Ако, напротив, е извършил нещо, за което си представя, че то причинява скръб на другите, то той ще гледа на себе си със скръб.*

Доказателство. Който си представи, че причинява радост или скръб на другите, именно поради това и самият той (според теор. 27 от тази част) ще изпита радост или скръб. Но тъй като човекът (според теор. 19 и 23, част II) има съзнание за себе си чрез възбудите, които го определят към действане, то поради това, който е извършил нещо, за което си представя, че причинява радост на другите, ще изпита радост със съзнанието за себе си като причина или той ще гледа на себе си с радости и, напротив,.. което и следваше да се докаже.

Забележка. Понеже любовта (според заб. към теор. 13 от тази част) е радост, придружена от идеята за една външна причина, а омразата е скръб, придружена също от идеята за една външна причина, то тази радост и скръб ще бъдат видове любов и омраза. Но тъй като любовта и омразата се отнасят до външни обекти, затова тези афекти ще означим с други названия; именно радостта, придружена от идеята за една външна причина, ще наричаме слава, а противоположната ней скръб – срам: и то когато радостта или скръбта произлизат от това, че човек вярва, че е похвалян или укоряван. В други случаи радостта, придружена от идеята за една външна причина, наричам още самодоволство, а противоположната ней скръб разкаяние. После, тъй като (според извода към теор. 17, част II) радостта, която някой си представя, че причинява на другите, може да бъде само въображаема, и (според теор. 25 от тази част) .всеки се стреми да си представи за себе си всичко това, за което си представя, че му причинява радост, то лесно може да се случи прославеният да стане надменен и да си представя, че е приятен на всички, докато той е досаден на всички.

*Теорема 31. Ако си представим, че някой обича или желае, или мрази нещо, което ние обичаме, желаем или мразим, то поради това ние по-настойчиво ще обичаме предмета и пр. Ако обаче си представим, че това, което обичаме, той отбягва или обратното, тогава в нас ще произлезе колебание на духа.*

Доказателство. Само поради това, че си представяме, че някой обича нещо, и ние ще го обичаме (според теор. 27 от тази част). Но да предположим, че ние го обичаме и без това; тогава към любовта се прибавя нова причина, която я подхранва; и затуй това, което обичаме, поради това именно ще обичаме по-настойчиво. После, поради това, че ние си представяме, че някой отбягва нещо, то и ние ще го отбягваме (според същата теор.). Но ако предположим, че в същото време ние го обичаме, то едновременно ние ще го обичаме и отбягваме или (виж заб. към теор. 17 от тази част) ще произлезе колебание в духа ни; което и следваше да се докаже.

Извод. Оттук и от теорема 28 от тази част следва, че всеки се стреми, доколкото може, всички да обичат това, което той сам обича, и да мразят това, което сам той мрази. Оттук и думите на поета: „Ние, които обичаме, нека заедно се надяваме и нека заедно се страхуваме; твърд е този, който обича, което друг му позволява.“

Забележка. Този стремеж да постигнем всички да одобрят предмета на нашата любов или омраза в действителност е честолюбие (виж заб. към теор. 29 от тази част); и тъй ние виждаме, че всеки по природа се стреми и другите да живеят според неговото собствено схващане; но тъй като всички еднакво се стремят към това, едновременно се изпречват един срещу друг и понеже всички искат да бъдат хвалени или обичани от всички, то всички изпадат във взаимна омраза.

*Теорема 32. Ако си представим, че някой се наслаждава от един предмет, който само той единствен може да притежава, ние ще се стараем да направим той да не притежава този предмет.*

Доказателство. Само като си представяме, че някой се наслаждава от един предмет (според теор. 27 от тази част и извод 1 към нея), ние ще обичаме този предмет и ще искаме да се наслаждаваме от него. Но (по предположение) нека си представим, че на тази радост се противопоставя това, че друг се наслаждава от този предмет. Следователно (според теор. 28 от тази част) ние ще се стремим към това другият да не го притежава; което и следваше да се докаже.

Забележка. И тъй ние виждаме, че природата на човека в повечето случаи е така предразположена, че той състрадава на нещастните и завижда на щастливите, то (според предшеств. теор.) с толкова по-голяма омраза, колкото повече обича предмета, за който си представя, че другият го притежава. После ние виждаме, че от същото свойство на човешката природа, от което следва, че човекът е състрадателен, следва също, че той е завистлив и честолюбив. Най-после, ако искаме да се съобразим с опита, ще намерим, че той потвърждава всичко това, особено ако вземем пред вид детските години на нашия живот. Защото у децата, чието тяло постоянно е като че ли в равновесие, ние наблюдаваме, че те се смеят или плачат само понеже виждат, че другите се смеят или плачат; и освен това всичко, което виждат, че правят другите, веднага искат да им подражават и най-после искат за себе си всичко, от което според тяхната представа другите се наслаждават; това става именно понеже представните образи на нещата, както казахме, са самите възбуди на човешкото тяло или начините, по които човешкото тяло бива възбуждано от външни причини и бива подбудено да извърши това или онова.

*Теорема 33. Когато обичаме някой подобен нам предмет, ние се стремим, доколкото можем, да постигнем и той от своя страна да ни обича.*

Доказателство. Когато обичаме някой предмет, ние се стремим да си го представяме, доколкото можем, с превъзходство над другите (според теор. 12 от тази част). И тъй, ако предметът ни е подобен, ние ще се стремим да му доставим по-голяма радост пред останалите (според теор. 29 от тази част), или ще се стремим, доколкото можем, да постигнем обичаният предмет да изпита радост, придружена от идеята за нас, т. е. (според заб. към теор. 13 от тази част) и той от своя страна да ни обича; което и следваше да се докаже.

*Теорема 34. Колкото по-голям е афектът, който според нашата представа изпитва любимият предмет спрямо нас, толкова повече ще се гордеем.*

Доказателство. Ние се стремим (според предшеств. теор.), доколкото можем, и обичаният предмет от своя страна да ни обича, т. е. (според заб. към теор. 13 от тази част) обичаният предмет да изпитва радост, придружена от идеята за нас. И тъй, колкото по-голяма е радостта, която според нашата представа любимият предмет изпитва поради нас, толкова повече се поддържа този стремеж, т. е. (според теор. 11 от тази част и заб. към нея) толкова по-голяма радост изпитваме ние. И понеже се радваме поради това, че сме причинили радост на друг, който ни е подобен, то ние ще гледаме и на нас с радост (според теор. 30 от тази част). Следователно колкото по-голям е афектът, който според нашата представа любимият предмет изпитва спрямо нас, с толкова по-голяма радост ние ще гледаме на нас или (според заб. към теор. 30 от тази част) толкова повече ще се гордеем; което и следваше да се докаже.

*Теорема 35. Ако някой си представи, че любимият предмет се свързва с другиго със същите или с още по-тесни връзки на приятелство, отколкото тези, с които сам той го е притежавал, то той ще изпитва омраза спрямо самия любим предмет и ще завижда на другия.*

Доказателство. Колкото по-голяма си представя някой любовта, която изпитва спрямо него любимият предмет, толкова повече ще се гордее (според предшеств. теор.), т. е. (според заб. към теор. 30 от тази част) той ще се радва; и затова (според теор. 28 от тази част) той ще се стреми, доколкото може, да си представя, че любимият предмет е най-тясно свързан с него; и този стремеж, или влечение, още повече ще се усили, ако той си представи, че и друг желае за себе си същия предмет (според теор. 31 от тази част). Но предполага се, че този стремеж, или влечение, бива спънат от представния образ на самия предмет, придружен от представния образ на онзи, с когото обичаният предмет се свързва. Следователно (според заб. към теор. 11 от тази част) поради това той ще изпитва скръб, която се придружава от идеята за обичания предмет като причина и едновременно от представния образ на другия, т. е. (според заб. към теор. 13 от тази част) той ще изпитва омраза спрямо обичания предмет и едновременно спрямо онзи другия (според извода към теор. 15 от тази част), комуто поради това ще завижда (според теор. 23 от тази част), понеже той се наслаждава от любимия предмет; което и следваше да се докаже.

Забележка. Тази омраза спрямо любимия предмет, свързана със завист, се нарича ревност, която поради това не е нищо друго освен колебание на духа, което произлиза едновременно от любов и омраза, придружена от идеята за един друг, към когото се изпитва завист. Освен това тази омраза спрямо обичания предмет ще съответства по размер на радостта, която обикновено ревнивият е изпитвал от взаимната любов на обичания предмет, а също и на размера на афекта, който той е изпитвал спрямо онзи, с когото, както си представя, се свързва обичаният предмет. Защото, ако той го е намразил, ще намрази и обичания предмет поради това (според теор. 24 от 1 тази част), понеже си представя, че причинява радост на това, което той самият мрази; а също и поради това (според извода към теор. 15 от тази част), понеже бива принуден да свърже представния образ на обичания предмет с представния образ на този, когото мрази. Най-често това се случва в любовта към жената. Именно, който си представи, че жената, която обича, се отдава другиму, той не само ще се наскърби поради това, че неговото желание среща пречка, но и ще се отврати от нея и поради това, понеже бива принуден да свърже представния образ на обичания предмет със срамните части и екскрементите на другия. Към това най-после се прибавя и следното. Обичаната жена не приема вече ревнивия със същия поглед, както обикновено го е приемала, поради което влюбеният също се наскърбява, както сега ще покажа.

*Теорема 36. Който си спомни един предмет, от който някога се е наслаждавал, той желае да го обладава при същите обстоятелства, при които се е наслаждавал от него първия път.*

Доказателство. Всичко, което човекът е видял заедно с предмета, от който се е наслаждавал, ще бъде за него (според теор. 15 от тази част) случайна причина на радост; и затова (според теор. 28 от тази част) ще желае да притежава всичко това заедно с предмета, от който се е наслаждавал, или ще желае да притежава предмета заедно с всички тези обстоятелства, при които му се е наслаждавал първия път; което и следваше да се докаже.

Извод. Поради това, ако обичащият забележи, че някое от тези обстоятелства липсва, той ще се наскърби.

Доказателство. Доколкото той забележи именно, че някое от тези обстоятелства липсва, дотолкова той си представя нещо, което изключва съществуването на този предмет. Но понеже той от любов желае този предмет или обстоятелството (според пред. теор.), то (според теор. 19 от тази част) той ще се наскърби, доколкото си представя, че това обстоятелство липсва; което и следваше да се докаже.

Забележка. Тази скръб по отсъствието на това, което обичаме, се нарича копнеж.

*Теорема 37. Желание, което произлиза от скръб или радост, от омраза или любов, е толкова по-голямо, колкото по-голям е афектът.*

Доказателство. Скръбта намалява или спъва (според заб. към теор. 11 от тази част) мощта на човека да действа, т. е. (според теор. 7 от тази част) тя намалява или спъва стремежа, с който човек се стреми да постоянства в своето съществуване; и затова (според теор. 5 от тази част) тя е противоположна на този стремеж; и всичко, към което се стреми един човек, потиснат от скръб, е насочено към това да отстрани скръбта. Но (според опред. на скръбта) колкото по-голяма е скръбта, на толкова по-голяма част от човешката мощ да действа тя противодейства по необходимост. Следователно колкото по-голяма е скръбта, с толкова по-голяма мощ да действа напротив човекът ще се стреми да отстрани скръбта, т. е. (според заб. към теор. 9 от тази част) с толкова по-голямо желание или влечение ще се стреми да отстрани скръбта. После, понеже радостта (според същата заб. към теор. 11 от тази част) увеличава или поддържа мощта на човека да действа, лесно се доказва по същия път, че човек, който изпитва радост, не желае нищо друго, освен да я запази, и то с толкова по-голямо желание, колкото по-голяма е радостта. Най-после, понеже омразата и любовта са самите афекти на скръбта и радостта, по същия начин следва, че стремежът, влечението или желанието, които произлизат от омраза или любов, ще съответстват по своята големина на размера на омразата и на любовта; което и следваше да се докаже.

*Теорема 38. Ако някой започне да мрази обичания предмет; така че любовта бъде напълно унищожена, то при еднаква причина ще изпитва спрямо него по-голяма омраза, отколкото ако никога не го е обичал; и то толкова по-голяма ще бъде омразата, колкото по-голяма е била преди любовта.*

Доказателство. Ако някой започне да мрази предмета, който обича, то неговите влечения биват повече спъвани, отколкото ако не беше го обичал. Защото любовта е радост (според заб. към теор. 13 от тази част), която човек, доколкото може (според теор. 28 от тази част), се стреми да запази, и то чрез това (според същата заб.), че той счита обичания предмет като настоящ и (според теор. 21 от тази част) доколкото може, му създава радост; и този стремеж (според предшеств. теор.) е толкова по-голям, колкото по-голяма е любовта, както и стремежът да постигне и обичаният предмет да му отвърне със същата любов (виж теор. 33 от тази част). Тези стремежи обаче биват спъвани (според извода към теор. 13 и теор. 23 от тази част) от омразата към обичания предмет; следователно обичащият (според заб. към теор. 11 от тази част) още поради тази причина ще изпита скръб, и то толкова по-голяма, колкото по-голяма е била любовта; т. е. освен скръбта, която е била причината на омразата, оттук произлиза още една причина, че той е обичал предмета, и следователно той ще си представя обичания предмет с толкова по-голям афект на скръб, т. е. (според заб. към теор. 13 от тази част) той ще изпитва спрямо него по-голяма омраза, отколкото ако не го е обичал и омразата ще бъде толкова по-голяма, колкото по-голяма е била любовта; което и следваше да се докаже.

*Теорема 39. Ако някой мрази някого, ще се стреми да му причини зло, освен ако не се страхува да не би от това да произлезе за самия него по-голямо зло; и, обратното, ако някой обича някого, по същия начин ще се стреми да му направи добро.*

Доказателство. Да бъде някой мразен значи (според заб. към теор. 13 от тази част) да бъде представян като причина на скръб; затова (според теор. 28 от тази част) този, който мрази някого, ще се стреми да го отстрани или унищожи. Но ако се страхува да не би да произлезе от това за него някоя по-голяма скръб или (което е същото) по-голямо зло и ако мисли, че може да го избегне, като не извърши замисленото зло на този, когото мрази, то той ще пожелае да се въздържи да му причини зло (според теор. 28 от тази част); и този стремеж (според теор. 37 от тази част) ще бъде по-голям, отколкото този, който го е подбуждал да причини на другия зло, и поради това той ще има надмощие, както показахме. Доказателството на втората част на теоремата се извежда по същия начин. Следователно, ако някой мрази и пр.; което и следваше да се докаже.

Забележка. Под добро разбирам тук всякакъв вид радост и освен това всичко, което допринася за нея, и особено това, което задоволява един копнеж, какъвто и да е той. А под зло разбирам всякакъв вид скръб и особено това, което осуетява един копнеж. Защото по-горе (в заб. към теор. 9 от тази част) показахме, че ние желаем едно нещо не затова, понеже го считаме за добро, а, напротив, наричаме добро това, което желаем; и следователно наричаме зло това, което отбягваме. Затова всеки по своя афект съди или оценява кое е добро, кое е лошо, кое е по-добро, кое е по-лошо и кое е най-после най-добро и кое най-лошо. Така скъперникът счита изобилието на пари най-добро нещо, а липсата на пари най-лошо. Честолюбивият, напротив, не желае нищо тъй силно, както славата и, напротив, от нищо не се страхува тъй много, както от позора. После на завистливия нищо не е по-приятно от нещастието на другите и нищо по-мъчително от чуждото щастие. И тъй всеки съди по своя афект дали едно нещо е добро или лошо, полезно или безполезно.

Впрочем този афект, който така повлиява върху човека, че той не желае това, което в същност иска, или желае това, което в същност не иска, се нарича боязън; затова той не е нищо друго освен страх, доколкото повлиява върху човека да избегне чрез едно по-малко зло това зло, което мисли, че ще го постигне (виж теор. 28 от тази част). Но ако злото, от което човек се страхува, е срамът, тогава страхът се нарича срамежливост. Най-после, ако желанието да се избегне някое бъдещо зло бива спъвано от страха пред друго зло, така че човек не знае какво повече иска, тогава страхът се нарича смущение, особено ако двете злини, от които човек се страхува, спадат към най-големите.

*Теорема 40. Който си представи, че е мразен от другиго, и вярва, че на него той не е дал никакъв повод за омраза, сам той от своя страна ще намрази другия.*

Доказателство. Който си представи, че някой изпитва омраза, поради това и сам той ще изпита омраза (според теор. 27 от тази част), т. е. (според заб. към теор. 13 от тази част) скръб, придружена от идеята за някоя външна причина. Но той (по предположение) за тази скръб не си представя никаква друга причина освен онзи, когото той мрази. Следователно, понеже той си представя, че е мразен от някого, ще изпитва скръб, придружена от идеята за онзи, когото той мрази, или (според същата заб.) сам той ще го намрази; което и следваше да се докаже.

Забележка. Ако той си представи, че е дал основателен повод за омразата, тогава (според теор. 30 от тази част и заб. към нея) той ще почувства срам. Но това се случва рядко (според теор. 25 от тази част). Освен това взаимната омраза може да произлезе и от това, че от омразата последва стремежът да се причини зло на този, който е намразен (според теор. 39 от тази част). И тъй, който си представи, че е мразен от някого, ще си го представи като причина на някое зло или на някаква скръб; и затова ще изпита скръб или страх, придружен от идеята за този като причина, който го мрази, т. е. и той от своя страна ще го намрази, както по-горе се каза.

Извод 1. Който си представи, че този, когото обича, изпитва омраза спрямо него, ще бъде измъчван едновременно и от омраза, и от любов. Защото, доколкото си представя, че е мразен от другия, бива определен (според пред. Опред.) и той от своя страна да го мрази. Но (по предположение) при все това той го обича. Следователно той ще бъде измъчван едновременно и от омраза, и от любов.

Извод 2. Ако някой си представи, че друг, спрямо когото той не е изпитвал преди никакъв афект, му е причинил от омраза някакво зло, веднага ще се постарае да причини на другия същото зло.

Доказателство. Който си представи, че друг изпитва омраза спрямо него, и той от своя страна (според предшеств. Теор.) ще намрази другия и (според теор. 26 от тази част) ще се стреми да си спомни всичко, което може да му причини скръб, и ще се старае (според теор. 39 от тази част) да му го нанесе. И (по предположение) първото такова нещо, което той си представя, е причиненото му зло; следователно той веднага ще се постарае да причини на другия същото зло; което и следваше да се докаже.

Забележка. Стремежът да причиним зло на този, когото мразим, се нарича гняв; а стремежът да отплатим със зло за причинено нам зло се нарича отмъщение.

*Теорема 41. Ако някой си представи, че е обичан от някого, и вярва, че не е дал никакъв повод за това (което е възможно според извода към теор. 15 и теор. 16 от тази част), и той от своя страна ще го обикне.*

Доказателство. Тази теорема се доказва по същия начин, както предишната. Да се види и заб. към нея.

Забележка. Ако някой вярва, че е дал основателен повод за любов, той ще се гордее (според теор. 30 от тази част и заб. към нея); това се случва по-често (според теор. 25 от тази част), отколкото противното, което, както казахме, се случва, когато някой си представи, че е мразен от някого (виж заб. към предшеств. Теор.). И тъй тази взаимна любов и следователно (според теор. 39 от тази част) стремежът да се направи добро на този, който ни обича и който (според същата теор. 39 от тази част) се стреми да ни направи добро, се нарича признателност или благодарност. Но ясно личи, че людете са повече склонни да отмъщават, отколкото да отвръщат на доброто с добро.

Извод. Който си представи, че този, когото той мрази, го обича, ще почувства едновременно и омраза, и любов. Това се доказва по същия начин като първия извод към предишната теорема.

Забележка. Ако омразата е взела надмощие, то той ще се стреми да причини зло на този, от когото е обичан. Този афект се нарича жестокост, особено ако се предположи, че този, който обича, не е дал никакъв обикновен повод за омразата.

*Теорема 42. Който, движен от любов или от надежда за слава, направи някому благодеяние, ще се наскърби, ако забележи, че неговото благодеяние е прието с неблагодарност.*

Доказателство. Който обича някой нему подобен предмет, се стреми, доколкото може, да постигне, щото и той от своя страна да го обича (според теор. 33 от тази част). И тъй, който поради любов е направил някому благодеяние, той го прави, подбуден от желанието и той да бъде обичан, т. е. (според теор. 34 от тази част) било от надеждата за слава или (според заб. към теор. 30) за радост; и затова (според теор. 12 от тази част) той ще се стреми, доколкото може, да си представя тази причина на славата или да я счита като действително съществуваща. Но (по предположение) той си представя нещо друго, което изключва съществуването на тази причина. Следователно (според теор. 19 от тази част) той ще се наскърби от това; което и следваше да се докаже.

*Теорема 43. Омразата се усилва от взаимната омраза, а от любовта, напротив, може да бъде унищожена.*

Доказателство. Ако някой си представи, че този, когото мрази, също от своя страна изпитва омраза спрямо него, от това и в него самия (според теор. 40 от тази част) произлиза нова омраза, докато предишната (по предположение) още продължава. Но ако, напротив, си представи, че той изпитва любов спрямо него, то доколкото си представя това, дотолкова (според теор. 30 от тази част) гледа на себе си с радост и дотолкова (според теор. 29 от тази част) ще се стреми да му се понрави, т. е. (според теор. 41 от тази част) дотолкова той се стреми да не го мрази и да не му причинява никаква скръб. И вторият стремеж (според теор. 37 от тази част) ще бъде в него по-голям или по-малък в зависимост от афекта, от който произлиза; и затова, ако той е по-голям от първия стремеж, който произлиза от омразата и който го тласка да причини скръб на омразния му предмет (според теор. 26 от тази част), то той ще вземе надмощие и ще унищожи омразата в душата му; което и следваше да се докаже.

*Теорема 44. Омраза, която бива напълно победена от любовта, преминава в любов и поради това любовта бива по-голяма, като че ли не я е предхождала никаква омраза.*

Доказателство. Това се доказва по същия начин, както теорема 38 от тази част. Защото, който започне да обича един предмет, който е мразел или обикновено е гледал на него със скръб, поради това се радва, понеже обича; и към тази радост, която любовта включва в себе си (виж нейното опред. В; заб. към теор. 13 от тази част), се прибавя още една друга, която произлиза от това, че стремежът да се отстрани скръбта, която омразата включва в себе си (както показахме в теор. 37 от тази част), бива напълно поддържан от придружаващата го идея за този, когото е мразел, като причина.

Забележка. Макар и това да е така, все пак никой не ще се стреми да мрази един предмет или да си причини скръб, за да се наслаждава после на по-голяма радост, т. е. никой не ще желае да си нанесе вреда с надеждата за отплата за нанесената вреда, нито ще поиска да заболее с надеждата да оздравее. Защото всеки ще се стреми винаги да запази своето съществуване и да отстрани скръбта, доколкото може. Ако можеше да се помисли противното, че един човек може да желае да мрази някого заради това, за да изпитва после по-голяма любов спрямо него, тогава той винаги ще желае да го мрази. Защото, колкото по-голяма е била омразата, толкова по-голяма ще бъде любовта и затова той винаги ще желае да се усилва омразата все повече и повече; и поради същата причина човек ще се стреми все повече и повече да заболява, за да се наслаждава после на по-голяма радост при възстановяване на здравето си; и затова той винаги ще се стреми да боледува, което (според теор. 6 от тази част) е безсмислено.

*Теорема 45. Ако някой, който обича подобен нему предмет, си представи, че друг подобен на него мрази този предмет, той ще намрази другия.*

Доказателство. Обичаният предмет от своя страна също изпитва омраза спрямо този, който го мрази (според теор. 40 от тази част), и затова обичащият, който си представя, че някой мрази обичания предмет, с това си представя, че обичаният предмет изпитва омраза, т. е. (според заб. към теор. 13 от тази част) скръб; и следователно (според теор. 21 от тази част) ще се наскърби, което е придружено от идеята за този, който мрази обичания предмет като причина, т. е. (според заб. към теор. 13 от тази част) той ще намрази другия; което и следваше да се докаже.

*Теорема 46. Ако някой е изпитал от другиго, който принадлежи към друго съсловие или друг народ, радост или скръб, придружена от идеята за него под общото име на съсловието или народа като причина, той ще обикне или ще намрази не само него, но и всички, които принадлежат към това съсловие или към този народ.*

Доказателство. Доказателството на това е ясно от теорема 16 от тази част.

*Теорема 47. Радостта, която произлиза от това, че си представяме, какво един предмет, който мразим, бива разрушен или изпитва някое друго зло, не произлиза без някаква скръб на душата.*

Доказателство. Това е явно от теорема 27 от тази част. Защото, доколкото си представяме, че един нам подобен предмет изпитва скръб, дотолкова и ние се наскърбяваме.

Забележка. Тази теорема може да се докаже и от извода към теорема 17, част II. Защото, колкото пъти си спомним един предмет, макар и той да не съществува в действителност, все пак ние си го представяме като настоящ и по този начин бива възбудено и тялото. Затова доколкото споменът за предмета е жив, дотолкова човекът бива определен да гледа на него със скръб и докато представният образ остава, това определяне се затруднява, но то се напълно премахва от спомена за неща, които изключват съществуването на представяния предмет. И затова човекът се радва само доколкото това определяне бива сдържано. Оттук произлиза, че тази радост, която произлиза от причиненото зло на предмета, който мразим, се повтаря толкова пъти, колкото пъти си спомняме този предмет. Защото, както казахме, щом като представният образ на този предмет бъде извикан, понеже включва в себе си съществуването на предмета, той определя човека да гледа на предмета с такава скръб, с каквато той обикновено е гледал на него, когато още е съществувал. Но понеже човекът е свързвал с пред ставния образ на този предмет и други представян образи, които изключват съществуването на предмета, то това определяне към скръбта веднага бива сдържано и човекът отново се радва, и то винаги когато това се повтаря. Тази е и причината защо людете винаги се радват, щом като си спомнят едно минало нещастие, и защо разказват с радост за опасности, които са избягнали. Защото, щом като си представят някаква опасност, те я считат още като бъдеща и чрез това биват определени да се страхуват от нея; но това определяне отново бива сдържано от идеята за освобождаването, което те са свързали с идеята за тази опасност, когато са се освободили от нея, и тя отново им възвръща безопасността и затова те отново се радват.

*Теорема 48. Любовта и омразата напр. спрямо Петър бива унищожена, ако скръбта, която включва е себе си омразата, и радостта, която включва в себе си любовта, се съединят с идеята за някоя друга причина; и двете се намаляват дотолкова, доколкото си представяме, че Петър не е бил единствената причина на едното или на другото.*

Доказателство. Това е ясно от самото определение. На любовта и на омразата, което да се види в заб. към теор. 13 от тази част. Защото само поради това радостта се нарича любов спрямо Петър и скръбта омраза спрямо него, понеже Петър се счита като причина на този или онзи афект. И тъй, ако това схващане бъде премахнато напълно или отчасти, то и афектът спрямо Петър напълно изчезва или отчасти се намалява; което и следваше да се докаже.

*Теорема 49. И любовта, и омразата спрямо един предмет, за който си представяме, че е свободен, при еднаква причина трябва да бъдат по-големи, отколкото спрямо един необходим предмет.*

Доказателство. Един предмет, за който си представяме, че е свободен, трябва (според опред. 7, част I) да бъде схванат чрез себе си без други неща. И тъй, ако си представим, че той е причина на радост или на скръб, именно поради това (според заб. към теор. 13 от тази част) ние ще го обичаме или мразим, и то (според предшеств. Теор.) с най-голямата любов или омраза, каквато може да произлезе от даден афект. Но ако си представим като необходим предмета, който е причината на този афект, тогава (според същото опред. 7, част I) ще си представим, че не само той, но той заедно с други неща е причината на този афект; и затова (според пред. Теор.) любовта и омразата спрямо него ще бъдат по-малки; което и следваше да се докаже.

3абележка. Оттук следва, че людете, понеже се мислят; свободни, изпитват един спрямо друг по-голяма любов или омраза, отколкото спрямо други неща; към това се прибавя и подражанието на афектите, за което да се видят теор. 27, 34, 40 и 43 от тази част.

*Теорема 50. Всяко нещо може да бъде случайно причина на надежда или на страх.*

Доказателство. Тази теорема се доказва по същия начин, както теорема 15 от тази част, която да се види заедно със заб. 2 към теор. 18 от тази част.

Забележка. Неща, които са случайно причина на надежда или на страх, се наричат добри или лоши предзнаменования. После доколкото тези предзнаменования са причина на надежда или на страх, дотолкова (според опред. На надеждата и страха, за което да се види заб. 2 към теор. 18 от тази част) те са причина на радост или на скръб и следователно (според извода към теор. 15 от тази част) дотолкова ние ги обичаме или мразим; и (според теор. 28 от тази част) ние се стремим да ги използваме като средство, за да постигнем това, за което се надяваме, или да го отстраним като спънки или причини на страха.

Освен това от теор. 25 от тази част следва, че ние по природа сме така устроени, че лесно вярваме в това, за което се надяваме, обаче трудно вярваме в това, от което се страхуваме, и го оценяваме по-добре или по-зле, отколкото би трябвало. И оттук са произлезли суеверията, които навсякъде потискат людете.

Впрочем аз мисля, че не си струва труда да указвам тук на колебанията на духа, които произлизат от надеждата и страха, тъй като от самото определение на тези афекти следва, че няма надежда без страх и страх без надежда (както ще обясним по-обстойно на съответното място); и освен това доколкото се надяваме на нещо или се страхуваме от него, дотолкова го обичаме или мразим; и затова, което казахме за любовта и омразата, лесно може да се приложи от всеки за надеждата и страха.

*Теорема 51. Различни човеци могат да бъдат възбудени от един и същ предмет по различни начини и един и същ човек може да бъде възбуден от един и същ предмет в различно време по различен начин.*

Доказателство. Човешкото тяло (според постулат 3, част II) бива възбуждано от външните тела по различни начини. И тъй двама човеци в едно и също време могат да бъдат възбудени по различен начин; и затова (според акс. 1 след лема 3, която да се види след теор. 13, част II) те могат да бъдат възбудени от един и същ предмет по различен начин. После (според същия постулат) човешкото тяло може да бъде възбудено ту по този, ту по онзи начин; и следователно (според същата аксиома) то може да бъде възбудено от един и същ предмет в различно време по различен начин; което и следва да се докаже.

Забележка. И тъй ние виждаме как може да се случи, че един обича това, което друг мрази, и че един се страхува от това, от което друг не се страхува, и че един и същ човек сега обича това, което преди е мразел, и сега се осмелява на това, от което преди се е страхувал, и пр. После, понеже всеки съди според своя афект за това, кое е добро, кое е лошо, кое е по-добро и кое по-лошо (виж заб. към теор. 39 от тази част), от това следва, че людете може да се различават както в съжденията, така и в афектите си[[2]](#footnote-2); и оттук произлиза това, че когато сравняваме людете помежду им, ние ги отличаваме само по различието на афектите им и затова едни наричаме безстрашни, други страхливи, други с други названия. Напр. аз ще наричам безстрашен този, който презира злото, от което обикновено аз се страхувам; и ако още взема пред вид и това, че неговото желание да причини зло на този, когото мрази, и да направи добро на този, когото обича, не бива сдържано от страх пред злото, което обикновено мене ме въздържа, ще го нарека смел. После страхлив ще считам този, който се страхува от злото, което аз обикновено презирам, и ако освен това взема пред вид още, че неговото желание бива сдържано от страх пред злото, което мене не може да въздържи, ще го нарека малодушен; и така ще съди всеки. Най-после поради тази природа на човека и непостоянството на неговото съждение, както и поради това, че човек често съди за нещата само според своя афект и че нещата, които според неговото убеждение причиняват радост или скръб и които поради това (според теор. 28 от тази част) той се старае да осъществи или да отстрани, често са само въображаеми да не говоря сега за несигурността на нещата, които посочихме в част втора, от всичко това лесно разбираме, че човек често може сам да си бъде причина както да скърби, така и да се радва, или да изпитва както скръб, така и радост, придружена от идеята за себе си като причина. И от това лесно разбираме какво е разкаяние и какво самодоволство. Разкаяние е скръб, придружена от идеята за себе си като причина, а самодоволство е радост, придружена от идеята за себе си като причина. И тези афекти са най-силни, понеже людете се мислят свободни (виж теор. 49 от тази част).

*Теорема 52. Предмет, който сме видели по-рано едновременно с други предмети или за който си представяме, че няма нищо в себе си, което да не е общо с много други, не ще разглеждаме тъй дълго, както ще разглеждаме този, за който си представяме, че има нещо особено в себе си.*

Доказателство. Щом като си представим някой предмет, който сме видели заедно с други предмети, веднага си спомняме и другите предмети (според теор. 18, част II, виж и заб. към нея) и така от представата за единия веднага попадаме на представата за друг. Същото се отнася и за предмет, за който си представяме, че няма нищо в себе си, което да не е общо с много други. Защото с това предполагаме, че ние не забелязваме в него нищо, което преди не сме видели в други предмети. Но когато предположим, че си представяме в някой предмет нещо особено, което преди никога не сме виждали, с това ние казваме, че душата, докато си представя този предмет, няма в себе си никакъв друг предмет, на представата на който може да попадне от представата за този предмет. И затова тя е определена да си представя само този. Следователно предмет и пр.; което и следваше да се докаже.

