

Філософська
думка

Рене Декарт

МЕТАФІЗИЧНІ РОЗМИСЛИ



RENÉ DESCARTES

**MÉDITATIONS
MÉTAPHYSIQUES**

РЕНЕ ДЕКАРТ

МЕТАФІЗИЧНІ РОЗМИСЛИ

Переклад з французької
Зої Борисюк та Олега Жупанського



Київ
ЮНІВЕРС
2000

ББК 87.3(4ФРА)

Д28

Праця славетного французького філософа і математика Рене Декарта (1596—1650) стосується одвічного питання — душі і тіла: «мислячої» і «просторової» субстанції.

Твір включає шість розмислів автора, а також заперечення опонентів з відповідями філософа.

Редактор
Петро Соколовський



ЦЕ ВИДАННЯ ЗДІЙСНЕНО ЗА ФІНАНСОВОЇ ТА ЕКСПЕРТНОЇ
SPONSORED BY THE INTERNATIONAL RENAISSANCE FOUNDATION
ПІДТРИМКИ МІЖНАРОДНОГО ФОНДУ "ВІДРОДЖЕННЯ" В РАМКАХ
IN THE FRAMES OF JOINT PROGRAM WITH THE CENTER FOR PUBLISHING
СПІЛЬНОЇ ПРОГРАМИ З ЦЕНТРОМ РОЗВИТКУ ВИДАВНИЧОЇ
DEVELOPMENT OF THE OPEN SOCIETY INSTITUTE – BUDAPEST
СПРАВИ ІНСТИТУТУ ВІДКРИТОГО СУСПІЛЬСТВА – БУДАПЕШТ

Перекладено за виданням:

René Descartes.

Méditations métaphysiques.

Garhier-Flammarion, 1979.

© МП «Юніверс»,

З. Борисюк, О. Жупанський, переклад;

І. Коптілов, художнє оформлення, 2000.

ISBN 966-7305-34-1

Зауваги до тексту цього видання

Вміщені тут тексти відібрано з двох видань: Адам і Таннері (Adam et Tannery) та Ф. Альк'є (F. Alquié), включених у бібліографію. Ми звірили їх з оригінальними виданнями — латинськими (1641 і 1642 pp.) і французьким (1647 p.).

Для зручності читачів ми завжди посилаємося на відповідну пагінацію* у виданні АТ, яким послуговуються всі сучасні коментатори: або тоді як наш текст відтворює текст АТ, або тоді як дає переклад (якщо латинський оригінал не був перекладений за життя Декарта або ним не переглянутий і не авторизований, у такому разі його не включено у видання АТ).

Переклади Льюїнеса й Клерсельє, навіть переглянуті й авторизовані Декартом, досить часто відступають від латинського оригіналу. Ми не вказуємо ні на роздвоєння (два французькі слова, що передають одне латинське), ні на доповнення, покликані прояснити вираз; ми зазначаємо лише розбіжності, що змінюють суть. У примітках до «Розмислів» ми подаємо прямим шрифтом останнє слово французького перекладу, а далі точний переклад курсивом.

Якщо переклади не були переглянуті й авторизовані Декартом, ми використовували переважно тогочасні переклади, зокрема переклад Клерсельє, в якому виправили найочевидніші неточності.

Ми модернізували орфографію й змінили пунктуацію. В латинському тексті «Розмислів» ми заторкнули і поділ на абзаци, нечіткий в оригінальних виданнях (на недоліки звернув увагу сам Декарт) і зроблений довільно у виданні АТ. Ми зберегли поділ на абзаци французького тексту, за винятком окремих пасажів, де скористалися пропозиціями Клерсельє до видання 1661 p.

До «Розмислів», «Заперечень» і «Відповідей» ми додали чотири листи, написані Декартом в період роботи над «Розмислами» й латинським виданням 1642 p.: у них також даються відповіді на заперечення, які не включено в опубліковану працю.

* Це стосується лише французького видання. (Прим. ред.)

LES
MEDITATIONS
METAPHYSIQUES
DE RENE' DES-CARTES
TOUCHANT LA PREMIERE PHILOSOPHIE,
dans lesquelles l'existence de Dieu, & la distinction réelle entre
l'ame & le corps de l'homme, sont démontrées.

Traduites du Latin de l'Auteur par M' le D.D.L.N.S.

Et les Objections faites contre ces Meditations par diuerſes
personnes tres-doctes, avec les réponses de l'Auteur.

Traduites par M' C.L.R.



A PARIS,
Chez la Veuue **JEAN CAMUSAT**,
ET
PIERRE LE PETIT, Imprimeur ordinaire du Roy,
ruë S. Jacques, à la Toison d'Or.

M. DC. XLVII.
AVEC PRIVILEGE DV ROY.

МЕТАФІЗИЧНІ РОЗМИСЛИ РЕНЕ ДЕКАРТА

**стосовно першої філософії, в яких доводиться
існування Бога та реальна відмінність між
душею і тілом людини, а також наводяться
заперечення проти цих розмислів
різних вельми вчених осіб з відповідями автора**

MEDITATIONS
METAPHYSIQUES
DE RENE DESCARTES
TOUCHANT LA PREMIERE PHILOSOPHIE.

ДОСТОХВАЛЬНІ ПАНОВЕ
ДЕКАНИ Й ДОКТОРОВЕ СВЯЩЕННОГО
ТЕОЛОГІЧНОГО ФАКУЛЬТЕТУ В ПАРИЖІ

Панове!

Причина, що спонукала мене запропонувати вам цей твір, така вагома, а в цьому я впевнений, що коли ви дізнаєтеся про його задум, то належним чином візьмете його під свій захист; гадаю, цього ліпше не зробиш, ніж вам його надавши і в такий спосіб заслуживши вашої доброї поради, за умови, якщо я поясню вам кількома словами те, що поставив собі за мету. Я завжди вважав, що саме ці два питання — Бога і душі, були головними поміж тих, які мусять бути доведені категоріями радше філософськими, ніж теологічними: хоча для нас, віруючих, досить самої віри в те, що Бог існує і що людська душа не помирає разом із тілом, натомість невіруючих, здається, неможливо, та й даремно схилати до будь-якої релігії чи до якоїсь моральної чесноти, якщо не довести їм спочатку ці два положення за допомогою природного розуму. Тим більше що вади в цьому житті часто-густо отримують більшу винагороду, ніж чесноти, а тому мало хто віддає би перевагу праведному перед корисним, якби не боявся Бога і не чекав іншого життя. І хоча цілком природно вірити в існування Бога, оскільки так говориться у Святому Письмі, а з іншого боку, треба вірити Святому Письму, бо воно нам послане Богом; оскільки віра — це дар Божий, і саме Бог обдаровує нас благодаттю вірити в усе інше і може також дарувати нам віру в те, що Він існує: попри все, віру не буде запропоновано невіруючим, які можуть подумати, що вони припускаються тут помилки, яку логіки називають заклятим колом.

І далєбі, я зауважив, що ви, Панове, як і всі інші теологи, не тільки стверджуєте можливість доведення існування Бога за допомогою природного розуму, але що, читаючи Святе Письмо, так само можна дійти висновку, що пізнання Бога набагато доступніше, ніж пізнання багатьох створених ним речей, і що насправді воно таке легке, що ті, хто не має його в душі, — самі винні. Це видно зі слів «Мудрості», розділ 13, де говориться: *«Але й вони не є виправдані, бо якщо вони змогли стільки знати, щоб спромогтися досліджувати світ, то чому раніше не знайшли Володаря його?»* І в «Посланні до римлян» у першому розділі сказано: *«...Нема їм виправдання»*. І там само: *«...те, що можна знати про Бога, явне для них»*; отож нам, очевидно, дано зрозуміти, що все те, що можливо знати про Бога, може бути доведене доказами, яких немає потреби шукати деінде, а лише в нас самих, і тільки наш розум здатен нам ці докази дати. Ось чому я подумав, що буде не зовсім зайвим, якщо я покажу, в який спосіб це можна зробити і якого шляху треба триматися, аби прийти до пізнання Бога з більшою легкістю й упевненістю, ніж ми пізнаємо перебутні речі сього світу.

А щодо душі, то хоч і багато хто вважає, що пізнати її природу нелегко, а декотрі навіть наважуються твердити, що докази людського розуму нас переконують у тому, що душа помирає разом із тілом, лише єдина Віра навчає нас протилежного, оскільки Латеранський собор, що відбувся за Лева X, на восьмому зібранні засудив їхні погляди й чітко приписав християнським філософам заперечувати подібні аргументи й зосередити всі зусилля їхнього розуму на поширенні істини; тому я й наважився приступити до цієї праці. Ба більше, знаючи, що головна підстава та, що більшість безбожників зовсім не хочуть вірити в існування Бога і у відмінність людської душі від тіла, оскільки, як вони твердять, досі ще ніхто не спромігся довести ні першого, ні другого; а тому, хоч я в жодному разі не пристаю до їхніх поглядів, а навпаки переконаний, що майже всі доводи, які були наведені такими великими людьми стосовно цих двох питань, настільки переконливі, наскільки вони їх добре усвідомили, що мені буде тут майже неможливо придумати якісь нові: одначе, попри все це, я вважаю, що немає нічого дівішого й кориснішого у філософії, як, поринувши з головою, дошукуватись якнайліпших і найвичерпніших доказів і викласти їх у такій доступній і точній послідовності, аби віднині вони стали для всіх істинними доказами. І, нарешті, з огляду на те, що багато хто з колег вимагали цього від мене, знаючи, що я розробив певний метод для вирішення будь-яких труднощів у науках; метод, який далєбі не новий, бо немає нічого старішого, ніж істина, але який, як їм відомо, я використав досить успішно в інших зустрічах; тому й подумав, що моїм обов'язком буде спробувати написати щось на цю тему.

Таким чином, я зробив усе можливе, аби включити в цей трактат усе, що можу сказати. Це не означає, що я зібрав тут усі численні докази, які можуть бути наведені, аби прислужитися розкриттю нашої теми:

позаяк я ніколи не думав, що це було необхідно, оскільки тут не знайшлося б жодного якнайдостовірнішого доказу; я виклав тут лише найголовніші й найпринциповіші в такий спосіб, що наважуся запропонувати їх як найочевидніші й найдостовірніші докази. Скажу більше: ці докази такі, що я не уявляю собі жодного іншого шляху, на якому людський дух зміг би коли-небудь відкрити вагоміші; оскільки значущість справи і слава Господа, якої все це стосується, змушують мене говорити тут дещо вільніше, ніж я звик. І хоча я вважаю свої докази достовірними й очевидними, однак не впевнений у тому, що всі зможуть їх зрозуміти. Схоже спостерігаємо і в геометрії, де Архімед, Аполлоній, Папп¹ і багато інших залишили нам безліч доказів, які сприймаються всіма як найдостовірніші й найочевидніші, бо якщо розглядати їх окремо, то вони не містять у собі нічого такого, що викликало б якісь труднощі для розуміння і де б наслідки не відповідали один одному або не узгоджувалися між собою або з попередніми; проте, оскільки вони дещо задовгі й вимагають довершеного розуму, то зрозумілі й збагненні не кожному: і все ж таки, хоч я вважаю ті докази, які я тут навів, рівними за достовірністю й очевидністю доказам геометрії, а інколи й такими, що вочевидь навіть переважають їх, та однак побоююсь, що вони не зможуть бути достатні зрозумілі багатьом, бо дещо задовгі й взаємозалежні, а головне тому, що вони вимагають розуму цілком вільного від усіляких упереджень і який здатен легко відмовитись від почуттів. Насправді ж у світі менше людей, які здатні до метафізичних умоглядів, ніж здатних до умоглядів геометричних. Більше того, тут спостерігається ще й та різниця, що в геометрії кожен налаштований на те, що тут задалегідь нічого не можна твердити, якщо немає бодай якогось певного доказу, тому ті, хто в цьому не дуже обізнаний, грішать частіше й схвалюють фальшиві доводи, запевняючи, що вони їх розуміють, і цим спростовують істинні. У філософії все навпаки: тут кожен вважає, що всі його міркування згодні, тож мало хто здатен покласти життя на пошуки істини; більшість із них навіть силкуються набути слави людей дуже мудрих, намагаючись зверхньо не визнавати найочевидніших істин.

А ось тому, Панове, хай би якими були мої докази, оскільки вони стосуються філософії, я не сподіваюся, що своїми зусиллями вплину на ваш світогляд, якщо ви не візьмете їх під свою опіку. Але повага, з якою всі ставляться до вашого товариства, така велика й ім'я Сорбонни має такий авторитет, що після священних Соборів ніколи не віддавалося стільки шани поглядам жодного іншого товариства не тільки стосовно Віри, але й стосовно світської філософії, тому вважається, що неможливо знайти ґрунтовнішого й обізнанішого, розважливішого й глибшо-

¹ Архімед, математик III ст. до Р. Х., який винайшов закон гідроаеростатики. Аполлоній Пергський, математик II ст. до Р. Х., який уславився своїми працями про конічні перерізи. Папп Александрійський, математик і компілятор III ст. до Р. Х., незаперечні «проблеми» якого знайдуть своє вирішення в XVII ст.

го в своїх міркуваннях товариства; я не сумніваюся, що коли ви зволите ушанувати своєю увагою цей твір, то насамперед захочете підправити його, бо знаючи не тільки власні недоліки, але й свою певну необізнаність, я не наважуся запевнити, що в ньому немає жодної помилки; а отже, сподіваюся, ви доповните його тими прикладами, яких тут бракує, завершите ті місця, які не бездоганні, й візьмете на себе турботу дати розлогіше роз'яснення тим місцям, які мають у цьому потребу, або принаймні вкажете мені на них, аби я їх доопрацював; і, нарешті, потому як докази, за допомогою яких я доводжу існування Бога й різницю між людською душею і тілом, будуть доведені до того рівня ясності й очевидності, до якого, я переконаний, їх можна довести, коли вони перебуватимуть на рівні найдостеменніших доказів, то щоб ви спромоглися на таку ласку — заявити про це самі й засвідчити це привселюдно: запевняю, я зовсім не сумніваюсь, якщо це буде зроблено, то всі помилки і хибні думки, які коли-небудь мали місце в цих двох питаннях, будуть скоро викреслені зі свідомості людей. Оскільки істина примусить усіх учених і мислячих людей підписатися під вашим міркуванням; а ваш авторитет спонукає атеїстів, які більшою мірою чванливі¹, ніж учені та мудрі, зректися духу суперечності, і, можливо, вони самі підтримають докази, які, як вони це побачать самі, прийняті всіма мислячими людьми у формі доказів, через острах видатись у цьому необізнаними; і, нарешті, всі інші легко пристануть до стількох свідчень, і не виявлять більше нікого, хто б наважився сумніватися в існуванні Бога або в реальній і справжній відмінності людської душі від тіла.

Саме вам тепер судити про плід, який постане з цього довір'я, якщо воно було бодай один раз як слід обгрунтоване, оскільки ви бачите той безлад, що його породжує сумнів; але тут, з мого боку, буде не вельми чемно настійно передоручати питання Бога й Релігії тим, хто й так був завжди найміцнішим їх опертям².

¹ Латиною сказано: *sciolī*, недоуки.

² Латиною сказано: *вам, які завжди були найміцнішими стовпами католицької церкви*.

ПЕРЕДМОВА АВТОРА ДО ЧИТАЧА¹

(Переклад)²

Я вже торкався питань Бога й людської душі, які я висвітлив у французькому виданні «Дискурс про Метод» року 1637, щоби правильно спрямувати свій розум і знайти істину в науках; тоді я не мав наміру потрактовувати їх ґрунтовно, а лише мимохідь, для того щоб із міркувань читача зрозуміти, в який спосіб їх треба потрактовувати надалі. Оскільки вони мені завжди видавались вельми важливими, я вважав за потрібне не раз висловлюватися з їх приводу; а шлях, який я вибрав для їхнього пояснення, такий неторований і такий далекий від загальноприйнятого, що, як мені здалося, було б шкідливо, якби я його оприлюднив французькою мовою, в тій загальнодоступній формі, яка б могла бути прочитана всіма, боячись, аби слабкі уми не забрали собі в голову, що їм дозволено випробувати цей шлях.

Так ось, у тому «Дискурсі про Метод» я звертався до всіх, хто знайде в моєму творі щось таке, що заслуговує на критику, не відмовити мені в люб'язності остерегти мене від цього, але не отримав бодай якогось посутнього заперечення, окрім двох, на які й хочу тут відповісти кількома словами, перш ніж приступити до докладнішого з'ясування цих питань.

Перше випливає з того, що людська думка, занурена в саму себе, усвідомлює себе суто як річ мислячу, а її природа, або її сутність, поля-

¹ Замість цієї передмови до латинських варіантів у французькому виданні 1647 р. вміщено звернення книговидавця до читача.

² Переклад, опублікований 1661 року Клерсельє був нами дещо змінений.

гає не лише в мисленні; таким чином, слово *тільки* вилучає все інше, що може бути сказане також стосовно природи душі.

На це заперечення мушу відповісти, що в тому місці я не мав навіть наміру вилучати все інше з того, що стосується, власне, суті предмета (про який я тоді не вів мови), а тільки стосовно, власне, мого мислення; так, аби моє почуття було таким, щоб я нічого не зміг пізнати, навіть те, що відоме мені щодо моєї сутності, хоч я і був річчю, що мислить, або річчю, що має в собі здатність мислити. Отже, надалі я покажу, яким чином із того, що я не пізнаю нічого іншого, що стосується мого розуму, випливає, що й насправді ніщо інше її не стосується.

Друге заперечення полягає ось у чому: з того, що я маю ідею речі довершенішої, ніж я сам, не випливає, що ця ідея довершеніша за мене, ба більше, не випливає існування того, що представлено цією ідеєю.

Але я відповідаю — у слові *ідея* криється двозначність: оскільки воно може сприйматися як матеріальне завдяки дії мого розуму, і в цьому розумінні не можна сказати, що ідея буде довершенішою, ніж я; або ж воно може сприйматись як об'єктивне, як річ, що представлена цією ідеєю, річ, існування якої хоч і не передбачається поза моїм розумом, яка, однак, може бути довершенішою від мене за своєю суттю. Отже, трохи далі я розглядатиму в цьому трактаті докладніше, яким чином тільки з того, що я маю в собі ідею речі довершенішої, ніж я сам, випливає, що ця річ існує насправді.

Крім того, я бачив два інші досить розлогі твори на цю тему, але там не стільки спростовувано мої докази, скільки мої висновки за допомогою аргументів, вихоплених із загальних місць атеїстів. Але оскільки ці два види аргументів жодним чином не можуть вплинути на розум тих, хто добре розуміє мої докази, а міркування більшості такі поверхові й такі нікчемні¹, бо вона частіше схиляється до перших стрічних поглядів, фальшивих і далеких, аніж до ґрунтового й істинного, але пізніше почутого спростування їхніх поглядів, то я зовсім не хочу тут на них відповідати, остерігаючись, аби не викласти їх у першу чергу.

Скажу лише кількома словами: все те, що висувають атеїсти для заперечення існування Бога, завжди пов'язане з тим, що або Богові надають людських афектів, або приписують нашим розумовим здібностям стільки сили й мудрості, аж це буцімто дозволяє нам визначати й збагнути те, що Бог може й повинен робити; отже, все те, що вони говорять, не викликає в нас жодних труднощів, тільки-но ми пригадуємо, що мусимо вважати наші розумові здібності чимось скінченим і обмеженим, а Бога чимось нескінченим і незбагненим.

Тепер, зваживши на міркування інших людей, я знову беруся до трактування Бога й душі людської й водночас розробляю підвалини першої філософії, але при цьому не очікую жодної похвали від простолюду й не сподіваюся, що моя книжка здобуде широке коло читачів. Навпаки,

¹ Латиною сказано: *proepostera*, як роблять усе навпаки.

я б нікому не радив її читати, хіба що тим, хто здатний і може серйозно поринути в роздуми разом зі мною, уберігши свій розум не лише від гендлювання почуттями, але й повністю звільнивши його від різного роду упереджень; а таких читачів, — і я це добре усвідомлюю, — знайдеться дуже й дуже небагато. Але ті, хто мало потурбувався, аби належно сприйняти порядок і зв'язок моїх доказів, і критикуватимуть, переливаючи з пустого в порожнє, кожний шматок мого твору, як, зауважу, те робить багато хто, не здобудуть для себе великої користі від читання цього трактату; і хоча, можливо, вони знайдуть не один привід, аби покепкувати з деяких місць, однак сумніваюся, що вони здатні заперечити щось посутньо, що було б достойне відповіді.

І тим паче я нікому не обіцяю, що задовольню їх цілком і відразу; я не настільки переоцінюю себе, аби вірити в те, що зможу передбачити все, що може комусь видатися складним; я насамперед викладу в цих «Розмислах» ті самі думки завдяки яким, як я гадаю, досяг певного й очевидного пізнання істини, для того, аби побачити, чи тими самими доказами, які мене переконали, зможу, в свою чергу, переконати інших; а після цього відповім на заперечення, висунуті мені декотрими мудrimi і вченими особами, яким я надіслав свої «Розмисли» для ознайомлення, перш ніж віддати їх до друку; а оскільки вони зробили мені чимало різних зауваг, то я беру на себе сміливість сподіватися, що комусь іншому не так легко буде запропонувати щось бодай трохи важливе, чого б вони не торкнулися.

Ось чому я прошу тих, хто виявить бажання прочитати ці «Розмисли», щоб вони не висували завчасно жодного свого міркування, доки не зволють прочитати всі оці заперечення й відповіді на них.

ВИДАВЕЦЬ ДО ЧИТАЧА¹

Задоволення, яке я можу обіцяти всім освіченим людям від читання цієї книжки і яке пов'язане з усім, що стосується автора й перекладачів, зобов'язує мене бути обачним у намаганні задовольнити читача й зі свого боку, боячись, аби його невдоволення не впало на мене одного. Тож я й намагаюся робити все якнайкраще, старанно працюючи над друком, а також умішуючи це коротке пояснення, в якому я повинен попередити його про три відомі мені речі, що будуть корисними й читачеві. Перше — це намір автора, з яким він публікував цей твір латиною. Друге — як і чому він виходить сьогодні по-французьки, третє — якість перекладу.

I

Коли автор, докладно продумавши свої «Розмисли», вирішив поділитися ними з публікою, це було зумовлено як побоюванням заглушити голос істини, так і наміром запропонувати їх на розгляд усіх учених мужів; для цього він хотів говорити з ними їхньою мовою, використовуючи їхню манеру, тому всі свої думки він виклав латиною з залученням лексики Школи. Він не обманувся в своїх сподіваннях, і його книжка була винесена на розгляд у всіх філософських судах. Достатнім свідченням цього виступають додані до «Розмислів» заперечення; вони ясно показують, що вчені того століття взяли на себе обов'язок строго розглянути його погляди. Не мені судити наскільки успішно, оскільки я

¹ У французькому виданні 1647 року це попередження замінило передмову автора до читача.

виношу їх на суд інших. Хочу тільки вірити сам і запевнити інших, що погляди стількох великих людей не могли зіткнутися, не викресавши яскравого вогню.

II

Тим часом з університетів книга переходить у палаци вельмож і потрапляє до рук особи, що займає дуже високе становище¹. Прочитавши «Розмисли» і визнавши їх гідними своєї пам'яті, ця особа узялася за їх переклад французькою мовою: або прагнучи завдяки цьому зробити ці нові для себе положення властивішими й зрозумілішими, або не мала іншого наміру, як виявити честь їх авторові таким гарним знаком шани. Потому ще одна заслужена особа² не захотіла залишати недосконалим цей такий довершений твір, тому, йдучи слідом за цим високоповажним паном, переклала нашою мовою заперечення, які йдуть після «Розмислів», та відповіді на них, слушно розсудивши, що для багатьох французька мова не зробить «Розмисли» зрозумілішими, ніж латинська, якщо їх не супроводити запереченнями й відповідями на них, які певною мірою можуть слугувати коментарями. Дізнавшись про таку вдаль долю одних і других, автор не тільки погодився, але й висловив бажання і попросив цих панів погодитись на публікацію їхніх перекладів, оскільки зауважив, що його «Розмисли» прийняли й зустріли з певним задоволенням більше людей з-поміж тих, котрі зовсім не приймають філософії Школи, ніж тих, що її сповідують.

III

Цей переклад в усьому доволі точний і сумлінний і ніде не відхиляється від висловленого автором. Я можу це твердити лише на підставі того, що знаю блискучий розум перекладачів. Проте я маю ще одну самодостатню підставу для певності, вона ґрунтується на тому, що перекладачі (і це цілком правомірно) залишили за автором право на перегляд і виправлення. Він цим скористався, але для того, щоб правити не їх, а себе з метою яснішого витлумачення власних думок. Хочу сказати, що, виявивши кілька місць, які, як йому здавалося, не дуже зрозумілі латиною для різних людей, він захотів прояснити їх, зробивши окремі невеликі зміни, в чому ви незабаром переконаєтеся, порівнюючи французький текст із латинським. Те, що завдало перекладачам найбільше клопоту впродовж усієї праці, була наявність сили-силенної термінів цього мистецтва, грубі й неотесані навіть латиною, вони видавалися

¹ Шарль д'Альбер, герцог де Льюїнес (1629—1690), син міністра Людовіка XIII, друг Арно, який написав для свого сина, герцога Шеврезького, майбутнього міністра Людовіка XIV, «Логіку, або Мистецтво мислити».

² Клод Клерсельє (1614—1684), адвокат Паризького парламенту.

такими ще більше французькою, яка не настільки вільна, не така смілива і не так при зви чаєсна до термінів Школи, проте перекладачі не наважились їх опустити, бо довелося б змінювати суть, а цього їм не дозволяв встановлений ними рівень якості перекладу: з другого боку, коли автор переглянув цей варіант, він визнав його настільки правильним, що зовсім не захотів змінювати стиль, посилаючись щоразу на свою скромність і повагу, яку відчував до своїх перекладачів; тож оскільки їх ніхто так і не зняв завдяки взаємній шані, вони збереглися в цій праці.

Хотілося б, якщо дозволите, додати: ця книжка, що містить досить вільні розмисли, які можуть видатися навіть екстравагантними тим, хто не звик до уможглидних побудов метафізики, не принесе ні користі, ні задоволення читачам, які читатимуть її не з належним напруженням розуму і не втримаються від суджень про неї, докладно її не обміркувавши. Втім, побоююсь докорів за те, що виходжу за межі свого ремесла чи скорше, що його зовсім не знаю, бо зводжу таку велику перепону перед продажем своєї книжки, виключаючи з кола читачів так багато людей, для яких вважаю цю книжку невідповідною. Тож мовчу й не лякаю більше людей. Та все-таки я відчуваю себе зобов'язаним попередити читачів про неупередженість і поміркованість, необхідні при читанні цієї книжки, бо якщо вони візьмуться за неї з поганим настроєм і духом суперечності, що властиві багатьом, які читають тільки для того, щоб дискутувати, і, вбачаючи своє завдання в пошуку істини, немовби бояться її знайти, бо в той момент, коли з'являється якийсь натяк на її появу, намагаються виступити проти й знищити її, вони не матимуть з неї ніякої користі й не винесуть справедливого судження. Цю книжку потрібно читати без упередження, без поспіху, з наміром збагатитися знаннями, вийшовши до її автора з розумом школяра, щоб згодом стати критиком. Такий підхід настільки необхідний при її читанні, що я назвав би його ключем до цієї книжки, без якого ніхто не зможе її правильно зрозуміти.

КОРОТКИЙ ВИКЛАД ЗМІСТУ ШЕСТИ НАСТУПНИХ «РОЗМИСЛІВ»

У «Першому розмислі» я пропоную насамперед докази, завдяки яким ми маємо можливість сумніватися стосовно всіх речей взагалі, а головне речей матеріальних, принаймні доти, доки не матимемо інших наукових обґрунтувань, окрім тих, які мали донині. Так ось, хоча користь такого загалом сумніву спочатку і не буде помітна, проте вона інколи в цьому розумінні дуже велика, якщо звільняє нас від будь-яких упереджень і пропонує нам дуже легкий шлях, привчаючи наш розум до відчуження від почуттів і, насамкінець, позбавляє нас можливості сумніватися в тому, що ми відкріємо після істинного буття.

У «Другому розмислі» розум, скориставшись своєю власною свободою, припускає, що речі, стосовно існування яких він має бодай найменший сумнів, не існують зовсім, хоча тим часом усвідомлює, що абсолютно неможливо заперечувати власне існування. Саме таке міркування водночас дуже корисне, бо в такий спосіб воно легко відрізняє речі, які стосуються його, тобто речі, приналежні до мислячої природи, від речей, приналежних до тіла. Але оскільки може так статися, що дехто очікуватиме від мене саме в цьому місці доказів, що засвідчили б безсмертя душі, то я вважаю за свій обов'язок попередити їх саме тепер, що я намагався не викладати в цьому трактаті нічого такого, що не зміг би довести дуже точно, а отже, неухильно дотримувався правила, схожого на те, яким користуються геометри: пізнати — це викласти всі докази, від яких залежить припущення, яке шукають, перш ніж зробити щодо нього якийсь висновок.

Отже, перший і головний засновок, необхідний для пізнання безсмертя душі, — це ясне й чітке поняття про неї, цілком відмінне від будь-якого існуючого поняття про тіло: власне, це і було тут досягнуте. Окрім цього, необхідно зрозуміти — все те, що ми досягаємо розумом ясно й

чітко, істинне, відповідно до того, як ми це осягаємо: але воно не може бути доведене до «Четвертого розмислу». Більше того, необхідно мати чітке поняття природи тіла, яке формується частково в «Другому розмислі» і частково в п'ятому й шостому. І, нарешті, з усього цього треба зробити висновок: все, що осягається розумом ясно й чітко, якщо йдеться про різні субстанції, як от є розум і тіло, це, по суті, субстанції різні й насправді відмінні одна від одної; саме такого висновку я й дійшов у «Шостому розмислі». І там само підтверджується те, що будь-яке тіло ми сприймаємо як щось подільне, натомість, дух або душа людини може сприйматися лише як щось неподільне: бо насправді ми не можемо уявити собі половину якоїсь душі, як це ми здатні зробити з будь-яким щонайменшим тілом; таким чином, їхня природа визнається не тільки як відмінна, але певною мірою і як протилежна. Так ось, тут я даю знати, що більше не маю наміру вести про це мову в своєму трактаті, тим більше що цього доволі, аби показати досить ясно, що розкладання тіла не спричиняється до смерті душі, і в такий спосіб дати людям надію на друге життя після смерті; так само як засновки, з яких можна зробити висновок про безсмертя душі, залежать від пояснення всієї природи взагалі: насамперед для того, аби знати, що всі субстанції, тобто речі, які не можуть існувати, не будучи створеними Богом, за своєю природою незнищенні, а їхнє буття нескінченне, хіба що сам Бог оберне їх на ніщо, коли відмовить їм у своїй повсякчасній підтримці. І далі, варто зауважити, що тіло, як таке взагалі — це субстанція і тому ніколи не гине; інша річ — людське тіло, оскільки воно відрізняється від решти тіл, як утворене й скомпоноване лише з певних конфігурацій частин тіла та подібних акциденцій; проте людська душа, навпаки, не утворена з жодних акциденцій, а становить чисту субстанцію. Оскільки всі її акциденції змінюються, — наприклад, то вона розуміє деякі речі, то бажає інші, то відчуває ще інші тощо, — тим часом це завжди одна й та ж сама душа; натомість тіло людське змінюється бодай від того, що міняється форма його частин. Звідси випливає, що тіло людське легко може загинути, однаке дух, або ж душа людська (я їх зовсім не розрізняю), за своєю природою безсмертна.

У «Третьому розмислі», як мені здається, я пояснив досить розлого головний доказ, яким скористався, щоб довести існування Бога. Але для того щоб свідомість читача змогла якомога легше абстрагуватись від почуттів, я зовсім не прагнув тут удаватись до жодних порівнянь, видобутих із сфери тілесних речей, хоча тут може залишитися чимало темних місць, які, як я сподіваюся, будуть повністю прояснені в моїх відповідях на заперечення, що їх мені згодом було висунуто. Як, скажімо, досить важко зрозуміти, яким чином ідея найдовершенішої істоти, що живе в нашій душі, містить у собі стільки об'єктивної реальності, тобто досягає завдяки думці таких ступенів буття й довершеності, що мусить неодмінно виникати з найдовершенішої причини. Але я її прояснив у цих відповідях через порівняння з дуже доскона-

лою машиною, ідею якої надibuємо в розумі якогось робітника; а оскільки як об'єктивний вияв ця ідея мусить мати якусь причину — чи то вміння робітника, чи то знання, набуті від інших, то так само неможлива й ідея Бога, яка живе в нас і не може мати жодної власної причини, крім самого Бога.

У «Четвертому роздумі» я доводжу — все, що ми сприймаємо дуже ясно й чітко, тобто істинне; і водночас пояснюю, в чому полягає суть помилки або брехні; усе це необхідно знати як для підтвердження попередніх доказів, так і для ліпшого осмислення наступних. (Але тим часом варто зауважити, що тут зовсім не йдеться про гріх або помилку, яка може статися через пошуки добра або зла, а лише про те, що відбувається зі здоровим глуздом, коли розпізнається істинне й облудне; я зовсім не маю наміру говорити тут про ті речі, які стосуються віри або поведінки в житті, а лише про ті, що належать до умоглядних істин і пізнаються за допомогою єдиного природного розуму.)

У «П'ятому роздумі» — попри те що там пояснюється тілесна природа, а також новими доказами доводиться існування Бога, — все ж можуть виникнути певні ускладнення, які, однак, будуть вирішені в подальших моїх відповідях на висунуті мені заперечення; зокрема, тут показано, яким чином істинне те, що достовірність самих геометричних доказів залежить від пізнання Бога.

І, нарешті, в «Шостому роздумі» я розрізняю здатність мислення й уяву; описую тут ознаки цієї відмінності. Показую, в чому полягає справжня відмінність людської душі від тіла, й водночас доводжу, що вони між собою так тісно поєднані й переплетені, аж утворюють разом одне ціле. Я виявляю тут усі помилки, які зумовлюються почуттями, й розповідаю про способи, як їх уникнути. Нарешті наводжу всі докази, з яких можна зробити висновок про існування матеріальних речей: не тому що вважаю ці докази дуже корисними, аби довести те, про що вони свідчать, а саме, про існування певного світу, про те, що люди мають тіла та інші подібні речі, в яких ніколи не сумнівалася жодна людина із здоровим глуздом; а тому що, розглядаючи ці докази зблизька, розумієш, вони ані надто неспростовні, ані надто очевидні, як ті, що приводять нас до пізнання Бога і нашої душі; отже, саме ці докази найдостовірніші й найочевидніші, які тільки можуть виникнути в свідомості людського духу. Оце й усе, що я мав на меті довести в цих шести «Роздумах»; власне, тому я й оминаю тут багато інших питань, які розглядаю принагідно в цьому трактаті.

РОЗМИСЛИ

**стосовно першої філософії, в яких доводиться
існування Бога та реальна відмінність
між душею і тілом людини**

ПЕРШИЙ РОЗМИСЕЛ

Про речі, що можна взяти під сумнів

Ось уже якийсь час, як я спостеріг, що з раннього дитинства сприйняв як істинні чимало суджень, а те, що надалі вибудував на таких хибних принципах, могло бути лише сумнівним і недостовірним; тож слід було якось раз у житті всерйоз заходитися й позбутися всіх суджень, які я досі приймав на віру, і почати все спочатку з самого підмурку, якщо вже я хотів установити в науках щось міцне й постійне. Та цей задум видавався мені надто незмірним, тож я чекав, доки досягну віку настільки зрілого, що вже не можна буде сподіватися настання іншого, коли буду здатнішим до здійснення цього завдання; я так довго відкладав його, що віднині вважаю, що припустився б помилки, якби й далі марнував час, який залишався мені для дій.

Тож сьогодні, коли мій розум вільний від усіляких турбот, я, забезпечивши собі спокій у мирному усамітненні, серйозно візьмуся за докорінне руйнування всіх своїх колишніх суджень. Для досягнення цієї мети немає жодної потреби доводити, що всі вони недостовірні, чого я, напевно, ніколи б не домігся, тим паче що розум уже переконував мене, що так само старанно я повинен утримуватись від визнання як речей не зовсім достовірних і незаперечних, так і речей явно хибних; найменшого сумніву щодо них досить, аби від них усіх відмовитись. Для цього зовсім необов'язково розглядати кожну з них окремо, бо це була б нескінченна праця. Оскільки ж руйнування підмурку неодмінно веде до руйнації всієї будівлі, то я почну з наступу на принципи, на яких ґрунтувались усі мої колишні погляди.

Все, що досі сприймалося мною як найістинніше й найобґрунтованіше, я пізнав із чуттів або завдяки чуттям; утім, я іноді відчував, що ці чуття оманливі, а обачність схиляє нас не довіряти до решти тому, хто нас бодай раз ошукав.

Та хоча відчуття нас не раз обманюють стосовно речей маловідчутних і надто віддалених, зустрічається, імовірно, багато інших, сумніватися в яких нерозумно¹, хай навіть ми їх пізнаємо через них самих: наприклад, те, що я сиджу тут, біля вогню, в халаті, тримаю в руках ці папери або там щось інше. Чи міг би я заперечувати, що ці руки й тіло належать мені? Хіба що прирівнявши себе до отих навіжених, чий мозок настільки вражений і очманілий від випарів чорної жовчі, аж вони вперто вважають себе королями, тоді як самі бідні, або одягненими в золото й пурпур, коли вони просто голі, або ж уявляють себе глеком або скляним виробом. Але ж вони божевільні, і я виявився б таким самим безумцем, якби чинив, як вони.

Однак тут слід мати на увазі, що я людина, тож маю звичку спати й уявляти вві сні такі самі, а іноді невірогідніші речі, які цим безумцям ввижаються наяву. Скільки разів траплялось, що вночі мені снилось, ніби я одягнений сиджу на цьому самому місці, біля вогню, хоча в цей час я зовсім роздягнений лежав у своєму ліжку? Щоправда, тепер мені здається, що я дивлюсь на цей папір зовсім не сонними очима, що голова, якою я похитую, зовсім не дремає, що я свідомо й навмисно простягаю й відчуваю цю руку; а те, що діється вві сні, бачиться не так чітко й виразно. Та розваживши докладно, я пригадую, що подібні ілюзії нерідко обманювали мене і вві сні. Задумавшись над цим, я явно впевнююсь у відсутності переконливих ознак або досить певних знаків, завдяки яким можна чітко відмежувати неспання від сну, і це мене вражає; моє здивування таке, що я фактично здатен переконати себе, начебто я сплю.

А тепер припустімо, що ми заснули і всі ці особливості, а саме: розплющування очей, хитання головою, простягання руки тощо, не що інше, як оманливі ілюзії, а наші руки й усе тіло, можливо, зовсім не такі, якими ми їх бачимо. Однак слід принаймні визнати, що речі, які нам увижаються вві сні, постають немов малюнки й картинки, що можуть бути створені лише за подобою чогось справді реально-го; і тому принаймні такі загальні речі, як очі, голова, руки й решта тіла, — це речі не уявні, а реальні. Справді, навіть коли художники намагаються зобразити якнайхимерніших сирен і сатирів, малюючи дивні й неймовірні форми, вони не можуть надати їм зовсім небаченого в природі вигляду, бо лише витворюють своєрідні поєднання частин тіла різних тварин, або ж, якщо їхня уява настільки екстравагантна, що зуміє вигадати щось нове, досі нами ніде не бачене, тобто їхній витвір становитиме річ до решти вигадану й цілком невірогід-

¹ Сумніватися в яких просто неможливо.

ну, то принаймні фарби, якими його мальовано, мусять бути справжніми.

З цієї самої причини слід визнати, що хоча навіть такі загальні речі, як очі, голова, руки тощо, можуть бути уявними, існують, однак, іще простіші й загальніші речі, наявні й реальні, через змішування яких, як і через поєднання кількох істинних кольорів, виникли образи всіх речей, як істинних і реальних, так і вигаданих і фантастичних, що їх уміщує наша думка. До цієї низки речей належить тілесна природа взагалі і її просторовість, а також обриси просторових речей, їхні розміри або величина й кількість, як і місцезнаходження й час, що вимірює їх тривалість, тощо.

Можливо, саме тому ми не помилились, якщо скажемо, що фізика, астрономія, медицина та інші науки, що залежать від розгляду складних речей, дуже сумнівні й недостовірні, зате арифметика, геометрія й інші науки такого плану, що вивчають речі вкрай прості й загальні, не надто переймаючись, існують ті в природі чи ні, містять у собі дещо достовірне й безсумнівне, — адже незалежно від того, сплю я чи не сплю, два додані до трьох дають завжди п'ять, а квадрат ніколи не матиме більше чотирьох сторін; як на мене, немислимо, аби настільки очевидні істини можна було запідозрити в хибності й недостовірності.

І все ж у розумі вже давно утвердилась думка про існування Бога, який може все і який, задумавши, створив мене таким, яким я є. Хто ж може запевнити мене, що Бог улаштував так, щоб не існувало жодної землі, жодного неба, жодного просторового тіла, жодного обрису, жодної величини ані місця, а я все-таки ці речі відчував і мені здавалося, що все це існує саме таким, яким я його бачу. Та оскільки, — в чому я іноді пересвідчуюсь, — інші можуть помилятися навіть щодо речей, які вони вважають добре їм відомими, то ймовірно, що Бог захотів, аби я помилявся щоразу, коли два додаю до трьох або рахую сторони квадрата, або розмірковую про щось зовсім просте, якщо не можна уявити щось іще простіше. А втім, можливо, Бог не захотів, аби я сам себе ошукував, бо Він, кажуть, все милостивий. Проте якби Його милості не відповідало створювати мене таким, який завжди помиляється, то, здавалося б, Йому також суперечило б допустити, аби я помилявся час від часу, і все ж, я не можу припустити, що Він це допускає.

Знайдуться, можливо, люди, які воліли б радше заперечувати існування всемогутнього Бога, ніж вірити в недостовірність усіх інших речей. Та не перечмо їм відразу й припустімо для їхньої ж користі, що все сказане тут про Бога вигадка. І все-таки, хоч би яким чином, на їхню думку, я досяг стану мого наявного буття — через якусь лиху долю або фатум, через приписувану йому якусь випадковість або наявну в ньому послідовну низку взаємопов'язаних речей, — цілком певно, — оскільки здатність помилятися — це різновид недоскона-

лості, — чим слабкішим буде творець, якому вони приписують моє походження, тим імовірніше, що через свою недосконалість я помилятимусь завжди. Звичайно, мені нічого відповісти на подібні докази, а втім, мушу зізнатися, що з усіх думок, які я вважав раніше за істинні, не знайдеться жодної, стосовно якої я міг би тепер не сумніватися, і не через якусь нерозважність або легковажність, а з причин вагомих і виважених: тож, прагнучи знайти в науках щось стале й ґрунтовне, я мушу зупинитися й надалі не висловлювати судження про подібні думки, довіряючи їм не більше, ніж речам, що видаються вочевидь неправильними.

Втім, я не можу обмежитись тільки цими заувагами, я мушу намагатися завжди про це пам'ятати, оскільки колишні звичні погляди часто спадають мені на думку, тривале й стале користування ними наче дає їм право захоплювати мій розум усупереч волі, і вони стають трохи не господарями моєї віри. І я ніяк не відвикну на них покладатися й їм довіряти, доки вважатиму їх такими, якими вони є насправді, тобто в чомусь сумнівними (як я щойно показав) і все-таки імовірними, тож мало більше підстав їм довіряти, ніж їх заперечувати. Тому, гадаю, буде обачніше, коли, прийнявши протилежну точку зору, я докладатиму всіх зусиль, щоб обманювати себе весь час, роблячи вигляд, що всі ці погляди хибні й вигадані¹, доти, доки не похитну свої упередження настільки, що вони не зможуть схилити мою думку більше ні в один, ні в другий бік, аби надалі моє судження не підпадало під вплив поганих звичок і не збілось з прямого шляху, який може привести до пізнання істини. Я все-таки певен, що на цьому шляху не може бути небезпеки заблукати, я не буду надто недовірливим наразі, адже тепер питання не в тому, щоб діяти, а щоб міркувати й пізнавати.

Отож, я припускаю, що насправді існує не всемілостивий Бог як єдине верховне джерело істини, а якийсь злий геній, настільки ж хитрий і облудний, як і могутній, що задіяв увесь свій хист, аби мене ошукати. Я уявляю, що небо, повітря, земля, кольори, форми, звуки і всі зовнішні речі, що ми їх бачимо, це лише облудні ілюзії², якими він скористався, аби підловити мене на легковірність. Я уявлятиму себе без рук, без очей, плоті й крові, без будь-яких відчуттів, але хибно впевненим, що ними володію. Я вперто дотримуватимусь цієї думки і, якщо завдяки такому підходові виявлюсь нездатним досягнути якусь істину, то принаймні володітиму можливістю стояти на своєму. Ось чому я старанно остерігатимусь приймати на віру щось недостовірне, і так добре підготую свій розум до всіляких хитрощів цього великого ошуканця, що йому попри всю його могутність і хитромудрість, не вдасться нічого мені нав'язати.

¹ Роблячи вигляд якийсь час, що ці думки до решти хибні й вигадані.

² Ілюзії снів.

Однак цей задум складний і трудомісткий, а лінощі непомітно затягують мене в звичний плин життя. І як ото раб, що насолоджувався уявною свободою вві сні, боїться прокидатися, коли починає підозрювати, що його свобода лише сон, і підтримує приємні ілюзії, аби довше насолоджуватись ними, так і я непомітно для себе сповзаю до своїх колишніх поглядів і боюся прокидатися з цього забуття, лякаючись, що невсипуща праця, яка настане після цього мирного спокою, може не просто привести колись до якогось світла в пізнанні істини, а виявиться недостатньою, аби осяяти весь морок щойно заторкнутих складних проблем.

ДРУГИЙ РОЗМИСЕЛ

*Про природу людського розуму й те,
що пізнати його легше, ніж тіло*

Мій учорашній розмисел збував мій розум стількома сумнівами, аж я ніяк не владен їх забути. Між тим не бачу, як їх можна було б вирішити; я неначе несподівано потрапив у глибокий вир і так розгубився, що не можу ні стати ногами на дно, ні виринути на поверхню. Однак я таки зберуся з силами, аби рушити далі обраним учора шляхом, віддаляючись від усього, в чому зауважу бодай крихту сумніву, неначе мені напевно відомо, що це абсолютно хибно. Я постійно триматимусь цього шляху, доки не зустріну чогось достовірного, або, якщо не зможу домогтися чогось іншого, то принаймні доки не переконаюсь, що в світі немає нічого достовірного.

Для того щоб зрушити й перемістити земну кулю, Архімед потребував всього-на-всього надійної нерухомої точки опертя. Я так само матиму право жити високі сподівання, якщо мені пощастить знайти бодай одну достовірну й незаперечну річ.

Відтак я припускаю, що всі видимі речі оманливі; я переконую себе в тому, що все те, що мені підсуває пам'ять-ошуканка, не існує; я думаю, що в мені відсутнє будь-яке відчуття, вважаю, що тіло, форма, просторовість, рух і місцезнаходження — це лише вигадки мого розуму. Що ж тоді можна вважати істинним? Можливо, тільки те, що в світі немає нічого достовірного.

Звідки ж мені знати, чи не існує якоїсь іншої речі, відмінної від тих, що я визнавав недостовірними, яка не викликає анінайменшого

сумніву? Чи немає якого-небудь Бога або якоїсь могутньої сили, що вкладає такі думки в мій розум? У цьому немає необхідності, бо, можливо, я сам здатен їх формувати. Хіба принаймні я не щось суще? Але я вже відкинув наявність будь-якого відчуття і тіла в собі. Однак вагаюся, бо що тоді з цього випливає? Хіба я настільки залежу від тіла й від чуттів, що мені годі без них обійтися? Але я переконав себе, що на світі немає нічого, немає ні неба, ні землі, ні розуму, ні тіла, і хіба я не переконав себе, що й мене немає? Ніскільки, я, звичайно був, якщо зміг себе переконати або просто про щось думав. Однак існує невідомий мені, надзвичайно могутній і хитрий ошуканець, який використовує всю свою спритність, аби постійно мене ошукувати. Якщо ж він мене ошукує, то все-таки я, без сумніву, існую; і нехай він мене ошукує скільки завгодно, він не зможе домогтися, аби я став нічим, доки я думатиму, що я щось. Таким чином, добре поміркувавши й докладно все розваживши, слід, урешті, зробити висновок і назавжди прийняти, що положення я є, я існую — неодмінно правильне щоразу, як я його вимовляю або досягаю розумом.

Проте я ще не зовсім ясно розумію, чим є я, той я, який певен у власному існуванні; тож надалі мушу ретельно остерігатись, аби необачно не сприйняти щось інше як себе і, таким чином, не припуститися помилки в знанні, яке, стверджую, достовірніше й очевидніше всіх знань, що їх я мав досі¹.

Ось чому я далі розглядатиму, чим я вважав себе, перш ніж дійшов цих останніх висновків; я відберу зі своїх колишніх поглядів усе, що може бути заперечене доказами, на які я щойно посилався, аби залишилось тільки те, що цілком незаперечне. Тож чим я вважав себе раніше? Усе просто — я вважав себе людиною. Тоді, що таке людина? Чи скажу я, що це розумна тварина? Звичайно, ні, бо тоді довелося б з'ясувати, що таке «тварина» і що означає «розумна»; і, таким чином, одне питання непомітно привело б нас до безлічі інших, іще складніших і заплутаніших, а мені не хотілося б зловживати тією дещицею часу й дозвілля, яка ще залишається в мене, гаючи її на розплутування подібних тонкощів. Краще зупинюся на аналізі думок, які перед цим самовільно виникали в моєму мозку, підказані лише моєю природою, коли я прагнув з'ясувати своє буття. Насамперед я вважав, що маю обличчя, долоні, руки й узагалі весь той механізм із кісток і плоті, такий, який можна побачити в трупа, що його я назвав тілом. Окрім того, я враховував, що я їм, ходжу, відчуваю й мислю, — усі ці дії я приписував душі; але я й далі міркував над тим, що таке душа, а коли й зупинявся, то уявляв, що це щось вкрай розріджене й трепетне, як ото вітер, полум'я або геть розріджене повітря, що просочилось і наповнило найгрубіші частини мого тіла. У мене не виникало жодних сумнівів щодо природи мого тіла, бо я вважав, що достеменно її знаю, і якби захотів описати згідно з наяв-

¹ Найдостовірніше й найочевидніше всіх.

ним у мене розумінням, то описав би її так: під тілом я розумію все, що може бути окреслене якоюсь формою, що може перебувати в якомусь місці, заповнити певний простір, виключаючи присутність іншого тіла в ньому, що може сприйматись дотиком або зором, слухом або смаком, що може рухатись по-різному, але не саме по собі, а завдяки чомусь сторонньому, яке торкається його й залишає свій відбиток. Бо, як на мене, здатність рухатися, відчувати й думати зовсім не належить до переваг тілесної природи; навпаки, мене скорше дивувало, коли я зауважував подібні властивості в деяких тілах.

Але хто ж тоді я сам, якщо допускаю існування якогось надзвичайно могутнього і, якщо дозволите, в'їдливого хитруна, який докладає всіх зусиль і вміння, щоб мене ошукувати? Чи ж можу я бути певен, що володію бодай чимось із усього, що я перелічив, як приналежне до природи тіла? Я зосереджено розмірковую, подумки розглядаю й перебираю всі ці речі, але не знаходжу жодної, про яку б сказав, що вона належить мені. Немає потреби зупинятись, аби їх перелічувати. Звернімося краще до атрибутів душі, щоб з'ясувати, чи якісь із них мені властиві. Це передусім здатність їсти й ходити, але якщо те, що тіла я не маю, слухно, тоді істинне те, що я не можу ні ходити, ні їсти. Далі — здатність відчувати, але без тіла відчуття неможливі; окрім того, траплялося, що вві сні у мене не раз виникало відчуття багатьох речей, яких, як я відзначав прокинувшись, я зовсім не відчував. Ще далі — здатність мислити, ось тут я вважаю, що мислення — справді мій атрибут. Воно єдине не може бути відчужене від мене. *Я є, я існую* — це достовірно, але як довго? Стільки, скільки я мислю, бо, можливо, я перестав би нараз бути або існувати, якби перестав мислити. Тепер я не припускаю нічого, що не є неодмінно істинним; власне кажучи, я тільки річ, яка мислить, тобто розум, або інтелект, або глузд, — значення цих термінів досі мені було невідоме. Отже, я істинна, справді існуюча річ, але яка ця річ? Річ мисляча, як я вже сказав. Що ще? Я напружу всю свою уяву в намаганні з'ясувати, чи я не щось іще. Я зовсім не поєднання членів, що називається людським тілом. Я не всепроникне розріджене повітря, що пронизало все тіло; я не вітер, не подих, не пара, ніщо з усього того, що я міг би вигадати або уявити, бо припустив, що все це ніщо, і, не змінюючи цього положення, вважаю, що я надалі достовірний і що я — дещо.