Забележка. Тази възбуда на душата или тази представа за един отделен предмет, доколкото тя сама се намира в душата, се нарича учудване; ако тя е предизвикана от предмет, от който се страхуваме, нарича се смущение, защото учудването от едно зло така приковава вниманието на човека към себе си, че той не е в състояние да мисли за нещо друго, чрез което би могъл да избегне това зло. Но ако това, от което се учудваме, е благоразумието на един човек, неговото прилежание или нещо друго от този вид и ние виждаме, че с него този човек далеч ни превъзхожда, тогава учудването се нарича уважение; в противен случай то се нарича ужас, ако се учудваме от гнева, завистта на един човек. После, ако се учудваме от благоразумието, прилежанието и пр. на един човек, когото обичаме, нашата любов поради това (според теор. 12 от тази част) ще бъде по-голяма и такава любов, свързана с учудване или уважение, се нарича преданост, По този начин ние можем да разберем също омразата, надеждата, упованието и други афекти, свързани с учудването; и тъй ние бихме могли да изведем повече афекти, отколкото обикновено се означават с общоприети думи. От това става ясно, че названията на афектите са им дадени повече според тяхната проява в обикновения живот, отколкото въз основа на точното им познаване.

На учудването се противопоставя презрението, причината на което обикновено се състои в това, че понеже виждаме някой да се учудва от някакъв предмет, да го обича, да се страхува от него и пр., или понеже някой предмет при пръв поглед ни изглежда подобен на неща, от които се учудваме, обичаме ги, страхуваме се от тях и пр. (според теор. 15 и извода към нея и теор. 27 от тази част), и ние биваме определени да се учудваме от този предмет, да го обичаме, да се страхуваме от него и пр. Но ако ние поради присъствието на самия предмет или при едно по-точно разглеждане бъдем принудени да отречем в него всичко това, което може да бъде причина на учудване, любов, страх и пр., тогава душата поради самото присъствие на предмета остава определена да мисли по-скоро това, което не е в предмета, отколкото това, което е в него, макар ѝ обикновено да става обратното, понеже поради присъствието на предмета душата мисли най-вече това, което е в него. И тъй както предаността произлиза от учудването от един предмет, който обичаме, така подигравката пък произлиза от презрението към един предмет, който мразим или от който се страхуваме; а пренебрежението произлиза от презрението към глупостта, както уважението от учудването от благоразумието. Най-после ние можем да разберем любовта, надеждата, славата и други афекти, свързани с презрението, и оттук да изведем още други афекти, които обикновено не различаваме от другите с особени названия.

*Теорема 53. Когато душата съзерцава себе си и своята мощ да действа, тя изпитва радост, и то толкова по-голяма, колкото по-ясно си представя себе си и своята мощ да действа.*

Доказателство. Човекът познава себе си само чрез възбудите на своето тяло и идеите за тях (според теор. 19 и 23, част II). И тъй, ако се случи душата да може да съзерцава себе си, предполага се, че с това тя преминава към по-голямо съвършенство, т. е. (според заб. към теор. 11 от тази част) предполага се, че тя изпитва радост, и то толкова по-голяма, колкото по-ясно може да си представя себе си и своята мощ да действа; което и следваше да се докаже.

Извод. Тази радост се подхранва все повече и повече, колкото повече човекът си представя, че е хвален от другите. Защото колкото повече си представя, че е хвален от другите, толкова по-голяма си представя радостта, която причинява на другите, и то придружена от идеята за самия себе си (според заб. към теор. 29 от тази част). И затова (според теор. 27 от тази част) самият той изпитва по-голяма радост, придружена от идеята за самия себе си; което и следваше да се докаже.

*Теорема 54. Душата се стреми да си представя само това, което установява нейната мощ да действа.*

Доказателство. Стремежът или мощта на душата е самата същност на душата (според теор. 7 от тази част). Обаче същността на душата (което е ясно от само себе си) утвърждава само това, което душата е и което може, а не това, което тя не е и което не може. И затова тя се стреми да си представя само това, което утвърждава или установява нейната мощ да действа; което и следваше да се докаже.

*Теорема 55. Когато душата си представи своето безсилие, от това тя се наскърбява.*

Доказателство, Същността на душата утвърждава само това, което душата е и което може, или на природата на душата е присъщо да си представя само това, което установява нейната мощ да действа (според предшеств. Теор.). И тъй, ако кажем, че когато душата съзерцава себе си, тя си представя своето безсилие, с това ние не казваме нищо друго, освен че когато душата се стреми да си представи нещо, което установява нейната мощ да действа, този неин стремеж бива спъван или (според заб. към теор. 11 от тази част) че тя се наскърбява; което и следваше да се докаже.

Извод. Тази скръб се подхранва все повече и повече, ако човек си представи, че другите го укоряват; това се доказва по същия начин, както изводът към теор. 53 от тази част.

Забележка. Тази скръб, придружена от идеята за нашето безсилие, се нарича смирение; а радостта, която произлиза от представянето на нас самите, се нарича самолюбие или самодоволство. И понеже тази радост се повтаря всякога когато човек си представя своите добродетели или своята мощ да действа, оттук и произлиза, че всеки с ревност разправя за своите дела и се хвали както със силите на тялото си, така и с тези на духа си и поради това людете се отегчават взаимно. От това пък следва, че людете по природа са завистливи (виж заб. към теор. 24 и заб. към теор. 32 от тази част) или че се радват на немощта на подобните си и, напротив, се наскърбяват от техните добродетели. Защото всеки, щом си представи своите действия, винаги изпитва радост (според теор. 53 от тази част), и то толкова по-голяма, колкото по-голямо съвършенство в неговата представа изразяват действията му и колкото по-ясно си ги представя; т. е. (според това, което беше казано в заб. 1 към теор. 40, част II) колкото повече може да ги различава от другите действия и да си ги представя като отделни неща. Поради това всеки при представата за себе си ще се радва тогава най-много, когато си представи в себе си нещо, което отрича в другите. Но ако това, което утвърждава за себе си, се отнася до общата идея за човека или за животното, неговата радост няма да бъде много голяма; и, напротив, ще се наскърби, ако си представи, че неговите действия, сравнени с тези на другите, са по-слаби; и той ще се стреми да отстрани тази скръб (според теор. 28 от тази част), и то като тълкува изопачено действията на равните нему или като разкрасява, доколкото може, своите. И тъй явно е, че людете по природа са склонни към омраза и завист, към което доста допринася и самото възпитание. Защото обикновено родителите насърчават децата си към добродетел само с подбудата за чест и завист. Но може би тук остава известно съмнение, че нерядко ние се учудваме на добродетелите на людете и ги почитаме. За да отстраня това съмнение, ще добавя следния извод.

Извод. Никой не завижда на добродетелите на другиго, ако не му е равен.

Доказателство. Завистта е омраза (виж заб. към теор. 24 от тази част) или (според заб. към теор. 13 от тази част) скръб, т. е. (според заб. към теор. 11 от тази част) афект, който спъва мощта на човека да действа или неговия стремеж. А човекът (според заб. към теор. 9 от тази част) се стреми и желае да върши само това, което може да следва от неговата дадена природа. Следователно човекът не ще желае да му се приписва някаква мощ да действа (което е същото) някаква добродетел, която е присъща на другиго и е чужда на неговата; и затова неговото желание не може от това да бъде сдържано, т. е. (според заб. към теор. 11 от тази част) той от това не може да се наскърби, че вижда някаква добродетел у другиго, който не му е подобен, и следователно той не би могъл да му завижда. Но той може да завижда на подобен нему при предпоставката, че има еднаква природа с неговата; което и следваше да се докаже.

Забележка. И тъй, когато по-горе в заб. към теор. 52 от тази част казахме, че затова почитаме един човек, понеже се учудваме на неговото благоразумие, храброст и пр., това става, понеже си представяме, че тези добродетели са присъщи само нему и не са общи с нашата природа; и затова ние никак не му завиждаме заради тях, както не завиждаме и на дърветата заради тяхната височина и на лъвовете заради тяхната сила и пр.

*Теорема 56. От радостта, скръбта и желанията, следователно и от всеки афект, който се състои от тях, както от колебанията на духа, или от изведените от тях афекти, като любовта, омразата, надеждата, страха и пр., има толкова вида, колкото видове предмети има, от които биваме възбуждани.*

Доказателство. Радостта и скръбта и следователно афектите, които се състоят от тях или биват извеждани от тях, са страсти (според заб. към теор. 11 от тази част). Ние обаче (според теор. 1 от тази част) по необходимост страдаме, доколкото имаме неадекватни идеи; и страдаме само дотолкова, доколкото имаме такива идеи (според теор. 3 от тази част), т. е. (виж заб. 1 към теор. 40, част II) ние страдаме само дотолкова по необходимост, доколкото си представяме или (виж теор. 17, част II и заб. към нея) доколкото изпитваме един афект, който включва в себе си природата на нашето тяло и природата на едно външно тяло. И тъй природата на всяка страст по необходимост трябва така да се обясни, че да бъде изразена природата на предмета, от който биваме възбуждани. Именно радостта, която произлиза напр. от предмета А, включва в себе си природата на самия предмет А, и радостта, която произлиза от предмета В, включва в себе си природата на самия предмет В; и затова тези два афекта радост са различни по природа, понеже произлизат от причини с различна природа. Така също афектът скръб, който произлиза от един предмет, е различен по природа от скръбта, която произлиза от друга причина. Същото важи и по отношение на любовта, омразата, надеждата, страха, колебанията на духа и пр. И така по необходимост толкова вида радост, скръб, любов, омраза и пр. има, колкото видове предмети има, които възбуждат у нас тези афекти. А желанието е самата същност или природата на всеки, доколкото тя се схваща като определена да извърши нещо от дадено нейно състояние (виж заб. към теор. 9 от тази част). Следователно според това, как всеки вследствие на външни причини изпитва този или онзи вид радост, скръб, любов, омраза и пр., т. е. според туй, в какво състояние се намира неговата природа, в това или онова, така и неговото желание е едно или друго и природата на едното желание трябва да се различава от природата на другото желание толкова, колкото се различават помежду си афектите, от които произлиза всяко желание. И тъй съществуват толкова вида желания, колкото са видовете радост, скръб, любов и пр. и следователно (както беше вече показано), колкото са видовете предмети, от които биваме възбуждани; което и следваше да се докаже.

Забележка. Между видовете афекти, от които (според предшеств. Теор.) трябва да има твърде много, особено изпъкват лакомството, пиянството, сладострастието, алчността и честолюбието; а те не са нищо друго освен понятия за любовта или за желанието, които обясняват природата на тези два афекта чрез обектите, към който се отнасят. Защото под лакомство, пиянство, сладострастие, алчност и честолюбие ние не разбираме нищо друго освен неумерената любов или желание към ядене, пиене, съвкупяване, богатства и слава. Освен това тези афекти, доколкото ги различаваме от други само чрез обекта, към който се отнасят, нямат противоположни. Защото умереността, която обикновено противопоставяме на лакомството, трезвеността на пиянството и най-после целомъдрието на сладострастието, не са афекти или страсти, но указват на мощта на духа, който овладява тези афекти. Останалите видове афекти не мога да обяснявам тук (понеже са толкова много, колкото са видовете обекти), нито ако можех, е необходимо. Защото за това, което целим, именно да определим мощта на афектите и властта на душата над тях, за нас е достатъчно да имаме общото определение на всеки афект. Достатъчно е, казвам, да разберем общите свойства на афектите и на душата, за да можем да определим каква е и колко голяма е мощта на душата да овладява и да сдържа афектите. И тъй, макар и да има голяма разлика между този и онзи афект на любов, омраза или желание, напр. между любовта към децата и любовта към съпругата, все пак за нас не е необходимо да познаваме тези различия и да изследваме по-нататък природата и произхода на афектите.

*Теорема 57. Който и да е афект на един индивид се различава от афекта на друг индивид дотолкова, доколкото същността на единия индивид се отличава от същността на другия.*

Доказателство. Тази теорема е ясна от аксиома 1, която да се види след лема 3 като извод към теорема 13, част II. Но при все това ние ще я докажем въз основа на определенията на трите първоначални афекта.

Всички афекти се свеждат към желание, радост и скръб, както показват определенията, които дадохме за тях. А желанието е самата природа или същността на всекиго (виж неговото определение в заб. към теор. 9 от тази част); следователно желанието на всеки индивид се различава от желанието на другиго дотолкова, доколкото природата или същността на единия се различава от същността на другия. После радостта и скръбта са страсти, които увеличават или намаляват, поддържат или спъват мощта или стремежа на всеки да постоянства в своето съществуване (според теор. 11 и заб. към нея от тази част). А под стремеж да постоянства в своето съществуване, доколкото се отнася едновременно до душата и тялото, разбираме влечението и желанието (виж заб. към теор. 9 от тази част); следователно радостта и скръбта е самото желание или влечение, доколкото то се увеличава или намалява, поддържа или спъва вследствие на външни причини, т. е. (според същата заб.) те са самата природа на всекиго. И затова радостта или скръбта на едного също се различава от радостта или скръбта на другиго дотолкова, доколкото природата или същността на единия се различава от същността на другия; и следователно който и да е афект на един индивид се различава от афекта на друг индивид дотолкова и пр.; което и следваше да се докаже.

Забележка. Оттук следва, че афектите на живите същества, които се наричат неразумни (ние съвсем не се съмняваме, след като познахме природата на душата, че животните не чувстват), дотолкова се различават от афектите на човека, доколкото тяхната природа се различава от човешката природа. Наистина и конят, и човекът биват подбуждани от нагона да се размножават, но конят от конски нагон, а човекът от човешки. Също тъй нагонът и влеченията на насекомите, рибите и птиците трябва да са различни помежду си. И тъй, макар и всеки индивид да живее доволен от своята природа, която му е присъща, и да се наслаждава от нея, все пак животът, от който всеки е доволен, и удоволствието не е нищо друго освен идеята или душата на този индивид; и затова удоволствието на един индивид дотолкова се различава по природа от удоволствието на друг индивид, доколкото същността на единия се различава от същността на другия. Най-после от предшестващата теорема следва, че съществува значителна разлика между удоволствието, от което напр. пияният се увлича, и удоволствието, което постига философът, за което исках да спомена тук пътем. Толкова за афектите, които се отнасят до човека, доколкото той страда. Остава сега да добавя нещо за тези афекти, които се отнасят до човека, доколкото той действа.

*Теорема 58. Освен радостта и желанието, които са страсти, има и други афекти на радост и желание, които се отнасят до нас, доколкото ние действаме.*

Доказателство. Когато душата схване самата себе си и своята мощ да действа, тя се радва (според теор. 53 от тази част). Но душата по необходимост съзерцава себе си, когато схване една истинска или адекватна идея (според теор. 43, част II). И тъй душата схваща някои адекватни идеи (според заб. към теор. 40, част II). Следователно тя изпитва радост, доколкото схваща адекватни идеи, т. е. (според теор. 1 от тази част) доколкото действа. После душата както доколкото има ясни и отчетливи идеи, тъй и доколкото има неясни идеи, се стреми да постоянства в своето съществуване (според теор. 9 от тази част). А под стремеж разбираме желанието (според заб. към същата теор.); следователно желанието се отнася и до нас, доколкото познаваме или (според теор. 1 от тази част) доколкото действаме; което и следваше да се докаже.

*Теорема 59. Измежду всички афекти, които се отнасят до душата, доколкото тя действа, няма такива, които да не почиват на радост или желание.*

Доказателство. Всички афекти почиват на желание, радост или скръб, както показват определенията, които дадохме за тях. Под скръб обаче разбираме, че мощта на душата да мисли се намалява или спъва (според теор. 11 от тази част и заб. към нея); и затова, доколкото душата се наскърбява, дотолкова нейната мощ да познава, т. е. да действа (според теор. 1 от тази част), се намалява или спъва; и затова не могат да се отнасят до душата никакви афекти на скръб, доколкото тя действа, а само афекти на радост и на желание, които (според предшеств. Теор.) дотолкова се отнасят и до душата; което и следваше да се докаже.

Забележка. Всички действия, следващи от афекти, които се отнасят до душата, доколкото тя познава, отнасям към храбростта, която разделям на мъжество и великодушие. Защото под мъжество разбирам желанието, с което всеки се стреми да запази своето съществуване само поради внушението на разума. А под великодушие разбирам желанието, с което всеки се стреми да помогне на другите люде само поради внушението на разума и да спечели тяхното приятелство. И тъй тези действия, които имат за цел само ползата на действащия, отнасям към мъжеството, а тези, които имат за цел само ползата на другите към великодушието. Затова умереността, трезвеността и присъствието на духа в опасности и пр. са видове на мъжеството; а скромността, милосърдието и пр. са видове на великодушието.

И аз мисля, че с това обясних главните афекти и колебанията на духа, които произлизат от съединяването на трите първоначални афекта, именно желанието, радостта и скръбта, и ги изведох от техните първи причини. От това е ясно, че ние биваме движени от външни причини по много начини и се люшкаме насам-натам подобно на морските вълни, тласкани от противоположни ветрове, и не знаем какво ще ни постигне и каква е нашата съдба. Аз казах, че изложих само най-важните борби в нашата душа, а не всички, които може да произлязат. Защото ние можем лесно да покажем, като постъпим по същия начин, както по-горе, че любовта се съединява с разкаянието, пренебрежението, срама и пр. Аз мисля, че от казаното е вече ясно за всекиго, че афектите могат да се съединяват по най-различни начини един с Друг и да произлязат от това толкова много разнообразия, че да не може да бъде определено тяхното число. Но за моята цел беше достатъчно да укажа само на най-важните; защото останалите, които не споменах, могат повече да задоволят любопитството, отколкото да са от полза. А за любовта остава да се отбележи още това, което се случва твърде често: именно че докато се наслаждаваме от предмета, който сме желаели, от това наслаждение тялото добива ново разположение, което му дава друго определяне, и в него биват възбуждани други представни образи на нещата и заедно с това душата започва да си представя нещо друго и да желае нещо друго. Напр. когато си представим нещо, което обикновено действа приятно на нашия вкус, ние желаем да се наслаждаваме от него, именно да го ядем. Но докато се наслаждаваме така от него, стомахът се напълня и състоянието на тялото се променя. И тъй, ако при това променено състояние на тялото се задържи представният образ на същата храна поради нейното присъствие, следователно ако се задържи и стремежът или желанието да се яде този предмет, то на това желание или стремеж ще се противопостави онова ново състояние и вследствие на това присъствието на храната, която сме желали, ще ни стане противно; и това е, което наричаме пресищане и отвращение.

Но външните възбуди на тялото, които наблюдаваме при афектите, като потръпване, побледняване, ридание, смях и пр., аз изоставих, понеже те се отнасят само до тялото и нямат никакво отношение към душата. Най-после трябва да добавя още нещо към определенията на афектите и затова ще ги повторя тук поред и каквото има да се отбележи за тях, ще го изложа при всеки отделен афект.

ОПРЕДЕЛЕНИЯ НА АФЕКТИТЕ

1. Желание е самата същност на човека, доколкото тя се схваща като определена към някакво действие от известно дадено нейно състояние.

Обяснение. Ние казахме по-горе в забележката към теорема 9 от тази част, че желание е влечение със съзнанието за самото влечение; влечение е обаче самата същност на човека, доколкото тя е определена да върши това, което служи за нейното запазване. Но в същата забележка споменах също, че в действителност не признавам никаква разлика между влечение и желание на човека. Защото било че човекът съзнава своето влечение или не го съзнава, все пак влечението остава едно и също; и затова, за да не изглежда, че изпадам в тавтология, аз не исках да обяснявам желанието чрез влечението, но се стараех така да го обясня, че да подведа под едно име всички стремежи на човешката природа, които означаваме като влечение, воля, желание, увличане. Защото аз бих могъл да кажа, че желанието е самата същност на човека, доколкото тя се схваща като определена към някакво действие; но от това определение (според теор. 23, част II) не би следвало, че душата може да съзнава своето желание или влечение. И тъй, за да включа в определението и причината на това съзнаване, беше необходимо (според същата теорема) да добавя: доколкото тя бива определена от известно дадено нейно състояние и пр. Защото под състояние на човешката същност разбираме всяко разположение на тази същност, било че е вродено, или се схваща само под атрибута на мисленето, или само под атрибута на пространствеността, или най-после се отнася едновременно към двата атрибута. И тъй под името желание разбирам тук всички стремежи, увлечения, влечения и искания, които според различното състояние на един и същ човек са различни и нерядко са противоположни помежду си до такава степен, че човек бива увличан в различни посоки и не знае накъде да се насочи.

1. Радост е преход на човека от по-малко към по-голямо съвършенство.
2. Скръб е преход на човека от по-голямо към по-малко съвършенство.

Обяснение. Аз казвам преход. Защото радостта не е самото съвършенство. Ако действително човекът се раждаше със съвършенството, към което преминава, той би го притежавал без афекта на радостта. Това изпъква още по-ясно от афекта на скръбта, който ѝ е противоположен. Защото никой не може да отрече това, че скръбта се състои в прехода към по-малко съвършенство, не обаче в самото по-малко съвършенство, тъй като човекът дотолкова не може да се наскърби, доколкото притежава известно съвършенство. Но не можем и да кажем, че скръбта се състои в лишение от по-голямо съвършенство; защото лишение не е нищо, а афектът на скръбта ъ проява, която поради това не може да бъде нищо друго освен проява на прехода към по-малко съвършенство, т. е. проява, чрез която мощта на човека да действа се намалява или спъва (виж заб. към теор. 11 от тази част). Затова изоставям определенията на веселостта, удоволствието, натъжеността и болката, понеже те се отнасят преди всичко до тялото и са само видове радост или скръб.

1. Учудване е представата за един предмет, към който душата затова остава прикована, понеже тази отделна представа няма никаква връзка с други представи (виж теор. 52 от тази част и заб. към нея).

Обяснение. В забележката към теор. 18, част II, показахме причината защо душата при разглеждането на един предмет попада веднага на мисълта за друг предмет; именно понеже представяйте образи на тези неща са свързани помежду си и са така разположени, че единият винаги следва другия; и това не може да се схване, когато представният образ на един предмет е нов; тогава душата ще бъде задържана от разглеждането на този предмет, докато не бъде определена от други причини да мисли за друг. И тъй представният образ на новия предмет, разглеждан за себе си, е със същата природа, както останалите представяй образи; и поради тази причина аз не причислявам учудването към афектите, а и не виждам никаква причина да го причисля, тъй като това отвличане на душата не произлиза от някаква положителна причина, която би отвлякла душата от други представи, а само от това, че липсва причината, която определя душата да премине от разглеждането на един предмет към мисълта за друг. И тъй (както вече споменахме в заб. към теор. 11 от тази част) аз признавам само три първоначални или основни афекта, именно радост, скръб и желание; а за учудването говорих само понеже е общоприето някои афекти, които се извеждат от трите първоначални, да се означават с други имена, когато се отнасят до предмети, от които се учудваме. Това основание ме и застави да прибавя тук определението на презрението.

1. Презрение е представата за един предмет, който така малко засяга душата, че присъствието на предмета подбужда душата да си представя по-скоро това, което не е в самия предмет, отколкото това, което е в него (виж заб. към теор. 52 от тази част).

Определенията на уважението и пренебрежението изоставям тук, понеже, доколкото зная, никакви афекти не извеждат имената си от тях.

1. Любов е радост, придружена от идеята за една външна причина.

Обяснение. Това определение обяснява достатъчно ясно същността на любовта; определението на онези писатели, които определят любовта като воля на обичащия да се съедини с обичания предмет, не изразява същността на любовта, а нейното свойство; и понеже тези писатели не са достатъчно разбрали същността на любовта, те не са могли да си създадат ясно понятие за нейното свойство; поради това всички са считали тяхното определение като твърде неясно. Но трябва да се отбележи, че когато казвам, че е присъщо на обичащия поради неговата воля да се съедини с обичания предмет, под воля не разбирам нито съгласие, нито разсъждаване, нито пък свободно решение на душата (защото това е безсмислица, както показахме в теор. 48, част II), дори не е и желание да се съедини с обичания предмет, когато той отсъства, или да иска да остане с него, когато той присъства; защото любовта може да се схване без това или онова желание; но под воля разбирам самодоволството, което е в обичащия поради присъствието на обичания предмет, който усилва или поне подхранва радостта на обичащия.

1. Омраза е скръб, придружена от идеята за една външна причина.

Обяснение. Това, което трябва да се отбележи тук, може лесно да се разбере от казаното в обяснението към предишното определение. (Освен това виж заб. към теор. 13 от тази част.)

1. Склонност е радост, придружена от идеята за някакъв предмет, който случайно е причина на радостта.
2. Отвращение е скръб, придружена от идеята за някакъв предмет, който случайно е причина на скръбта (за това виж заб. към теор. 15 от тази част).
3. Преданост е любов спрямо този, от когото се учудваме.

Обяснение. В теорема 52 от тази част показахме, че учудването произлиза от новостта на едно нещо. И тъй, ако се случи да си представяме често това, от което се учудваме, ние ще престанем да се учудваме от него; и затова ние виждаме, че афектът преданост лесно се превръща в обикновена любов.

1. Подигравка е радост, която произлиза от туй, че това, което презираме в омразния ни предмет, според нашата представа действително се намира в него.

Обяснение. Доколкото презираме един предмет,, който мразим, дотолкова отричаме в него съществуването (виж заб. към теор. 52 от тази част) и дотолкова се радваме (според теор. 20 от тази част). Но> понеже приемаме, че човек мрази това, на което се подиграва, от това следва, че тази радост не е трайна (виж заб. към теор. 47 от тази част).

1. Надежда е непостоянна радост, която произлиза от идеята за един бъдещ или минал предмет, в чиято участ донякъде се съмняваме.
2. Страх е непостоянна скръб, която произлиза от идеята за един бъдещ или минал предмет, в чиято участ донякъде се съмняваме (за това виж заб. 2 към теор. 18 от тази част).

Обяснение. От тези определения следва, че няма надежда без страх, нито страх без надежда. Защото, който се надява и се съмнява в участта на един предмет, предполага се, че си представя нещо, което изключва съществуването на бъдещия предмет; и затова той дотолкова се наскърбява (според теор. 19 от тази част), и следователно докато се надява, той се страхува да не би да не се случи очакваното. Напротив, който се страхува, т. е. който се съмнява в участта на предмета, който мрази, той също си представя нещо, което изключва съществуването на този предмет; и затова (според теор. 20 от тази част) той се радва и следователно дотолкова се надява да не се случи очакваното.

1. Упование е радост, която произлиза от идеята за един бъдещ или минал предмет, при който е премахната причината за съмнение.
2. Отчаяние е скръб, която произлиза от идеята за един бъдещ или минал предмет, при който е премахната причината за съмнение.

Обяснение. И тъй от надеждата произлиза упованието, а от страха отчаянието, когато се премахне причината за съмнение относно участта на предмета; това произлиза от факта, че човекът си представя миналия или бъдещия предмет като присъстващ и го счита като настоящ, или от това, че си представя нещо друго, което изключва съществуването на тези неща, които са възбуждали съмнение в него. Затова, макар че в участта на отделните неща (според извода към теор. 32, част II) ние никога не можем да бъдем уверени, все пак възможно е да не се съмняваме в нея. Защото, както показахме (виж заб. към теор. 4, част II), едно е да не се съмняваме в някое нещо и друго е да сме уверени в някое нещо; затова може да се случи представният образ на един минал или бъдещ предмет да възбуди в нас афекта на радост или на скръб, както и представният образ на един настоящ предмет, както това доказахме в теорема 18 от тази част, за което нека се види и забележката към нея.

1. Възторг е радост, придружена от идеята за един минал предмет, който се е явил неочаквано.
2. Угризения на съвестта е скръб, придружена от идеята за един минал предмет, който се е явил неочаквано.
3. Състрадание е скръб, придружена от идеята за едно зло, което е постигнало другиго, за когото си представяме, че ни е подобен (виж заб. към теор. 22 и заб. към теор. 27 от тази част).

Обяснение. Между състрадание и съчувствие изглежда няма друга разлика, освен че състраданието се отнася до отделен афект, а съчувствието е предразположение към него.

1. Благосклонност е любов към някого, който е направил добро другиму.
2. Възмущение е омраза към някого, който е направил зло другиму.

Обяснение. Аз зная, че тези думи в обикновения език имат друго значение. Но моята цел е да обясня природата на нещата, а не значението на думите и да означа нещата с такива названия, значението на които в обикновения език не се отклонява много от значението, в което искам да ги употребя. Нека тази забележка бъде достатъчна веднъж завинаги.1 А за причината на тези афекти да се види извод 1 към теор. 27 и заб. към теор. 22 от тази част.

1. Надценяване е да имаме за някого поради любов по-високо мнение, отколкото подобава.
2. Пренебрежение е да имаме за някого поради омраза по-ниско мнение, отколкото подобава.

Обяснение. И тъй надценяването е проява или свойство на любовта, а пренебрежението е проява или свойство на омразата; и затова надценяването може да се определи и като любов, доколкото тя така въздейства върху човека, че има за обичания предмет по-високо мнение, отколкото подобава, и, напротив, пренебрежението е омраза, доколкото тя така въздейства върху човека, че за този, когото мрази, има по-ниско мнение, отколкото подобава. За това нека се види заб. към теор. 26 от тази част.

1. Завист е омраза, доколкото тя така въздейства върху човека, че той се наскърбява от щастието на другия, и, напротив, радва се от нещастието на другия.

Обяснение. На завистта изобщо бива противопоставяно съчувствието, което затова въпреки значението на думата може да се определи така:

1. Съчувствие е любов, доколкото тя така въздейства върху човека, че той се радва на щастието на другия, и, напротив, се наскърбява от нещастието на другия.

Обяснение. Впрочем за завистта нека се види заб. към теор. 24 и заб. към теор. 32 от тази част.

Тези са афектите на радостта и скръбта, които се придружават от идеята за един външен предмет като причина по себе си или случайно. Сега преминавам към другите афекти, които се придружават от идеята за един вътрешен предмет като причина.

1. Самодоволство е радост, която произлиза от това, че човекът си представя себе си и своята мощ да действа.
2. Смирение е скръб, която произлиза от това, че човекът си представя своето безсилие или немощ.

Обяснение. Самодоволството бива противопоставяно на смирението, доколкото под него разбираме радост, която произлиза от това, че си представяме нашата мощ да действаме. Но доколкото под него разбираме и радост, придружена от идеята за едно действие, за което мислим, че сме го извършили вследствие на свободното решение на душата, дотолкова то бива противопоставяно на разкаянието, което определяме така:

1. Разкаяние е скръб, придружена от идеята за някое действие, за което мислим, че сме го извършили вследствие на свободното решение на душата.

Обяснение. Ние посочихме причините на тези афекти в заб. към теор. 51 от тази част и теор. 53, 54 и 55 от тази част и в заб. към теор. 55 от тази част; а за свободното решение на душата нека се види заб. към теор. 35, част II. Но тук трябва да се отбележи също, че няма нищо чудно в това, какво въобще всички действия, които по привичка се наричат лоши, биват последвани от скръб, а тези, които се наричат справедливи от радост. Защото това зависи преди всичко от възпитанието, както лесно може да се разбере от казаното по-горе. Именно след като родителите укоряват лошите действия и често упрекват децата си заради тях, а, напротив, препоръчват добрите действия и ги похвалят, постигат, щото с първите да се съединява чувството за скръб, а с вторите чувството на радост. Това потвърждава и самият опит. Защото привичката и религията не са еднакви у всички люде, напротив, каквото за едни е свещено, за други е нечестиво, каквото за едни е честно, за други и безчестно. И тъй в зависимост от това, как е възпитан един човек, той се разкайва от известна постъпка или се гордее с нея.

1. Надменност е поради любов към себе си човек да има за себе си по-високо мнение, отколкото подобава.

Обяснение. И тъй надменността се различава от надценяването по това, че последното се отнася до един външен обект, а надменността до самия човек, който има за себе си по-високо мнение, отколкото подобава. Впрочем както надценяването е проява или свойство на любовта, така и надменността е проява или свойство на себелюбието и може да се определи още като любов към себе си или като самодоволство, доколкото тя така въздейства върху човека, че той има за себе си по-високо мнение, отколкото подобава (виж заб. към теор. 26 от тази част). На този афект няма противоположен. Защото никой от омраза към себе си няма за себе си по-ниско мнение, отколкото подобава; дори никой няма за себе си по-ниско мнение, отколкото подобава, доколкото си представя, че не може да извърши това или онова. Защото ако човек си представи, че не може да извърши нещо, то той си го представя по необходимост и тази представа го повлиява така, че той в действителност не е в състояние да извърши това, за което си представя, че не може да го извърши. А докогато си представя, че не може да извърши това или онова, дотогава той не бива определен да го извърши и следователно дотогава му е невъзможно да го извърши.