Утім, можливо також, що ті самі речі, які я вважаю неіснуючими, бо вони мені невідомі, насправді не відрізняються від відомого мені «я»¹? Не знаю, не про це тепер ідеться, я можу висловлювати судження лише про відомі мені речі: я визнав, що я є, і тепер прагну з'ясувати, який я, — «я», чие існування я визнаю². Власне, цілком певно, що це поняття і знання мене самого, взяте в такому точному значенні³, ніяк не залежить

¹ Від того, відомого мені «я».

² Який я, той «я», чие існування я визнаю.

³ Цього буття, взятого в такому точному значенні.

від речей, чиє існування мені поки що невідоме; відтак, і тим більше, воно не залежить від речей, вигаданих уявою. Власне, саме терміни «вигадувати» й «уявляти» попереджають мене про мою помилку, я справді вигадував би, якби уявляв себе чим-небудь, оскільки уявляти — це не що інше, як спостерігати форму або образ тілесної речі. Я ж напевно знаю, що я є, і цілком можливо, що всі образи й речі загалом, що їх відносять до тілесної природи, не що інше, як сни або химери. У зв'язку з цим я ясно бачу, що в словах «я напружую уяву, щоб чітко знати, хто я такий» так само мало глузду, якби я сказав: зараз я прокинувся й бачу щось реальне й істинне; та оскільки бачу ще не досить чітко, то я навмисно засну, аби в снах усе це уявлялося правдивішим і очевиднішим. Цим я цілком ясно визнаю, що ніщо з того, що я можу збагнути завдяки уяві, не належить моєму знанню про мене самого і розум слід старанно відволікати від подібного способу осягати, аби він сам міг точно визнати свою природу.

Отож, що я таке? Річ, яка мислить? А що таке річ, яка мислить? Це річ, яка сумнівається, пізнає, стверджує, заперечує, бажає або не бажає, а також уявляє й відчуває. Звісно, це не так і мало, якщо все це властиве моїй природі. А чому б і ні? Хіба я надалі не той, хто сумнівається майже в усьому, хоча розуміє й пізнає певні речі, хто переконливо стверджує тільки їх істинність, заперечуючи всі інші, хто бажає й прагне пізнати ще більше, хто не хоче помилятися, хто уявляє багато речей, іноді всупереч тим, що має, і хто відчуває так само багато ніби завдяки органам тіла? Чи в усьому цьому є бодай щось, що було б настільки достовірним, як те, що я є й що я існую, навіть якщо я й надалі спатиму, а той, хто дав мені життя, усіляко ошукуватиме мене? Чи бодай один із цих атрибутів можна вирізнити з мого мислення, тобто, так би мовити, відокремити від мене самого? Адже те, що я сам сумніваюсь, розумію й бажаю настільки очевидно, що не виникає жодної потреби щось пояснювати. Я цілком певно здатен уявляти, бо хоча (як я вже припускав) може трапитись, що уявлені мною речі нереальні, здатність уявляти й надалі зберігається в мені, залишаючись частиною мого мислення. І, нарешті, я той самий, хто відчуває, тобто сприймає й пізнає речі немов через органи чуття, адже я справді бачу світло, чую шум і відчуваю тепло. Мені можуть зауважити, що ці реалії несправжні, а я сплю. Нехай, і все-таки достовірне принаймні те, що мені здається, начебто я бачу, чую або зігріваюсь; це, власне, те, що я називаю відчуттям, а взяте в такому точному розумінні — не що інше, як мислення. Тож я ясніше й виразніше, ніж доти, починаю пізнавати, який я.

Проте мені все ще здається, що тілесні речі, образи яких створюються моїм мисленням і які перевіряються відчуттям, сприймаються значно виразніше, ніж та, невідома мені часточка мене самого, що не піддається уяві: хоча, по суті, дуже дивно, що я краще й легше осягаю речі, які вважаю сумнівними й віддаленими, ніж речі справжні й достовірні, що належать моїй справжній природі. Проте я добре бачу, в чім

тут річ: моєму розумові подобається збивати себе з пантелику, він ще не здатен триматись у справжніх межах істини. Спробуймо ще раз попустити віжки, аби пізніше, коли непомітно й доречно натягнемо їх, мати змогу легше ними управляти.

Почнімо з розгляду речей найзагальніших, які, на нашу думку, ми розуміємо найчіткіше, а саме тіл, що їх ми торкаємось і бачимо. Але не тіл узагалі, бо звичайно загальні поняття виявляються невиразнішими, а якого-небудь окремого тіла. Візьмімо, наприклад, шматочок воску, щойно вийнятий із вулика: він ще не втратив духмяності меду, який він містив, він дещо зберіг і від запаху квітів, з яких його зібрано; його колір, форма й величина очевидні; він твердий, холодний, піддається натискуванню, у відповідь на удар по ньому чуємо звук. Тобто йому властиві всі ознаки, що чітко вирізняють тіло.

Та ось, поки я говорив, його піднесено до вогню: те, що залишалося від смаку, пропадає, запах вивітрюється, колір змінюється, форма губиться, об'єм збільшується, він розріджується, нагріваючись, його ледве можна торкнутися, при ударі не чути жодного звуку. Чи ж він залишається тим самим воском і після такої переміни? Мусимо визнати, що так, ніхто цього не може заперечити¹. Що ж тоді було відомо про цей шматочок воску цілком точно? Звичайно, це не може бути щось із того, що я зауважив у ньому завдяки чуттям; оскільки всі речі, що в ньому доступні смакові, нюхові, доторкові й слухові, зазнали змін, і все ж це й далі той самий віск². Утім, можливо, що все якраз так, як я вважаю тепер, а саме, що віск³ не був ні духмяністю меду, ні тими приємними пахощами квітів, ні тією білизною, ні тією формою, ні тим звуком, а був просто тілом, як трохи раніше уявлялось мені через оті властивості, що їх тепер заступили інші. Втім, що, власне кажучи, я уявляю собі, коли осягаю його таким? Уважно розгляньмо його й подивімось, що залишиться, коли відкинемо все, не приналежне до воску. Залишиться, звичайно, тільки щось просторове, гнучке й мінливе. А що воно таке, оце гнучке й мінливе? Може, як я уявляю собі, замість округлої форми цей віск здатний набути форми кубічної, а далі й трикутної? Певно, ні, оскільки я вважаю його здатним зазнавати безлічі подібних змін⁴, то не зміг би переглянути цю нескінченність у своїй уяві, відповідно моє сприйняття воску формується не завдяки здатності уявляти. Що ж тоді таке просторовість? Може, вона також щось невідоме, адже коли віск нагрівається, вона розширюється, вона стає ще більшою, коли віск зовсім розтоплюється, іще більшою — при ще сильнішому нагріванні? Я не зумів би уявити собі ясно й правильно сутність воску, не припустивши, що в

¹ Ніхто цього не заперечує, ніхто не думає інакше.

² Це й далі віск.

³ Віск сам по собі.

⁴ Оскільки я розумію, що він здатний на незліченні перетворення подібного плану. Далі *conception* перекладається як *comprehensio*.

своїй просторовості він здатен набувати набагато більше форм, ніж я можу собі уявити. Тож доводиться визнати, що навіть в уяві я не здатен осягти, що таке віск, його осягає тільки мій інтелект¹. Я зупиняюсь на цьому шматочку воску зокрема, бо все сказане ще очевидніше для воску взагалі. То який він, той віск, який можна осягти лише інтелектом або розумом²? Звичайно, це той самий шматочок, що його я бачу, торкаюся, уявляю, власне той, що його я знав від самого початку. Проте слід зазначити, що його сприйняття, або інакше дія, через яку його зауважують, — це ні бачення, ні дотик, ні уявлення, і ніколи нічим цим не було, хоча раніше так і здавалося, це лише сприйняття³ розуму, що може, як раніше, виявитись недосконалим і нечітким, або, як тепер, ясним і виразним залежно від ступеня моєї зацікавленості властивими йому речами.

Проте я не дуже дивуюся, зауважуючи, наскільки мій розум слабкий і схильний непомітно впадати в оману. Адже коли я мовчки розглядаю все це в собі, мене, все ж, спиняють слова, і майже збивають із плигу терміни побутової мови; адже ми кажемо, що бачимо той самий віск, коли його нам показують, а не твердимо, що він той самий на підставі того самого кольору й тієї самої форми⁴; далі з цього мені хотілося б зробити висновок, що ми пізнаємо віск завдяки зору, а не лише умоглядно, якби іноді я не виглядав з вікна на перехожих на вулиці, дивлячись на яких, я звичайно скажу, що бачу людей, так само як кажу, що переді мною віск, тимчасом як з вікна мені видно лише капелюхи й плащі, які можуть бути натягнені на привидів або на вигаданих людей, що рухаються за допомогою пружин⁵. Та я роблю висновок, що це такі люди, тобто завдяки самій лише здатності висловлювати судження, що властива моєму розумові, я осягаю те, що начебто бачив на власні очі.

Людині, яка намагається піднести своє пізнання вище звичайного рівня, соромно шукати нагоди сумніватись у виразах і зворотах, запозичених у простолюдю. Краще я провадитиму далі і розгляну, коли я найочевидніше й найдосконаліше осягав, що таке віск: або тоді, як уперше зауважив і вирішив, що пізнав його завдяки зовнішнім чуттям, або, зрештою, завдяки здоровому, як його називають, глузду, тобто здатності уявляти, або аж тепер, коли ще докладніше розглянув, що таке віск і як його можна пізнати. Сумніви тут, звісно, недоречні. Що в цьому першому сприйнятті було ясним і очевидним і не могло так само бути доступним і найменшій істоті? Та коли я відрізняю віск від його зовнішніх проявів і, ніби знявши з нього всі запони, розглядаю його голу сутність,

¹ І я його сприймаю лише розумом.

² Який я сприймаю лише розумом.

³ Це сприйняття одного розуму.

⁴ Ми кажемо, що бачимо сам віск, якщо він наявний, але не стверджуємо його наявність на підставі кольору й форми.

⁵ Натягнені на автоматів.

то, звичайно, не можу досягнути його без людського розуму, навіть якщо моє судження в чомусь може виявитися помилковим.

Утім, що, власне, можна сказати про розум, тобто про себе самого? Адже досі я не допускаю в собі нічого, крім розуму. Що я можу розповісти про себе, який начебто так ясно й чітко досягнув цей шматочок воску? Хіба ж я знаю себе не тільки з більшою істинністю й достовірністю, але й з більшою чіткістю й очевидністю? Бо якщо я висловлюю судження про існування воску на підставі того, що його бачу, то звідси ще очевидніше моє існування, хоча б тому, що я його бачу. Цілком можливо, що те, що я бачу, насправді не віск, можливо також, що я не маю очей, аби щось бачити; але коли я бачу або гадаю, що бачу (тут я не проводжу різниці), неможливо, аби я сам, — той, що мислить, — не був чимось. Отож, якщо я вважаю, що віск існує, бо я його торкаюся, звідси знову випливає те саме — що я існую; і якщо я суджу про нього на підставі того, що мені підказує уява або будь-яка інша причина, висновок знову буде такий самий. І те, що я зазначив тут про віск, можна застосувати до всіх інших речей, що перебувають поза мною. Тож якщо поняття воску або знання про нього здається чіткішим і виразнішим після того, як я виявив його не лише завдяки зору й доторку, але й з багатьох інших причин, наскільки ж то очевидніше, виразніше й чіткіше я повинен знати себе самого, адже всі причини, які допомагають пізнати й досягнути природу воску або якогось іншого тіла, значно легше й очевидніше свідчать про природу мого розуму? Причому в самому розумі міститься багато чого іншого, здатного сприяти висвітленню його природи, тож ті, що залежать від тіла¹, як ото останні, практично не варті й згадки.

Ось так я, врешті, непомітно повернувся туди, куди хотів: оскільки я вже знаю, що ми, власне кажучи, пізнаємо тіла² тільки завдяки нашій здатності сприймати, а не завдяки уяві або чуттям, і що ми пізнаємо їх не тому, що бачимо або торкаємось, а лише тому, що осягаємо думкою, мені, звісно, зрозуміло, що я ніщо не можу сприйняти легше, ніж пізнати своє тіло. Та оскільки відмовитись одразу від старих поглядів майже неможливо, бажано було б ненадовго затриматись тут, аби за допомогою тривалого розмислу закарбувати в пам'яті це нове знання.

¹ Ті, що еманують з тіла до душі.

² Ми сприймаємо тіла самі по собі.

ТРЕТІЙ РОЗМИСЕЛ

Про Бога, що Він існує

А зараз я заплющу очі, заткну вуха, відверну геть усі органи чуттів, навіть зітру з пам'яті образи всіх тілесних речей або ж принаймні оскільки це навряд чи можливо, вважатиму їх марними й неправильними, і тоді, розмовляючи тільки сам із собою й глибоко проникаючи в самого себе, намагатимусь поступово стати доступнішим і ближчим самому собі. Я — річ, що мислить, тобто сумнівається, стверджує, заперечує, знає досить мало, багато чого не знає, любить і ненавидить¹, бажає й не бажає, а ще уявляє і відчуває. Бо, як я зазначив вище, хоча речі, які я відчуваю й уявляю, можуть виявитись нічим поза мною й самі по собі, я, однак, певен, що способи мислення, які я називаю почуттями й уявленнями, тільки в якості способів мислення, звичайно зустрічаються й перебувають у мені. В цьому короткому підсумку я висловив усе, що знаю достовірно, або ж принаймні все, що досі зауважив як мені відоме.

А тепер я розгляну докладніше, чи не віднайду в собі інше, досі непомічене мною знання. Я певен, що я мисляча річ. Та ж чи я докладно знаю, що взагалі потрібно, аби бути певним будь-чого? У цьому першому знанні немає нічого, крім ясного й виразного сприйняття того, що я знаю; якого, власне, було б не досить, аби переконати мене в його істинності², якби якимось могло трапитись так, що річ, яку я так чітко й

¹ *Любить і ненавидить* — додано у французькому варіанті.

² *Щоб мене переконати в істинності речі.*

виразно зрозумів, виявилася несправжньою. Тож звідси, здається, можна вивести загальне правило: істинні всі речі, які я осягаю цілком чітко й виразно.

Втім, раніше, я визнавав цілком достовірними й очевидними речі, які надалі, однак, визнав сумнівними й непевними. Що ж це за речі? Земля, небо, світила й усі інші речі, які я сприймав завдяки органам чуттів. Що ж тоді в них видавалось ясным і виразним? Звичайно, нічого іншого, окрім ідей або думок про речі, що виникали в моєму мозку. Та й тепер я не заперечую, що ці ідеї в мені присутні. Але була ще одна річ, яку я стверджував, і за своєю звичкою довіряти їй, вважав, що бачу її дуже чітко, хоча насправді зовсім цього не зауважував, начебто поза мною існують речі, від яких і походять ці ідеї, які до них дуже подібні. В цьому й полягала моя помилка; якщо ж, можливо, я висловлював судження згідно з істиною, то істинність мого судження аж ніяк не залежала від якогось знання.

Але хіба, розглядаючи щось дуже просте й легке з царини арифметики або геометрії, — наприклад, що два плюс три дорівнює п'яти тощо, — я розумів такі речі не досить ясно, аби твердити про їхню істинність? І якщо пізніше я висловив сумнів стосовно цих речей, то тільки тому, що мені спало на думку, що, можливо, якийсь Бог міг дарувати мені таку природу, щоб я помилявся навіть стосовно речей, які видаються найочевиднішими. Щоразу як у мене з'являлась висловлена перед цим думка про верховну могутність Бога, мені доводилось визнавати, що якщо йому заманеться, то він легко може змусити мене помилятися навіть стосовно речей, які я вважаю пізнаваними з якнайбільшою очевидністю¹. І навпаки, щоразу, як я звертаюсь до речей, що видаються мені досить добре зрозумілими, вони мене переконують настільки, що я мимоволі кажу: нехай мене обманує хто завгодно, йому ніколи не вдасться домогтися, щоб я став нічим, доки я вважатиму, що я щось; або щоб колись стало істиною, що мене ніколи не було, оскільки істинне те, що нині я існую; або ж² що два і три дають не більше й не менше, ніж п'ять, і таке інше, адже я ясно бачу, що вони не можуть бути тільки такими, якими я їх осягаю.

І, звичайно, оскільки я не маю жодних підстав вірити в існування якогось Бога-ошуканця і навіть не розглядав ті, що доводять існування Бога, то підстава сумніватися, що залежить тільки від цієї думки, виявляється слабкою й, так би мовити, метафізичною. Але щоб її остаточно усунути, мушу розглянути питання про існування Бога, тільки-но з'явиться нагода; і коли я з'ясую, що він є, доведеться вирішувати, чи може він ошукувати: бо без знання цих двох істин не бачу, як можна бути певним у будь-чому³.

¹ Які, як мені здається, я бачу якнайочевидніше очима розуму.

² Або навіть можливо.

³ Бо в невіданні цієї речі не бачу, як можна бути цілком певним у будь-чому.

А для того щоб мати нагоду все це розглянути, не порушуючи порядку розмислів, який я собі встановив і який полягає в поступовому переході від понять, що виникають у моїх роздумах раніше інших, до понять, що зустрінуться пізніше, тут мені слід¹ поділити всі свої думки за різновидами, аби визначити, які з них істинні, а які помилкові.

Деякі мої думки постають ніби образами речей, власне тільки, їх слід називати «ідеями»: коли, наприклад, я уявляю людину, химеру, небо або ангела, або навіть Бога. Інші ж, окрім того, в дечому інакші: коли я чогось бажаю, боюсь, щось стверджую або заперечую, то я осягаю якусь річ як суб'єкт діяльності мого розуму; саме завдяки цій діяльності ідея певної речі збагачується ще дечим. Одні з-поміж думок такого роду називаються бажаннями, або афектами, інші — судженнями.

Відтак, якщо ідеї розглядати самі по собі, не співвідносячи з чимось іншим, вони, власне кажучи, не можуть бути хибними, адже незалежно від того, уявляю я козу чи химеру, однаково вірно, що я таки уявляю як одну, так і другу.

Не слід боятися, що в афектах, або бажаннях, може зустрітися фальшивість, бо знов-таки, коли я навіть можу запрагнути речей бридких або взагалі неіснуючих, саме моє бажання буде не менш істинним.

Отож залишаються тільки судження, щодо яких я повинен усіляко намагатися не помилятися. А головна й найпоширеніша помилка полягає в тому, що ідеї всередині мене я розглядаю як подобу або відповідники речей, що існують поза мною. Адже якби я сприймав ідеї лише як своєрідні модуси або різновиди мого мислення, не співвідносячи їх ні з чим іншим у зовнішньому світі, у мене навряд чи з'явилися би підстави схибити.

Одні з цих ідей видаються мені народженими разом зі мною, інші — чужими й прийшлими, ще інші — створеними й придуманими мною самим. Адже моя здатність розуміти, що взагалі називають річчю, істиною або думкою, зумовлена, очевидно, виключно моєю власною природою. А от чуючи якийсь шум, бачачи сонце, відчуючи тепло, я досі вважав, що ці відчуття походять від якихось речей, що перебувають поза мною. І, нарешті, мені здається, що сирени, гіппогрифи й усі інші подібні химери — це лише породження й вигадки мого розуму. Втім, я, можливо, переконаю себе, що або всі ці ідеї належать до тих, які я вважаю чужими і які приходять іззовні, або всі вони народжені разом зі мною, або ж — створені мною самим, бо я ще не з'ясував достеменно їхніх справжніх джерел. Тут, головним чином, слід розглянути ті, які здаються мені похідними від якихось зовнішніх відносно мене предметів, аби встановити причини, що змушують мене вважати їх подібними до цих предметів.

Перша причина полягає в тому, що, очевидно, всього цього мене вчить природа, а друга — у власному досвіді, який свідчить, що ці ідеї зовсім

¹ А тепер порядок начебто вимагає.

не залежать від моєї волі¹, адже вони нерідко, як от тепер, виникають у супереч мені, хоч у цього чи ні: я відчуваю тепло, ось чому я впевнююсь, що це відчуття або ідея тепла породжена в мені річчю, що відрізняється від мене, а саме, теплом вогню, біля якого я сиджу. Найрозумнішою, як на мене, була б думка, що саме ця чужа, а не якась інша річ, посилає, впливаючи на мене, свою подобизну.

А тепер розгляньмо, наскільки вагомі й переконливі ці причини. Коли я кажу, що всього цього мене вчить природа, то під словом «природа» я розумію, очевидно, тільки певну схильність, що змушує мене вірити в цей факт, а не природне світло, яке вказувало б на його істинність. Різниця між цими двома баченнями велика; так, я не зможу поставити під сумнів нічого з того, про чю достовірність свідчить природне світло, оскільки завдяки моїм сумнівам воно підвело мене до висновку про моє існування. І в мені відсутня якась інша здатність або властивість відрізнити істину від фальші, яка показала б мені хибність того, що природне світло показує як достовірне, і якій я міг би довіряти настільки, наскільки довіряю світлу. Що ж до схильностей, які мені видаються також природними, то я нерідко зауважував, що при виборі між чеснотами й вадами вони підштовхували мене однаково як до доброго, так і до поганого; ось чому я не бачу, навіщо ними керуватись при виборі між істиною й оманю.

Я не вважаю переконливою і другу причину, яка полягає в тому, що ці ідеї мають надходити ззовні, бо вони не залежать від моєї волі. Щойно згадані спонуки існують у мені, хоч і не завжди відповідають моїй волі, тож у мені, можливо, існує якась здатність або властивість, здатна породжувати ці ідеї без будь-якої допомоги ззовні, хоча вона мені поки що невідома. Власне, досі мені здавалось, що вони формуються в мені вві сні без сприяння об'єктів, які вони представляють. І, нарешті, — навіть якщо я погоджуся, що ідеї породжені цими об'єктами, — з цього необов'язково випливає зумовленість подібності ідей до предметів. Навпаки, в багатьох прикладах я часто зауважував велику відмінність між предметом та ідеєю. Так, скажімо, в моєму розумі я виявляю дві різні ідеї Сонця: одна породжена чуттями, її слід віднести до розряду тих, які приходять ззовні, тому Сонце видається мені маленьким; інша зумовлена доказами астрономії, тобто певними поняттями, що виникли разом зі мною або, зрештою, витворені мною якимось іншим чином, тому Сонце виявляється в кількості разів більшим за Землю. Звичайно, обидві мої ідеї Сонця не можуть відповідати одному й тому самому Сонцю; розум підказує, що найподібніша до нього та ідея, яка походить безпосередньо від його вигляду².

Все це досить переконливо доводить, що досі я вірив, хоча й не на підставі достовірного й обґрунтованого розмірковування, а лише під

¹ Від моєї волі, відповідно, від мене самого.

² Яка, як здається, еманує якнайбезпосередніше від нього.

впливом сліпого й нерозсудливого імпульсу, що поза мною існують відмінні від мене речі, які посилають свої ідеї або образи через мої органи чуттів або якось інакше, залишаючи в мені свою подобу.

Утім, відкривається ще один шлях дослідження того, чи поза мною існують принаймні деякі з тих речей, ідеї яких наявні в мені, тобто якщо ці ідеї брати тільки як певні способи мислення, то між ними не помітно жодної різниці або нерівності, всі вони, очевидно, виникають у мені однаковим чином; але якщо їх розглядати як образи, що відображають різні речі, то вони, цілком певно, виявляються дуже різними. Справді, бо, ті, що відображають субстанції, — це щось більше, вони містять у собі, так би мовити, більше об'єктивної реальності, тобто завдяки відображенню причетні до більшої кількості ступенів буття або досконалості, ніж ті, що представляють мені лише модуси й акциденції. Причому ідея, через яку я пізнаю верховного, вічного, нескінченного, незмінного, всевідаючого й усемогутнього Бога, універсального Творця всього суцього, і яка існує поза Ним, має, звичайно, більше об'єктивної реальності, ніж ідеї, які представляють субстанції скінченні.

Тепер завдяки природному світлу цілком очевидно, що в повсюдній діючій причині мусить бути щонайменше стільки ж реальності, як і в її дії: адже-бо звідки дія може отримати свою реальність, як не зі своєї причини? І як оця причина могла б передати свою реальність дії, якби сама не несла її в собі?

Звідси випливає не тільки те, що ніщо не виникає з нічого, але й те, що досконаліше, тобто щось із більшою кількістю реальності не може бути наслідком або залежністю від чогось не настільки досконалого. Ця істина ясна й очевидна не тільки щодо дій, чию реальність філософи називають актуальною або формальною, але й для ідей, в яких розглядається так звана об'єктивна реальність. Наприклад, неіснуючий досі камінь не тільки не може почати своє буття, якщо він не буде породжений річчю, що формально або емінентно вміщувала б у собі все, що входить до складу каменю, тобто містила в собі ті самі, що й у камені, або інакші, ще багатші складники. Тепло також не може виникнути в предметі, в якому його раніше не було, якщо його не привнесе якась річ, такого ж досконалого порядку, ступеня або роду, як і тепло; те саме чинне й щодо інших речей. Причому ідея тепла або каменя не може бути в мені, якщо її не привнесе якась причина, яка вміщує принаймні стільки ж реальності, скільки її сприймається мною в теплі або камені. Бо хоча ця сама причина й не передає в мою ідею нічого зі своєї актуальної або формальної реальності, не слід уявляти, що ця причина може бути не настільки реальною, проте слід пам'ятати, що, як справа розуму, будь-яка ідея за своєю природою не потребує від себе жодної іншої формальної реальності, окрім тієї, яку вона отримує й запозичує від думки або розуму, будучи тільки його модусом, тобто манерою або способом мислення. А щоб ідея втілювала ту, а не іншу об'єктивну реальність, вона, без сумніву, мусить мати це від якоїсь причини, яка по-

винна вміщувати принаймні стільки ж формальної реальності, скільки об'єктивної реальності міститься в цій ідеї. Бо якщо припустити, що в ідеї втілене дещо, чого немає в її причині, то вона мала б одержати його з нічого; проте хоч би яким недосконалим був такий спосіб буття, в якому річ існує об'єктивно або завдяки уявленню в інтелекті через свою ідею, не можна, однак, сказати, що такий спосіб і манера існування — це ніщо, і відповідно — що ідея породжена нічим.

І хоча реальність, яку я вбачаю в цих ідеях, буде тільки об'єктивно, я також не повинен сумніватися, що відпала необхідність наявності формальної реальності в причинах моїх ідей, або вважати, що досить, аби ця реальність існувала об'єктивно в їхніх причинах; бо наскільки такий об'єктивний спосіб буття відповідає ідеям згідно з їхньою власною природою, настільки формальна манера, або спосіб буття, відповідає причинам цих ідей (принаймні першим і основним) згідно з їхньою власною природою. І хоча трапляється, що одна ідея породжує іншу, це, однак, не може тривати до нескінченності, зрештою, доводиться дошукуватись первісної ідеї, причина якої послужила немовби прообразом або оригіналом, де формально й насправді втілювалася б уся реальність або досконалість, яка в цих ідеях подибується тільки об'єктивно або завдяки уяві. Отже, природне світло робить для мене очевидним, що ідеї існують у мені як картини або образи, які, щоправда, можуть легко позбутися досконалості речей, що їх породили, але ніколи не зможуть втілювати щось більше або досконаліше.

І чим довше й прискіпливіше я розглядаю всі ці речі, тим ясніше й виразніше пізнаю їх істинність. Яким же буде мій висновок? Ось він: якщо об'єктивна реальність якоїсь із моїх думок дає мені певність, що вона відсутня в мені як формально, так і емінентно, і відповідно я сам не можу бути її причиною, то звідси неодмінно випливає, що на світі я не один і поза мною існує щось інше, яке й є причиною цієї ідеї. Та якщо в мені не знайдеться подібної ідеї, в мене не виявиться жодного аргументу, який би міг мене переконати й запевнити щодо існування чогось іншого, крім мене самого; адже докладно розглянувши всі аргументи, я так і не зміг знайти якогось іншого.

Втім, серед цих ідей, окрім тієї, яка представляє мені мене самого і щодо якої тут не повинно виникати жодних труднощів, існує та, що представляє мені Бога, а також інші: одні представляють тілесні, неживі речі, другі — ангелів, треті — тварин і, нарешті, четверті — подібних мені людей. Але стосовно ідей, що представляють мені людей, тварин або ангелів, я легко розумію, що вони можуть формуватися шляхом поєднання й змішування інших моїх ідей про тілесні речі і Бога, навіть якби поза мною на світі не було інших людей, ніяких тварин і ангелів. Що ж до ідей тілесних речей, то я в них не знаходжу нічого такого великого або чудесного, чого не можна було б виявити в мені самому; бо при докладнішому розгляді, якщо я їх простежу так, як ото вивчав ідею воскресіння, я виявлю зовсім небагато з того, що сприймаю ясно й чітко: власне,

розміри або просторовість у довжину, ширину й глибину, форму, окреслену межами цієї просторовості, розміщення, що його тіла різної форми зберігають між собою, рухливість та зміну місцезнаходження, сюди ж можна віднести субстанцію, тривалість і кількість. Усе інше — світло, кольори, звуки, запахи, смакові відчуття, тепло й холод та інші властивості, що сприймаються доторком, зустрічаються в моєму мисленні настільки туманно й невиразно, аж я не певен, чи вони істинні, чи оманливі і тільки позірні, тобто чи мої ідеї про ці властивості справді виявляються ідеями речей реальних, чи являють мені якісь химери, існування яких неможливе. Бо хоча я вже зазначив, що справжній і формальний обман може виявлятися тільки в судженнях, проте в ідеях може зустрітися певний матеріальний обман, власне тоді, коли вони являють те, чого немає, так начебто воно таки щось. Наприклад, мої ідеї холоду й тепла настільки неясні й невиразні, що я не можу розрізнити, чи холод — це лише нестача тепла, чи тепло — нестача холоду, ба навіть чи це реальні властивості, чи ні. Тим більше що ідеї, будучи образами, як нам здається, завжди щось являють; і якщо правильно, що холод не що інше, як відсутність тепла, то ідею, яка подає його мені як щось реальне й позитивне, доречно б назвати хибною, те саме стосується й інших подібних ідей; і, звісно, немає потреби приписувати їх комусь іншому, а не мені. Бо якщо вони помилкові, тобто представляють речі, насправді неіснуючі¹, то природне світло підказує мені, що вони беруться з небуття, тобто вони в мені лише через якусь ущербність й недовершену досконалість моєї природи. Якщо ж ці ідеї істинні, то все-таки, хоча вони показують мені так мало реального, що я не в змозі відрізнити представлену річ від небуття, — я не бачу, чому вони не могли б походити від мене, а я не міг би бути їхнім творцем.

Що ж стосується ідей ясних і чітких, які я маю про тілесні речі, деякі, як здається, я міг вивести з ідеї мене самого, наприклад, ідеї субстанції, тривалості, кількості та інших подібних речей. Бо коли я думаю, що камінь — це субстанція, тобто річ, здатна існувати сама по собі, і я сам субстанція, хоча добре розумію, що я річ мисляча, а не просторова, а камінь навпаки — річ просторова й не мисляча, то, відповідно, між цими двома поняттями виникає значна відмінність, вони, однак, видаються подібними в тому, що становлять субстанції. Достоту так само, коли я думаю, що існую тепер, водночас пам'ятаючи, що існував і раніше, і коли осягаю кілька різнорідних думок, знаючи їх число, то я виробляю ідеї тривалості й числа, що їх пізніше зможу перенести на які завгодно речі.

Щодо інших властивостей, з яких складаються ідеї тілесних речей, а саме — просторовість, форма, розміщення й зміна місцезнаходження, то вони справді формально в мені не присутні, бо я лише мисляча річ; оскільки ж вони лише певні модуси субстанції і немовби вбрання, під

¹ Якщо вони нічого не представляють.

яким виступає тілесна субстанція¹, і я також субстанція, то видається, що вони можуть міститись у мені емінентно.

Отож залишається єдина ідея Бога, стосовно якої слід розглянути, чи є в ній щось, що не може виникнути від мене самого. Під словом «Бог» я маю на увазі нескінченну, вічну, незмінну, незалежну, всевідаючу й усемогутню субстанцію, яка створила й породила мене й усі інші існуючі речі (якщо вони справді існують). Ці переваги настільки значні й чудові, що чим уважніше я їх розглядаю, тим менше в мені певності, що моя ідея про них може виникнути в мене одного. Отже, з усього сказаного мною слід зробити висновок, що Бог існує. Бо хоча ідея субстанції присутня в мені, оскільки я сам субстанція, я, однак, не міг би мати ідеї нескінченної субстанції, — бо я сам буття скінченне, — якби її в мене не вклала якась істинно нескінченна субстанція.

Я не повинен вважати, що осягаю нескінченне не з допомогою істинної ідеї, а тільки шляхом заперечення скінченного, на зразок того, як спокій і морок сприймаю через заперечення руху й світла, бо, навпаки, я, вочевидь, бачу більше реальності в нескінченній субстанції, ніж у субстанції скінченній, тим-то в мені певним чином первісніше поняття нескінченного, ніж скінченного, тобто поняття Бога передусь поняттю самого себе. Звідки ж мені знати, що я сумніваюсь або чогось бажаю, тобто що мені чогось бракує і я не зовсім досконалий, якби в мені не було ідеї буття, досконалішого за моє, через порівняння з яким я пізнавав би недоліки своєї природи?

Не можна також казати, що, можливо, ідея Бога матеріально хибна, і тому я міг її одержати з небуття, тобто вона може перебувати в мені з огляду на те, що мені чогось бракує, як я недавно говорив про ідеї тепла й холоду і таке інше: навпаки, оскільки ця ідея настільки ясна й виразна і містить у собі більше об'єктивної реальності, ніж будь-яка інша, то не може бути іншої, яка була б істиннішою сама по собі і яку можна було б менше запідозрити в помилковості або хибності.

Тож я кажу, що ідея цього найдосконалішого нескінченного буття вищою мірою істинна, бо хоча можна, напевно, уявити, що такого буття не існує, немислимо, однак, подумати, ніби його ідея не представляє мені нічого реального з того, що я казав про ідею холоду.

Ця сама ідея також досить ясна й очевидна, бо все істинне й реальне, що мій розум осягає ясно й чітко і що містить у собі певну досконалість, до решти охоплюється цією ідеєю.

Це й надалі залишається істинним, хоча я неспроможний пізнати нескінченне або якщо в Бога є безліч речей, які я не можу осягнути або просто заторкнути думкою: адже природі нескінченного властиво, що моя скінченна й обмежена природа не здатна його збагнути. Мені досить добре це засвоїти й визнати, що всі речі, які я розумію і які, як я

¹ Ідею вбрання, під яким виступає тілесна субстанція — додано у французькому тексті.

знаю, відзначаються певною досконалістю, а можливо, також безліч інших, невідомих мені, існують у Богові формально або емінентно для того, щоб моя ідея про нього була найістиннішою, найяснішою й найчіткішою з усіх наявних у моєму розумі ідей.

Утім, можливо, я також дещо більше, ніж собі уявляю, а всі довершеності, приписувані мною Богові, якимось чином потенційно властиві мені, хоча поки що не проявляються і не заявляють про себе в дії. Справді-бо, я на досвіді переконуюсь, що моє знання розширюється й потроху вдосконалюється, і не бачу нічого, що могло б завадити його подальшому розширенню до нескінченності; а тоді як воно розшириться й удосконалиється, не бачу, що могло б мені завадити набуття завдяки йому всіх інших досконалостей божественної природи; і, нарешті, схоже, що наявного в мені потенціалу для набуття цих достоїнств (якщо він у мені справді присутній) досить, аби створити й закарбувати в ньому їхні ідеї. Проте придивляючись пильніше, я визнаю це неможливим; по-перше, навіть якби було істинним те, що моє знання щодня долає нові щаблі досконалості, а моїй природі потенційно властиво багато речей, які поки що актуально не існують, усе ж ці переваги не належать і аж ніяк не підходять до моєї ідеї Божества, в якій нічого не буває тільки потенційно, а все наявне актуально й насправді. А хіба те, що моє знання потроху розширюється й поступово вдосконалюється, не постає незаперечним і достовірним аргументом його недосконалості? Більше того, хоча моє знання поступово розширюється, я, однак, надалі досягаю, що воно не стане актуально нескінченним, бо ніколи не досягне такого рівня досконалості, при якому було б нездатним до дальшого росту. Зате Бога я мислю актуально нескінченним такою високою мірою, аж уже годі щось додати до властивої Йому найвищої довершеності. І, нарешті, я дуже добре розумію, що об'єктивне буття ідеї не може породжуватись буттям, що існує тільки в потенції (власне кажучи, нічим), а буттям виключно формальним або актуальним.

Звичайно, в усьому сказаному я досі не бачу нічого такого, чого не можна було б легко пізнати завдяки природному світлу всім, хто захоче над цим задуматись; але тільки-но я стаю неуважним, моєму розумові, трохи затуманеному й немовби засліпленому образами чуттєвих речей, не так легко пригадати, на якій підставі моя ідея значно досконалішого, ніж я сам, буття неодмінно мусить бути привнесена в мене буттям справді досконалішим.

Ось чому я хочу піти тут далі й розглянути питання, чи, маючи таку ідею Бога, я міг би існувати сам, якби Бога не було. Питається: від кого я отримав би своє існування? Можливо, від себе самого, від своїх батьків чи то з якихось інших причин, не настільки досконалих порівняно з Богом, оскільки неможливо уявити собі щось довершеніше за нього або навіть рівне Йому.

Втім, якби я не залежав від чогось іншого і сам був творцем свого буття, то б, звичайно, ні в чому не сумнівався, не мав більше бажань і,

зрештою, мав усі довершеності, бо дав би собі всі, ідеями яких би володів, і, таким чином, сам був би Богом.

І я не повинен вважати, що відсутні в мені речі, можливо, важчі для набуття порівняно з тими, якими я володію, бо навпаки, цілком очевидно, що для мене як мислячої речі, або субстанції, значно складніше виникнути з небуття, ніж набуті знання про численні, невідомі мені речі, які виступають лише акциденціями цієї субстанції. Так само, не ускладнюючи, якби я міг дати собі те більше, про яке щойно йшлося, тобто якби я був автором свого народження і творцем свого буття, то не відмовився б принаймні від речей, що дістаються значно легше, зокрема від багатьох знань, яких позбавлена моя природа. Я б не відмовився й від жодної з речей, які властиві досягнутій мною ідеї Бога, бо жодна з них не здається мені надто недосяжною¹. А якби якась із них і виявилась такою, то вона б справді видалась мені саме такою (якщо припустити, що я одержав від самого себе всі інші речі, якими володію), бо я б на досвіді визначив, що моя потенція, яка нездатна цього домогтися, тут і закінчується.

Навіть якщо припустити, що я, можливо, завжди був таким, як тепер, мені б не вдалося применшити переконливості цього міркування, і я не перестав би розуміти доконечності того, що Бог мусить бути творцем мого буття². Адже весь час мого життя можна поділити на безліч відтинків, де кожен жодним чином не залежить від інших, тож із того, що я існував раніше, аж ніяк не випливає доконечність мого існування тепер, хіба що тільки в цей момент якась причина мене породжує і знову, так би мовити, створює, відтак зберігає.

Справді, для всіх, хто уважно розглядатиме природу часу, буде цілком ясно й очевидно, що для зберігання субстанції в усі моменти її тривання необхідна така сама сила дії, як і для породження й створення цієї самої речі заново, якщо її досі не було. Таким чином, природне світло ясно нам показує, що зберігання й створення відрізняється не посутньо, а лише з точки зору нашого способу мислення.

Тож лише тепер я повинен запитати себе, аби з'ясувати, чи я маю якусь силу або здатність, за допомогою якої я, нині суший, існував би і в майбутньому, оскільки я тільки річ, яка мислить (принаймні поки що йдеться виключно про цю частину мене самого), якби така сила була мені притаманна, я, звичайно, мав би щонайменше про це думати й це досягати³, проте я не відчуваю нічого подібного, тож достовірно знаю, що залежу від якогось відмінного від мене буття.

А може, буття, від якого я залежу, — це не те, що я називаю Богом, а я сам — породжений моїми батьками або якимись іншими, не такими довершеними, як Він, причинами? Таке просто немислиме. Бо, як я вже

¹ Не здається важкою для досягнення.

² Цього міркування, начебто з цього випливає, що не варто шукати творця мого буття.

³ Звичайно, був би цього свідомий.

казав раніше, цілком очевидно, що в причині має бути закладено щонайменше стільки само реальності, скільки й у її наслідку. Тож позаяк я — річ мисляча й ношу в собі ідею Бога, хоч хай яку причину приписують моїй природі, слід визнати, що вона також повинна бути мислячою річчю й обіймати собою ідею всіх довершеностей, які я приписую божественній природі. Тоді можна далі досліджувати, чи ця причина завдячує своїм виникненням та існуванням самій собі, чи якийсь інший причині. Адже якщо вона веде його від самої себе, то з наведених тут аргументів випливає, що вона сама Бог, бо, маючи здатність бути й існувати сама по собі, повинна мати й потенцію володіти актуально всіма довершеностями, ідеї яких вона в собі носить, тобто всіма тими, які я вважаю властивими Богові. Якщо ж вона веде своє існування не від себе, а від якоїсь іншої причини, то на цій самій підставі знову можна запитати, чи друга причина самодостатня, а чи породжена чимось іншим, і так доти, доки ми крок за кроком не прийдемо, врешті, до останньої причини, яка й буде Богом. Цілком очевидно, що такий ряд не може тривати до нескінченності, оскільки тут ідеться не стільки про причину, що мене породила колись, скільки про причину, яка мене оберігає тепер.

Не можна також уявити собі, ніби мене частинами породили кілька причин водночас і що від одної я одержав ідею однієї з довершеностей, які я приписую Богові, від другої — ідею ще чогось, таким чином усі ці довершеності справді знаходяться десь у Всесвіті, але не трапляються зібрані воедино в причині, яка була б Богом. Бо навпаки, однією з основних довершеностей, які я вбачаю в Богові, буде єдність і простота або неподільність усіх речей у Ньому, звичайно, ідея такої єдності й поєднання всіх довершеностей Бога не могла бути вложена в мене якоюсь причиною, яка не підказала б мені ідеї всіх інших довершеностей. Позаяк вона не може зробити так, щоб я осягнув¹ їх зібраними воедино і неподільними, не давши мені водночас пізнати, що вони таке, й пізнати їх усі певним чином.

Що ж стосується моїх батьків, від яких, очевидно, я походжу, то хоча все, що я міг раніше думати, правочинне, усе ж не вони зберігають мене і не вони зачали й створили мене як річ мислячу, бо вони тільки заклали деякі схильності в матерію, в якій, як я гадаю, і втілено мене, тобто мій розум, єдино який я вважаю тепер своїм «я»; відповідно, тут не повинно виникати жодних проблем стосовно моїх батьків, однак слід зробити висновок, що вже з одного того, що я існую і несу в собі ідею найдовершенішого буття (тобто Бога), існування Бога доведено з найбільшою очевидністю.

Мені залишається тільки розглянути, яким чином я набув цю ідею. Адже я її одержав не завдяки своїм чуттям, вона не постала переді мною всупереч моїм сподіванням, як буває з ідеями речей чуттєвих, коли вони впливають або здається, що впливають на зовнішні органи чуттів. Вона

¹ Щоб я пізнав.

так само не чисте породження або вигадка мого розуму, бо тут я не можу нічого ні відняти, ані додати. Отож не залишається нічого іншого, як сказати, що вона як ідея мене самого породжена й сформована разом зі мною, відколи мене створено.

Звичайно, нічого дивного в тому, що, створюючи мене, Бог дав мені цю ідею, вона ніби знак, яким робітник позначає свій виріб, і немає жодної необхідності, аби цей знак був річчю, відмінною від самого творіння. Але вже з одного того, що Бог мене створив, дуже вірогідно, що Він певною мірою створив мене за своїм образом і подобою і що я осягаю цю подібність (у якій втілена ідея Бога) завдяки тій самій здатності, якою осягаю сам себе; тобто коли я роздумую про самого себе, я не тільки розумію, що я річ недосконала, недовершена й залежна від когось іншого, яка весь час прагне до чогось кращого й більшого, ніж я сам, я водночас ще розумію, що той, від кого я залежу, вміщує в собі всі ці величні речі, до яких я прагну, знаходячи в собі їхні ідеї не безкінечно і тільки потенційно, тоді як він справді користується ними актуально й нескінченно, а отже Він — Бог. Вся сила аргументу, використаного тут мною для доведення існування Бога, полягає в тому, що я визнаю немислимим, аби моя природа була такою, як тепер, тобто з закладеною в мені ідеєю Бога, якби Бога насправді не існувало; того самого Бога, чия ідея живе в мені, тобто того, хто володіє всіма найвищими довершеностями, про які наш розум може мати якусь ідею, хоч і неспроможний усіх їх збагнути; Йому не властиві жодні хиби, Він не має нічого спільного з речами, які відзначаються якоюсь недосконалістю.

Звідси цілком очевидно, що Він не може бути ошуканцем, бо як вчить нас природне світло, ошуканство неодмінно пов'язане з якоюсь вадою.

Та перш ніж досліджувати це докладніше й перейти до розгляду інших, впливаючих із цього, істин, мені видається доречним затриматись на якийсь час на спогляданні цього найдовершенішого Бога, належно оцінити всі його чудесні атрибути, щоб їх розглянути, висловити своє захоплення й схилитись перед незрівнянною красою цього недосяжного світоча, принаймні настільки, наскільки мені дозволить сила мого розуму, який ним ніби засліплений.

Бо оскільки віра вчить нас, що верховне блаженство іншого життя полягає саме в такому спогляданні божественної величі, ми хочемо вже тепер спробувати переконатися, що розмисел про це (хоч і незрівнянно недосконаліший) дає нам змогу зазнати найбільшої з усіх насолод, яку ми тільки здатні відчувати в цьому житті.

ЧЕТВЕРТИЙ РОЗМИСЕЛ

Про істину і облуду

Останнім часом я настільки при звичаївся вивільняти свій розум від чуттів і настільки ясно побачив, що стосовно тілесних речей нам достовірно відомо зовсім небагато, — у нас значно більше знань в царині людського розуму, а ще більше стосовно самого Бога, — що тепер я зовсім легко відволікаю своє мислення від дослідження речей чуттєвих або уявних, аби перенести його на речі, вивільнені від усякої матеріальності, що пізнаються тільки розумом.

Звичайно, моя ідея людського розуму як мислячої речі, що не має просторовості в довжину, ширину й глибину і непричетна ні до чого, властивого тілу, виявляється набагато виразнішою, ніж ідея будь-якої тілесної речі. І коли я зауважую в собі сумнів, тобто виявляю, що я річ недовершена й залежна, мені на думку спадає ідея довершеного й незалежного буття, тобто Бога, вона настільки ясна й виразна, що лише з наявності цієї ідеї в мені, з того, що я існую, володіючи цією ідеєю, я настільки очевидно роблю висновок про існування Бога і про повну залежність мого існування від Нього в кожному мить мого життя, що вже не думаю, аби людський розум міг пізнати щось іще очевидніше й достовірніше. І от мені вже здається, що я ступаю на шлях, який поведе нас від споглядання істинного Бога (в якому сховані всі скарби науки й мудрості) до пізнання всіх інших речей Всесвіту.

Я передусім вважаю немислимим, аби Бог мене коли-небудь обманював, бо будь-якому обману й ошуканству властива певна недосконалість. І хоча вміння обманювати вважається ознакою кмітливості й

сили, однак прагнення обманути безумовно свідчить про слабкість і підступність. Богові таке зовсім не властиве.

Далі я на власному досвіді пізнаю певну здатність висловлювати судження, яку, як і всі інші речі, я, без сумніву, набув від Бога; але оскільки немислимо, аби Він хотів мене ошукати, то ця здатність, цілком певно, така, що я ніяк не можу помилятися як на правильне її застосування. Ця істина не викликала б жодних сумнівів, якби не здавалося, що з цього випливає те, що я також не можу помилятися взагалі; бо якщо все, що я маю, дано мені Богом і якщо Він не вклав у мене здатності помилятися, то я, очевидно, не повинен помилятися ніколи. Справді, коли я думаю тільки про Бога, то не знаходжу в собі жодної підстави для помилки чи обману¹, але далі, коли я повертаюсь до самого себе, досвід підказує мені, що я все-таки роблю безліч помилок. При доскіпливішому вивченні їх причин я помічаю, що в моєму розумі виникає не тільки реальна й позитивна ідея Бога, тобто найдовершенішого буття, а ще й, так би мовити, певна негативна ідея небуття, тобто того, що безмежно далеке від будь-якої досконалості. Сам я перебуваю ніби посередині між Богом і неіснуванням, тобто між верховним Буттям і небуттям, тож у мені як творінні вищого буття немає, власне, нічого, що вело б мене до хиб²; але якщо я розглядаю себе як причетного якимось чином до неіснування або небуття, оскільки сам я — не найвище буття, мені властива сила-силенна недоліків, тож не дивно, що я припускаюсь помилок.

Відтак я знаю, що помилка як така не виступає чимось реальним, залежним від Бога, це — тільки недолік; тож щоб помилятися, не потрібна якась здатність, дана мені Богом навмисно з цією метою; втім, трапляється, що я припускаюсь помилок, бо дарована Ним здатність відрізнити істину від облуди в мені не безмірна.

Проте це не задовольняє мене до речти, бо помилка — це не чисте заперечення, тобто не просто недолік або брак якоїсь довершеності, якого я не повинен мати, це, скоріше, обмеження якогось знання, яким, очевидно, я мав би володіти. Коли я задумуюсь про природу Бога, то мені здається немислимим, аби Він дав мені якусь здатність, яка була б певним чином недосконалою, тобто позбавленою належної їй досконалості. Адже якщо вірити, що чим вправніший майстер, тим досконаліший і довершений його витвір, то хіба буття, створене Верховним Творцем усього сущого, може бути недосконалим і недовершеним у всіх його проявах? Немає сумніву, що Бог не міг створити мене таким, щоб я ніколи не міг помилятися³; цілком певно також, що Він завжди прагне кращого: що ж тоді краще — щоб я помилявся чи не помилявся?

¹ Про Бога і цілковито звертаюсь до Нього, то не знаходжу жодної підстави для помилки або обману.

² Нічого, через що я міг би помилятися чи що ввело б мене в оману.

³ Таким, щоб я ніколи не помилявся.

При прискіпливому розгляді мені передусім спадає на думку, що я не повинен дивуватись, якщо мій інтелект неспроможний збагнути, чому Бог робить те, що робить, відтак, я не повинен сумніватись у Його існуванні на тій підставі, що, можливо, на досвіді упевнююся в існуванні багатьох інших речей, не знаючи, навіщо і як Бог їх створив. Бо якщо я вже знаю, що моя природа надзвичайно слабка й обмежена, а природа Бога, навпаки, незмірна, незбагненна й нескінченна, то мені нескладно визнати, що в Його волі незліченна кількість речей, причини яких виходять за межі мого розуму. Одного цього висновку досить, аби переконати мене, що такий вид причин, які звичайно виводять з кінцевої мети, не можна застосувати до речей фізичних або природних, бо не думаю, що можу нерозсудливо спробувати проникнути в несповідимі цілі Божі.

Причому, мені ще спадає на думку, що при дослідженні досконалості творінь Господніх, слід розглядати не якесь одне творіння, а брати їх усі разом. Бо та сама річ, яка не зовсім безпідставно може видатись досить недосконалою, коли її взяти окремо, виявляється цілком довшою за своєю природою, коли її розглядати як частку цілого Всесвіту. І хоча відколи я вирішив сумніватись в усіх речах, я, напевно, пізнав лише власне існування й буття Бога, а ще відколи пізнав безмежну могутність Бога, я неспроможний заперечити, що Він створив багато інших речей або ж принаймні може їх створити, отже я існую, перебуваючи в світі як частка в універсумі всіх буттів.

Далі, докладніше приглядаючись до себе самого й досліджуючи характер своїх помилок (тільки вони й указують на мою недовершеність), я виявляю, що вони залежать від взаємодії двох причин, а саме: від моєї здатності пізнавати й здатності вибирати або інакше, від моєї свободи вибору, тобто від інтелекту й волі водночас. Адже завдяки самому лише інтелектові я нічого не стверджую й нічого не заперечую, я тільки осягаю ідеї речей, які можу стверджувати або заперечувати. Тож, розглядаючи інтелект саме під таким кутом зору, можна сказати, що йому такі невластиві помилки, якщо слово «помилка» брати в його точному значенні. І хоча в світі існує, можливо, безліч речей, ідей яких зовсім відсутні в моєму інтелекті, не можна, однак, твердити, що він позбавлений цих ідей, як чогось належного йому за природою, а просто — їх у ньому немає; адже, по суті, немає жодних підстав твердити, що Бог мусив би дати значно більшу здатність пізнання, ніж дав насправді; і хоч би яким умілим і досвідченим майстром я його уявляв, я не повинен через це думати, що Він має вкладати в кожне своє творіння всі ті довершеності, якими може обдарувати їх лише вибірково.

Я також не можу скажитись на те, що Бог не дарував мені свободи вибору або дав не досить сильну й досконалу волю, бо насправді відчуваю, що вона настільки велика й об'ємна, що не вміщується в жодних межах. Особливо чудовим у цьому плані мені видається те, що з-поміж усіх інших наявних у мені речей немає жодної настільки довшої й

великої, з приводу якої я не відчував, що вона може стати ще більшою й досконалішою. Коли, наприклад, я розглядаю властиву мені здатність осягати, то виявляю, що вона незначна за обсягом і дуже обмежена; водночас я собі уявляю ідею іншої здатності, — вона більша й навіть нескінченна, і вже лише тому, що я спроможний уявити собі її ідею, я без труднощів розумію, що вона належить природі Бога. Достоту так само, коли я досліджую пам'ять або уяву, або якусь іншу здатність, я не знаходжу жодної, яка не була б у мені надто незначною й обмеженою, а в Богові величезною й нескінченною. Одна тільки воля¹, яку я відчуваю, настільки велика, що я не осягаю ідею якоїсь іншої, значно більшої й об'ємнішої; тож саме вона й підказує мені, що я маю образ і подобу Божу. Бо хоча в Бога воля незрівнянно більша, ніж у мене, як через знання й могутність, поєднання яких робить її стійкішою й дієвішою, так і через об'єкт, тим паче що вона поширюється на незмірно більшу кількість речей; хоча вона все-таки не видається мені більшою, коли я розглядаю її формально і власне саму по собі. Адже воля полягає тільки в тому, що ми можемо щось робити або не робити (тобто стверджувати або заперечувати, домагатись або уникати), або радше тільки в тому, що, стверджуючи або заперечуючи, домагаючись або уникаючи якихось речей, запропонованих нам розумом, ми діємо в такий спосіб, що не відчуваємо жодної принуки ззовні. Бо щоб бути вільним, необов'язково бути незацікавленим при виборі однієї або другої з двох протилежностей²; радше, навпаки, чим більше я схильний до однієї — або тому що напевне знаю, що в ній поєднується добро й зло, або тому що Бог так налаштував хід моїх думок, — тим вільніше я її вибираю.

Тож природно, що божественне милосердя й природне знання ніяк не обмежують мою свободу, а лише розширюють і зміцнюють її. Тому байдужість, яку я відчуваю, коли жоден вагомий доказ не схиляє мене в один бік більше, ніж у другий, — це найнижчий ступінь свободи, вона свідчить скоріше про нестачу знання, ніж про досконалість волі³, бо якби я завжди чітко знав, де істина й де добро, то ніколи не мав би труднощів, висловлюючи судження або роблячи вибір, отже був би повністю вільним, ніколи не стаючи байдужим.

З усього цього я дізнаюся, що причиною моїх помилок не може бути ні сама по собі сила волі, дарована мені Богом, оскільки вона величезна й своєрідно досконала, ні моя здатність розуміти або осягати: адже пізнаючи все тільки завдяки цій, власне для цього й дарованій мені Богом здатності, все, що я розумію, я, без сумніву, розумію правильно, тож немислимо, щоб я в цьому помилявся. То в чому ж причина моїх поми-

¹ Воля або вільний вибір.

² Необов'язково мати змогу схилитися до однієї або до другої з двох протилежностей.

³ Тому байдужість, яку я відчуваю ... це найнижчий ступінь свободи, вона свідчить не про якусь досконалість, а тільки про нестачу або заперечення знання.

лок? А лише в тому, що воля набагато обширніша, ніж інтелект, я не тримаю її в таких самих межах, а поширюю також на речі, яких не розумію; будучи до них байдужа, вона легко помиляється, приймаючи зло за добро або облуду за істину. Ось чому я помиляюсь і грішу.

Розмірковуючи, наприклад, цими днями, чи в світі щось-таки існує насправді, й знаючи, що лише розгляд цього питання мною стає цілком очевидним підтвердженням мого існування, я не міг утриматись від судження, що річ, яку я осягаю так ясно, істинна; і не тому, що до цього мене змушувала якась зовнішня причина, а тільки тому, що велика проникливість мого інтелекту зумовила велику спонуку моєї волі. І я прийшов до цієї віри з тим більшою свободою, чим небайдужішим я був. Навпаки, тепер я не тільки знаю, що існую як річ мисляча, в моєму розумі виникає ще й певна ідея тілесної природи: у зв'язку з цим я сумніваюся, чи мисляча природа, яка міститься в мені, точніше, завдяки якій я — це я, чимось відрізняється від згаданої тілесної природи, чи вони обидві становлять одну й ту саму річ. При цьому я припускаю, що ще не бачу жодної підстави, яка б переконала мене скоріше стосовно одного, ніж стосовно другого: з цього випливає, що я ставлюсь однаково байдуже як до її заперечення, так і ствердження, або навіть узагалі до відмови від будь-яких суджень.

І ця незацікавленість поширюється не тільки на речі, про які мій інтелект нічого не знає, а загалом на все те, що він не досить ясно розуміє в ті хвили, коли воля приймає рішення; бо хоч хай би якими вірогідними були припущення, що схилиють мене висловити певне судження, самого тільки знання, що це лише здогади, а не достовірні й незаперечні підстави, досить, аби дати нагоду для протилежного судження. Останніми днями я остаточно переконався в тому, що став вважати хибним те, що досі вважав істинним, тільки тому, що помітив певну можливість сумніватися.

Якщо я утримуюсь від судження про якусь річ, яку розумію не досить ясно й чітко, то, очевидно, послуговуюсь ним доречно й не помиляюсь; але якщо я вирішую заперечувати або стверджувати, я не використовую належним чином свою свободу вибору, і якщо я стверджую те, що не є істиною, то напевно помиляюсь; якщо навіть і висловлю правильне судження, то тільки випадково, і надалі чинитиму неправильно й зловживатиму своєю свободою вибору; адже природне світло¹ вчить нас, що пізнавальна діяльність інтелекту завжди повинна передувати рішенням волі. Власне в неправильному застосуванні свободи вибору зустрічається обмеження, що й становить різновид помилки. Отож, обмеження полягає в самій дії, коли вона походить від мене, проте її немає в здатності, одержаній мною від Бога, ні навіть у дії, коли вона залежить від Нього. Адже я, звичайно, не маю жодних підстав нарікати на те, що Бог не наділив мене більшим інтелектом або сильнішим природ-

¹ Зловживатиму своєю свободою — додано у французькій версії.

ним світлом порівняно з тим, що його я від Нього одержав, оскільки скінченному інтелекту властиво не розуміти нескінченність речей, а створеному інтелекту властиво бути скінченим: зате я маю досить підстав бути вдячним за те, що Він, не маючи жодних зобов'язань переді мною, все ж подарував мені бодай крихту наявної в мені довершеності: я далекий від того, аби жити почуття несправедливості, уявляючи, що Він відібрав або незаслужено недодав інші довершеності, якими Він мене не обдарував.

Я також не маю причини скажитися, що Бог дав мені волю більшу за інтелект, оскільки воля, становлячи єдину й ніби неподільну річ, має, очевидно, таку природу, від якої не можна нічого відняти, не зруйнувавши її, тож чим вона більша, тим більше я повинен дякувати за доброту тому, хто мене нею обдарував. І, нарешті, я також не повинен нарікати, що Бог сприяє мені у формуванні актів цієї волі, тобто суджень, в яких я припускаюся помилок, бо ці акти цілком істинні й абсолютно добрі, коли вони залежать від Бога; завдяки тому, що я можу їх формувати, моїй природі певною мірою властива значно більша довершеність, ніж якби я цього не міг. Що ж до обмеження, в якому одному й полягає формальна причина помилки й гріха, то воно не потребує жодного сприяння Господа, бо це не якась річ або буття, і якщо його співвіднести з Богом як із його причиною, то його слід називати не обмеженням, а тільки запереченням згідно зі значенням, яке надається цим словам у Школі.

По суті те, що Бог дарував мені свободу висловлювати або не висловлювати судження про окремі речі, відносно яких Він не вклав у мій інтелект ясного й чіткого розуміння, аж ніяк не свідчить про недосконалість Бога; недосконалість, без сумніву, властива мені, коли я неправильно нею користуюся, висловлюючи безпідставні судження про речі, які розумію лише неясно й невиразно.

Однак я бачу, що Бог міг легко зробити так, щоб я ніколи не помилявся, залишаючись водночас вільним і при наявності обмежених знань, якби Він, власне, дав моєму інтелектові ясне й чітке розуміння всіх речей, про які я мав би коли-небудь висловлюватись, або якби Він настільки глибоко закарбував у моїй пам'яті намір ніколи не висловлювати жодних суджень, не маючи ясного й чіткого розуміння, щоб я його ніколи не забув. Я добре розумію, що, розглядаючи себе одного, ніби на світі існують тільки я, я був би набагато досконалішим, ніж тепер, якби Бог створив мене таким, що ніколи не помиляється. Але це не означає, що я можу заперечувати, що наявність у Всесвіті окремих, не позбавлених недоліків складників певним чином свідчить про Його досконалість більше, ніж їх повна подібність. І я не маю жодного права нарікати, що, створюючи мене, Бог не захотів віднести мене до ряду найблагородніших і найдосконаліших речей. Я маю підстави вдовольнитися тим, що хоча Він не дав мені здатності не помилятися завдяки щойно згаданому першому засобові, що полягає в ясному й чіткому

розумінні всіх речей, про які я можу говорити, зате Він принаймні залишив мені змогу скористатися іншим засобом, що полягає в твердому дотриманні наміру ніколи не висловлювати суджень про речі, істинність яких відома мені не до кінця. Бо хоча я відзначаю слабкість своєї природи, що не дає постійно зосереджувати розум на одній думці, проте за допомогою уважних і багаторазових розмислів я можу настільки міцно закарбувати її в пам'яті, що пригадуватиму щоразу, як виникатиме така потреба, набуваючи, таким чином, звички не помилятися. І оскільки саме в цьому полягає найбільша й найосновніша досконалість людини, то я вважаю, що завдяки цьому «Розмислу» був чимало, з'ясувавши причину хиб і помилок.

І, звичайно, тут не може бути іншої причини, крім тієї, яку я щойно з'ясував; бо щоразу, як я утримував волю в межах мого знання й вона висловлювала судження тільки про речі, що ясно й чітко пізнаються розумом, я не міг помилятися; адже кожне ясне й чітке розуміння — це, без сумніву, щось реальне й позитивне, а тому не може походити з небуття, його Творцем неодмінно мусить бути Бог, а Бог як найвища довершеність не може бути причиною жодної помилки; отож слід зробити висновок, що таке розуміння або судження істинне¹.

Зрештою, сьогодні я не тільки дізнався, чого мені слід уникати, щоб не помилятися, але й що слід робити, аби досягти пізнання істини. Я цього, без сумніву, досягну, якщо з належною увагою ставитимусь до всіх речей, які досконало осягатиму, відокремивши їх від тих, які розумію² тільки невиразно й нечітко. Віднині я намагатимусь докласти до цього всіх зусиль.

¹ Що таке розуміння істинне.

² Які сприймаю.

П'ЯТИЙ РОЗМИСЕЛ

*Про сутність матеріальних речей і знову про Бога:
про те, що Він існує*

Мені залишається розглянути чимало інших речей, що стосуються атрибутів Бога й моєї власної природи, тобто природи мого розуму. Втім, я, напевно, розгляну їх іншим разом. А тепер (після того, як я зауважив, що слід робити й чого слід уникати, щоб досягти пізнання істини) я, зокрема, мушу спробувати вивільнитися, позбувшись усіляких сумнівів, які володіли мною в останні дні, й подивитися, чи не можна з'ясувати що-небудь достовірне стосовно матеріальних речей.

Та перш ніж дослідити, чи такі речі існують поза мною, я мушу розглянути їхні ідеї, оскільки вони присутні в моєму мисленні, й подивитися, які з них чіткі, а які невизначні.

Насамперед я чітко уявляю собі величину, яку філософи по-простому називають тяглою величиною, або просторовістю в довжину, ширину й глибину, що властива цій величині, або, точніше, речі, якій її приписують. Окрім того, я можу нарахувати в ній декілька різних частин і наділити кожну з цих частин різноманітними розмірами, формами, положеннями й переміщеннями, і, нарешті, можу приписати кожному з цих переміщень будь-яку тривалість.

І я чітко пізнаю ці речі не тільки тоді, коли розглядаю їх узагалі, — придивившись пильніше, я пізнаю безліч особливостей, що стосуються чисел, фігур, пересувань тощо, істинність яких настільки очевидна і так докладно узгоджується з моєю природою, що тільки-но я почи-

наю їх виявляти, як мені здається, що я не пізнаю нічого нового, а, радше, пригадую те, що знав раніше, тобто зауважую речі, вже присутні в моєму інтелекті, хоча я ще не звернувся до них думками.

Особливо важливе тут те, що я виявляю в собі безліч ідей про деякі речі, які не можна сприймати як просто чисте небуття, хоча вони, можливо, не існують поза моїм мисленням, які мною не вигадані, — хоча я вільний про них думати або не думати, — але мають істинну й незмінну природу. Наприклад, коли я уявляю трикутник, хоча, можливо, поза моїм мисленням ніде в світі такої фігури немає і ніколи не було, проте існує певна природа або форма, або визначена сутність цієї фігури, яка незмінна й вічна і зовсім не вигадана мною і жодним чином не залежна від мого розуму, що, скажімо, видно, коли йдеться про доведення різних властивостей цього трикутника, а саме, що сума його трьох кутів дорівнює сумі двох прямих, що проти великого кута лежить більша сторона, і так далі; і тепер, попри моє бажання або небажання, я їх визнаю цілком явно й очевидно наявними в ньому, хоча раніше, вперше уявляючи трикутник, я про них зовсім не думав, тож не можна сказати, що я їх придумав або вигадав.

І марно було б тут заперечувати, що, можливо, ідея трикутника спала мені на думку завдяки органам чуттів, — я ж бо іноді бачив тіла трикутної форми; але я можу утворювати в своїй голові безліч інших форм, стосовно яких не може виникнути анінайменшої підозри, що вони будь-коли сприймалися моїми чуттями, однак я далі можу довести різні властивості їхньої природи, як і природи трикутника, і вони мусять бути істинними, оскільки я їх сприймаю чітко. Отже, вони — це щось, а не чисте ніщо, адже цілком очевидно, що все істинне — це щось; вище я вповні довів, що всі речі, які я пізнаю ясно й чітко, істинні. І хоч цього я не довів, усе ж природа мого розуму така, що я не можу завадити собі вважати їх істинними, тоді як¹ розумію їх ясно й виразно. Я пригадую, що навіть тоді, коли я ще був міцно прив'язаний до об'єктів чуттів, до числа безсумнівних істин я відносив ті, які сприймав ясно й чітко стосовно фігур, чисел та інших речей із царини арифметики й геометрії².

І якщо тепер — лише тому, що я можу видобути ідею якоїсь речі зі свого мислення, — впливає, що все, що я ясно й чітко визнаю належним цій речі, їй справді належить, то чи не можу я висувати з цього аргумент і очевидний доказ існування Бога? Цілком певно, що я знаходжу в собі ідею Бога, тобто найдовершенішого буття, так само, як ідею будь-якої фігури або числа. І я з не меншою ясністю й виразністю пізнаю, що його природі властиве актуальне й вічне буття³, як і

¹ Істинними *принаймні* тоді як.

² Арифметики, геометрії або взагалі чистої й абсолютної математики.

³ В 2-му латинському виданні *asti* (1-ше вид.) було замінено *semper*. У французькому тексті обидва слова перекладено.

те, що все доведене відносно якоїсь фігури або числа справді належить до природи цієї фігури або цього числа. А звідси, — хоча не все, до чого я прийшов у попередніх «Розмислах», виявилось би істинним, — існування Бога повинне набути в моїй голові принаймні такої ж достовірності, як істини математичні, що стосуються виключно чисел і фігур: щоправда, це не зовсім очевидно, на перший погляд, а в дечому виглядає софістично. Бо, звикнувши відрізняти в усіх інших речах існування від сутності, я легко визнаю, що існування можна відокремити від сутності Бога, з чого можна мислити Бога ніби не існуючим актуально¹. І все ж, вдумуючись уважніше, я знаходжу очевидним, що існування також не можна відокремити від сутності Бога, як ото від сутності прямокутного трикутника не можна відокремити властивість рівності суми всіх його кутів двом прямим кутам або від ідеї гори відокремити ідею долини; отже, так само безглуздо, адже осягати Бога (тобто найдовершеніше верховне буття) позбавленим існування (тобто якоїсь довершеності), настільки ж безглуздо, як осягати гору без долини.

Але якщо я справді не можу мислити Бога без існування, як і гору без долини, то все ж, як із самого лише того, що я мислю гору разом з долиною, ніяк не впливає, що в світі існує якась гора, так само з того, що я мислю Бога як сущого, очевидно, не впливає, що він існує: адже моє мислення не нав'язує ніякої необхідності речам; і оскільки тільки від мене залежить можливість уявити собі крилатого коня, хоча такого ніколи не було, я, напевно, так само міг би напевно приписати Богові буття, хоча б ніякого Бога не існувало. Ба ні, саме в цьому запереченні й приховано софізм: адже з того, що я неспроможний мислити гору без долини, аж ніяк не впливає, що десь на світі існує якась гора або долина, а тільки те, що гора й долина, незалежно від того, існують вони насправді чи ні, невіддільні одна від одної. Так само з того, що я не можу мислити Бога без буття, впливає, що існування невіддільне від Нього, отже Він існує насправді — і не тому, що моя думка це зумовлює або нав'язує речам якусь необхідність, навпаки, мою думку зумовлює необхідність самої речі, а саме, існування Бога. Адже не в моїй волі мислити Бога без буття (тобто мислити найдовершеніше вище буття без найвищої довершеності), як ото я вільно можу уявляти собі коня крилатим або безкрилим.

Власне тому як я висловив припущення щодо наявності в Бога всіх довершеностей, немає потреби заявляти, що я визнаю існування Бога, адже існування — одна з довершеностей, власне, в моєму першому припущенні не було необхідності; так само немає необхідності думати, що всі чотири сторони фігури можна вписати в коло, бо якщо допустити появу такої думки, то мені доведеться визнати, що в коло

¹ У французькому тексті слово *actu* (1-ше латинське видання) перекладається, в 2-му виданні воно відсутнє.

можна вписати й ромб, адже це чотиристороння фігура, отже, я був би змушений визнати хибну річ. Тож, підкреслюю, не варто цього запевчати, бо хоча немає необхідності, аби я нашоухувався на ідею Бога, все-таки щоразу, як мені доводиться думати про первісне й верховне буття і ніби видобувати його ідею зі скарбниці свого розуму, я неодмінно мушу приписати йому різноманітні довершеності, навіть якщо й не перелічуватиму їх усі, і приділити увагу кожній зокрема. Такої необхідності досить, аби я дійшов висновку (визнавши існування досконалістю), що первісне й найвище буття справді існує; так само мені немає потреби уявляти трикутник, хоча щоразу, як я захочу розглянути плоску фігуру, що має лише три кути, виникає необхідність приписати їй усі властивості, які підтверджують, що сума трьох кутів дорівнює двом прямим, хоч я, можливо, й не задумуюсь над цим зокрема. Але коли я досліджую, які фігури можна вписати в коло, в мене не виникає необхідності думати, що сюди належатимуть усі чотиристоронні фігури; навпаки, я навіть не можу цього припустити, оскільки не хотів би допускати у свій розум нічого такого, чого не міг би досягнути ясно й чітко. Отож, існує величезна різниця між подібними до цього хибними припущеннями й істинними ідеями, народженими разом зі мною, серед яких ідея Бога — перша й основна.

Я справді різними способами переконаюсь, що ця ідея не виступає чимось надуманим або вигаданим, залежним тільки від мого мислення. Це — образ істинної й незмінної природи. По-перше, тому що крім Бога, чия неодмінна сутність становить існування, я не здатен досягнути жодної іншої речі. По-друге, тому що я неспроможний досягнути подібним чином двох або більше Богів. А припустивши, що нині існує один Бог, я чітко бачу доконечність того, щоб Він існував одвіку й вічно перебував і в майбутньому. І по-третє, тому що мені відомо безліч інших речей у Бога, в яких я нічого не можу ні відібрати, ні змінити.

Зрештою, хоч би якими доказами й аргументами я послуговувався, завжди доведеться повертатись до того, що остаточно мене переконують лише речі, які я досягаю ясно й чітко. І хоча серед речей, які я досягаю в такий спосіб, справді є кілька, вочевидь знайомих усім, але трапляються й такі, які розкриваються тільки тим, хто до них приглядається пильніше й докладно досліджує; і все-таки, після їх з'ясування вони вважаються такими ж достовірними, як і перші. Так, наприклад, у прямокутному трикутнику не так легко зауважити, що квадрат гіпотенузи дорівнює сумі квадратів двох катетів, як те, що гіпотенуза лежить проти найбільшого кута, і все ж, щойно це встановлено, ми однаково віримо в істинність як першого, так і другого твердження. Що ж стосується Бога, то, звичайно, якби мій розум був вільний від усіх упереджень, а образи чуттєвих речей не відволікали моїх думок, не було б жодної речі, яку я пізнав би швидше й легше, як Його. Бо хіба може бути щось ясніше й очевидніше, ніж думка про Бога як

найвище й довершене буття, ідея якого вже включає необхідність вічного буття, тож Він, відповідно, існує!¹

І хоча задля повного осягнення цієї істини мені довелося докласти багато інтелектуальних зусиль, однак тепер я певен не тільки щодо всього, що мені видається надійшлим, я, окрім того, бачу, що достовірність усіх інших речей настільки абсолютно залежить від неї, що без цього знання неможливо будь-коли і будь-що пізнати досконало.

До того ж, моя природа така, що тільки-но я щось пізнаю цілком ясно й чітко, я, звісно, схильний вважати його істинним², проте, оскільки за своєю природою я ще й не здатен зосереджувати свій розум на одній і тій самій речі і нерідко, як пригадую, і далі вважав якусь річ істинною, і коли вже переставав розглядати причини, які наштовхнули мене на такий висновок, тим часом могли з'явитись інші докази, що легко змусили б мене змінити думку, якби я не знав про існування Бога. Таким чином, я ніколи не мав би істинного й достовірного знання ні про що, а тільки розпливчасті й нестійкі погляди.

Коли, наприклад, я розглядаю природу трикутника, то, будучи трохи обізнаний з геометрією і звичайно знаючи, що сума трьох кутів дорівнює двом прямим кутам, я не можу цьому не вірити, доки скеровую думку на доведення; але тільки-но я від нього відволікаюся, не виключено, що навіть пам'ятаючи, що ясно його розумів, я міг би засумніватись в істинності цього твердження, якби не знав про існування Бога. Адже я спроможний переконати себе, що за своєю природою я можу легко помилятися навіть щодо речей, які вважаю пізнаними з найочевиднішою достовірністю, пригадавши, зокрема, що нерідко вважав істинними й достовірними чимало речей, котрі пізніше через інші докази доводилося визнавати цілком помилковими.

Але потому, як я впевнився в існуванні Бога і zarazом визнав, що від Нього залежні всі речі і Він не ошуканець, зробивши висновок, що все, що ясно й чітко досягається мною, не може не бути істинним (хоча я вже не думаю про причини, які спонукали мене вважати це положення істинним, однак пам'ятаю, що збагнув його ясно й чітко), мені не зможуть висунути жодного суперечного аргументу, що змусив би мене в цьому засумніватись, отже я маю істинне й достовірне знання про Нього. Це саме знання поширюється на всі інші речі, які, пригадую, я колись доводив, як і на геометричні істини; то що ж мені можуть закинути, аби змусити в них засумніватись? Хіба те, що за природою я схильний помилятися? Але я вже знаю, що не можу помилятися стосовно суджень, причини яких мені добре відомі. Може, скажуть, що

¹ Немає нічого самоочевиднішого, ніж існування верховного буття, тобто існування Бога, з сутністю якого одного і пов'язано буття.

² Я не можу повірити, що воно істинне.

раніше я вважав істинними й достовірними багато речей, які пізніше визнав неправдивими? Проте жодної з цих речей я не сприймав ясно й чітко і, не знаючи правила, за допомогою якого переконуються в істинності, повірив у них на підставі доказів, які відтоді видаються мені не такими обґрунтованими, як я собі тоді уявляв. Що ж іще могли б мені закинути? Можливо, що я сплю (я й сам це собі закинув) або що всі мої нинішні думки не достовірніші за марення, що нам ввижаються вві сні? Хай би навіть¹ я спав, однак усе, що уявляється моєму розумові з очевидністю, абсолютно істинне.

Таким чином, я цілком ясно визнаю, що достовірність і істинність будь-якого знання залежать виключно від пізнання істинного Бога: тож не пізнавши Його, я не міг досконало знати якусь іншу річ. А тепер, коли я Його пізнав, у мене з'явився засіб набути досконале знання про безліч речей, і не тільки про ті, що містяться в Ньому, але й про ті, що належать до тілесної природи, оскільки вона як така може служити об'єктом для доказів геометрів, які не беруть її існування до уваги².

¹ Але це також нічого не змінює, в кожному разі хай би навіть.

² Утім, тепер мені можуть відкритися з усією достовірністю безліч речей, — не тільки сам Бог і інші інтелектуальні речі, але й уся тілесна природа, яка є об'єктом чистої математики.

В наступному «Розмислі» поняття геометрія або уможлядна геометрія подаємо як *pura Mathesis* (чиста математика).

ШОСТИЙ РОЗМИСЕЛ

*Про існування речей матеріальних
і про справжню відмінність
між душею і тілом людини*

Тепер мені залишилося тільки розглянути, чи існують матеріальні речі: звичайно, мені відомий принаймні об'єкт геометричних доказів, оскільки в такий спосіб я осягаю їх досить ясно й чітко. Адже немає жодних сумнівів, що Бог здатний створити всі речі, які я спроможний осягнути з цілковитою очевидністю; я ніколи не вважав, що Він не в змозі створити якусь річ, коли натрапляв на суперечність щодо правильного її пізнання. Більше того, в існуванні матеріальних речей мене може переконати наявна в мені здатність уявляти, якою, як підтверджує досвід, я послуговуюсь, коли приступаю до їх розгляду: адже коли я уважно досліджую, що таке уява, то бачу, що вона є не що інше, як певне застосування пізнавальної здатності до тіла, яке з нею тісно пов'язане, а отже існує.

Щоб зробити це цілком очевидним, я передусім відзначаю відмінність між уявленням і чистою інтелектуальною діяльністю або сприйманням. Коли я, наприклад, уявляю трикутник, то сприймаю його не тільки як фігуру, утворену трьома лініями, я, крім цього, бачу лінії, що немовби вимальовуються завдяки силі й внутрішній зосередженості мого розуму. Саме це я й називаю уявлюванням. Коли я хочу уявити собі тисячокутник, то справді осягаю, що це фігура, яка складається з тисячі сторін, так само просто, як осягаю трикутник, утворений усього трьома сторонами, але не можу уявити цю тисячу сторін так, як уявляю три сторони

трикутника, ані, так би мовити, поглянути на нього внутрішнім зором свого розуму. І хоча звичайно, думаючи про тілесні речі, я завжди послуговуюсь уявою, та все ж, уявляючи тисячокутник, бачу лише якусь невиразну фігуру, тоді як цілком ясно, що це ніякий не тисячокутник, бо він нічим не відрізняється від фігури, яку б я міг уявити, думаючи про десятитисячокутник або якийсь інший подібний багатокутник, тож вона ніяк не допомагає розкрити властивості, які зумовлюють відмінність тисячокутника від інших багатокутників.

Коли йдеться про п'ятикутник, я справді можу досягнути його форму, як і форму тисячокутника, без допомоги уяви, проте його я можу уявити, зосередивши увагу свого розуму на кожній з його сторін, а разом на площині або просторі, який вони обмежують. Тут я чітко знаю, аби щось уявити, мені потрібне особливе напруження розуму, яким я зовсім не послуговуюся, коли щось пізнаю. Таке особливе напруження розуму ясно засвідчує різницю між уявленням і процесом мислення або чистим сприйманням.

Причому, я помічаю, що характерна для мене здатність уявляти, яка відрізняється від властивості досягати, зовсім непотрібна моїй природі або сутності, тобто сутності мого розуму; навіть якби я її не мав, я б і надалі залишався таким, як зараз; звідси, напевно, можна зробити висновки, що вона залежить від чогось, що відрізняється від мого розуму. Мені цілком зрозуміло, якщо існує якесь тіло, з яким мій розум був би поєднаний і зв'язаний так, що міг би вивчати його коли завгодно, то, можливо, в такий спосіб він був би здатний уявляти й тілесні речі: таким чином, такий спосіб думання відрізняється від процесу чистого мислення тільки тим, що, досягаючи, розум певним чином звертається до себе самого, розглядаючи якусь з наявних у ньому ідей; однак, уявляючи, він звертається до тіла й розглядає в ньому дещо, що відповідало б ідеї, яку він склав про самого себе або отримав за допомогою органів чуттів. Отож, підкреслюю, мені цілком зрозуміло, що уявлення може здійснюватись у такий спосіб, якщо тіла справді існують; а оскільки я не можу знайти іншого шляху, аби пояснити, як здійснюється уявлення, то припускаю, що, імовірно, тіла такі існують, але тільки імовірно. І хоча я докладно вивчаю всі речі, я, однак, ніяк не знаходжу, як із цієї, існуючої в моїй уяві чіткої ідеї тілесної природи, можна видобути якийсь доказ, що неодмінно підтверджував би існування якого-небудь тіла.

Тож, окрім тілесної природи, як об'єкта геометрії, я призвичаївся уявляти чимало інших речей, як, наприклад, кольори, звуки, запахи, біль тощо, хоч і не так виразно. І оскільки значно краще я сприймаю ці речі органами чуттів (завдяки їм і пам'яті вони немовби передаються до моєї уяви), то, гадаю, для зручнішого їх вивчення було б доречно розглянути водночас, що значить «відчувати», й подивитися, чи не можна б видобути який-небудь достовірний доказ існування тілесних речей з ідей, що виникають у моєму інтелекті завдяки способу мислення, який я називаю «відчувати».

Спочатку пригадаю, які речі я досі вважав істинними завдяки сприйняттю їх чуттями і на чому ґрунтувалась моя віра. Тоді з'ясую, які причини змусили мене засумніватися в них. І, нарешті, розгляну, що я повинен думати про них тепер.

Отож спочатку я відчував, що маю голову, руки, ноги і всі інші частини, які й складають тіло, що його я вважав частиною мене самого, а можливо, сприймав як усього себе. Крім того, я відчував, що це тіло перебуває серед багатьох інших, від яких здатне сприймати різні вигоди й невигоди; я помічав ці вигоди завдяки певному почуттю задоволення або насолоди, а невигоди — завдяки почуттю болю. Окрім задоволення й болю, я відчував голод, спрагу та інші подібні жадання, а також певні тілесні схильності до радості, смутку, гніву й інших подібних пристрастей. Поза мною, окрім просторовості, форм і руху тіл, я зауважував їхню твердість, тепло та інші якості, що сприймаються доторком. Я також розрізняв світло, кольори, запахи, смакові відчуття, звуки, розмаїття яких давало мені змогу вирізнити небо, землю, море і всякі такі тіла взагалі.

Звичайно, розглядаючи ідеї всіх цих якостей, що виникли в моєму мозку й відчувались мною прямо й безпосередньо, я небезпідставно вважав, що сприймаю речі, цілком відмінні від мого мислення, а саме — тіла, що породили всі ці ідеї. Адже я на досвіді бачив, що вони з'являлись у ньому без моєї на те згоди, тож я не міг, хай як цього прагнув, відчутти жоден об'єкт, якщо він не діяв на якийсь з моїх органів чуттів, а при наявності об'єкта я був неспроможний не відчувати його.

А оскільки ідеї, що сприймалися чуттями, були значно живішими, виразнішими й, певним чином, чіткішими від тих, які я, поміркувавши, міг уявити сам¹ або знайти закарбованими в своїй пам'яті, то вони, здавалось, не могли виникати з мого розуму, тобто мусили породжуватись у мені якимись іншими причинами. Оскільки про ці речі не було жодних інших відомостей, окрім тих, які мені дали самі ці ідеї, то тільки й залишалось подумати, що ці речі схожі на ідеї, причинами яких вони й були.

Але оскільки я також пам'ятав, що скоріше послуговувався чуттями, ніж розумом, і визнавав, що ідеї, сформовані мною самим, були не такими виразними, як ідеї, одержані завдяки чуттям, і що найчастіше вони складались із частин останніх, я легко переконався, що в моєму інтелекті немає жодної ідеї, яка б доти не пройшла через мої органи чуттів.

Я не зовсім безпідставно вважав, що це тіло (яке я певною мірою з особливим правом вважав своїм) пов'язане зі мною безпосередніше й тісніше, ніж будь-яке інше. Справді-бо, я ніколи не міг відокремитись від нього, як від інших тіл; власне в ньому й задля нього я

¹ Які уявляв навмисне й обдуманно.

переживав усі свої бажання й пристрасті, і, нарешті, відчував задоволення й біль у його частинах, а не в інших тілах, що існують окремо від нього.

Але коли я досліджував, чому з хтозна-якого почуття болу виникає душевний смуток, а почуття задоволення породжує радість, або чому через якесь незнане відчуття в шлунку (яке я називаю голодом) з'являється бажання їсти, а сухість у горлі викликає бажання пити і так далі, я міг це пояснити тільки однією причиною — так мене навчила природа. Звісно ж, між цим відчуттям у шлунку і бажанням їсти не існує ніякої спорідненості ані зв'язку (принаймні наскільки я це розумію), так само як і між сприйняттям речі, що завдає болу, й думкою про смуток, яку це почуття породжує. Мені так само здавалося, що саме від природи я дізнався про всі інші речі, які, як вважав, стосувались об'єктів моїх органів чуттів, бо помітив, що судження, які я зазвичай висловлював про ці об'єкти, формувались у мені швидше, ніж я встигав зважити й розглянути якісь причини, що могли б мене до цього змусити.

З часом неодноразовий досвід поступово похитнув мою довіру до органів чуттів. Я не раз спостерігав, як вежі, які здаля здавались круглими, зблизька виявлялись квадратними, а величезні скульптури, зведені на вершечку цих веж, видавались маленькими, коли на них дивитися знизу; так само в безлічі інших випадків я виявляв помилки в судженнях, що ґрунтувались на зовнішніх чуттях. Та не тільки на зовнішніх, ба навіть не на внутрішніх чуттях — хіба є щось інтимніше й внутрішніше, ніж біль? Проте раніше я чув від людей з ампутованими руками й ногами, що вони й досі іноді ніби відчувають біль у відсутніх кінцівках; це мене й наштотхнуло на думку, що я не можу бути впевненим і щодо захворювання якоїсь частини тіла, навіть якщо відчуватиму там біль.

До цих причин для сумнівів останнім часом додалися ще дві дуже загального характеру. Перша полягає в тому, що я ніколи не вважав, що вві сні іноді не можна відчувати те, що я відчуваю, коли не сплю; оскільки ж я не вважаю, що речі, які я начебто відчуваю вві сні, походять від якихось об'єктів, розміщених поза мною, я не розумів, чому мушу більше довірятись речам, які, як мені здається, я відчуваю, коли не сплю. І друга причина: не знаючи або ж вважаючи, що не знаю, винуватця мого існування, я не бачив нічого, що могло б завадити, аби сама природа створила мене здатним помилятись навіть стосовно речей, що видаються найдостовірнішими.

Що ж до доказів, які щойно переконали мене в істинності чуттєвих речей, то мені не дуже складно відповісти на них. Оскільки, здавалось, сама природа наводить мене до багатьох речей, тимчасом як розум цьому суперечить, я не вважав за потрібне надто покладатися на настанови природи. І хоча ідеї, отримувані завдяки чуттям, від моєї волі не залежать, я не вважав, що з цього слід зробити висновок, ніби

вони походять від речей, відмінних від мене, бо, можливо, в мені знайдеться якась здатність (досі, зрештою, невідома), яка виявиться причиною, що їх породжує.

Але тепер, коли я починаю краще пізнавати самого себе і ясніше відкриваю творця свого походження, я не думаю, що повинен рішуче визнати істинними всі речі, які мені немовби підказують органи чуттів, утім, вважаю, що немає необхідності піддавати всіх їх сумніву.

Насамперед, позаяк я знаю, що всі речі, які я осягаю ясно й чітко, можуть бути створені Богом такими, якими я їх пізнаю, мені досить ясно й точно осягнути одну річ окремо від іншої, аби бути певним, що вона не схожа на іншу й від неї відрізняється, бо їх можна розділити принаймні всемогутністю Господа; а для того щоб я вважав їх різними, несуттєво, за допомогою якої здатності цього можна досягти. Таким чином, з одного того, що я впевнений у власному існуванні й не помічаю нічого іншого, що могло б стосуватись моєї природи або сутності, крім того, що я річ мисляча, я справедливо роблю висновок, що моя сутність полягає лише в тому, що я мисляча річ або субстанція, вся сутність або природа якої тільки в тому, щоб мислити. І хоча, можливо (чи, радше, напевно, як я зараз доведу), я володію тілом, що якнайтісніше зі мною зв'язане, усе-таки, оскільки, з одного боку, я маю ясну й чітку ідею мене самого як речі, що тільки мислить і не має просторовості, а з другого — чітку й ясну ідею тіла як речі просторової і не мислячої, то цілком певно, що я, тобто моя душа, завдяки якій я є те, ким я є, повністю й істинно відрізняється від мого тіла і може бути або існувати без нього.

Ба більше, я відчуваю в собі особливі й відмінні від мене¹ здатності мислити, а саме: здатність уявляти й відчувати, без яких я можу ясно й чітко осягати себе в цілому, але не можу збагнути їх без себе, тобто без розумної субстанції, якій вони властиві. Адже в нашому розумінні цих здатностей, або (якщо послуговуватись терміном Школи) в їхньому формальному концепті вже закладено певний процес мислення; звідси я осягаю, що вони відрізняються від мене, як ото форми, рухи та інші модуси або акциденції тіл відрізняються власне від тіл, що їх підтримують².

Я також відзначаю в собі³ деякі інші властивості, як от здатність змінювати місцезнаходження, прибирати різноманітні пози⁴ тощо, які, як і попередні, не можна пізнати без якоїсь субстанції, якій вони були б властиві, і, відповідно, існувати без неї. Втім, цілком очевидно, що ці здатності, якщо вони справді існують, мають належати якійсь тілесній або просторовій, а не мислячій субстанції, бо їхньому ясному й чіткому

¹ *І відмінні від мене* — додано у французькому варіанті.

² *Відрізняються від мене, як модуси відрізняються від речі.*

³ *В собі* — додано у французькому варіанті.

⁴ *Набувати різних форм.*

концепту властива певна просторовість, але зовсім не властива інтелектуальна діяльність.

Більше того, в мені наявна певна пасивна здатність відчувати¹, тобто сприймати й пізнавати ідеї чуттєвих речей, але я не мав би з неї жодної користі й ніяк не міг би з неї скористатися, якби в мені або комусь іншому не було іншої активної² здатності, спроможної формувати й породжувати ці ідеї. Втім, ця активна здатність не може бути в мені, оскільки я — лише річ мисляча, а вона ніяк не передбачає мого мислення³, та ще тому, що ці ідеї часто виникають у мені без будь-якої моєї участі, нерідко й усупереч моїй волі. Отже, ця здатність мусить бути в якійсь субстанції, що відрізняється від мене, в якій формально або емінентно (як я вже зауважував) уся реальність об'єктивно властива породженням нею ідеям. Така субстанція — це або тіло, тобто тілесна природа, в якій формально й дійсно міститься все, що об'єктивно й через уявлення властиве ідеям, або ж сам Бог, або якесь інше творіння, благородніше за тіло, в якому воно перебуває емінентно.

А тому що Бог не ошуканець, то цілком очевидно, що Він посилає мені ці ідеї ні безпосередньо, ні через посередництво якогось творіння, в якому їхня велика реальність втілена не формально, а тільки емінентно. Оскільки Бог не дав мені жодної здатності все це розпізнавати, а навпаки, лише велику схильність вірити, що вони мені послані або походять від тілесних речей, я не бачу, як Йому можна було б вибачити обман, якби ці ідеї справді впливали не від тілесних речей, а зумовлювались іншими причинами. Тож доводиться визнати, що тілесні речі справді існують.

Утім, вони, можливо, не зовсім такі, якими їх сприймають наші чуття, адже чуттєве сприйняття багатьох речей досить невиразне й туманне; слід принаймні визнати, що всі речі, які я сприймаю через них ясно й чітко, тобто, загалом кажучи, ті, що входять у предмет умоглядної геометрії, справді в них знаходяться. Що ж до всіх інших речей, які або виступають поодинокими явищами, наприклад, як величина й форма Сонця тощо, або сприймаються не так ясно й чітко, як світло, звук, біль і таке інше, то я певен, що хоча вони досить сумнівні й недостовірні, та одне лише те, що Бог не ошуканець і, відповідно, не може допустити хибності в моїх думках, не забезпечивши їх здатністю її виправити, дає мені повне право твердити, що я маю засоби для їх істинного пізнання⁴.

¹ Тепер саме в мені зустрічається певна пасивна здатність відчувати.

² Якби не було в мене та в інших активної здатності.

³ Ця активна здатність цілком певно не може бути в мені, бо вона не передбачає абсолютно ніякого процесу мислення.

⁴ Та одне лише те ... виправити, дало мені тверду надію дійти до істини навіть щодо них.

По-перше, немає жодного сумніву в тім, що все, чого мене навчає природа, містить певну частку істини. Бо нині під природою як чимось цілим я розумію не що інше, як самого Бога, або ж порядок і взаємозв'язок, установлений Богом у створених Ним речах. А під моєю природою зокрема я розумію не що інше, як поєднання цих, дарованих мені Богом речей.

Тож в усьому, чого мене вчить природа, немає нічого неоднозначнішого і відчутнішого, як те, що я маю тіло, якому не по собі, коли я відчуваю біль, яке хоче їсти й пити, коли я відчуваю голод або спрагу тощо. Відповідно, я не повинен сумніватися, що в цьому присутня частка істини.

Завдяки відчуттям болю, голоду, спраги тощо природа вчить мене, що я не тільки присутній у своєму тілі, як капітан присутній на кораблі, я, окрім того, поєднаний з ним так тісно й злитий настільки воедино, що утворюю з ним ніби єдине ціле. Бо якби це було не так, то я, як річ тільки мисляча, не відчував би болю пораненого тіла, а просто зауважив би рану самим тільки інтелектом, як капітан зауважує зором, коли на кораблі щось виходить з ладу, а якби тіло захотіло пити або їсти, я просто розумів би це, не зазнаючи невиразних відчуттів голоду або спраги. По суті, відчуття голоду, спраги, болю тощо не що інше, як певні невиразні модуси мислення, які виникають і залежать від спілки, такого собі поєднання розуму з тілом.

Окрім того, природа вчить, що довкола мене існує багато інших тіл; до одних я мушу прагнути, інших — уникати. І, звичайно, відчуваючи різноманітні кольори, запахи, смаки, звуки, тепло, твердість тощо, я маю підстави твердити, що в тілах, які породжують всі ці різноманітні відчуття, наявні деякі особливості, які їм відповідають, хоча, можливо, насправді вони зовсім на них не схожі. Причому з того, що деякі відчуття мені приємні, а інші неприємні, цілком очевидно випливає, що моє тіло (радше, весь я сам, оскільки в мені тіло поєдналось із душею) спроможне зазнавати сприятливого й несприятливого впливу вигод і невигод від інших довколишніх тіл.

Втім, існує ще багато інших речей, підказаних, здавалося б, природою, хоча насправді я отримав їх не від неї, — вони проникли в мій розум внаслідок певної звички до висловлювання невважених суджень про речі; тим-то так легко трапляється, що інколи вони виявляються помилковими. Як, наприклад, моя думка, що будь-який простір, в якому немає нічого, що рухалось і впливало б на мої органи чуттів, порожній, що в теплому тілі є щось подібне до наявної в мені ідеї тепла, що білому або чорному властива білизна або чорнота, яку я бачу, що в гіркому або солодкому присутній саме такий смак або якість тощо; що світила, вежі й інші віддалені тіла мають такі самі обриси й величину, як нам видається здалеку тощо.

А щоб не залишилось нічого не пізнаного мною остаточно, мушу чітко визначити¹, що я власне розумію, коли кажу, що природа мене багато чого навчила. Адже тут я беру слово «природа» в значно вужчому значенні, ніж тоді, коли брав його з огляду на складну сукупність усіх даних мені Богом речей з урахуванням того, що в цю складну сукупність входить багато речей, які належать виключно розумові і про які в розумові про природу зовсім не йдеться; наприклад, моє поняття про істину, що все раз зроблене, вже не може бути незробленим, і безліч подібних, які я знаю завдяки природному світлу без допомоги тіла. Ця складна сукупність також обіймає багато інших якостей, притаманних лише тілу, які так само не входять у слово «природа»: наприклад, властивість тіла мати вагу тощо, але тут ідеться не про них, а тільки про речі, дані Богом, мені як поєднанню розуму й тіла. Тож ця природа вчить мене уникати речей, що викликають почуття болю, і прагнути тих, що приносять якимсь почуття задоволення. Втім, я не бачу, аби поза цим вона вчила мене робити висновки стосовно доколишніх речей на основі сприйняття різних чуттів, без їх попереднього старанного й виваженого дослідження. Бо, як мені здається, пізнання істинності цих речей належить виключно розумові, а не поєднанню розуму й тіла.

Тож, хоча світло зірки діє на моє око не сильніше, ніж вогонь невеликого смолоскипа, я все-таки не знаходжу в собі жодної реальної або природної² здатності, яка змусила б мене думати, що зірка не більша за своє світло, але в дитинстві я думав саме так, без будь-якого розумного обґрунтування. І хоча, наближаючись до вогню, я відчуваю тепло, а підступивши ближче, навіть біль, я все ж не бачу жодних підстав, здатних мене переконати, що у вогні є щось, подібне до цього тепла або болю, я усього лише маю підставу вважати, що йому властиве дещо, що викликає в мені відчуття тепла й болю, байдуже, що воно таке насправді.

Достоту так само через те, що існують простори, в яких я не знаходжу нічого, що діяло і впливало б на мої чуття, я не повинен робити висновків про відсутність будь-яких тіл у цих просторах; я переконуюсь, що звик перекручувати й переплутувати порядок природи, бо ці відчуття й сприйняття органів чуттів, які укладені в мене тільки для того, аби підказувати розумові, що корисне або шкідливе для поєднання, частину якого він становить сам, і які досі виявлялись доволі ясними й чіткими, сприймаються, однак, мною як точні правила, завдяки яким я спроможний безпосередньо пізнати сутність і природу тіл, що перебувають поза мною, хоча вони можуть запропонувати лише невірні й непевні відомості про останні.

Але перед цим я досить добре з'ясував, як, попри верховну милість Бога, мої, зроблені подібним чином судження можуть виявитися не-

¹ Неосягнутого мною досить чітко, я мушу чіткіше визначити.

² Ніякої реальної чи позитивної схильності.

правдивими. Тут якраз і виникає нова складність стосовно речей, яких я за підказуванням природи маю дотримуватись або уникати, а також стосовно внутрішніх відчуттів, які вона в мене вклала, бо іноді вони здавалися мені помилковими, тобто мене ошукувала безпосередньо моя природа. Як, наприклад, приємний смак якоїсь страви, куди підмішано отруту, може спокусити її спожити, тобто обманути мене. Щоправда, в цьому випадку природу можна виправдати, адже вона тільки спокушає мене до страви з таким приємним смаком, не спокушаючи до отрути, яка їй невідома. Тож із цього я можу зробити лише один висновок: моїй природі невластиве повне й універсальне пізнання всіх речей, що, власне, не повинне дивувати, оскільки людина як скінченна за своєю природою істота здатна мати лише знання з обмеженою довершеністю.

Втім, ми нерідко помиляємося навіть щодо речей, до яких нас підштовхує сама природа, — так буває з хворими, яким хочеться з'їсти або випити те, що їм зашкодить. Напевно, тут можуть заперечити, що помилка спричинена захворюванням їхньої природи; та це не полегшує справи, адже хвора людина таке саме творіння Господа, як і здорова, тому піддатна обману природа як першої, так і другої однаково суперечить милості Божій. Годинниковий механізм, який складається з трибків, маятника й гирь, підкоряється законам природи достоту так само, коли його погано сконструйовано, й він показує неточний час, як і тоді, коли він цілком відповідає вимогам майстра; тож умовно розглядаючи людське тіло достоту так, як механізм, збудований з сукупності кісток, нервів, м'язів, судин, крові й шкіри, який, попри відсутність розуму, може рухатись усюди так само, як буває й тепер, коли він рухається не завдяки зусиллям волі, тобто без залучення розуму, а тільки завдяки розміщенню своїх органів, я легко погоджуся, що цьому тілу настільки ж природно, коли б воно, скажімо, страждало від водянки, мучитись від сухості в горлі, яка звичайно відчувається розумом як спрага, і внаслідок цієї сухості скеровувати свої нерви й інші частини тіла так, як це потрібно для пиття, посилюючи в такий спосіб свої страждання й шкодячи самому собі, настільки йому природно хотіти пити для своєї ж користі при такій самій сухості в горлі, коли воно здорове. І хоча, задумуючись над застосуванням, для якого майстер призначав свій годинник, я можу сказати, що, неточно показуючи час, він відхиляється від своєї природи, достоту так само, розглядаючи механізм людського тіла як створений Богом для виконання всіх належних йому рухів, я маю підстави припускати, що воно не дотримується порядку своєї природи, коли при пересохлому горлі пиття шкодить його життю; хоча й визнаю, що такий підхід до пояснення природи дуже відрізняється від попереднього. Адже він не що інше, як просто найменування, що повністю залежить від моєї думки, коли хвору людину і погано зроблений годинник я порівнюю зі своєю ідеєю здорової людини й майстерно зробленого годинника, він не позначає

нічого справді властивого речі, про яку йдеться. Тимчасом як при попередньому підході до пояснення природи я розумів дещо справді властиве речам і, відповідно, не позбавлене певної частки істини.

Звичайно, хоча відносно тіла, що страждає водянкою, ми матимемо лише зовнішнє найменування, коли скажемо, що його природа уражена (бо воно не має потреби пити, але в нього пересохле горло), все-таки з точки зору єдиного цілого, тобто розуму або душі, поєднаної з цим тілом, це вже не просто найменування, а справжня помилка природи — вона полягає в тому, що хворий відчуває спрагу, коли йому дуже шкідливо пити. Отож необхідно розглянути, як Божа милість не перешкоджає людській природі, взятій у такому аспекті, обманювати й обманюватись.

Приступаючи до цього дослідження, я передусім відзначу велику відмінність між розумом і тілом, — вона полягає в тому, що за своєю природою тіло завжди подільне, тоді як розум завжди неподільний. Справді, коли я розглядаю свій розум, тобто себе самого — як тільки мислячу річ, я неспроможний вирізнити жодних частин, бо я себе осягаю як єдине й цільне буття. І хоча розум, очевидно, поєднаний з усім тілом, зрозуміло, що в разі ампутації руки, ноги або якоїсь іншої частини мого тіла від мого розуму нічого не відокремитись. Здатності бажати, відчувати, осягати тощо не можуть, власне кажучи, вважатись його частинами, бо той самий розум приводиться в дію повністю і коли ми чогось бажаємо, і коли щось відчуваємо або осягаємо тощо. Тимчасом як з тілесними або просторовими речами все навпаки: не знайдеться жодної, яку б мені було складно розкласти на елементи або яку мій розум легко не розклав на багато часток, пізнавши, відповідно, її як подільну. Цього було б досить, аби довести мені, що розум або людська душа цілком відмінні від тіла, якби я в цьому не був досить упевнений раніше.

Я також зауважую, що розум отримує безпосередні враження не від усіх частин тіла, а тільки від мозку, можливо, від якоїсь однієї з найдрібніших його часточок, а саме тієї, де діє здатність, яку називають здоровим глуздом; а що ця часточка налаштована завжди однаково, то здоровий глузд змушує наш розум відчувати одне й те саме, тимчасом як інші частини тіла можуть бути розташовані й налаштовані по-різному, що підтверджується численними дослідями, перелічувати які тут немає потреби.