Но в същност ако обърнем внимание на това, което зависи от самото мнение, ние ще можем да схванем като възможно това, че човек има за себе си по-ниско мнение, отколкото подобава. Защото може да се случи, че някой, докато наблюдава със скръб своята немощ, си представя, че всички го подценяват, а в същност другите съвсем не мислят да го подценяват. Освен това един човек може да има за себе си по-ниско мнение, отколкото подобава, ако в настоящото отрича нещо в себе си по отношение на бъдещето, в което той не е уверен; както и ако твърди, че не може да разбере нищо достоверно и нищо друго не може да желае и да извърши освен нещо лошо или безчестно. Най-после можем да кажем, че някой има за себе си по-ниско мнение, отколкото подобава, когато видим, че той поради прекален страх от срам не се осмелява на това, на което се осмеляват другите равни нему. И тъй този афект, който ще нарека самоунижение, ние можем да противопоставим на надменността. Защото както от самодоволството произлиза надменността, така от смирението самоунижението, което затова определяме така:

1. Самоунижение е поради скръб човек да има за себе си по-ниско мнение, отколкото подобава.

Обяснение. Наистина на надменността често се противопоставя самоунижението; но тогава ние имаме пред вид повече действието на двата афекта, отколкото тяхната природа. Защото наричаме обикновено този надменен, който се хвали извънредно много (виж заб. към теор. 30 от тази част), който разправя само за своите превъзходства и само за недостатъците на другите, който иска да бъде предпочитан пред всички и който най-после пристъпва с важност и украса, което обикновено е присъщо на тези, които стоят далеч по-високо от него. Напротив, смирен наричам този, който твърде често се черви, признава своите недостатъци и разправя за достойнствата на другите, който отстъпва на всички и който най-после върви с наведена глава и пренебрегва украшенията. Впрочем тези афекти, именно смирението и самоунижението, са извънредно редки. Защото човешката природа, разгледана сама в себе си, доколкото може (виж теор. 13 и 54 от тази част), им се противопоставя; и затова тези, които биват считани за самоунижени и смирени, обикновено са най-славолюбиви. И завистливи.

1. Слава е радост, придружена от идеята за някое наше действие, за което си представяме, че се хвали; от други.
2. Срам е скръб, придружена от идеята за някое наше действие, за което си представяме, че, се укорява от други.

Обяснение. За това виж заб. към теор. 30 от тази част. Но тук трябва да се отбележи разликата: между срам и срамежливост. Именно срамът е скръб, която следва след някое действие, от което се срамуваме; срамежливост, напротив, е страхът или боязънта от срам, който въздържа човека да извърши неща позорно. На срамежливостта обикновено се противопоставя безсрамието, което в същност не е афект, както показах на съответното място. Но наименованията на афектите (както вече споменах) са повече с оглед на употребата им в езика, отколкото с оглед, на тяхната природа. С това завърших тези афекти на радост и скръб, които бях си поставил за цел да обясня. И тъй преминавам към тези, които отнасям към желанието.

1. Копнеж е желание или влечение към притежаване на един предмет, което се поддържа от спомена за този предмет и едновременно се спъва от спомена за други неща, които изключват съществуването на желания предмет.

Обяснение. Когато си спомним един предмет, то от това, както вече често сме казвали, ние биваме разположени да си го представяме със същия афект,, като че ли предметът е пред нас; но това разположение или стремеж, докато сме в будно състояние, често бива сдържан от представните образи на нещата, които изключват съществуването на това, което си спомняме. И тъй, когато си спомним един предмет, който ни причинява някакъв вид радост, поради това ние се стремим да си го представяме със същия афект на радост като настоящ; но този стремеж веднага бива сдържан от спомена за неща, които изключват съществуването на онзи предмет. Поради това копнежът в действителност е скръб, която се противопоставя на радостта, произлизаща от отсъствието на омразния нам предмет; за това виж заб. към теор. 47 от тази част. Но понеже копнежът, както се вижда, се отнася към желанието, затова причислявам този афект към афектите на желанието.

1. Съревнование е желанието за някакъв предмет, което произлиза в нас чрез това, че ние си представяме и в други желанието за същия предмет.

Обяснение. Ако някой бяга, понеже вижда, че другите бягат, или ако се страхува, понеже вижда, че другите се страхуват, или ако някой, като вижда също, че Друг си е изгорил ръката, и той си отдръпва ръката и прави движения с тялото си, като че ли сам той си е изгорил ръката, за него ще кажем, че той подражава афекта на другиго, но не че се съревновава с него; и то не понеже причината на съревнованието е една, а на подражанието друга, а понеже от опит сме установили да наричаме само тогова съревновател, който подражава на това, което ние считаме като честно, полезно или приятно. Впрочем относно причината на съревнованието виж теор. 27 от тази част и заб. към нея. Защо обаче с този афект обикновено е свързана завистта; за това виж теор. 32 от тази част и заб. към нея.

1. Благодарност или признателност е желанието или старанието, с което се стремим поради любов да направим добро на този, който поради същия афект на любов ни е направил добро. Виж теор. 39 и заб. към теор. 41 от тази част.
2. Доброжелателство е желание да направим добро на този, комуто състрадаваме. Виж заб. към теор. 27 от тази част.
3. Гняв е желание, което ни подбужда поради омраза да причиним зло на този, когото мразим. Виж теор. 39 от тази част.
4. Отмъщение е желание, което ни подбужда поради взаимна омраза да причиним зло на този, който със същия афект на омраза ни е нанесъл вреда. Виж извод 2 към теор. 40 от тази част и заб. към нея.
5. Жестокост или свирепост е желание да причиним зло на този, когото обичаме или комуто състрадаваме.

Обяснение. На жестокостта бива противопоставяно милосърдието, което не е страст, но сила на духа, която сдържа човека от гнева и отмъщението.

1. Боязън е желание да избегнем чрез по-малко зло едно по-голямо зло, от което се страхуваме. Виж заб. към теор. 39 от тази част.
2. Смелост е. желание, което подбужда някого да извърши нещо, като се излага на опасност, на която нему равните се страхуват да се изложат.
3. Малодушие бива приписвано на този, чието желание бива сдържано от страх пред известна опасност, на която нему равните се осмеляват да се изложат.

Обяснение. Малодушието не е нищо друго освен страх от известно зло, от което обикновено мнозина не се страхуват; поради това аз не го причислявам към афектите на желанието. При все това исках да го обясня тук, понеже, доколкото имаме пред вид желанието, то в действителност е противоположно на афекта смелост.

1. Смущение бива приписвано на този, чието желание да избегне злото бива сдържано от учудването от злото, от което се страхува.

Обяснение. Смущението е вид малодушие. Но понеже смущението произлиза от двоен страх, затова то може да се определи по-сполучливо като страх, който така приковава смаяния или колебливия човек, че той не е в състояние да отстрани злото. Аз казвам смаян, доколкото разбирам, че неговото желание да отстрани злото се възпира от учудването. А казвам колеблив, доколкото схващаме, че това желание се възпира от страха пред друго зло, което също го измъчва, и оттук произлиза, че той не знае коя от двете злини да отклони. За това виж заб. към теор. 39 и заб. към теор. 52 от тази част. Освен това за малодушието и смелостта виж заб. към теор. 51 от тази част.

1. Вежливост или скромност е желание да се върши това, което се нрави на людете, и да се изоставя това, което не им се нрави.
2. Славолюбие е безмерно желание към слава.

Обяснение. Славолюбието е желание, чрез което (според теор. 27 и 31 от тази част) всички афекти биват поддържани и усилвани; и затова този афект едва може да се превъзмогне. Защото, докато човек е завладян от някакво желание, той едновременно по необходимост е завладян и от славолюбието. „Също и най-добрите, казва Цицерон, биват ръководени преди всичко от славата. Философите поставят своето име дори и върху книгите, дето пишат за презрението към славата.“

1. Лакомство е безмерно желание или дори любов към ядене.
2. Пиянство е безмерно желание и любов към пиене.
3. Алчност е безмерно желание и любов към богатство.
4. Сладострастие е също желание и любов към съединяване на телата.

Обяснение. Било че това желание към съвкупяване е умерено или неумерено, то обикновено се нарича сладострастие. Освен това тези пет афекта (както споменахме в заб. към теор. 56 от тази част) нямат противоположни. Защото скромността е вид славолюбие, за което нека се види заб. към теор. 29 от тази част. След това въздържанието, трезвеността и целомъдрието показват сила на духа, а не страст, за което вече споменах. И макар че е възможно алчният, славолюбецът или боязливият да се въздържа от прекаленост в храната, пиенето и съвкупяването, все пак алчността, славолюбието и боязливостта не са противоположни на лакомството, пиянството или сладострастието. Защото алчният обикновено желае да се наяде и напие за сметка на другиго. А славолюбивият, стига само да е уверен, че ще остане в тайна, няма в нищо да бъде умерен и ако живее между пияници и сладострастници, само поради което славолюбие още повече ще изпадне в тези пороци, Най-после боязливият върши това, което в същност не желае. Алчният, макар и за да избегне смъртта, да може да хвърли в морето богатствата си, все пак си остава алчен; също ако сладострастникът е наскърбен, че не може да задоволи своите страсти, все пак поради това не престава да бъде похотлив. Изобщо тези афекти се отнасят не толкова до самите действия ядене, пиене и пр., колкото до самото влечение и любовта към тях. И тъй на тези афекти може да се противопостави само великодушието и мъжеството, но за тях по-нататък.

Определенията на ревността и на останалите колебания на духа отминавам с мълчание, понеже те произлизат от съединяването на афектите, които вече определихме, а също и понеже повече от тях нямат имена; това показва, че за практическия живот е достатъчно да се знае само техният вид. И тъй от определенията на афектите, които обяснихме, е явно, че всички те произлизат от желанието, радостта или скръбта, или по-скоро че няма други афекти освен тези три, всеки от които обикновено се нарича с различни имена според различните отношения и външни белези.

Ако сега поискаме да разберем тези първоначални афекти и казаното по-горе за природата на душата, то ще можем така да определим афектите, доколкото се отнасят само до душата.

ОБЩО ОПРЕДЕЛЕНИЕ НА АФЕКТИТЕ

Афект, който се означава като страст на душата, е неясна идея, чрез която душата утвърждава по-голямата или по-малка, отколкото преди, сила на своето тяло да съществува или на някоя негова част н чрез която, щом като е дадена, самата душа бива определена да мисли повече за едно, отколкото за друго.

Обяснение. Аз казвам, първо, че афект или страст на душата е неясна идея. Защото ние показахме, че душата страда дотолкова (виж теор. 3 от тази част), доколкото има неадекватни или неясни идеи. После казвам: чрез което душата утвърждава по-голямата или по-малка, отколкото преди, сила на своето тяло да съществува, или на някоя негова част. Защото всички идеи, които имаме за телата, показват повече действителното състояние на нашето тяло (според извод 2 към теор. 16, част II), отколкото природата на външното тяло; а идеята, която съставя формата на афекта, трябва да показва или да изразява състоянието на тялото или на някоя негова част вследствие на това, че неговата мощ да действа или мощ да съществува се увеличава или намалява, поддържа или спъва. Но трябва да отбележа, че когато казвам по-голяма или по-малка мощ да съществува, отколкото преди, аз не разбирам, че душата сравнява настоящото състояние на тялото с предишното, но че идеята, която съставя формата на афекта, утвърждава нещо за тялото, което в действителност включва в себе си повече или по-малко реалност, отколкото преди. И понеже същността на душата се състои в това (според теор. 11 и 13, част II), че тя утвърждава действителното съществуване на своето тяло, а под съвършенство разбирам самата същност на едно нещо, то от това следва, че душата преминава към по-голямо или по-малко съвършенство, когато ѝ се случи да утвърждава за своето тяло или за някоя негова част нещо, което включва в себе си повече или по-малко реалност, отколкото преди. И тъй с това, което казах по-горе, че мощта на душата да мисли се увеличава или намалява, аз исках да не се разбира нищо друго освен това, че душата е образувала за своето тяло или за някоя негова част идея, която изразява повече или по-малко реалност, отколкото тя е утвърждавала преди за своето тяло. Защото стойността на идеите и действителната мощ да се мисли се оценява според стойността на обекта. Най-после аз прибавих „и чрез която, щом като е дадена, самата душа бива определена да мисли повече за едно, отколкото за друго“, за да изразя освен природата на радостта и скръбта, която обяснява първата част на определението, също и природата на желанието.

ЧЕТВЪРТА ЧАСТ НА ЕТИКАТА

*За човешкото робство или за силата на афектите*

УВОД

Човешкото безсилие да овладява и да сдържа афектите наричам робство. Защото завладеният от афектите човек не е господар на себе си, а е подчинен на случая, чиято власт така господства над него, че той често бива принуден да следва по-лошото, макар и да вижда по-доброто за себе си. Кое е причината на това, както и какво добро или лошо имат афектите в себе си, аз възнамерявам да изложа в тази част. Но преди да започна, бих желал да кажа предварително няколко думи за съвършенство и несъвършенство, добро и зло.

Ако някой е решил да направи нещо и го завърши, то не само той ще нарече работата си завършена, но и всеки, който добре познава или мисли, че познава мисълта на създателя на това дело и неговата цел. Ако напр. някой е видял някаква работа (за която предполагам, че още не е завършена) и знае, че целта на създателя на тази работа е да построи една къща, то той ще каже, че къщата е незавършена; и, напротив, ще каже, че е завършена, щом като види, че работата е доведена до този край, който нейният създател е бил решил да ѝ даде. Но ако някой види някаква работа, подобна на която той никога не е виждал, нито знае мисълта на нейния създател, разбира се, той не ще може да знае дали тази работа е завършена или незавършена. Такова е било, изглежда, първото значение на тези думи. Но след като людете започнали да образуват общи идеи и да измислят образци за домове, постройки, кули и пр. и да предпочитат едните образци пред другите, оттук произлязло, че всеки наричал съвършено това, което виждал, че се съгласува с общата идея, която той си е образувал за предмета, и, напротив, като несъвършено това, което виждал, че по-малко се съгласува със схванатия от него образец, макар че според мнението на своя създател то да е било напълно завършено. Изглежда, че по същата причина не1цата в природата, именно тези, които не са направени от човешка ръка, обикновено се наричат съвършени или несъвършени; защото людете обикновено си образуват общи идеи както за нещата в природата, така и за изкуствените, които считат, тъй да се каже, като образци на нещата и на които според тях обръща внимание и има пред себе си като образци и природата (която, както те мислят, не върши нищо без някаква цел). И тъй, когато те видят, че в природата произлиза нещо, което твърде малко се съгласува с отпреди приетия от тях образец, който те имат за неща от подобен род, мислят, че в този случай самата природа е нямала достатъчно сили или че е направила грешка и е оставила това нещо несъвършено. И тъй ние виждаме, че людете са свикнали да наричат нещата в природата съвършени или несъвършени повече от предразсъдък, отколкото въз основа на истинското им познаване. А ние показахме в Приложението към част първа, че природата не действа заради някаква цел, понеже това вечно и безкрайно същество, което наричаме бог или природа, действа със същата необходимост, с която съществува. Ние показахме, че с каквато необходимост на природата то съществува, с такава и действа (виж теор. 16, част I). И тъй основанието или причината защо бог или природата действа и защо съществува, е една и съща. Следователно както бог не съществува заради някаква цел, така той и не действа заради някаква цел; но както неговото съществуване, така и неговото действане няма никакъв принцип или цел.

Обаче причината, която наричат целна, не е нищо друго освен самото влечение на човека, доколкото то бива схващано като принцип или първа причина на някое нещо.

Напр. ако кажем, че обитаването е било причината на тази или онази къща, тогава без съмнение ние не разбираме нищо друго освен това, че у един човек, понеже той си е представил удобствата на живота в къщи, се е появил стремежът да си построи къща. Затова жилището, доколкото се схваща като целна причина, не е нищо друго освен това частно влечение, което в действителност е действаща причина, считана като първа, понеже людете въобще не познават причините на своите влечения. Защото те съзнават наистина, както често съм казвал, своите действия и влечения, но не съзнават причините, които определят техните влечения към нещо. Освен това изобщо те казват, че понякога природата няма достатъчно сили или прави грешки и създава несъвършени неща, което аз причислявам към измислиците; за тях аз говорих в Приложението към част първа.

И тъй съвършенство и несъвършенство в действителност са само модуси на мисленето, именно понятия, които обикновено образуваме въз основа на това, че сравняваме помежду им индивиди от един и същ вид или род. И поради това аз казах по-горе (опред. 6, част II), че под реалност и съвършенство разбирам едно и също. Защото ние свеждаме обикновено всички индивиди в природата към един род, който наричаме най-общ, именно към понятието същество, което се отнася безусловно към всички индивиди в природата. И тъй, доколкото свеждаме индивидите в природата към този род и ги сравняваме помежду им и намираме, че едните от тях имат повече същественост или реалност, отколкото другите, дотолкова казваме, че едните са по-съвършени от другите; и доколкото им приписваме нещо, което съдържа в себе си отрицание като граница, край, безсилие и пр., дотолкова ги наричаме несъвършени, понеже те не действат върху нашата душа по същия начин както тези, които наричаме съвършени, а не понеже им липсва нещо, което им е присъщо, или че природата е направила грешка. Защото към природата на едно нещо принадлежи само това, което следва от необходимостта на природата на действащата причина, и каквото следва от необходимостта на природата на действащата причина, то става по необходимост.

Що се отнася до доброто и злото, тези думи също не означават нищо положително в нещата, разглеждани, разбира се, сами за себе си, и не са нищо друго освен модуси на мисленето или понятия, които образуваме от това, че сравняваме нещата помежду им. Защото едно и също нещо може да бъде в едно и също време добро и лошо и дори безразлично. Напр. музиката за натъжения е добра, за скърбящия лоша, а за глухия нито добра, нито лоша. Но макар това да е тъй, все пак трябва да запазим тези думи. Тъй като ние имаме намерение да образуваме една идея за човека като образец на човешката природа, за да го имаме пред очи, ще бъде от полза за нас да запазим тези думи в казания смисъл. И тъй под добро ще разбирам по-нататък това, което сигурно знаем, че е средство за доближаване все повече и повече към образеца на човешката природа, който си поставяме. А под зло това, което сигурно знаем, че ни пречи да постигнем този образец. После ние наричаме людете по-съвършени, доколкото те се доближават повече или по-малко до този образец. Но трябва тук особено да отбележа, че когато казвам, че нещо преминава от по-малко към по-голямо съвършенство, и обратното, аз не разбирам, че то се променя от една същност или форма в друга, защото един кон напр. еднакво се унищожава, ако се превърне в човек или в насекомо; но разбираме само това, че схващаме, какво неговата мощ да действа се увеличава или намалява, доколкото се разбира от неговата природа. Най-после под съвършенство ще разбирам, както вече казах, въобще реалността, т. е. същността на всяко нещо, доколкото съществува и действа по известен начин, без каквото и да е отношение спрямо своето траене. Защото никое отделно нещо не може да се нарече по-съвършено поради това, понеже е постоянствало по-дълго време в своето съществуване; разбира се, траенето на нещата не може да се определя от тяхната същност, тъй като същността на нещата не включва в себе си никакво известно и определено време на съществуване; но всяко нещо, било че е повече или по-малко съвършено, винаги ще може да постоянства в своето съществуване със същата сила, с която е започнало да съществува, така че в това отношение всички неща са еднакви помежду си.

ОПРЕДЕЛЕНИЯ

1. Под добро ще разбирам това, за което сигурно знаем, че ни е полезно.
2. Под зло, напротив, това, за което сигурно знаем, че ни пречи да постигнем едно благо.

(За това виж Увода към края.)

1. Аз наричам отделните неща случайни, доколкото, когато разглеждаме само тяхната същност, не намираме нищо, което по необходимост да установява тяхното съществуване или по необходимост да го изключва.
2. Същите отделни неща наричам възможни, доколкото, когато разглеждаме причините, от които трябва да бъдат произведени, не знаем дали те са определени да ги произведат.

В забележката към теорема 33, част I, аз не направих никаква разлика между възможно и случайно, понеже там не беше необходимо да ги различа точно.

1. Под противоположни афекти ще разбирам в следващото изложение тези, които увличат човека в различни посоки, макар и да са от един и същ род, както лакомството и алчността, които са видове на любовта и са противоположни не по природа, а поради случайност.
2. Какво разбирам под афект спрямо един бъдещ, настоящ или минал предмет, аз изложих в заб. 1 и 2 към теор. 18, част III, която нека се види.

(Но тук трябва да отбележа също, че ние можем да си представим ясно едно разстояние по място, както и по време само до известна граница, т. е. ние обикновено си представяме, че всички онези предмети, които отстоят от нас на повече от двеста стъпки или чието разстояние от мястото, дето се намираме, надминава това разстояние, което ясно си представяме, се намират на еднакво разстояние от нас и като че ли в една плоскост; също тъй ние си представяме предметите, чието време на съществуване е отдалечено от настоящето с по-голям промеждутък, отколкото обикновено можем ясно да си представим, всички тях си представяме еднакво отдалечени от настоящето и ги отнасяме като че ли към един момент на времето.)

1. Под цел, заради която ние вършим нещо, разбирам влечението.
2. Под добродетел и мощ разбирам едно и също, т. е. (според теор. 7, част III) добродетел, доколкото се отнася до човека, е самата същност или природа на човека, доколкото той има властта да извърши нещо, което може да бъде разбрано от самите закони на неговата природа.

АКСИОМА

В природата на нещата не съществува отделно нещо, от което да няма друго по-могъщо и по-силно. Каквото и нещо да е дадено, все има друго по-могъщо, от което може да бъде разрушено даденото.

*Теорема 1. Нищо от това, което една погрешна идея има положително в себе си, не бива премахнато от присъствието на истинското, доколкото то е истинско.*

Доказателство. Погрешността се състои (според теор. 35, част II) в самия недостиг на познание, който включват в себе си неадекватните идеи, и те не съдържат нищо положително (според теор. 33, част II), заради което се наричат погрешни; но, напротив, доколкото се отнасят до бога, те са истински (според теор. 32, част II). И тъй, ако положителното, което погрешната идея съдържа, бъде премахнато, от присъствието на истинското, доколко то е истинско, в такъв случай истинската идея би премахнала сама себе си, което (според теор. 4, част III) е безсмислено. Следователно нищо от това, което една погрешна идея и пр.; което и следваше да се докаже.

Забележка. Тази теорема се разбира още поясно от извод 2 към теор. 16, част II. Защото представата е идея, която показва повече настоящото състояние на човешкото тяло, отколкото природата на външното тяло, и то не ясно, а неясно. Оттук произлиза и твърдението, че душата се заблуждава. Напр. когато гледаме слънцето, ние си представяме, че то отстои от нас около 200 стъпки; и ние оставаме в това заблуждение дотогава, докато за нас остава неизвестно неговото истинско разстояние. Но щом като узнаем неговото разстояние, изчезва заблуждението, но не и представата, т. е. идеята за слънцето, която обяснява неговата природа само доколкото тялото получава възбуда от него; и затова, макар и да знаем неговото истинско разстояние, все пак ще си представяме, че то е близко до нас. Защото, както казахме в заб. към теор. 35, част II, не поради това ние си представяме слънцето твърде близо до нас, понеже не знаем неговото истинско разстояние, но понеже душата схваща големината на слънцето дотолкова, доколкото тялото получава възбуда от него. Така когато лъчите на слънцето падат на повърхността на водата и се отразяват в нашите очи, ние си ги представяме, като че ли то е било във водата, макар че знаем неговото истинско място. Същото е и с другите представи, които заблуждават душата, било че показват естественото състояние на тялото, или увеличаването или намаляването на неговата мощ да действа, но на истинското те не са противоположни, нито изчезват при неговото присъствие. Случва се понякога, че когато се страхуваме от някое въображаемо нещастие, страхът изчезва, щом чуем едно истинско известие; но случва се и обратното, че когато се страхуваме от едно нещастие, което сигурно ще ни сполети, страхът изчезва, щом чуем едно лъжливо известие. И затова представите изчезват не поради присъствието на истинското, доколкото е истинско, но понеже им се изпречват други по-силни представи, които изключват настоящото съществуване на нещата, които ние си представяме, както показахме в теор. 17, част II.

*Теорема 2. Ние страдаме дотолкова, доколкото сме част от природата, която част не може да се схване чрез себе си и без други части.*

Доказателство. Казва се, че страдаме тогава, когато в нас произлиза нещо, на което ние сме само частична причина (според опред. 2, част III), т. е. (според опред. 1, част III) нещо, което не може да бъде изведено от самите закони на нашата природа.. И тъй ние страдаме, доколкото сме част от природата, която част не може да се схване чрез себе си и без други части; което и следваше да се докаже.

*Теорема 3. Силата, с която човек постоянства в съществуването, е ограничена и се превъзхожда безкрайно от могъществото на външните причини.*

Доказателство. Това е ясно от аксиомата от тази част. Защото, ако е даден известен човек, то дадено е и нещо друго, да предположим А, което е по-могъщо от него; и ако е дадено А, то пак е дадено нещо друго, да предположим В, което е по-могъщо и от А, и така до безкрайност. И така силата на човека се ограничава от могъществото на нещо друго и се превъзхожда безкрайно от могъществото на външните причини; което и следваше да се докаже.

*Теорема 4. Невъзможно е човекът да не бъде част от природата и да може да претърпява само такива промени, които могат да бъдат разбрани само чрез самата негова природа и на които той е адекватната причина.*

Доказателство. Мощта, с която отделните неща и следователно и човекът запазва своето съществуване, е самото могъщество на бога или на природата (според извода към теор. 24; част I) не доколкото тя е безкрайна, но доколкото може да бъде обяснена чрез действителната същност на човека (според теор. 7, част II). И тъй мощта на човека, доколкото се обяснява чрез неговата действителна същност, е част от безкрайното могъщество на бога или на природата, т. е. (според теор. 34, част I) от безкрайната същност на бога или на природата. Това беше първото заключение. По-нататък, ако би било възможно човекът да претърпява само такива промени, които биха могли да бъдат разбирани единствено чрез самата негова природа, от това би следвало (според теор. 4 и 6, част III), че той не може да загине, но винаги по необходимост би съществувал. И това би трябвало да следва от причината, чието могъщество е ограничено или неограничено именно или от самата мощ на човека, който тогава би имал възможността да отстрани от себе си всички останали промени, които могат да произлязат от външни причини, или от безкрайното могъщество на природата, от която всичко отделно би било така направлявано, че човекът би могъл да претърпява само промени, които служат за неговото запазване. Но първото (според предшеств. Теор., чието доказателство има всеобщо значение и може да се приложи към всички отделни случаи) е безсмислено. Следователно, ако беше възможно човекът да претърпява само такива промени, които могат да бъдат разбирани единствено чрез самата негова природа, и следователно (както вече показахме) по необходимост винаги да съществува, то това би трябвало да следва от безкрайното могъщество на бога; и следователно (според теор. 16, част I) от необходимостта на божията природа, доколкото се счита като изразена от идеята за един човек, би трябвало да се изведе редът на цялата природа, доколкото се схваща под атрибута на пространствеността и на мисленето. И от това (според теор. 21, част I) би следвало, че човекът е безкраен, което (според първата част на това доказателство) е безсмислено. И тъй невъзможно е човекът да претърпява само такива промени, на които самият той е адекватната причина; което и следваше да се докаже.

Извод. Оттук следва, че човекът винаги по необходимост е изложен на страсти и че той следва общия ред на природата, на който се подчинява и се приспособява към него, доколкото го изисква природата на нещата.

*Теорема 5. Силата и нарастването на всяка страст и нейното постоянство в съществуването не се определя от мощта, с която ние се стремим да постоянстваме в нашето съществуване, но от могъществото на външната причина, сравнено с нашата мощ.*

Доказателство. Същността на една страст не може да се обясни чрез самата наша същност (според опред. 1 и 2, част III), т. е. (според теор. 7, част III) мощта на една страст не може да се определи от мощта, с която ние се стремим да постоянстваме в нашето съществуване, но (както беше показано в теор. 16, част II) трябва да се определя по необходимост от могъществото на външната причина, сравнено с нашата мощ; което и следваше да се докаже.

*Теорема 6. Силата на една страст или на един афект може така да превъзхожда останалите действия на човека или неговата мощ, че афектът да се задържи настойчиво в човека.*

Доказателство. Силата и нарастването на всяка страст и нейното постоянстване в съществуването се определя от могъществото на външната причина, сравнено с нашата мощ (според предшеств. Теор.); затова (според теор. 3 от тази част) може да превъзхожда мощта на човека и пр., което и следваше да се докаже.

*Теорема 7. Един афект може да бъде възпрян или премахнат само чрез противоположен и по-силен афект от този, който трябва да бъде възпрян.*

Доказателство. Един афект, доколкото се отнася до душата, е идея, с която душата утвърждава своята по-голяма или по-малка сила на съществуване на своето тяло, отколкото преди (според Общото определение на афектите в края на част III). И тъй, когато душата бъде завладяна от някакъв афект, в същото време и тялото изпитва възбуда, от която се увеличава или намалява неговата мощ да действа. По-нататък тази възбуда на тялото (според теор. 5 от тази част) получава от своята причина сила да постоянства в своето съществуване; и затова тази причина може да бъде възпряна или премахната само от някоя телесна причина (според теор. 6, част II), която предизвиква в тялото възбуда, противоположна на първата (според теор. 5, част III) и посилна от нея (според аксиомата от тази част); и затова (според теор. 12, част II) в душата се появява идеята за една възбуда, по-силна и противоположна на първата, т. е. (според Общото определение на афектите) душата ще изпита един афект, по-силен и противоположен на предишния, който именно изключва или премахва неговото съществуване. И затова един афект може да бъде възпрян или премахнат само от противоположен и по-силен афект; което и следваше да се докаже.

Извод. Един афект, доколкото се отнася до душата, може “да бъде възпрян или премахнат само от идеята за една възбуда на тялото, противоположна и по-силна от възбудата, която изпитваме. Защото афектът, от който страдаме, може да бъде възпрян или премахнат само чрез по-силен и противоположен на него афект (според предшеств. Теор.), т. е. (според Общото определение на афектите) само чрез идеята за една телесна възбуда, която е по-силна и противоположна на възбудата, която изпитваме.

*Теорема 8. Познанието на доброто и на злото не е нищо друго освен афекта на радост или скръб, доколкото го съзнаваме.*

Доказателство. Ние наричаме добро или зло това, което е полезно или вредно за запазване на нашето съществуване (според опред. 1 и 2 от тази част), т. е. (според теор. 7, част III) което увеличава или намалява, поддържа или спъва нашата мощ да действаме. И тъй, доколкото (според опред. На радостта и на скръбта, които нека се видят в заб. към теор. II, част III) възприемаме, че нещо ни причинява радост или скръб, наричаме го добро или зло; и затова познанието на доброто и на злото не е нищо друго освен идеята за радостта или скръбта, която следва по необходимост от самия афект на радостта или скръбта (според теор. 22, част II). Но тази идея е свързана по същия начин с афекта, както душата е свързана с тялото (според теор. 21, част II); т. е. (както беше показано в заб. към същата теор.) тази идея в действителност се различава от самия афект или (според Общото определение на афектите) от идеята за възбудата на тялото само чрез самото понятие. Следователно това познание на доброто и на злото не е нищо Друго освен самия афект, доколкото го съзнаваме; което и следваше да се докаже.

*Теорема 9. Един афект е по-силен, когато си представяме неговата причина като присъстваща, отколкото ако си представим, че причината му не е присъстваща.*

Доказателство. Представата е идея, чрез която душата си представя предмета като присъстващ (виж нейното определение в заб. към теор. 17, част II), тя обаче показва повече състоянието на човешкото тяло, отколкото природата на външния предмет (според извод 2 към теор. 16, част II). И тъй афектът (според Общото определение на афектите) е представа, доколкото показва състоянието на тялото. А една представа (според теор. 17, част II) е по-жива, докато ние не си представяме нищо, което изключва настоящото съществуване на външния предмет. Следователно и афектът, чиято причина си представяме, че е присъстваща, е по-силен или по-жив, отколкото ако си я представяхме, че не е присъстваща; което и следваше да се докаже.

Забележка. Когато по-горе в теорема 18, част III, казах, че представният образ на един бъдещ или минал предмет възбужда в нас същия афект, като че ли предметът, който си представяме, е настоящ, аз изрично казах, че това е действително, доколкото имаме пред вид самия представен образ на предмета; защото представният образ е от същата природа независимо от това, дали си представяме нещата като настоящи, или не; но аз не отрекох, че представният образ става по-слаб, когато си представим други неща като настоящи, които изключват настоящото съществуване на бъдещия предмет; тогава аз изоставих да спомена това, понеже моето намерение беше да разгледам силата на афектите в тази част.

Извод. Представният образ на един бъдещ или минал предмет, т. е. на предмет, който ние разглеждаме с оглед на бъдещето или миналото с изключване на настоящото, при иначе еднакви условия е по-слаб, отколкото представният образ на един настоящ предмет; и следователно афектът спрямо един бъдещ или минал предмет при иначе еднакви условия ще бъде по-спокоен, отколкото афектът спрямо един настоящ предмет.