Окрім цього, я зауважую, що природа мого тіла така, що кожную з його частин може привести в рух будь-яка інша, віддаленіша частина, причому першу може зрушити достоту так само кожна з проміжних частин, а найвіддаленіша частина залишатиметься нерухомою. Наприклад, якщо натягнути мотузку ABCD смикнути за останню частину D, то перша A почне рухатися так само, як рухалася б, якби мотузку смикали і в якійсь проміжній точці — B або C, причому остання D залишалася б нерухомою. Достоту так само, коли я відчуваю біль у стопі, — фізика вчить мене, що це відчуття пере-

дається нервами, розміщеними в ступні, звідки вони, мов мотузки, тягнуться до самого мозку, і якщо їх смикнути в ступні, вони тієї ж миті передадуть це в ту ділянку мозку, де починаються, викликаючи певний відрух, призначений природою для того, щоб розумом відчувати біль, що немовби гніздиться в ступні. А що від ступні до мозку нерви проходять по нозі, стегну, попереку, спині й шиї, може трапитись так, що буде заторкнута не та ділянка, що сягає кінцівки, а лише ділянки, що проходять через поперек або шию, викликаючи, однак, у мозку такі самі відрухи, які виникають при пораненні ступні, внаслідок чого в розумі виникне відчуття такого самого болю. Те саме слід думати й про інші чуттєві сприйняття.

Нарешті, я зауважую: оскільки з усіх рухів, що виникають в частині мозку, відрухи від якої діють безпосередньо на розум, кожен викликає в ньому одне-єдине відчуття, то не можна ні бажати, ні уявити нічого кращого, крім того, щоб з усіх відчуттів, які цей рух здатен викликати в мозку, останній сприймав саме найвластивіший і здебільше найкорисніший для збереження людського тіла, коли воно цілком здорове. Тож досвід підказує нам, що всі одержані нами від природи відчуття саме такі, відповідно в них немає нічого, що не свідчило б про могутність і милість Господа, що їх створив.

Так, наприклад, якщо нерви ступні подразнювати сильніше, ніж звичайно, їхній відрух проходить по спинномозковому каналу до самого мозку, створюючи в ньому сигнал якогось відчуття, а саме, відчуття болю, що начебто локалізувався в ступні, й попереджує мозок, змушуючи його робити все можливе, щоб ліквідувати причину болю, дуже небезпечного й у край шкідливого для ступні.

Щоправда, Бог міг би влаштувати природу людини так, аби той самий відрух у мозку змусив розум відчувати щось інше: наприклад, щоб він відчувався сам по собі, наче він знаходиться в мозку, або в ступні, або в якомусь іншому місці між стопою й мозком, або ж явив би йому щось інше, хоча ніщо з цього не сприяло б збереженню тіла так, як те, що відчуває мозок насправді.

Так само, коли ми відчуваємо потребу напиться, в горлі виникає сухість, що подразнює нерви, а через них внутрішні ділянки мозку. Їхній відрух викликає в розумі відчуття спраги, бо в цю мить немає нічого кориснішого, ніж знання, що для збереження свого здоров'я нам необхідно напиться; те саме можна сказати й щодо інших відчуттів.

З цього цілком зрозуміло, що, попри незмірну милість Бога, природа людини, як поєднання розуму й тіла, все-таки не може бодай зрідка не помилятися й не вводити в оману.

Бо коли якась причина діє не на ногу, а на якусь іншу ділянку нерва, що йде від ступні до мозку, викликаючи відрух, який звичайно виникає в ураженій стопі, то біль відчуватиметься начебто в ступні, природно, наше відчуття буде введене в оману; адже однаковий відрух у мозку може викликати однакове відчуття в розумі, а оскільки причиною тако-

го відчуття найчастіше буває поранена ступня, а не щось інше, то найдоречніше припустити, що воно передає розумові біль від ступні, а не від якоїсь іншої частини тіла. І хоча трапляється, що на відміну від звичного стану сухість у горлі виникає не через необхідність напиться для здоров'я тіла, а через якусь іншу, зовсім протилежну причину (наприклад, у хворого на водянку), все-таки хай вона краще обманює нас у цьому випадку, ніж якби вона постійно обманювала нас, коли тіло здорове; те саме і в інших випадках.

Звісно, я часто послуговуюсь цим міркуванням не тільки для того, щоб виявити помилки, яких припускається моя природа, але й для того, аби їх легше уникнути й виправити: адже знаючи, що мої чуття звичайно підтверджують скорше істину, ніж обман, відносно того, що торкається вигод або невигод мого тіла, та маючи змогу майже завжди послуговуватись кількома з-поміж них при розгляді однієї й тієї самої речі і, окрім того, скористатись пам'яттю, поєднуючи воедино теперішні знання з минулими, і своїм інтелектом, що збагнув причини всіх моїх помилок, я можу не боятись обману стосовно речей, які мої чуття найчастіше мені являють. Я також повинен відкинути всі сумніви останніх днів як перебільшені й сміховинні, зокрема цю повсюдну непевність щодо сну, якого я не міг відрізнити від стану неспання. Бо тепер я виразно бачу відмінність між тим та іншим станом, яка полягає в тому, що наша пам'ять ніколи не спроможна поєднати й пов'язати наші сні один з одним і з усім плином нашого життя так, як вона звичайно поєднує все, що буває з нами, коли ми не спимо. Справді, якби отак хтось несподівано з'явився й зник так само раптово, як буває з образами, що виникають уві сні, аж я навіть не зауважив би ні звідки він узявся, ні куди дівся, я небезпідставно вважав би його скоріше привидом або примарою, що виникла в моєму мозку й подібна скоріше до тих, що з'являються мені уві сні, а не до живої людини. Але коли я зустрічаюся з речами, чітко знаючи і місце їх появи, і місцезнаходження, і час появи, і без будь-якого розриву можу поєднати їх сприйняття з плином усього мого життя, то я цілком упевнений, що не сплю і бачу їх не вві сні. Я не повинен мати жодних сумнівів щодо істинності цих речей, якщо після залучення для їх розгляду своїх чуттів, пам'яті й інтелекту ніщо не вказує на суперечність цих речей із тим, що мені підказують мої органи чуттів. Адже з того, що Бог не ошуканець, доконечно впливає, що тут я не помиляюся.

Втім, ділова необхідність часто змушує нас приймати рішення, не даючи часу для докладного їх вивчення; мусимо зізнатися, що в окремих питаннях людське життя часто піддається омані, та визнати недолугість і слабкість нашої природи.

ЗАПЕРЕЧЕННЯ
ВЕЛЬМИ ВЧЕНИХ ОСІБ
ПРОТИ ВИКЛАДЕНИХ ВИЩЕ
«РОЗМИСЛІВ»
ІЗ ВІДПОВІДЯМИ АВТОРА

ПЕРШІ ЗАПЕРЕЧЕННЯ вченого-теолога з Нідерландів

*Панове!*¹

Дізнавшись, що у вас виникло бажання, аби я прискіпливо вивчив твори пана Декарта, я визнав своїм обов'язком задовольнити при цій нагоді любих моєму серцю людей, засвідчуючи мою високу шану до вас, і показати, чого бракує моїй самовпевненості й досконалості мого розуму; щоб віднині ви були трохи милосердніші до мене, якщо виникне така потреба, й зглянулись на мене наступного разу, якщо я не зможу виконати дорученого завдання.

Можна з повним правом заявити, наскільки я спроможний про це судити, що пан Декарт — людина дуже великої мудрості й величезної скромності, про якого, гадаю, навіть найбільший пліткар Мом не знайшов би що сказати². «Я мислю, — каже він, — отже, існую; або якщо навіть я — сама думка або розум». Це справді так. Однак, мислячи, я маю в собі ідеї речей, передусім ідею досконалого й нескінченного буття. Згода. Але її причина не я, бо я не відповідаю об'єктивній реальності; отже її причина — щось досконаліше, ніж я сам; тобто існує відмінне, досконаліше за мене буття. Або, як каже святий Діонісій у

¹ Заперечення Ж. де Катера, католицького священика з Алькмаара, передано Декарту через двох спільних друзів Баніуса й Блоаерта, яким Декарт адресував свої відповіді.

² Мом, бог лихослів'я за «Теогонією» Гесіода, потрапив сюди через друкарську помилку: маєтсья на увазі поет Мевіус (Мевій) — сучасник і ворог Вергілія й Горація.

п'ятому розділі «Божественних імен»¹: «Існує якась природа, що вміщує буття не так, як інші речі, вона просто, без жодного обмеження охоплює й уміщує все те, що становить сутність буття, вона включає всі речі як перша й універсальна причина».

Втім, тут я змушений на мить зупинитися, щоб не перевтоми- тись, адже мій розум уже схвилюваний, як розбурханий Еврип². Я погоджуюсь, заперечую, схвалюю, спростовую і не хочу відстор- новатись від думки цього великого чоловіка, і все ж не можу з ним погодитись. Бо, скажіть мені, якої причини потребує ідея? Або, наприклад, що таке ідея? Тобто, це річ мисляча, оскільки вона об'єк- тивно міститься в інтелекті. Але що означає об'єктивно міститься в інтелекті? Якщо я добре зрозумів, це означає обмежити сам акт інтелекту мірою об'єкта, що, по суті, виступає лише зовнішнім най- менуванням, яке нічого реального речі не додає. Так само, коли на мене дивляться, це не що інше, як спрямований на мене акт розгля- дання³, достоту так само, коли предмет мислиться або об'єктивно міститься в інтелекті, це означає завершення й обмеження думки розуму; такий акт можна здійснити без будь-якого руху або зміни в об'єкті, ба навіть без його наявності. То навіщо ж мені шукати причину того, що актуально не існує, а всього лише найменування й абсолютне небуття.

Однак, каже цей великий розум, аби думка вміщувала скоріше цю, а не іншу об'єктивну реальність, це, без сумніву, повинна зумовлювати якась причина. Навпаки, жодна; адже об'єктивна реальність — це всьо- го лише назва, актуально її немає ніде. Тимчасом як причина має реаль- ний і актуальний вплив; те, чого актуально не існує, не може підда- тись її впливу, через що не може залежати від жодної справжньої при- чини, або впливати з неї, оскільки її зовсім не потребує. Отже, я маю ідеї, але причини цих ідей відсутні, оскільки існує якась одна, більша за мене й нескінченна.

Можливо, хтось мені скаже: якщо ви не подаєте причини ідей, то назвіть бодай підставу, чому ця ідея містить скорше цю, а не іншу об'єктивну реальність. Дуже добре сказано, бо я не звик критися пе- ред друзями, з ними я розмовляю відверто. Я повсюдно кажу про всі ідеї те, що пан Декарт колись сказав про трикутник: Хоча поза моєю думкою, каже він, такої фігури, можливо, ніде в світі не існує і взагалі ніколи не було, проте в ній все-таки присутня певна природа, форма, або виражена сутність цієї фігури, яка незмінна й вічна. Отже, ця істина вічна й зовсім не потребує причини. Човен — це човен і не що

¹ Твір неоплатоників, написаний, без сумніву, близько 500 року, традиційно припи- сується Діонісієві Аеропагіту, першому єпископу Афін (І ст.).

² Протока між Евбеєю і континентальною Грецією, знаменита зміною напрямку течії, що відбувається кілька разів на день.

³ Латиною сказано: хіба що привернути на себе акт розглядання.

інше. Дав — це Дав, а не Едіп¹. І якщо ви все-таки наполягаєте, аби я назвав підставу, то я вам скажу, що це недосконалість нашого розуму, що не нескінченний; адже одним лише сприйняттям він не здатний обійняти універсум, який єдиний і представляє все водночас, він його ділить і розподіляє; тож те, чого він не може породити або створити в усій повноті, він витворює поступово або, як кажуть у Школі, недосконало й частинами.

Але цей великий чоловік провадить далі: І хоча такий спосіб буття, коли річ об'єктивно міститься в інтелекті через свою ідею, недосконалий, ми не можемо, однак, казати, що цей спосіб або модус — ніщо, а отже, ця ідея не може виникати з небуття.

Тут наявна двозначність, бо якщо слово Ніщо означає те саме, що й не бути актуально, то воно насправді ніщо, бо актуально не існує, відтак воно приходить із небуття, тобто не має причини. Втім, якщо слово Ніщо означає щось вигадане розумом, що звичайно називають Буттям розуму, тоді це вже не Ніщо, а щось реальне, що чітко осягається. Та оскільки воно тільки сприймається й актуально не існує, то воно справді може сприйматись, але не може бути зумовлене або виведене поза інтелект.

Але я, каже він, хочу, окрім цього, розглянути, чи я, той, кому властива ідея Бога, міг би існувати, якби не було Бога, або, як він щойно перед цим сказав, не було значно досконалішого за мене буття, яке подало б мені свою ідею. Бо, каже він, від кого я отримав би своє існування? Можливо, від себе самого, від своїх батьків або від когось іншого тощо. Та якби я мав його від самого себе, то я б не сумнівався, не мав бажань, мені б нічого не бракувало, бо я дав би собі всі досконалості, ідеями яких би володів, і, таким чином, сам був би Богом. Але якщо я завдячую своїм існуванням комусь іншому, то я прийду, зрештою, до того, хто має його сам по собі, тож якщо ті самі аргументи, які я використав для себе, віднести до нього, то стане зрозуміло, що це Бог. Ось, гадаю, очевидно той шлях, по якому іде святий Тома і який він називає шляхом зумовленості діючої причини, взявши його у Філософа, хоча ні святий Тома, ні Арістотель² причинами ідей не переймались. І, можливо, в цьому не було потреби, бо навіщо ж мені сходити з найпрямішого й найвірнішого шляху? Я мислю, отже, існую, або навіть я сам розум і мислення, і це мислення й розум походить або від самого себе, або від чогось іншого; якщо ж від чогось іншого, то від чого саме? Якщо ж від себе самого, то він — Бог, адже те, що існує само по собі, може легко забезпечити себе всім.

³ «Я — Дав, а не Едіп» — рядок з Теренція («Andrienne», 194), що означає: я нічого не тямлю в загадках.

¹ В «Основах богослів'я» святий Тома Аквінський (1225—1274) перелічує п'ять шляхів до Бога: шлях «згідно з діючими причинами» повторить уроки Філософа, тобто Арістотеля (384—322) в його «Метафізиці» (книга Ламбда).

Я прошу й благаю цю велику людину не ховатись від читача, який прагне знань, хоча сам, можливо, й не дуже розумний. Бо вираз сам по собі сприймається подвійно. По-перше, в позитивному значенні, тобто як причина існування самого себе; отже, те, що існує само по собі і дає буття собі самому, і якщо за попереднім і продуманим вибором воно може дарувати собі все, чого бажає, то воно подарує собі все, а отже воно — Бог. По-друге, вираз сам по собі сприймається негативно й означає завдяки собі самому, а не комусь іншому, і в такому розумінні, наскільки я пам'ятаю, ним послуговуються всі.

А тепер, якщо щось існує само по собі, тобто не завдяки комусь іншому, як ви можете довести, що воно обіймає все і становить нескінченне? Тепер я не хочу слухати, коли ви говорите: оскільки воно існує само по собі, воно легко може дати собі все; адже воно існує не завдяки самому собі як причині, і не мало змоги ще до того, як почало існувати, передбачити, чим могло б стати, аби вибрати, чим стане потім. Пригадую, як колись Суарес¹ міркував так: Будь-яке обмеження зумовлено причиною; адже річ скінченна й обмежена, або тому що причина не могла забезпечити її чимось більшим і досконалішим, або тому що вона цього не захотіла, тож якщо щось існує само по собі, а не завдяки якійсь причині, буде правильно назвати його нескінченим й необмеженим.

Однак я не зовсім погоджуюся з цим міркуванням. Нехай, якщо хочете, якась річ існує сама по собі, тобто не завдяки комусь іншому, але що ви можете сказати, якщо її обмеження йде від її внутрішніх формуючих начал, тобто від самої форми і її сутності, а ви досі не довели її нескінченності? Звичайно, якщо ви вважаєте, що гаряче є гарячим, воно й буде гарячим, а не холодним, завдяки своїм внутрішнім формуючим началам, навіть якщо ви й подумаєте, що воно таке, як є, не завдяки іншим. Я не сумніваюся, що в пана Декарта не бракує аргументів, щоб замінити ними те, що інші пояснили не досить чітко й довели не зовсім ясно.

І, нарешті, я погоджуюся з цим великим чоловіком щодо того, що він пропонує як загальне правило: Всі речі, які ми пізнаємо ясно й чітко, істинні. Я навіть вірю, що істинне все, що я думаю, я вже давно відмовився від усіляких химер і домислів розуму, адже жодна здатність не хоче ухилитися від свого власного об'єкта: якщо воля рухлива, вона прагне до блага, і навіть наші органи чуттів не помиляються, бо зір бачить те, що бачить, вухо чує те, що чує, бачачи бронзу, зір бачить правильно, але ми помиляємось, коли своїм судженням визначаємо її як золото. Тож пан Декарт цілком має рацію, коли всі помилки відносить на рахунок судження й волі.

¹ Франціско Суарес — іспанський теолог (1548—1617), чий «Метафізичні диспути» (1597) Декарт цитуватиме в «Четвертих відповідях», як довідник Школи.

Але настав час подивитися, чи слухне те, що він пропонує як загальне правило. Я, каже він, ясно й чітко пізнаю нескінченне Буття, отже це буття істинне і воно становить щось. Його можуть перепитати: Ви ясно й чітко пізнаєте нескінченне буття? Що ж тоді означає загальновідома заявлена сентенція: Нескінченність, оскільки вона нескінченність — непізнавання? Адже думаючи про тисячокутник і маючи якусь невиразну фігуру, я не можу ні уявити, ні пізнати тисячокутник, бо неспроможний уявити собі цю тисячу сторін, то хіба ж я зможу осягти чітко, а не туманно, нескінченне буття, через його нескінченність, оскільки не можу виразно і, так би мовити, на власні очі побачити безмежні досконалості, з яких воно складається?

Можливо, саме це й хотів сказати святий Тома, бо, не погоджуючись, що вислів Бог існує ясно зрозумілий і без доказів, він сам собі заперечує словами зі святого Дамаскіна: Пізнання того, що Бог існує, природно закарбоване в умах усіх людей, а отже зрозуміле само по собі без будь-якого підтвердження. І сам відповідає: Знання того, що Бог існує взагалі і якось невиразно, як він каже, тобто що Він є блаженством для людини, закарбоване в нас від природи; але це не означає просто знати, що Бог існує, як ото знати, що хтось наближається, не означає знати Петра, хоча наближатиметься власне Петро тощо. Він немовби хотів сказати, що в узвичаєному розумінні Бог пізнається як кінцева мета і навіть як найдосконаліше першобуття і, нарешті, як розум субстанції, що невиразно включає й охоплює всі речі загалом, але не як точний розум його субстанції, бо в цьому плані він нескінченний і нами непізнаваний. Я знаю, що пан Декарт легко відповість тому, хто запитає саме це; проте, гадаю, що все, висунуте мною для бесіди заради вправлення, наштотує його на слова Боеція¹: Деякі загальні поняття само собою зрозумілі тільки для вчених; тож не варто надто дивуватися, коли ті, хто прагне знати більше з інших, поставимуть багато запитань і затримуватимуться над розглядом того, що, як їм відомо, висунуто й запропоновано як перша й основна підпора всього, хоча вони нездатні збагнути його без тривалого дослідження й великого напруження розуму.

Погодьмося з цим і припустімо, що хтось із вас має ясну й чітку ідею найвищого й найдосконалішого буття, то що б ви хотіли цим довести? Очевидно, таке нескінченне буття існує, воно таке вірогідне, що я повинен бути упевненим в існуванні Бога настільки, наскільки досі був певен в істинності математичних доказів; адже осягати Бога (тобто найдовершеніше верховне буття) позбавленим існування (тобто позбавленим якоїсь довершеності), настільки ж безглуздо, як ося-

¹ У коментованому тут уривку з «Основ богослів'я» святий Тома цитує святого Іоана Дамаскіна (675—749), богослова й доктора Церкви, і Боеція (470—525), філософа й людини латинської держави.

гати гору без долини. В цьому й полягає вузловий момент проблеми: хто поступається в цьому питанні, мусить визнати себе переможеним; мені ж доведеться трохи відхилитися перед авторитетом такого могутнього супротивника, аби, перш ніж я зазнаю поразки, трохи відстрочити те, чого я неспроможний уникнути.

Насамперед, хоча ми діємо з огляду не на авторитети, а на розум, я, який побоюється, аби не подумали, що він безпідставно протиставляє себе цьому світлому розумові, хотів би, однак, послатись на святого Тома, який висуває собі таке заперечення¹: тільки-но значення слова Бог стає зрозумілим і пізнаним, як стає ясно, що Бог існує, адже під цим словом розуміють річ, якій не можна протиставити чогось більшого. А те, що присутнє водночас в інтелекті й насправді, більше за те, що властиве тільки інтелектові. Саме тому, коли слово Бог пізнане, Бог уже присутній в інтелекті, а звідси впливає, що Він існує насправді. Я висловлю цей аргумент у такій формі: Бог — це щось таке, чому не можна протиставити чогось більшого, але те, чому не можна протиставити чогось більшого, включає існування, отож Бог своїм ім'ям або своїм концептом включає існування, а значить не може бути або досягатись без існування. А тепер скажіть мені, будь ласка, хіба не так звучить аргумент пана Декарта? Святий Тома визначає Бога так: це те, чому не можна протиставити чогось більшого. Пан Декарт називає Його найдосконалішим буттям, тобто чогось більшого Йому протиставити не можна. Святий Тома провадить далі: А те, чому не можна протиставити чогось більшого, включає існування, інакше кажучи, можна було б пізнати й щось більше, а саме те, що досягається як змістилище існування. Але хіба пан Декарт використовує не таку саму посилку в своїх аргументах? Бог — найдосконаліше буття, а найдосконаліше буття включає існування, бо інакше воно не було б найдосконалішим. Святий Тома стверджує: Тож оскільки слово Бог стає зрозумілим і пізнаним, воно стає приналежністю інтелекту, а звідси впливає, що Він існує насправді, тобто з того, що концепт або основне поняття буття, якому не можна протиставити чогось більшого, включає досягнуте існування, впливає, що це буття існує. Пан Декарт заявляє те саме. Лише з того, що я не можу досягти Бога без існування, каже він, впливає, що існування невіддільне від Нього, тобто, що Він насправді існує. На що святий Тома відповідає і панові Декарту й собі: Припустімо, каже він, що під словом Бог розуміють те, що було сказане, а саме оте, щось таке, чому не можна протиставити чогось більшого, але звідси не випливає одночасне розуміння того, що згадана річ наявна в природі, а тільки те, що вона присутня виключно в сприйнятті нашого інтелекту. І неможливо

¹ У цьому ж місці з «Основ Богослів'я» святий Тома дискутує з приводу «отнولوجічного» терміна, не називаючи святого Ансельма (1033—1109), який його висунув (р. II).

заявляти, що вона існує насправді, якщо не погодитись із тим, що справді існує щось таке, чому не можна протиставити чогось більшого; проти цього відкрито виступають ті, хто заперечує існування Бога. На що я також дам коротку відповідь: хоча ми згодні, що найдосконаліше буття включає існування вже однією своєю назвою, та звідси, однак, не випливає, що це буття актуально наявне в природі як якась річ, а тільки те, що з концептом або поняттям найдосконалішого буття нерозривно поєднане поняття існування. Звідси ви не зможете зробити висновок про якесь актуальне існування Бога, якщо не припустите актуального існування цього найдосконалішого буття, бо тоді воно включатиме актуально всі досконалості, а серед них і досконалість реального існування.

Погодьтеся, панове, що після таких зусиль непогано б дати невеликий перепочинок моєму мозкові. Складне поняття існуючий лев включає, по суті, дві частини, а саме: лев і існування, і якщо ви якусь із них виключите, то це вже не буде те саме складне поняття. А тепер: хіба Бог не розуміє ясно й чітко цього складного поняття одвіку? А хіба ідея цього складного поняття як така не включає, по суті, одну й другу його частини? Тож хіба існування не сутність цього складного поняття існуючий лев? І все-таки, одвічне знання Бога не обов'язково зумовлює наявність тієї або іншої частини, якщо тільки не припустити актуальне буття цього складного поняття, — в такому разі воно включатиме в себе всі свої досконалості, а отже й актуальне існування. Так само, хоч я ясно й чітко пізнаю вище буття і це найдосконаліше буття в своєму основному концепті включає існування, з цього, однак, не випливає, що це існування — щось актуальне, якщо ви не припустите, що таке вище буття існує, бо в такому разі воно включатиме всі свої інші досконалості, а також достоїнство актуального існування; таким чином, в іншому місці слід довести, що таке найдосконаліше буття існує.

Я небагато говоритиму про існування душі та її реальну відмінність від тіла: мушу зізнатися, цей великий розум так мене стомив, що я вже мало на що здатний. Якщо між тілом і душею існує відмінність, він, здається, доводить це, виходячи з того, що ці дві речі можуть бути пізнані чітко й окремо одна від другої. В цьому я хочу порівняти цього вченого мужа зі Скотом¹, який стверджує, що для ясного й чіткого пізнання однієї речі від іншої досить, аби, за його словами, між ними була тільки формальна й об'єктивна відмінність, яку він ставить між відмінністю реальною й гаданою, саме таким чином він розрізняє Божу справедливість і милосердя розуму, бо вони, каже він, мають різні формальні підстави ще до будь-яких операцій інтелекту, тож одна — це не

¹ Іоанн Дунс Скот (1266—1308), прозваний у Школі Subtil (Мудрагель), визначив «формальну відмінність» як найменшу з закорінених у реальності ще до акту чистого мислення (*Opus oxoniense* I, D2, q.4).

друге, однак було б неправомірно заявляти, буцімто справедливість можна досягати окремо від милосердя, а отже, вони можуть існувати нарізно. Я й не зчувся, що вже сягнув за межі простого листа.

Ось, панове, й усе, що я хотів сказати з приводу всього запропонованого вами; далі судити вам. Якщо ви станете на мій бік, то було б непогано зобов'язати пана Декарта не докоряти мені за те, що я трохи з ним посперечався. Якщо ж ви підете за ним, я одразу здаюся і визнаю себе переможеним, роблю це охоче, тим більше що не хочу потрапити в таку ситуацію ще раз. Прощайте.

ВІДПОВІДІ АВТОРА

на Перші заперечення,
висловлені вченим-теологом
із Нідерландів

Панове,

Зізнаюсь, ви виставили проти мене сильного супротивника, чий розум і вченість завдали б мені чимало клопоту, якби цей послужливий благочестивий богослов вибрав не служіння справі Господа і роль її слабого захисника, а відкрито виступив би проти нього. І хоча він цілком правочинно міг би цим таки скористатися, я не позбувся б ганьби, якби спробував узяти над ним гору; ось чому я маю намір радше вдатися тут до майстерності, якою він послуговувався, мені ж допомагаючи, замість відповідати йому як супротивникові.

Він почав із короткого викладення головного доказу, що його я використав для доведення існування Бога, аби читачі краще його пригадали. Потім коротко визнав речі, які, на його думку, достатньою мірою з'ясовані, й підтримавши їх завдяки цьому своїм авторитетом, він підійшов до складного вузла, а саме до питання, що саме тут слід розуміти під словом *ідея* і якої причини вона потребує.

Я вже писав, що *ідея* — це власне уявна або мислима річ, оскільки вона об'єктивно міститься в інтелекті. Він робить вигляд, що розуміє ці слова зовсім інакше, ніж я, даючи мені нагоду чіткіше їх пояснити. Бути об'єктивно в інтелекті, — каже він, — означає здійснити

акт інтелекту мірою об'єкта, що є лише зовнішнім найменуванням, яке нічого реального до речі не додає тощо. Тут слід зазначити, що він розглядає саму річ як таку, що перебуває поза інтелектом, стосовно якої те, що вона об'єктивно міститься в інтелекті, — це насправді зовнішнє найменування; я ж маю на увазі ідею, яка ніколи не буває поза інтелектом і *бути об'єктивно* стосовно неї означає не що інше, як перебувати в інтелекті, як ото об'єкти звичайно там існують. Наприклад, якщо хтось запитає, що зробиться з сонцем від того, що воно об'єктивно опиниться в моєму інтелекті, найкраще відповісти, що єдине, що з ним може статися, — тільки те, що воно отримає зовнішнє найменування, тобто воно мірою об'єкта завершить дію мого інтелекту. Але якщо запитають, що таке ідея сонця, і у відповідь почують, що це річ мислима, оскільки вона наявна об'єктивно в інтелекті, то ніхто не подумає, що йдеться власне про сонце, оскільки в ньому міститься зовнішнє найменування. І тут *бути об'єктивно в інтелекті* означатиме не обмеження своєї дії мірою об'єкта, а, власне, наявність в інтелекті, як ото в ньому звичайно містяться такі об'єкти. Відтак, ідея сонця — це саме сонце, наявне в інтелекті, але не насправді, формально, як у небі, а об'єктивно, тобто, як ото предмети звичайно присутні в інтелекті; цей модус існування справді не такий досконалий, як той, коли речі існують поза інтелектом, проте він не абсолютне ніщо, про що я й писав раніше.

І коли цей вчений богослов каже, що в словах *абсолютне ніщо* є двозначність, він, очевидно, хоче застерегти мене від двозначності, яку я щойно відзначив, побоюючись, аби я її не залишив поза увагою. Адже він, по-перше, твердить, що річ, яка існує так в інтелекті через свою ідею, — це не реальне або актуальне буття, тобто щось, що перебуває поза інтелектом, — і це справді так. Далі він також каже, що це не щось вигадане розумом або мислима сутність, а щось реальне, що чітко осягається, цими словами цілком підтверджуючи всі мої припущення. І все ж додає: *оскільки ця річ тільки осягається й актуально не існує* (тобто оскільки вона лише ідея, а не якась річ поза інтелектом), *вона справді може сприйматися, та ніяк не зумовлюватись*, тобто їй не потрібна причина, щоб існувати поза інтелектом; я з цим погоджуюсь, але зрозуміло, що їй потрібна причина, аби її осягали, — тут про це тільки й ідеться. Отож, якщо у когось в думці виникає ідея якогось вигадливого механізму, цілком повноправно запитати, в чому ж причина такої ідеї; відповідь буде незадовільною, якщо хтось скаже, що поза інтелектом ця ідея ніщо, а отже її не можна зумовити, можна лише осягнути; адже тут питається лише про те, в чому причина осягнення цієї ідеї. Незадовільною буде й відповідь того, хто скаже, що її причина — це, власне, інтелект, оскільки це одна з його операцій; тут немає жодного сумніву, от тільки питається про причину об'єктивної майстерності, що в ній закладена. Адже те, що ця ідея містить скорше цю, а не іншу об'єктивну майстерність, без сумніву, повинне мати якусь

причину, бо стосовно цієї ідеї об'єктивна майстерність є тим самим, чим об'єктивна реальність є стосовно ідеї Бога. Справді, можна вказати різні причини цієї майстерності. Або ця ідея сформувалася за зразком реального, баченого раніше механізму, або через глибоке знання механіки, присутнє в інтелекті, або ж, можливо, через велику досконалість розуму, завдяки якій стало можливим винайти цей механізм без якихось попередніх знань. Слід зазначити, що будь-яка майстерність, присутня в цій ідеї об'єктивно, повинна міститись у ній формально або емінентно в її причині, хоч би якою ця причина була. Те саме слід думати й про об'єктивну реальність, що міститься в ідеї Бога. Але в кому ж уся ця реальність або досконалість може виявитись такою, як не в реально існуючому Богові? І цей проникливий розум чудово все це зауважив; ось чому він зізнається, що можна запитати, чому ця ідея містить саме цю, а не іншу об'єктивну реальність. На це запитання він, по-перше, відповів, що *до всіх ідей відноситься те саме, що сказано про ідею трикутника, а саме, навіть якщо трикутника, можливо, немає ніде в світі, все одно існує якась природа, або форма, або визначена сутність трикутника, яка незмінна й вічна і, як він каже, не потребує причини*. Втім, він розважив, що така відповідь незадовільна, бо хоча природа трикутника незмінна й вічна, це, однак, не виключає запитання, чому ми маємо його ідею. Тим-то він додає: *Якщо ви все ж наполягаєте, аби я назвав підставу, то я скажу, що вона в недосконалості нашого розуму тощо*. Очевидно, такою відповіддю він хотів сказати тільки те, що той, хто захотів би відійти від моєї думки, не сказав би нічого правдоподібного. Справді-бо, твердження, що причина наявності ідеї Бога в нас — це недосконалість нашого розуму, не правдоподібніша за уявлення, що невігластво в царині механіки — це причина винайдення нами такого хитромудрого, а не якогось не такого досконалого механізму. Зовсім навпаки, якщо хтось має ідею механізму, що охоплюється всією можливою винахідливістю, то можна зробити висновок, що ця ідея зумовлена причиною, в якій така уявна винахідливість існувала реально й посутньо, хоча в цій самій ідеї вона існувала лише об'єктивно й аж ніяк не по суті. З такої самої причини, маючи в собі ідею Бога, в якій втілена вся досконалість, яку тільки можна собі уявити, цілком очевидно зробити висновок, що ця ідея залежить і виникла від якоїсь причини, яка насправді містить у собі всю цю досконалість, а саме — від істинно існуючого Бога.

І звичайно, як одне, так і друге положення виявляються однаково складними: як ото не всі можуть бути знавцями механіки й відповідно мати ідеї якихось хитромудрих механізмів, так само не всі однаково здатні осягнути ідею Бога. Та оскільки вона однаково закладена в усіх умах і ми ніколи не зауважували, аби вона з'являлась інакше, ніж із нас самих, то ми гадаємо, що вона властива природі нашого розуму. Звичайно, це не так уже й неслухно; однак ми залишаємо поза увагою ще

дещо, що потрібно розглядати головним чином, бо від цього залежить уся сила, блиск і мудрість цього аргументу, а саме: *здатність мати в собі ідею Бога не могла б бути нам властива, якби наш розум був тільки скінченною річчю, чим він і є насправді, і не мав причини свого існування, а саме — божественної причини. Ось чому, з другого боку, я прагнув з'ясувати, чи міг би я існувати, якби не було Бога, і не стільки для висунення іншого (стосовно попереднього) аргументу, як для докладнішого пояснення першої¹.*

Втім, гречність мого супротивника ставить мене в нелегку ситуацію, яка може накликати на мене заздрощі й ревності багатьох, оскільки він порівнює мій доказ із аргументом, узятим у святого Томи й Арістотеля², наче намагається змусити мене назвати причину, чому, ступивши на той самий шлях, що й вони, я все ж був не в усьому послідовним. Але прошу дозволити мені не говорити про інших і пояснити лише причину речей, про які я писав. Отож, по-перше, я висунув свій аргумент зовсім не тому, що зауважив порядок або певну послідовність діючих причин стосовно чуттєвих речей, це почасти тому, що існування Бога я вважаю значно очевиднішим, ніж існування будь-якої чуттєвої речі, і почасти тому, що така послідовність причин, на мою думку, могла привести тільки до пізнання недосконалості мого розуму, адже я не здатен збагнути, як ці незлічені причини одвічно змінюють одна одну, що жодну не можна назвати першою. Те, що я не здатен це збагнути, безумовно, не означає, що якась із них мусить бути першою, як із того, що я не можу збагнути можливості нескінченного поділу до якоїсь кінцевої величини, не впливає, що можна дісталися до такої останньої, далі неподільної величини. З цього впливає тільки те, що мій інтелект, скінченний за своєю суттю, нездатен досягнути нескінченності.

Саме тому я волію обґрунтовувати свої міркування власним існуванням, що не залежить від будь-якої низки причин і настільки мені відоме, що ніщо більше таким бути не може. Ставлячи це питання перед самим собою, я не стільки прагну з'ясувати, яка причина мене колись породила, як те, яка причина нині оберігає мене, аби в такий спосіб звільнити себе від будь-якої низки послідовних причин.

Окрім того, я намагався з'ясувати причину мого буття не в якості тіла й розуму, а тільки й зокрема в якості речі, що мислить. Що, гадаю, досить суттєво для цієї проблеми, адже так мені простіше звільнитись від упереджень, розглядаючи те, що підказує природне світло, й розпитуючи самого себе, щоб упевнитись, що в мені не може бути нічого такого, про що я нічого не знав би. Це, по суті, зовсім інший підхід, ніж якби я, знаючи, що народжений від свого батька, вважав, що мій батько також походить від свого предка, і якби, шукаючи отак батьків

¹ Латиною сказано: *absolutius*, тобто *найабсолютніше*.

² Див.: «Перші заперечення».

моїх батьків, не зміг продовжити свій пошук до нескінченності з метою покласти край цим пошукам і дійшов висновку про існування першопричини.

Ба більше, я шукав причину свого існування не тільки як речі мислячої, а в основному тому, що серед низки інших думок визнаю, що в мені присутня ідея суверенного досконалого буття, адже тільки від цього залежить сила мого доведення. По-перше, тому що ця ідея дає мені пізнати, що таке Бог, принаймні наскільки я здатен це збагнути; згідно з законами справжньої логіки ніколи не слід запитувати, *чи існує якась річ*, не знаючи попередньо, *що вона таке*. По-друге, тому що саме ця ідея дає мені нагоду дослідити, чи я існую сам по собі, чи через когось іншого, й виявити свої вади. І останнє, саме ця ідея вчить мене, що існує не тільки причина мого існування, але — що більше — ця причина містить у собі всі можливості вдосконалення, а тому вона — Бог.

Утім, я ніде не казав, що немислимо, аби якась річ була діючою причиною самої себе; бо хоча це цілком вірогідно, коли значення діючої причини обмежується причинами, що відрізняються від своїх наслідків або передують їм у часі, однак здається, що в цьому питанні її не слід обмежувати таким чином, як тому що це було б марне запитання (бо хто ж не знає, що та сама річ не може відрізнитися сама від себе і передувати собі в часі?), так і тому, що природне світло не вказує, що діючій причині властиво передувати в часі своєму наслідку, навпаки, воно, власне кажучи, не має ні найменування, ні природи діючої причини, хіба що коли вона здійснює свій наслідок, тобто ніяк не може йому передувати. І, звичайно, природне світло вказує, що немає жодної речі, про яку не можна було б запитати, чому вона існує, або відшукати її діючу причину, або ж, якщо її немає, запитати, чому вона їй непотрібна; тож якби я вважав, що жодна річ не може бути певним чином щодо самої себе тим, чим діюча причина виявляється стосовно свого наслідку¹, це зовсім не означає, що цим я хотів зробити висновок про існування першопричини; навпаки, віднині я шукатиму причину тієї, яку назвуть першою, і так я ніколи не дійду до справді першої.

Утім, зізнаюсь щиро, що може існувати дещо, чия могутність така велика й невичерпна, що ніколи не вимагала нічийої допомоги для існування, вона й досі її не вимагає для свого збереження, тож вона певним чином причина самої себе; саме так я й сприймаю Бога. Бо навіть якби я існував вічно, і до мене, відповідно, нічого не було, все ж, коли я помічу, що часові відтинки можуть відокремлюватись одні від одних, то з того, що я існую нині, не впливатиме, що я існуватиму на-

¹ 18 березня 1641 р. Декарт попросив Мерсенна додати: «Зазначимо, що під цими словами слід розуміти тільки те, що сутність речі може бути такою, що не потребуватиме жодної діючої причини для існування». Це доповнення зроблено в першому (латинському) виданні, в наступних виданнях його випущено.

далі, якщо, так би мовити, якась причина не відтворюватиме мене в кожний наступний новий момент, мені не буде складно назвати діючою причину, яка в такий спосіб постійно мене створює, тобто оберігає. Тож, хоча Бог був завжди, і при всьому тому Він, по суті, оберігає себе сам, Його, очевидно, з повним правом можна назвати й визнати причиною самого себе. Втім, слід зауважити, тут я маю на увазі не збереження, що забезпечується якимось реальним позитивним впливом діючої причини, тут я розумію лише, що сутність Бога така, що неможливо, аби Його не було або Він не існував вічно¹.

Виходячи з цього, нескладно буде роз'яснити відмінність виразу *само по собі*, про необхідність пояснення якого мене попередив учений богослов. Бо хоча той, хто, зважаючи лише на властиве й обмежене значення діючої причини, вважає неможливим, аби якась річ була діючою причиною самої себе, і не помічає жодної причини іншого роду, що була б пов'язана з діючою причиною й аналогічна їй; тож, коли кажуть, що якась річ існує *сама по собі*, вони, звичайно, розуміють не що інше, як відсутність будь-якої причини, якби ж вони задумались більше над річчю, ніж над словами, то легко визнали б, що негативне значення *само по собі* зумовлене тільки недосконалістю людського розуму й не має жодного опертя в самих речах; однак існує інше, позитивне значення, пов'язане з істинністю речей, яке й служить опертям моєму аргументу. Бо якщо, наприклад, хтось вважає, що якесь тіло існує само по собі, він може розуміти тільки те, що це тіло не має жодної причини; отже, він дає своїй думці не якесь позитивне, а лише негативне підтвердження, бо не знає причини цього тіла. Втім, це свідчить про певну недосконалість його судження, з чим він легко погодиться, якщо зауважить, що часові відтинки одні від одних не залежать, а отже, з того, що тіло, вважає він, досі існувало само по собі, тобто без причини, не випливає, що воно існуватиме і в майбутньому, хіба що в ньому міститься якась реальна позитивна сила, яка, так би мовити, постійно його відтворюватиме. От тоді, розуміючи, що в ідеї тіла відсутня будь-яка подібна сила, йому просто дійти висновку, що тіло існує не само по собі, відтак вираз *само по собі* він сприйме позитивно.

Так само, коли ми кажемо, що Бог існує сам по собі, ми, по суті, також можемо сприймати Його негативно, зважаючи тільки, що Його існування не має жодної причини, але якщо до цього ми шукали, в чому причина Його існування або чому Його буття постійне, то, розглядаючи безмірну й неосяжну могутність, приховану в Його ідеї, ми визнаємо її настільки всеохопною й неозорою, що вона справді може бути причиною існування й безперервності Його буття, а іншої просто не може бути, і кажемо, що Бог існує *сам по собі*, тільки не в нега-

¹ Доповнення, з проханням про яке Декарт звернувся до Мерсенна 18 березня 1641 р.

тивному, а, навпаки, у цілком позитивному розумінні. І хоча немає потреби стверджувати, що Він діюча причина самого себе (аби не виникло суперечки щодо вибору слів), все-таки ми бачимо, що те, що Він існує сам по собі і не має ніякої відмінної від себе причини, стає наслідком не небуття, а реальної й справжньої неосяжності Його могутності, і цілком можемо подумати, що певним чином Він співвідноситься з собою самим так, як діюча причина співвідноситься зі своїм наслідком, а отже позитивно існує сам по собі. Кожному так само дозволено запитати себе, чи він існує сам по собі в такому самому розумінні, а тоді, не виявивши в собі жодної сили, спроможної зберегти його бодай на якусь мить, зробити справедливий висновок, що він існує завдяки комусь іншому, причому завдяки тому, хто існує сам по собі, бо оскільки саме йдеться про теперішнє, а не про минуле чи то майбутнє, поступальний рух не може скеровуватись у нескінченність. Зрештою, додам (утім, я цього досі ще не казав), що немає навіть потреби шукати іншої причини, бо якщо перша настільки могутня, що здатна зберігати річ поза собою, то вона, цілком зрозуміло, завдяки своїй потенції зберігає й себе і, в такий спосіб, існує сама по собі.

Тож тепер, коли кажуть, що будь-яке обмеження зумовлене його причиною, я думаю, що це справді істинно, хоча висловлено не зовсім властивими термінами, що не знімає сумніву; власне кажучи, обмеження — це всього лише заперечення вищого рівня досконалості, причому це заперечення зумовлюється не якоюсь причиною, просто воно річ обмежена. І хоча вірогідно, що кожна річ обмежена своєю причиною, це, однак, не самоочевидно і потребує обґрунтування. Бо, як чудово відповів цей проникливий богослов, кожна річ може бути обмежена подвійно: або її творець не надав їй більшої досконалості, або ж вона за своєю природою має її тільки певною мірою, як ото природі трикутника властиво мати не більше трьох сторін. Вважаю, однак, самоочевидним і таким, що не потребує доведення те, що все існує завдяки якійсь причині або само по собі, стаючи своєю причиною; оскільки ми дуже добре осягаємо й пізнаємо не тільки існування, а й заперечення існування, немає нічого, що ми могли б уявити похідним від самого себе настільки, щоб не виникала потреба в аргументах, чому йому скорше властиве існування, ніж небуття, саме тому вираз *існує сам по собі* ми повинні тлумачити позитивно, розуміючи його так, наче щось існує завдяки якійсь причині, власне завдяки надміру власної могутності, а вона може бути властива лише Богові, що дуже легко довести.

Те, з чим цей учений муж далі погоджується, хоча воно, по суті, не викликає сумнівів, звичайно розглядається дуже рідко, але настільки важливе для того, аби витягти всю філософію з пітьми, де вона захована, що, підтримавши це своїм авторитетом, він мені дуже допоміг у моєму задумі.

Він цілком справедливо запитує, чи досягаю я ясно й чітко нескінченне; і хоча я намагався випередити це заперечення, воно, однак, мимоволі виникає у кожного, тож на ньому варто зупинитись докладніше. Отже передусім зазначу, що нескінченність, оскільки вона нескінченна, по суті, ніколи не досягається, проте її можна збагнути, адже розуміючи ясно й чітко, що якась річ така, що її межі встановити неможливо, означає ясно розуміти її нескінченність. Утім, я тут розрізняю і *безмежність*, і *нескінченність*. Власне, нескінченним я називаю тільки те, в чому ми з усіх боків не знаходимо жодних меж, і в цьому розумінні нескінченний лише Бог. Тимчасом як речі, що їх меж я не виявляю тільки в певному розумінні, як от просторовість уявних просторів, незліченність чисел, подільність частинок кількості тощо, я називаю *безмежними*, а не *нескінченними*, оскільки вони не мають кінця-краю не в усіх відношеннях. Ба більше, я розрізняю формальну причину нескінченного або нескінченності і нескінченну річ. Бо хоча ми досягаємо нескінченності у надзвичайно позитивному сенсі, однак розуміємо її в негативному плані, виходячи з того, що не зауважуємо в речі жодного обмеження. Тимчасом як нескінченну річ ми досягаємо, по суті, позитивно, не охоплюючи, однак, всієї її просторовості, тобто не розуміємо всього уречевленого, що в ній міститься. Так буває тоді, коли ми дивимось на море й кажемо, що бачимо його, хоча наш зір не сягає його берегів і не визначає всієї його неозорої далини; коли ж ми дивимось на нього здаля, ніби хочемо охопити одним поглядом усе море, то бачимо його не дуже виразно, так само як ото нечітко ми уявлямо тисячокутник, намагаючись побачити всі його сторони разом; проте, коли ми зосереджуємо погляд лише на якійсь ділянці моря, то бачимо її дуже ясно й чітко, те саме буває, коли ми зосереджуємо уяву на одній-двох сторонах тисячокутника.

Так само, — в цьому я погоджуюся з усіма богословами, — людський розум неспроможний збагнути Бога, його не можуть чітко уявити навіть ті, хто прагне думкою охопити його водночас і в усій повноті, дивлячись на нього немовби здалеку; в цьому плані святий Тома сказав у наведеній вище цитаті, що нам властиво пізнавати Бога тільки невиразно, ніби створюючи якийсь нечіткий образ; але ті, хто уважно приглядається до кожної з його досконалостей, прикладаючи всі сили свого розуму на їх споглядання, але не для того, щоб їх збагнути, а радше, аби ними захоплюватися, визнаючи наскільки останні вищі будь-якого розуміння, вони, кажу, виявляють у ньому значно більше речей, які можуть бути пізнані ясно й чітко і набагато легше, ніж будь-яка зі створених речей. З цим погоджується й святий Тома, що добре видно з наступного параграфа, де він стверджує, що існування Бога довести можна. Тож щоразу, говорячи про можливість ясного й чіткого пізнання Бога, я мав на увазі тільки таке кінцеве пізнання, погоджене з обмеженими можливостями нашого розуму. Тож і не було потреби інакше розуміти істинність висловленого мною: це стане зрозумі-

лим, якщо зважити, що я про це говорив тільки в двох місцях. Уперше тоді, коли ми намагалися з'ясувати, чи в створеній нами ідеї Бога наявна якась реальність, а чи тільки заперечення речі (як ото можна підозрювати, що в ідеї холоду маємо не що інше, як заперечення тепла), це легко можна збагнути, хоча ми не розуміємо нескінченності. Вдруге я наполягав, що існування властиве природі найдосконалішого буття так само, як три сторони властиві природі трикутника, це також можна збагнути, навіть якщо обшири нашого пізнання не такі, щоб охопити все, що в ньому наявне.

Тут він знову зіставляє один з моїх аргументів з аргументом святого Томи, немовби змушуючи мене визнати, який з них вагоміший. Гадаю, я зможу зробити це без особливого бажання, бо святий Тома користувався цим аргументом не як своїм і дійшов іншого, ніж я, висновку, зрештою, я ніяк не розходжуся з думкою цього ангельського доктора. Бо на запитання, чи пізнання існування Бога настільки самоочевидне для людського розуму, що його непотрібно й доводити, тобто що воно ясне й зрозуміле всякому, він відповідає негативно, я також. Аргумент, який він висуває проти самого себе, можна сформулювати так. Коли ми розуміємо й осягаємо, що стоїть за словом *Бог*, ми осягаємо річ, порівняно з якою не може бути нічого більшого, однак реальне й водночас наявне в інтелекті буття більше, ніж буття тільки в інтелекті; тож розуміючи й осягаючи значення слова *Бог*, ми осягаємо, що Бог існує і в реальності, і в інтелекті. Але тут очевидна формальна помилка, адже з цього можна дійти лише такого висновку: розуміючи й осягаючи значення слова *Бог*, ми осягаємо, що Бог існує в реальності і в інтелекті, але коли щось позначається словом, то це ще не означає, що воно істинне. Мій аргумент звучав так: те, що ми ясно й чітко осягаємо приналежним природі, або сутності, чи то незмінній істинній формі якоїсь речі, може достовірно стверджуватися стосовно цієї речі; а потому як ми досить доскіпливо дослідили, що таке Бог, ми ясно й чітко осягаємо, що Його істинній і незмінній природі властиве існування, отже, ми достовірно можемо твердити, що Він існує. Принаймні такий висновок правочинний. Однак головну посилку заперечувати не можна, бо перед цим ми дійшли згоди, що істинне все, що ми пізнаємо й осягаємо ясно й чітко. Тож залишається тільки менша посилка, і з нею, признаюсь, не все так просто. По-перше, ми настільки звикли відрізняти існування від сутності в усіх інших речах, що не зважаємо, чому воно більш властиве сутності Бога, ніж сутності інших речей; по-друге, не відрізняючи того, що властиве істинній незмінній сутності якоїсь речі, від того, чим ми її наділяємо завдяки вимислам нашого інтелекту, хоча ми досить чітко відзначаємо, що сутності Бога властиве існування, ми, однак, не виводимо з того, що Бог існує, бо не певні, чи його буття незмінне й істинне, чи просто нами вигадане.

Щоб зняти першу частину цієї складності, слід провести різницю між вірогідним і необхідним існуванням і відзначити, що вірогідне існу-

вання міститься в концепті або ідеї всіх речей, які ми пізнаємо ясно й чітко, тимчасом як необхідне буття міститься тільки в ідеї Бога. Не сумніваюся, що ті, хто уважно придивиться до відмінності між ідеєю Бога й ідеєю всіх інших речей, обов'язково зауважать, що хоча всі інші речі ми сприймаємо тільки як існуючі, з цього все ж не випливає, що вони справді існують, а тільки те, що вони можуть існувати, бо ми не досягаємо необхідності поєднання актуального існування з іншими їхніми властивостями; проте з нашого ясного розуміння обов'язкової й одвічної поєднаності актуального буття з іншими атрибутами Бога таки випливає необхідність Його існування.

А потім, щоб зняти іншу частину цієї складності, слід мати на увазі, що ідеї, які містять не істинні й незмінні, а лише уявні й витворені інтелектом сутності, можуть розрізнятися тим самим інтелектом не тільки завдяки абстрагуванню думки, але й за допомогою ясної й чіткої дії, тож речі, що їх інтелект не може розрізнити таким чином, вигадані й витворені не ним. Наприклад, коли я уявляю крилатого коня, або актуально існуючого лева, або трикутник, вписаний у квадрат, я легко досягаю, що я так само, йдучи від протилежного, здатен уявити коня без крил, лева як неіснуючого, трикутник без квадрата, а це значить, що природа цих речей не істинна й незмінна. Але коли я уявляю трикутник або квадрат (про лева й коня я тут не говорю, бо ми ще не цілком свідомі їхньої природи), то я достовірно зможу стверджувати щодо трикутника все, що визнаю властивим ідеї трикутника, наприклад, що сума його трьох кутів дорівнює сумі двох прямих кутів тощо, а ідеї квадрата — все, що виявлю властивим ідеї квадрата. І хоча я можу досягати трикутник, обмежуючи свою думку так, щоб не мислити суму трьох кутів рівною сумі двох прямих кутів, я все-таки не можу заперечити цього якоюсь ясною й чіткою дією, тобто чітко розуміючи те, що кажу. Ба більше, якби я розглядав трикутник, вписаний у квадрат, але не для того, щоб приписати квадрату те, що належить тільки трикутнику, чи трикутнику те, що властиве виключно квадрату, а лише для того, щоб розглянути властивості, що породжуються від поєднання одного з іншим, природа фігури, що складалася б з трикутника й квадрата, була б такою ж істинною й незмінною, як природа квадрата або трикутника, взятих окремо. Таким чином, я зможу достовірно твердити, що площа квадрата не менша від подвоєної площі вписаного в нього трикутника, а також усе інше, властиве природі цієї складної фігури.