Теорема *10. Спрямо един бъдещ предмет, за който си представяме, че скоро ще се появи, ще изпитаме по-силен афект, отколкото ако бихме си представили, че времето на неговото съществуване отстои твърде далеч от настоящето; и при спомена за един предмет, който си представяме като неотдавна изминал, ще изпитаме по-силен афект, отколкото ако си представим, че е вече отдавна изминал.*

Доказателство. Когато именно си представим един предмет като скоро наближаващ или неотдавна изминал, с това си представяме нещо, което по-малко изключва присъствието на предмета, отколкото ако бихме си представили, че неговото бъдещо съществуване отстои твърде далеч от настоящето или че е вече отдавна изминал (както е ясно от само себе си); и затова (според предшеств. Теор.) ние ще изпитаме спрямо него толкова по-силен афект; което и следваше да се докаже.

Забележка. От забележките към определение 6 от тази част следва, че ние изпитваме еднакво слаби афекти спрямо предмети, които отстоят от настоящето с по-дълъг промеждутък време, отколкото можем да определим чрез представянето, макар и да разбираме, че тези предмети са отделени един от друг с дълъг промеждутък време.

*Теорема 11. Афектът спрямо предмет, който си представяме като необходим, при иначе еднакви условия е по-силен, отколкото афектът спрямо предмет възможен или случаен, или не необходим.*

Доказателство. Доколкото си представяме известен предмет като необходим, дотолкова утвърждаваме неговото съществуване и, обратното, отричаме съществуването на един предмет, доколкото си го представяме като необходим (според заб. 1 към теор. 33, част I); и затова (според теор. 9 от тази част) афектът спрямо един необходим предмет при иначе еднакви условия е по-силен, отколкото спрямо един не необходим предмет; което и следваше да се докаже.

*Теорема 12. Афектът спрямо предмет, за който знаем, че не съществува в настоящето и който си представяме като възможен, при иначе еднакви условия е по-силен, отколкото афектът спрямо един случаен предмет.*

Доказателство. Доколкото си представяме •един предмет като случаен, ние не получаваме възбуда от никакъв представен образ на друг предмет, който установява съществуването на предмета (според опред. 3 от тази част); но, напротив, (по предположение), ние си представяме нещо, което изключва неговото настоящо съществуване. Но доколкото си представяме един предмет като възможен в бъдеще, дотолкова си представяме нещо, което установява неговото съществуване (според Опред. 4 от тази част), т. е. (според теор. 18, част III) нещо, което поддържа надеждата или страха; и затова афектът спрямо един възможен предмет е по-силен; което и следваше да се докаже.

Извод. Афектът спрямо предмет, за който знаем, че не съществува в настоящето и който си представяме като случаен, е много по-слаб, отколкото ако си представим, че предметът е присъстващ.

Доказателство. Афектът спрямо предмет, за който си представяме, че съществува в настоящето, е по-силен, отколкото ако бихме си го представили като бъдещ (според извода към теор. 9 от тази част), и е много по-жив, ако си представим, че това бъдеще е твърде много отдалечено от настоящето (според теор. 10 от тази част). И тъй афектът спрямо предмет, чието време на съществуване си представяме като твърде отдалечено от настоящето, е много по-слаб, отколкото ако си го представим като настоящ; и при все това (според предшеств. Теор.) по-силен, отколкото ако си представим този предмет като случен. Затова афектът спрямо един случаен предмет ще бъде много по-слаб, отколкото ако си представим, че предметът е присъстващ; което и следваше да се докаже.

*Теорема 13. Афектът спрямо един случаен предмет, за който знаем, че не съществува в настоящето, при иначе еднакви условия е по-слаб, отколкото афектът спрямо един минал предмет.*

Доказателство. Доколкото си представяме един предмет като случаен, ние не получаваме възбуда от никакъв представен образ на друг предмет, който установява съществуването на предмета (според опред. 3 от тази част); напротив, (по предположение) ние си представяме нещо, което изключва неговото настоящо съществуване. Но доколкото си го представяме по отношение на миналото, дотолкова се предполага, че си представяме нещо, което го извиква в паметта или което предизвиква представата за предмета (виж теор. 18, част II със заб. към нея), и затова дотолкова въздейства, че ние си представяме предмета като че ли е настоящ (според извода към теор. 17, част II). Затова (според теор. 9 от тази част) афектът спрямо един случаен предмет, за който знаем, че не съществува в настоящето, при иначе еднакви условия ще бъде по-слаб, отколкото афектът спрямо един минал предмет; което и следваше да се докаже.

*Теорема 14. Истинското познание на доброто и на злото, доколкото то е истинско, не може да възпре един афект, а само доколкото то бива разглеждано като афект.*

Доказателство. Афектът е идея, чрез която душата утвърждава по-голямата или по-малка мощ на своето тяло да съществува, отколкото преди (според Общото определение на афектите), и затова (според теор. 1 от тази част) той няма нищо положително, което би могло да бъде премахнато от присъствието на действителното; и следователно действителното познание на доброто и на злото, доколкото е действително, не може да възпре един афект. Но доколкото е афект (виж теор. 8 от тази част), само дотолкова то (според теор. 7 от тази част) ще може да възпре афекта, ако е по-силно от афекта, който трябва да бъде възпрян; което и следваше да се докаже.

*Теорема 15. Желание, което произлиза от действителното познание на доброто и на злото, може да бъде подтиснато или възпряно от много други желания, които произлизат от завладелите ни афекти.*

Доказателство. От действителното познание на доброто и на злото, доколкото то (според теор. 8 от тази част) е афект, произлиза по необходимост желание (според 1 от Определението на афектите), което е толкова по-голямо, колкото по-голям е афектът, от който то произлиза (според теор. 37, част III). Но понеже това желание (по предположение) произлиза от туй, че ние разбираме нещо действително, следователно то следва в нас, доколкото ние действаме (според теор. 1, част III). Затова то трябва да бъде разбрано чрез самата наша същност (според опред. 2, част III); и следователно (според теор. 7, част III) неговата сила и нарастване трябва да се определят чрез самата мощ на човека. Освен това желанията, които произлизат от завладелите ни афекти, също са толкова по-големи, колкото по-силни са тези афекти; и затова и тяхната сила и нарастване (според теор. 5 от тази част) трябва да се определят чрез могъществото на външните причини, което, сравнено с нашата мощ, я превъзхожда неопределено (според теор. 3 от тази част). Затова желанията, които произлизат от подобни афекти, могат да бъдат по-силни от желанието, което произлиза от истинското познание на доброто и на злото; и поради това (според теор. 7 от тази част) те ще могат да го възпрат или подтиснат; което и следваше да се докаже.

*Теорема 16. Желание, което произлиза от познанието на доброто и на злото, доколкото това познание се отнася до бъдещето, може по-лесно да бъде възпряно или подтиснато, отколкото желанието за неща, които са приятни е настоящето.*

Доказателство. Афектът спрямо предмет, който си представяме като бъдещ, е по-слаб, отколкото афектът спрямо един настоящ предмет (според извода към теор. 9 от тази част). А желание, което произлиза от действителното познание на доброто и на злото, дори и това познание да се отнася до неща, които в настоящето са добри, може да бъде подтиснато или възпряно от някое безразсъдно желание (според предшеств. Теор., чието доказателство има всеобщо значение). Следователно желание, което произлиза от подобно познание, доколкото се отнася до бъдещето, ще може по-лесно да бъде възпряно или подтиснато; което и следваше да се докаже.

*Теорема 17. Желание, което произлиза от истинското познание на доброто и на злото, доколкото се отнася до случайни неща, може още по-лесно да бъде възпряно от желанието за неща, които са настоящи.*

Доказателство. Тази теорема се доказва по същия начин, както предишната теорема, въз основа на извода към теорема 12 от тази част.

Забележка. С това аз вярвам, че съм показал причината защо людете се ръководят повече от мнението, отколкото от истинския разум и защо истинското познание на доброто и на злото възбужда душевни движения и често отстъпва на всякакъв вид чувствени удоволствия. Оттук е произлязъл познатият израз на поета: „Виждам по-доброто и го одобрявам, а следвам по-лошото.“ Изглежда, че и Еклесиаст ще да е имал пред вид същата мисъл, като е казал: „Който увеличава своето знание, увеличава болката си.“ Но това аз не казвам с цел да изведа от него заключението, че незнанието е по-добро от знанието или че в овладяването на афектите няма разлика между глупака и разумния, но понеже е необходимо да познаваме както безсилието, така и мощта на нашата природа, за да можем да определим какво може разумът да направи в овладяване на: афектите и какво не може. И аз казах, че в тази част ще разгледам самото човешко безсилие, а мощта на разума над афектите реших да разгледам отделно.

*Теорема 18. Желание, което произлиза от радост, при иначе еднакви условия е по-силно от желание, което произлиза от скръб.*

Доказателство. Желанието е самата същност на човека (според опред. На афектите), т. е. (според теор. 7 от тази част) стремежът, с който човекът се стреми да постоянства в своето съществуване. Поради това желанието, което произлиза от радост, се поддържа или увеличава от самия афект на радостта (според опред. На радостта, което нека да се види в заб. към теор. 11, част III); и, обратно, желанието, което произлиза от скръб, се намалява или спъва от самия афект на скръбта (според същата заб.). Затова силата иа желанието, което произлиза от радост, трябва да се определя от мощта на човека и едновременно от могъществото на външната причина; силата на желанието обаче, което произлиза от скръб, трябва да се определя от самата мощ на човека; и затова първото желание е по-силно от второто; което и следваше да се докаже.

Забележка. С тези няколко израза аз обясних причините на човешкото безсилие и непостоянство и защо людете не следват предписанията на разума. Сега ми остава да покажа какво именно ни предписва разумът и кои афекти се съгласуват с правилата на разума и кои, напротив, са им противоположни. Но преди да започна обстойно да показвам това по нашия геометричен начин, искам първо да покажа накратко тук самите предписания на разума, за да може всеки да разбере по-лесно моите мисли. Понеже разумът не изисква нищо против природата, затова той изисква всеки да обича себе си, да търси своята полза, това, което действително е полезно за него, и да се стреми към всичко това, което действително води човека към по-голямо съвършенство, и въобще всеки да се стреми, доколкото му е възможно, да запази своето съществуване. Това е така по необходимост истинско, както и това, че цялото е по-голямо от своята част (виж теор. 4, част III). По-нататък, тъй като добродетелта (според опред. 8 от тази част) не е нищо друго освен човек да действа според законите на собствената си природа и всеки да се стреми да запази своето съществуване (според теор. 7, част III) само според законите на собствената си природа. Оттук следва, първо, че основата на добродетелта е самият стремеж към запазване на собственото съществуване и че щастието се състои в това човекът да може да запази своето съществуване. Следва, второ, че към добродетелта трябва да се стремим заради самата нея и че няма нищо по-ценно или по-полезно за нас от нея, заради което би трябвало да се стремим към нея. Най-после следва, трето, че самоубийците са немощни духом и се напълно сломяват от външните причини, които са противоположни на тяхната природа. После от постулат 4, част II, следва, че ние никога не можем да направим тъй, че за да запазим нашето съществуване, да не се нуждаем от нищо извън нас и така да живеем, че да нямаме никакво отношение спрямо нещата, които са извън нас; и ако освен това обърнем внимание на нашата душа, сигурно нашият разум би бил по-несъвършен, ако душата беше уединена и не би познавала нищо освен себе си. И тъй съществуват много неща извън нас, които са ни полезни, и затова трябва да се стремим към тях. Измежду тях не може да се измисли нищо по-ценно от това, което напълно се съгласува с нашата природа. Защото, ако напр. два индивида със съвършено еднаква природа се съединят помежду си, те образуват един индивид, който е двойно по-могъщ от всеки един поотделно. И тъй за човека нищо не е по-полезно от човека; нищо по-ценно, казвам, людете не могат да желаят за запазване на своето съществуване, както това, че всички така да се съгласуват във всичко, че душите и телата им да съставят като че ли една душа и едно тяло, и всички заедно, доколкото могат, да се стремят да запазят своето съществуване и всички заедно да търсят за себе си общата полза на всички. От това следва, че людете, които се ръководят от разума, т. е. людете, които търсят своята полза под ръководството на разума, се стремят само към това, което искат и за другите люде, и че поради това те са справедливи, верни и почтени.

Тези са предписанията на разума, които исках да покажа тук накратко, преди да започна да ги излагам подред по-подробно; аз го направих, за да привлека върху себе си, ако това е възможно, вниманието на онези, които мислят, какво този принцип, че всеки е завладян от стремежа да търси своята полза, е основа на безнравствеността, а не на добродетелта и на чувството на дълг. И тъй, след като показах накратко, че това не е тъй, аз ще продължа да доказвам това по същия начин, който следвахме досега.

*Теорема 19. Всеки според законите на своята природа по необходимост се стреми към това, което счита за добро, или по необходимост отбягва това, което счита за зло.*

Доказателство. Познанието на доброто и на злото е (според теор. 8 от тази част) самият афект на радостта или на скръбта, доколкото го съзнаваме; и затова (според теор. 28, част III) всеки по необходимост се стреми към това, което счита за добро, и, напротив, отбягва това, което счита за зло. Но това влечение не е нищо друго освен самата същност или природата на човека (според опред. На влечението,, което нека се види в заб. към теор. 9, част III, и опред. 1 на афектите). Следователно всеки според самите закони на своята природа по необходимост се стреми или отбягва и пр.; което и следваше да се докаже.

*Теорема 20. Колкото повече вееш се стреми и колкото повече той е в състояние да търси своята полза, т. е. да запази своето съществуване, толкова повече е надарен с добродетел; и, напротив, доколкото всеки пренебрегва своята полза, т. е. запазването на своето съществуване, дотолкова той е безсилен.*

Доказателство. Добродетелта е самата човешка мощ, която се определя от самата същност на човека (според опред. 8 от тази част), т. е. (спорел теор. 7, част III), която се определя от самия стремеж, с който човек се стреми да постоянства в своето съществуване. Затова колкото повече всеки се стреми и е в състояние да запази своето съществуване,, толкова повече той е надарен с добродетел и следователно (според теор. 4 и 6, част III) доколкото някой пренебрегне да запази своето съществуване, дотолкова той е безсилен; което и следваше да се докаже.

Забележка. И тъй само който бъде надделян от външни или противоположни на неговата природа причини, само той не се грижи да търси своята полза или да запази своето съществуване. Само този, казвам, който бъде принуден не от необходимостта на своята природа, но от външни причини, се отказва от храна или се самоубива, което може да стане по различни начини. Именно един се самоубива, принуден от другиго, като му обръща дясната си ръка, в която случайно е държал меч, и го принуждава да насочи меча към собственото си сърце; или друг, както Сенека, по заповед на някой тиранин бива принуден да разреже вените си, т. е. понеже иска да избегне по-голямо зло чрез по-малко; или трети, най-после, понеже скрити външни причини така повлияват на неговото въображение и така въздействат върху неговото тяло, че то приема друга природа, противоположна на предишната и за която не може да има идея в душата (според теор. 10, част III). Но по необходимостта на своята природа да се стреми да не съществува или да промени формата си в друга за човека е така невъзможно, както това, от нищо нещо да произлезе, което всеки може да разбере при малко разсъждаване.

*Теорема 21. Никой не може да желае да бъде щастлив, добре да действа и добре да живее, а едновременно с това да не желае да съществува, да действа и да живее, т. е. действително да съществува.*

Доказателство. Доказателството на тази теорема или по-скоро самият предмет е ясен от само себе си, а също и от определението на желанието. Защото желанието (според т. 1 от Определението на; афектите) щастливо или добре да живее, да действа и пр. е самата същност на човека, т. е. (според, теор. 7, част III) стремежът, с който всеки се стреми да запази своето съществуване. Следователно никой не може да желае и пр.; което и следваше да се докаже.

*Теорема 22. Никаква добродетел не може да бъде схваната преди тази (именно преди стремежа за самозапазване).*

Доказателство. Стремежът за самозапазване е самата същност на едно нещо (според теор. 7, част III). И тъй, ако една добродетел можеше да се схване преди тази, именно преди този стремеж, то тогава самата същност на нещото би се схванала (според опред. 8 от тази част) като предхождаща самата себе си, което (както е ясно от само себе си) е безсмислено. Следователно никаква добродетел и пр.; което и следваше да се докаже.

Извод. Стремежът към самозапазване е първата и единствена основа на добродетелта. Защото нищо друго не може да се схване преди този принцип (според предшеств. Теор.) и без него (според теор. 21 от тази част) не може да се схване никаква добродетел.

*Теорема 23. Доколкото човекът бива определен към известно действие чрез това, че има неадекватни идеи, не може да се каже безусловно, че той действа от добродетел, но само доколкото бива определен чрез това, че има познание.*

Доказателство. Доколкото човекът бива определен към действане чрез това, че има неадекватни идеи, дотолкова той страда (според теор. 1, част III), т. е. (според опред. 1 и 2, част III) извършва нещо, което не може да се възприеме чрез самата негова същност, т. е. (според опред. 8 от тази част) което не следва от неговата добродетел. А доколкото бива определен към известно действие чрез това, че той има познание, дотолкова (според същата теор. 1, част III) той действа, т. е. (според опред. 2, част III) извършва нещо, което се възприема чрез самата негова същност или (според опред. 8 от тази част) което следва адекватно от неговата добродетел; което и следваше да се докаже.

*Теорема 24. Да действаме безусловно от добродетел не е нищо друго в нас, освен да действаме под ръководството на разума, да живеем, да запазим собственото си съществуване (трите означават едно и също) на основание на търсенето на собствената полза.*

Доказателство. Да действаме безусловно от добродетел не е нищо друго (според опред. 8 от тази част), освен да действаме според законите на собствената природа. А ние само дотолкова действаме, доколкото имаме познание (според теор. 3, част III). Следователно да действаме от добродетел не е нищо друго в нас, освен да действаме под ръководството на разума, да живеем и да запазим собственото си съществуване, и то (според извода към теор. 22 от тази част) на основание на търсенето на собствената полза; което и следваше да се докаже.

*Теорема 25. Никой не се стреми да запази собственото си съществуване заради друг предмет.*

Доказателство. Стремежът, с който всяко нещо се стреми да постоянства в своето съществуване, се определя от самата същност на нещото (според теор. 7, част III) и само от това, че тази същност е дадена, обаче не от същността на друго нещо следва по необходимост (според теор. 6, част III), че всеки се стреми да запази своето съществуване. Освен това тази теорема е ясна от извода към теор. 22 от тази част. Защото, ако човекът се стремеше да запази своето съществуване заради друг предмет, тогава другият предмет би бил първата основа (както от само себе си се разбира) на неговата добродетел, което (според гореспоменатия извод) е безсмислено. Следователно никой не се стреми да запази и пр.; което и следваше да се докаже.

*Теорема 26. Всичко това, към което се стремим съгласно разума, не е нищо друго освен познание; и душата, доколкото си служи с разума, счита като полезно за себе си само това, което води към познанието.*

Доказателство. Стремежът към самозапазване не е нищо друго освен същността на самото нещо (според теор. 7, част III), което, доколкото съществува като такова, се схваща, че притежава силата да постоянства в съществуването (според теор. 6, част III) и да върши това, което следва по необходимост от неговата дадена природа (виж опред. На влечението в заб. към теор. 9, част III). А същността на разума не е нищо друго освен нашата душа, доколкото тя има ясно и отчетливо познание (виж неговото опред. В заб. 2 към теор. 40, част II). Следователно (според теор. 40, част II) всичко това, към което се стремим съгласно разума, не е нищо друго освен познание. После, понеже този стремеж на душата, по силата на който тя, доколкото разсъждава, се стреми да запази своето съществуване, не е нищо друго освен познание (според първата част на това доказателство), то поради това този стремеж към познание (според извода към теор. 22 от тази част) е първата и единствена основа на добродетелта и ние ще се стремим да познаем нещата не заради някаква цел (според теор. 25 от тази част); напротив, душата, доколкото разсъждава, ще може да схване само това като добро за себе си, което води към познанието (според опред. 1 от тази част); което и следваше да се докаже.

*Теорема 27. Достоверно ние знаем само за това, че е добро или зло, което действително води към познанието или което може да попречи на познанието.*

Доказателство. Душата, доколкото разсъждава, не се стреми към нищо друго освен към познанието и само това счита полезно за себе си, което води към познанието (според пред. Теор.). А душата (според теор. 41 и 43, част II, и заб. към нея също да се види) познава достоверно нещата само доколкото има адекватни идеи, или (което според заб. 2 към теор. 40, част II, е същото) доколкото разсъждава. Следователно ние знаем достоверно само за това, че е добро, което води действително към познанието, и, обратното, само за това, че е зло, което може да попречи на нашето познание; което и следваше да се докаже.

*Теорема 28. Най-висшето благо на душата е познанието на бога и най-висшата добродетел на душата е да познае бога.*

Доказателство. Най-висшето, което душата може да познае, е бог, т. е. (според опред. 6, част I) безусловно безкрайното същество, без което (според теор. 15, част I) нищо не може да съществува, нито да се схване. И затова (според теор. 26 и 27) най-висшата полза за душата или най-висшето благо (според опред. 1 от тази част) е познанието на бога. После, душата само доколкото познава, дотолкова действа (според теор. 1 и 3, част III) и само дотолкова (според теор. 23 от тази част) може да се каже безусловно, че действа от добродетел. И тъй безусловната добродетел на душата е познаването. А най-висшето, което душата може да познае, е бог (както вече доказахме). Следователно най-висшата добродетел на душата е да разбере или да познае бога; което и следваше да се докаже.

*Теорема 29. Едно отделно нещо, на което природата е напълно различна от нашата, не може нито да се поддържа, нито да възпре нашата мощ да действаме; и въобще никое нещо не може да бъде за нас добро или зло, ако няма нещо общо с нас.*

Доказателство. Мощта на всяко отделно нещо и следователно (според извода към теор. 10, част II) и на човека, чрез която съществува и действа, се определя само от друго отделно нещо (според теор. 28, част I), чиято природа (според теор. 6, част II) трябва да бъде разбирана чрез същия атрибут, чрез който се схваща човешката природа. И тъй по какъвто и начин да се схваща нашата мощ, тя може да се определя и следователно да се поддържа или възпира от мощта на друго отделно нещо, което има нещо общо с нас, а не мощта на нещо, чиято природа е напълно различна от нашата. И понеже наричаме добро или зло това, което е причина на радостта или на скръбта (според теор. 8 от тази част), т. е. (според заб. към теор. 11, част III) което увеличава или намалява, поддържа или спъва нашата мощ да действаме, следователно едно нещо, на което природата е напълно различна от нашата, не може да бъде за нас нито добро, нито зло; което и следваше да се докаже.

*Теорема 30. Никое нещо не може да бъде за нас зло чрез това, което то има общо с нашата природа, но доколкото е зло за нас, дотолкова то е противоположно на нашата природа.*

Доказателство. Ние наричаме зло това, което е причина на скръб (според теор. 8 от тази част), т. е. (според нейното опред., за което нека се види в заб. към теор. 11, част III) което намалява или спъва нашата мощ да действаме. И тъй, ако някое нещо би могло да бъде за нас зло чрез това, което то има общо с нас, поради туй то би могло да намали или да възпре самото това, което има общо с нас, което (според теор. 4, част III) е безсмислено. Така че никое нещо не може да бъде зло за нас чрез това, което то има общо с нас; но, напротив, доколкото е зло, т. е. (както вече показахме) доколкото може да намали или да възпре нашата мощ да действаме, дотолкова (според теор. 5, част III) то ни е противоположно; което и следваше да се докаже.

*Теорема 31. Доколкото известно нещо се съгласува с нашата природа, дотолкова то по необходимост е добро.*

Доказателство. Доколкото именно известно нещо се съгласува с нашата природа, не може (според пред. Теор.) да бъде зло. Следователно то ще бъде необходимо добро или безразлично. Ако се приеме последното, именно че то не е нито добро, нито зло, то (според опред. 1 от тази част) от неговата природа не би следвало нищо, което служи за запазването на нашата природа, т. е. (по предположение) което служи за запазването на природата на самото нещо. Но това е безсмислено (според теор. 6, част III). Следователно доколкото се съгласува с нашата природа, ще бъде по необходимост добро; което и следваше да се докаже.

Извод. Оттук следва, че известно нещо колкото повече се съгласува с нашата природа, толкова по-полезно или толкова по-добро е за нас; и, обратното, колкото по-полезно е известно нещо за нас, толкова повече то се съгласува с нашата природа. Защото, доколкото то не се съгласува с нашата природа, по необходимост то ще бъде различно от нашата природа или ще ѝ бъде противоположно. Ако е различно, тогава (според теор. 29 от тази част) то не ще може да бъде нито добро, нито зло; ако обаче ѝ е противоположно, тогава то ще бъде противоположно и на това, което се съгласува с нашата природа, т. е. (според предшеств. Теор.) противоположно на доброто, или зло. И тъй нещо може да бъде добро само доколкото се съгласува с нашата природа. И затова колкото повече едно нещо се съгласува с нашата природа, толкова то е по-полезно и обратното; което и следваше да се докаже.

*Теорема 32. Доколкото людете са подчинени на страстите, дотолкова не може да се каже за тях, че се схождат по природа.*

Доказателство. Когато се каже за някои неща, че се схождат по природа, под това се разбира, че те се схождат по мощ (според теор. 7, част III), а не по безсилие или отрицание и следователно (виж заб. към теор. 3, част III) не и по страст. Затова доколкото людете са подчинени на страстите, дотолкова не може да се каже за тях, че се схождат по природа; което и следваше да се докаже.

Забележка. Това е ясно и от само себе си. Защото, ако някой каже, че бялото и черното си схождат само в това, че нито едното от тях не е червено, той безусловно утвърждава, че бялото и черното в нищо не се схождат. Тъй също, ако някой каже, че камъкът и човекът се схождат само в това, че и двете са крайни, безсилни или че не съществуват поради необходимостта на своята природа, или най-после, че се превъзхождат от могъществото на външните причини неопределено, той въобще утвърждава, че камъкът и човекът не се схождат в нищо. Защото неща, които се схождат само в отрицанието или в това,, което те не притежават, в действителност не се схождат в нищо.

*Теорема 33. Людете може да се различават помежду си по природа, доколкото се вълнуват от афекти,, които са страсти, и доколкото и един и същ човек е променчив и непостоянен.*

Доказателство. Природата и същността на афектите не може да се обясни чрез самата наша същност или природа (според опред. 1 и 2, част III), но трябва да се определя чрез природата на външните причини, сравнена с нашата. Оттук произлиза, че от всеки афект има толкова вида, колкото видове обекти има, от които се възбуждаме (виж теор. 56, част III), и че людете се възбуждат от един и същ обект по различен начин (виж теор. 51, част III) и дотолкова се различават по природа; и най-после, че един и същ човек (според същата теор. 51, част III) се възбужда спрямо един и същ обект по различен начин и дотолкова е променчив и пр.; което и следваше да се докаже.

*Теорема 34. Доколкото людете се вълнуват от афекти, които са страсти, дотолкова те могат да бъдат противоположни един на друг.*

Доказателство. Един човек, напр. Петър, може да бъде причина Павел да се наскърби, понеже той има известно сходство с предмет, който Павел мрази (според теор. 1, част

III); или понеже само Петър притежава някой предмет, който и самият Павел обича (виж теор. 32, част III и заб. към нея), или поради други причини (най-важните от тях виж в заб. към теор. 55, част III); и затова (според опред.7 на афектите) Павел ще мрази Петър и следователно лесно може да се случи (според теор. 40, част II със заб. към нея) и Петър от своя страна да намрази Павел и поради това (според теор. 39, част III) те ще се стремят да си причинят зло един на друг, т. е. (според теор. 30 от тази част) да бъдат противоположни помежду си. А афектът скръб винаги е страст (според теор. 59 от тази част). Следователно, доколкото людете се вълнуват от афекти, които са страсти, те могат да бъдат противоположни един на друг; което и следваше да се докаже.

Забележка. Аз казах, че Павел мрази Петър, понеже си представя, че той притежава един предмет, който и самият Павел обича. На пръв поглед изглежда, като че ли от това следва, че те двамата си нанасят взаимно вреда, понеже обичат един и същ предмет и следователно, понеже се схождат по природа. И тъй, ако това е вярно, теоремите 30 и 31 от тази част биха били погрешни. Но ако поискаме да разгледаме въпроса от всички страни, ще видим, че всичко това се съгласува напълно. Защото тези двама люде са враждебни един на друг не доколкото се схождат по природа, т. е. доколкото и двамата обичат едно и също нещо, но доколкото се различават помежду си. А тъй като и двамата обичат едно и също нещо, от това се поддържа любовта и у двамата (според теор. 31, част III), т. е. (според опред. 6 на афектите) от това се поддържа радостта и на двамата. Значи съвсем не поради това те са враждебни един на друг, понеже обичат едно и също и се схождат по природа, но причината на това, както казах, е само тази, че те според предположението се различават по природа. Защото ние приемаме, че Петър има идеята за обичания предмет, който вече притежава, а Павел, напротив, има идеята за обичайния предмет, който не притежава. Оттук произлиза, че :вторият изпитва скръб, а първият, напротив, радост и дотолкова те са противоположни един на друг. По този начин можем лесно да покажем, че и другите причини на омразата зависят само от това, че людете по природа се различават помежду си, а не по това, че се схождат.

*Теорема 35. Доколкото людете живеят по указанията на разума, само дотолкова те винаги се схождат по необходимост помежду си по природа.*

Доказателство. Доколкото людете се вълнуват от афекти, които са страсти, могат да бъдат различни по природа (според теор. 33 от тази част) и противоположни един на друг (според предшеств. Теор.). Но казва се, че людете само дотолкова действат, доколкото живеят по указанията на разума (според теор. 3, част III); и затова всичко, което следва от човешката природа, доколкото се определя чрез разума, трябва да се разбира (според опред. 2 част III) чрез самата човешка природа като негова най-близка причина. Но тъй като всеки се стреми според законите на своята природа към това, което счита за добро, и се старае да отстрани това, което счита за зло (според теор. 19 от тази част), и понеже освен туй това, което според предписанието на разума считаме като добро или зло, е по необходимост добро или зло (според теор. 41, част II), затова людете, доколкото живеят по указанията на разума, само дотолкова вършат по необходимост това, което за човешката природа и следователно за всеки един човек по необходимост е добро, т. е. (според извода към теор. 31 от тази част) което се схожда с природата на всеки човек. И затова и людете по необходимост винаги се схождат помежду си, доколкото живеят по указанията на разума; което и следваше да се докаже.

Извод 1. Няма отделно нещо в природата на нещата, което да е по-полезно за човека от човек, който живее по указанията на разума. Защото за човека най-полезно е това, което най-много се схожда с неговата природа (според извода към теор. 31 от тази част), т. е. (както е ясно от само себе си) човекът. А човекът действа безусловно според законите на своята природа, когато живее по указанията на разума (според опред. 2, част III) и само дотолкова се схожда винаги по необходимост с природата на друг човек (според предшеств. Теор.). Следователно за човека няма нищо по-полезно между другите отделни неща от човек и пр.; което и следваше да се докаже.

Извод 2. Когато всеки човек търси най-много своята собствена полза, тогава людете са най-много полезни един на друг. Защото колкото повече всеки търси своята полза и се стреми да се запази, толкова повече е надарен с добродетели (според теор. 20 от тази част), или което е същото (според опред. 8 от тази част) с толкова повече мощ е надарен да действа според законите на своята природа, т. е. (според теор. 3, част III) да живее по указанията на разума. А людете тогава най-много се схождат по природа, когато живеят по указанията на разума (според предшеств. Теор.). Следователно (според пред. Извод) тогава людете ще бъдат най-много полезни един на друг, когато всеки от тях търси най-много своята собствена полза; което и следваше да се докаже.

Забележка. Това, което току-що доказахме, потвърждава и всекидневният опит с толкова много и толкова ясни свидетелства, че почти всички го знаят: човек за човека е бог. Обаче редки са случаите людете да живеят по указанията на разума; но те са така предразположени, че повече са завистливи и досадни един на друг. И при все това едва могат да понасят самотния живот, така че на мнозина твърде много се е понравило онова определение, че човекът е социално животно. В действителност въпросът стои тъй, че от съвместния живот на людете произлизат много повече изгоди, отколкото вреди. И тъй нека сатириците се смеят колкото искат над човешките дела, нека теолозите ги проклинат и нека меланхолиците, колкото сили имат, да възхваляват простия селски живот, нека презират човеците и да се възхищават от животните; обаче те ще разберат от опит, че людете с взаимна помощ много по-лесно си доставят това, от което се нуждаят, и само със задружни сили могат да избягнат опасностите, които ги заплашват навсякъде; а да не говоря тук за това, че много по-ценно и за нашето познание по-достойно е да разглеждаме действията на човека, отколкото на животните. Но за това по-подробно другаде.

*Теорема 36. Най-висшето благо на тези, които следват добродетелта, е общо за всички и всички еднакво могат да се наслаждават от него.*

Доказателство. Да се действа добродетелно значи да се действа по указанията на разума (според теор. 26 от тази част); и затова (според теор. 28 от тази част) най-висшето благо на тези, които следват добродетелта, е да познаят бога, т. е. (според теор. 47, част II и заб. към нея) това е благо, което е общо за всички люде и може еднакво да се притежава от всички люде, доколкото те имат еднаква природа; което и следваше да се докаже.