Якщо ж я зазначу, що ідеї дуже досконалого тіла властиве існування, то хоча існування в реальності і в інтелекті значно досконаліше, ніж існування тільки в інтелекті, з цього я не зможу висувати, що таке високодосконале тіло існує, а тільки можу сказати, що воно цілком вірогідне. Адже я цілком розумію, що ця ідея сформувалася в моєму інтелекті шляхом поєднання всіх тілесних досконалостей, а також що це існування не зумовлене іншими досконалостями, притаманними при-

роді тіла, бо їх існування можна як заперечувати, так і стверджувати. Причому, досліджуючи ідею тіла, я не знаходжу в ньому жодної сили, завдяки якій воно могло б відтворитись або забезпечити своє збереження, і тому роблю висновок, що необхідне існування (тут ідеться, власне, про нього) властиве природі тіла, хай яке воно там досконале, не більше, ніж природі гори властива відсутність долини, чи то природі трикутника — сума трьох його кутів більша за суму двох прямих кутів.

А тепер, якщо ми питаємо, але не про тіло, а про річ, в якій були б зібрані всі можливі досконалості разом, чи до них слід зараховувати й існування, то попервах ми могли б справді засумніватися, оскільки наш розум, будучи скінченним і звикнувши розглядати їх тільки окремо, можливо, не відразу зауважить, наскільки необхідна їхня взаємопоєднаність. Але якщо ми докладно розглянемо, чи наймогутнішому буттю властиве існування і яке саме існування, то ми, по-перше, зможемо ясно й чітко збагнути, що йому принаймні потенційно властиве існування, як і всім іншим речам, про які ми маємо якусь виразну ідею, ба навіть тим, що створені фантазією нашого інтелекту. А тоді, оскільки ми не можемо вважати його існування вірогідним, а водночас, з огляду на його нескінченну могутність, не знавши його здатності існувати завдяки власній потенції, ми повинні визнати, що він існує реально й існував вічно. Завдяки природному світлу очевидно, що те, що може існувати завдяки власній потенції, існує вічно, і таким чином ми збагнемо, що необхідне існування міститься в ідеї якнаймогутнішого буття, і не через якусь вигадку інтелекту, а тому що існування — це приналежність істинної й незмінної природи такого буття; ми так само легко зрозуміємо, що неможливо, аби це наймогутніше буття не володіло всіма іншими досконалостями, які містяться в ідеї Бога, отож вони виключно в силу своєї природи і без будь-яких вигадок інтелекту поєднались в існуванні Бога.

Всі ці речі очевидні для того, хто ними цікавиться серйозно, вони ніяк не відрізняються від тих, про які я писав перед цим, хіба що тільки способом викладення, який я навмисне змінив, щоб задовольнити різні типи розуму. Я спокійно визнаю, що особливість цього аргументу та що той, хто не врахує всього, використаного мною для його доведення, легко сприйме його за софізм; тож наприпочатку я трохи вагався з приводу його використання, боячись, аби в того, хто його не зрозуміє, не з'явилась нагода не довіряти іншим. Але оскільки ми маємо всього лише два шляхи для доведення існування Бога — один завдяки його наслідкам, а другий — його сутності або самій природі, і враховуючи, що перший я, у міру моїх сил, пояснив у «Третньому розмислі», я вирішив, що не повинен відмовлятися і від другого.

З приводу формальної відмінності, яку цей учений богослов виводить із творів Скота¹, коротко скажу, що вона не відрізняється від мо-

¹ Див.: «Перші заперечення».

дальної і поширюється тільки на недовершені сутності, що їх я старанно відокремлюю від довершених; правду кажучи, цього досить, аби кожну річ осягати окремо й саму по собі за допомогою абстрагування розуму, який осягає річ неадекватно, але не для того, щоб обидві речі осягати настільки виразно й осібно одну від одної, аби можна було подумати, що кожна — це довершена сутність, відмінна від будь-якої іншої, бо для цього необхідна реальна відмінність. Наприклад, між рухом і обрисами одного й того самого тіла існує формальна відмінність, і я легко можу осягати рух окремо від форми, а форму без руху, і те, й друге, не задумуючись особливо про тіло, яке рухається або має певні обриси. Проте я неспроможний ясно й чітко осягти рух без тіла, якому він властивий, ні обриси без тіла, яке має певну форму; зрештою, я не можу уявити рух властивий речі, для якої неможлива наявність форми, чи форму в речі, що не здатна рухатися. Так само я не здатний осягти справедливості без справедливої, а милосердя без милосердної людини, як не можна уявити, що той, хто справедливий, може не бути милосердним. Але я до решти осягаю, що таке тіло (тобто я осягаю тіло як річ у всій повноті), думаючи лише, що це річ просторова, окреслена, рухлива тощо, хоча заперечую в ньому все те, що належить до природи розуму; я також осягаю, що розум — це річ у всій повноті, яка сумнівається, мислить, бажає тощо, хоча й не наділяю його чимось, властивим ідеї тіла, а це було б абсолютно неможливо, якби між тілом і розумом не існувало реальної відмінності.

Ось, панове, все, що я можу сказати у відповідь на тонкі й доброзичливі заперечення вашого спільного друга. Але якщо мені не пощастило повністю задовольнити його, прошу вказати місця, які потребують докладнішого пояснення, а то й перевірки. І якщо я дізнаюсь про це завдяки вашому посередництву, буду безмірно вам зобов'язаний.

ДРУГІ ЗАПЕРЕЧЕННЯ,

зібрані достославним отцем Мерсенном
з вуст різних теологів і філософів¹

Пане!

Оскільки, прагнучи присоромити новоявлених титанів століття, які зважуються нападати на Творця всіх речей, ви взяли за укріплення його трону доказами його існування, а цілеспрямованість вашого наміру дає благочестивим людям змогу сподіватися, що надалі не з'явиться ніхто, хто б, уважно прочитавши ваші «Розмисли», не визнав існування одвічного Божества, від якого залежать усі речі, ми визнали за доречне вас попередити, а разом і попросити прояснити деякі вказані нижче місця таким світлом, яке б не залишило, якщо можливо, нічого ясно й чітко не доведеного. Бо хоча вже не один рік завдяки постійним роздумам ви настільки відточили свій розум, що речі, неясні й сумнівні для інших, вам видаються яснішими, і ви досягаєте їх, можливо, тільки завдяки зусиллям розуму, не зауважуючи, як інші, їхні сумнівні місця, було б доречно попередити вас про речі, що вимагають чіткішого й докладнішого пояснення й доведення; а коли ви задовольните нас у цьому, ми вважатимемо, що вже ніхто не зможе заперечити аргументів, які ви висуваєте в ім'я слави Божої й заради користі всіх смертних.

¹ Мерсенн (1588—1648), друг і кореспондент Декарта і, можливо, основний автор цих заперечень, відісланих похапцем із Парижа в Голландію (листи Мерсенну від 24 грудня 1640 р. і Гайгенсу від 16 січня 1641 р.).

По-перше, ви, як пригадуєте, відкинули, наскільки це можливо, але не актуально й не в дійсності, а лише в уяві розуму, ідеї про всі тіла як про уявні речі або оманливі фантоми, висновуючи, що ви — тільки мисляча річ, побоюючись, можливо, аби у вас не виникло думки, що через це можуть вирішити, що ви насправді й без вимислу — не що інше, як розум або річ, яка мислить; тільки це ми визнали гідним відзначити стосовно ваших двох перших «Розмислів», де ви ясно показуєте, що принаймні ви, той, хто мислить, — це щось. Утім, затримаймося тут на хвилю. Зараз ви знаєте, що ви мисляча річ, не знаючи, однак, що воно таке — річ, яка мислить. Можливо, це тіло, яке завдяки різним рухам і випадковим зіткненням створює дію, яку ми називаємо мисленням? Бо хоча ви й думаєте, що повністю відкинули будь-яке тіло, ви все ж могли впасти в оману, не відкинувши самого себе як тіло. Бо як ви доводите, що тіло не може мислити або що рухи тіла не становлять власне мислення? Хіба вся система вашого тіла, яку ви начебто відкинули, чи то якісь його частини, наприклад частини мозку, не можуть сприяти виникненню відрухів, які ми називаємо думками? Я, твердите ви, мисляча річ, але звідки вам знати, — можливо, ви водночас і тілесний рух або рухоме тіло?

По-друге, виходячи з ідеї верховного буття, яка, за вашим переконанням, не може бути сформована вами, ви наважуєтеся зробити висновки про існування вищого буття як єдиного джерела утворення ідеї, наявної в вашому розумі. Проте ми в самих собі знаходимо оперття, достатнє, аби, груктуючись тільки на ньому, могли сформувати згадану ідею, навіть якби вищого буття не було б або ми не знали б про його існування, чи воно нам просто не спало б на думку; хіба ж я не бачу, що здатність мислити свідчить про певний ступінь моєї досконалості? Хіба я не бачу, що іншим також властивий подібний ступінь? Це дає мені підстави мислити будь-яке число, а також накладати один ступінь досконалості на інший — і так до нескінченності. Якби в світі був лише один ступінь тепла або світла, я достоту так само міг би знай додавати або вигадувати нові — і так до нескінченності. Чому ж тоді я не можу долучити подібним чином до певного ступеня буття, яке відчувую в собі, будь-який інший ступінь так, щоб з усіх ступенів, які тільки можна додати, витворити ідею досконалого буття? Однак, кажете ви, наслідок не може мати жодного ступеня досконалості або реальності, якого б доти не було в причині. Проте (поза тим, що ми щодня спостерігаємо, як комахи і безліч інших істот, а також рослин породжуються сонцем, дощем і землею, де на відміну від згаданих живих істот життя відсутнє, їхнє ж життя благородніше будь-якого іншого, чисто тілесного ступеня досконалості, звідки й випливає, що наслідок набуває певної реальності від своєї причини, яка, однак, у причині відсутня), кажу я, ця ідея — не що інше, як буття розуму, вона не благородніша, ніж ваш розум, що її осягає. Крім того, хіба ви знаєте, чи ця ідея спала б вам коли-небудь на думку, якби ви провели все життя

в пустелі, а не в товаристві вчених мужів? А хіба не можна заявити, що ви почерпнули її з попередніх роздумів, із книг, виступів і бесід із друзями тощо, а не тільки зі свого розуму чи від суцього вищого буття? Тож потрібно довести чіткіше, що ця ідея не могла б з'явитись у вас, якби не було вищого буття; і тоді ми перші приєдналися б до вашого обґрунтування й визнали б себе переможеними. А те, що ця ідея породжена з передчасних понять, впливає досить ясно з того, що подібна ідея не виникає ні в канадців, ні в гуронів, ні в інших диких народів, ви ж можете її сформулювати з наявного у вас знання про тілесні речі; тобто оскільки ваша ідея — це не що інше, як оцей тілесний світ, що охоплює всі доступні вашій уяві досконалості, тож звідси ви могли б зробити один-єдиний висновок про наявність надзвичайно досконалого тілесного буття, якби ви не додали чого більше, що підносить ваш розум до пізнання духовних або безтілесних речей. Тут ми можемо додати, що ідея ангела, як і ідея надзвичайно досконалого буття, може виникнути у вас, причому для цього зовсім необов'язковий реально існуючий ангел, хоч він і досконаліший за вас. У вас відсутня ідея Бога, як і ідея нескінченного числа або нескінченної лінії; а якби вона у вас і виникла, то таке число однаково неможливе. Додайте до цього, що ідея єдності й простоти однієї досконалості, що охоплює й уміщує всі інші, витворюється виключно шляхом дії інтелекту, що мислить, так само як утворюються універсальні одиниці: їх немає в речах, вони наявні тільки в інтелекті, як ми це бачимо на прикладі родової й трансцендентної єдності тощо¹.

По-третє, оскільки ви не зовсім переконані в існуванні Бога, хоча й говорите, що не можете ні в чому бути певним або неспроможні пізнати будь-що ясно й чітко, не знаючи попередньо з усією ясністю й чіткістю, чи існує Бог, звідси впливає, що ви досі не знаєте, що ви річ мисляча, адже, за вашими словами, таке пізнання залежить від ясного пізнання існуючого Бога, чого ви не показуєте в місцях, де робите висновки, ніби чітко знаєте, що ви таке².

Додайте до цього, що атеїст ясно й чітко знає, що сума трьох кутів трикутника дорівнює сумі двох прямих кутів, хоча він далекий від думки про існування Бога і навіть повністю заперечує його: якби Бог існував, заявляє він, існувало б вище буття і вище благо, тобто безмежність; тимчасом як нескінченність в усякому різновиді досконалості виключає будь-яку іншу річ, і не тільки будь-який різновид буття і блага, але й будь-яке небуття і зло; тимчасом як існує не тільки одне буття й благо, але й не одне небуття і зло. На нашу думку, ви повинні щось відповісти з цього приводу, аби безбожники не змогли вже нічого заперечити, використовуючи його як привід для їхньої невірри.

¹ Родова єдність об'єднує різноманітних індивідів того самого роду; трансцендентна єдність (одного, справжнього, доброго) поєднує розмаїття різновидів буття.

² Латинкою *quod sis* — що ви є (а не *quid sis* — чим ви є).

По-четверте, ви заперечуєте, що Бог може обманювати або розчаровувати, хоча все ж вистачає і схоластів, які заявляють протилежне, як от Габріель, де Ріміні та деякі інші, які вважають, що Бог обманює абсолютним чином¹, тобто він свідчить людям про дещо всупереч своєму намірові, всупереч тому, що він постановив і замислив, коли не ставлячи умов повідомив через свого пророка ніневіяцям: Іще сорок днів, і Ніневія буде зруйнована, і коли проголосив багато чого іншого, що так і не здійснилося, бо він не захотів, аби такі-от слова відповідали його наміру й волі. Якщо він розлютив і осліпив фараона і вселив у пророків дух брехні, то як ви можете твердити, що він не може обманювати нас². Хіба Бог не може чинити з людьми так, як лікар чинить із хворими чи то батько — зі своїми дітьми, і один, і другий обманюють дуже часто, але завжди обережно й мудро? Бо якби Бог явив би нам зовсім оголену істину, то чий зір або, скорше, чий розум мав би досить сили її витримати?

Далебі, немає потреби уявляти Бога ошуканцем через те, що ви обманювались щодо речей, що їх вважали ясно й чітко пізнаними, оскільки причина цієї помилки може коренитися в вас, хоча ви цього й не підозрюєте. Бо звідки вам знати, чи ваша природа не така, аби постійно чи принаймні досить часто обманюватись? І звідки вам знати напевно, що ви ніколи не помилялись і не можете помилятися стосовно речей, пізнаних начебто ясно й чітко? Скільки ж бо разів ми бачили, як люди помилялися стосовно речей, які здавались їм яснішими за сонце! Отож цей принцип ясного й чіткого пізнання слід пояснити настільки ясно й чітко, щоб жоден здоровий глузд надалі не міг обманюватись у речах, які, на його думку, він пізнав ясно й чітко; у противному разі, ми не можемо з певністю відповідати за істинність жодної речі.

По-п'яте, якщо воля ніколи не може відхилитись від правильного шляху і не грішить, коли цілеспрямовано йде за ясным і виразним світлом розуму, що її спрямовує, і якщо, навпаки, їй загрожує небезпека, коли вона тримається за неясні й невиразні знання інтелекту, остерігайтеся, бо звідси, здається, можна виснувати, що турки й інші невірні не тільки не грішать, коли не сповідують християнського віровчення, а, навпаки, грішать, коли його сповідують, бо їм невідома істинність у ясному й чіткому вигляді. Ба більше, якщо встановлене вами правило правдиве, то волі дозволяється пізнати зовсім мало, оскільки ми майже нічого не пізнаємо з тією ясністю й чіткістю, якої ви вимагаєте для формування впевненості, позбавленої навіть тіні сумніву. Тож остерігайтесь, аби в прагненні утвердити істину ви не довели протилежне й не зруйнували її замість підтримати.

¹ Згідно з традицією номіналістів, теологи Габріель Б'ель (1418—1495) і Грегуар де Ріміні (1300—1349) визнають за Богом «абсолютну всемогутність» обманювати.

² Натяки на біблійні тексти *Екзоду* (7, 3 і 9, 12) та *Йони* (3, 4 і 10).

По-шосте, у своїх відповідях на попередні заперечення ви, як здається, відповідаєте ухильно на підставі такого аргументу: Те, що ми ясно й чітко вважаємо властивим природі, або сутності чи то незмінній істинній формі якоїсь речі, може достовірно мовитись або стверджуватись стосовно цієї речі; а (потому, як ми досить доскіпливо дослідили, що таке Бог) ми ясно й чітко розуміємо, що його істинний і незмінний природі властиве існування. Варто було б зробити такий висновок: Отож (потому як ми ретельно дослідили, що таке Бог), ми можемо достовірно мовити або стверджувати, що існування властиве природі Бога. Звідси не випливає, що Бог існує насправді, а тільки те, що Він повинен існувати, якщо його природа можлива або не суперечить існуванню; тобто природа або сутність Бога непізнання без існування, отож, якщо така сутність є, то й Бог реально існує. З цим аргументом співвідноситься те, що кажуть з цього приводу інші: якщо немає перепони для того, щоб Бог існував, Він цілком певно існує, тобто немає перепони, аби Він існував, отже, і т.д. Тут, однак, виникає питання щодо меншої посилки: ніщо не перешкоджає Його існуванню, декотрі з наших супротивників ставлять цю істину під сумнів або й просто заперечують. Причому це положення ваших роздумів (потому як ми досить ясно встановили й дослідили, що таке Бог) вважається вірогідним, хоча з ним погоджуються не всі, адже й ви самі визнаєте, що нескінченність досягається лише неадекватно. Те саме стосується всіх інших атрибутів: оскільки все, що є в Богові, абсолютно нескінченне, який же розум здатен досягнути цю найдрібнішу річ у ньому інакше, ніж укрαι неадекватно? То як ви могли б ясно й чітко дослідити, що таке Бог?

По-сьоме, у ваших «Розмислах» ми ні слова не знайшли про безсмертя людської душі, яке ви мали б довести головним чином, зробивши з цього дуже точний доказ, аби присоромити негідних безсмертя людей, які його заперечують, а можливо, й ненавидять. Крім того, виникає побоювання, що ви не досить обґрунтували відмінність між душею й тілом людини, на що ми вже вказали в наших «Перших запереченнях». Додамо до цього, що зі згаданої відмінності душі й тіла не випливає, що вона незнищенна й безсмертна; хто ж бо знає, чи її природа не обмежується тривалістю тілесного життя і чи Бог не відміряв їй стільки сил і існування, що вона завершується разом із тілом?

Ось, пане, ті речі, які ми просили б висвітлити докладніше, аби читання ваших глибоких і, на нашу думку, цілком вірогідних «Розмислів» принесло користь усім. Ось чому було б добре, якби наприкінці своїх пояснень, яким передували б певні визначення й аксіоми, ви завершили все згідно з методом геометрів, з яким ви так добре обізані, аби ваші читачі несподівано й немовби єдиним поглядом знайшли, чим себе довольнити, й наповнили завдяки вам свій розум пізнанням божества.

ВІДПОВІДІ АВТОРА

на Другі заперечення багатьох теологів і філософів, зібрані Р. П. Мерсенном

Панове,

Я з великим задоволенням прочитав ваші зауваження до моєї невеликої праці про першу філософію, бо вони свідчать про вашу до мене прихильність, вашу любов до Бога і турботу про звеличення Його слави. Я не можу не радіти не лише тому, що ви вважаєте мої аргументи гідними вашої критики, але й тому, що ви не висунули проти них нічого, на що, вважаю, я не міг би відповісти досить переконливо.

По-перше, ви попереджуєте мене про необхідність пам'ятати, що не актуально й не в дійсності, а лише в уяві розуму, я відкинув ідеї або фантоми про тіла, висновуючи, що я — мисляча річ, побоюючись, можливо, аби після цього я не подумав, що з цього можуть висувати, що я справді не що інше, як річ, яка мислить. Проте в «Другому розмислі» я показав, що добре про це пам'ятаю, написавши: *Втім, можливо, що ті самі речі, які я вважаю неіснуючими, бо вони мені невідомі, насправді не відрізняються від відомого мені «я».* Не знаю, не про це тепер ідеться і так далі. Цими словами я неоднозначно попереджував читача, що в цьому місці я ще не досліджую, чи відрізняється розум від тіла, а розглядаю лише ті його властивості, відносно яких я можу мати достовірне й очевидне знання. Оскільки ж я спостерігав чимало таких властивостей, то не можу беззастережно прийняти те, що ви

пишете далі: *що я все-таки не знаю, що́ таке мисляча річ*. Бо хоча я зізнаюсь, що поки що не знаю, чи ця мисляча річ чимось відрізняється від тіла, чи вона зовсім інакша, я цим не визнаю, що вона мені зовсім невідома; та хто коли настільки пізнав якусь річ, аби був певен, що в ній немає абсолютно нічого іншого, крім йому відомого? Але ми вважаємо, що знаємо якусь річ тим більше, чим більше її особливостей нам відомо: так, ми краще знаємо людей, з якими розмовляємо щодня, ніж тих, кого знаємо лише на ім'я чи на вигляд, однак ми не вважаємо, що останні нам зовсім невідомі. Гадаю, в цьому плані я вдосталь показав, що розум, розглянутий без властивостей, які звичайно приписують тілу, нам відомий більше, ніж тіло, взяте без розуму: саме це я й намагався довести в «Другому розмислі».

Втім, я розумію, що ви хочете сказати: оскільки я написав тільки шість розмислів про першу філософію, читачі можуть здивуватися, що в двох перших я не доводжу нічого іншого, крім щойно сказаного, і вирішити, що вони надто сухі й не варті публікації. На це я можу відповісти одно: я не боюсь, що в того, хто вдумливо прочитає працю до кінця, виникне підозра, що мені забракло матеріалу; проте я визнав за доцільне присвятити спеціальні розмисли речам, які потребують особливої уваги й особіного від інших розгляду.

Тож не знаючи нічого кориснішого для досягнення твердої переконаності щодо пізнання речей, ніж звичка сумніватися в усьому, перш ніж будь-що стверджувати, особливо стосовно тілесних речей, і хоча я доволі давно бачив чимало книг, написаних скептиками й академіками на цю тему, я, проте, не зміг — хоча й не без відрази до переживування цієї загальновживаної страви — не присвятити цьому окремого розмислу. Мені хотілося б, аби читачі обійшлися не тільки тією дещицею часу, що необхідна для його прочитання, а потратили кілька місяців чи то бодай кілька тижнів, перш ніж іти далі, тоді б я не сумнівався, що решту вони прочитають зі значно більшою користю.

Крім того, оскільки ми досі не маємо жодної ідеї речей, властивих розумові (хіба що вони дуже невиразні й змішані з ідеями чутевих речей), що й послужило першою й основною причиною не досить ясного розуміння жодної з речей, що стосувалися Бога й душі, то я подумав, що до моєї значної заслуги можна було б долучити й те, як відрізняти властивості або якості розуму — з попутним їх розпізнаванням — від властивостей або якостей тіла. Бо хоча багато хто вже писав, що для доброго розуміння нематеріальних або метафізичних речей розум слід відокремити від чуття, все ж ніхто досі, скільки мені відомо, ще не показав, яким засобом цього можна досягти. А про істинний і, на мою думку, єдиний засіб для цього йдеться в моєму «Другому розмислі», — однак він такий, що розглянути його один раз не досить, його необхідно аналізувати часто й тривалий час, аби звичка плутати інтелектуальні речі з тілесними, що вкорінилася впродовж усього нашого життя, була витіснена протилежною, набутою після кількаде-

ного вправлення звичкою їх розрізняти. Я визнав це досить вагомою причиною, аби не говорити ні про що інше в «Другому розмислі».

Ви також цікавитесь, як я доводжу, що тіло не може мислити; вибачайте, якщо відповім, що поки що не брався за це питання, приступивши до нього аж у «Шостому розмислі», написавши: *Мені досить ясно й точно осягти одну річ окремо від іншої, аби бути певним, що перша несхожа й відрізняється від іншої тощо*, а трохи далі: *І хоча я володію тілом, що якнайтісніше зі мною зв'язане, усе-таки, оскільки, з одного боку, я маю ясну й чітку ідею мене самого як речі, що тільки мислить і не має просторовості, а з другого — чітку й ясну ідею тіла як речі просторової і не мислячої, то цілком певно, що я, тобто мій розум або душа, завдяки якій я те, ким є, повністю й істинно відрізняється від мого тіла і може бути або існувати без нього*. До цього просто додати: *Все, що може мислити, — це розум або називається розумом. Та оскільки тіло й розум реально відмінні, то жодне тіло не розум*. Отож, жодне тіло не може мислити. Справді, я не бачу, що могло б викликати заперечення; адже ви не станете заперечувати, що досить ясно осягти одну річ без іншої, щоб знати їхню реальну відмінність? Тоді назвіть мені якусь надійнішу ознаку реальної відмінності, якщо, звісно, це можливо. Бо що б ви могли сказати? Чи не те, що ці речі, кожна з яких здатна існувати без іншої, реально різняться між собою? Тоді я знову запитаю: звідки вам відомо, що одна річ може існувати без іншої; адже для того, щоб бути ознакою відмінності, вона повинна бути відомою.

Можливо, ви скажете, що нас про це інформують чуття, бо ви бачите речі або доторкаєтесь до якоїсь речі окремо від іншої тощо. Однак довіряти чуттям іще ненадійніше, ніж інтелекту; не раз може ставитись так, що одна й та сама річ може сприйматись нашими чуттями в різному вигляді або в різних місцях чи то в різні способи, й, отже, може бути сприйнята за дві. І, нарешті, якщо ви пригадаєте те, що було сказано про віск наприкінці «Другого розмислу», то зрозумієте, що самі тіла сприймаються власне не чуттями, а виключно інтелектом, тож відчутти одну річ без іншої означає не що інше, як створити ідею однієї речі, зрозумівши, що ця ідея не тотожна ідеї іншої речі: це можна збагнути тільки по тому, що одна річ осягається окремо від іншої; цього, звичайно, не можна збагнути без ясної й чіткої ідеї обох речей; отже, для вірогідності ознаку реальної відмінності необхідно звести до названої мною.

Якщо ж знайдуться такі, що заперечуватимуть наявність виразних ідей розуму й тіла, я можу їх лише попросити докладно розглянути речі, про які йдеться в «Другому розмислі», й зауважити, що їхня точка зору про те, що ділянки мозку разом з розумом формують наші думки, ґрунтується не на якійсь позитивній основі, а тільки на тому, що вони ніколи не пробували відчужити тіло, — воно нерідко заважало їм у їхніх діях; так само людина, яка з дитинства була закована в кайдани, могла б вважати їх частиною свого тіла, необхідною для ходіння.

По-друге, коли ви кажете, що в нас самих досить опертя для формування ідеї Бога, то тут ніщо не суперечить моїй точці зору, бо я сам чітко сказав наприкінці «Третього розмислу», що ця ідея народилася зі мною, вона не привнесена звідкись, а походить від мене самого. Признаюсь, я також гадаю, що ми могли б її сформувати, навіть не знаючи про існування верховного Буття, але вона немислима, якби його справді не було, бо я, навпаки, наголошую, що вся сила аргументу полягає в тому, що здатність сформувати цю ідею була б немислима, якби я був створений не Богом.

А те, що ви говорите про комах, рослини тощо, ніяк не доводить, що в наслідку може бути наявним певний ступінь досконалості, повністю відсутній у його причині. Бо або достеменно відомо, що досконалість повністю відсутня у тварин, в яких розум відсутній так само, як і в неживих тілах, або якщо якась досконалість і присутня, вона приходить до них звідкись, а сонце, дощ і земля зовсім не належать до всезагальних причин виникнення тварин. І було б дуже нерозумно, якби хтось, з огляду тільки на те, що йому невідома причина, яка сприяла зародженню комах і мала стільки ж ступенів досконалості, що й комаха, і не будучи, однак, певним, що не існує інших, окрім відомих йому причин, вбачав у цьому підставу сумніватися в тому (я покажу це трохи далі), що самоочевидне завдяки природному світлу.

Додам іще, що все сказане вами про комах на підставі розгляду матеріальних речей, не може спасти на думку тим, які, стежачи за ходом моїх розмислів, відволікаються подумки від чуттєвих речей і переходять до філософування.

Мені також не здається, що ви щось доведете всупереч мені, кажучи, що властива нам ідея Бога — це лише буття розуму. Далєбі, неправильно, коли під буттям розуму розуміють річ, якої не існує, про неї можна говорити тільки тоді, коли буттям розуму вважати всі операції інтелекту, тобто буття, які породжуються розумом; у такому розумінні весь цей світ можна назвати буттям божественного розуму, тобто буттям, створеним простим актом божественного інтелекту. Я неодноразово попереджав, що говорю лише про досконалість або об'єктивну реальність ідеї Бога, яка, однак, вимагає причини, що справді вміщувала б усе, що в ідеї присутнє тільки об'єктивно чи завдяки уяві, так само, як і об'єктивна майстерність, властива ідеї ремісника про якийсь дуже хитрий механізм.

І, звичайно, я не бачу, що тут іще можна було б додати, аби пояснити ясніше, що ця ідея не могла б з'явитись у нас, якби не існувало вище Буття, хіба що таке: нехай читач, приглянувшись пильніше до написаного мною, сам позбудеться упереджень, які, можливо, затінюють його природне світло, і призвичаїться довіряти більше первісним поняттям, знання яких настільки істинні й очевидні, що вже ніщо не може їх перевершити, ніж неясним і хибним уявленням, глибоко закарбованим у наших умах унаслідок тривалого використання.

Адже положення, що в наслідку немає нічого, що потрібним чином або переважніше не існувало б у його причині, — це первісне поняття, воно настільки очевидне, що яснішого й бути не може; друге загальне поняття *ніщо не виникає з нічого* також первісне, бо визнавши, що в наслідку є дещо, відсутнє в його причині, доведеться визнати, що це дещо походить із небуття; а очевидність того, що ніщо не може бути причиною якоїсь речі, впливає хоча б із того, що в цій причині не було тієї самої речі, що і в наслідку.

Первісним поняттям є також положення, що будь-яка реальність чи то досконалість, яка в ідеях присутня тільки об'єктивно, в їхніх причинах повинна бути формально або емінентно; будь-яка думка, яку ми коли-небудь мали про існування речей поза нашим розумом, спирається виключно на це положення. Бо звідки б у нас з'явилася підозра щодо їх існування, якщо не з одного того, що їхні ідеї впливають на наш розум через органи чуттів?

А те, що ми маємо певну ідею про всемогутнє досконале буття, а об'єктивна реальність цієї ідеї не виявляється в нас ні формально, ні емінентно, стане очевидним для тих, хто всерйоз над цим замислиться і візьме на себе обов'язок поміркувати разом зі мною, але я не зможу силою вкласти це в голови тих, хто читатиме мої «Розмисли», як роман, задля власної розваги, не приділяючи їм належної уваги. Тож з усього цього найочевидніше впливає існування Бога. Проте для тих, чие природне світло настільки слабке, що вони не бачать, що положення: *Будь-яка досконалість, об'єктивно присутня в ідеї, повинна реально бути присутньою в якійсь з її причин*, належить до первісних понять, я довів легшим для осягнення способом¹, показавши, що розум, який володіє цією ідеєю, сам по собі існувати не може, тому я не розумію, чого б ще ви хотіли, перш ніж визнати себе переможеним, як ви й обіцяли.

Я не бачу, аби ви могли довести щось усупереч мені, заявляючи, що ідею, яка являє мені Бога, я, напевно, одержав *від попередньо набутих ідей, з читання книг, бесід і розмов з друзями тощо*, а не тільки з мого розуму: мій аргумент збереже всю свою силу, якщо замість ставити питання собі самому, я звернуся до тих, від кого, як кажуть, я й одержав згадану ідею, з запитанням, одержали вони її від себе чи від когось іншого; і знову дійду висновку, що її первісним джерелом є Бог.

З приводу того, що ви тут додаєте, начебто вона може виникнути на основі спостереження за тілесними речами, це, як на мене, не правдоподібніше, ніж якби ви сказали, що ми не маємо здатності чути, тому звуки ми розпізнаємо, просто дивлячись на кольори. Адже можна сказати, що між кольорами й звуками більше аналогії й співвідношення, ніж між тілесними речами і Богом. А коли ви вимагаєте, аби я *додав дещо, що кличе нас до пізнання безтілесного або духовного буття*, то найкраще, що я можу зробити, так це відіслати вас до «Другого розмис-

¹ Латиною сказано: *palpabilius*, у відчутніший спосіб.

лу», бодай для того, аби ви переконалися, що воно не зовсім безпотрібне; бо що ж зможу я вдіяти двома-трьома фразами, якщо нічого не зумів довести в розлогіму дискурсі, присвяченому лише цій темі, в яку, як мені здається, я вклав не менше праці, ніж у будь-яку іншу з моїх опублікованих праць.

І хоча цей «Розмисел» я присвятив тільки людському розуму, він такий же корисний для пізнання різниці між божественною природою і природою тілесних речей. Тут я справді хочу широко визнати, що, на мою думку, наявна в нас ідея, скажімо, божественного інтелекту нічим не відрізняється від наявної в нас ідеї про наш власний інтелект, хіба що тільки так, як ото ідея нескінченного числа відрізняється від числа подвійного або потрійного; те саме стосується всіх інших атрибутів Бога, сліди яких ми певною мірою розпізнаємо в нас самих.

Окрім того, ми осягаємо в Богові неосязність, абсолютну простоту або цілісність, яка об'єднує й вміщує всі його інші атрибути, зразка якої ми не знаходимо ні в собі, ні деінде; однак вона, як я казав раніше, є *ніби знак, яким робітник позначає свій виріб*. І завдяки йому ми дізнаємося, що жодна з речей, які ми пізнаємо наявними в Бога і в нас і сприймаємо в ньому частинами й немовби окремо внаслідок обмеженості нашого інтелекту і такими виявляємо їх у себе, ніяк не підходять Богові й нам однозначно, як кажуть у школах. Достоту так само ми розрізняємо, що серед низки особливих речей, що не мають кінця, чийми ідеями ми володіємо (наприклад, ідеєю нескінченного пізнання, нескінченної могутності, числа, довжини тощо), яким також немає кінця¹, є такі, що в нашій ідеї Бога перебувають формально (наприклад, пізнання й могутність), і такі, що бувають в них тільки еміне́нтно (як число і довжина); це, звісно, було б неможливо, якби ця ідея була не чим іншим, як чистою вигадкою.

І вона не сприймалася б однаковісінько точно всіма; справді чудово, що всі метафізики одноставні в описі атрибутів Бога, принаймні тих, що їх можна пізнати самим лише людським розумом, тож немає жодної фізичної й чуттєвої речі, про яку ми не мали б настільки визначену й відчутну ідею, з приводу чиєї природи філософи мали б різнорідніші погляди, ніж з приводу ідеї Бога.

І, звичайно, люди ніколи не змогли б відхилитися від правильного сприйняття такої божественної природи, якби вони тільки захотіли звернути увагу на наявну в них ідею найдосконалішого Буття. Але ті, хто примішує до неї деякі інші ідеї, створюють внаслідок цього якогось химерного Бога, природі якого властиві суперечливі речі; тож нічого дивного, що після створення такого образу, що його їм малює фальшива ідея, вони заперечують існування Бога. Отже, говорячи про *дуже досконале тілесне буття* (якщо вислів «дуже досконале тілесне буття» взято в абсолютному значенні), тобто вважаючи тіло зосередженням усіх дос-

¹ Латиною сказано: *indefinitae sive infinitae*, невизначені або нескінченні.

коналостей, ви висловлюєте суперечливі речі: адже природі тіла властиві численні недосконалості, наприклад те, що тіло подільне на частини, що кожна з частин не тотожна іншій тощо, бо само по собі зрозуміло, що неподільність належить до вищої досконалості, ніж здатність ділитися тощо. Якщо ж ви розумієте тут тільки те, що дуже досконале в природі тіла, то це зовсім не істинний Бог.

З тим, що ви додаєте про *ідею ангела, яка досконаліша за нас*, а саме, що вона не обов'язково повинна бути породжена в нас ангелом, я легко погоджуюся, бо в «Третьому розмислі» я сам сказав, *що вона може складатися з наявних у нас ідей Бога і людини*. І це ніяк не суперечить моїй думці.

А ті, хто заперечує, що володіє ідеєю Бога, створюючи замість нього якогось ідола, вони, кажу я, заперечують ім'я, але погоджуються з суттю. Звичайно, я не вважаю, що такій ідеї властива така сама природа, як і образам матеріальних речей, забарвлених нашою фантазією; навпаки, вважаю, що вона може досягатися тільки інтелектом і, по суті, вона — не що інше, як тільки те, що він нам про неї повідомляє, або що постає завдяки першій, другій або третій з-поміж подібних дій¹. Я далі наполягатиму, що лише на підставі того, що якась вища за мене досконалість стає предметом мого інтелекту, хоч хай яким чином вона йому явилася: скажімо, на підставі лише того, що я зауважую, як при лічбі я неспроможний дійти до найбільшого з усіх чисел, і тому знаю, що в лічбі є щось, що перевищує мою спроможність, я неодмінно доходжу висновку не про існування нескінченного числа в дійсності, не про суперечність, спричинену його існуванням, як ви вважаєте, а про те, що властива мені здатність розуміти, що завжди є дещо більше для досягнення в найбільшому числі, яке я неспроможний досягти², йде не від мене самого, а дана якимось іншим буттям, значно досконалішим, ніж я.

Практично неважливо, чи цей концепт невизначеного числа називається ідеєю, чи ні. Але для того, щоб зрозуміти, що ж таке значно досконаліше за мене буття і чи це не той самий ряд чисел, у якому я не можу знайти кінця, справді існуючий і нескінченний, чи то якась інша річ, слід розглянути всі інші досконалості, які, крім здатності давати мені цю ідею, можуть бути в тій самій речі, яка й є цією самою здатністю; і, таким чином, виявиться, що ця річ і є Богом.

Нарешті, коли Бога називають *непізнаваним*, тут мають на увазі повне й усебічне сприйняття, яке б якнайдовершеніше пізнавало й охоплювало все, що він уміщає, а не наше пересічне й недосконале, якого, однак, вистачає на те, аби збагнути, що він існує. І ви нічого не доводите всупереч мені, заявляючи, що *ідея єдності всіх властивих Богові досконалостей формується достоту так само, як родова єдність і єдність*

¹ До трьох дій інтелекту належать: концепт або ідея, судження й умовисновок.

² Латинською сказано: *Наявна в мені властивість досягати, що завжди можливе число ще більше, яке я ніколи не зможу помислити*.

інших універсалій. І все ж вона значно відрізняється, бо виявляє в Богів особливу позитивну досконалість, тимчасом як родова єдність нічого реального до природи кожного індивіда не додає.

По-третє, коли я кажу, що ми нічого не можемо знати вірогідно, доки спершу не пізнаємо існування Бога, я ясно висловився, що йдеться про знання висновків, *пам'ять про які може виринути в нашому розумі, коли ми вже не думаємо про причини, з яких ми їх вивели*. Бо діалектики звичайно не називають наукою знання первісних принципів або аксіом. Але коли ми зауважили, що ми — мислячі речі, з'явилося первісне поняття, не виведене з якогось силогізму, тож коли хтось каже *Я мислю, отже, я є або існую*, він виводить своє існування зі свого мислення не як із якогось силогізму, а як річ самоочевидну, він її бачить завдяки простому умовисновку¹. Це очевидно з того, що якби він її виводив із силогізму, то мусив би наперед знати основну посилку: *Все, що мислить, є або існує*. Навпаки, вона йому дана з того, що він сам відчуває: він не міг би думати, якби не існував. Бо така вже властивість нашого розуму — формувати загальні положення на знанні частковостей.

Я не заперечую, що *атеїст спроможний ясно пізнати, що сума трьох кутів трикутника дорівнює сумі двох прямих кутів*, я тільки стверджую, що його знання насправді не істинна наука, адже будь-яке знання, здатне викликати сумнів, не повинне називатись наукою. І оскільки припускається, що він атеїст, він не може бути певним, що не обманюється стосовно речей, які йому видаються цілком очевидними, про що йшлося раніше, і хоча, можливо, подібний сумнів так і не спаде йому на думку, однак може з'явитися, коли він проаналізує його сам або хтось інший заронить такий сумнів у нього; небезпека піддатися йому існуватиме доти, доки він таки визнає Бога.

І не суттєво, що він, напевно, вважає, що має докази неіснування Бога; оскільки подібні докази хибні, завжди можна довести їхню невірогідність і змусити змінити точку зору. Власне досягти цього нескладно, якщо з усіх доказів він висуне тільки той, який ви тут пропонуєте, а саме: *нескінченність у будь-якому різновиді досконалості виключає всіляке інше буття тощо*.

Адже якщо його, передусім, запитати, звідки йому відомо, що таке виключення всіх інших видів буття властиве природі нескінченного, він не знайде нічого для переконливої відповіді; тим паче що під словом *нескінченність* звичайно розуміється не те, що виключає існування речей скінченних, та й він не може нічого знати про природу речі, яку вважає просто нічим, відповідно такою, що не має природи, хіба що крім того, що міститься в єдиному звичному значенні назви цієї речі. Ба більше, для чого б служила безмежна могутність такої уявної нескінченності, якщо вона неспроможна будь-що створити? І, нарешті, оскільки

¹ Латинською сказано: *він виводить існування мислення не за допомогою силогізму, він визнає його як річ самоочевидну просто завдяки інтуїції розуму*.

ми переконуємось у наявності в нас властивості мислити, нам легко осягти, що таку властивість може мати і хтось інший, причому значно більшою мірою, однак, усвідомлюючи можливість її зростання до нескінченності, ми не боїмося, що наша здатність мислити стане меншою. Те саме стосується й усіх інших атрибутів Бога, навіть здатності приводити до якихось наслідків поза собою, аби ми тільки були свідомі того, що вона підпорядкована Божій волі, тому його можна вважати безмірно нескінченним без будь-якого виключення створених речей.

По-четверте, коли я кажу, що Бог не може обманювати або бути ошуканцем, я вважаю себе одноступнем усіх теологів, які будь-коли жили й житимуть у майбутньому. Все, що ви висуваєте суперечне, має не більше сили, ніж якби, заперечуючи здатність Бога гніватися чи його схильність до прояву інших душевних поривань, ви вказали у Святому Письмі на місця, де йому приписувалися б окремі людські пристрасті.

Адже всім добре відома різниця між способами говорити про Бога, якими звичайно послуговується Святе Письмо і які, пристосовані для сприйняття простолюдом, містять певну долю істини, хоча тільки відносно людей, і способами висловлювання, де істина значно простіша й прозоріша, її природа незмінна, хоча й не безпосередньо відносно людей; саме з них і повинні вибирати усі, хто філософує, у своїх «Розмислах» я сам послуговувався переважно ними, оскільки саме тут я не передбачав, що знаю людину, я й себе розглядав не як єдність тіла й розуму, а тільки як розум.

Звідси очевидно, що тут я мав на увазі не обман, який виражається словами, а тільки глибоку й формальну підступність, властиву ошуканству, і хоча наведені вами слова пророка: *Ще сорок днів, і Ниневію буде зруйновано*, все-таки навіть не словесний обман, а просто погроза, здійснення якої залежало від обставин, тож читаючи: *Бог озлобив серце фараона* або щось подібне, слід розуміти, що він зробив це не позитивно, а тільки негативно, тобто не дарував фараонові благодаті змінитись на кращого¹.

Втім, я не хотів би засуджувати того, хто каже, що Бог може передавати вустами своїх пророків неправду, так буває з лікарями, коли вони обманюють хворих заради їх одужання; тобто їхні слова позбавлені будь-якої підступності, звичайно характерної для обману. Ба більше, часом ми помічаємо, що нас обманюють природні інстинкти, дані нам Богом, скажімо, коли хворий водяною відчуває спрагу, адже до пиття його схиляє природа, дана йому Богом для збереження тіла, але тут вона його все-таки обманює, бо пиття йому шкодить. Втім, у «Шостому розмислі» я пояснив, як це може вживатися з милосердям й істинністю Бога.

Однак щодо речей, які пояснити в такий спосіб не можна, скажімо, щодо наших дуже ясних і точних суджень, що їх, якби вони були неправдиві, не можна було б виправити іншими, яснішими судженнями,

¹ Див. «Другі заперечення».

за допомогою якоїсь іншої природної здатності, то я сміливо заявляю, обманюватись ми не можемо. Адже Бог як вище буття мусить неодмінно бути вищим благом і вищою істиною, відповідно, Він проти, аби від нього виходило щось, позитивно схильне до неправди. Та оскільки в нас не може бути нічого реального, що не було б дано нам Богом (що показано при доведенні його існування), і оскільки нам притаманна реальна здатність пізнавати істину й відрізняти її від обману (це можна довести хоча б виходячи з того, що ми володіємо ідеями істини й обману), то якби ця здатність не прагнула до істини, бодай тоді, коли ми належно нею послуговуємось (тобто коли віримо тільки речам, які пізнаємо ясно й чітко, бо не можна уявити якогось іншого доброго застосування цієї здатності), тоді Бог, який нам її дарував, міг би небезпідставно вважатися ошуканцем.

Отож, як бачите, після пізнання того, що Бог існує, доведеться уявити його ошуканцем, якщо захочемо взяти під сумнів речі, які осягаємо ясно й чітко, а оскільки цього не можна навіть уявити, необхідно визнати ці речі істинними й вірогідними.

Та оскільки я помічаю, що ви й далі затримуетесь на сумнівах, висловлених мною в «Першому розмислі», які, як здавалося, я доволі точно з'ясував у наступних розмислах, я ще раз зупинюсь на основі, на яку може впевнено спиратися будь-яка людина.

Насамперед, тільки-но якась істина здається нам осягнутою, ми, природно, схильні їй вірити. І якщо ця переконаність настільки міцна, що в нас не виникає жодної підстави сумніватися в тому, в що ми таким чином повірили, відпадає потреба подальших пошуків: адже в такому разі ми матимемо впевненість, якої тільки можна бажати в розумних межах.

Бо що нам до того, що хтось, можливо, вирішить, що істина, в якій ми так глибоко переконані, може видатись оманливою Богові або ангелам, тобто оманливою в абсолютному розумінні? Навіщо нам перейматися цією абсолютною невірогідністю, оскільки ми в неї ні краплі не віримо і в нас не виникає ні тіні сумніву? Адже ми вважаємо нашу впевненість настільки міцною, що її ніщо не може похитнути, відповідно, вона стає просто абсолютно вірогідною. Втім, можна й засумніватися, чи ми маємо подібну вірогідність, чи тверду й непохитну впевненість.

І, звичайно, цілком очевидно, що її не може бути стосовно речей неясних і нечітких, якщо ми в них зауважимо бодай крихту непевності, бо цієї непевності (хай вона там яка) досить, аби змусити нас у них засумніватися. Її також не може бути стосовно речей, що сприймаються тільки чуттями, незалежно від ясності їх сприйняття, бо ми неодноразово зауважували, що наше чуття може помилятися, коли, скажімо, хворий водяною відчуває спрагу, або коли сніг видається жовтуватим тому, хто хворіє на жовтяницю, причому він бачить його жовтим так само ясно й чітко, як ми, кому він видається білим. З цього випливає, що впевненість може бути тільки відносно речей, які розум сприймає ясно й чітко.

Та серед цих речей є настільки ясні й водночас настільки прості, аж неможливо навіть подумати, що вони можуть видаватися нам невірогідними, наприклад: я існую, доки мислю, те, що зроблено один раз, уже не може бути незробленим тощо, де цілком очевидна достовірність нашої впевненості.

Адже ми не можемо сумніватися в цих речах, якщо про них не думаємо, але ми неспроможні думати про них, не вірячи, як я сказав, у їхню вірогідність; відповідно, ми не можемо в них сумніватися, не повіривши в їхню істинність, тобто ми не можемо в них сумніватися взагалі.

І зовсім ні до чого нагадувати, *що ми досить часто переконувались, що люди помилялися стосовно речей, які їм здавались яснішими за сонце*. Ні ми, ні хтось інший так і не бачив, аби таке трапилося з людьми, які черпали ясність свого сприйняття з одного лише інтелекту, це властиво тільки тим, які шукали їх у своїх чуттях або якихось інших оманливих упередженнях. Нічого не зміниться, якщо хтось уявить, що такі речі видаються невірогідними Богові або ангелам, бо очевидність нашого сприйняття не дозволить нам прислухатися до того, хто таке заявлятиме, намагаючись нас у цьому переконати.

Є ще й інші речі, які наш інтелект осягає також дуже ясно, коли ми уважно ставимось до причин, від яких залежить їх пізнання; в такому разі ми не можемо в них сумніватися. Та оскільки ми здатні забути згадані причини, пам'ятаючи, однак, зроблені за ними висновки, то виникає запитання, чи можливо зберігати тверду й несхитну впевненість щодо цих висновків, доки ми пам'ятаємо, що вони спиралися на дуже очевидні принципи? Адже такі спогади повинні припускатися, аби їх можна було назвати висновками. І я відповідаю, що вони можуть бути в тих, хто настільки пізнав Бога, що може бути впевнений: Бог не здатен зробити так, щоб дарована ним здатність пізнавати прагнула до чогось іншого, крім істини; в інших така здатність відсутня, це настільки ясно показано в кінці «П'ятого розмислу», що я не вважаю за потрібне додавати ще щось.

По-н'яте, мене дивує ваше заперечення, що волі загрожує небезпека помилитися, коли вона тримається за неясні й непевні знання інтелекту. Бо що ж може зробити її вірогідною, якщо те, чого вона дотримується, не належить до ясно пізаного? Хто коли з філософів або теологів, або навіть звичайних людей, які послуговуються розумом, не визнав, що небезпека помилитися, яка нам може загрожувати, тим менша, чим ясніша річ, яку ми осягаємо раніше, ніж схвалюємо, а помиляються ті, що висловлюють судження, не знаючи причин? Тож неясними або туманними називаються тільки поняття, в яких є щось непізнане.

А тому ваше заперечення стосовно віри, яку треба прийняти, не має значення ні для мене, ні для тих, хто колись плекав свій розум; власне кажучи, воно не має жодного значення взагалі. Бо хоча кажуть, що об'єкти віри туманні, однак те, чому ми в це віримо, не туманне, а ясніше за будь-яке природне світло. Необхідно, власне, відрізнити матерію або річ,

якій ми віримо, від формальної причини, що схиляє нашу волю до віри, адже ми прагнемо ясності й очевидності саме в цій формальній причині.

Що ж до матерії, то ніхто ніколи не заперечував, що вона може бути туманною, та й самої туманності теж ні; бо коли я вважаю необхідним зняти цю туманність із наших думок, аби схвалити їх без будь-якої небезпеки, то, власне, туманність служить мені матерією для формування ясного й чіткого судження.

Крім цього, слід відзначити, що ясність або очевидність, які можуть схилити нашу волю до віри, буває подвійною: одна іде від природного світла, друга — від божественної благодаті.

Тож якщо хтось вважає, як звичайно буває, об'єкти віри туманними, то під цим розуміється тільки її предмет і аж ніяк не формальна причина, завдяки якій ми віримо. Навпаки, формальна причина полягає в певному внутрішньому світлі, яким Бог нас надприродно обдарував і завдяки якому ми твердо віримо, що речі, запропоновані нам як об'єкти віри, подаровані нам в одкровенні Ним самим, тож немислимо, аби Він був ошуканцем і нас обманював: це достовірніше будь-якого природного світла, а іноді ще очевидніше завдяки світлу Його благодаті.

Звичайно, коли турки й інші невірні, які не сповідують християнської релігії, грішать не тому, що не хочуть приймати на віру туманні речі як такі, а грішать через те, що протистоять божественній благодаті, що внутрішньо їх попереджає, або грішні в інших справах, вони стають негідні цієї благодаті. Я сміливо заявляю, що невірний, позбавлений усілякої надприродної благодаті і зовсім не відаючи, що речі, в які ми, християни, віримо, дані нам в одкровенні Богом, почне, однак, під впливом хибних міркувань вірити в речі, які для нього лишатимуться туманними, стане через це не правдивим, а скорше грішником через неналежне застосування свого розуму.

Не думаю, щоб у якогось ортодоксального богослова були якісь інші міркування щодо цього; ті, що читатимуть мої розмисли, не матимуть підстав вважати, що мені невідоме це надприродне світло, бо в «Четвертому розмислі», де я наполегливо з'ясовую причину помилки або обману, я кажу цілком ясно, *що воно спрямовує наші глибинні думки, ніяк не обмежуючи нашої свободи*.

Втім, прошу пригадати, що стосовно речей, на які може скеровуватись воля, я завжди чітко відрізняв життєві звички від споглядання істини. Адже стосовно життєвої звички я зовсім не думаю, що слід дотримуватись лише речей, пізнаних нами зовсім ясно; навпаки, я вважаю, що непотрібно завжди очікувати найправдоподібніших речей, іноді з-поміж багатьох зовсім неясних і невідомих речей слід вибрати й покластися на якусь одну, твердо їй довіряючи (доки з'являться докази протилежного), так, немовби ми вибрали її з цілком певних і очевидних причин, що я вже пояснював у «Дискурсі про метод» (с.26)¹, але там, де

¹ Натяк на другу максиму про мораль, попередньо звану максимою рішучості.

йдеться тільки про споглядання істини. Хто ж коли заперечував, що необхідно утримуватись від судження про туманні й не досить чітко відомі речі? Саме про таке споглядання істини й ідеться в моїх «Розмислах», і хоча це очевидне само по собі, я, окрім того, заявляю цілком чітко наприкінці свого «Першого розмислу»: *я не міг ні надто сумніватися, ні зловживати недовірою в цьому самому місці, тим паче що я приділяв тоді увагу не речам, які стосувалися життєвих справ, а тільки пошукам істини.*

По-шосте, там, де ви беретесь за висновок, зроблений мною із силогізму, здається, ви самі грішите проти форми. Для бажаного вам висновку головний засновок мав би бути таким: *Те, що ми ясно й чітко осягаємо як приналежне природі якоїсь речі, ми можемо твердо вважати істинно властивим природі цієї речі.* В такому разі він був би не чим іншим, як непотрібним і зайвим повторенням. Тимчасом як мій головний засновок звучав так: *Те, що ми ясно й чітко осягаємо як приналежне природі якоїсь речі, ми можемо твердо вважати властивим цій речі.* Інакше кажучи, якщо бути живою істотою властиво сутності або природі людини, то можна твердити, що людина жива істота; якщо природі прямокутного трикутника властиво, що сума його трьох кутів дорівнює сумі двох прямих кутів, то можна твердити, що три кути прямокутного трикутника дорівнюють двом прямим кутам; якщо природі Бога властиво існувати, то можна твердити, що Бог існує тощо. А менший мій засновок звучав так: *Тож природі Бога властиво існувати.* Звідси зрозуміло, що висновок належить робити такий, як у мене: *Отже можна воістину твердити, що Бог існує*, а не так, як пропонуєте ви: *Отже ми можемо воістину твердити, що природі Бога властиво існувати.*

Відповідно, щоб скористатися винятком, запропонованим вами пізніше, вам довелося заперечити головний засновок і сказати: *те, що ми ясно й виразно осягаємо як приналежне природі якоїсь речі, ми не можемо твердо вважати властивим цій речі, хіба що його природа можлива або не суперечить цьому твердженню.* Але погляньте, будь ласка, на слабкість такого винятку. Адже під словом *можлива* ви або розумієте, як буває, звичайно, все, що не суперечить людській думці, і в такому значенні цілком очевидно, що природа Бога, така, як я її описав, можлива, адже щодо неї я припустив, що їй повинне належати тільки те, що ми осягаємо ясно й чітко, тобто не належати нічого такого, що суперечило б людському мисленню або концепції; або ж ви вигадуете якусь іншу можливість з боку самого об'єкта, яка, не збігаючись із попередньою, ніколи не зможе бути пізнана людським інтелектом, і, відповідно, вона малозначуща як на можливість змусити нас заперечувати природу Бога або Його існування, так і щодо ліквідації всіх інших речей, які підлягають людському пізнанню. Бо з тієї самої причини, що заперечує ймовірність природи Бога, хоча будь-яка неможливість із боку концепту або пізнання відсутня, а всі речі, охоплені в концепті божественної природи, навпаки, настільки тісно поєднані між собою, що було б супе-

речністю сказати, що бодай одна не має відношення до природи Бога, можна також заперечувати вірогідність рівності суми трьох кутів трикутника сумі двох прямих кутів або ж існування того, хто актуально мислить; з іще більшим правом можна заперечувати істинність усіх речей, що сприймаються органами чуттів; таким чином, усе людське пізнання буде повалене, і то без будь-яких причин і підстав.

Що стосується аргументу, який ви порівнюєте з моїм, а саме, *якщо немає перешкоди існуванню Бога, то Він цілком певно існує, але такої немає, отже і т.д.*, то він слушний з матеріальної точки зору, але з формальної точки зору — це софізм. Адже в основному засновку слово *перешкода* стосується концепту причини, завдяки якій Бог може існувати, а в меншій воно стосується тільки божественного концепту існування й природи, а звідси стає зрозуміло, що, заперечуючи головний засновок, належало б доводити так:

Якщо Бог таки не існує, то існує перешкода для його існування, бо не можна вказати причини, достатньої для його появи; але перешкоди його існуванню немає, як сказано в меншій; отже і так далі.

Якщо ж заперечується менший засновок, то доводити треба так:

Річ, у формальному концепті якої немає жодної суперечності, не перешкода, але у формальному концепті існування або божественної природи ніщо не містить суперечності; отже і так далі. Таким чином, слово *перешкода* взято в двох різних значеннях.

Бо цілком можливо, що в самій речі не осягатиметься нічого, що завадило б її існуванню, і однак щось та осягатиметься стосовно причини, що перешкоджає її виникненню.

Бо хоча ми осягаємо Бога лише вкрай недосконало, це не применшує ні впевненості щодо вірогідності його сутності або що вона не суперечлива, ні нашої спроможності посутньо запевнити, що ми досить прискіпливо її дослідили і досить ясно пізнали (власне настільки, аби збагнути ймовірність його природи, а також неодмінність його існування). Бо будь-яка невірогідність або, якщо дозволите скористатися характерним для Школи виразом, будь-яка суперечність полягає лише в нашому концепті або мисленні; неспроможному поєднати суперечні одна одній ідеї¹, вона не може полягати в жодній речі, що перебуває поза інтелектом, бо вже з того, що річ є поза інтелектом, цілком очевидно, що вона не перешкода й що вона ймовірна.

Невірогідність, на яку ми натрапляємо в наших думках, зумовлена лише їх неясністю й нечіткістю, її ніяк не може бути в ясних і виразних уявленнях; причому щоб упевнитися, що ми достатньою мірою пізнали природу Бога, і знати, чи немає якогось неприйняття її існування, досить пізнати ясно й чітко всі речі, які ми в ній зауважуємо, хай навіть вони й нечисленні порівняно з тими, яких ми не помічаємо, хоча вони в ній і присутні; в зв'язку з цим ми могли б відзначити, що необхідність

¹ Латиною сказано: *male conjungente*, що недоладно поєднує суперечливі ідеї.

існування — це одна з-поміж інших речей, яку ми бачимо властивою Богів.

По-сьоме, в короткому викладенні «Розмислів» я вже пояснив, чому тут я нічого не сказав про безсмертя душі, показав, що достатньою мірою довів відмінність між розумом і будь-яким тілом.

Признаюся, я нічого не можу відповісти з приводу вашого доповнення, що з відмінності між душею й тілом не випливає, що вона безсмертна, бо незважаючи на це можна сказати, що Бог дав їй таку природу, що вона зникає, коли перестав існувати тіло, тут, признаюся, мені додати нічого, бо я не настільки самовпевнений, аби братися за визначення силою людського розуму того, що залежить виключно від Божого провидіння.

Природне знання учить нас, що розум відрізняється від тіла й становить субстанцію, а людське тіло, вирізняючись серед інших тіл, складається тільки з певного поєднання членів та інших подібних акцидентів, і, нарешті, що смерть тіла залежить від певного поділу або зміни його форми. Тож ми не маємо жодного аргументу чи то прикладу, який би переконав нас, що смерть або зникнення такої субстанції, як розум, залежить від такої незначної причини, як зміна форми, яка не що інше, як модус, і тільки модус, але не розуму, а тіла, справді відмінного від розуму. Ми не маємо ні аргументу, ні прикладу, що переконав би нас у пануванні субстанцій, здатних зникнути. Цього досить, аби дійти висновку, — скільки це доступно природній філософії, — що розум або душа людини безсмертна.

А на запитання, чи Бог своєю абсолютною могутністю не постановив, аби людські душі припиняли існування водночас із загибеллю тіл, з якими вони поєднані, відповідь може дати тільки Бог. І оскільки Він нам показав, що цього ніколи не трапиться, ми анітрохи не повинні в цьому сумніватися.

Втім, мушу подякувати вам за те, що зволили по-дружньому щиро попередити мене не тільки про речі, які, на вашу думку, потребують пояснення, але й про труднощі, що могли б виникнути з боку атеїстів та деяких заздрісників і огудників.

І хоча у висловлених вами судженнях я не бачу нічого, що не було б відкинуто або не пояснене в моїх «Розмислах» (наприклад, те, що ви заявляєте про комах, породжених сонцем, канадців, ніневійців, турків тощо, не може спасти на думку тим, які, стежачи за ходом моїх «Розмислів», на якийсь час відкладуть набік усе пізнане чуттями, з огляду на те, що їм диктує найчистіший, не викривлений розум, чому я й гадав, що всі ці речі вже відкинуто), тож хоча все саме так, вважаю, однак, ваші зауваження корисними для мого задуму, тим паче що не сподіваюся мати багато читачів, які б з такою увагою поставились до всього мною написаного і, дійшовши до кінця, пам'ятали б усе досі прочитане; ті, хто цього не зробить, наштовхнуться на труднощі, на які отримають згодом мою відповідь або нагоду для докладнішого пізнання істини.

Що ж стосується вашої поради викласти мої аргументи за методом геометрів, аби читачі могли їх зрозуміти відразу, я тут розповім, яким чином я намагався його дотримуватись і як робитиму це далі.

У методі описання геометрів я розрізняю два моменти: порядок і спосіб доведення.

Порядок полягає тільки в тому, що речі, запропоновані першими, повинні пізнаватись без допомоги наступних, а наступні потрібно розташовувати далі так, аби вони доводилися тільки за допомогою тих, що їм передували. У своїх «Розмислах» я, звичайно, намагався, скільки це можливо, дотримуватись саме такого порядку. Власне тому про відмінність розуму від тіла я говорив не в «Другому», а лише в «Шостому розмислі», в цьому трактаті я проминув багато речей, бо вони потребували пояснення низки інших.

Спосіб доведення подвійний: один — шляхом аналізу або розкладання, другий — шляхом синтезу або складання.

Аналіз вказує на правильний шлях, завдяки якому річ була методично витворена, і показує, як наслідки залежать від причини¹. Отже, якщо читач захоче по ньому пройти, допитливо вдивляючись у все викладене, він так само чудово зрозуміє доведену в такий спосіб річ, і вона стане для нього настільки своєю, неначе він сам поставив це запитання.

Але такий спосіб доведення неспроможний переконати впертих або не досить уважних читачів, бо якщо необережно проминути бодай щось у ході доведення, можна не зауважити необхідності подальших висновків; та й звичка досить повно відображати в них речі, ясні самі по собі, буває відсутня, хоча вони, як правило, належать до речей, на які слід звертати особливу увагу.

Синтез, навпаки, веде зовсім іншим шляхом: причини розглядають ніби через їхні наслідки (хоча доказ, який у них міститься, нерідко виводяться через їхні причини)², відображаючи справді ясно все, що наявне у висновках, і послуговуючись довгою низкою визначень, постулатів, аксіом, теорем і проблем, і то так, щоб при наявності заперечення якихось наслідків можна було легко встановити їхню присутність у попередньому матеріалі й домогтися визнання читача, хоч хай який він там упертий і затятий; утім, синтез не дає такого повного задоволення умам, що прагнуть пізнання, бо не показує, завдяки якому методу знайдено рішення.

У своїх працях стародавні геометри послуговувались лише таким синтезом, не тому що зовсім не зналися на аналізі, а тому що, ставлячи його так високо, прагнули, на мою думку, зберегти як велику таємницю для самих себе.

¹ Латиную сказано: аналіз вказує на правильний шлях, завдяки якому річ була методично і немовби апіорно витворена.

² Латиную сказано: синтез, навпаки, веде протилежним шляхом, що виявляється немовби постеріорі (хоча сам доказ нерідко буває апіорнішим, ніж при аналізі).

Для своїх «Розмислів» я вибрав аналітичний шлях, бо він мені здається найістиннішим і найвластивішим методом навчання; що ж стосується синтезу, якого ви, очевидно, тут від мене вимагаєте, то хоча в царині геометрії він може бути дуже доречним після аналізу, проте не дуже придатним для питань, що стосуються метафізики. Різниця полягає в тому, що первинні поняття, необхідні для доведення геометричних теорем, які узгоджуються з нашими чуттями, легко приймаються всіма. Ось чому трудність може полягати лишень у тому, щоб зробити правильні висновки, — це доступне різним людям, навіть неуважним, аби тільки вони пам'ятали про попередні речі; їх можна змусити пригадати, розрізняючи стільки різних засновків, скільки речей потрібно зауважити в запропонованій проблемі, щоб вони задумалися над кожною зокрема і щоб останні можна було пізніше процитувати, попереджаючи про ті, про які їм належить думати.

А от щодо питань, що стосуються метафізики, головна складність, навпаки, полягає в ясному й чіткому осягненні первісних понять. Бо хоча за своєю природою вони такі ж зрозумілі, а нерідко навіть зрозуміліші за ті, що розглядаються геометриями, їх, однак, оскільки вони не узгоджуються з низкою упереджень, зумовлених нашими органами чуттів, до яких ми призвичаєні з дитинства, повною мірою пізнають тільки дуже уважні, які намагаються абстрагувати, наскільки можливо, свій розум від почуттів; ось чому якщо подібні поняття пропонувати самі по собі, їх можуть легко заперечити люди суперечливого духу.

В цьому й полягає причина того, чому я написав, радше, «Розмисли», не вдаючись до диспуту чи то міркувань, як роблять усі філософи, або до теорем і проблем, як роблять геометри, засвідчивши цим, що пишу тільки для тих, хто візьме на себе обов'язок поміркувати разом зі мною, серйозно й уважно підійшовши до розгляду цих питань. Адже навіть через те, що хтось готується заперечувати істину, він стає не таким сприйнятливим до її розуміння, бо відвертає свій розум від розгляду причин, що можуть його переконати, й зосереджується на пошуку причин, здатних знищити істину.

Однак, прагнучи показати, наскільки я прислухаюсь до вашої поради, спробую тут немовби вдатися до синтезу геометрів, додавши короткий виклад основних причин, якими я скористався для з'ясування існування Бога й відмінності між розумом і тілом людини, що очевидно не полегшить сприйняття читачам¹.

[Можливо, хтось тут заперечить: якщо шукати доказів для спростування непотрібно, бо відомо, що запропоноване нам справді істинне, залишається право зважувати, доки не зникне сумнів, усі «за» і «проти», аби з'ясувати, котрі з них вагоміші, тобто моя вимога приймати мої

¹ Французький переклад цього параграфа значно коротший за латинський, переклад цього уривку подаємо в квадратних дужках.

аргументи за істинні без попереднього розгляду і забороняти інші, їм суперечні, несправедлива.

Таке заперечення буде, звичайно, правочинним, якщо серед речей, для яких я шукаю уважного і не схильного до суперечки читача, були б такі, що могли б його відвернути від розгляду деяких речей, в яких можна не сподіватися знайти бодай на крихту більше істини, ніж у моїх. Але запропонованим мною речам властивий великий універсальний сумнів. І я пропоную розглянути їх усі дуже прискіпливо одна за одною, беручи на віру тільки те, що сприйняте настільки ясно й чітко, аж із ним не можна не погодитись; і, навпаки, до аргументів, від яких я хочу відвернути увагу читачів, належать такі, яких вони ніколи серйозно не розглядали і які сформовані не на основі якоїсь вагомої підстави, а сприйняті лише чуттями. Тож не думаю, аби хтось повірив, що йому загрожуватиме більша небезпека помилитися, якщо він розглядатиме тільки запропоновані мною аргументи, ніж коли відверне свій розум від них, звернувшись, проминаючи їх, до інших, певним чином суперечних моїм (тобто до упереджень, зумовлених чуттями).

Ось чому я не тільки по праву вимагаю від моїх читачів особливої уваги, вибравши, головним чином, саме такий спосіб викладення, бо вважаю, що він якнайкраще її забезпечить і принесе читачам більше користі, ніж їхні власні спостереження, тимчасом як при використанні синтезу вони, навпаки, гадають, ніби дізналися набагато більше, ніж буває насправді, а окрім того, вважаю слушним повністю відкинути судження, які висунуть проти мене ті, хто не захоче помислити разом зі мною і триматиметься за свої упереджені погляди, хоча ними можна знехтувати як зовсім несуттєвими.

Та оскільки я знаю, як складно навіть для тих, хто уважно й серйозно шукатиме істини, охопити в цілості весь обсяг моїх «Розмислів», вирізняючи по одній його окремі частини, — а ці дві речі необхідно робити одночасно, аби одержати повноцінний плід, — я тут дещо додам у стилі синтезу, що, сподіваюсь, стане їм у пригоді. Прошу тільки зауважити, що я не маю наміру охопити тут стільки ж, як у «Розмислах», бо довелося б бути значно багатослівнішим, я не зможу докладно пояснити навіть те, що охоплю, почастішому тому що хочу бути лаконічним, почасті з побуювання, аби, визнавши це викладення достатнім, вони не стали нехтувати самими «Розмислами», які, я певен, можуть принести значно більше користі].

АРГУМЕНТИ,

які доводять існування Бога
і відмінність між розумом і тілом людини,
викладені як у геометрів

Визначення

I. Під словом *думка* я розумію все, настільки нам властиве, аж ми його усвідомлюємо безпосередньо¹. Так, усі дії волі, інтелекту, уяви й чуттів — це *думки*. Але я додав *безпосередньо*, щоб виключити речі, які походять і залежать від наших думок: наприклад, у першооснові довільного руху справді лежить воля, але сам він не *думка*.

II. Під словом *ідея* я розумію таку форму кожної з наших думок, завдяки безпосередньому сприйняттю якої ми пізнаємо ці самі думки. Таким чином, я нічого не можу висловити словами (коли я розумію, що кажу), звідки б не випливало, що я маю ідею речі, вираженої моїми словами. Отже, словом *ідея* я позначаю не тільки образи, витворені фантазією; навпаки, тут я їх цим словом не називаю через їх наявність у тілесній фантазії, тобто як відбитки в окремих ділянках мозку, а тільки через те що вони інформують сам розум, що належить до цієї ділянки мозку.

¹ Латиною сказано: *consci, conscientis* (так само наступним визначенням ми маємо знання перекладено з латини *consciус sum* — я свідомий).

III. Під об'єктивною реальністю я розумію сутність, або буття речі, представлене ідеєю, наскільки ця сутність властива ідеї, в цьому ж плані можна говорити про об'єктивну досконалість чи то об'єктивну майстерність тощо. Бо все, що ми досягаємо як наявне в об'єктах ідей, міститься об'єктивно або переважно в самих ідеях.

IV. Ті самі речі називаються *формально* наявними в об'єктах ідей, коли вони в них такі, якими ми їх пізнаємо; вони називаються *емінентно* присутніми, коли вони насправді виявляються не такими, але все ж настільки великі, що здатні компенсувати цей недолік своєю переважністю.

V. Кожна річ, в якій щось безпосередньо присутнє, як у своєму об'єкті, або завдяки якій існує певна річ, що ми її досягаємо, тобто певна властивість, якість або атрибут, реальну ідею яких ми носимо в собі, називається *Субстанцією*. Адже ми не маємо іншої ідеї про субстанцію, взяту в точному значенні цього слова, крім того, що вона річ, в якій формально або емінентно існує те, що ми досягаємо, або що об'єктивно присутнє в якійсь із наших ідей, тим паче що природне світло вчить нас, що небуття не може мати жодного реального атрибуту.

VI. Субстанція, якій властиве безпосереднє мислення, називається *Розумом*. Утім, це слово двозначне, оскільки його досить часто вживають стосовно вітру й тонких напоїв. Проте доречнішого слова я не знаю.

VII. Субстанція, що становить безпосередній суб'єкт просторовості й акциденцій, які передбачають таку просторовість, як от форма, положення, локальне переміщення тощо, називається *Тілом*. Далі власне розглядатиметься, чи субстанція, звана *духом* (*розумом*) тотожна субстанції, званій *Тілом*, а чи вони дві різні й окремі субстанції.

VIII. Субстанція, яку ми пізнаємо як найдосконалішу і в якій не пізнаємо нічого, що мало б якийсь недолік або обмеження досконалості, називається *Богом*.

IX. Коли ми кажемо, що природа або концепт якоїсь речі має певний атрибут, то цим ми ніби кажемо, що цей атрибут для цієї речі істинний, і можна твердити, що він їй властивий.

X. Дві субстанції вважаються реально відмінними, коли кожна може існувати окремішно.

Постулати

По-перше, хочу попросити читачів звернути увагу, наскільки слабкі аргументи, на підставі яких вони досі довіряли своїм чуттям, і наскільки невірогідні всі судження, що на них спиралися, а потім повертатися до цієї думки так довго й часто, доки вони не набудуть звички не довіряти надмірно чуттям, бо, як на мене, це необхідно для пізнання істини метафізичних речей, які не залежать від чуттів.

По-друге, прошу їх уважно придивитися до свого розуму і всіх його атрибутів, — вони виявлять, що сумніватися в них не можна, навіть якщо запідозрять, що все досі сприйняте чуттями цілком неправдиве — і розглядати доти, доки звикнуть осягати його чітко, вірячи, що його пізнати значно легше, ніж усі тілесні речі.

По-третє, хай вони старанно переглянуть усі положення, які не потребують доведення і які кожен виявляє в собі, як от: *одна й та сама річ не може бути й не бути водночас; ніщо не може бути діючою причиною жодної речі* тощо. В такий спосіб вони розвиватимуть гостроту розуму, дану їм природою, яка звичайно спотворюється й затуманюється внаслідок сприйняття органами чуттів, тож нехай відточують її, повністю очищаючи від упереджень, завдяки чому істинність подальших аксіом стане для них очевидною.

По-четверте, хай розглянуть ідеї тих сутностей, які містять у собі сукупність багатьох атрибутів, як, наприклад, сутність трикутника, квадрата або іншої фігури, а також сутність розуму, природа тіла і над усіма сутність Бога або найдосконалішого буття. Нехай звернуть увагу, що можна істинно твердити, що всі ті речі, які ми ясно пізнаємо, в них справді присутні. Наприклад, якщо природі прямокутного трикутника властиво, що сума трьох кутів дорівнює сумі двох прямих кутів, а природі тіла чи то якоїсь просторової речі властива подільність (адже ми не осягаємо просторової речі, яка була б настільки дрібна, аж ми ніяк, навіть подумки, не могли б її поділити), то можна достовірно твердити, що сума трьох кутів будь-якого прямокутного трикутника дорівнює сумі двох прямих кутів, і кожне тіло ділиться.

По-п'яте, прошу приділити більше часу розгляду природи найдосконалішого буття, враховуючи серед іншого, що ідеям усіх інших сутностей властива вірогідність існування, тимчасом як в ідеї Бога міститься не тільки імовірність, але й необхідність існування. Бо лише з цього, без жодних міркувань вони пізнають, що Бог існує, їм буде не менш ясно й зрозуміло, навіть без доказів, як те, що двійка – число парне, а трійка – непарне тощо. Бо декому такі речі відомі самі по собі, тимчасом як інші доходять до цього після тривалих розмов і міркувань.

По-шосте, розглянувши всі приклади ясного й чіткого сприйняття, а також приклади сприйняття невиразного й туманного, про які я говорив у своїх «Розмислах», вони при звичаються відрізнати ясні речі від туманних, оскільки цього краще вчитися на прикладах, ніж на підставі правил, — не думаю, що вдасться навести бодай один подібний приклад, якого б я не заторкнув.

По-сьоме, прошу читачів, аби вони, зважаючи на те, що в ясно пізнаних речах вони ніколи не зауважували чогось недостовірного і навпаки, в речах, пізнаних лише туманно — жодної істини (хіба що випадково), дійшли висновку, що було б цілком нерозумно, через якісь упередження внаслідок чуттів або через якісь довільні припущення, що ґрунтуються на чомусь неясному й невідомому, брати під сумнів речі, які інтелект пізнає ясно й чітко. Чинячи так, вони легко визнають подальші аксіоми істинними й незаперечними, хоча, зізнаюсь, деякі з них можна було б пояснити краще, висунувши їх радше як теореми, а не аксіоми, якби я прагнув до більшої точності.

Аксіоми, або Загальні поняття

I. Немає жодної речі, про яку не можна було б запитати, що стало причиною її існування, бо таке саме запитання можна поставити й стосовно Бога; і не тому що йому потрібна якась причина для існування, а тому що нескінченність його природи становить причину чи підставу, за якою він не потребує ніякої причини для існування.

II. Теперішній час ніяк не залежить від часу, який йому щойно передував, ось чому йому непотрібно анінайменшої причини для збереження речі, як і для її первісного творення.

III. Жодна річ і жодна досконалість актуально існуючої речі не може мати причиною свого існування Небуття або неіснуючу річ.

IV. Будь-яка реальність або досконалість, присутня в речі, міститься формально або емінентно в загальній першопричині.

V. Звідси випливає, що об'єктивна реальність наших ідей вимагає причини, в якій містилася б ця сама реальність, і не тільки об'єктивно, а навіть формально або емінентно. Слід зазначити, що цю аксіому слід допустити з тим більшою необхідністю, що від неї одної залежить пізнання всіх речей, як наділених, так і не наділених чуттями. Адже звідки нам відомо про існування неба? Хіба з того, що ми його бачимо? Але таке бачення заторкує розум хіба що в якості ідеї: маю на увазі ідею, властиву самому розумові, а не образ, витворений фантазією. На підставі цієї ідеї ми можемо дійти висновку про існування неба, тільки виходя-

чи з того, що будь-яка ідея мусить мати справді існуючу причину своєї об'єктивної реальності, тож ми вважаємо, що її причиною є саме небо, те саме й щодо всього іншого.

VI. Існують різні ступені реальності або сутності: бо субстанція має більше реальності, ніж акциденція чи то модус, а нескінченна субстанція – більше, ніж скінченна. Ось чому більша об'єктивна реальність властива також ідеї субстанції, ніж ідеї акциденції, та ідеї нескінченної субстанції, ніж ідеї субстанції скінченної.

VII. Воля добровільно й вільно (бо така її сутність), однак непохитно, прагне до ясно пізаного нею добра. Саме тому, пізнавши якісь відсутні в ній досконалості, вона одразу поповнить ними себе, якщо тільки вистачить могутності, бо пізнає, що набагато краще їх мати, ніж не мати.

VIII. Той, хто спроможний домогтися більшого або складнішого, спроможний домогтися чогось меншого й простішого.

IX. Складніше й важче створити й зберегти субстанцію, ніж створити й зберегти її атрибути чи властивості, однак створити якусь річ так само важко й складно, як і її зберегти, що й було вже сказано.

X. В ідеї або концепті кожної речі міститься існування, бо сприймати будь-що ми можемо лише у вигляді існуючої речі, з тією різницею, що в концепті обмеженої речі міститься тільки потенційність або імовірність існування, тимчасом як досконалість і необхідність — це складові концепту найдосконалішого буття.

Передумова перша

БУТТЯ БОГА ПІЗНАЄТЬСЯ ЛИШЕ ЗАВДЯКИ СПОГЛЯДАННЮ ЙОГО ПРИРОДИ

Доведення

Сказати, що якийсь атрибут міститься в природі або концепті якоїсь речі, — це те саме, що сказати, що цей атрибут істинний для цієї речі, й твердити, що він їй властивий (визначення IX).

А необхідність існування властива природі або концепту Бога (аксіома 10).

Тож буде істинним сказати, що необхідність існування властива Богові, або що Бог існує.

Але це той самий силогізм, яким я скористався у відповіді на шостий пункт цих заперечень, висновок з нього може бути ясним без доказів для того, хто вільний від будь-яких упереджень, як сказано в постулаті V. Але оскільки такої проникливості розуму досягти нелегко, ми спробуємо це довести, обравши інші шляхи.

Передумова друга

ІСНУВАННЯ БОГА ДОВОДИТЬСЯ РЕЗУЛЬТАТАМИ ЙОГО ДІЯЛЬНОСТІ, І ТІЛЬКИ З ТОГО, ЩО МИ САМІ МАЄМО ІДЕЮ БОГА

Доведення

Об'єктивна реальність кожної нашої ідеї вимагає причини, в якій ця сама реальність містилася б не об'єктивно, а формально або емінентно (аксіома 5).

Ми несемо в собі ідею Бога (визначення II і VIII), але об'єктивної реальності цієї ідеї ми не маємо ні формально, ні емінентно (аксіома 6), вона не може міститися ні в кому іншому, крім самого Бога (визначення VIII).

Отже, наявна в нас ідея Бога потребує Бога як причини, а отже Бог існує (аксіома 3).

Передумова третя

ІСНУВАННЯ БОГА ДОВОДИТЬСЯ ТАКОЖ ТИМ, ЩО МИ САМІ, МАЮЧИ ІДЕЮ БОГА, ІСНУЄМО

Доведення

Якби я мав здатність зберегти себе самого, то тим більше я був би здатним дарувати собі всі ті досконалості, яких мені бракує (аксіоми 8 і 9), адже ці досконалості — це лише атрибути субстанції, а я — субстанція.

Але я не маю здатності наділити себе цими всіма досконалостями, бо інакше я їх уже мав би (аксіома 7).

Отже, я не маю здатності зберегти самого себе.

Далі, я не можу існувати, якщо не буде забезпечена моя збереженість на час мого існування, або мною самим, якщо припустити, що я маю таку здатність, або кимось іншим із такою здатністю (аксіоми 1 і 2).

Але я існую і водночас не маю здатності зберігати самого себе, як я щойно довів.

Отже, мене зберігає хтось інший.

Ба більше того, той, хто мене зберігає, має в собі формально або емі-
нентно все, що я маю в собі (аксіома 4).

А я маю в собі ідею або поняття багатьох досконалостей, яких мені
бракує, а також ідею Бога (визначення II і VIII).

Відповідно, поняття про ці досконалості властиве також тому, хто
мене зберігає.

І, нарешті, той самий, хто мене зберігає, не може мати поняття про
жодні досконалості, яких йому бракує, тобто яких він не має ні фор-
мально, ні емінентно (аксіома 7), бо, маючи здатність зберігати мене, як
щойно було сказано, він тим паче мав би здатність забезпечити їх само-
му собі, якби він їх не мав (аксіоми 8 і 9).

Отже, він має поняття про всі досконалості, яких, визнаю, мені бра-
кує і які я досягаю властивими єдино Богові, як я щойно довів.

А отже, вони всі наявні в ньому формально або емінентно, і, таким
чином, він Бог.

Королларій

БОГ СТВОРИВ НЕБО Й ЗЕМЛЮ І ВСЕ, ЩО ТАМ
НАЯВНЕ, А КРІМ ТОГО, ВІН МОЖЕ СТВОРИТИ ВСІ
РЕЧІ, ЯКІ МИ ПІЗНАЄМО ЯСНО, ТАК ЩОБ МИ ЇХ
ПІЗНАВАЛИ

Доведення

Усе це цілком ясно випливає з попередньої передумови. Адже ми в
ній довели існування Бога на підставі необхідності існування когось, у
кому були б присутні формально або емінентно всі досконалості, ідея-
ми яких ми самі володіємо.

Але в нас присутня ідея такої великої здатності, що той один, кому
вона була б властива, мав би створити не тільки небо й землю і таке
інше, але й усі речі, які ми пізнаємо як імовірні¹.

Відтак, довівши існування Бога, ми довели й усі ці речі.

¹ Латиною сказано: були створені не тільки небо й земля і таке інше, можуть ви-
никнути й усі інші речі, які ми знаємо як імовірні, fieri possint.

Передумова четверта

РОЗУМ І ТІЛО СПРАВДІ ВІДМІННІ

Доведення

Усе, що ми ясно пізнаємо, може бути створене Богом так, щоб ми їх пізнавали (попередній королларій).

Але ми ясно осягаємо розум, тобто мислячу субстанцію окремо від тіла, тобто субстанції просторової (постулат 2), з другого боку, ми ясно осягаємо тіло без розуму (з чим легко погодиться кожен).

Відповідно, принаймні завдяки всемогутності Господа розум може існувати без тіла, а тіло без розуму.

Отже, субстанції, які можуть існувати окремо одна без одної, відмінні (визначення X).

Але розум і тіло – це субстанції (визначення V, VI і VII), які можуть існувати окремо (як щойно було доведено).

Отже, розум і тіло справді відмінні.

Слід зазначити, що тут я скористався для свого доведення всемогутністю Господа, і не тому що потрібна якась виняткова могутність, щоб відокремити розум від тіла, а тому що, говорячи в попередніх розділах тільки про нього, я не мав звідки взяти інший засновок. І не має ніякого значення, яка сила розділяє дві речі, аби знати, що вони реально між собою відмінні.

ТРЕТІ ЗАПЕРЕЧЕННЯ

знаменитого англійського філософа¹
і відповіді автора

ПЕРШЕ ЗАПЕРЕЧЕННЯ на Перший розмисел

Про речі, що можуть братися під сумнів

Судячи з усього сказаного в цьому «Розмислі», ми не маємо вірогідного й очевидного критерію, завдяки якому могли б розрізнити й відокремити наші сновидіння від стану неспання й реального сприйняття чуттів, а звідси образи речей, які ми сприймаємо наяву, аж ніяк не акциденції, пов'язані з зовнішніми об'єктами, вони не можуть бути достатніми доказами для підтвердження існування зовнішніх об'єктів насправді. Ось чому, не вдаючись до ширших міркувань і дослухаючись тільки до своїх чуттів, ми маємо досить підстав сумніватися, чи щось насправді існує. Тобто ми визнаємо істинність цього «Розмислу». Але з огляду на те, що про таку невірогідність чуттєвих речей говорив Платон та інші давні філософи до і після нього, і на те, що помітити, наскільки складно відрізнити стан сну від стану неспання, досить легко, мені хотілося б, щоб цей чудовий автор нових уможадних побудов утримувався від публікації таких застарілих речей.

¹ Томас Гоббс (1588—1679) протистояв Декарту щодо принципів фізики й метафізики. Декарт віддавав належне його величі тільки в політичній філософії (лист від 1643 р.).

Відповідь

Підстави сумніватися, які цей філософ сприйняв за істинні, запропоновані мною лише як правдоподібні; я скористався ними не для того, щоб видати їх як щось нове, а почасти для того, щоб підготувати уми читачів до розгляду інтелектуальних речей і навчити відрізняти їх від тілесних, завжди вважаючи їх для цього необхідними, почасти, щоб відповісти на них у подальших «Розмислах», і почасти, щоб показати, наскільки запропоновані мною істини міцні й вірогідні, бо їх не можна похитнути такими загальними й дивовижними сумнівами. Я скористався ними не для здобуття слави, — вважаю, що мушу пояснити їх так, як ото лікар повинен описати хворобу, метод лікування якої він збирається запропонувати.

ДРУГЕ ЗАПЕРЕЧЕННЯ на Другий розмисел

Про природу людського розуму

Я — річ, яка мислить. Дуже добре сказано, адже з того, що я думаю або в мене виникає ідея — вві сні чи наяву, — випливає висновок, що я мислячий: бо і те й те — я мислю і я мислячий — означають одне й те саме. З того, що я мислячий, випливає, що я є, адже те, що думає, — не ніщо. Але там, де наш автор додає: тобто розум, душа, інтелект, глузд, виникає сумнів. Бо аргументація — я мислячий, отже я — мислення — видається мені такою самою неслухною, як і я розумний, отже я — інтелект. Бо таким самим чином я міг би сказати: я гуляю, отже я прогулянка. Пан Декарт цілком ототожнює річ, що усвідомлюється з процесом мислення, присутнім в акті, або принаймні твердить про то-тотжність речі, яка пізнає, й інтелекту, який становить властивість або здатність речі розумної. Однак усі філософи відрізняють суб'єкт від його здатностей і актів, тобто від його властивостей і сутностей, бо ж одна справа — річ, яка існує, а щось інше — її сутність. Отож може так трапитись, що річ, яка мислить, стане суб'єктом мислення, розуму або інтелекту, а з огляду на це чимось тілесним, чия протилежність висунуто або заявлено, але не доведено. Проте саме в цьому й криється підмурок висновку, до якого пан Декарт начебто збирається нас підвести.

В цьому самому місці він каже: я визнав, що я існую, і тепер прагну з'ясувати, хто я такий, — я, чие існування я визнаю. Власне, цілком певно, що це поняття і знання мене самого, взятє в такому точному значенні, ніяк не залежить від речей, чие існування мені поки що невідоме.

Цілком вірогідно, що пізнання положення я існують залежить від оцього: я мислю, що добре пояснив сам автор. Але звідки ми маємо знання положення я мислю? Звісно, ні з чого іншого, як тільки з того, що ми неспроможні осягти жодного акту без його суб'єкта, як мислення без того, хто мислить, науку без того, хто пізнає, прогулянку без того, хто гуляє.

А звідси, здається, випливає, що річ, яка мислить, — це щось тілесне, бо схоже, що суб'єкти всіх актів сприймаються тільки з точки зору їх тілесності або матеріальності, що він надалі показав на прикладі воску, який навіть після зміни свого кольору, твердості, форми та всіх інших актів осягається як та сама річ, тобто та сама матерія, що зазнає всіх цих змін. Бо не можна інакшим мисленням зробити висновок, що я мислю, бо навіть якщо хтось і здатен подумати, що він подумав (ця думка буде не чим іншим, як згадкою), немислимо, однак, думати, що ти думаєш, чи знати, що ти знаєш; інакше постане нескінченна низка запитань: звідки вам відомо, що ви знаєте, що ви знаєте і т. д.?

Тож, оскільки пізнання положення я існують залежить від пізнання положення я думаю, а пізнання останнього від того, що ми неспроможні відокремити мислення від мислячої матерії, здається, потрібно зробити висновок, що річ, яка мислить, скорше, матеріальна, ніж нематеріальна.

Відповідь

Там, де я казав *тобто розум, душа, інтелект, глуд тощо*, я мав на увазі під цими словами не просто здатності, а речі, наділені здатністю мислити, як звичайно розуміють два перші і досить часто два останні слова: я це пояснював так часто й настільки точними термінами, аж не бачу, що ще може викликати сумнів.

Тут немає жодного зв'язку ні відповідності між прогулянкою й мисленням, бо прогулянка завжди береться лише як акт сам по собі, мислення іноді бачиться як дія, іноді як здатність, іноді ж як річ, якій ця здатність властива.

І я не кажу, що процес мислення і річ, яка мислить, це одне й те саме, як розуміння й інтелект, коли інтелект береться як здатність, а лише тоді, коли він сприймається як річ, яка розуміє. Та я охоче признаюся, що для означення речі чи субстанції, з якої я хотів вилушити все, що до неї не належить, я вибирав якомога простіші абстрактні слова, тоді як на означення тієї самої субстанції наш філософ, навпаки, добирає конкретні і досить складні слова, а саме: суб'єкт, матерія й тіло, аби не допу-

стити, наскільки це можливо, відокремлення думки від тіла. Я не боюся, що спосіб, у який він намагається поєднати кілька речей разом, може видатись комусь придатнішим для пошуку істини, ніж мій, дотримуючись якого я намагаюся якнайдокладніше вирізнити кожну річ. Облишмо поки що слова й перейдімо до суті справи.

Може трапитись, — каже він, — *що мисляча річ — це певна тілесна річ, чію протилежність висунуто, але не доведено*. Нехай і так. Але ж я не висував суперечного положення, використовуючи його як підмурок, а зберігав певну невизначеність аж до «Шостого розмислу», в якій його було доведено.

Далі, він слушно зауважує, *що ми не можемо осягти жодного акту без його суб'єкта, як і мислення без того, хто мислить, адже річ, яка мислить, не ніщо*; однак усупереч здоровій логіці, ба навіть усупереч звичному способу висловлюватися, він безпідставно додає, що *звідси, здається, випливає, що річ, яка мислить, — це щось тілесне*, бо суб'єкти всіх актів можуть справді сприйматись як субстанції (або, якщо хочете, як різновиди матерії, а саме — метафізичної матерії), але ніяк не як тіла.

Навпаки, логіки, а з ними майже всі, як правило, говорять, що субстанції діляться на духовні й тілесні. На прикладі воску я довів тільки те, що колір, твердість, форма тощо не належать до формальної суті¹ воску, тобто можна осягати все, що обов'язково наявне в воскові, не відчуючи потреби думати про ці властивості. Я тут не говорив ні про формальну суть розуму, ні про формальну суть тіла.

І зовсім ні до чого говорити, як робить цей філософ, що мислення не може бути суб'єктом іншого мислення. Чи хтось, окрім нього, це висував? Утім, спробую кількома словами пояснити суть справи.

Цілком очевидно, що мислення не може бути без мислячої речі і взагалі жоден акт чи то акциденція не відбуваються без субстанції, якій вони властиві. Та оскільки ми пізнаємо субстанцію не безпосередньо через неї саму, а лише тому що вона суб'єкт певних актів, було б доречно й розумно, як і вимагає звичай, по-різному назвати субстанції, які ми визнаємо суб'єктами різних актів або зовсім інших акциденцій, а тоді вже розглядати, чи різні назви позначають різні речі чи одну й ту саму.

Отож існують певні акти, які ми називаємо *тілесними*, як розміри, форма, рух та всі інші речі, які ми не можемо осягати без локальної просторовості, а субстанцію, якій вони властиві, ми називаємо словом *тіло*, адже-бо не можна собі уявити, що одна субстанція — це суб'єкт форми, інша — суб'єкт локального руху тощо, бо всі ці акти узгоджуються між собою в тому, що вони передбачають просторовість. Крім

¹ Термін Школи, який означає природу чи сутність.

того, існують акти, що їх ми називаємо *інтелектуальними*¹, наприклад, розуміти, хотіти, уявляти, відчувати тощо, — всі вони співвідносяться в тому, що не можуть існувати без мислення, сприйняття, свідомості чи то пізнання; субстанцію, якій вони властиві, ми називаємо *мислячою річчю* або розумом, або якимось іншим словом на наш розсуд, аби лише не плутати їх із тілесною субстанцією, тим паче що інтелектуальні акти ніяк не споріднені з актами тілесними, а думка, яка править за спільну підставу їх узгодження, цілком відрізняється від просторовості — спільної підстави для останніх.

Тепер, потому як чітко й виразно сформульовано концепти обох згаданих субстанцій, на основі сказаного в «Шостому розмислі» легко встановити, чи це єдина річ, чи дві різні субстанції.

ТРЕТЄ ЗАПЕРЕЧЕННЯ

Що ж тоді відмінне від мого мислення? Що можна вважати відокремленим від мене самого?

Можливо, хтось відповість так: від мого мислення відрізняюсь я сам, той, хто мислить, і хоча воно, по суті, від мене не відчужене, воно, все ж, відрізняється від мене, як ото прогулянка (про що йшлося вище) відрізняється від того, хто гуляє. Якщо пан Декарт показує, що той, хто розуміє, і розуміння — це одне й те саме, ми знову впадемо в схоластичний стиль розмови: інтелект розуміє, зір бачить, воля прагне і, йдучи точно за аналогією, прогулянка або принаймні здатність гуляти мала б гуляти, все це дуже туманне, недоладне й геть негідне для звичної для пана Декарта чіткості висловлення.

Відповідь

Я не заперечую, що я, який мислить, відрізняюсь від свого мислення, як сама річ відрізняється від свого модусу, однак, запитуючи: *то що ж відрізняється від мого мислення?*, я розумію різні способи мислення, там названі, і ніяк не свою субстанцію; а додаючи: *що ж може вважатися відокремленим від мене самого?*, я хочу всього лише сказати, що всі ці властиві мені способи мислення поза мною існувати не можуть. Не бачу, що саме тут можна вважати сумнівним, ані чому мене звинувачують у нечіткості.

¹ Латиною сказано: *cogitativos*, те, що ми називаємо актами мислення.

ЧЕТВЕРТЕ ЗАПЕРЕЧЕННЯ

Тож доводиться визнати, що навіть у уяві я не здатен осягти, що таке віск, його осягає тільки мій інтелект.

Існує велика різниця між поняттям уявляти, тобто мати певну ідею, і осягати інтелектом, тобто робити, міркуючи, висновки про те, що якась річ є або існує; але пан Декарт так нам і не пояснив, у чому вона полягає. Стародавні перипатетики вже досить ясно вчили, що субстанція сприймається не чуттями, а виводиться на підставі міркувань.

Що ж ми скажемо тепер, якщо міркування, можливо, виявиться не чим іншим, як зібранням і низкою назв завдяки слову «є»? Звідси випливатиме, що за допомогою розуму ми робимо висновки не щодо природи речей, а лише щодо їхніх назв, тобто завдяки розуму ми всього тільки бачимо, наскільки вдало чи невдало ми поєднуємо назви речей у відповідності з угодами, укладеними нами на власний розсуд стосовно їх значення. Якщо це так (а це цілком можливо), то міркування залежатиме від імен, імена – від уяви, уява, можливо (а це вже, на мою думку), — від руху тілесних органів; а отже, розум буде не чим іншим, як відрухом у деяких ділянках тілесного організму.

Відповідь

У «Другому розмислі» я пояснив відмінність між уявою й чистим концептом та інтелектом або розумом, коли на прикладі воску показав, які речі ми собі в ньому уявляємо, а які осягаємо тільки інтелектом; в іншому місці я вже пояснював, наскільки інакше ми осягаємо, ніж коли уявляємо; наприклад, щоб уявити п'ятикутник, потрібне особливе напруження думки, завдяки якому ця фігура (тобто п'ять ліній і обмежений ними простір) неначе вимальовується перед нами, але для пізнання воно непотрібне. Тож у процесі міркування маємо низку не назв, а речей, позначених цими назвами, і мене дивує, що комусь могло спасти на думку щось протилежне.

Бо хто ж сумнівається, що француз і німець не можуть мати однакові думки або міркування про однакові речі, хоча послуговуються різними словами? І хіба цей філософ не прирікає себе, коли говорить про довільність домовленості стосовно значення слів? Якщо він припускає, що слова мають якесь значення, то чому він не хоче, щоб наші дискурси й міркування були скорше річчю, яку визначають, ніж просто словами? Звичайно, в такий самий спосіб і з тим самим правом, з яким він робить висновок, що думка — це відрух, він може сказати, що земля — це небо

або якась інша річ, що спаде йому на думку; адже в світі не існує жодних інших речей, що мали б стільки умовностей, як між рухом і думкою, які належать до двох цілком різних видів.

П'ЯТЕ ЗАПЕРЕЧЕННЯ стосовно Третього розмислу

Про Бога

Деякі з них (*тобто людські думки*) — це немовби образи речей, яким, власне, й підходить слово *ідея*, коли, наприклад, я думаю про людину, химеру, небо, ангела або про Бога.

Коли я думаю про людину, то уявляю ідею або образ, утворений кольором і формою, щодо якого я можу сумніватися, чи він схожий на людину, чи ні. Така сама ситуація, коли я думаю про небо. Думаючи про химеру, я уявляю ідею або образ, щодо якого можу засумніватися, чи він є відображенням якоїсь тварини, яка хоч і не існує, але могла б існувати, або існувала колись, або не існувала взагалі.

Коли ж хтось думає про ангела, в його голові іноді виникає образ вогню, іноді хлопчика з крильцями, про якого цілком певно можна сказати, що він ніяк не схожий на ангела і, відповідно, не є ідеєю ангела; проте, вірячи в невидимі й нематеріальні істоти, що виконують Божу волю, ми називаємо ангелом річ, в яку віримо або яку припускаємо. Хоча ідея, в образі якої я уявляю собі ангела, складається з ідей видимих речей.

Те саме з високошанованим ім'ям Бога, про якого ми не маємо жодного образу або ідеї. Ось чому забороняється поклонятись йому в зримому образі, аби нам не здавалося, що ми досягаємо того, хто неосяжний.

Далебі, ми, як здається, не маємо жодної ідеї Бога, але як ото сліпонароджений, неодноразово підходячи до вогню й відчуючи його тепло, визнає, що існує дещо, що зігріває його, а чуючи, як його називають вогнем, робить висновок, що вогонь існує, хоча й не знає ні його обрисів, ні кольору, і, правду кажучи, не має ані ідеї, ані образу вогню, що виникав би в думці, так само людина, розуміючи, що мусить бути якась причина її образів та ідей, а далі причина цієї причини і т.д., підходить, зрештою, до межі або до припущення про якусь одвічну причину, яка, ніколи не мавши початку, не може мати причини, що їй передувала б, а звідси людина неодмінно доходить висновку про існування вічного буття; причому вона не має жодної ідеї, про яку можна було б сказати, що це ідея вічного буття, тож вона іменує або називає Богом річ, яку підтверджують її віра і розум.

Тоді саме від цього припущення про те, що ми маємо ідею Бога, пан Декарт приходить до доведення теореми, що Бог (тобто всемогутній і дуже мудрий Творець Всесвіту) існує, хоча мав би краще пояснити згадану ідею Бога, зробивши висновок не тільки про його існування, але й про створення світу.

Відповідь

Він хоче, щоб під словом «ідея» тут розуміли образи матеріальних речей, відбиті в тілесній фантазії; після такого припущення йому нескладно показати, що не може бути жодної власне істинної ідеї ні Бога, ні ангела; я ж, однак, не раз попереджав, особливо саме в цьому місці, що під ідеєю розумію все, що досягається розумом безпосередньо. Таким чином, коли я чогось бажаю і боюсь, то водночас досягаючи своє бажання і свій страх, відношу ці свої відчуття до числа ідей; я скористався цим терміном, бо філософи повсюдно прийняли його для позначення форм сприйняття божественного розуму, хоча ми не визнаємо за Богом жодної фантазії або тілесного уявлення, і я не бачив іншого, придатнішого терміна. Гадаю, я досить докладно пояснив ідею Бога тим, хто хоче пізнати суть моїх слів, а для тих, хто поставив собі за мету розуміти їх інакше, мої пояснення завжди будуть незадовільні. І, нарешті, те, що він додає тут про створення світу, зовсім недоречно, бо я встановив, що Бог існує, ще до того, як почав досліджувати існування створеного Ним світу; і вже з того одного, що Бог — найвище всемогутнє буття — існує, випливає, що світ, якщо він справді є, неодмінно створений саме Ним.

ШОСТЕ ЗАПЕРЕЧЕННЯ

Інші ж (тобто інші думки) мають ще й інші форми: наприклад, коли я бажаю, боюсь, стверджую, заперечую, я завжди справді досягаю якусь річ як об'єкт дії мого розуму, але завдяки цій дії я дечим доповнюю дану мені ідею; і серед такого роду думок одні називаються бажаннями або афектами, інші — судженнями.

Коли хтось бажає чи то боїться, він справді має образ речі, якої боїться, або вчинку, до якого прагне, але тут не пояснюється, чого більше охоплює подумки той, хто бажає й боїться. І хоча, якщо взяти, що страх — це думка, я не бачу, як вона може стати чимось іншим, окрім думки або ідеї речі, якої боїться. Хіба страх перед левом, який до нас наближається, може бути чимось іншим, як не ідеєю цього лева і наслідком (який ця ідея породжує в нашому серці), завдяки якому той,

хто боїться, вдається до тваринної реакції, названої нами втечею? Тут такий порух до втечі — не думка, тому виходить, що в страху в нас відсутня якась інша думка, крім тієї, що відображає схожість речі, якої боятися. Те саме можна сказати й про бажання.

Ба більше, ствердження й заперечення нереальні без слів і назв, — ось чому тварини не можуть ні стверджувати, ні заперечувати, навіть подумки, а отже не здатні висловлювати судження. Проте мислення може бути подібним у людини і в тварини, адже кажучи, що людина біжить, наша думка не відрізняється від думки, яка з'являється у собаки, який дивиться, коли його господар біжить, отож ствердження й заперечення нічого не додають до простих думок, хіба що тільки думку, що назви, з яких складається ствердження, — це, власне, назви самої речі, присутньої в свідомості того, хто стверджує; а це не що інше, як сприйняття нашим мисленням подібності цієї речі, і ця подібність подвійна.

Відповідь

Само собою очевидно, що одна справа бачити лева й водночас його боятися, інша — тільки бачити; так само, бачити людину, яка біжить, і запевняти, що її бачиш, — дві різні речі. Не зауважую тут нічого такого, що потребувало б відповіді або пояснення.