Забележка. Ако обаче някой запита, а какво би било, ако най-висшето благо на тези, които следват добродетелта, не беше общо за всички? Не би ли следвало от това, както по-горе (виж теор. 34 от тази част), че людете, които живеят по указанията на разума, т. е. (според теор. 35 от тази част) людете, доколкото се схождат по природа, са противоположни помежду си? На това може да се отговори, че не случайно, а от самата природа на разума произлиза, че най-висшето благо на човека е общо за всички, понеже именно то се извежда от самата човешка същност, доколкото се определя чрез разума; и понеже човекът не може нито да съществува, нито да се схване, ако не притежаваше властта да се наслаждава от това най-висше благо. Защото (според теор. 47, част II) към същността на човешката душа принадлежи да има адекватно познание за вечната и безкрайна същност на бога.

*Теорема 37. Благото, което всеки, който следва добродетелта се стреми да постигне, той ще желае също и за другите люде, и то толкова повече, колкото по-голямо е познанието, което има за бога.*

Доказателство. Людете, доколкото живеят по указанията на разума, са най-полезни за човека (според извод 1 към теор. 35 от тази част); затова (според теор. 29 от тази част) според ръководството на разума по необходимост ще се стремим да постигнем людете да живеят по указанията на разума. Но благото, което всеки, който живее според предписанието на разума, се стреми да постигне, т. е. (според теор, 24 от тази част) който следва добродетелта, е познаването (според теор. 26 от тази част). Следователно благото, което всеки, който следва добродетелта, се стреми да постигне, той ще го желае и за другите люде. После, желанието, доколкото се отнася до душата, е самата същност на душата (според 1 опред. На афектите); а същността на душата се състои в познание (според теор. 11, част II), което включва в себе си познанието на бога (според теор. 47, част II) и без което (според теор. 15, част I) тя не може нито да съществува, нито да се схване. И затова колкото по-голямо е познанието на бога, което същността на душата включва в себе си, толкова по-голямо ще бъде и желанието, с което този, който следва добродетелта, желае и за другите благото, което той се стреми да постигне; което и следваше да се докаже.

Друго доказателство. Благото, което човекът се стреми да постигне и обича, ще го обича по-постоянно, ако види, че и други го обичат (според теор. 31, част III); затова (според заб. към същата теор.) той ще се стреми и другите да го обичат. И понеже това благо (според пред. Теор.) е общо за всички и всички могат да се наслаждават от него, следователно той ще се стреми (поради същото основание) всички да се наслаждават от него, и (според теор. 37, част III) то толкова повече, колкото повече самият той се наслаждава от това благо; което и следваше да се докаже.

Забележка. 1. Който поради самия афект се стреми другите да обичат това, което самият той обича, и другите да живеят според неговото разбиране, той действа само под влиянието на увлечението и поради това става омразен особено на тези, на които се нрави друго и които поради това също се стараят и със същото увлечение се стремят и другите да живеят според тяхното разбиране. После, понеже най-висшето благо, към което човеците се стремят, водени от афект, често бива такова, че само един може да го притежава, от това произлиза, че тези, които обичат нещо, не са уверени вътрешно в себе си и докато с радост изказват похвали за предмета, който обичат, същевременно се страхуват, че не им вярват. Но който се стреми да ръководи другите според разума, той действа не под влиянието на увлечението, а човешки и благосклонно и в душата си е напълно уверен в себе си.

После, всички желания и действия, на които сме причина ние самите, доколкото имаме идеята за бога или доколкото познаваме бога, отнасям към религията. Желанието обаче да се прави добро на другите, което произлиза от това, че ние живеем по указанията на разума, наричам чувство на дълг. После желанието, което подбужда живеещия по указанията на разума човек да се съедини в дружба с другите, наричам почтеност, а почтено е това, което похвалят людете, които живеят по указанията на разума; а, напротив, безчестно е това, което пречи да се създаде дружба. Освен това аз показах какви са основите на държавата.

После разликата между истинска добродетел и безсилие може лесно да се разбере от казаното по-горе, именно че истинска добродетел не е нищо друго, освен да се живее по самите указания на разума; и затова безсилието се състои само в туй, че човекът допуска да бъде ръководен от неща, които са извън него, и бива определен от тях да върши това, което изисква общото устройство на външните неща, а не това, което изисква самата негова природа, разгледана сама в себе си. Това е всичко, което бях обещал да докажа в забележката към теорема 18 от тази част. От това е ясно, че онзи закон, който забранява да се убиват животните, почива повече върху празно суеверие и женско състрадание, отколкото върху здравия разум. А разумът ни учи да търсим нашата полза в необходимостта да свързваме дружба с човеците, а не с животните или с неща, чиято природа е различна от нашата природа; но ние имаме над тях същото право, което те имат над нас. Дори понеже правото на всеки се определя чрез неговата добродетел или мощ, затова има далеч по-голямо право над животните, отколкото те над него. Но аз не отричам, че животните не чувстват; отричам обаче, че поради това не ни е позволено да се грижим за нашата полза, да ги използваме, както ни е угодно, и да постъпваме с тях тъй, както е най-изгодно за нас, тъй като те не се схождат с нас по природа и техните афекти по природа са различни от човешките афекти (виж заб. към теор. 57, част III). Остава още да обясня какво е справедливо и несправедливо, какво е провинение и какво най-после заслуга. Но за това виж следната забележка.

Забележка 2. В Приложението към част първа аз бях обещал да обясня какво е похвала и укор, какво заслуга и провинение, какво справедливо и несправедливо. Що се отнася до похвала и укор, аз ги обясних в забележката към теорема 28, част III, а останалите тук му е мястото да обясня. Но преди това трябва да кажа няколко думи за естественото и гражданското състояние на човека.

Всеки съществува по силата на най-висшето право на природата и следователно всеки върши според най-висшето право на природата това, което следва от необходимостта на неговата природа; затова всеки според най-висшето право на природата оценява кое е добро и кое е зло и се грижи за своята полза според своето разбиране (виж теор. 19 и 20 от тази част), защитава се (виж извод 2 към теор. 40, част III) и се стреми да запази това, което обича, и да разруши това, което мрази (виж теор. 28, част III). Ако людете живееха по указанията на разума, всеки би използвал (според извод 1 към теор. 35 от тази част) това свое право без някаква вреда за другите. Но понеже те са подчинени на афекти (според извода към теор. 4 от тази част), които далеч превъзхождат човешката мощ или добродетел (според теор. 6 от тази част), затова често биват увличани в различни посоки (според теор. 33 от тази част) и са враждебни един на друг (според теор. 34 от тази част), докато те се нуждаят от взаимна помощ (според заб. към теор. 35 от тази част). И тъй, за да живеят людете в съгласие и да си оказват взаимна помощ, необходимо е да се откажат от своето естествено право и взаимно да се уверят един друг, че нищо няма да вършат, което би могло да причини вреда на другия. По какъв начин обаче може да стане това, именно людете, които по необходимост са подчинени на афекти (според извода към теор. 4 от тази част) и са непостоянни и променчиви (според теор. 33 от тази част), да могат взаимно да си обещаят спокойствие и да имат доверие един спрямо друг, е явно от теорема 7 от тази част и теор. 39, част III, именно чрез това, че един афект може да бъде възпрян само от по-силен противоположен афект и че всеки се въздържа да причинява вреда на другите поради страх от по-голяма вреда. И тъй обществото може да се закрепи чрез този закон, ако само то си присвои правото, което всеки има, да отмъщава за себе си ѝ да определя кое е добро и зло и то да разполага с такава власт, че да предписва общия начин на живеене, да създава закони и да ги закрепва не чрез разума, който не може да сдържа афектите (според заб. към теор. 17 от тази част), но чрез заплахи. Такова общество, което се крепи и се самозапазва чрез властта, се нарича държава, а тези, които са под защитата на нейното право граждани. От това лесно разбираме, че в естественото състояние няма нищо, което по съгласието на всички би било добро или зло, тъй като всеки, който се намира в естественото състояние, се грижи само за своята полза и според своето разбиране и само от гледището на своята полза определя кое е добро или зло и не е задължен чрез никакъв закон да се подчинява другиму освен на себе си. И затова не може и да се мисли за провинение в естественото състояние, а в гражданското състояние, дето по общо съгласие се определя кое е добро или зло и всеки е задължен да се подчинява на държавата. И тъй провинение не е нищо друго освен неподчинение, което поради това се наказва само съобразно закона на държавата; и, напротив, подчинението се признава на гражданина като заслуга, понеже поради него той се счита достоен да се ползува от изгодите на държавата. После в естественото състояние никой не е притежател по общо съгласие на някаква вещ, нито има в природата нещо, за което би могло да се каже, че принадлежи на един човек, а не на друг, но всичко принадлежи на всички; и затова в естественото състояние не може и да се помисли волята да се предоставя всекиму неговото или да се отнеме някому това, което му принадлежи, т. е. в естественото състояние не става нищо, което би могло да се нарече справедливо или несправедливо; но това е в гражданското състояние, дето по общо съгласие се определя кое принадлежи на един и кое на друг. От това е явно, че справедливо и несправедливо, провинение и заслуга са външни понятия, а не атрибути, които обясняват природата на душата. Но за това достатъчно.

*Теорема 38. Това, което така предразполага човешкото тяло, че то може да получава възбуди по различни начини или което го прави способно да въздейства по различни начини върху външните тела, е полезно за човека, и то толкова по-полезно, колкото тялото става чрез това по-способно да получава възбуди по различни начини и да въздейства върху други тела; и, напротив, вредно е, което прави тялото по-малко способно за това.*

Доказателство. Колкото по-способно става тялото за това, толкова по-способна става душата да възприема (според теор. 14, част II); и затуй, което предразполага по този начин тялото и го прави способно за това, по необходимост е добро или полезно (според теор. 26 и 27 от тази част) и толкова е по-полезно, колкото по-способно може да стане тялото за това; и, напротив, (според същата теор. 14, част II, в обратен вид и теор. 26 и 27 от тази част), вредно, което прави тялото по-малко способно за това; което и следваше да се докаже.

*Теорема 39. Това, което способства да се запази отношението между движението и покоя, което отношение имат частите на човешкото тяло помежду си, е добро; и, напротив, зло е това, което способства да се измени отношението между движението и покоя, което отношение имат частите на човешкото тяло помежду си.*

Доказателство. Човешкото тяло се нуждае за своето запазване от твърде много други тела (според постулат 4, част II). А което съставя формата на човешкото тяло, се състои в това, че неговите части си предават една на друга своите движения по известен определен начин (според опред. Преди лема 4 след теор. 13, част II). И тъй, което способства да се запази отношението между движението и покоя, което отношение имат частите на човешкото тяло помежду си, то запазва формата на човешкото тяло и следователно способства (според постулати 3 и 6, част II) човешкото тяло да получава възбуди по много начини и от своя страна да може да въздейства върху външните тела по много начини и затова (според предшеств. Теор.) е добро. После, това, което способства частите на човешкото тяло да изменят отношението между движението и покоя, то способства (според същото опред. Част II) човешкото тяло да получи друга форма, т. е. (което от само себе си е ясно и за което споменахме на края на Увода към тази част) човешкото тяло да се разруши и следователно да стане напълно неспособно да получава възбуди по различни начини и поради това (според предш. Теор.) е зло; което и следваше да се докаже.

Забележка. Колко може това да бъде вредно или полезно за душата, ще бъде обяснено в част пета. Но тук трябва да се отбележи, че според моето схващане тялото умира тогава, когато неговите части бъдат така предразположени, че променят отношението между движението и покоя. Защото аз не смея да отрека, че човешкото тяло дори и когато запази своето кръвообращение и други белези, които, както мислят, са признаци на живот, все пак може да се превърне в друга природа, напълно различна от неговата. Защото никакво основание не ме принуждава да приема, че тялото умира само когато се превърне в труп; дори самият опит изглежда, че убеждава в друго. Понякога се случва някой да претърпи такива промени, при които едва ли може да се каже, че той е останал същият. Така аз съм слушал да се разправя за един испански поет, който страдал от някаква болест и макар и да се излекувал от нея, все пак дотам бил забравил своя минал живот, че не считал за свои написаните от него преди басни и трагедии; и, разбира се, ако беше забравил и майчиния си език, биха го считали за възрастно дете. Ако това изглежда невероятно, какво да кажем за децата? Тяхната природа възрастният счита така различна от своята, че не би могъл да бъде убеден, че е бил някога дете, ако не заключаваше по другите за себе си. Но по-добре да изоставя този въпрос, за да не давам на суеверните повод да поставят нови въпроси.

*Теорема 40. Това, което допринася за съвместния живот на людете в обществото или което способства людете да живеят в съгласие, е полезно; и, напротив, което създава разногласие в държавата, е зло.*

Доказателство. Това, което именно способства людете да живеят в съгласие, едновременно способства да живеят по указанията на разума (според теор. 35 от тази част) и затова (според теор. 26 и 27 от тази част) е добро; напротив (поради същото основание), онова, което възбужда разногласия, е зло; което и следваше да се докаже.

*Теорема 41. Радостта непосредствено не е зло, но добро, а скръбта, напротив, непосредствено е зло.*

Доказателство. Радостта (според теор. 11, част III и заб. към нея) е афект, чрез който мощта на тялото да действа се увеличава или поддържа; а скръбта, напротив, е афект, чрез който мощта на тялото да действа се намалява или спъва; и затова радостта (според теор. 38 от тази част) непосредствено е добро и пр.; което и следваше да се докаже.

*Теорема 42. Веселостта не може да стигне до крайност, но е винаги добро, а, напротив, натъжеността е винаги зло.*

Доказателство. Веселостта (виж нейното опред. В заб. към теор. 11, част III) е радост, която, доколкото се отнася до тялото, се състои в това, че всички части на тялото са въздействани еднакво, т. е. (според теор. 11, част III), че мощта на тялото се увеличава или поддържа така, че всички негови части запазват отношението между движението и покоя помежду им; и затова (според теор. 39 от тази част) веселостта е винаги добро и не може да стигне до крайност. А натъжеността (чието опред. Нека се види в същата заб. към теор. 11, част III) е скръб, която, доколкото се отнася до тялото, се състои в това, че мощта на тялото да действа безусловно се намалява или спъва; и затова (според теор. 38 от тази част) е винаги зло; което и следваше да се докаже.

*Теорема 43. Удоволствието може да стигне до крайност и да бъде зло; обаче болката може да бъде добро дотолкова, доколкото е зло удоволствието или радостта.*

Доказателство. Удоволствието е радост, която, доколкото се отнася до тялото, се състои в това, че една или няколко негови части биват възбудени повече, отколкото останалите (виж неговото опред. В заб. към теор. 11, част III). Мощта на този афект може да бъде толкова голяма, че да вземе надмощие над останалите действия на тялото (според теор. 6 от тази част), упорито да се задържи в него и поради това да спъне способността на тялото да получава разнообразни възбуди; затова (според теор. 38 от тази част) удоволствието може да бъде зло. По-нататък болката, която, напротив, е скръб, разглеждана сама в себе си, не може да бъде добро (според теор. 41 от тази част). Но понеже нейната сила и нарастване се определят чрез могъществото на външната причина, сравнена с нашата сила (според теор. 5 от тази част), то ние можем да си мислим безкрайно много степени и видове сили от този афект (Според теор. 3 от тази част); и затова можем да го схванем като такъв, който може да сдържи удоволствието, за да не стигне то до крайност, и дотолкова (според първата част на тази теор.) да повлияе, че тялото да не стане по-неспособно. И затова болката дотолкова може да бъде добро; което и следваше да се докаже.

*Теорема 44. Любовта и желанието могат да стигнат до крайност.*

Доказателство. Любовта е радост (според опред. 6 на афектите), придружена от идеята за една външна причина; следователно удоволствие (според заб. към теор. 11, част III), придружено от идеята за една външна причина, е любов; и затова любовта (според предшеств. Теор.) може да стигне до крайност. После желанието е толкова по-голямо, колкото по-голям е афектът, от който произлиза (според теор. 37, част III). Поради това както един афект (според теор. 6 от тази част) може да вземе надмощие над останалите действия на човека, така и желанието, което произлиза от същия афект, може да вземе надмощие над останалите желания и затова ще може да стигне до същата крайност, до която стига, както показахме в предишната теорема, удоволствието; което и следваше да се докаже.

Забележка. Веселостта, за която казахме, че е добро, по-лесно се схваща, отколкото да се наблюдава. Защото афектите, които ни вълнуват всекидневно, обикновено се отнасят до някоя част на тялото, която бива възбудена повече от другите му части; затова афектите в по-голямата си част стигат до крайност и така приковават душата да наблюдава само един обект, че тя не може да мисли за други. И макар людете да са подчинени на твърде много афекти и затова рядко да се намират люде, които винаги да се вълнуват от един и същ афект, все пак не липсват такива, в които упорито се задържа един и същ афект.

А ние виждаме люде, които понякога така биват въздействани от някой предмет, че дори и той да отсъства, все пак те мислят, че е пред тях; и ако това се случи с човек в будно състояние, ние казваме, че той бълнува или че е безумен. Не по-малко се считат за безумни, понеже обикновено възбуждат смях, и тези, които горят от любов и денем и нощем бълнуват само за възлюбената или пък за някоя продажна жена. Но когато алчният мисли само за пари и печалби, а славолюбивият за слава и пр., тях ги, считаме, че бълнуват, понеже обикновено те са досадни и се счита, че заслужават омраза. Но в действителност алчността, славолюбието, сладострастието и пр. са видове безумие, ако и да не се причислява към болестите.

*Теорема 45. Омразата не може никога да бъде добро.*

Доказателство. Човека, когото мразим, ние се стремим да унищожим (според теор. 39, част III), т. е. (според теор. 37 от тази част) ние се стремим към нещо, което е зло. Следователно и пр.; което и следваше да се докаже.

Забележка. Трябва да отбележа, че тук и по-нататък под омраза разбирам само омраза спрямо люде.

Извод 1. Завистта, подигравката, презрението, гневът, отмъщението и останалите афекти, които се отнасят до омразата или произлизат от нея, са зло, което е ясно и от теор. 39, част III и теор. 37 от тази част.

Извод 2. Всичко, към което се стремим, вълнувани от омраза, е безчестно, а в държавата то е несправедливо. Това е ясно и от теорема 39, част III, и от определенията на безчестно и несправедливо, които нека се видят в забележките към теорема 37 от тази част.

Забележка. Между подигравката (за която казах в заб. 1, че е зло) и смеха намирам голяма разлика. Защото смехът, както и шегата, е чиста радост; затова, стига само да не стигне до крайност, той сам по себе си е добро (според теор. 41 от тази част). Разбира се, само мрачното и тъжно суеверие не допуска човек да се радва. И защо повече е редно да се уталожат гладът и жаждата, отколкото да се прогони натъжеността? Моето схващане е следното и аз мисля така: Никое божество, никой освен завистливия не може да се радва на моето безсилие и на моите страдания, никой не може да ни признае като добродетел сълзите, риданията, страха и други подобни, които са признак на безсилен дух; а, напротив, колкото по-голяма радост изпитваме, към толкова по-голямо съвършенство преминаваме, т. е. толкова повече по необходимост участваме в божията природа. И тъй на мъдрия мъж подобава да използва небцата и доколкото е възможно, да им се наслаждава (обаче не до пресищане, защото то не е удоволствие). За разумния мъж, казвам, е удоволствие да се подкрепя умерено с вкусна храна и пиене така, както му доставят удоволствие благоуханията, прелестта на раззеленилите се дървета, украшенията, музиката, телесните упражнения, театърът и други подобни, от които всеки може да се ползува, без да вреди на другите. Защото човешкото тяло е съставено от много различни части, които се нуждаят постоянно от нова и разнообразна храна, за да бъде цялото тяло еднакво способно за всичко, което може да следва от същността на неговата природа, и следователно, за да бъде и душата същевременно еднакво способна да познава много неща. И тъй този начин на живеене се съгласува най-добре с нашите принципи, както и с обикновената практика. Поради това той е най-добрият от всички и трябва по всякакъв начин да бъде препоръчван, затова не е необходимо да се говори за него по-ясно и по-подробно.

*Теорема 46. Който живее по указанията на разума, се стреми, доколкото може, да отвърне на омразата, гнева, презрението и пр. на другиго спрямо него с любов и великодушие.*

Доказателство. Всички афекти на омразата са зло (според извод 1 към пред. Теор.); затова, който живее по указанията на разума, ще се стреми, доколкото може, да не се вълнува от афектите на омразата (според теор. 19 от тази част) и следователно (според теор. 37 от тази част) ще се стреми към това и друг да не страда от този афект. Но омразата се увеличава от взаимната омраза, а чрез любовта, напротив, може да бъде премахната (според теор. 43, част III), така че омразата да премине в любов (според теор. 44, част III). Следователно, който живее по указанията на разума, ще се стреми да отвърне на омразата и пр. на другиго спрямо него с любов, т. е. с великодушие (опред. Му виж в заб. към теор. 59, част III); което и следваше да се докаже.

Забележка. Който иска да отвърне на обиди с омраза, той наистина живее окаяно. Но който, напротив, се старае да победи омразата с любов, той се бори действително радостен и сигурен; с еднаква леснина той се противопоставя на мнозина по същия начин, както и на едного, и най-малко се нуждае от помощта на щастието. Тези, които той побеждава, му отстъпват с радост, и то не поради недостиг на сили, а поради нарастване на силите им. Всичко това следва така ясно от самите определения на любовта и на разума, че не е необходимо да се доказва поотделно.

*Теорема 47. Афектите на надеждата и на страха сами по себе си не могат да бъдат добро.*

Доказателство. Няма афекти на надежда и на страх без скръб. Защото страхът е (според опред. 13 на афектите) скръб и няма надежда (виж обяснения 12 и 13 от опред. На афектите) без страх. Затова (според теор. 41 от тази част) тези афекти не могат да бъдат добро сами по себе си, но само доколкото могат да сдържат крайностите на радостта (според теор. 43 от тази част); което и следваше да се докаже.

Забележка. Тук се прибавя и това, че тези афекти показват недостиг на познание и безсилие на душата; поради тази причина и упованието, и отчаянието, и възторгът и угризенията на съвестта са белези на немощен дух. Защото, макар и упованието и възторгът да са афекти на радостта, все пак те предполагат, че ги е предхождала скръб, именно надежда и страх. И тъй колкото повече се стремим да живеем по указанията на разума, толкова повече се стремим да бъдем по-малко зависими от надеждата и да се освободим от страха и доколкото можем, да заповядваме на съдбата и да направляваме нашите действия според сигурния съвет на разума.

*Теорема 48. Афектите на надценяването и пренебрежението винаги са зло.*

Доказателство. Тези афекти именно (според 21 и 22 опред. На афектите) противодействат на разума; затова (според теор. 26 и 27 от тази част) са зло; което и следваше Да се докаже.

*Теорема 49. Надценяването лесно прави надменен човека, който бива надценяван.*

Доказателство. Ако забележим, че някой от любов към нас има за нас по-високо мнение, отколкото подобава, лесно ще се възгордеем (според заб. към теор. 41, част III) или ще изпитаме радост (според 30 от опред. На афектите); така ние и лесно ще повярваме на доброто, което слушаме, че се говори за нас (според теор. 23, част III). И затова от любов към нас ние ще имаме за себе си по-високо мнение, отколкото подобава, т. е. (според опред. 28 на афектите) ние лесно ще се възгордеем; което и следваше да се докаже.

*Теорема 50. Състраданието у човек, който живее по указанията на разума, е само по себе си зло и безполезно.*

Доказателство. Именно състраданието е (според 18 от опред. На афектите) скръб и затова (според теор. 41 от тази част) само по себе си зло. Доброто обаче, което следва от това, че се стремим да освободим от нещастието човека, комуто състрадаваме (според извод 3 към теор. 27, част III), ние желаем да направим по самите указания на разума (според теор. 37 от тази част); при това само по самите указания на разума можем да извършим нещо, за което знаем сигурно, че е добро (според теор. 27 от тази част). И затова състраданието у човек, който живее по указанията на разума, е само по себе си зло и безполезно; което и следваше да се докаже.

Извод. Оттук следва, че човек, който живее по предписанието на разума, се стреми, доколкото може, да не го засегне състраданието.

Забележка. Който правилно е познал, че всичко следва от необходимостта на божията природа и става според вечните закони и правила на природата, той, разбира се, няма да намери нищо, което да заслужава омраза, смях или презрение, и никому не ще състрадава, но доколкото човешката добродетел позволява, ще се стреми да постъпва, както се казва, добре и да се радва. Тук се прибавя също, че който лесно се разчувства от афекта на състраданието и се трогва от нещастията или сълзите на другиго, често извършва неща, за които после се разкайва, както понеже под влиянието на афекта ние никога не вършим нещо, за което сигурно знаем, че е добро, тъй и понеже лесно се заблуждаваме от престорени •сълзи. Аз говоря тук изрично за човека, който живее по указанията на разума. А този, когото не подбужда нито разумът, нито състраданието да помогне на другите, с право бива наричан безчовечен, защото (според теор. 27, част III) се вижда, че у него няма нищо човешко.

*Теорема 51. Благосклонността не противоречи на разума, но може да се съгласува с него и да произлезе от него.*

Доказателство. Благосклонността е именно любов към този, който е направил добро другиму (според 19 от опред. На афектите); и затова може да се отнесе към душата, доколкото се казва, че тя действа (според теор. 59, част III); т. е. (според теор. 3, част III) доколкото тя познава; и така благосклонността се съгласува с разума и пр., което и следваше да се докаже.

Друго доказателство. Който живее по указанията на разума, той и другиму желае това благо, което се стреми да постигне (според теор. 37 от тази част). Затова, когато види, че някой прави добро другиму, вследствие на това се поощрява и неговият собствен стремеж да прави добро, т. е. (според заб. към теор. 11, част III) той ще изпита радост, и то (по предположение) придружена от идеята за този, който е направил добро другиму; и така (според 19 от опред. На афектите) той е благосклонно разположен спрямо него; което и следваше да се докаже.

Забележка. Възмущението, както е определено от нас (виж 20 от опред. На афектите), по необходимост е зло (според теор. 45 от тази част). Но трябва да се отбележи, че когато върховната власт, подбудена от желанието да осигури мира, накаже някой гражданин, който е извършил несправедливо деяние спрямо другиго, аз не казвам, че тя е възмутена от този гражданин; защото държавата наказва гражданина не подбудена от омраза, за да го погуби, но движена от чувството на дълг.

*Теорема 52. Самодоволството може да произлезе от разума и само това самодоволство, което произлиза от разума, е най-висшето, каквото може да има.*

Доказателство. Самодоволството е радост, която произлиза от това, че човекът си представя самия себе си и своята мощ да действа (според 25 от опред. На афектите). Но истинската мощ на човека да действа или добродетелта е самият разум (според теор. 3, част III), който човекът си представя ясно ѝ отчетливо (според теор. 40 и 43, част II). Следователно самодоволството произлиза от разума. После, когато човекът си представя самия себе си, той възприема ясно и отчетливо или адекватно, само това, което следва от неговата собствена мощ да действа (според опред. 2, част III), т. е. което следва от неговата мощ да познава. Затова най-висшето самодоволство, каквото може да има, произлиза от самата тази представа; което и следваше да се докаже.

Забележка. Самодоволството в действителност е най-висшето нещо, на което можем да се надяваме. Защото (както посочихме в теор. 25 от тази част) никой не се стреми да запази своето съществуване заради някаква цел; и понеже това самодоволство все повече и повече се поддържа и засилва от похвали (според извода към теор. 53, част III), и, напротив, все повече и повече се смущава от укори, затова ние се ръководим преди всичко от славата и едва можем да понасяме позорния живот.

*Теорема 53. Смирението не е добродетел или не произлиза от разума.*

Доказателство. Смирението е скръб, която произлиза от това, че човекът си представя своето безсилие (според 26 от определение на афектите). Доколкото обаче човекът познава себе си чрез истинския разум, дотолкова се предполага, че ясно познава своята същност, т. е. (според теор. 7, част III) своята мощ. Затова, ако човекът, когато си представи самия себе си, открие някакво безсилие в себе си, това не произлиза от това, че познава себе си, но (както посочихме в теор. 55, част III) от това, че неговата мощ да действа бива спъвана. Но ако предположим, че човекът схваща своето безсилие чрез това, че познава нещо по-мощно от себе си, чрез познанието на което той определя своята мощ да действа, тогава ние не схващаме нищо друго, освен че този човек познава самия себе си отчетливо или (според теор. 26 от тази част) че е поддържа неговата мощ да действа. Поради т6йа\ смирението или скръбта, която произлиза от това, че човекът си представя своето безсилие, възниква не от истинската представа или от разума и не е добродетел, а страст; което и следваше да се докаже.

*Теорема 54. Разкаянието не е добродетел, или не произлиза от разума; но този, който се разкайва за една постъпка, е двойно жалък или безсилен.*

Доказателство. Първата част на тази теорема се доказва, както предишната, а втората част е ясна от самото определение на този афект (виж 27 от опред. На афектите). Защото човек допуска първо да бъде завладян от едно долно желание и после от скръбта.

Забележка. Понеже людете рядко живеят по указанията на разума, затова тези два афекта, именно смирението и разкаянието, а освен тях и надеждата и страхът донасят повече полза, отколкото вреда; и затова, ако се греши, по-добре е да се греши в тази насока. Защото ако безсилните духом люде бяха всички еднакво надменни, не биха се срамували от нищо, нито биха се страхували от нещо, с какво биха могли тогава да бъдат обвързани и сдържани? Страшна е тълпата, ако няма страх. Затова не е за учудване, че пророците, които са имали пред вид не ползата на малцинството, но общата полза, така много са препоръчвали смирението, разкаянието и страхопочитанието. И в действителност люде, които са достъпни за тези афекти, могат много по-лесно, отколкото другите да бъдат доведени до това да живеят по указанията на разума, т. е. да бъдат свободни и да се наслаждават от живота на блажените.

*Теорема 55. Най-голямата надменност, както и най-голямото самоунижение са най-голямото непознаване на себе си.*

Доказателство. Това е ясно от опред. 28 и 29 на афектите.

*Теорема 56. Най-голямата надменност, както и най-голямото самоунижение показват най-голямото безсилие на духа.*

Доказателство. Първата основа на добродетелта е запазване на собственото съществуване (според извода към теор. 22 от тази част), и то по указанията на разума (според теор. 24 от тази част). И тъй, който не познава себе си, не познава основата на всички добродетели и следователно не познава никакви добродетели. После да се действа от добродетел не е нищо друго, освен да се действа по указанията на разума (според теор. 24 от тази част); и който действа по указанията на разума, по необходимост трябва да знае, че действа по указанията на разума (според теор. 43, част II). И тъй, който най-малко познава самия себе си и следователно (както вече показахме) всички добродетели, той най-малко действа от добродетел, т. е. (както е ясно от опред. 8 от тази част) той е най-много безсилен духом; и затова (според предшеств. Теор.) най-голямата надменност, както и най-голямото самоунижение показват най-голямото безсилие на духа; което и следваше да се докаже.

Извод. Оттук най-ясно следва, че надменните и самоунижените са най-много подчинени на афектите.

Забележка. Самоунижението обаче може да се отстрани по-лесно, отколкото надменността, тъй като тя е афект на радостта, а то е афект на скръбта и затова (според теор. 18 от тази част) надменността е по-силна от самоунижението.

*Теорема 57. Надменният обича присъствието на блюдолизците или на ласкателите и мрази това на великодушните.*

Доказателство. Надменността е радост, произлязла от това, че човекът има за себе си по-високо мнение, отколкото подобава (според опред. 28 и 6 на афектите); и това мнение надменният човек ще се стреми да поддържа, доколкото може (виж заб. Към теор. 13, част III); и затова на надменните ще бъде приятно присъствието на блюдолизците и ласкателите (тяхното определение аз изоставих, понеже те са твърде известни) и ще отбягват присъствието на великодушните, които мислят за тях тъй, както подобава; което и следваше да се докаже.

Забележка. Твърде далеч бих отишъл, ако почнех тук да изброявам всички лоши страни на надменността, тъй като надменните са подчинени на всички афекти, обаче най-малко от всички афекти на любовта и съчувствието. Обаче тук ни най-малко не трябва да се премълчи също, че надменен се нарича и този, който има за другите по-ниско мнение, отколкото подобава, и затова и в този смисъл надменността трябва да се определи като радост, произлязла от погрешното мнение, с което човек счита, че превъзхожда другите. А в противоположност на надменността самоунижението трябва да се определи като скръб, произлязла от погрешното мнение, с което човек счита себе си, че стои по-ниско от другите. След като установихме това, лесно схващаме, че надменният е по необходимост завистлив (виж заб. към теор. 55, част III) и мрази най-много тези, които най-много се възхваляват поради техните добродетели, и омразата му спрямо тях трудно може да се победи с любов или благодеяние (виж заб. към теор. 41, част III); а удоволствие му доставя само присъствието на тези, които се подчиняват на безсилния му дух и от глупак създават от него безумец.