СЬОМЕ ЗАПЕРЕЧЕННЯ

Мені залишається тільки розглянути, яким чином я отримав цю ідею. Адже я її одержав не завдяки своїм відчуттям, вона ніколи не являлась мені всупереч моїм сподіванням, як буває з ідеями речей чуттєвих, коли вони впливають, або здається, що впливають, на зовнішні органи чуттів. Вона також не чисте породження або вигадка мого розуму, бо я не можу нічого ні відняти, ні додати. Отож не залишається нічого іншого, як сказати, що вона як ідея мене самого породжена й сформована разом зі мною, відколи мене створено.

Якщо ідея Бога відсутня (а її наявність і не доводиться), бо так воно начебто виходить, то все це дослідження непотрібне. Більше того, ідея мене самого виникає у мене (з огляду на тіло) в основному завдяки зору, (а з огляду на душу) ми не маємо жодної ідеї взагалі; втім, розум наводить нас на думку, що людське тіло таїть у собі щось, що зумовлює життєву реакцію, завдяки якій воно відчуває й рухається, — оце дещо, хай воно там яке, без жодної ідеї, ми й називаємо душею.

Відповідь

Якщо ідея Бога існує (це підтверджено з усією очевидністю), це заперечення розвалюється, а те, що нам на додачу кажуть, що ідея душі у нас відсутня і ми її вивели завдяки мисленню, виглядає так, якби ото нам сказали, що ми не маємо образу, створеного фантазією, проте нам усе ж дано поняття, яке я досі називав ідеєю.

ВОСЬМЕ ЗАПЕРЕЧЕННЯ

Інша ідея Сонця зумовлена доказами астрономії, тобто певними поняттями, що природно властиві мені.

Думається, що в один і той самий час може існувати тільки одна ідея сонця, або коли на нього дивитися, або осягати судженнями те, що воно в кілька разів більше, ніж нам здається; адже остання думка — це не ідея Сонця, а лише наслідок нашого міркування, яке нам підказує, що ідея Сонця була б у кілька разів більшою, якби ми на нього дивились зі значно ближчої відстані. Щоправда, в різні моменти у нас можуть виникати різні ідеї Сонця, скажімо, коли дивимось неозброєним оком, чи коли глянемо у підзорну трубу, однак астрономічні докази не роблять ідею Сонця більшою або меншою, вони лише вчать нас, що чуттєва ідея сонця оманлива.

Відповідь

Тут знову йдеться зовсім не про ідею Сонця, хоча описано саме те, що я називаю ідеєю. І доки цей філософ не захоче погодити зі мною значення слів, усі його заперечення відзначатимуться легковажністю.

ДЕВ'ЯТЕ ЗАПЕРЕЧЕННЯ

Цілком певно, що ідеї, які відображають субстанції, — це щось більше, вони містять у собі, так би мовити, більше об'єктивної реальності, тобто завдяки відображенню причетні до більшої кількості ступенів буття або досконалості, ніж ті, які представляють мені лише мови й акциденції. Причому ідея, через яку я пізнаю верховного, вічного, нескінченного, всевідаючого й усемогутнього Бога, універсально-

го Творця всього суцього, і яка існує поза ним, має, звичайно, більше об'єктивної реальності, ніж ідеї, які представляють скінченні субстанції.

Я вже не раз зазначав, що у нас відсутня будь-яка ідея Бога й душі, а тепер додам — і субстанції, бо, зізнаюсь, субстанцію, як матерію, здатну сприймати різні акциденції й піддаватися їхнім змінам, визначено й доведено тільки завдяки міркуванням, але її все-таки не досягнуто або ми не маємо жодної її ідеї. Якщо це справді так, то як можна казати, що ідеї, які представляють нам субстанції, — це щось більше, що відзначається більшою об'єктивною реальністю в порівнянні з тими, що представляють нам акциденції. Більше того, панові Декарту варто б пояснити ще раз, що він хоче сказати словами мати більше реальності. То, виходить, реальності може бути більше й менше? Або ж, якщо він вважає, що одна річ — це річ більше, ніж інша, то нехай розгляне, як можна це пояснити з такою самою очевидністю, яка вимагається при такому доведенні і якої він не виявляв при обговоренні інших матерій.

Відповідь

Я вже не раз зазначав, що під ідеєю розумію саме те, що стає пізнанням завдяки розуму, а також усі інші речі, які ми, — хоч хай там як досягаємо. Я досить докладно пояснив, як може бути більше й менше реальності, коли казав, що субстанція — це щось більше за модус, і якщо є реальні якості або неповні субстанції, то вони також щось більше за модуси, проте щось менше, ніж досконалі субстанції; і, нарешті, якщо є нескінченна й незалежна субстанція, то ця субстанція — більше річ або має більше реальності, тобто бере більшу участь у бутті чи то в речі, ніж недосконала й залежна субстанція. Це настільки самоочевидно, що не потребує якихось додаткових пояснень.

ДЕСЯТЕ ЗАПЕРЕЧЕННЯ

Отже, залишається єдина ідея Бога, стосовно якої слід розглянути, чи є в ній щось, що не може виникнути від мене самого. Під словом Бог я маю на увазі нескінченну, вічну, незмінну, незалежну, всевідаючу й усемогутню субстанцію, яка створила й породила мене та й усі інші існуючі речі (якщо вони справді існують). Ці переваги настільки значні й чудові, що чим уважніше я їх розглядаю, тим менше в мені певності,

що ідея про них може виникнути в мене одного. Відповідно, необхідно обов'язково зробити висновок, що Бог існує.

Розглядаючи атрибути Бога, аби звідси висувати його ідею й подивитися, чи немає в ній чогось, що могло б прийти не від нас самих, я виявляю (якщо це не помилка), що від нас не походять речі, які ми пізнаємо під іменем Бога, і немає потреби, аби вони приходили від чогось іншого, а не від зовнішніх об'єктів. Бо під іменем Бога я розумію субстанцію, тобто розумію, що Бог існує (і не через якусь ідею, а через дискурс), що вона нескінченна (тобто я неспроможний ні осягти, ні уявити її межі або настільки віддалені частини, аби потім не уявляти якісь іще віддаленіші): а звідси впливає, що слово нескінченний дає нам не ідею Божественної нескінченності, а ідею моєї власної обмеженості і скінченності; вона також незалежна, тобто я не осягаю причини, що могла б привести до появи Бога, а звідси впливає, що я не маю іншої ідеї, яка відповідала б назві незалежна, окрім пам'яті про мої власні ідеї, кожна з них виникала в різний час, тож, відповідно, всі вони залежні.

Ось чому казати, що Бог незалежний, означає вважати не що інше, як те, що Бог належить до числа речей, чиє походження я собі не можу уявити; так само казати, що Бог нескінченний – це те саме, якби ми сказали, що він належить до речей, чиїх меж ми не осягаємо. Таким чином, будь-яка ідея Бога буде заперечена, бо що ж це за ідея без меж і без витоків?

Всевідаючий. Хотілося б знати, за якою ідеєю пан Декарт осягає процес мислення Бога.

Всемогутній. Хотілося б також запитати, за якою ідеєю розуміється його могутність стосовно речей майбутніх, тобто ще не існуючих.

Я, скажімо, розумію могутність завдяки уяві або пам'яті про минулі справи, вибудовуючи свої міркування так: він учинив так, отже він зміг так вчинити, тож доки він існуватиме, він зможе діяти так і надалі, тобто він має потенціал. Але всі ці речі — це ідеї, що можуть зумовлюватися зовнішніми об'єктами.

Творець усього суцього на світі. Я можу скласти певне уявлення про творіння завдяки баченим мною речам, наприклад, те, що я бачив від народження людини, яка із зовсім невеличкої доросла до такої статури й розмірів, які вона має тепер; і, як на мене, ніхто не має іншої ідеї щодо імені Творця, але для того, щоб довести акт створення, не досить уявляти світ створеним.

Ось чому, якби навіть було доведене існування нескінченного, незалежного, всемогутнього тощо буття, то з цього ніяк не впливало б, що Творець існує, хіба що хтось може подумати, що з того, що існує дещо, чому ми приписуємо творення всіх інших речей, можна зробити висновок, що колись світ був створений саме ним.

Крім того, там, де він каже, що ідея Бога й нашої душі народилась і зберігається в нас самих, я хотів би знати, чи мислять душі людей, які сплять міцно й без снів. Якщо вони не мислять, то в них відсутня відповідна ідея: немає жодних ідей, які б виникали й зберігались у нас, бо те, що виникло й зберігається в нас, завжди присутнє в нашому мисленні.

Відповідь

Жодна з тих речей, що їх ми приписуємо Богові, не може походити від зовнішніх об'єктів як від зразка, бо в Богові немає нічого подібного до речей зовнішніх, тобто тілесних. І цілком очевидно, що все, несхоже на зовнішні речі, яке ми пізнаємо як властиве Богові, не може прийти в наші думки через посередництво цих самих речей, а тільки через причину цієї відмінності, тобто через Бога.

Мене цікавить, яким чином цей філософ виводить процес мислення Бога з зовнішніх речей; адже мені зовсім просто пояснити свою ідею про нього, заявивши, що я під ідеєю розумію все, що виступає формою якогось сприйняття. Бо хто ж щось осягає і цього не помічає, і відповідно, у кого немає такої форми або ідеї процесу мислення, поширюючи який у безмежність, він формує ідею божественного процесу мислення? Те саме стосується й інших атрибутів Бога.

Та оскільки я використав властиву нам ідею Бога як доказ його існування і в цій ідеї схована така потужна потенція, ми усвідомлюємо, що було б недоречно (якщо Бог справді існує), аби поза ним існувало ще щось, ним не створене; те, що його буття доведено, — це чіткий доказ створення всього світу, тобто всіх інших суцiх і відокремлених від Бога речей, саме ним.

І, нарешті, коли я кажу, що якась ідея виникла разом з нами або вона природно закарбована в наших душах, я не маю на увазі, що вона постійно присутня в нашому мисленні, бо тоді ми не мали б жодної; я хочу лише сказати, що ми маємо здатність формувати її самі.

ОДИНАДЦЯТЕ ЗАПЕРЕЧЕННЯ

Вся сила аргументу, використаного мною для доведення існування Бога, полягає в тому, що я вважаю немислимим, аби моя природа була такою, як тепер, тобто з закладеною в мені ідеєю Бога, якби Бога насправді не існувало, того самого Бога, чия ідея присутня в мені.

Отже, оскільки так і не доведено, що нам властива ідея Бога, а християнська релігія зобов'язує нас вірити в непізнанність Бога, тобто, як на мене, ми не здатні мати його ідею, а отже, існування Бога так і не доведено, ще менше доказів акту створення.

Відповідь

Коли стверджується, що Бог непізнаний, то тут ідеться про сприйняття, завдяки якому він був би пізнаний повністю й досконало. Втім, я вже стільки разів пояснював, звідки в нас ідея Бога, що не ризикую повторити це ще раз, аби не занудити читачів.

ДВНАДЦЯТЕ ЗАПЕРЕЧЕННЯ

На Четвертий розмисел

Про істину й облуду

Таким чином я знаю, що помилка як така не виступає чимось реальним, залежним від Бога, це — тільки недолік; тож, щоб помилятися, не потрібна якась здатність, дана мені Богом саме з цією метою.

Звичайно, невігластво — це лише недолік, і для того, щоб не знати, немає потреби в жодній позитивній здатності; але стосовно помилки не все так очевидно: бо якщо каміння та інші неживі предмети не можуть помилятися, то тільки тому, що в них немає здатності ні міркувати, ні уявляти, тож, доводиться робити висновки, щоб помилятися, потрібен інтелект або принаймні уява, але ці обидві здатності позитивні, ними наділені всі, хто помиляється, і тільки вони.

Крім того, пан Декарт додає: Я помічаю, що мої помилки залежать від взаємодії двох причин, а саме: від моєї здатності пізнавати та здатності вибирати, або, інакше кажучи, від свободи вибору, що, очевидно, суперечить сказаному раніше. Тут також слід зауважити, що свобода вибору припускається, але не доводиться, хоча це припущення суперечить точці зору кальвіністів¹.

¹ Наполягаючи на визначеності або на «призначеності Бога», послідовники Кальвіна (1509—1564) ставили під сумнів питання свободи вибору людини.

Відповідь

І хоча, щоб помилитися, необхідна здатність міркувати (або, точніше, висловлювати судження, стверджувати чи заперечувати), оскільки — це її недолік, із цього, однак, не випливає, що цей недолік реальний, так само як не можна назвати реальною і сліпоту, скажімо, каміння не назвемо сліпим тільки через те, що воно нездатне бачити. Мене дивує, що в усіх цих зауваженнях я досі не натрапив на жоден наслідок, який спирався б на свої причини.

Стосовно свободи вибору я припустив або висловив тільки те, що ми відчуваємо щодня на самих собі і що добре відоме завдяки природному світлу, тож не розумію, чому тут говориться, що це несумісне з тим або суперечить тому, що сказано раніше.

І хоча, можливо, багато хто, розглядаючи Боже провидіння, не можуть збагнути, як із ним може співіснувати й узгоджуватись наша свобода, немає, проте, нікого, хто б, дивлячись тільки на себе, не відчув і не переконався, що воля й свобода — одне й те саме, або, скорше, що між довільним і вільним немає жодної різниці. Але тут не місце досліджувати, як на це дивляться кальвіністи.

ТРИНАДЦЯТЕ ЗАПЕРЕЧЕННЯ

Розмірковуючи, наприклад, цими днями, чи в світі щось-таки існує насправді, і знаючи, що лише розгляд цього питання мною стає цілком очевидним підтвердженням мого існування, я не міг утриматись від судження, що річ, яку я осягаю так ясно, істинна; і не тому, що до цього мене змушувала якась зовнішня причина, а тільки тому, що велика проникливість мого інтелекту зумовила велику спонуку моєї волі. Я прийшов до цієї віри з тим більшою свободою, чим небайдужішим я був.

Такий метафоричний спосіб висловлюватися, як велика гострота інтелекту, не підходить в якості аргументу: той, хто не відчуває жодних сумнівів, претендує на таку саму гостроту, — а його воля аж ніяк не спонукає стверджувати те, в чому він не сумнівається, — як і той, хто знає досконало. Ця гострота вповні може стати причиною знятості, з якою хтось захищатиме свою точку зору, але вона не може дати йому вірогідного пізнання її істинності.

Крім того, пізнавати річ як істинну, вірити в неї або визнавати й приймати належить до речей, що ніяк не залежать від волі; адже незалежно від нашого бажання нам доводиться вірити в речі, підкріплені міцними аргументами або переконливо викладені. Справді-бо, стверджувати або заперечувати, підтримувати чи то відкидати пропозиції

належить до актів волі, та з цього не випливає, що внутрішнє пізнання й прийняття залежать від нашої волі. Отож подальший висновок не досить обґрунтовано — саме в неправильному використанні нашої волі й полягає це заперечення, що становить різновид помилки.

Відповідь

Неважливо, чи такий спосіб висловлення, як *яскраве світло*, властивий для аргументації, головне, щоб він підходив для чіткого пояснення нашої думки, а він підходить. Не знайдеться людини, яка б не знала, що під виразом *світло інтелекту* розуміється ясність або гострота розуму, якої, можливо, й не мають усі ті, хто думає, що вони її мають. Це не означає, що вона багато в чому не відрізняється від затятої точки зору, що формувалася без ясного сприйняття.

Тож якщо тут кажуть, що незалежно від нашого бажання ми довіряємо речам, які ясно осягаємо, це однаково, що сказати, що ми, бажаючи цього чи не бажаючи, хочемо й прагнемо добрих речей, коли їх чітко усвідомлюємо, але вираз *чи не бажаючи* в певних випадках недоречний, бо бажати й не бажати того самого становить суперечність.

ЧОТИРНАДЦЯТЕ ЗАПЕРЕЧЕННЯ

до П'ятого розмислу

Про сутність тілесних речей

Коли, наприклад, я уявляю трикутник, — хоча, можливо, поза моїм мисленням ніде в світі такої фігури немає і ніколи не було, існує, проте, певна природа або форма, або визначена сутність цієї фігури, яка незмінна й вічна і зовсім не вигадана мною і жодним чином не залежна від мого розуму, — що, скажімо, видно, коли йдеться про доведення різних властивостей цього трикутника.

Якщо трикутника ніде в світі немає, то незрозуміло, звідки він має свою природу, адже того, чого ніде немає, немає взагалі, отже, воно не має ні буття, ні природи. Ідея трикутника, що виникає в нашому мозку, зумовлена іншим трикутником, баченим раніше або вигаданим нами на основі відомих нам речей. Але відколи словом «трикутник» ми позначили річ, яка, на нашу думку, породила ідею трикутника, це слово збережеться назавжди, навіть якщо сама річ зникне. Так само, якщо одного разу ми подумки осягли, що сума всіх кутів трикутника дорівнює

двом прямим кутам, давши йому інше визначення, це — фігура, що має три кути, сума яких дорівнює сумі двох прямих кутів, то це визначення збережеться, навіть якщо в світі не залишиться жодного трикутника. Таким чином, істинність визначення трикутник — це фігура, що має три кути, сума яких дорівнює сумі двох прямих кутів, збережеться навіки, але в зв'язку з цим природа трикутника не залишатиметься вічною, бо якщо станеться так, що всі трикутники зникнуть, вона також зникне.

Так само положення людина — жива істота залишатиметься вічною істиною, бо назви вічні; але якщо, скажімо, рід людський буде знищено, людська природа не збережеться.

Звідси очевидно, що сутність, яка відрізняється від існування, — це не що інше, як поєднання назв за допомогою дієслова бути; відповідно, сутність без існування — просто фікція нашого розуму. Або візьмімо речення Сократ є людиною, воно відноситься до речення Сократ є або існує так, як сутність Сократа до існування того самого Сократа. Тоді речення Сократ є людиною, коли його вже немає на світі, буде не чим іншим, як поєднанням слів, а є або бути втілює образ єдності якоїсь речі, що визначається двома словами.

Відповідь

Відмінність між сутністю й існуванням відома всім; усе те, що тут сказано про вічні назви — замість одвічно істинних концептів та ідей, — відкинute й заперечене достатньою мірою.

П'ЯТНАДЦЯТЕ ЗАПЕРЕЧЕННЯ

до Шостого розмислу

Про існування речей матеріальних

Оскільки Бог не дав мені жодної здатності все це розпізнавати (мається на увазі, що Бог сам або через посередництво якогось створіння, шляхетнішого за тіло, посилає мені ідеї тіла), а навпаки, лише велику схильність вірити, що вони мені послані або походять від тілесних речей, я не бачу, як йому можна було б вибачити обман, якби ці ідеї справді впливали не від тілесних речей, а зумовлювались іншими причинами. Тож доводиться визнати, що тілесні речі справді існують.

Узвичаєно вважати, що лікарі не грішать, коли обманюють хворих заради їхнього здоров'я, а батьки, — коли обманюють дітей задля їхнього ж добра, зло обману полягає не у фальшивості слів, а в підступності того, хто обманює. Нехай пан Декарт задумається, чи положення Бог ніколи не може нас обманювати, взяте в універсальному значенні, істинне, бо якщо воно не істинне в узвичаєному розумінні, то висновок, що тілесні речі справді існують, хибний.

Відповідь

Для істинності цього висновку зовсім не обов'язково, щоб ми ніколи не могли обманюватись (навіпаки, я відверто визнаю, що таке з нами трапляється частенько), а тільки тоді, коли наша помилка може вказувати на бажання Бога нас обманути, а цього в ньому бути не може. Тут знову маємо наслідок, який зовсім не спирається на свої начала.

ОСТАННЄ ЗАПЕРЕЧЕННЯ

Бо я тепер визнаю, що між одним і другим (а саме, між сном і неспанням) існує велика відмінність, яка полягає в тому, що наша пам'ять ніколи не спроможна поєднати й пов'язати наші сни один з одним і з усім плином нашого життя так, як вона звичайно поєднує все, що буває з нами, коли ми не спимо.

Я хотів би знати, чи вірогідно, що сплячій людині, яка сумнівається, спить вона чи ні, не може приснитися, що її сновидіння поєднане й зв'язане з ідеями цілої низки минулих речей. Якщо таке можливе, то речі, що ввижаються сплячій людині й здаються подіями її минулого життя, можуть бути сприйняті за істинні, зовсім так, як наяву. Причому, оскільки, як каже він сам, вся вірогідність знання і його істинність залежить тільки від пізнання істинного Бога, то або атеїст не може визнати, що він не спить завдяки пам'яті про минуле життя, або хтось таки знатиме, що не спить, але без пізнання істинного Бога.

Відповідь

Той, хто спить і бачить сни, неспроможний зібрати, поєднавши воедино з істинною досконалістю, свої сновидіння з ідеями минулих літ,

хоча йому може здаватися, що він це робить. Бо хто ж заперечує, що сплячий може помилятися? Однак прокинувшись, він легко зрозуміє свою помилку.

Спираючись на пам'ять минулих років, атеїст може впевнитись, що не спить, але він не може знати, чи цього досить для переконаності в непомилності, якщо він не знає, що його створив Бог, а Бог ошукувати не здатний.

ЧЕТВЕРТІ ЗАПЕРЕЧЕННЯ,

зроблені паном Арно, доктором богослів'я¹

Лист згаданого сіра достославному отцю Мерсенну

Достославний отче,

Я відношу до значних благодіянь те, що ви мені передали «Розмисли» пана Декарта; ті, знаючи їхню вартість, продали їх дуже дорого, бо не погоджувались познайомити мене з цим талановитим твором, доки я попередньо не зобов'язався висловити свою думку про нього. Я ніколи не пішов би на таку угоду, якби не відчував палкого прагнення пізнавати прекрасні речі. Я б залюбки запротестував, якби був певен, що в бажанні віддатися насолоді зможу домогтися від вас згоди зробити для мене виняток так само легко, як ото колись лихвар для тих, у кого згоди було виврано під страхом покарання.

То чого ви хочете від мене? Хотите знати мою думку про автора? У жодному разі, ви ж бо знаєте, як глибоко я його шаную й ціную його розум і вченість. Вам також відомо, якими неприємними справами я зайнятий тепер, і навіть якщо ви кращої думки про мене, ніж я на те заслуговую, то з цього не випливає, що я не усвідомлюю незначності своїх можливостей. Тимчасом як те, що ви хочете дати мені на розгляд, потребує великої самодостатності, повного спокою й вільного

¹ Великий Арно (1612—1694), філософ і богослов, який відносив себе до августинської традиції, став доктором у грудні 1641 р., але йому довелося чекати 1643 р., щоб стати членом Товариства Сорбонни.

часу, аби розум, звільнений від марноти мирських справ, замислився над самим собою; адже ви самі розумієте, цього не можна досягти без глибоких розмислів і великої зосередженості розуму. Підкоряюсь, бо ви цього хочете, але за однієї умови: ви будете моїм гарантом і відповідатимете за всі мої помилки. І хоча філософія може пишати-ся, ставлячи цей твір у заслугу тільки собі, та все ж, оскільки наш скромний у цьому відношенні автор сам виніс себе на суд теології, я гратиму тут двох персонажів; спочатку як філософ, я на свій розсуд, викладу головні проблеми, з якими могли б, на мою думку, виступати представники цієї професії стосовно двох питань — природи людського розуму й існування Бога; а тоді вже, одягнувши вбрання бого-слова, висловлю сумніви, які могли б виникнути в людей цього стану при читанні всього твору.

ПРО ПРИРОДУ ЛЮДСЬКОГО РОЗУМУ

Перше, що я вважаю гідним уваги, — це те, що пан Декарт бере як опертя й головний принцип усієї своєї філософії те, що до нього зробив основою й опертям свого оригінального вчення святий Августин, людина гострого розуму не тільки в царині теології, але й у тому, що сто-сується філософії людини. Так, у другій книзі «Про свободу вибору» (р.3) Аліній сперечається з Еводієм і, бажаючи довести існування Бога, каже: Хотілося б передусім знати, починаючи з речей найочевидніших, чи ви існуєте самі або; якщо, можливо, ви не боїтесь помилитися, відпо-відаючи на моє запитання, то якою мірою, власне кажучи, ви не могли б бути ошуканими, якби вас не було. З цими словами, перегукується ска-зане нашим автором: Але існує невідомий мені дуже могутній і хитрий ошуканець, який усю свою майстерність покладає на те, щоб увесь час мене обманювати. Тож продовжімо розмову і, не віддаляючися від нашої теми, подивімось, як на основі цього принципу можна дійти висновку, що наш розум відмінний і відокремлений від тіла.

Я можу сумніватися, чи я маю тіло, ба навіть чи існують якісь інші тіла в світі, проте не може бути сумнівів у тому, що я є або існую, доки я сумніваюся чи мислю.

Отже, я, який сумнівається й мислить, не тіло, інакше, сумніваю-чись стосовно тіла, я сумнівався б щодо себе самого.

І навіть якби я затаю наполягав, що в світі немає жодних тіл, однак істина я — це щось — була б чинною завжди; а отже, я — не тіло.

Звичайно, це дуже тонке спостереження, але хтось міг би сказати (що заперечує сам автор): з того, що я сумніваюся в існуванні будь-якого тіла, або навіть заперечую це, зовсім не випливає, начебто його не існує.

Але може статися й так, що ці самі речі, які, на мою думку, не існують, бо вони мені невідомі, по суті, не відрізняються від мого «я», добре мені відомого. Я нічого про це не знаю, *каже він*, і сперечаюся не про це. Я можу висловлювати судження лише про відомі мені речі: я визнав, що існую й шукаю тепер, який я, той, який визнав буття. І цілком певно, що це поняття і пізнання, взяті в такому точному значенні, ніяк не залежать від речей, чие існування мені поки що невідоме.

Але оскільки він сам признається, що в аргументації, запропонованій ним у трактаті «Про Метод» (р.34)¹, справа дійшла тільки до виключення з природи його розуму всього тілесного, — і не в розумінні істинної суті речі, а тільки стосовно порядку його мислення або сприйняття (суть його полягала в тому, що він не знав нічого властивого своїй сутності, окрім того, що він річ, яка мислить), з цього очевидно, що дискусія досі залишається в тих самих межах, а отже питання, вирішення якого він нам обіцяв, залишається незаторкнутим, а саме: як із того, що він не знає нічого іншого властивого його сутності (крім того, що він річ, яка мислить), впливає, що їй насправді ніщо не належить. Однак упродовж усього «Другого розмислу» я цього не помітив (такий уже я тупий і нездогадливий). Та все ж, наскільки я можу здогадатися, він приступає до його доведення в «Шостому розмислі», вирішивши що воно залежить від ясного й чіткого пізнання Бога, якого він ще не досяг у «Другому розмислі». Ось як він доводить і вирішує це складне питання:

Оскільки, *каже він*, я знаю, що всі речі, які я осягаю ясно й чітко, можуть бути створені Богом такими, якими я їх пізнаю, мені досить ясно й точно осягти одну річ окремо від іншої, щоб бути певним, що одна не схожа на іншу й відрізняється від неї, бо їх можна розділити, бодай усемогутністю Господа, і не має значення, з допомогою якої здатності можна досягти, щоб я вважав їх різними. Тож, оскільки, з одного боку, я маю ясну й чітку ідею мене самого як речі, що тільки *я маю* і

мого як речі, що тільки *я маю* ідею тіла як речі просторової, тобто моя душа, завдяки якій я відрізняється від мого тіла і може бути відокремлена від нього, якщо навіть його не буде, вона

ідею, в цих небагатьох словах

ого аргументу був правильний, і, навіть ясне й чітке, а тільки (як можна дізнатися про річ).

осу про метод» Декарт розмірковує у

не має просторовості, а з другого, — чітко й не мислячої, то цілком певно, що я, той, ким я є, повністю й істинно відрізняюся або існуювати без нього, і таким чином, я надалі залишатиметься тим, чим є.

Тут слід ненадовго затриматись, бо аргумент криється вузол усієї проблеми.

І насамперед, аби великий засновок цього тут слід мати на увазі не будь-яке знання, а повне й цілковите (тобто все, що тільки

¹ Про цей уривок з четвертої частини «Дискурсу» см. передмову до читача.

Адже в своїх відповідях на «Перші заперечення» пан Декарт визнає, що немає потреби в реальній, а досить тільки формальній відмінності, аби одна річ досягалась чітко й осібно від іншої завдяки абстрагуванню інтелекту, який досягає річ не повністю, а частково, тому він відразу ж робить висновок:

Але я цілком досягаю, що́ таке тіло (тобто досягаю тіло як річ у всій повноті), думаючи тільки, що це річ просторова, окреслена й мобільна тощо, хоча й заперечую в ньому все, що належить природі розуму. З другого боку, я досягаю розум як річ у всій повноті, яка сумнівається, мислить, бажає тощо, хоча не припускаю, що в ньому міститься бодай щось властиве ідеї тіла. Отже, між тілом і розумом існує реальна відмінність.

Але якщо хтось засумнівається стосовно цього припущення і підтримує вашу про самого себе ідею, вважаючи її не повною, а тільки недосконалою, коли ви досягаєте себе (тобто свій розум) як річ мислячу, але й не просторову, і так само коли ви досягаєте себе (тобто своє тіло) як річ просторову, яка зовсім не мислить, то варто подивитись, як усе це доводилось у тому, що ви казали раніше. Бо, як на мене, це настільки очевидно, аби його можна було взяти за недоказовий принцип, що не потребує доведення.

А що стосується його першої частини, а саме: ви цілком досягаєте, що таке тіло, думаючи лише, що це річ просторова, окреслена, мобільна тощо, хоча й заперечуєте наявність у ньому всього, властивого природі розуму, то вона малосуттєва. Адже той, хто наполягав би, що наш розум тілесний, не мав би через це вважати, що будь-яке тіло — це розум, таким чином, тіло належало б до розуму, як рід до виду. Але рід можна розуміти без виду, хоча щодо нього заперечується все, що властиве й особливе для виду, звідси й випливає ця аксіома логіки: заперечення виду не означає заперечення роду, або ж там, де є рід, вид не обов'язковий; таким чином, я можу досягнути фігуру, не досягнувши жодної властивості кола. Залишається ще довести, що розум можна цілком і повністю пізнати без тіла.

А для доведення цього припущення в усьому творі я виявив лише один найпридатніший аргумент, той, що його я висунув спочатку: я можу заперечувати наявність будь-якого тіла в світі, будь-якої просторової речі, і все ж я певен, що я існую в той самий час, як я це заперечую або про це мислю; а отже, я річ, яка мислить, а не тіло, оскільки воно непричетне до мого знання про мене самого.

Та з цього, як бачимо, можна висувати тільки те, що набуті певних знань про себе самого я можу без пізнання тіла, проте для мене це не цілком очевидно, чи таке пізнання може бути повним і цільним настільки, аби я був певним у своїй непомилності, коли виключатиму тіло зі своєї сутності. Наприклад:

Припустімо, хтось знає, що кут, вписаний у півколо, прямий, а звідси, трикутник; утворений цим кутом і діаметром кола, прямокутний; але не знаючи напевно, він сумнівається, і, можливо, введений в оману якимось софізмом, ще й заперечує, що квадрат основи прямокутного трикутника дорівнює сумі квадратів катетів, тоді, здавалося б, він повинен утвердитися в своїй помилці й неправильній оцінці завдяки засобу, запропонованому паном Декартом. Так, скаже він, я ясно й чітко знаю, що трикутник прямокутний, проте сумніваюся, що квадрат основи дорівнює сумі квадратів катетів, тоді твердження квадрат основи дорівнює сумі квадратів катетів для сутності трикутника не підходить.

І далі, хоч я заперечую, що квадрат основи дорівнює сумі квадратів катетів, я все-таки певен, що цей трикутник прямокутний, і зберігаю в інтелекті ясне й чітке знання, що один з кутів цього трикутника прямий, тож сам Бог не зможе зробити так, щоб він перестав бути прямокутним.

Тому те, в чому я сумніваюся й що навіть можу заперечувати, зберігаючи ту саму ідею у своєму мозку, до його сутності не належить.

Крім того, оскільки я знаю, що всі речі, які я осягаю ясно й чітко, можуть бути створені Богом такими, якими я їх пізнаю, — мені досить ясно й точно осягти одну річ окремо від іншої, щоб бути певним, що одна несхожа на іншу й відрізняється від неї, бо їх може розділити Бог. Але я ясно й чітко осягаю, що цей трикутник прямокутний, навіть не знаючи, що квадрат основи дорівнює сумі квадратів катетів; тож принаймні всемогутність Бога може створити прямокутний трикутник, квадрат основи якого не дорівнюватиме сумі квадратів катетів.

Не бачу, що тут можна заперечити, хіба тільки те, що цей чоловік не знає ясно й чітко природи прямокутного трикутника. Але звідки ж мені знати, що мені краще відома природа свого розуму, ніж йому природа трикутника? Адже він так само певен, що в трикутнику, вписаному в коло, один кут прямий (а це й становить поняття прямокутного трикутника), як і я певен у тому, що існую, оскільки я мислю.

Так само як помиляється він, вважаючи, що до сутності трикутника не належить те, що (знаючи ясно й напевно, що він прямокутний) квадрат основи дорівнює сумі квадратів катетів, я, можливо, також припустився помилки, вважаючи, що ніяка інша річ не властива моїй природі, про яку я твердо й ясно знаю, що це мисляча річ, окрім того, що я річ мисляча? Хоча, можливо, моїй сутності властиво бути річчю просторовою.

Звичайно, скаже хтось, нічого дивного, якщо на підставі того, що я мислю, я роблю висновок про своє існування; а сформована мною ідея про самого себе подає розуму моє «я» не інакше, як мислячу річ, оскільки вона виникає виключно в моєму мисленні. Ось чому не схоже на те,

аби ця ідея змогла дати нам якийсь аргумент для доведення того, що до моєї сутності не належить ніщо, крім того, що в ній міститься.

До цього можна додати, що, як здається, запропонований аргумент доводить надто багато, підводячи нас до точки зору декого з платоніків (яку, проте, наш автор відкидає) стосовно того, що ніщо тілесне не належить до нашої сутності, тобто людина — це тільки розум, а тіло — це лише його провідник, а звідси, вони визначають людину як живий розум, що використовує тіло.

Або якщо ви скажете, що тіло не зовсім виключене з моєї сутності, а лише в тому розумінні, що я, власне, мисляча річ, тут можна боятися, аби хтось не запідозрив, що, можливо, поняття або ідея мого «я» як речі мислячої виявилася не ідеєю або поняттям якоїсь сутності, яка чудово сприймається в усій повноті й адекватно, а тільки неадекватно з певним рівнем абстрагування розуму й обмеження пізнання.

Ось чому, як ото геометри сприймають лінію як довжину без ширини, а поверхню як довжину й ширину без глибини, хоча довжини без ширини, а ширини без глибини не буває, можливо, хтось також засумнівається, чи все мисляче не може бути річчю просторовою, яка, окрім властивостей, притаманних іншим просторовим речам, як рухливість, окресленість тощо, має таке особливе достоїнство, як здатність мислити; з огляду на це завдяки абстрагуванню розумом вона може розглядатися тільки разом з цим достоїнством як річ мисляча, хоча насправді властивості й якості тіла підходять усім мислячим речам; так само і кількість може досягатися завдяки одній лише довжині, хоча, по суті, не може бути кількості, якій би разом з довжиною не були властиві ширина й глибина.

Справа ускладнюється тим, що достоїнство мислити уявляється пов'язаним із тілесними органами, бо в дітей воно немовби дрімає, а в божевільних — зовсім погасло й утратилось; на цьому здебільше й наполягають безбожні губителі душ.

Ось що мені хотілося сказати з приводу реальної відмінності між розумом і тілом. Але оскільки пан Декарт узявся доводити безсмертя душі, то можемо цілком резонно запитати, чи вона очевидно зумовлена цією відмінністю? Згідно з принципами загальної філософії це зовсім не так, оскільки звичайно кажуть, що душі тварин відмінні від їхніх тіл, проте гинуть разом із ними.

Дійшовши до цього в своїй відповіді, я мав намір показати, як, згідно з принципами нашого автора (які я, на свій розсуд, вибрав з його манери філософувати), можна, спираючись на реальну відмінність розуму від тіла, легко довести її безсмертя. Коли мені потрапив до рук короткий виклад шести «Розмислів», зроблений самим автором, в якому, крім яскравого світла, пролитого на всю його працю, зустрічаються такі самі аргументи на цю тему, які я сам висунув для розгляду цього питання.

Що ж стосується душ тварин, то він уже вдосталь показав, що, на його думку, вони мають не душу, а тільки тіло певної форми й різні органи, поєднані між собою так, що можуть виконувати в тілі й з його допомогою всі відомі нам дії.

Однак існує небезпека, що ця точка зору не знайде довіри в умах людей, якщо її не підтримати й не зміцнити вагомими аргументами, адже спочатку видається неймовірним, що без будь-якої участі душі світло, яке відбивається від тіла вовка в очі вівці, може так діяти на тоненькі сіточки зорових нервів, що їхній відрух доходить до мозку, поширюючи життєві імпульси по нервах таким чином, щоб змусити вівцю тікати.

Додам ще, що я глибоко схвалюю те, що пан Декарт каже стосовно відмінності між уявою й мисленням або розумінням; я завжди вважав, що речі, які ми осягаємо розумом, значно вірогідніші, ніж речі, сприйняті органами чуттів. Адже я вже давно читав у святого Августина («Про кількість душі», р. 15), що слід відкидати думку тих, хто стверджує, що речі, сприйняті розумом не такі вірогідні, як ті, що їх ми бачимо тілесним зором, які весь час запливають слизом¹. У зв'язку з цим святий Августин каже в першій частині своїх «Монологів» (р. 4), що в царині геометрії, як він неодноразово пересвідчувався, чуття схожі на судини.

Бо, каже він, для розробки й доведення якоїсь теореми в геометрії, я дозволив чуттям довести мене туди, куди я прагнув дійти, я від них відмовився не раніше, ніж коли, переглянувши подумки все, чого вони мене начебто навчили, мій розум виявився таким нестійким, як і хиткі кроки тих, хто ступає на твердий ґрунт після тривалого плавання. Ось чому я думаю, що швидше можна навчитися плавати по суходолу, ніж збагнути геометрів лише чуттями, хоча вони начебто немало допомагають учням-початківцям.

ПРО БОГА

Перший аргумент, висунутий автором для доведення існування Бога в «Третьому розмислі», ділиться на дві частини: перша — Бог існує, бо я маю його ідею, друга — я, маючи таку ідею, можу походити тільки від Бога.

Щодо першої частини, то я не можу схвалити тільки єдину річ, коли пан Декарт, заявивши, що невірогідність міститься, власне, в судженнях, каже, однак, трохи далі, що ідеї також можуть бути, власне, не формально, а матеріально хибними: це, як на мене, з його принципами не узгоджується.

¹ Одна з чотирьох основних рідин, які, як твердила стародавня медицина, перебувають у тілах тварин і зумовлюють їхній характер.

Втім, боячись, що я не зумію досить чітко пояснити свою думку стосовно такої неясної теми, скористаюся прикладом, який зробить її виразнішою. Якби, каже він, холод був лише обмеженням тепла, то ідея, яка подавала б його мені як позитивну річ, була б матеріально хибною.

Навпаки, якщо холод — лише обмеження, то не може бути будь-якої ідеї холоду, яка подавала б його як щось позитивне, і тут наш автор плутає судження з ідеєю.

Бо що таке ідея холоду? Це — сам холод, оскільки він об'єктивно присутній в інтелекті; але якщо холод — це обмеження, то він не зможе бути об'єктивно присутнім в інтелекті як ідея, об'єктивне буття якої за сутністю позитивне. Тож якщо холод лише обмеження, то його ідея ніколи не зможе бути позитивною, і, відповідно, не може бути жодної ідеї, що була б матеріально хибною.

Це підтверджується тим самим аргументом, який пан Декарт використовує, доводячи, що ідея нескінченного буття неодмінно істинна. Бо хоча можна уявляти, що такого буття не існує, не можна, однак, вважати, що його ідея нічого реального не відображає.

Те саме можна сказати й про будь-яку позитивну ідею, бо якщо це можна уявити, наче холод, який, на мою думку, представлений позитивною ідеєю, річ не позитивна, не можна, однак, уявити, що позитивна ідея не відображає в мені чогось реального й позитивного, адже ідеї називаються позитивними незалежно від буття, яке вони відображають як модус або спосіб мислення (у цьому плані всі вони були б позитивні); вони так називаються від об'єктивного буття, яке вони втілюють і передають нашому розуму. Тож згадана ідея може не бути ідеєю холоду, але не може бути недостовірною.

Проте, скажете ви, вона хибна хоча б тому, що не втілює ідеї холоду. Навпаки, ваше судження хибне, якщо ви її вважатимете ідеєю холоду; але щодо неї цілком певно, що вона цілком достовірна. Так само ідея Бога не повинна навіть називатися хибною з матеріальної точки зору, хоча її можна б перенести, співвіднівши з річчю, яка не є Богом, як робили ідолопоклонники.

І, нарешті, чим виступає для вашого розуму ідея холоду, яку ви вважаєте матеріально хибною? Обмеженням. Тоді вона істинна. Позитивним буттям? Тоді це не ідея холоду. Крім того, яка причина цього об'єктивного позитивного буття, яке, на вашу думку, зумовлює матеріальну невірогідність цієї ідеї? Причина цього, кажете ви, я сам, оскільки я причетний до небуття. Отже, об'єктивно позитивне буття може походити від неіснування, що, однак, аж ніяк не узгоджується з вашими першими доведеннями.

Тепер перейдімо до другої частини цього доказу, в якому поставлено запитання, чи я, той, хто має ідею нескінченного буття, можу походити від чогось іншого, а не від нескінченного буття, і головним чином від

себе самого. Пан Декарт стверджує, що я не можу походити від самого себе, бо в протилежному разі, якби я дарував собі буття, то дарував би й усі досконалості, що їх ідеї в собі знаходжу. Але автор «Перших заперечень» відповідає дуже проникливо, буття від самого себе слід сприймати не позитивно, а негативно, тобто це те саме, що не існувати завдяки комусь іншому. Отож, додає він, якщо щось існує само по собі, тобто не завдяки комусь іншому, то в який спосіб ви здатні довести, що воно включає все і тому нескінченне? Тепер я вас не слухатиму, коли ви казатимете: якщо воно існує само по собі, то легко може обдарувати себе всім, оскільки не будучи причиною свого власного існування і не передуючи собі, ніяк не може передбачити, чим воно могло б бути, аби вибрати те, чим стане пізніше.

Зупиняючись на цьому аргументі, пан Декарт відповідає, що така манера висловлюватися бути завдяки собі самому повинна сприйматися не негативно, а позитивно з огляду на існування Бога, власне так, що Бог певним чином виступає стосовно себе самого тим самим, чим діюча причина — стосовно свого наслідку. Як на мене, надто сміливо й невірогідно.

Ось чому я з ним згоден у дечому, а в дечому — ні. Визнаю, що від себе самого я можу походити тільки позитивно, але заперечую, що те саме можна казати про Бога. Навпаки, бачу очевидну суперечність у твердженні, що щось походить від самого себе позитивно як від причини. Саме тому я доходжу такого самого, як і наш автор висновку, але зовсім іншим шляхом, а саме:

Аби походити від себе самого, я мав би походити від себе позитивно, як від причини, тобто немислимо, аби я походив від самого себе. Головний засновок цього аргументу підтверджується його ж словами: з того, що відтинки часу можуть ділитися й не залежати один від одного, не впливає, що моє існування нині не зумовлює необхідність мого буття в майбутньому, хіба що мені була б властива якась реальна й позитивна здатність, яка відтворювала мене в кожен окремий момент.

Що ж до меншого засновку, що я не можу походити сам від себе позитивно і як від причини, він видається настільки самоочевидним завдяки природному світлу, що марно зупинятись на його доведенні і гаяти даремно час на доведення чогось відомого через не настільки відоме. Очевидно, наш автор сам зрозумів його істинність, якщо не наважився відкрито його заперечити. Прошу пильніше глянути на його слова у відповіді на «Перші заперечення»:

Я ніде не казав, пише він, що немислимо, аби якась річ була причиною самої себе; бо хоча це цілком вірогідно, коли значення діючої причини обмежується такими причинами, що відрізняються від своїх наслідків або передують їм у часі, проте в цьому питанні, здається, її не

слід обмежувати таким чином, оскільки, природне світло не вказує, що діючій причині властиво передувати своєму наслідку в часі.

Звучить дуже вагасто стосовно першого члена цієї відмінності, але чому він випускає тут другий і не додає, що те саме природне світло аж ніяк не вимагає, аби діюча причина була відмінною від свого наслідку. Хіба тому, що саме природне світло не дозволило йому це зробити?

Справді, оскільки будь-який наслідок залежить від причини і від неї одержує своє буття, то хіба не очевидно, що та сама річ не може ні залежати, ні одержувати буття від самої себе?

Крім того, кожна причина — це причина наслідку, а кожен наслідок — це наслідок причини, отже між причиною й наслідком існує зв'язок, а взаємозв'язок може бути тільки між двома речами.

А далі, неможливо пізнати, не впадаючи в абсурд, що якась річ одержала буття, проте вона мала це буття раніше, ніж ми досягнули, що вона його вже одержала. Таке може трапитись, якщо поняття причини й наслідку ми припишемо одній і тій самій речі стосовно неї самої. А яке насправді поняття причини? Давати буття. А яке поняття наслідку? Приймати його. Тобто природно, що поняття причини передує наслідку.

Отож, ми нездатні досягти якусь річ, сприймаючи її як причину, що дає буття, якщо не досягаємо її носієм буття, адже ніхто не може віддати те, чого не має. Тобто ми б досягли, що якась річ має буття, раніше, ніж збагнути, що вона його одержала, однак у того, хто отримує, саме отримання передує володінню.

Цей доказ можна пояснити ще й так: ніхто не дає того, чого не має, отже дати собі буття може тільки той, хто ним уже володіє; але якщо він його вже має, навіщо йому його собі давати?

І, нарешті, він каже, що завдяки природному світлу цілком очевидно, що створення відрізняється від збереження тільки розумом. Утім, завдяки тому ж таки природному світлу очевидно, що ніщо неспроможне створити себе, відповідно, неспроможне себе зберегти.

Якщо від загальної тези ми перейдемо до окремої гіпотези про Бога, то, як на мене, справа стане ще очевиднішою: Бог може походити від самого себе не позитивно, а тільки негативно, тобто ні від кого іншого.

Це передусім очевидно з доказу пана Декарта, коли він доводить, якщо тіло існує само по собі, то воно має бути само по собі позитивно. Адже, каже він, відтинки часу не залежать одні від одних, отже з того, що досі це тіло існувало само по собі, тобто без причини, не випливає, що воно існуватиме і в майбутньому, хіба що в ньому міститься якась реальна й позитивна здатність, що його, так би мовити, постійно відтворює.

Та цей доказ недоречний, коли йдеться про найдосконаліше й нескінченне буття, навпаки, тут з причин цілком протилежних потрібно зробити зовсім інший висновок. Адже в ідеї нескінченного буття закладена й нескінченність його існування, тобто її необмеженість жодними рамками, а звідси водночас її неподільність, постійність і цілісність, в якій

унаслідок недосконалості нашого розуму минуле й майбутнє можна осягати тільки недосконало й припускаючись помилок.

Звідси випливає, що неможливо осягати існування нескінченного буття, бодай на якийсь момент, не осягаючи в той самий час, що воно було завжди й триватиме вічно (про це згадує навіть наш автор), а отже, зовсім непотрібно запитувати, чому воно триває вічно.

Або навіть, як учить святий Августин (який після святих авторів говорив про Бога найдостойніше й піднесено), Бог не має ні минулого, ні майбутнього, а лише постійне теперішнє; з цього цілком зрозуміло, що запитувати, чому Бог триває в бутті, межує з абсурдом, бо це запитання, очевидно, охоплює те, що було раніше й пізніше, минуле й майбутнє, які необхідно виключити з ідеї нескінченного буття.

Окрім того, Бога не можна осягати існуючим, завдяки собі самому позитивно, немовби спершу він створив сам себе, бо мав би існувати до свого нинішнього буття, а тільки тому, що він себе справді зберігає (на що неодноразово вказує наш автор).

Однак зберігання підходить нескінченному буттю не краще, ніж первісне створення. Бо що таке, скажіть, зберігання, як не постійне відтворення якоїсь речі? Тобто будь-яке зберігання передбачає первинність створення. Саме тому слово тривання, як і слово зберігання, які виступають скорше назвами потенції, ніж дії, і несуть у собі певну здатність або схильність до одержання, тимчасом як нескінченне буття — це чистісінький акт, якому така схильність невластива.

Тож зробимо висновок, що осягати Бога як існуючого позитивно завдяки самому собі ми можемо тільки через недосконалість нашого інтелекту, що осягає Бога на зразок створених речей; це стане ще очевиднішим із наступного доказу.

Запитання про діючу причину якоїсь речі постає в зв'язку з її існуванням, а не з її сутністю. Наприклад, коли запитують про діючу причину трикутника, то хочуть знати, хто сприяв його появі на світ; було б, однак, абсурдно довідуватись про діючу причину того, що сума трьох кутів трикутника дорівнює сумі двох прямих кутів, а тому, хто б про таке запитав, слід відповідати не з точки зору діючої причини, а просто сказати: така природа трикутника. Ось чому математики, які не дуже переймаються буттям своїх об'єктів, ніколи не роблять доведення на підставі діючої причини й мети. Тож для сутності нескінченного буття існування, ба навіть, якщо хоче, тривання в бутті таке ж суттєве, як для сутності трикутника рівність суми трьох його кутів і суми двох прямих кутів. Тож так само, як тому, хто поцікавиться, чому сума трьох кутів трикутника дорівнює сумі двох прямих кутів, слід відповідати не з огляду на діючу причину, а просто сказати: така незмінна й одвічна природа трикутника, так само на запитання, чому Бог існує або чому він не перестає бути, діючу або подібну до неї причи-

ну (тут ідеться не про назву, а про суть) слід шукати не в Богові, ні поза ним, варто всього лиш сказати, що така природа найдосконалішого буття.

Ось чому твердження пана Декарта, природне світло вчить нас, що не існує жодної речі, стосовно якої дозволено запитати, чому вона існує, чи шукати її діючу причину, чи, якщо вона відсутня, — запитувати чому вона її не потребує, я відповідаю, що на запитання про причину існування Бога не варто відповідати з огляду на діючу причину, досить сказати: бо він Бог, тобто нескінченне буття. А коли ж цікавитимуться діючою причиною цього буття, слід відповісти, що вона йому непотрібна: і, нарешті, якщо допитуватимуться, чому вона йому непотрібна, відповісти: тому що він — нескінченне буття, чию сутність становить існування; адже діючої причини потребують тільки речі, в яких дозволено відрізняти актуальне існування від сутності.

А отже, те, що він одразу каже після процитованих слів, руйнується само по собі: Якби я вважав, каже він, що жодна річ певним чином не може бути стосовно себе тим, чим діюча причина виступає стосовно свого наслідку, я зовсім не хотів би з цього висновувати, що існує першопричина, навпаки, від тієї самої причини, яку назвали б першою, я б і далі шукав її причину, так і не дійшовши до первісної.

Навпаки, якби я вважав, що неодмінно треба дошукуватись діючої причини будь-якої речі або її подоби, я мав би на увазі пошук причини, відмінної від цієї самої речі, оскільки очевидно, що ніщо жодною мірою не може бути відносно себе тим, чим діюча причина стає відносно свого наслідку.

Мені здається, що нашого автора слід попередити про необхідність доскіпливого й уважного розгляду всіх цих речей, бо я певен, мало хто з теологів не образяться, почувши таке положення: Бог існує сам по собі позитивно як від причини.

У мене залишився ще один сумнів: як йому вдається не потрапляти в заляте коло, коли він каже: ми переконуємось в істинності речей, які осягаємо ясно й чітко тільки завдяки тому, що Бог є або існує.

Адже ми не можемо бути упевненими в існуванні Бога, якщо не осягаємо цього ясно й чітко, тобто перш ніж набуті певності щодо існування Бога, мусимо переконатися в істинності всіх речей, які ми пізнаємо ясно й чітко.

Згадаю ще одну, пропущену мною річ, з приводу невірогідності твердження пана Декарта, яке він робить стосовно постійної істини: в ньому, оскільки він річ, яка мислить, не може залишатися нічого не пізнаного. Оскільки під словом у ньому оскільки він річ, яка мислить, він розуміє не що інше, як розум, оскільки той відмінний від тіла. Та хто ж не знає, що в нашому розумі може бути багато речей, яких не усвідомлює сам розум. Наприклад, розум дитини, яка перебуває в материнському

лоні, має здатність або достоїнство мислити, але вона цього не усвідомлює. Причому подібних прикладів чимало.

ПРО РЕЧІ, ЯКІ МОЖУТЬ ЗАЧЕПИТИ ТЕОЛОГІВ

І, нарешті, щоб завершити цей обтяжливий дискурс, спробую висловлюватися стисліше, намагаючись ставити віхи й не вдаватися в детальну дискусію.