Макар че самоунижението е противоположно на надменността, все пак самоуниженият стои най-близо до надменния. Именно понеже неговата скръб произлиза от това, че по мощта или добродетелта на другите съди за своето безсилие, затова неговата скръб ще се облекчи, т. е. той ще се радва, ако неговото въображение бъде заето с разглеждане на недостатъците на другите, откъдето е произлязла поговорката: Утеха за нещастните е да имат другари в нещастието си. И, обратното, той толкова повече ще се наскърби, колкото повече вярва, че стои по-ниско от другите. Оттук произлиза, че никои не са по-склонни от самоунижените към завистта и че те най-много се стараят да наблюдават постъпките на людете, повече да ги осъждат, отколкото да ги поправят; най-после похвалят само самоунижението и се хвалят с него, но така, че все пак изглеждат самоунижени. И това следва от този афект с такава необходимост, както от природата на триъгълника следва, че неговите три ъгли са равни на два прави.

Аз вече казах, че тези и тям подобни афекти наричам зло, доколкото имам пред вид самата полза за човека. Но законите на природата се отнасят до общия ред на природата, от която човекът е част; това исках да отбележа тук пътем да не би някой да помисли, че разправям тук за недостатъците на людете и за техните неразумни постъпки, а не съм искал да изложа природата на нещата и техните свойства. Защото, както казах в Увода към третата част аз разглеждам човешките афекти и техните свойства също както другите неща в природата. И наистина човешките афекти показват ако не човешката мощ, то поне могъществото и изкуството на природата не по-малко, отколкото много други неща, от които ние се учудваме и наблюдаването на които ни доставя удоволствие; но аз продължавам да отбелязвам в афектите това, което принася на людете полза или което им причинява вреда.

*Теорема 58. Славата не противоречи на разума, но може да произлезе от него.*

Доказателство. Това е ясно от 30 от опред. На афектите и от опред. На почтеното, за което виж заб. 1 към теор. 37 от тази част.

Забележка. Така наречената суетна слава е самодоволство, което се поддържа само от одобрението на тълпата; и щом като престане това одобрение, престава и самото самодоволство, т. е. (според заб. към теор. 52 от тази част) най-висшето благо, което всеки обича. Оттук произлиза, че този, който търси славата в одобрението на тълпата, всекидневно с тревожно безпокойствие се старае, действа, опитва всичко да запази славата си. И понеже тълпата е променчива и непостоянна, затова тази слава, ако не се поддържа, бързо изчезва. И понеже всички желаят да спечелят одобрението на тълпата, всеки лесно измества славата на другия; и понеже спорът е за това, кое е най-висшето благо, оттук произлиза едно необикновено желание всеки по какъвто и да е начин да потисне другия и който най-после излезе победител, той се хвали повече с това, че е навредил на другия, отколкото с това, че е принесъл на себе си полза. И тъй подобна слава или самодоволство в действителност е суета, понеже не е никаква слава.

Което трябва да отбележа за срама, може лесно да се разбере от това, което казахме за съчувствието и разкаянието. Ще добавя само, че както състраданието, така и срамът, макар и да не е добродетел, все пак е добро, доколкото показва, че у човека, който се черви от срам, съществува желанието да живее почтено; също както болката, която дотолкова се нарича добро, доколкото показва, че наранената част на тялото още не е разложена. Затова, макар и човек, който се срамува от известна своя постъпка, в действителност да е наскърбен, все пак той е по-съвършен от безсрамния, у когото няма никакво желание да живее почтено.

Това е, което исках да отбележа относно афектите на радостта и скръбта. Що се отнася до желанията, те са добро или зло в зависимост от това, дали произлизат от добри или лоши афекти. Но в действителност всички те, доколкото се зараждат в нас от афекти, които са страсти, са слепи (както това се разбира лесно от казаното в заб. към теор. 44 от тази част) и биха били без всякаква полза, ако людете лесно биха могли да бъдат доведени до това, да живеят според самото предписание на разума, както сега ще покажа накратко.

*Теорема 59. Към всички действия, към които ние биваме определени от един афект, който е страст, можем да бъдем определени и без него, чрез разума.*

Доказателство. Да се действа според разума (според теор. 3 и опред. 2, част III) не е нищо друго, освен да се върши това, което следва от необходимостта на нашата природа, разгледана сама за себе си. А скръбта дотолкова е зло, доколкото намалява или спъва тази мощ да действаме (според теор. 41 от тази част). Следователно ние не можем да бъдем определени от този афект към никаква дейност, която не бихме могли да извършим, ако се ръководехме от разума. Освен това радостта е само дотолкова зло, доколкото възпира способността на човека да действа (според теор. 41 и 43 от тази част); и затова дотолкова ние не можем да бъдем определени и към никакво действие, което не бихме могли да извършим, ако се ръководехме от разума. Най-после, доколкото радостта е добро, дотолкова тя се съгласува с разума (защото се състои в това, че увеличава или поддържа мощта на човека да действа); и тя е страст само доколкото мощта на човека да действа не се увеличава до такава степен, че да схваща себе си и своите действия адекватно (според теор. 3 със заб. към нея, част III). Поради това, ако един човек, изпитващ радост, би бил доведен до такова съвършенство, че би схванал себе си и своите действия адекватно, то той би бил способен, дори и по-способен към такива действия, към които той бива вече определян от афектите, които са страсти. А всички афекти почиват върху радост, скръб или желание (виж обяснение 4 от опред. На афектите) и желанието (според 1 от опред. На афектите) не е нищо друго освен самия стремеж към действане. Следователно към всички действия, към които ние биваме определяни от един афект, който е страст, можем да бъдем ръководени и без него, чрез самия разум; което и следваше да се докаже.

Друго доказателство. Всяко действие се нарича дотолкова лошо, доколкото произлиза от това, че ние изпитваме омраза или някой друг лош афект (виж извод 1 към теор. 45 от тази част). А никое действие, разгледано само за себе си, не е добро или лошо (както показахме в Увода към тази част), но едно и също действие е ту добро, ту лошо. Следователно към същото действие, което сега е лошо или което произлиза от някакъв лош афект, можем да бъдем доведени и от разума (според теор. 19 от тази част); което и следваше да се докаже.

Забележка. Това може да се обясни по-добре с пример, а именно: действието на удара на ръката, доколкото се разглежда физически, като имаме пред вид само това, че човек вдига ръката си, свива китката си и със сила раздвижва цялата си ръка надолу, е проява, която се разбира от устройството на човешкото тяло. И тъй, ако един човек, възбуден от гняв или омраза, бива определен да свие китката си или да раздвижи ръката си, то произлиза от това, както посочихме в част II, че едно и също действие може да се свърже с представяйте образи на всевъзможни неща; н затова ние можем да бъдем определени към едно и също действие както от представяй образи на неща, които схващаме неясно, така и от неща, които схващаме ясно и отчетливо. И тъй ясно е, че всяко желание, което произлиза от афект, който е страст, не би имало никаква полза, ако людете биха могли да се ръководят от разума. Нека видим сега защо желанието, произлизащо от афект, който е страст, наричаме сляпо.

*Теорема 60. Желание, което произлиза от радост или скръб, което се отнася само до една или няколко, но не до всички части на тялото, няма пред вид ползата на целия човек.*

Доказателство. Да предположим напр., че частта А на тялото бъде така заякчена от силата на някоя външна причина, че вземе надмощие над другите части (според теор. 6 от тази част). Тази част не ще се стреми да изгуби своите сили за това, за да могат другите части на тялото да извършват своите функции, защото тя би трябвало да има силата или мощта да изгуби своите сили, което (според теор. 6, част III) е безсмислено. И тъй тази част и следователно (според теор. 7 и 12, част III) и душата ще се стреми да запази това свое състояние. Затова желание, което произлиза от такъв афект на радост, няма пред вид цялото. Ако, напротив, предположим, че частта А бъде така възпряна, че другите части вземат надмощие, по същия начин се доказва, че и желанието, което произлиза от скръбта, няма пред вид цялото; което и следваше да се докаже.

Забележка. И тъй, понеже радостта (според заб. към теор. 44 от тази част) се отнася повече до една част на тялото, затова ние повече желаем да запазим нашето съществуване, без да се грижим за здравето на цялото тяло. Тук се присъединява и това, че желания, от които биваме най-много завладявани (според извода към теор. 9 от тази част), имат предвид само настоящето, но не и бъдещето.

*Теорема 61. Желание, което произлиза от разума, не може да стигне до крайност.*

Доказателство. Желанието (според 1 от опред. На афектите), разгледано безусловно, е самата същност на човека, доколкото се схваща като определена по някакъв начин да извърши известно действие. И затова желание, което произлиза от разума, т. е. (според теор. 3, част III) което се заражда в нас, доколкото действаме, е самата същност или природата на човека, доколкото се схваща като определена да извърши това, което се схваща адекватно чрез самата същност на човека (според опред. 2У част III). И тъй, ако подобно желание би могло да стигне до крайност, то и човешката природа, разгледана сама за себе си, би могла да надвиши себе си, или би могла повече, отколкото може, което е явно противоречие. И затова подобно желание не може да стигне до крайност; което и следваше да се докаже.

*Теорема 62. Доколкото душата схваща нещата според предписанието на разума, тя получава еднаква възбуда, било че е идеята за едно бъдещо, или минало, или настоящо нещо.*

Доказателство. Всичко, което душата схваща по указанията на разума, тя го схваща от същото гледище на вечността или, необходимостта (според извод 2 към теор. 44, част II) и има върху получените възбуди същата увереност (според теор. 43 и заб. към нея, част II). Поради това, било че е идеята за или бъдещо, или минало, или настоящо нещо, душата схваща това нещо със същата необходимост и има същата увереност върху получените възбуди; а било че е идеята за едно бъдещо или минало, или настоящо нещо, при все това тя ще бъде еднакво истинска (според теор. 41, част II), т. е. (според опред. 4, част II) при все това тя винаги ще има същите свойства на една адекватна идея. И затова, доколкото душата схваща нещата според предписанието на разума, тя получава възбудите по същия начин, било че е идеята за едно бъдещо, или минало, или настоящо нещо, което и следваше да се докаже.

Забележка. Ако можехме да имаме адекватно познание за траенето на нещата и да определим времето на тяхното съществуване чрез разума, ние бихме си представяли със същия афект бъдещите неща, както настоящите, и душата би се стремила към едно благо, което си представя като бъдещо, като към настоящо и следователно по необходимост би изоставила едно по-малко настоящо благо заради едно по-голямо бъдещо и най-малко би се стремила към това, което в настоящето би било благо, но би могло да бъде причина на някакво бъдещо зло, което скоро ще докажем. Но за траенето на нещата (според теор. 31, част II) ние можем да имаме само неадекватно познание, а времето на съществуването на нещата (според заб. към теор. 44, част II) ние определяме чрез самото въображение, което не получава еднаква възбуда от представния образ на едно настоящо и на едно бъдещо нещо. Оттук произлиза, че истинското познание на доброто и на злото, което имаме, е само абстрактно или всеобщо и съждението, което образуваме за реда на нещата и връзката на причините, за да можем да определим кое в настоящето е добро или зло за нас, е по-скоро въображаемо, отколкото действително.

Затова не е за учудване, ако желанието, което произлиза от познанието на доброто и злото, доколкото се отнася до бъдещето, твърде лесно може да бъде възпряно от желанието за неща, които са приятни в настоящето; за това нека се види теор. 16 от тази част.

*Теорема 63. Който се ръководи от страх и прави добро, за да избегне злото, той не се ръководи от разума.*

Доказателство. Всички афекти, които се отнасят до душата, доколкото тя действа, т. е. (според теор. 3, част III) които се отнасят до разума, не са нищо друго освен афекти на радостта и желанието (според теор. 59, част III); и затова (според 13 от опред. На афектите), който се ръководи от страха и върши добро от страх пред злото, той не се ръководи от разума; което и следваше да се докаже.

Забележка. Суеверните, които повече умеят да укоряват породите, отколкото да научат добродетелите и които се стараят не да ръководят людете чрез разума, но така да ги владеят чрез страха, че по-скоро да избягнат злото, отколкото да обичат добродетелите, се стремят само да направят и другите също тъй жалки, каквито са те самите; и затова не е за учудване, ако те в повечето случаи са тягостни и омразни на людете.

Извод. Чрез желанието, което произлиза от разума, ние пряко следваме доброто и косвено избягваме злото.

Доказателство. Желанието, което произлиза от разума, може да произлезе от афект на радостта, която не е страст (според теор. 59, част III), т. е. от радост, която не може да стигне до крайност (според теор. 61 от тази част), не обаче от скръб. И така това желание (според теор. 8 от тази част) произлиза от познанието на доброто, а не на злото. И затова по указанията на разума ние направо се стремим към доброто и само дотолкова избягваме злото; което и следваше да се докаже.

Забележка. Този извод може да се обясни с примера за болния и здравия. Болният от страх пред смъртта поглъща нещо, което му е противно; а на здравия храната доставя удоволствие и той така се наслаждава по-добре от живота, отколкото ако се страхуваше от смъртта и желаеше направо да я избегне. Така се ръководи единствено от разума съдията, който не от омраза или поради гняв и пр., а само от любов към общото благо осъжда един виновен на смърт.

*Теорема 64. Познанието на злото е неадекватно познание.*

Доказателство. Познанието на злото (според теор. 8 от тази част) е самата скръб, доколкото я съзнаваме. Обаче скръбта е преход към по-малко съвършенство (според 3 от опред, на афектите) и поради това тя не може да се разбере чрез самата същност на човека (според теор. 6 и 7, част III). Затова (според опред. 2 част III) тя е страст, която (според теор. 3, част III) зависи от неадекватни идеи; следователно (според теор. 29, част II) нейното познание, именно познанието на злото, е неадекватно; което и следваше да се докаже.

Извод. Оттук следва, че ако човешката душа имаше само адекватни идеи, тя не би могла да образува никакво понятие за злото.

*Теорема 65. По указаният на разума от две блага ние ще следваме по-голямото, а от две злини по-малката.*

Доказателство. Едно благо, което ни пречи да се наслаждаваме от друго по-голямо, в действителност е зло; защото зло и добро (както показахме в Увода към тази част) се приписва на нещата, доколкото ги сравняваме помежду им; и (на същото основание) едно по-малко зло в действителност е добро. Поради това (според извода към теор. 63 от тази част) по указанията на разума ние ще ее стремим само към по-голямото благо и по-малкото зло или ще ги следваме; което и следваше да се докаже.

Извод. По указанията на разума ние ще следваме по-малко зло заради по-голямо благо и ще изоставим до-малкото благо, което е причина на по-голямо зло. Защото злото, което тук се нарича по-малко, в действителност е благо, а благото, напротив зло. Затова (според извода към теор. 63 от тази част) ние ще се стремим към първото и ще изоставим второто; което и следваше да се докаже.

*Теорема 66. По указанията на разума ние ще се стремим към по-голямо бъдещо благо вместо към по-малко настоящо благо и към по-малко настоящо зло вместо към по-голямо бъдещо зло.*

Доказателство. Ако душата можеше да има адекватно познание за едно бъдещо нещо, то тя би. Изпитвала и спрямо бъдещото нещо същия .афект, какъвто изпитва спрямо едно настоящо нещо (според теор. 62 от тази част). Затова, доколкото имаме предвид самия разум, както предполагаме, че постъпваме при тази теорема, положението остава същото, независимо от това, дали предполагаме, че по-голямото благо или зло е бъдещо, или настоящо. И затова (според теор. 65 от тази част) ние ще се стремим към по-голямо бъдещо благо вместо към настоящо по-малко благо и пр.; което и следваше да се докаже.

Извод. По указанията на разума ние ще се стремим към по-малко настоящо зло, което е причината на по-голямо бъдещо благо и ще изоставим по-малкото настоящо благо, което е причина на по-голямо бъдещо зло. Този извод се отнася към предишната теорема, както изводът от теорема 65 към самата теорема 65.

Забележка. И тъй, ако сравним казаното преди малко с това, което изложихме в тази част до теорема 28 относно силата на афектите, лесно ще се види в какво се състои разликата между човек, който се ръководи само от афекта или от мнението, и човек, който се ръководи от разума. Защото първият ще не ще върши това, което съвсем не знае; а вторият се подчинява само на себе си и върши само това, което признава за най-важно в живота и поради това най-много го желае. Затова първия наричам роб, а втория свободен. За характера и начина на живеене на последния искам да кажа още няколко думи.

*Теорема 67. Свободният човек не мисли за нищо тъй малко, както за смъртта, и неговата мъдрост, е размишление не върху смъртта, а върху живота.*

Доказателство. Свободният човек, т. е. човекът, който живее само според предписанието на разума, не се ръководи от страха от смъртта (според теор. 53 от тази част), но направо желае доброто (според извода към същата теорема), т. е. (според теор. 24 от тази част) той желае да действа, да живее, да запази своето съществуване на основание търсенето на собствената полза. И затова той не мисли за нищо тъй малко, както за смъртта, и неговата мъдрост е размишление върху живота; което и следваше да се докаже.

*Теорема 68. Ако людете се биха раждали свободни, те не биха образували никакво понятие за доброто и за злото, докато биха били свободни.*

Доказателство. Аз казвам, че е свободен този, който се ръководи само от разума; и тъй, който е роден свободен и остава свободен, той има само адекватни идеи и затова няма никакво понятие за злото (според извода към теор. 64 от тази част) и следователно (защото доброто и злото са корелативни понятия) и за доброто; което и следваше да се докаже.

Забележка. Че предпоставката на тази теорема е погрешна и може да бъде разбрана само доколкото имаме пред вид самата човешка природа или по-скоро бога, не доколкото той е безкраен, но доколкото е само причината на съществуването на човека, е ясно от теорема 4 от тази част. Това, както и другото, което вече доказахме, изглежда, че Мойсей загатва в историята на първия човек. Защото в нея не се приема никакво друго могъщество на бога освен това, с което той е създал човека, т. е. могъществото, с което той се е грижил само за ползата на човека. И съобразно с това се разказва, че бог е забранил на свободния човек да вкуси от дървото на познанието на доброто и злото и че щом като вкуси от него, той веднага ще почне повече да се страхува от смъртта, отколкото да желае да живее; после, когато човекът намерил съпругата, която напълно се съгласувала с неговата природа, той познал, че в природата не може да съществува нищо, което би могло да му бъде по-полезно от нея; но след като повярвал, че животните са му подобни, веднага започнал да подражава на техните афекти (виж теор. 27, част III) и да губи свободата си, която после патриарсите отново възстановили, ръководени от духа на Христос, т. е. от идеята за бога, от която единствено зависи човек да бъде свободен и да желае и за другите люде това благо, което желае за себе си, както доказахме по-горе (според теор. 37 от тази част).

*Теорема 69. Добродетелта на свободния човек се показва еднакво голяма както в избягването, тъй и в преодоляването на опасностите.*

Доказателство. Един афект може да бъде възпрян или премахнат само от друг противоположен и по-силен афект от него (според теор. 7 от тази част). А заслепената смелост и страхът са афекти, които могат да се схванат като еднакво големи (според теор. 5 и 3 от тази част). Следователно еднакво голяма сила на духа, или храброст (за нейното опред. Виж заб. към теор. 59, част III), се изисква, за да бъде възпряна смелостта, както и страхът, т. е. (според 40 и 41 от Опред. На афектите) свободният човек избягва опасностите със същата сила на духа, с каквато се старае да ги преодолее; което и следваше да се докаже.

Извод. И тъй свободният човек се ръководи от еднакво мъжество както в навременното бягство, така и в сражението; или свободният човек със същото мъжество, или присъствие на духа избира както бягството, така и борбата.

Забележка. Какво е мъжество и какво разбираме под мъжество, аз обясних в забележката към теорема 59, част III. А под опасност разбирам всичко, което може да бъде причина на някакво зло, именно на скръб, омраза, разкаяние и пр.

*Теорема 70. Свободният човек, който живее между невежи, се старае, доколкото може, да избягва техните благодеяния.*

Доказателство. Всеки съди според своето разбиране какво е добро (виж заб. към теор. 39, част III). И тъй невежият, който е направил някому благодеяние, ще го оценява според своето разбиране и ако забележи, че този, комуто е направено, го цени по-малко, ще се наскърби (според теор. 42г част III). Но свободният човек се старае да привърже в дружба към себе си другите (според теор. 37 от тази част) и да не им отплаща за техните благодеяния според афектите им, но да ръководи себе си и другите според свободното съждение на разума и да върши само това, което самият той признава като най-важно. Следователно свободният човек, за да не възбужда омраза у невежите и за да не се подчинява на влечението им, но само на разума, ще се стреми, доколкото може, да избягва техните благодеяния; което и следваше да се докаже.

Забележка. Аз казвам: доколкото може. Защото людете, макар и да са невежи, все пак са човеци, които в нужда могат да окажат човешка помощ, от което няма нищо по-ценно; затова често се случва да е необходимо да се приеме благодеяние от тях и следователно да им бъде човек признателен според техните разбирания. При това и когато избягваме техните благодеяния, ние трябва да бъдем предпазливи, за да не изглежда, че ги презираме или че от скъперничество се страхуваме да им се отплатим; и тъй докато избягваме тяхната омраза, ние си я навличаме поради обидата. Поради това при избягване на благодеяния трябва да се има пред вид полезното и почтеното.

*Теорема 71. Само свободните люде са напълно признателни един на друг.*

Доказателство. Само свободните люде са напълно полезни един на друг и се свързват помежду си с най-тесни връзки на дружба (според теор. 35 и извод 1 към нея от тази част) и с еднакво усърдие на любов се стремят да си правят взаимно благодеяния (според теор. 37 от тази част). И затова (според 34 от опред. На афектите) само свободните люде са напълно признателни един на друг; което и следваше да се докаже.

Забележка. Признателността, която изпитват помежду си люде, ръководени от сляпо желание, е по-скоро търговска сделка или уловка, отколкото признателност. После, непризнателността не е афект. Обаче непризнателността е нещо срамно, понеже в повечето случаи показва, че човек е обхванат от прекадена омраза, гняв, надменност или алчност и пр. Защото не е непризнателен този, който от глупост не умее да се отплати за подаръците, а още по-малко този, който не се подвежда от подаръците на една продажна жена, за да задоволи нейните похоти, нито от подаръците на един крадец, за да укрие кражбите му, или от подаръците на друг такъв човек. Защото, напротив, той показва, че има непреклонен дух, който никакви подаръци не могат да съблазнят за неговата собствена гибел и за гибелта на всички.

*Теорема 72. Свободният човек никога не действа с низка измама и винаги действа чистосърдечно.*

Доказателство. Ако свободният човек, доколкото е свободен, действаше с низка измама, той би извършил това по указанията на разума (защото само дотолкова се нарича от нас свободен); затова да действа с низка измама би било добродетел (според теор. 24 от тази част) и следователно (според същата теорема) за всекиго би било по-добре да действа с низка измама, за да запази своето съществуване; т. е. (както от само себе си е ясно) би било по-добре за людете да се съгласуват помежду си само на думи, а в действителност да бъдат противоположни един на друг, което (според извода към теор. 31 от тази част) е безсмислено. Следователно свободният човек и пр.; което и следваше да се докаже.

Забележка. Но ако сега се запитаме: Ако един човек би могъл да се освободи чрез вероломство от непосредствена смъртна опасност, нима изключително разумът му внушава да бъде вероломен, за да запази съществуването си? На това може да се отговори по следния начин: Ако разумът дава тоя съвет, той го дава за всички люде и затова разумът съветва въобще людете да сключват помежду си договори, да съединяват своите сили и да има общо право само с низка измама, т. е. в действителност да нямат общо право, което е безсмислено.

*Теорема 73. Човекът, който се ръководи от разума, е по-свободен в държавата, където живее според общото постановление, отколкото в уединение, където се подчинява само на себе си.*

Доказателство. Човекът, който се ръководи от разума, в своето подчиняване не се ръководи от страха (според теор. 63 от тази част), но доколкото се стреми да запази своето съществуване според предписанието на разума, т. е. (според заб. към теор. 66 от тази част) доколкото се стреми да живее свободно, той желае да спазва правилата на съвместния живот и полза (според теор. 37 от тази част) и следователно (както показахме в заб. 2 към теор. 37 от тази част) да живее според общото постановление на държавата. Следователно човекът, който се ръководи от разума, за да живее по-свободно, желае да спазва общото право на държавата; което и следваше да се докаже.

Забележка. Тези и тям подобни истини, които ние изказахме за истинската свобода на човека, се отнасят до храбростта, т. е. (според заб. към теор. 59, част III) до мъжеството и великодушието. Аз мисля, че не си струва труда да доказвам тук поотделно всички свойства на храбростта и още по-малко това, че храбрият мъж никого не мрази, спрямо никого не се гневи, никому не завижда и не се сърди, никого не презира и не проявява никаква надменност. Защото това и всичко друго, което се отнася до истинския живот и религията, се уяснява лесно от теор. 37 и 46 от тази част, именно че омразата трябва да се побеждава чрез любов и че всеки, който се ръководи от разума, желае и за другите доброто, към което сам той се стреми. Към това се прибавя и следното, което отбелязахме в заб. към теор. 50 от тази част и на други места, именно че мъжественият човек преди всичко съобразява, че всичко следва от необходимостта на божията природа и че затова всичко, което той счита като тягостно и зло, освен това всичко, което изглежда нечестиво, ужасно, несправедливо и позорно, произлиза от това, че той схваща самите неща безредно, осакатено и неясно. Поради тази причина той се стреми преди всичко да схване нещата така, както те са за себе си, и да отстрани пречките за истинското познание, каквито са омразата, гневът, завистта, подигравката, надменността и другите подобни, които отбелязах преди; и затова, както казахме, той се стреми, доколкото може, добре да постъпва и да се радва. Докъде обаче се простира човешката добродетел, за да постигне това, и какво е по силите ѝ, аз ще докажа в следната част.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Това, което изложих в тази част за истинския начин на живеене, не е подредено така, че да може да се обхване с един поглед, но беше доказано от мене на различни места с оглед на това, за да мога по-лесно да изведа едно нещо от друго. Затова реших да го събера тук на едно място и да го сведа към най-важните пунктове.

Глава 1. Всички наши стремежи или желания следват така от необходимостта на нашата природа, че могат да бъдат разбрани или само чрез самата нея като тяхна най-близка причина, или доколкото ние сме част от природата, която част не може да се схване адекватно сама за себе си без други индивиди.

Глава 2. Желанията, които така следват от нашата природа, че могат да бъдат разбрани само чрез нея са тези, които се отнасят до душата, доколкото тя се схваща като състояща се от адекватни идеи. А останалите желания се отнасят до душата само доколкото тя схваща нещата неадекватно и тяхната сила и нарастване трябва да се определят не чрез човешката мощ, а чрез могъществото на нещата, които са извън нея. И затова първите с право се наричат действия, а вторите страсти; защото първите винаги показват нашата мощ, а вторите, напротив, нашето безсилие и осакатено познание.

Глава 3. Нашите действия, т. е. тези желания, които се определят чрез мощта на човека или чрез разума,, са винаги добри, а другите могат да бъдат както добри, така и лоши.

Глава 4. И тъй в живота е от полза преди всичко да усъвършенстваме, доколкото можем, разсъдъка или разума и в това единствено се състои най-висшето щастие на човека или блаженството. Защото блаженството не е нищо друго освен самодоволството на духа, което произлиза от интуитивното познание на бога. А да се усъвършенства разумът не е нищо друго освен да се познае бога и атрибутите и действията на бога, които следват от необходимостта на неговата природа. Поради това последната цел на човека, който се ръководи от разума, т. е. най-висшето желание, чрез което той се старае да направлява всички останали желания, е това, което го увлича да схване адекватно себе си и всички неща, които могат да бъдат обекти на неговото разумно познание.

Глава 5. И тъй няма разумен живот без разумно познание; и нещата са само дотолкова добри, доколкото способстват на човека да се наслаждава от живота на душата, който се определя чрез разумното познание. Напротив, всичко това, което пречи на човека да усъвършенства своя разум и да се наслаждава от един разумен живот, наричаме зло.

Глава 6. Но понеже всичко, на което човекът е действащата причина, по необходимост е добро, то на човека може да се случи нещо лошо само от външни причини, именно доколкото той е част от цялата природа, на законите на която човешката природа е принудена да се подчинява и да се приспособява към нея почти по безкрайно много начини.

Глава 7. Невъзможно е човекът да не бъде част от природата и да не следва нейния общ ред. Но ако човекът се намира между такива индивиди, които се съгласуват с неговата природа, от това се поддържа и усилва неговата мощ да действа. Но ако, напротив, се намира между такива индивиди, които най-малко се съгласуват с неговата природа, то той едва ли би могъл да се приспособи към тях без някакво изменение на себе си.

Глава 8. Всичко в природата на нещата, което считаме зло или което може да ни пречи на съществуването и на наслаждаването от разумния живот, можем да отстраним по този начин, който ни изглежда най-сигурен. И, обратното, ние можем да употребим в наша полза и да използваме по какъвто си искаме начин всичко, което считаме добро или полезно за запазването на нашето съществуване и за наслаждаването от разумния живот. И въобще всекиму е позволено по силата на най-висшето право на природата да върши това, което според него допринася нещо за неговата полза.

Глава 9. Нищо не може повече да се съгласува с природата на едно нещо, отколкото индивидите от същия вид, затова (според гл. 7) за човека няма нищо по-полезно за запазването на неговото съществуване и за наслаждаване от разумния живот, отколкото човекът, който се ръководи от разума. После, понеже между отделните неща не познаваме нищо по-ценно от човека, който се ръководи от разума, затова никой с нищо не може да покаже по-добре силата на своето умение и дарование, отколкото с това така да възпита людете, че те най-после да живеят само под господството на своя собствен разум.

Глава 10. Доколкото людете са обладани от завист или от някакъв друг афект на омраза един спрямо друг, дотолкова те са противоположни помежду си и следователно толкова повече трябва да се страхуват един от друг, колкото са по-силни от другите индивиди в природата.

Глава 11. Душите обаче не се побеждават с оръжие, а с любов и великодушие.

Глава 12. За людете преди всичко е полезно да установят помежду си отношения и да се съединят помежду си с такива връзки, чрез които да създадат най-добре от всички едно единство, и въобще да вършат това, което служи за укрепване на дружбата.

Глава 13. Но за това се изисква умение и бдителност. Защото людете са променчиви (рядко има такива, които живеят според предписанието на разума) и при това повечето индивиди са по-склонни към отмъщение, отколкото към съчувствие. И тъй необходима е особена мощ на духа, за да постъпва всеки според своето разбиране и да се въздържа да не се подражава на техните афекти. Но, напротив, тези, които умеят да осъждат людете и повече да укоряват Техните пороци, вместо да ги научат на добродетели, и не укрепват душите на людете, а ги сломяват, те са тягостни за себе си и за другите. Оттук мнозина, разбира се, поради прекалена нетърпеливост на духа и престорена религиозна ревност са предпочитали да живеят по-скоро между животните, отколкото между людете; също като юноши, които не могат да понасят равнодушно упреците на родителите си, избягват от къщи и отиват да служат войници, като предпочитат несгодите на войната и тираническата власт пред удобствата на домашния живот и родителските съвети и са готови да понесат всевъзможни тежести само и само да отмъстят на родителите си.

Глава 14. И тъй, макар и людете в повечето случаи да се направляват във всичко според своето полово чувство, все пак от техния съвместен живот в обществото следват много повече изгоди, отколкото несгоди. Поради това по-добре е спокойно да се понасят техните обиди и ревностно да се работи за това, което допринася за установяване на съгласието и дружбата.

Глава 15. Съгласието създава всичко, което се отнася до справедливостта, безпристрастието и честността. Защото людете трудно понасят не само несправедливото и беззаконното, но и това, което се счита срамно,, или ако някой не зачете общоприетите обичаи в държавата. Но за да се спечели любов, преди всичко е необходимо това, което се отнася до религията и до чувството на дълг. За това виж заб. 1 и 2 към теор. 37 и заб. към теор. 46 и заб. към теор. 73, част IV.

Глава 16. Освен това често се постига съгласие чрез страх, но без вярност. Още повече, че страхът произлиза от безсилието на духа и поради това не е от полза за разума, тъй както и състраданието, макар и то външно да има вид на чувството на дълг.

Глава 17. Освен това людете могат да се спечелят и с щедрост, особено тези, които няма откъде да си набавят необходимото за поддържане на живота. Но да се дава помощ на всеки нуждаещ се далеч надминава силите и ползата на отделната личност. Защото богатството на отделната личност съвсем не е достатъчно за това. А и възможността на един човек е твърде ограничена, за да може да се обвърже в дружба с всички. Затова грижата за бедните е задължение на цялото общество и има пред вид сам© общата полза.

Глава 18. При приемането на благодеяния и изказване на признателност нашата грижа трябва да бъде съвсем друга; за което нека се види заб. към теор. 70 и заб. към теор. 71, част IV.

Глава 19. Освен това чувствената любов, т, е. нагонът за създаване, който произлиза от външния вид и изобщо всяка любов, която признава всяка друга причина освен свободата на духа, лесно преминава а омраза; освен ако не е, което е още по-лошо, някакъв вид безумие, в такъв случай тя се поддържа повече от разногласието, отколкото от съгласието. Виж заб. към теор. 31, част III.

Глава 20. Що се отнася до брака, безспорно той се съгласува с разума, ако желанието към полово съчетаване се поражда не само от външността, но и от стремежа да се създаде потомство и да му се даде добро възпитание; също ако любовта и у двамата, както у мъжа, така и у жената, няма за причина само външния вид, а преди всичко има за причина свободата на духа.

Глава 21. И ласкателството създава съгласие, но чрез отвратителния порок на робското чувство или чрез вероломство; а никой не се поддава така на ласкателството, както надменните, които искат да бъдат първи, но не са.

Глава 22. Самоунижението има престорен вид на чувството на дълг и на религиозност. И макар самоунижението да е противоположно на надменността, все пак самоуниженият стои най-близо до надменния. Виж заб. към теор. 57, част IV.

Глава 23. Освен това срамът допринася за съгласието, но само у тези, които не могат да се прикриват. После, понеже срамът е един вид скръб, той не се отнася до употребата на разума.

Глава 24. Останалите афекти на скръбта, насочени спрямо другите люде, са право противоположни на справедливостта, безпристрастието, честността, чувството на дълг и религията; и макар възмущението да има външно вид на безпристрастие, все пак без закони живеят там, където всекиму е позволено да съди действията на другите и да си отмъщава за своето право и за правото на другите.

Глава 25. Скромността, т. е. желанието да се нравим на людете, което се определя от разума, се отнася до чувството на дълг (както казахме в заб. към теор. 37, част IV). Но ако произлиза от афект, тя е славолюбие или желание, чрез което людете с престорения вид на чувството на дълг често възбуждат разногласия и смущения. Защото, който иска да помогне на другите със съвет или с дело, за да се наслаждават и те от най-висшето благо, той ще се стреми преди всичко да спечели тяхната любов, а не да възбуди у тях учудване, за да получи учението му неговото име, и изобщо не ще даде някакъв повод за завист. После в общите разговори ще бъде предпазлив да засяга пороците на людете и ще се старае по възможност по-малко да говори за човешкото безсилие, а обстойно ще говори за човешката добродетел или мощ и по какъв начин тя може да се усъвършенства; по този начин людете ще се стараят да живеят, доколкото им е възможно, не със страх или отвращение, но движени само от афекта на радостта по предписанието на разума.

Глава 26. Освен човека не познаваме никакво отделно същество в природата, от душата на което бихме могли да се радваме или което бихме могли да привържем към себе си в дружба или в някакъв друг вид отношение. Затова, каквото съществува в природата на нещата освен човека, него принципът на нашата полза не иска да го запазим, но ни учи според неговата употреба да го запазим или да го разрушим, или по някакъв начин да го нагодим към нашата полза.

Глава 27. Ползата, която извличаме от нещата извън нас, освен опита и познанието, които добиваме, когато ги наблюдаваме и ги превръщаме от едни форми в други, се състои главно в запазването на тялото; в това отношение полезни неща преди всичко са тези, които могат така да поддържат и хранят тялото, че всички негови части да са в състояние да извършват правилно своите функции. Защото колкото по-способно е тялото да получава по различени начини възбуди и да оказва различни въздействия върху външните тела, толкова по-способна е душата да мисли (виж теор. 38 и 39, част IV). Но изглежда, че в Природата има твърде малко такива неща; затова за цялостното хранене на тялото е необходимо да се използват храни от различно естество. Разбира се, човешкото тяло се състои от множество части от различно естество, които се нуждаят от постоянна и разнообразна храна, за да бъде тялото еднакво способно към всичко, което може да следва от неговата природа, и следователно и душата да бъде еднакво способна да познава ясно много неща.

Глава 28. За да се достави обаче това, едва ли биха стигнали силите само на един човек, ако людете не си оказваха взаимна помощ. Но парите изрязват в съкратен вид всички неща; оттук е произлязло, че представата за парите обикновено най-много занимава душата на тълпата, тъй като тя не може да си представи никакъв вид радост, ако тя не е придружена от идеята за парите като причина.

Глава 29. Но този недостатък е присъщ само на тези, които се стремят към парите не от нужда или по необходимост, но понеже са научили изкуството» да ги печелят, с което те се гордеят извънредно много. Впрочем те поддържат тялото си по привичка, но оскъдно, понеже считат като загубени средствата, които изразходват за запазване на тялото. Но който познава истинската служба на парите и ограничава богатството си само според нуждите си, той живее задоволен с малко.

Глава 30. И тъй, понеже тези неща са добро, които поддържат частите на тялото, за да изпълняват те своите функции, и радостта се състои в това, че поддържа или увеличава мощта на човека, доколкото се състои от душа и тяло, следователно е добро всичко» това, което доставя радост. Но понеже, от друга страна, нещата не действат с целта да ни доставят радост и тяхната мощ да действат не се нагажда към нашата полза и най-после понеже радостта обикновено се отнася главно до една част на тялото, затова повече афекти на радостта (освен ако не съдействат разумът и бдителността) и следователно и желанията, които се пораждат от тях, стигат до крайност. Към това се прибавя още, че ние считаме важно това, което в афекта е приятно в настоящето, и не сме в състояние да оценим бъдещето със същия афект на духа. Виж заб. към теор. 44 и заб. към теор. 60,. Част IV.

Глава 31. А изглежда, че суеверието твърди обратното. Добро е, което причинява скръб, и, напротив, зло е, което причинява радост. Но, както вече казахме (виж заб. към теор. 45, част IV), никой освен завистливия не се радва на моето безсилие и несгоди. Защото колкото по-голяма радост изпитваме, към толкова по-голямо съвършенство преминаваме и следователно толкова повече участваме в божията природа; и радостта никога не може да бъде зло, ако се ръководи от истинското отношение спрямо нашата полза. А който, напротив, се ръководи от страха, и върши доброто, за да избегне злото, той не се ръководи от разума.

Глава 32, Но човешката мощ е твърде ограничена и се превъзхожда безкрайно от могъществото на външните причини; затова ние притежаваме безусловната власт да приспособяваме към нашата употреба нещата, които се намират извън нас. При все това ние равнодушно ще понасяме това, което се случва с нас противно на изискванията на нашата полза, ако съзнаваме, че сме изпълнили своя дълг и че мощта, която притежаваме, не е могла да стигне дотам да можем да избегнем нещастието и че ние сме част от цялата природа, чийто порядък следваме. Ако разберем това ясно и отчетливо, тогава тази част от нас, която се нарича разумно познание, т. е. по-добрата част от нас, напълно ще се задоволи с това и ще се стреми да постоянства в това самодоволство. Защото, доколкото познаваме, ние можем да се стремим само към това, което е необходимо, и въобще да се задоволим само с това, което е действително; затова, доколкото познаваме това правилно, дотолкова се съгласува стремежът на по-добрата част от нас с порядъка на цялата природа.

ПЕТА ЧАСТ НА ЕТИКАТА

*За мощта на разума или за човешката свобода*

УВОД

Най-после преминавам към другата част на етиката, която разглежда начина или пътя, който води към свободата. Следователно в тази част ще разгледам мощта на разума, като покажа какво може да направи разумът против афектите и после какво е свободата на душата или блаженството; от това ще видим колко мъдрият е по-мощен от невежия. По какъв начин обаче и по какъв път трябва да се усъвършенства разумът и после какви способи трябва да се приложат при грижите за тялото, за да може то правилно да извършва своите функции, това не се разглежда тук; последното е задача на медицината, а първото на логиката. И тъй тук ще разгледам, както казах, самата мощ на душата или на разума и преди всичко ще покажа колко голяма и каква власт има над афектите, за да ги сдържа и овладява. А че ние нямаме безусловна власт над тях, това вече доказахме по-горе.

Стоиците обаче са мислели, че афектите зависят напълно от нашата воля и че ние имаме безусловна власт над тях. Обаче противоречието с опита, а не с техните собствени принципи ги е принудило да признаят, че за да бъдат сдържани и овладени афектите, се изисква и немалко упражняване и старание. Някой си (ако си спомням добре) се опитал да докаже това, като взел за пример две кучета, едното домашно, а другото ловно; именно чрез упражняване той е успял да постигне домашното куче да се приучи към лова, а ловното куче да отвикне да преследва зайците.

В полза на това мнение се застъпва немалко и Декарт. Той твърди именно, че душевната същност, или душата, е особено тясно съединена с известна част на главния мозък, т. е. с така наречената *glandula pinealis*, посредством която душата усеща всички движения, които биват възбуждани в тялото и външните предмети, и че душата може да я приведе в движение по различни начини само като пожелае. Декарт твърди, че тази жлеза е така закрепена в средата на главния мозък, че може да се движи при най-малкото движение на жизнените духове. По-нататък той твърди, че тази жлеза в средата на мозъка приема толкова различни положения според различните начини, с които я тласкат жизнените духове, и че освен това толкова различни следи се отпечатват върху нея според различието на външните предмети, които тласкат към нея жизнените духове; оттук произлиза, че ако после жлезата вследствие на волята на душата, която я движи по различни начини, заема това или онова положение, в което тя вече веднъж е била поставена от действията по този или онзи начин на раздвижващите я духове, тогава и самата жлеза ще тласка и определя по същия начин жизнените духове, както те са били отблъсвани преди при същото положение на жлезата. Освен това Декарт твърди, че всяко желание на душата е свързано по природа с известно движение на тази жлеза. Напр., ако някой има желанието да погледне някой отдалечен предмет, това желание ще въздейства да се разшири зеницата; но ако той помисли само за разширението на зеницата, с нищо не ще го ползува, че има това желание, понеже природата е съединила движението на жлезата, която служи да тласка духовете към зрителния нерв по начин, съответстващ на разширяването или стесняването на зеницата, не с желанието да я разширява или стеснява, но единствено с желанието да гледа отдалечените или близките предмети. Най-после той твърди, че макар и всяко движение на тази жлеза да изглежда, че е свързано по природа с нашите отделни мисли още от самото начало на нашия живот, въпреки това тя може по привичка да се съединява и с други мисли; това той се стреми да докаже в статия 50, част I в „Страстите на душата“. От това той заключава, че няма толкова немощна душа, която при добро ръководство да не може да добие безусловна власт над своите страсти. Защото те са, както той ги определя, възприятие или усещания, или движения на душата, които се отнасят изключително до нея и които, нека добре да се забележи, се пораждат, запазват и усилват от някакво си движение на жизнените духове (виж статия 27, част I от „Страстите на душата“). А тъй като ние можем да свържем с всяко желание всяко движение на жлезата, следователно и това на жизнените духове, то и определянето на волята зависи само от нашата власт. Затова, ако определяме нашата воля чрез известни и твърди съждения, чрез които искаме да направляваме нашите действия в живота, и ако с тези съждения свържем движенията на страстите, които искаме да имаме, то ние ще постигнем безусловна власт над нашите страсти.

Това е мнението на този прочут мъж (доколкото може да се заключи от неговите думи); аз едва бих повярвал, че е изказано от такъв човек, ако беше по-малко проницателно. Наистина аз не мога достатъчно да се начудя, че един философ, който е твърдо решил да извежда всичко само от принципи, ясни сами по себе си, и да утвърждава само това, което възприема ясно и отчетливо, и който така често е укорявал схоластиците, че са искали да обяснят тъмните неща чрез скрити качества, той именно приема една хипотеза, която е по-тъмна от всяко скрито качество. Какво разбира той в същност под съединение на душата и тялото? Какво ясно и отчетливо понятие, казвам, има той за една мисъл, която е най-тясно свързана с някаква частичка на пространствеността? Разбира се, бих желал той да беше обяснил това съединение чрез неговата най-близка причина. Но той е схванал душата дотолкова различна от тялото, че не е могъл да укаже на никаква отделна причина, нито на това съединение, нито на самата душа, но е бил принуден да прибегне до причината на целия свят, т. е. до бога. После аз твърде много бих желал да зная каква степен на движение може да предаде душата на онази *glandula pinealis* и каква сила може да я държи в това положение. В действителност аз не зная кое раздвижва по-бавно или по-бързо тази жлеза, душата ли или жизнените духове, и дали движенията на страстите, които ние свързваме с твърди решения, не могат пак да се отделят от тези решения чрез телесни причини? От това не би ли последвало, че макар и душата да е решила твърдо да отиде против опасностите и би съединила с това решение движението на смелостта, обаче при вида на опасността жлезата би била доведена в такова положение, че душата би могла да мисли само за бягство. И наистина, понеже няма никакво отношение между волята и движението, то не може да има и никакво сравнение между мощта или силите на душата и тия на тялото и следователно телесните сили по никакъв начин не биха могли да бъдат определени от душевните сили. Тук трябва да се добави, че тази жлеза не е поместена така в средата на мозъка, че толкова лесно и по толкова начини да може да бъде раздвижвана и че не всички нерви продължават до празнините на мозъка.

Най-после аз изоставям всичко това, което той твърди за волята и нейната свобода, тъй като достатъчно и предостатъчно показах, че то е погрешно. И тъй, понеже силата на душата, както по-горе посочих, се определя само от ясното познание, затова средствата против афектите, които всички, както вярвам, познават от опит, но не наблюдават точно и не виждат ясно, ще определим от самото познание на душата и от него ще изведем всичко, което се отнася до нейното блаженство.

АКСИОМИ

1. Ако в един и същ субект бъдат предизвикани две противоположни действия, то ще трябва по необходимост да произлезе едно изменение или в двете, или само в едното, докато те не престанат да бъдат противоположни.
2. Мощта на действието се определя от мощта на неговата причина, доколкото неговата същност се обяснява или определя от същността на самата причина.

Тази аксиома е ясна от теорема 7, част III.

*Теорема 1. Според това, как мислите и идеите за нещата се подреждат и свързват в душата, точно тъй в същото отношение се подреждат и свързват в тялото възбудите на. тялото или представяйте образи на нещата.*

Доказателство. Редът и свръзката на идеите е същата (според теор. 7, част II) както редът и свръзката на нещата и, обратното, редът и свръзката на нещата е същата (според изводите към теор. 6 и 7, част II) както редът и свръзката на идеите. Поради това както редът и свръзката на идеите в душата стават според реда и съединяването на възбудите на тялото (според теор. 18, част II), така и, обратното (според теор. 2, част III), редът и свръзката на възбудите на тялото стават според това, как се подреждат и съединяват в душата мислите и идеите за нещата; което и следваше да се докаже.

*Теорема 2. Ако отделим едно душевно движение или афект от мисълта за външната причина и го свържем с други мисли, тогава любовта или омразата спрямо външната причина, както и колебанията на духа, които произлизат от тези афекти, ще бъдат унищожени.*

Доказателство. Това именно, което съставя формата на любовта или на омразата, е радост или. скръб, придружена от идеята за една външна причина (според 6 и 7 от Опред. на афектите); и тъй, ако тя бъде премахната, едновременно с това се премахва и формата на любовта или на омразата; затова тези афекти и произлизащите от тях се унищожават; което и следваше да се докаже.

*Теорема 3. Един афект, който е страст, престава да бъде страст, щом като образуваме ясна и отчетлива идея за него.*

Доказателство. Един афект, който е страст, е неясна идея (според Общото опред. на афектите). И тъй, ако образуваме за един афект ясна и отчетлива идея, тази идея ще се отличава от самия афект, доколкото той се отнася единствено до душата, само чрез отношението (според теор. 21, част II, със заб. към нея); и затова (според теор. 3, част III) афектът ще престане да бъде страст; което и следваше да се докаже.

Извод. И тъй един афект е толкова повече в нашата власт и толкова по-малко душата страда от него, колкото повече го познаваме.

*Теорема 4. Няма възбуда на тялото, за която да не можем да образуваме някакво ясно и отчетливо понятие.*

Доказателство. Което е общо на всички неща, може да се схване само адекватно (според теор. 38, част II); и затова (според теор. 12 и лема 2, която нека се види след заб. към теор. 13, част II) няма възбуда на тялото, за която да не можем да образуваме някакво •ясно и отчетливо понятие; което и следваше да се докаже.

Извод. Оттук следва, че няма афект, за който да не можем да образуваме ясно и отчетливо понятие. Защото афектът е идеята за една възбуда тялото (според Общото опред. на афектите), което поради това (според пред. теор.) трябва да включва в себе си някакво ясно и отчетливо понятие.

Забележка. Тъй като не съществува нищо, от което да не следва някакво действие (според теор. 36, част I), и понеже всичко, което следва от една идея, която е адекватна в нас, ние разбираме ясно и отчетливо (според теор. 40, част II), от това следва, че всеки има властта да познае себе си и своите афекти ако не безусловно, то поне отчасти ясно и отчетливо и следователно да постигне да страда по-малко от тях. Затова ние трябва да се постараем преди всичко да познаваме всеки афект, доколкото е възможно, ясно и отчетливо, за да бъде по този начин и душата определена от афекта да мисли това, което възприема ясно и отчетливо и в което тя напълно да се успокои; и това да стане тъй, че самият афект да се отдели от мисълта за външната причина и да се съедини с истински мисли. От това ще последва, че не само се унищожават любовта, омразата и пр. (според теор. 2 от тази част), но и влеченията и желанията, които обикновено произлизат от такъв афект, не могат да стигнат до крайност (според теор. 61, част IV).

Защото преди всичко трябва да се отбележи, че едно и също е влечението, според което един човек се означава като действащ или като страдащ. Напр. ние показахме, че човешката природа е така съставена, че всеки се стреми към това другите да живеят според неговото разбиране (виж заб. към теор. 31, част III); а това влечение у човек, който не се ръководи от разума, е страст, която се нарича честолюбие и не се отличава много от надменността; и, напротив, у човек, който живее според предписанието на разума, то е действие или добродетел, която се нарича чувство на дълг (виж заб. 1 към теор. 37, част IV и доказателство 2 към същата теор.). По този начин всички влечения или желания са само дотолкова страсти, доколкото произлизат от неадекватни идеи, и те се причисляват към добродетелта, когато биват възбуждани или създавани от адекватни идеи. Защото всички желания, от които биваме определяни да извършим нещо, могат да произлязат както от адекватни, така и от неадекватни идеи (виж теор. 59, част IV). И (да се върна пак към това, от което изхождах) не може да се измисли друго намиращо се в нашата власт по-ценно средство против афектите, отколкото това, което се състои в тяхното истинско познание, тъй като няма друга мощ в душата освен мощта да мисли и да образува адекватни идеи, както посочихме по-горе (според теор. 3, част III).

*Теорема 5. Афектът спряно предмет; който си просто представяме, и не като необходим, пито като възможен или като случаен, при иначе еднакви условия е най-голям от всички.*

Доказателство. Афектът спрямо предмет, който си представяме като свободен, е по-голям, отколкото афектът спрямо един необходим предмет (според теор. 49, част III) и следователно той е още по-голям, отколкото спрямо предмет, който си представяме като възможен или случаен (според теор. 11, част IV). Но да си представим някакъв предмет като свободен не може да бъде нищо друго, освен да си представим просто предмета, докато не знаем причините, от които той е бил определен да действа (чрез това, което посочихме в заб. към теор. 35, част II).

Следователно афектът спрямо предмет, който просто си представяме, при иначе еднакви условия е по-голям, отколкото афектът спрямо един необходим, възможен или случаен предмет; и следователно той е най-голям; което и следваше да се докаже.

*Теорема 6. Доколкото душата познава всички неща като необходими, дотолкова тя има по-голяма мощ над афектите или страда по-малко от тях.*

Доказателство. Душата познава, че всички неща са необходими (според теор. 29, част I) и че те биват определяни да съществуват и да действат от една безкрайна връзка от причини (според теор. 28, част I); затова (според предшеств. теор.) тя дотолкова постига да страда по-малко от афектите, които произлизат от нещата, и (според теор. 48, част III) да изпитва спрямо тях по-слаби афекти; което и следваше да се докаже.

Забележка. Колкото повече това познание, именно че нещата са необходими, се отнася до отделните неща, които си представяме по-отчетливо и по-живо, толкова по-голяма е мощта на душата над афектите, което се потвърждава и от самия опит. Защото ние виждаме, че скръбта по едно загубено благо се намалява, щом човекът, който го е загубил, размисли, че не е могъл по никакъв начин да запази това благо. Така също ние виждаме, че никой не съжалява едно малко дете заради това, че то не може да говори, да ходи. да разсъждава и че толкова години живее като че ли без да съзнава себе си. Но ако повечето люде се раждаха възрастни и само един или друг се раждаше дете, тогава всеки би съжалявал децата, понеже тогава детството би се считало не като нещо естествено и необходимо, а като недостатък или престъпление на природата. И ние бихме могли да приведем още много други такива примери.

*Теорема 7. Афекти, които произлизат от разума или се възбуждат от него, ако се вземат с оглед на времето, са по-мощни от тези, които се отнасят до отделни неща, които си представяме като отсъстващи.*

Доказателство. Ние си представяме един предмет като отсъстващ не въз основа на афекта, с който си го представяме, но затова, че тялото бива възбудено от друг афект, който изключва съществуването на първия предмет (според теор. 17, част II). Поради това афект, който се отнася до предмет, който си представяме като отсъстващ, не е от такава природа да вземе надмощие над останалите действия на човека и над неговата мощ (за това виж теор. 6, част IV), но, напротив, той е от такава природа, че да може по някакъв начин да бъде задържан от тези възбуди, които изключват съществуването на неговата външна причина (според теор. 9, част IV). А афект, който произлиза от разума, по необходимост се отнася до общите свойства на нещата (виж опред. на разума в заб. 2 към теор. 7, част II), които винаги си представяме като присъстващи (защото не може да съществува нищо, което би изключило тяхното настоящо съществуване) и които винаги си представяме по един и същ начин (според теор. 38, част II). Поради това такъв афект винаги остава един и същ; и следователно (според акс. 1 от тази част) афекти, които са му противоположни и които не се поддържат от своите външни причини, ще трябва все повече и повече да се приспособяват към него, докато не престанат да бъдат противоположни; и дотолкова афект, който произлиза от разума, е по-мощен; което и следваше да се докаже.

*Теорема 8. Колкото повече причини действат едновременно, за да възбудят един афект, толкова той е по-голям.*

Доказателство. Повече причини едновременно могат повече, отколкото ако бяха по-малко (според теор. 7, част III); затова (според теор. 5, част IV) колкото повече причини действат едновременно, за да възбудят един афект, толкова той е по-силен; което и следваше да се докаже.

Забележка. Тази теорема е ясна и от аксиома 2 от тази част.

*Теорема 9. Афект, който се отнася до много и различни причини, които душата си представя едновременно със самия афект, е по-малко вреден и ние страдаме по-малко от него и биваме възбуждани по-малко спрямо всяка отделна причина, отколкото при един еднакво голям афект, който се отнася само до една или до малко причини.*

Доказателство. Един афект само дотолкова е зло или е вреден, доколкото пречи на душата да мисли (според теор. 26 и 27, част IV); затова този афект, от който душата бива определена едновременно да си представя множество предмети, е по-малко вреден, отколкото друг еднакво голям, който така приковава душата само към представянето на един или малко предмети, че тя не може да мисли за други. Това беше първото заключение. После, понеже същността на душата, т. е. (според теор. 7, част III) нейната мощ се състои в самото мислене (според теор. 11, част II), то душата страда по-малко от афект, от който бива определена едновременно да си представя повече предмети, отколкото от еднакво голям афект, който задържа душата, заета само с представянето на един или малко предмети. Това беше второто заключение. Най-после този афект (според теор. 48, част III), доколкото се отнася до повече външни причини, е и по-малък спрямо всяка една от тях; което и следваше да се докаже.

*Теорема 10. Докогато не сме завладени от афекти, които са противоположни на нашата природа, дотогава имаме властта да подреждаме и да свързваме възбудите на тялото според съответния на разума ред.*

Доказателство. Афекти, които са противоположни на нашата природа, т. е. (според теор. 30, част IV) които са зло, са дотолкова зло, доколкото пречат на душата да познава (според теор. 27, част IV). Докато не сме завладени от афекти, които са противоположни на нашата природа, дотогава не се възпира мощта на душата, с която тя се стреми да познае нещата (според теор. 26, част IV); затова дотогава тя има властта да образува ясни и отчетливи идеи и да извежда едните от другите (виж заб. 2 към теор. 40 и заб. към теор. 47, част IV); и следователно (според теор. 1 от тази част) дотогава ние имаме властта да подреждаме и да свързваме възбудите на тялото според съответния на разума ред; което и следваше да се докаже.

Забележка. С тази власт правилно да подреждаме и да свързваме възбудите на тялото ние можем да постигнем да не бъдем лесно възбуждани от лоши афекти. Защото (според теор. 7 от тази част) е необходима по-голяма сила, за да бъдат възпрени подредените и съединени според съответния на разума ред афекти, отколкото да бъдат възпрени неопределените и несвързаните. И тъй най-доброто, което можем да направим, докато нямаме съвършено познание за нашите афекти, е да установим един правилен начин на живеене или известни правила на живота, да ги втълпим в нашата памет и постоянно да ги прилагаме към често срещащите се в живота отделни случаи, така че нашето въображение да бъде нашироко повлияно от тях и те винаги да са ни пред очите. Напр. между правилата на живота ние поставихме това (виж теор. 46, част IV и заб. към нея), че омразата трябва да бъде побеждавана с любов или великодушие, а не да се отвръща с взаимна омраза. Но за да имаме винаги пред очите си това предписание на разума, когато се яви случай да бъде то използвано, често трябва да обмисляме и разсъждаваме върху обикновените обиди на людете по какъв начин и по какъв път най-добре те могат да бъдат отклонявани чрез великодушие; защото по тоя начин ще свържем представата за обидата с представата за това правило и то (според теор. 18, част II) винаги ще бъде пред очите ни, щом като ни бъде нанесена обида. Ако имаме пред вид и съображението за нашата истинска полза, както и за доброто, което следва от взаимната дружба и от съвместния живот на людете, и освен това, че от правилния начин на живеене произлиза най-висшето самодоволство на духа (според теор. 52, част V), също че людете, както и всички останали неща, действат от естествена необходимост, тогава обидата или омразата, която обикновено произлиза от обидата, ще заеме извънредно малка част в нашето съзнание и ще бъде лесно преодоляна. Също и гневът, който обикновено произлиза от най-големите обиди, макар и да не се лесно преодолява, все пак може да бъде преодолян не без колебание на духа в много по-кратко време, отколкото ако ние не бихме втълпили в нас предварително тези размишления, както е ясно от теор. 6, 7 и 8 от тази част. По същия начин трябва да се разсъждава върху мъжеството, за да се освободим от страха; именно трябва да се изброяват и често да се представят обикновените опасности в живота и как чрез присъствието на духа и храбростта най-добре могат те да бъдат избягвани и преодолявани.

Но трябва да се отбележи, че когато подреждаме нашите мисли и представи, винаги трябва да имаме предвид (според извода към теор. 63, част IV и теор. 59, част III) това, кое е добро във всеки предмет, така че винаги да бъдем определяни да действаме от афекта на радостта. Напр., ако някой забележи, че е извънредно силно обхванат от стремежа към слава, той трябва да обмисли нейното правилно използване, целта, заради която трябва да я преследва, и средствата, с които може да я постигне, но не и върху злоупотребяването с нея, суетността и непостоянството на людете или други подобни неща, върху които размишлява само този, чийто дух е в тревожно състояние. Защото с такива размишления най-много се измъчват честолюбците, щом се отчаят, че не могат да постигнат честта, към която се домогват; и когато избухнат в гняв, искат да изглеждат мъдри. Поради това положително е, че тези са най-жадни за слава, които най-много крещят против злоупотребата с нея и против суетността на света. Впрочем това не е присъщо само на честолюбците, но е общо на всички, към които съдбата е била враждебна и които са безсилни духом. Защото един алчен човек, който е и беден, постоянно говори против злоупотребата с пари и против пороците на богатите; но с това той не постига нищо освен това, че измъчва себе си и показва на другите, че е озлобен не само против своята бедност, но и против богатствата на другите. Също тъй и този, който бива зле приет от любовницата си, не мисли за нищо друго освен за непостоянството и престореността на жените и постоянно повтаря и другите им пороци; всичко това той веднага забравя, щом като го приеме отново любовницата му. И тъй, който иска да обуздае своите афекти и влечения чрез самата любов към свободата, той трябва да употреби всички усилия, доколкото може, да познае добродетелите и техните причини и да изпълни духа си с радостта, която произлиза от тяхното истинско познание; ни най-малко да не се занимава с пороците на людете, да не унижава човека и да не се радва на лъжливия вид на свободата. И който грижливо спазва това (а то не е трудно) и го прилага, той действително в кратко време ще бъде в състояние да направлява в повечето случаи своите действия според повеленията на разума.

*Теорема 11. До колкото повече неща се отнася една представа, толкова по-често тя се явява или толкова по-често тя се оживява и толкова повече занимава душата.*

Доказателство. Именно до колкото повече неща се отнася една представа или един афект, толкова повече причини съществуват, от които той може да бъде възбуден или поддържан, и всички тези причини душата (по предположение) си представя едновременно въз основа на самия афект. И затова толкова по-често се явява афектът или толкова по-често се оживява и (според теор. 8 от тази част) толкова повече занимава душата; което и следваше да се докаже.

*Теорема 12. Представните образи на нещата се свързват по-лесно с представни образи, които се отнасят до неща, които познаваме ясно и отчетливо, отколкото с други представни образи.*

Доказателство. Нещата, които познаваме ясно и отчетливо, са или общи свойства на нещата, или това, което се извежда от тях (виж опред. на разума в заб. 2 към теор. 40, част II), и следователно биват по-често възбуждани в нас (според пред. теор.). Затова по-лесно може да се случи да си представим други неща едновременно с тях, отколкото едновременно с други и следователно (според теор. 18, част II) по-лесно да се съединяват с тях, отколкото с други; което и следваше да се докаже.

*Теорема 13. С колкото повече други представни образи е свързан един представен образ, толкова по-често той се оживява.*

Доказателство. Именно с колкото повече други представни образи е свързан един представен образ, толкова (според теор. 18, част II) повече причини съществуват, от които може да бъде възбуден; което и следваше да се докаже.

*Теорема 14. Душата може да въздейства, щото всички възбуди на тялото или представяйте образи на нещата да бъдат отнесени към идеята за бога.*

Доказателство. Няма възбуда на тялото, за която душата да не може да образува някакво ясно и отчетливо понятие (според теор. 4 от тази част); и затова тя може да въздейства (според теор. 15, част I), щото всички възбуди на тялото да бъдат отнесени към идеята за бога; което и следваше да се докаже.

*Теорема 15. Който познава ясно и отчетливо себе си и своите афекти, той обича бога и го обича толкова повече, колкото повече познава себе си и своите афекти.*

Доказателство. Който признава ясно и отчетливо себе си и своите афекти, той изпитва радост (според теор. 53, част III) и неговата радост е придружена от идеята за бога (според предшеств. теор.); затова (според 6 от опред. на афектите) той обича бога и (поради същото основание) го обича толкова повече, колкото повече познава себе си и своите афекти; което и следваше да се докаже.

*Теорема 16. Тази любов към бога трябва най-много да занимава душата.*

Доказателство. Тази любов именно е свързана с всички възбуди на тялото (според теор. 15 от тази част) и всичките те я поддържат (според теор. 15 от тази част); затова (според теор. 11 от тази част) тя трябва най-много да занимава душата; което и следваше да се докаже.

*Теорема 17. Бог е недостъпен за страстите и не се възбужда от никакъв афект на радост или скръб.*

Доказателство. Всички идеи, доколкото се отнасят до бога, са истински (според теор. 32, част II), т. е. (според опред. 4, част II) адекватни; затова (според Общото опред. на афектите) бог е недостъпен за страстите. После бог не може да премине нито към по-голямо, нито към по-малко съвършенство (според извод 2 към теор. 20, част I) и затова (според 2 и 3 от опред. на афектите) той не се възбужда от никакъв афект на радост или скръб; което и следваше да се докаже.

Извод. Собствено казано, бог никого не обича, нито пък мрази. Защото бог (според предшеств. теор.) не се възбужда от никакъв афект на радост или скръб и следователно (според 6 и 7 от опред. на афектите) и никога не обича и не мрази.

*Теорема 18. Никой не може да мрази бога.*

Доказателство. Идеята за бога, която е в нас, е адекватна и съвършена (според теор. 46 и 47, част II); и затова доколкото съзерцаваме бога, дотолкова действаме (според теор. 3, част III); и следователно (според теор. 59, част III) не може да има никаква скръб, придружена от идеята за бога, т. е. (според 7 от Опред. на афектите) никой не може да мрази бога; което и следваше да се докаже.

Извод. Любовта към бога не може да се превърне в омраза.

Забележка. На това може да се възрази, че щом познаваме бога като причина на всички неща, с това именно считаме бога като причина на скръбта. На това обаче аз ще отговоря, че доколкото познаваме причината на скръбта, дотолкова (според теор. 3 от тази част) тя престава да бъде страст, т. е. (според теор. 59, част III) дотолкова тя престава да бъде скръб. И затова доколкото познаваме, че бог е причина на скръбта, дотолкова се радваме.

*Теорема 19. Който обича бог, не може да се стреми към това и бог от своя страна да го обича.*

Доказателство. Ако един човек би се стремил към това, то той би желал (според извода към теор. 17 от тази част), щото бог, когото той обича, да не е бог и следователно (според теор. 19, част II) би желал да се наскърби, което (според теор. 28, част II) е безсмислено. Следователно който обича бога и пр.; което и следваше да се докаже.

*Теорема 20. Тази любов към бога не може да бъде помрачена нито от афекта на завистта, нито на ревността, но тя се поддържа толкова повече, колкото повече люде си представяме свързани със същата връзка на любовта е бога.*

Доказателство. Тази любов към бога е най-висшето благо, към което можем да се стремим според повелята на разума (според теор. 28, част IV), н това благо е общо за всички люде (според теор. 36, част IV) и ние желаем всички да се наслаждават от него (според теор. 37, част IV). Затова (според 23 от опред. на афектите) любовта не може да бъде опетнена от афекта на завистта, нито от афекта на ревността (според теор. 18 от тази част и опред. на ревността, което нека се види в заб. към теор. 35, част III); но, напротив (според теор. 31, част III), толкова повече тя трябва да бъде поддържана, колкото повече люде си представяме, че се наслаждават от нея; което и следваше да се докаже.

Забележка. Ние можем да покажем по същия начин, че няма афект, който да е непосредствено противоположен на тази любов, от който тази любов да може да бъде унищожена; и затова можем да заключим, че тази любов към бога е най-постоянният от всички афекти и че доколкото се отнася до тялото, тя може да бъде унищожена само заедно със самото тяло. Каква е обаче нейната природа, доколкото тя се отнася до самата душа, ще видим по-нататък.

С това аз обхванах тук всички средства против афектите, или всичко това, което душата, разгледана сама за себе си, може срещу афектите. От това е явно, че мощта на душата над афектите се състои: 1. В самото познание на афектите (виж заб. към теор. 4 от тази част). 2. В това, че душата отделя афектите от мисълта за външната причина, която ние си представяме неясно (виж теор. 2 със същата заб. към теор. 4 от тази част). 3. В това, че по време възбудите, които се отнасят до неща, които познаваме, превъзхождат възбудите, които се отнасят до неща, които схващаме неясно или осакатено (виж теор. 7 от тази част). 4. В множеството причини, от които биват поддържани възбудите, които се отнасят до общите свойства на нещата или до бога (виж теор. 9 и 11 от тази част). 5. Най-после в реда, в който душата може да подреди и да свърже един с друг своите афекти (виж заб. към теор. 10 и освен това теор. 12, 13 и 14 от тази част).

Но за да се разбере по-добре тази мощ на душата срещу афектите, трябва особено да се отбележи, че ние наричаме афектите големи, когато сравняваме афекта на един човек с афекта на друг и виждаме, че от един и същ афект един човек се вълнува повече, отколкото друг човек; или когато сравняваме помежду им афектите на един и същ човек и забелязваме, че един афект го възбужда и раздвижва повече, отколкото Друг. Защото (според теор. 5, част IV) силата на всеки афект се определя от могъществото на външната причина, сравнено с нашата мощ. А мощта на душата се определя чрез самото познание, като нейното безсилие или страст се оценява от самия недостиг на познание, т. е. чрез това, поради което идеите се наричат неадекватни. Оттук следва, че тази душа страда най-много, която в най-голямата си част се състои от неадекватни идеи, така че тя се познава повече по своето страдание, отколкото по своето действане; и, обратното, че тази душа най-много действа, която в най-голямата си част се състои от адекватни идеи, така че, макар и тя да съдържа също толкова неадекватни идеи, колкото първата, все пак тя се познава повече по адекватните идеи, които принадлежат към човешката добродетел, отколкото по неадекватните идеи, които показват човешкото безсилие.

После трябва да се отбележи, че страданията и нещастията на духа в повечето случаи произлизат от прекалената любов към един предмет, който е изложен на множество промени и който ние никога не можем да притежаваме. Защото никой не се грижи или безпокои за предмет, който не обича; и обидите, подозренията, враждите и пр. произлизат само от любовта към предмети, които в действителност никой не може да притежава.

От това ние лесно схващаме какво може против афектите ясното и отчетливо познание и особено онзи трети род познание (за което виж заб. към теор. 47, част II), чиято основа е самото познание на бога. Именно ако и то да не премахва безусловно афектите, доколкото те са страсти (виж теор. 3 и заб. към теор. 4 от тази част), то поне въздейства така, че афектите да съставят твърде незначителна част от душата (виж теор. 14 от тази част). После то поражда любовта към непроменливия и вечен предмет (виж теор. 15 от тази част), който ние в действителност притежаваме (виж теор. 45, част II). Затова тази любов не може да бъде помрачена от никакви недостатъци, които са присъщи на обикновената любов, но винаги тя може да става все по-голяма и по-голяма (според теор. 15 от тази част), да заема най-голямата част от душата (според теор. 16 от тази част) и да въздейства върху нея във всички посоки.

И с това аз изложих всичко, което засяга настоящия живот. Защото, когато казах в началото на тази забележка, че в тези няколко изречения съм обгърнал всички средства против афектите, това може лесно да види всеки, който обърне внимание на това, което казахме в тази забележка, и заедно с това на определенията на душата и на нейните афекти и най-после на теоремите 1 и 3, част III. Сега е вече време да премина към това, което се отнася до траенето на душата без отношение към съществуването на тялото.

*Теорема 21. Душата може да си представи нещо и да си спомни минали неща само докато тялото съществува.*

Доказателство. Душата изразява действително съществуване на своето тяло и схваща също възбудите на тялото като действителни само докато съществува тялото (според извода към теор. 8, част II) и следователно (според теор. 26, част II) тя схваща едно тяло като действително съществуващо само докато съществува нейното тяло. И затова душата може да си представи нещо (виж опред. на въображението в заб. към теор. 17, част II) и да си спомни минали неща само докато тялото съществува (виж опред. на паметта в заб. към теор. 18, част II); което и следваше да се докаже.

*Теорема 22. В бога обаче съществува по необходимост идея, която изразява същността на това или онова тяло от гледището на вечността.*

Доказателство. Бог е не само причината на съществуването на това или онова човешко тяло, но и на неговата същност (според теор. 25, част I); поради това тя трябва по необходимост да се схваща чрез самата същност на бога (според акс. 4, част I), и то според известна вечна необходимост (според теор. 16, част I); и това понятие трябва по необходимост да съществува в бога (според теор. 3, част II); което и следваше да се докаже.

*Теорема 23. Човешката душа не може да бъде напълно разрушена заедно с тялото, но от нея остава нещо, което е вечно.*

Доказателство. В бога има по необходимост понятие или идея, която изразява същността на човешкото тяло (според предшеств. теор.) и която поради това е нещо необходимо, което принадлежи към същността на човешката душа (според теор. 13, част II). Но ние приписваме на човешката душа траене, което може да бъде определено чрез времето само доколкото то изразява действителното съществуване на тялото, което се обяснява чрез траенето и може да бъде определено чрез времето, т. е. (според извода към теор. 8, част II) ние приписваме на душата траене само докато съществува тялото. Но тъй като това с не по-малко нещо такова, което според известна вечна необходимост се схваща чрез самата същност на бога (според предшеств. теор.), то това нещо, принадлежащо към същността на душата, ще бъде вечно; което и следваше да се докаже.

Забележка. Тази идея изразява същността на тялото от гледището на вечността и е, както казахме, известен модус на мисленето, който принадлежи към същността на душата и който по необходимост е вечен. Обаче невъзможно е да си спомним, че ние сме съществували преди тялото, тъй като в тялото не може да има никакви следи от това, нито вечността може да се определи чрез времето, нито пък има някакво отношение спрямо времето. При все това обаче ние чувстваме и знаем от опит, че сме вечни. Защото душата не по-малко чувства тези неща, които схваща чрез разума, отколкото тези, които има в паметта. А очите на душата, с които тя вижда и наблюдава нещата, са самите доказателства. И тъй, макар и да не си спомняме, че сме съществували преди тялото, все пак ние чувстваме, че нашата душа, доколкото тя включва в себе си същността на тялото от гледището на вечността, е вечна и че това нейно съществуване не може да се определи чрез времето или да се обясни чрез траенето. И тъй за нашата душа може да се каже, че само дотолкова трае и нейното съществуване може да се определи чрез известно време, доколкото тя включва в себе си действителното съществуване на тялото; и само дотолкова тя има мощта да определя чрез времето съществуването на нещата и да ги схваща от гледна точка на траенето.

*Теорема 24. Колкото повече познаваме отделните неща, толкова повече познаваме бога.*

Доказателство. Това е ясно от извода към теор. 25, част I.

*Теорема 25. Най-висшият стремеж на душата и нейната най-висша добродетел е да познае нещата в третия род познание.*

Доказателство. Третият род познание изхожда от адекватната идея за няколко атрибута на бога и стига до адекватното познание на същността на нещата (виж неговото опред. в заб. 2 към теор. 40, част II); и колкото повече познаваме нещата по този начин, толкова повече (според предшеств. теор.) познаваме бога. И затова (според теор. 28, част IV) най-висшата добродетел на душата, т. е. (според теор. 8, част III) мощта или природата на душата или (според теор. 7, част III) нейният най-висш стремеж е да познае нещата в третия род познание; което и следваше да се докаже.

*Теорема 26. Колкото по-способна е душата да познае нещата в третия род познание, толкова повече тя желае да познае нещата в този род познание.*

Доказателство. Това е ясно. Защото доколкото схващаме душата като способна да познае нещата в този род познание, дотолкова я схващаме като определена да познае нещата в този род познание и следователно (според 1 от опред. на афектите) колкото по-способна е душата към това, толкова повече го желае; което и следваше да се докаже.

*Теорема 27. От този трети род познание произлиза най-висшето самодоволство на душата, каквото може да съществува.*

Доказателство. Най-висшата добродетел на душата е да познае бога (според теор. 28, част IV) или да познае нещата в третия род познание (според теор. 25 от тази част); и тази добродетел е толкова по-голяма колкото повече душата познава нещата в този род познание (според теор. 24 от тази част); затова, който познава нещата в този род познание, той преминава към най-висшето човешко съвършенство, и следователно (според 2 от опред. на афектите), изпитва най-висша радост, която е (според теор. 43 част II) придружена от идеята за себе си и за своята добродетел. И затова (според 25 от Опред. на афектите) от този род познание произлиза най-висшето самодоволство, каквото може да съществува; което и следваше да се докаже.

*Теорема 28. Стремежът или желанието да се познаят нещата в третия род познание не може да произлезе от първия род познание, обаче може от втория род познание.*

Доказателство. Тази теорема е ясна от само себе си. Защото всичко, което познаваме ясно и отчетливо, познаваме го или чрез него самото, или чрез друго, което се схваща чрез себе си; т. е. идеите, които са в нас ясни и отчетливи или които се отнасят до третия род познание (виж заб. 2 към теор. 40, част II), не могат да следват от осакатени и неясни идеи, които (според същата заб.) се отнасят до първия род познание, но от адекватни идеи или (според същата заб.) от втория и третия род познание. Затова (според 1 от опред. на афектите) желанието да се познаят нещата в третия род познание не може да произлезе от първия, но може от втория; което и следваше да се докаже.

*Теорема 29. Всичко, което душата познава от гледището на вечността, познава го не от това, че схваща настоящото действително съществуване на тялото, но от това, че схваща същността на тялото от гледището на вечността.*

Доказателство. Доколкото душата схваща настоящото съществуване на тялото, дотолкова тя схваща траенето, което може да бъде определено чрез времето, и само дотолкова тя има мощта да схваща нещата в отношение към времето (според теор. 31 от тази част и теор. 26, част II). Но вечността не може да се обясни чрез траенето (според опред. 8, част I и неговото обяснение). Следователно душата няма дотолкова властта да схваща нещата от гледището на вечността, но тя има тази възможност, понеже е присъщо на природата на разума да схваща нещата от гледището на вечността (според извод 2 към теор. 43, част II) и на природата на душата принадлежи също да схваща същността на тялото от гледището на вечността (според теор. 23 от тази част) и понеже освен тези две свойства ч нищо друго не принадлежи към същността на душата (според теор. 13, част II). Следователно тази мощ да схваща нещата от гледището на вечността принадлежи на душата само доколкото тя схваща същността на тялото от гледището на вечността; което и следваше да се докаже.

Забележка. Нещата се схващат от нас като действителни по два начина: или доколкото ги схващаме, че съществуват с отношение спрямо известно време и място, или доколкото ги схващаме, че се съдържат в бога и следват от необходимостта на божията природа. Нещата обаче, които се схващат по втория начин като действителни или реални, ние ги схващаме от гледището на вечността и идеите за тях включват в себе си вечната и безкрайна същност на бога, както показахме в теорема 45, част II, за което нека се види и забележката към нея.

*Теорема 30. Нашата душа, доколкото познава себе си и тялото от гледището на вечността, дотолкова по необходимост има познанието за бога и знае, че съществува в бога и се схваща чрез бога.*

Доказателство. Вечност е самата същност на бота, доколкото включва в себе си необходимото съществуване (според опред. 8, част I). И тъй нещата да бъдат схванати от гледището на вечността значи да схванем нещата, доколкото те като реални същества се схващат чрез същността на бога или доколкото включват в себе си съществуването чрез същността на бога. И затова нашата душа доколкото схваща себе си и тялото от гледището на вечността, дотолкова има по необходимост познанието за бога и знае и пр.; което и следваше да се докаже.

*Теорема 31. Третият род познание зависи от душата като формална причина, доколкото самата душа е вечна.*

Доказателство. Душата схваща нещо от гледището на вечността само доколкото схваща същността на своето тяло от гледището на вечността (според теор. 29 от тази част), т. е. (според теор. 21 и 23 от тази част) само доколкото е вечна. И затова (според предшеств. теор.), доколкото е вечна, тя има познанието за бога и затова познанието по необходимост е адекватно (според теор. 46, част II); поради това душата, доколкото е вечна, е способна да познае всичко, което може да следва от това дадено познание за бога (според теор. 40, част II), т. е. да познае нещата в третия род познание (виж неговото опред. в заб. 2 към теор. 40, част II), на което душата поради това (според опред. 1, част III), доколкото е вечна, е адекватната или формалната причина; което и следваше да се докаже.

Забележка. И тъй колкото повече всеки владее този род познание, толкова по-добре той съзнава себе си и бога, т. е. толкова той е по-съвършен и по-блажен, което ще стане още по-ясно от следващото. Но тук трябва да се отбележи, че макар и да сме вече убедени, какво душата е вечна, доколкото .схваща нещата от гледището на вечността, все пак, за да се обясни по-лесно и за да се разбере по-добре това, което искаме да покажем, както досега сме постъпвали, ние ще я разгледаме като че ли тя едва сега започва да съществува и да познава нещата от гледището на вечността; ние ще направим това, без да се страхуваме, че можем да изпаднем в заблуждение, стига само да бъдем предпазливи и да правим заключения само от очевидни съждения.

*Теорема 32. Всичко, което познаваме в третия род познание, ни доставя радост, и то придружена от идеята за бога като причина.*

Доказателство. От този род познание произлиза най-висшето самодоволство на душата, каквото може да съществува, т. е. (според 25 от опред. на афектите) най-висшата радост, при това придружена от идеята за самата душа (според теор. 27 от тази част) и следователно (според теор. 30 от тази част) придружена и от идеята за бога като причина; което и следваше да се докаже.

Извод. От третия род познание по необходимост произлиза духовната любов към бога. Защото от този род познание произлиза (според предшеств, теор.) радост, придружена от идеята за бога като причина, т. е. (според 6 от опред. на афектите) любов към бога не доколкото ние си го представяме като присъстващ (според теор. 29 от тази част), но доколкото познаваме, че бог е вечен; и това е, което наричам духовна любов към бога.

*Теорема 33. Духовната любов към бога, която произлиза от третия род познание, е вечна.*

Доказателство. Именно третият род познание (според теор. 31 от тази част и акс. 3, част I) е вечно; затова (според същата аксиома, част I) любовта, която произлиза от него, е също по необходимост вечна; което и следваше да се докаже.

Забележка. Макар и тази любов към бога да не е имала начало (според предшеств. теор.), все пак тя притежава всичките съвършенства на любовта като че ли е произлязла също тъй, както предположихме в извода към предшеств. теор. Единствената разлика се състои само в това, че всичките тези съвършенства, които, както предположихме, едва сега душата придобива, тя е притежавала от вечност, и то придружени от идеята за бога като вечна причина. Ако радостта се състои в преминаването към по-голямо съвършенство, то блаженството, разбира се, трябва да се състои в това, че душата е надарена със самото съвършенство.

*Теорема 34. Душата е само дотогава изложена на афектите, който принадлежат към страстите, докато трае тялото.*

Доказателство. Представата е идея, чрез която душата си представя някакъв предмет като настоящ (виж нейното опред. в заб. към теор. 17, част II); обаче представата погазва повече настоящото състояние на човешкото тяло, отколкото природата на външния предмет (според извод 2 към теор. 1 в, част II). И тъй афектът е (според общото опред. на афектите) представа, доколкото показва настоящото състояние на тялото. Затова (според теор. 21 от тази част) душата е само дотогава изложена на афектите, които принадлежат към страстите, докато трае тялото; което и следваше да се докаже.

Извод. Оттук следва, че никаква друга любов не е вечна освен духовната любов.

Забележка. Ако обърнем внимание на общоприетото мнение на людете, ще видим, че те съзнават вечността на своята душа, но я смесват с траенето и я причисляват към въображението или паметта, за която вярват, че продължава да съществува след смъртта.

*Теорема 35. Бог обича самия себе си с безкрайна духовна любов.*

Доказателство. Бог е безусловно безкраен (според опред. 6, част I), т. е. (според опред. 6, част II) природата на бога се наслаждава на безкрайно съвършенство, и то (според теор. 3, част II) придружено от идеята за себе си, т. е. (според теор. 11 и опред. 1,. част I) от идеята за своята причина; и това е, което ние означихме в извода към теорема 32 от тази част като духовна любов.

*Теорема 36. Духовната любов на душата към бога е самата любов на бога, с която бог обича самия себе си не доколкото той е безкраен, но доколкото той може да се изрази чрез същността на човешката душа, схваната от гледището на вечността, т. е. духовната любов на душата към бога е част от безкрайната любов, с която бог обича самия себе си.*

Доказателство. Тази любов на душата трябва да бъде отнесена към действията на душата (според извода към теор. 32 от тази част и теор. 3, част III); затова тя е действие, с което душата съзерцава самата себе си, придружена от идеята за бога като причина (според теор. 32 от тази част и извода към нея), т. е. (според извода към теор. 25, част I, и извода към теор. 11, част II) действие, с което бог, доколкото може да бъде обяснен чрез човешката душа, съзерцава самия себе си, придружен от идеята за самия себе си. И затова (според предшеств. теор.) тази любовна душата е част от безкрайната любов, с която бог обича самия себе си; което и следваше да се докаже.

Извод. Оттук следва, че бог, доколкото обича самия себе си, обича людете, и следователно любовта на бога към людете и духовната любов на душата към бога е едно и също.

Забележка. От това ясно разбираме в какво се състои нашето спасение или блаженство, или свободата; именно в постоянната и вечна любов към бога или в любовта на бога към людете. И тази любов или блаженство в Свещеното писание се нарича слава, и то не без основание. Защото било че тази любов се отнася до бога или до душата, с пълно право тя може да се нарече самодоволство на духа, което в действителност не се различава от славата (според 25 и 30 от опред. на афектите). Защото доколкото се отнася до бога, тя е (според теор. 35 от тази част) радост, ако може да се употреби тук тази дума, придружена от идеята за себе си, както и доколкото тя се отнася до душата (според теор. 27 от тази част). После, понеже същността на нашата душа се състои в самото познание, чийто принцип и основа е бог (според теор. 15, част I, и заб. към теор. 27, част II), оттук става очевидно за нас как и по какъв начин нашата душа по своята същност и съществуване следва от божията природа и постоянно зависи от бога. Аз счетох за необходимо да го отбележа тук, за да покажа с този пример от колко голямо значение е познанието на отделните неща, което нарекох интуитивно или в трети род (виж заб. 2 към теор. 40, част II) и че то е по-мощно от всеобщото познание, което означих като познание във втори род. Защото макар и в част първа да показах въобще, че всичко (следователно и човешката душа) зависи по своята същност и съществуване от бога, обаче това доказателство, макар и основателно поставено и извън всяко съмнение, все пак не действа на нашата душа така, както когато то се извежда от самата същност на което и да е нещо, за което казваме, че зависи от бога.

*Теорема 37. Не съществува нищо в природата, което би било противоположно на тази духовна любов или което би могло да я премахне.*

Доказателство. Тази духовна любов по необходимост следва от природата на душата, доколкото тя ее схваща чрез природата на бога като вечна истина (според теор. 33 и 29 от тази част). Ако следователно би съществувало нещо, което би било противоположно на тази любов, то би било противоположно на истината; и следователно това, което би могло да премахне тази любов, би въздействало, щото това, което е истинско, да бъде погрешно, което (както от само себе си се разбира) е безсмислено. Следователно не съществува нищо в природата и пр.; което и следваше да се докаже.

Забележка. Аксиомата от част четвърта се отнася до отделните неща, доколкото те се разглеждат в отношение към известно време и място, в което вярвам, че никой не ще се усъмни.

*Теорема 38. Колкото повече неща душата познава във втория и третия род познание, толкова по-малко тя страда от афектите, които са зло, и толкова по-малко се страхува от смъртта.*

Доказателство. Същността на душата се състои в познанието (според теор. 11, част II). И тъй колкото повече неща душата познава във втория и третия род познание, толкова по-голяма част от нея се запазва (според теор. 29 и 23 от тази част) и следователно (според предшеств. теор.) толкова по-голяма част от нея остава незасегната от афектите, които са противоположни на нашата природа, т. е. (според теор. 30, част IV) които са зло. И тъй колкото повече неща душата познава във втория и третия род познание, толкова по-голяма част от нея остава невредима и следователно по-малко страда от афектите и пр.; което и следваше да се докаже.

Забележка. Оттук разбираме това, което засегнах в заб. към теор. 39, част IV, и което бях обещал да обясня в тази част; именно че смъртта е толкова по-малко вредна, колкото по-ясно и отчетливо е познанието на душата и следователно колкото повече душата обича бога. После, понеже (според теор. 27 от тази част) от третия род познание произлиза най-висшето самодоволство, каквото може да съществува, оттук следва, че човешката душа може да бъде от такава природа, че тази част от нея, за която посочих, че загива заедно с тялото (виж теор. 21 от тази част), няма никакво значение в сравнение с тази част от нея, която остава да съществува. Но за това след малко по-подробно.

*Теорема 39. Който притежава тяло, способно за много неща, той има душа, чиято най-голяма част е вечна.*

Доказателство. Който притежава тяло, способно за най-разнообразна дейност, той най-малко се вълнува от афектите, които са зло (според теор. 38, част IV), т. е. (според теор. 30, част IV), които са противоположни на нашата природа; и затова (според теор. 10 от тази част) той има властта да подрежда и да свързва възбудите на тялото според съответния на разума ред и следователно да постигне (според теор. 14 от тази част) това всички възбуди на тялото да бъдат отнесени към идеята за бога; от това (според теор. 15 от тази част) той ще изпита любов към бога, която (според теор. 16 от тази част) трябва да обхваща или да съставя най-голямата част от душата; и затова (според теор. 33 от тази част) той притежава душа, най-голямата част от която е вечна; което и следваше да се докаже.

Забележка. Понеже човешките тела са способни за много неща, няма съмнение, че те могат да бъдат от такава природа, щото душите, които принадлежат към тях, да притежават значително познание за себе си и за бога, от тях най-голямата и най-важната част да е вечна и затова едва ли да се страхуват от смъртта. Но за да се разбере това по-ясно, трябва да вземем под внимание тук, че ние живеем в постоянна промяна и според това, дали се променяме в по-добро или по-лошо, се считаме от това щастливи или нещастни. Защото, който като дете или юноша се превърне в труп, се нарича нещастен; и, обратното, счита се за щастие, когато можем да преминем целия жизнен път със здрава душа в здраво тяло. И в действителност, който подобно на дете или юноша притежава тяло, способно за твърде малко неща и извънредно много зависещо от външни причини, неговата душа, разгледана сама за себе си, почти не съзнава нито себе си, нито бога, нито нещата; и, обратното, който притежава тяло, способно за много неща, неговата душа, разгледана сама за себе си, съзнава напълно себе си, бога и нещата. Затова в живота ние се стремим преди всичко към това, щото тялото на детството, доколкото това позволява неговата природа и доколкото то се съгласува с нея, да се промени в друго тяло, което да е способно за много неща и да принадлежи към душа, която напълно съзнава себе си и бога, и нещата, и то тъй, че всичко, което се отнася до нейната памет или въображение, едва ли да има някакво значение в сравнение с разума, както вече казах в забележката към предишната теорема.

*Теорема 40. Колкото повече съвършенство притежава всяко нещо, толкова повече действа и толкова по-малко страда, и, обратното, колкото повече действа, толкова то е по-съвършено.*

Доказателство. Колкото по-съвършено е всяко нещо, толкова повече реалност притежава (според опред. 6, част II) и следователно (според теор. 3, част III, със заб. към нея) толкова повече действа и толкова по-малко страда. Това доказателство се извежда и в обратен ред по същия начин, от което следва, че едно нещо, обратното, е толкова по-съвършено, колкото повече действа; което и следваше да се докаже.

Извод. Оттук следва, че тази част от душата, която остава да съществува, независимо от своята големина е по-съвършена от останалата. Защото вечната част на душата (според теор. 23 и 29 от тази част) е разумът, заради който само се наричаме действащи (според теор. 3, част III); частта обаче, за която посочихме, че загива, е самото въображение (според теор. 21 от тази част), заради която само се наричаме страдащи (според\*теор. 3, част III, и общото опред. на афектите). И затова (според предшеств. теор.) първата част независимо от своята големина е по-съвършена от втората; което и следваше да се докаже.

Забележка. Това бях решил да покажа за душата, доколкото тя се разглежда без отношение към съществуването на тялото; от това, както и от теор. 21, част I, и от други места е ясно, че нашата душа, доколкото познава, е един вечен модус на мисленето, който се определя от друг вечен модус на мисленето, този пък от друг и така до безкрайност; така че всички тези модуси заедно съставят вечния и безкраен разум на бога.

*Теорема 41. Дори и да не знаехме, че нашата душа е вечна, все пак ние бихме считали за най-важни чувството на дълг и религията и въобще всичко, което, както посочихме в част четвърта, се отнася до мъжеството и великодушието.*

Доказателство. Първата и единствената основа на добродетелта или на правилния начин на живеене (според извода към теор. 22 и теор. 24, част IV) се състои в това да се търси собствената полза. Но за да се определи това, което разумът предписва като полезно, ние не бихме взели пред вид вечността на душата, която познахме едва в тази пета част. И тъй, макар и дотогава да не знаехме, че душата е вечна, все пак ние считахме като най-важно това, което, както показахме, се отнася до мъжеството и великодушието. И затова, макар и сега още да не знаем това, все пак бихме считали самите предписания на разума като най-важни.

Забележка. Общото убеждение на мнозинството изглежда да е друго. Защото мнозинството люде изглежда вярват, че са свободни дотолкова, доколкото могат да следват своите чувствени удоволствия, и се отказват от своите права дотолкова, доколкото биват задължени да живеят според повелята на божия закон. И тъй чувството на дълг и религията, изобщо всичко, което се отнася до мъжеството на духа, считат за бреме, от което се надяват да се освободят след смъртта и да получат отплата за своето робство, именно за чувството на дълг и за религията. Но не само тази надежда, а също и особено страхът да не би след смъртта да бъдат наказани с тежки мъчения ги подбужда да живеят според повелята на божия закон. И ако не беше тази надежда и този страх у людете, напротив, ако те вярваха, че душата загива заедно с тялото и че на нещастните, смазани от тежестта на чувството за дълг, не им предстои друг живот, то те биха се върнали към своите разбирания, биха желали да направляват всичко според своите чувствени удоволствия и биха се подчинявали по-скоро на съдбата, отколкото на себе си. Това ми се вижда не по-малко безсмислено, отколкото ако някой поради това, че не е уверен, че може да поддържа тялото си с добра храна до безкрайност, пожелае да се храни с отрови и смъртоносни вещества; или ако някой, като знае, че душата не е вечна или безсмъртна, пожелае да бъде безумен и да живее без разум. Всичко това е така безсмислено, че не заслужава и да се разглежда.

*Теорема 42. Блаженството не е награда за добродетелта, но е самата добродетел; и ние се наслаждаваме от нея не понеже сдържаме нашите чувствени удоволствия, но, напротив, понеже се наслаждаваме от нея, затова можем да сдържаме нашите чувствени удоволствия.*

Доказателство. Блаженството се състои в любовта към бога (според теор. 36 от тази част и заб. към нея), която произлиза от третия род познание (според извода към теор. 33 от тази част). Затова тази любов (според теор. 59 и 3, част III) трябва да се отнесе към душата, доколкото тя действа; и тъй (според опред. 8, част IV) тя е самата добродетел. Това беше първото заключение. После, колкото повече душата се наслаждава от тази божествена любов или блаженство, толкова повече познава (според теор. 32 от тази част), т. е. (според извода към теор. 3 от тази част) толкова по-голяма е нейната мощ над афектите и (според теор. 38 от тази част) толкова по-малко тя страда от афектите, които са зло. И затова, понеже душата се наслаждава от тази божествена любов или блаженство, тя има властта да сдържа чувствените удоволствия. И понеже човешката мощ да сдържа афектите се състои в самия разум, то никой не се наслаждава от блаженството, понеже е сдържал афектите, но, обратното, властта да бъдат сдържани чувствените удоволствия произлиза от самото блаженство; което и следваше да се докаже.

Забележка. С това аз завърших всичко, което исках да покажа за мощта на душата над афектите и за свободата на душата. От това е ясно колко мощен е мъдрият и колко превъзхожда той невежия, който действа само под влиянието на чувствените удоволствия. Защото невежият не само че бива тласкан насам-натам по различни начини от въздействието на външни причини и никога не притежава истинското самодоволство на духа, но живее като че ли не съзнава себе си и бога, и нещата, и щом като престане да страда, едновременно престава и да съществува. Мъдрият, напротив, доколкото бива схващан като такъв, едва се вълнува в душата си, но съзнава по някаква вечна необходимост себе си и нещата, никога не престава да съществува, но винаги притежава истинското самодоволство на духа. И ако посоченият от мене път, който води към това, изглежда извънредно труден, все пак може да се намери. И, разбира се, трудно трябва да бъде това, което така рядко се намира. Защото как би било възможно, ако спасението беше тъй лесно и би могло да се намери без голям труд, че да бъде пренебрегнато почти от всички? Но всичко възвишено е тъй трудно, както и рядко.

Съдържание

Първа част на етиката ЗА БОГА

Втора част на етиката ЗА ПРИРОДАТА И ПРОИЗХОДА НА ДУШАТА

Трета част на, етиката ЗА ПРОИЗХОДА И ПРИРОДАТА НА АФЕКТИТЕ

Четвърта част на етиката ЗА ЧОВЕШКОТО РОБСТВО ИЛИ ЗА СИЛАТА НА АФЕКТИТЕ

Пета част на етиката ЗА МОЩТА НА РАЗУМА ИЛИ ЗА ЧОВЕШКАТА СВОБОДА

ФИЛОСОФСКО НАСЛЕДСТВО

БЕНЕДИКТ ДЕ СПИНОЗА

ЕТИКА

НАУКА И ИЗКУСТВО, СОФИЯ, РУСКИ 6

ПРЕВОДАЧ |д-р МАРКО МАРКОВ,

РЕДАКТОР МИХАИЛ ДИМИТРОВ,

ХУДОЖНИК ВЛАДИСЛАВ ПАСКАЛЕВ,

ХУДОЖЕСТВЕН РЕДАКТОР СВЕТЛОЗАР ПИСАРОВ,

ТЕХНИЧЕСКИ РЕДАКТОР ВЕНЕТА КИРИЛОВА,

КОРЕКТОР МИЛА ТРИФОНОВА

ДАДЕНА ЗА НАБОР НА 26. XI. 1980 Г. ПОДПИСАНА ЗА ПЕЧАТ НА 12. II. 1981 Г. ИЗЛЯЗЛА ОТ ПЕЧАТ НА 5. III. 1981 Г. ПЕЧАТНИ КОЛИ 20,75. ИЗДАТЕЛСКИ КОЛИ 17,43. УСЛОВНО ИЗДАТЕЛСКИ КОЛИ 16,69. ФОРМАТ 32/84/108.

ИЗДАТЕЛСКИ № 25059. ЛИТЕРАТУРНА ГРУПА П-2. ЦЕНА 2,73 ЛВ. КОД 02/9531272411/0403-16-81.

ДЪРЖАВНА П-ЦА „АЛЕКСАНДЪР ПЪШЕВ“ ПЛЕВЕН

1. Тук и в следващото изложение да се разбират тези люде, спрямо които не сме изпитвали никакъв афект. (Заб. на автора.)

   [↑](#footnote-ref-1)
2. Че това е възможно, макар човешката душа да е част от божия разум, показахме в заб. към теор. 11, част II (заб. на автора). [↑](#footnote-ref-2)