Насамперед, я боюсь, аби декого не образив такий вільний спосіб філософування, коли всі речі беруться під сумнів. І наш автор справедливо зауважує в трактаті «Про метод», що для слабких голів цей шлях небезпечний; зауважу, однак, що в короткому викладі свого першого розмислу він трохи пом'якшує підстави для такого побоювання.

Я все ж вважаю, що не було б недоречним дати невеличку передмову, щоб попередити читача, що автор сумнівається в цих речах не серйозно й не по-справжньому, проте хоче, відклавши на якийсь час убик усе, що може викликати бодай найменший сумнів, або, як він сам каже в іншому місці, може дати нашій свідомості надмірну нагоду сумніватися, щоб ми подивились, чи не з'явиться можливість встановити якусь істину, настільки непорушну й вірогідну, аби в ній ніяк не могли засумніватися найбільші впертюхи. Крім того, вважаю, що замість слів не знаючи винуватця свого походження, краще було б сказати, роблячи вигляд, що не знаю.

З багатьох причин, які потребують багато часу для пояснення, хотілося б, щоб у «Четвертому розмислі», де йдеться про істину й обман, пан Декарт відзначив (у короткому викладі або в самому «Розмислі») дві речі.

Перша з них, коли, з'ясовуючи причину помилки, він в основному говорить про ту, що виникає при розрізненні істини від обману, а не ту, яка виникає в пошуку добра або зла.

Оскільки цього досить для визначеної нашим автором мети, а сказане ним про причину помилки постраждало б від суттєвих зауважень, якби його поширити й на те, що стосується пошуку добра і зла, то напевно, як мені здається, обережність і сам порядок пізнання, до якого так ревно ставиться наш автор, вимагають відмовитись від усіх речей, які не стосуються нашої теми і можуть стати підставою для численних суперечок, аби, розважаючись безплідними суперечками про зайві речі, читач не відволікався від пізнання речей необхідних.

Друга річ, про яку автор мав би, на мою думку, зробити певні застереження, коли він, говорячи, що ми повинні довіряти тільки речам, які пізнаємо ясно й чітко, мав на увазі речі, що стосуються виключно наук і сприймаються нашим інтелектом, а не речі, які стосуються віри й

актів щоденного життя; тобто засудив пиху й зарозумілість опонентів, які вважають, що знають те, чого вони не знають, але він ніколи не судив розважливу переконаність тих, хто вірить з осторогою.

Адже, як мудро зауважує святий Августин, у трактаті «Про корисність віри» (розділ 15¹), у людському розумі існують три речі, які тісно пов'язані між собою й видаються майже єдиною річчю, і які все ж необхідно старанно розрізняти — розуміння, віра й точка зору.

Розуміє той, хто пізнає що-небудь завдяки вірогідним доказам. Вірить той, хто, піддавшись якомусь важливому й значному авторитетові, вважає істинним навіть те, чого не розуміє попри вірогідні докази. Точку зору висловлює той, хто переконує себе, що знає чи то радше припускає, що знає те, чого він не знає.

Але висловлювати свою точку зору соромно й не личить людині з двох причин: по-перше, той, хто переконав себе в знанні того, з чим він необізнаний, уже неспроможний вчитися; по-друге, самовдоволення само по собі — це ознака слабкого розуму й малочутливої людини.

Тож своїм розумінням ми завдячуємо розуму, своєю вірою — авторитетові, своєю точкою зору — помилці. Я кажу це для того, щоб ми знали, що, поширюючи віру навіть на речі, яких ми поки що не розуміємо, ми позбавляємо себе самовпевненості тих, хто опонує.

Бо ті, хто каже, що вірити треба лише тому, що знаєш, намагаються всього лише не припуститися помилки тих, хто висловлює свою точку зору, ця помилка сама по собі ганебна й варта осуду, але уважно розглядаючи величезну різницю, що існує між тим, хто вважає, що знає те, чого він не знає, і тим, хто вірить, усвідомлюючи, що хоча він і не розуміє, але його до цього схиляє якийсь великий авторитет, ми побачимо, що останній мудро уникає небезпеки помилитися, осуду щодо браку довіри й людяності та гріха гордині.

А трохи далі він додає (р.12):

Можна навести чимало доказів, які покажуть, чому в людському суспільстві не залишилося б нічого вірогідного, якби ми вирішили вірити тільки в те, що здатні знати напевно. Написано святим Августином.

Тепер пан Декарт може судити, наскільки важливо розрізняти згадані речі, аби не боятися, що чимало людей з-поміж тих, хто схильний нині до невір'я, можуть скористатися з його слів для підриву віри й істинності нашого вірування.

Та найбільше, як я передбачаю, теологи обурюватимуться тим, що, згідно з його початками, не схоже, аби вчення Церкви щодо таємниці святого причастя могло зберегтись у своїй цілісності.

Ми вважаємо постулатом віри, що після того, як проскурку позбавляють сутності хліба, там залишаються лише акциденції. Такими акци-

¹ Помилка при посиланні, наведений уривок узято з розділу 11 (а не з 15).

денціями будуть обриси, просторовість, колір, запах, смак та інші чуттєві якості.

Наш автор не визнає жодних чуттєвих якостей, а тільки певні різномірні рухи крихітних, оточуючих нас тіл, що завдяки яким ми й сприймаємо ці різні акцидентії, називаючи їх пізніше кольором, смаком, запахом тощо. Залишаються тільки обриси, просторовість і рухливість. Але наш автор заперечує, що ці ознаки можна пізнати без певної субстанції, якій вони властиві, а звідси й можливість їх існування без неї; це саме він повторює і в своїх відповідях на перші заперечення.

Він також не визнає жодної іншої, крім формальної, відмінності між цими модусами або афектами субстанції і самою субстанцією, якої, як видається, не досить, аби настільки відмінні речі могли бути відокремленими одна від одної навіть завдяки всемогутності Бога.

Не сумніваюся, що пан Декарт, чисе благочестя добре нам відоме, виважено розгляне всі ці питання і дійде висновку, що йому треба бути насторожі, аби в прагненні захистити від безбожників справу Бога, не дати зброю їм у руки для боротьби проти віри, яка спирається на божественний авторитет і завдяки якій він сподівається досягти безсмертного життя, в існуванні якого вирішив переконати людей.

ВІДПОВІДІ АВТОРА

на Четверті заперечення пана Арно,
доктора теології

Лист автора панові достославному отцеві Мерсенну

Достославний отче!

Мені було б важко бажати гострішого й доскіпливішого критика мого твору, ніж той, чиї зауваження ви мені надіслали. Адже він поставився до мене з такою приязню й ввічливістю, що, як на мене, він не мав наміру виступати ні проти мене, ні проти теми мого дослідження; однак, він так старанно розглянув те, проти чого сам виступає, що я маю підстави сподіватися, що ніщо не уникло його погляду. Крім того, він такий непоступливий щодо речей, які він ніяк не схвалює, що я не маю підстав боятися, як би не подумали, що він з поблажливості дещо замовчав. Тож мене не стільки зачіпають його заперечення, як тішить те, що в моєму творі немає більше питань, що викликали б його спротив.

ВІДПОВІДЬ НА ПЕРШУ ЧАСТИНУ

ПРО ПРИРОДУ ЛЮДСЬКОГО РОЗУМУ

Я не затримуватимусь на висловленні вдячності за допомогу достославному мужу, який підкріпив мої думки авторитетом святого Августина й виклав мої аргументи так, начебто побоювався, що вони можуть видатись іншим не досить вагомими й переконливими.

Передусім скажу, де саме я почав доводити, як із того, що я не знаю нічого іншого, приналежного моїй сутності, тобто сутності мого розуму, крім того, що я мисляча річ, випливає, що справді немає жодної іншої речі, їй належної. Це мало місце там, де я довів, що Бог є або існує, той самий Бог, який може зробити можливими всі ті речі, які я осягаю ясно й чітко.

І хоча, можливо, в мені багато того, чого я наразі ще не пізнав (у цьому місці я справді припустив, що мені невідомо, чи розум може рухати тіло або бути з ним присутньо поєднаним), я, однак, — тим паче що для мого існування досить одного того, що я знаю мені властивим, — певен, що Бог міг створити мене без інших властивостей, поки що мені невідомих, і, відповідно, такі властивості до сутності мого розуму не належать.

Мені здається, що будь-яка річ, без якої може обійтися якась інша, до сутності останньої не належить; а ще приналежність розуму до сутності людини, власне кажучи, не означає, що сутності розуму властиво бути поєднаною з людським тілом.

Мушу також пояснити, в чому полягає моя думка, коли кажу: висновок про реальну відмінність між двома речами не можна робити на тій підставі, що одна річ осягається окремо від іншої шляхом абстрагування розуму, який пізнає її недосконало, — такий висновок робимо

тільки тому, що кожна з них цілком осягається окремо від іншої, тобто як річ у всій своїй повноті.

Бо я не вважаю, що тут потрібно цілковите й досконале пізнання речі, як заявляє пан Арно; різниця полягає в тому, що *цілковите й досконале* пізнання вимагає наявності всіх і кожної з властивостей, притаманних цій речі. Тим-то лише одному Богові відомо, що він має повні й досконалі знання про всі речі.

І хоча створений інтелект, можливо, справді володів би повними й досконалими знаннями про багато речей, він, однак, ніколи не зможе цього знати, якщо Бог його не просвітить.

Бо для того щоб він мав адекватне знання про якусь річ, потрібно тільки, аби наявна в ньому здатність пізнавати відповідала цій речі, що зовсім нескладно; але для того щоб він збагнув, що має таке знання, або що Бог не вніс нічого нового поза тим, що він про цю річ знає, потрібно, щоб його здатність пізнавати дорівнювала нескінченній могутності Бога, що абсолютно немислимо.

Тож для пізнання реальної відмінності між двома речами, зовсім необов'язково мати повне й досконале знання про ці речі, якщо на той час нам про це невідомо; але цього, як я щойно довів, знати ми не можемо, тож і потреби в адекватному знанні немає.

Саме тому, кажучи, що *не досить, аби якась річ осягалась окремо від іншої шляхом абстрагування розуму, який пізнає її недосконало*, я не думав, що з цього можна зробити висновок, що для встановлення реальної відмінності необхідне повне й досконале знання, — йдеться тільки про необхідність пізнання, яке б ми самі, бува, не зробили *недосконалим і неповним* внаслідок обмеженості нашого розуму в процесі абстрагування.

Бо існує різниця між цілком досконалим знанням, щодо якого ніхто не може бути певним, доки цього не відкриє Бог, і досконалим знанням такого ступеня, коли ми певні, що воно не стало недосконалим внаслідок абстрагування нашого розуму.

Таким чином, коли я казав, що річ повинна осягатися *в усій її повноті*, я не збирався вимагати повного й досконалого пізнання, — це була лише вимога, аби пізнання мало рівень чіткості, що упевнив би нас у *повноті* цієї речі.

І я вважаю це очевидним як із висловлених, так і з подальших міркувань: адже перед цим я відзначив відмінність між неповними й повними сутностями, висловивши необхідність осягнення кожної з реально відмінних речей як сутності самої по собі, відмінної від будь-якої іншої.

І трохи нижче, сказавши в цьому самому плані, що я *повністю* осягаю, що таке тіло, я тут же додав, що також осягаю *розум як річ у її повноті*, поєднавши два способи висловлення — *повністю осягати й осягати річ у її повноті* в одному й тому самому значенні.

Утім, тут можна цілком справедливо запитати, що я розумію під *річчю в її повноті* і як я можу довести, що для *встановлення реальної*

відмінності досить, аби дві речі досягались нарізно як речі в їх повноті.

На перше запитання відповім, що під річчю в її повноті я розумію не що інше, як субстанцію, наділену формами й атрибутами, яких досить, аби я збагнув цю річ як субстанцію.

Бо, як я зауважив в іншому місці, ми пізнаємо субстанції не безпосередньо через них самих, а тільки помічаючи якісь форми або атрибути, що їх наявність обов'язково потребує певної речі, тож субстанцією ми називаємо річ, якій вони властиві.

Навпаки, якби після цього ми задумали позбавити субстанцію всіх її атрибутів, завдяки яким її пізнали, ми знищили б відоме про неї знання; в такому випадку, ми справді могли б щось говорити про субстанцію, але все сказане було б лише словами, значення яких не досягалося б чітко і ясно.

Мені добре відомо, що існують речі, які повсюдно називаються *неповними*; якщо їх називають так тому, що вони не можуть існувати самі по собі, без підтримки інших речей, то, зізнаюсь, у цьому присутня явна суперечність: з одного боку, вони субстанції, тобто речі, що існують самі по собі, з другого — вони неповні, тобто не здатні до самостійного існування. Щоправда, неповними їх можна назвати в іншому значенні, не тому, що вони недовершені як субстанції, а тільки тому, що поєднуються з іншою субстанцією, утворюючи самостійне й відмінне від інших ціле.

Так, рука — це недосконала субстанція, якщо її порівнювати з усім тілом, частину якого вона становить, але якщо її розглядати окремо, то вона виявиться субстанцією в усій її повноті. Так само розум і тіло недосконалі субстанції, коли їх зіставляти з людиною, яку вони утворюють, але вони досконалі, коли їх розглядати окремо.

Бо так само, як просторовість, подільність, наявність обрисів — це форми або атрибути, завдяки яким я пізнаю субстанцію, звану *тілом*, так само розуміння, бажання, сумнів тощо — це форми, завдяки яким я пізнаю субстанцію, звану *розумом*; тож, розуміючи, що мисляча субстанція — річ досконала, я так само певен, що просторова річ також досконала субстанція.

А те, що додає пан Арно, не можна казати просто так, а саме: що, можливо, *тіло належить до розуму так, як рід до виду*: бо хоча рід може мислитись без тієї або іншої специфічної особливості, вид, однак, ніяк не може досягатися без роду. Наприклад, ми легко досягаємо фігуру, не думаючи про коло (хоча таке розуміння не цілком виразне, якщо воно не співвідноситься з якоюсь конкретною фігурою і не належить до речі в її повноті, якщо не включає природу тіла), але ми не можемо досягти якусь специфічну різновидність кола, не думаючи одночасно про фігуру.

Тим часом розум може досягатись чітко й повністю, тобто настільки, наскільки це потрібно для того, аби вважати його річчю в усій її повноті, без будь-яких форм чи то атрибутів, завдяки яким ми визнаємо, що тіло — це субстанція (сподіваюсь, я досить добре показав це в

«Другому розмислі»), тіло також сприймається чітко як річ у своїй повноті без усього того, що властиве розуму.

Проте тут пан Арно забігає наперед і каже: *Хоча я можу набути певного поняття про себе самого без поняття тіла, однак звідси не випливає, що це поняття буде повністю адекватним, так щоб я був певним, що не помиляюсь, виключаючи тіло зі своєї сутності.*

Він пояснює це на прикладі трикутника, вписаного в півколо, який ми можемо ясно й чітко осягати як прямокутний, хоча ще не знаємо, а то й заперечуємо, що квадрат його основи дорівнює сумі квадратів катетів, і все-таки звідси не можна робити висновок, що може бути такий прямокутний трикутник, квадрат основи якого не дорівнювати-ме сумі квадратів катетів.

Але цей приклад багато в чому не відповідає суті запропонованої речі. Бо хоча, *по-перше*, можна, очевидно, сприймати трикутник як субстанцію, що має трикутну форму, проте властивість мати основу, квадрат якої дорівнює сумі квадратів катетів, до субстанції не належать, отже жодна з цих двох речей не може вважатися річчю в усій її повноті, що, власне, характерне для *розуму й тіла*. До того ж, цю властивість не можна назвати річчю в тому розумінні, в якому я писав: *досить того, що я можу осягти одну річ* (тобто річ в усій повноті) *без іншої* тощо, в чому легко переконатися з наступних моїх слів: *Крім того, я виявляю в собі здатності* і т. д. Адже я не сказав, що ці здатності — це речі, я навмисне хотів указати на відмінність між речами, тобто між субстанціями й модусами цих речей, інакше кажучи, властивостями цих субстанцій.

По-друге, хоча ми можемо ясно й чітко осягати, що трикутник, вписаний у півколо, прямокутний, не зауважуючи, що квадрат основи дорівнює сумі квадратів катетів, ми не здатні осягти ясно трикутник, квадрат основи якого дорівнює сумі квадратів катетів, якщо не звернемо водночас уваги на те, що він прямокутний, тим часом ми ясно й чітко пізнаємо розум без тіла й, відповідно, тіло без розуму.

По-третє, якщо концепт або ідея трикутника, вписаного в півколо, може не включати в себе рівність квадрата основи сумі квадратів катетів, ми, однак, не можемо мати ідею, за якою властивою цьому трикутнику не сприймалася б жодна можлива пропорція між квадратом основи і квадратами катетів; відповідно, доки невідомо, яка пропорція тут наявна, можна заперечувати тільки ту, яка, як ми напевне знаємо, трикутнику не властива, а це ніколи не може стосуватися пропорції рівності між ними.

Однак у концепті тіла не міститься нічого, властивого розуму, і, навпаки, — концепт розуму не включає нічого, властивого тілу.

Ось чому, хоча я й сказав, що *мені вистачає ясно й чітко осягати одну річ без іншої тощо*, з цього не можна сформулювати менший за-свонок: *Але я ясно й чітко осягаю, що цей трикутник прямокутний, хоча й сумніваюся, а то й заперечую, що квадрат основи дорівнює сумі квадратів катетів тощо.*

По-перше, тому що пропорція між квадратом основи і сумою квадратів катетів не становить речі в усій повноті.

По-друге, тому що пропорція рівності може ясно сприйматися тільки в прямокутному трикутнику.

І, по-третє, тому що жоден трикутник не може досягатися чітко, якщо заперечується пропорція між сумою квадратів катетів і основи.

А тепер час перейти до другого питання й показати, звідки стає вірогідним таке: *тільки завдяки тому, що я ясно й чітко досягаю одну субстанцію без іншої, я певен у тому, що вони взаємно виключають одна одну*; я доводжу це таким чином.

Поняття субстанції саме таке: її розуміють як річ, яка може існувати сама по собі, тобто без підтримки якоїсь іншої субстанції, і кожен, хто будь-коли пізнав дві субстанції через два різні концепти, дійде висновку, що вони реально відмінні.

Саме тому, якби я не прагнув до більшої вірогідності, ніж узвичаєно, то я б задовольнився, показавши в «Другому розмислі», що *розум* досягається як існуюча річ, хоча йому не приписують нічого, властивого тілу, і так само, що *тіло* досягається як існуюча річ, хоча його не наділяють нічим, що властиве розуму. Я не додавав би нічого більше для доведення того, що розум реально відрізняється від тіла, тим паче що звичайно вважається, що всі речі стосовно істини справді такі, якими видаються нашому сприйманню.

І оскільки серед перебільшених сумнівів, висловлених мною в «Першому розмислі», в одному з них твердилося, що я не можу бути певним, що *речі стосовно істини справді такі, якими ми їх досягаємо*, тимчасом як я припускав, що не знаю винуватця мого народження, все, що я сказав про Бога й істину в «Третьому», «Четвертому» й «П'ятому» розмислах, наштовхує на висновок про реальну відмінність між *розумом і тілом*, який я остаточно підтвердив у «Шостому розмислі».

Я дуже добре досягаю, — каже пан Арно, — природу трикутника, вписаного в півколо, не знаючи, що квадрат його основи дорівнює сумі квадратів катетів. На це я відповідаю, що цей трикутник справді можна досягти, не думаючи про пропорцію між квадратом основи і сумою квадратів катетів, але неможливо досягти, що такою пропорцією в цьому трикутнику слід знехтувати, сприймаючи її як невластиву природі подібного трикутника; з розумом зовсім інакше, адже ми не тільки досягаємо, що він існує без тіла, ми також можемо заперечувати приналежність до розуму будь-якої речі, приналежної тілу, бо природі субстанцій властиво взаємно виключати одна одну.

Те, що пан Арно додає, ніяк мені не суперечить, а саме: *немає нічого дивовижного в тому, що коли з того, що я міслю, я доходжу висновку, що я існую, ідея, яку я формую на основі цього про самого себе, представляє мене лише як мислячу річ.* Бо так само, коли я розглядаю природу тіла, я не виявляю в ньому нічого, що нагадувало б мислення; і не можна знайти вагомішого аргументу на користь відмінності

двох речей, коли ми, розглядаючи кожну окремо, не знаходимо в одній чогось, що не було б повністю відмінне від того, що спостерігаємо в іншій.

Я також не розумію, чому здається, *що цей аргумент доводить більше, ніж потрібно*; вважаю, що найменше, що можна зробити для доведення реальної відмінності однієї речі від іншої, — це сказати, що вони можуть бути відокремлені одна від одної всемогутністю Господа. Мені здається, що я досить старанно намагався зробити так, щоб ніхто не зміг подумати, *що людина — то тільки розум, який послуговується тілом або використовує його*.

Бо в тому самому «Шостому розмислі», де я говорив про відмінність розуму від тіла, я також показав, що він з ним поєднаний субстанційно, а для доведення скористався аргументами, вагоміших і переконливіших за які я ніде доти в літературі не зустрічав.

І так само як той, хто скаже, що рука людини — то субстанція, реально відмінна від решти її тіла, не заперечуватиме водночас, що вона належить до сутності людини загалом, а той, хто каже, що ця сама рука належить до сутності людини взагалі, не дає тим самим нагоду вважати, що вона не здатна існувати сама по собі, так і я не думаю, що довів надто багато, показуючи, що розум може існувати без тіла, або сказав надто мало, зазначивши, що він поєднаний з ним субстанційно: адже таке субстанційне поєднання не завадить формуванню ясної й чіткої ідеї або концепту розуму як речі в її повноті; саме тому концепт розуму значно відрізняється від концепту поверхні або лінії, які не можуть осягатись як речі в своїй повноті, якщо, крім довжини й ширини, до них не додати ще й глибини.

І, нарешті, з того, що *здатність мислити немовби приспана в дітей, а в божесвільних вона, по суті, не згасла, а лише уражена*, не слід висновувати, що вона настільки прив'язана до тілесних органів, що без них існувати не може. Адже з того, що ми часто бачимо, як ці органи стають їй на перешкоді, аж ніяк не випливає, що вони її породжують, і для цього немає жодного анінайнезначнішого доказу.

Однак я не заперечую, що такий тісний зв'язок між розумом і тілом, який ми відчуваємо щодня, і стає причиною, через яку нам так непросто без глибоких роздумів виявити реальну відмінність одного від іншого.

Однак гадаю, той, хто не раз задумався над усім, написаним у «Другому розмислі», легко пересвідчиться, що розум відрізняється, від тіла не тільки внаслідок вимислу або розумового абстрагування, він пізнається як окрема річ тому, що такий насправді.

І я нічого не відповім на те, що пан Арно додає з приводу безсмертя душі, бо воно ніяк не суперечить мені; але стосовно душ тварин, хоча розглядати їх тут не зовсім доречно, я без пояснення природи загалом не міг би додати щось більше того, що сказано мною в п'ятій частині трактату про «Метод». Утім, я таки зазначу, що вважаю просто чудовим те, що жоден рух як у тілах тварин, так і в наших тілах неможливий, якщо ці

тіла не мають усіх органів і знарядь, завдяки яким такі самі рухи можуть бути відтворені і в машині; тож навіть у нас самих зовнішні кінцівки приводяться безпосередньо в рух не розумом (чи душею), він тільки може зумовити потік тієї невлонної тонкої речовини, яку називають життєвим духом, яка струмує від серця через мозок до м'язів, зумовлюючи всі рухи наших кінцівок, а часто багатьох інших з однаковою легкістю. Та навіть він не завжди визначає наші рухи, бо серед рухів, які в нас здійснюються, чимало таких, що зовсім не залежать від розуму, як, наприклад, биття серця, травлення, харчування, дихання у сплячих і навіть у тих, хто прокинувся, а також ходіння, спів та інші подібні дії, коли вони здійснюються без залучення розуму. І коли, падаючи з висоти, людина простягає руки вперед, аби захистити голову, вона робить це не за підказкою розуму, — ця дія ніяк не залежить від розуму, — а тільки від того, що її чуття під впливом існуючої небезпеки зумовлюють певні відрухи в мозку, який і скеровує життєвий дух у нерви так, як потрібно для здійснення цього руху (подібно до руху машини), і розум не може цьому перешкодити.

І оскільки ми відчуваємо це на собі, та чи варто дивуватися, що світло, яке відбивається від тіла вовка в очі вівці, наділене такою самою силою, здатною викликати в неї порив до втечі?

Якщо ж ми, відзначивши це, захочемо трохи поміркувати, аби зрозуміти, чи деякі рухи тварин схожі на рухи, які ми робимо під орудою розуму, або ж на ті, які залежать виключно від життєвих духів і розміщення органів, нам доведеться розглянути відмінності, наявні між одними й другими рухами, які я прояснив у п'ятій частині «Дискурсу про метод», бо не думаю, що можна знайти якісь інші; і тоді ми легко переконаємося, що всі дії тварин схожі тільки на ті, що виконуються нами без участі розуму.

Внаслідок цього нам доведеться визнати, що ми не виявляємо в рухах тварин якогось іншого принципу рухів, окрім розміщення органів і постійного притоку життєвого духу, що виробляється теплом серця, що притищує або розріджує кров; водночас ми визнаємо, що досі ніщо не давало нам нагоду приписувати їм інший, хіба що ми, не розрізняючи два вказані принципи руху, і, знаючи, що один з них, який залежить тільки від життєвого духу й органів, властивий як тваринам, так і нам, необдуманно вирішили, що їм властивий і другий, який залежить від розуму й мислення.

Звичайно, потому як ми замолоду в чомусь упевнились, а згодом тільки укріпились у своїх поглядах, хай які там аргументи свідчитимуть про їхню хибність, чи скорше хай яку там невірогідність ми в них зауважимо, нам, однак, буде неймовірно важко геть від них відмовитись, якщо ми час від часу не переглядатимемо їх розумом, привчаючись поступово викорінювати те, що звичка довіряти, а не розум, глибоко закарбувалась в наших головах.

ВІДПОВІДЬ НА ІНШУ ЧАСТИНУ

ПРО БОГА

Досі я намагався відповісти на аргументи пана Арно, поставивши собі за мету витримати його натиск, але віднині, беручи приклад з тих, що протистоять значно сильнішому супротивникові, я намагатимусь уникати його ударів, не підставляючи себе прямо під удар.

У цій частині він говорить лише про три речі, з якими можна було б легко погодитись у його розумінні, але в своїй праці я розумів їх інакше, і, на мою думку, в цьому розумінні вони також можуть бути істинними.

Перше питання торкалося того, що деякі ідеї *матеріально хибні*, тобто в моєму розумінні вони такі, що дають судженню матеріал або нагоду для помилки, тимчасом як він, розглядаючи ідеї у формальній площині, стверджує, що в них немає нічого хибного.

Друге питання полягало в тому, що *Бог існує сам по собі позитивно як причина себе самого*; цим я хотів сказати, що доказ, завдяки якому Бог не потребує жодної причини для існування, ґрунтується на позитивному началі, а саме, неосаяжності Господа, яка найпозитивніша річ з усіх можливих; однак він, підходячи до справи з іншого боку, доводить, що Бог не створив себе самого і не зберігає себе внаслідок позитивної дії діючої причини, з чим я також погоджуюсь.

Нарешті, в третьому питанні йшлося про те, *що в нашому розумі не може бути нічого, нами не усвідомленого*, але я відносив це до дій, а він заперечує це стосовно здатностей.

Далі я намагатимусь усе це пояснити. По-перше, там, де він говорить, *якщо холод — це лише обмеження, то там не може бути ідеї, яка могла б мені представити його як річ позитивну*, цілком очевидно, що він говорить про річ, взятую в *формальному плані*.

Оскільки самі ідеї — це всього тільки форми, не створені з матерії, щоразу, як вони розглядаються як представлення якихось речей, вони беруться в *матеріальному*, а не в *формальному* аспекті; але якщо їх розглядати не як представлення тієї або іншої речі, а тільки як операції інтелекту, можна було б справді сказати, що вони бралися б матеріально, але тоді ніяк не стосувалися б ні істинності, ні невірогідності об'єктів.

Тому вважаю, що їх не можна називати матеріально невірогідними в якомусь іншому розумінні, крім вказаного мною, а саме: чи холод щось позитивне, чи тільки обмеження тепла, у мене не з'явиться жодної іншої його ідеї, ця залишатиметься такою, якою була завжди; і я кажу, що вона дає мені матеріал або нагоду помилятися, якщо холод справді обмеження і не несе в собі стільки само реальності, скільки тепло, тим

паче що, розглядаючи ці обидві ідеї згідно з моїм сприйняттям чуттями, я не можу сказати, що в одній більше реальності, ніж у другій.

Само собою, я не плутаю тут судження з ідеєю, бо я вже казав, що в ідеї виявляється матеріальна невірогідність, а в судженні вона може бути лише формальною. І коли він каже, що *ідея холоду — це сам холод, оскільки він об'єктивно присутній в інтелекті*, тут, на мою думку, потрібне розрізнення: часто трапляється, що невиразні й туманні ідеї, до яких слід зарахувати ідеї холоду й тепла, належать до чогось іншого, а не до того, чийми ідеями вони виступають насправді.

Таким чином, якщо холод — це лише обмеження, то ідея холоду — це не сам холод, який об'єктивно міститься в інтелекті, це щось інше, помилково сприйняте як таке обмеження: якесь певне відчуття, що не має жодного буття поза інтелектом.

З ідеєю Бога все зовсім інакше, принаймні з тією, яка ясна й чітка, бо не можна сказати, що вона належить якійсь речі, якій не відповідає.

Що ж стосується неясних ідей богів, витворених ідолопоклонниками, то не бачу, чому б їх не можна було назвати матеріально невірогідними, адже вони дають матеріал для неправильних суджень.

Щоправда, ідеї, які, так би мовити, не дають ніяких підстав для помилки або вона зовсім незначна, не повинні з таким самим правом називатися матеріально невірогідними, як ті, що дають значні підстави; можна легко навести чимало прикладів, показуючи, як одні дають більшу нагоду для помилок, ніж інші.

Причому вона не настільки велика у неясних ідеях, породжених нашим розумом (наприклад, ідеях фальшивих богів), як у ідеях невиразних, запропонованих нам чуттями, як от ідеї холоду й тепла, якщо, справді, вони, як я й казав, не відображають жодної реальності.

Та найбільшу нагоду дають ідеї, породжені чуттєвим прагненням. Скажімо, хіба ідея спраги у хворого водянку не дає йому нагоду помилитися, змушуючи його вірити, що вгамування спраги принесе йому полегшення, коли насправді пиття йому шкодить?

Та пан Арно далі питає, чим для мене виступає ідея холоду, яку я назвав матеріально невірогідною: *бо, каже він, якщо вона відображає обмеження, то вона істинна, якщо ж відображає позитивне буття, тоді це не ідея холоду*. Я з ним згоден, але називаю її невірогідною тільки тому, що внаслідок її неясності й туманності я не можу вирішити, чи те, що вона відображає за межами мого інтелекту, це щось позитивне, чи ні, тому це дає мені підстави вважати її чимось позитивним, тимчасом як вона, можливо, всього лише обмеження.

Отже, непотрібно запитувати, *в чому полягає причина того об'єктивно позитивного буття, яке, згідно з моїм твердженням, зумовлює матеріальну невірогідність цієї ідеї*, тим паче що я вважаю, що ця матеріальна невірогідність зумовлена не якимось позитивним буттям, а тільки неясністю, суть і підґрунтя якої становить позитивне буття, а саме — відчуття.

Справді, це позитивне буття в мені присутнє, оскільки я — річ істинна, але неясність, яка тільки й дає мені підставу вважати, що ідея цього відчуття відображає якийсь об'єкт поза мною, що називається холодом, реальної причини не має, вона виникає лише внаслідок неповної досконалості моєї природи.

І це аж ніяк не руйнує моїх опор. Найбільше я мав би боятися, аби не трапилось так, що, приділяючи не дуже багато уваги читанню філософів, я, можливо, не зовсім точно дотримувався їх манери висловлюватися, коли сказав, що ідеї, які дають матеріал або нагоду помилятися, *матеріально невірогідні*, якби не виявив, що слово *матеріально* вжито в такому самому значенні у першого ж автора, чия книга потрапила мені до рук, заспокоївши мене, — це був Суарес («Диспут» 9, розд. 2, п. 4)¹.

Перейдімо, однак, до того, що пан Арно засуджує найбільше, хоча воно, як на мене, найменше заслуговує на його критику; а саме, до слів: *нам дозволено думати, що Бог у певний спосіб чинить так само стосовно себе самого, як діюча причина чинить стосовно свого наслідку*.

Адже цим самим я заперечив те, що йому видається надто зухвалим і невірогідним, а саме, що Бог — це діюча причина самого себе, оскільки словами *у певний спосіб чинить так само* я показав, що не вірю, що все було достоту так само, а написавши перед цими словами *нам дозволено думати*, я дав зрозуміти, що пояснюю все це так само через недосконалість людського розуму.

Ба більше, в своїй подальшій праці я завжди робив таке розрізнення. Адже на початку, сказавши: *немає жодної речі, діючу причину якої не можна було б виявити*, я додав: *або якщо вона відсутня, спробувати з'ясувати, чому вона її не потребує*, ці слова свідчать, що я припускаю існування чогось, що не потребує діючої причини.

Але що ж це може бути, крім Бога? Трохи далі я писав: *у Богові закладена така велика й невичерпна потенція, що Він ніколи не потребував нічиєї підтримки для свого існування і нині не має в ній жодної потреби для самозбереження, тож таким чином Він, у певному розумінні, сам стає причиною самого себе*.

Слова *причина самого себе* аж ніяк не слід розуміти як діючу причину, а тільки в тому розумінні, що невичерпна могутність Бога — причина або підстава, завдяки якій він не потребує причини.

І оскільки ця невичерпна могутність або безмежність буття *вищою мірою позитивна*, саме тому я сказав, що причина або підстава, завдяки якій Бог не потребує причини, *позитивна*. Цього ніяк не можна сказати про якусь скінченну річ, навіть якщо вона буде дуже досконалою в своєму роді.

Бо якщо сказати, що ця річ *існує сама по собі*, то це можна зрозуміти лише в *негативному* плані, оскільки неможливо вказати на жодну причину, що впливала б із позитивної природи цієї речі, завдяки чому ми могли б осягти, що вона не потребує діючої причини.

¹ Див. «Перші заперечення».

Таким самим чином в усіх інших місцях я так співставив формальну причину або підставу, пов'язану з існуванням Бога, згідно з якою він не потребує причини ні для свого існування, ні для самозбереження, з діючою причиною, без якої скінченні речі не можуть існувати, що тепер з моїх власних слів легко зрозуміти, що формальна причина цілком відмінна від діючої.

Ви не знайдете місця, де б я казав, що Бог зберігає себе завдяки позитивному впливу, так як він це робить зі створеними ним речами, я просто казав, що неосаяжність його могутності або його сутності, як причина того, що він сам хранителя не потребує, належить до речей позитивних.

Отож, я можу легко допустити те, що пан Арно наводить для доведення того, що Бог не діюча причина самого себе й не зберігає сам себе завдяки будь-якому позитивному впливу чи то завдяки постійному самовідтворенню, — це єдиний висновок, який можна зробити з усіх його міркувань.

Він, сподіваюсь, також не заперечуватиме, що та неосаяжна могутність, внаслідок якої Бог не потребує причини для свого існування, — це його *позитивне* начало, і що в усіх інших речах не можна зауважити нічого подібного, в своєму роді *позитивного*, завдяки чому вони не потребують дієвої причини для існування, тільки це я й хотів відзначити, коли казав, що, крім Бога, будь-яку річ можна осаягти як існуючу *саму по собі* тільки *негативно*; і мені непотрібно більше жодних доказів, щоб відповісти на поставлене запитання.

Та оскільки пан Арно серйозно попереджає мене, *що мало хто з теологів не обуриться положенням, що Бог походить позитивно сам від себе як від причини*, то зупинюсь на причині, чому такий спосіб викладення видається мені не тільки корисним у цьому питанні, а й необхідним і таким, що ніхто не може визнати його невластивим.

Я знаю, що наші теологи, трактуючи божественне, не використовують слова *причина*, коли йдеться про черговість Святої Трійці, і там де греки пишуть, не розрізняючи *ἀρχὴν* і *αἴτιον*, вони воліють вживати слово *начало*, як найзагальніше, боячись, аби не дати підстав ставити Сина нижче Отця.

Але там, де нагоди для такої помилки немає і йдеться не про Бога в трьох іпостасях, а лише про його єдину сутність, то я не розумію, навіщо так уникати слова *причина*, зокрема тоді, коли користування ним виявляється корисним і певним чином необхідним:

Бо ж не може бути кориснішого застосування цього слова, як при доведенні існування Бога, і немає більшої необхідності його використання в тому випадку, коли без нього не можна ясно довести буття Бога.

Вважаю для всіх очевидним, що розгляд діючої причини — то перший і основний, якщо не єдиний засіб для доведення існування Бога.

Але ми не зможемо ним скористатися, якщо не дамо нашому розуму волю шукати діючу причину в усіх існуючих на світі речах, не виключаю-

чи навіть Бога, та й чому б ми мали виключати його з цього ряду раніше, ніж доведемо, що він існує?

Тож про кожну річ слід запитувати, чи вона існує *сама по собі*, чи *завдяки комусь іншому*, власне, в такий спосіб і можна дійти висновку про існування Бога, хоча й не буде абсолютно чітко з'ясовано, як слід розуміти слова *бути самим по собі*.

Адже в тих, хто керується природним світлом, одразу формується певний концепт із поєднанням діючої й формальної причин, він єдиний як для однієї, так і для другої, тобто те, що існує *завдяки комусь*, залежить від нього, як від діючої причини, а те, що існує *само по собі*, залежить немовби від формальної причини, тобто його природа така, що воно не потребує діючої причини для свого існування. Ось чому я не пояснював цього в своїх «Розмислах», проминувши, як щось, що не потребує ніякого пояснення.

Але коли ті, хто внаслідок тривалого призвичаєння, утвердився в своєму судженні, що ніщо не може бути дієюю причиною самого себе, і суворо дотримується розрізнення цієї причини від формальної, чують запитання, чи щось існує *само по собі*, легко може трапитись, що, звертаючи свій розум виключно до діючої причини, вони можуть подумати, що вислів *само по собі* слід розуміти не як *завдяки якійсь причині*, а тільки *негативно* і *наче без причини*, тобто вони вважають, що існує якась річ, про причину існування якої ми не повинні запитувати.

Прийняття такого тлумачення виразу *само по собі* позбавило б нас можливості довести існування Бога на підставі наслідків, що було добре доведено автором у «Перших розмислах», саме тому його не слід приймати в жодному разі.

Але щоб це звучало переконливо, вважаю за необхідне показати, що між власне *діючою причиною* якоїсь речі і *відсутністю причини* існує дещо подібне до проміжної ланки, а саме: *позитивна сутність речі*, на яку можна поширити ідею або концепт діючої причини так само, як у геометрії ми звикли поширювати концепт максимально великої (яку тільки можна уявити) лінії окружності на концепт прямої лінії, або концепт багатокутника, створеного відрізками прямої, з невизначеною кількістю сторін, на концепт кола.

Не думаю, що зміг би пояснити це краще, ніж коли я сказав, що в цьому питанні значення діючої причини не повинне обмежуватись причинами, що відрізняються від своїх наслідків або передують їм у часі, як тому, що це була б марна й непотрібна річ, оскільки немає нікого, хто б не знав, що та сама річ не може відрізнитися сама від себе й передувати собі в часі, так і тому, що одна з цих двох умов може бути вилучена з його концепту, але поняття діючої причини збережеться непорушним.

І хоча й необов'язково, аби діюча причина передувала своєму наслідку, це очевидно, бо вона набуває назви й природи діючої причини лише тоді, коли породжує наслідок, що й було вже сказано.

Однак із того, що друга умова також не може бути знята, слід зробити висновок, що тут ідеться про діючу причину не у власному розумінні

слова — я це визнаю; але це не означає, що ця причина не може бути позитивною, яка по аналогії може бути співвіднесена з діючою причиною, це те, що й слід було довести в цьому питанні. Бо з допомогою того самого природного світла, завдяки якому я осягаю, що наділив би себе всіма досконалостями, про які маю певні ідеї, якби сам дарував собі буття, я також осягаю, що ніщо не може дати собі буття в тому плані, яким звичайно обмежується значення власне діючої причини, а саме: та сама річ, яка дає собі буття, відрізнялася від себе самої, тієї, що вона його одержує, тут маємо суперечність між цими двома речами: бути тим самим і не тим самим або інакшим.

Тож коли постає питання, чи якась річ може сама собі дати буття, тут слід розуміти не що інше, як тільки одне: чи природа або сутність якоїсь речі може бути такою, щоб вона не потребувала діючої причини для свого буття або існування.

Коли ж іще додають, якби якась річ була такою, вона наділила б себе всіма досконалостями, про які вона мала б ідеї, якби доти ними не володіла, це означає, що немислимо, аби вона актуально не мала всіх досконалостей, які вона усвідомлює; до того ж, природне світло нас учить, що річ, сутність якої така безмірна, що не потребує діючої причини для свого існування, не потребує її і для того, щоб мати всі досконалості, ідеями яких вона володіє, і що її власна сутність дарує їй еміне́нтно все, що тільки, за нашим розумінням, діюча причина може дати іншим речам.

А слова *якщо вона їх досі не має, вона себе ними наділить* служать тільки для пояснення, тим паче що завдяки тому ж природному світлу ми розуміємо, що в той момент, коли я говорю, ця річ не має ні здатності, ні бажання дати собі щось нове, але її сутність така, що вона одвіку мала все, що, згідно з нашими нинішніми уявленнями, вона могла б собі дати, якби цього досі не мала.

І все ж усі ці способи вираження, які співвідносяться за аналогією з діючою причиною, вищою мірою необхідні, аби скерувати природне світло так, щоб ясно зрозуміти такі речі; Архімед так само довів багато речей стосовно сфери та інших криволінійних фігур через порівняння цих фігур з фігурами, що склалися з прямих ліній, інакше їх було б важко якось пояснити¹.

І оскільки докази такого типу цілком припустимі, хоча сфера там розглядається як фігура з багатьма гранями, не думаю, що мені будуть докоряти, що я тут використав аналогію з діючою причиною, пояснюючи речі, властиві формальній причині, тобто сутності самого Бога.

І тут нічого боятися припуститися помилки, тим паче що те, що властиве діючій причині і що не може бути поширене на причину формальну, несе в собі очевидну суперечність і тому не може ні в кого ви-

¹ Архімед, грецький математик III ст. до Р. Х., натяк на першу книгу трактату «Про сферу й циліндр».

кликати довіри, а саме, стосовно того, що якась річ може відрізнятись сама від себе або ж може бути тією самою й не тією самою водночас.

Слід відзначити: хоч я стільки приписував Богові честь бути причиною, звідси ніяк не випливає, що я йому приписував і недосконалість бути наслідком, бо, як і богослови, кажучи, що Отець є началом Сина, не визнають, однак, що Син *мав* начало; тож хоча я й казав, що Бога, певним чином, можна назвати причиною самого себе, *ніде*, проте, не назвав Його наслідком самого себе, адже звичайно наслідок пов'язують переважно з діючою причиною, вважаючи його чимось нижчим за неї, хоча він нерідко буває шляхетнішим за деякі причини.

І, приймаючи чисту сутність за формальну причину, я лише ступаю вслід за Аристотелем, бо в 16-му розділі 2-ї книги «Другої аналітики» він пропускає матеріальну причину, називаючи першою αἰτάν τὸτά ἡν εἶναι, або, як назвали її перекладачі, *формальну причину*, і поширюючи її на сутності всіх речей, оскільки в цьому місці він пише не про причини фізичного світу (чого я також не роблю), а про причини взагалі, завдяки яким можна здобути певні знання.

А щоб показати, що в запропонованому питанні незручно не застосовувати до Бога імені *причини*, немає кращого доказу, як те, що пан Арно пішов іншим шляхом, щоб досягнути поставленої мною цілі, але це йому так і не вдалося, принаймні на мою думку.

Після розлогого показу, що Бог не діюча причина самого себе, бо за своєю природою діюча причина повинна відрізнятись від свого наслідку, а також того, що він не може *позитивно* походити *сам від себе*, розуміючи під словом *позитивно* позитивний вплив причини, і справді сам себе *зберігати*, беручи слово *зберігати* як неперервне відтворення речі (я з усім цим цілком погоджуюся), він після всього цього знову намагається довести, що Бога не слід назвати діючою причиною самого себе; бо, каже він, *діюча причина якоїсь речі виявляється тільки внаслідок існування цієї речі, а не її сутності: тож для сутності нескінченного буття існування таке ж присутнє, як для сутності трикутника рівність суми трьох його кутів дорівнює сумі двох прямих кутів; таким чином, коли питається, чому Бог існує, не слід відповідати, виходячи з діючої причини, так само як і на запитання, чому сума трьох кутів трикутника дорівнює сумі двох прямих кутів.*

Але цей силіогізм можна повернути проти самого автора і ось яким чином: хоча діючу причину не слід шукати з огляду на її сутність, її, однак, можна виявляти з точки зору її існування, а оскільки в Бога сутність не відрізняється від існування, то можна ставити запитання про діючу причину Бога.

Але, щоб примирити ці дві точки зору, необхідно сказати, що тому, хто з'ясовує причину існування Бога, насправді слід відповідати, виходячи не з діючої причини як такої, а лише з самої сутності речі або з формальної причини, яка саме внаслідок того, що в Бога існування

збігається з сутністю, тісно поєднана з діючою причиною, а отже, може називатися майже діючою.

І, нарешті, він додає, *тому, хто запитує про діючу причину Бога, слід відповісти, що він її не потребує, а тому, хто допитуватиметься, чому він її не потребує, слід відповісти, тому що Бог — це нескінченне буття, сутність якого полягає в існуванні; адже діючої причини потребує лише те, в чому реальне існування можна відрізнити від сутності.*

З цього він робить висновок, що повністю руйнується те, що я сказав раніше: *якби я вважав, що жодна річ не може ніяким чином бути стосовно самої себе тим, чим діюча причина є відносно свого наслідку, то в намаганні виявити причини речей я б ніколи не дійшов до першопричини;* втім, мені здається, що моє положення не руйнується, його ніщо не похитнуло чи то якимось ослабило; адже очевидно, що від нього цілком залежить сила не тільки мого доказу, але й усіх інших аргументів, які тільки можна навести для доведення існування Бога на підставі наслідків. Причому майже всі богослови стверджують, що не можна наводити жодного, що не впливає з наслідків.

Відповідно, він ніяк не пояснює доказу й доведення існування Бога, коли не допускає, аби до самого Бога була застосована аналогія з діючою причиною, а навпаки, затемнює, перешкоджаючи читачам зрозуміти їх, особливо під кінець, де робить висновок, *що якби він вважав за потрібне шукати діючу причину будь-якої речі або її подобу, то шукав би причину, відмінну від цієї речі.*

Яким же чином ті, що ще не пізнали Бога, шукали б діючу причину інших речей, аби цим шляхом прийти до пізнання Бога, якби вони не були певні, що можна дослідити діючу причину будь-якої речі?

І як вони зупиняться у своїх пошуках, визнавши першопричиною Бога, якщо вважатимуть, що для будь-якої речі необхідно шукати діючу причину, відмінну від самої речі?

Мені далекі здається, що тут п. Арно зробив те саме, що зробив би Архімед, коли б він, говорячи про свої докази, що спирались на аналогію сфери з уписаними в неї прямолінійними фігурами, сказав: *якби я думав, що сферу не можна визнати за прямолінійну або ніби прямолінійну фігуру з безліччю граней, я не надав би жодного значення цьому доведенню, оскільки воно не істинне, якщо сферу розглядати як криволінійну фігуру, якою вона є насправді, але воно цілком придатне, якщо сприймати сферу як прямолінійну фігуру з безліччю граней.*

Тож, я кажу, що пан Арно, не бажаючи, щоб так називали сферу, і прагнучи, однак, зберегти доведення Архімеда, міг би сказати: *якби я вважав, що зроблений ним висновок слід віднести до прямолінійної фігури з безліччю граней, я б цього ніяк не подумав щодо сфери, бо мені достеменно відомо, що сфера не належить до прямолінійних фігур.*

Зрозуміло, що з цими думками він не прийшов би до того, до чого прийшов Архімед, а навпаки, перегородив би собі й іншим шлях до розуміння його доведення.

Напевно, я зупинився на цьому значно довше, ніж цього варта суть справи, мені хотілось показати, що я доскіпливо стежу, аби в моїй праці не прослизнуло нічогісінько, що могло б викликати нападки богословів.

Зрештою, у відповіді на «Другі заперечення» (п.3 і 4) я досить ясно показав, що не припустився помилки, яку називають заклятим колом, коли сказав, що ми впевнені в істинності речей, які сприймаємо ясно й чітко, тільки завдяки тому, що Бог є або існує; і ми упевнені в тому, що Бог є або існує тільки завдяки тому, що ми це осягаємо дуже ясно й чітко, вирізняючи те, що справді сприймається цілком ясно, і те, що ми згадуємо як дуже ясно осягнуте нами раніше.

Ми ж бо передусім упевнені, що Бог існує, тому що беремо до уваги докази його існування; а після цього нам досить пригадати, що ми ясно осягли якусь річ, аби набути певності щодо її вірогідності: а цього було б не досить, якби ми не знали, що Бог існує і він не ошуканець.

Що ж стосується запитання: чи немає в нашому розумі як у речі мислячій чогось, про що він сам не мав би актуального знання¹, то на нього дуже легко відповісти, адже ми бачимо, що при такому підході в ньому немає нічого, що не було б мисленням або повністю не залежало б від мислення: інакше воно не належало б розумові, оскільки він річ мисляча; і в нас не може бути жодної думки, про яку ми не мали б актуального знання, тільки-но вона в нас виникає.

Ось чому я не сумніваюся, що розум, тільки-но він проникає в тіло немовляти, починає мислити, і він знає, що мислить, хоча пізніше не пригадує про що, оскільки зразки таких думок не закарбовуються в його пам'яті.

Слід, однак, зазначити, що ми завжди актуально усвідомлюємо акти або дії нашого розуму, але його здатності ми усвідомлюємо не завжди, хіба що тільки в потенції; тож, коли ми вирішуємо скористатись якоюсь здатністю, ми одразу — якщо така здатність властива нашому розумові — сприймаємо її актуально; саме тому ми можемо напевно заперечувати її наявність у розумі, якщо неспроможні актуально її усвідомити.

¹ В усьому цьому пасажі латиною говориться про свідомість *conscience*, *conscia*, *actu conscii*, там, де перекладач вживає пізнання — *connaissanece* знання *savoir* (не знав, що мислить).

ВІДПОВІДЬ НА ТЕ,

ЩО МОЖЕ ЗАЧЕПИТИ БОГОСЛОВІВ

Я виступив проти перших доказів пана Арно, намагався париувати другі, і повністю поступився перед наступними, за винятком останнього аргументу, стосовно якого, сподіваюся, мені вдасться легко схилити його на свій бік.

Я простодушно погоджуся з ним, що ті, речі, про які йдеться в «Першому розмислі», а також наступних, підходять не для кожного розуму і доступні не всім; я заявив про це не сьогодні, я це казав і казатиму щоразу, тільки-но матиму таку нагоду.

Це й було єдиною причиною, чому я не став говорити про ці речі в «Дискурсі про метод», написаному мовою простолюду, залишивши їх для «Розмислів», що їх — я неодноразово про це попереджував — мали читати лише дуже освічені уми.

Мені не можна закинути, що я зробив би краще, якби був утримався від писання речей, читання яких не може бути доступним чи корисним для всіх; бо я їх вважав настільки необхідними, що, на моє глибоке переконання, без них ніколи не вдалося б встановити щось вагоме й міцне у філософії.

І хоча гра з вогнем і гострими речами завжди небезпечна для дітей і необережних осіб, та оскільки вони потрібні для життя, ніхто не може й подумати, що від них слід відмовитись.

У «Четвертому розмислі» я говорив лише про помилку, що *виникає при розрізненні істини від облуди*, а не про ту, яка *виникає, коли прагнуть блага або зла, і завжди виключав те, що стосувалося віри й щоденного життя*, а також говорив, що ми повинні довіряти тільки тому, що пізнали напевно, про що свідчать і мої «Розмисли». Крім цього, я це чітко заявив у своїх відповідях на «Другі заперечення» (п.5), а також у короткому викладі «Розмислів». Все це я кажу для того, щоб показати, наскільки я рахуюся з думкою пана Арно і поважаю його поради.

Залишається питання таїни причастя, з яким, на думку пана Арно, не узгоджуються мої підходи, *бо, каже він, релігія вчить нас, що після зняття субстанції хліба з проскурки в ній залишаються тільки акциденції*. І він вважає, що я не допускаю жодних *реальних акциденцій*, а самі лише модуси, які не можуть бути пізнані *без якої-небудь субстанції*, якій вони були б властиві, а отже вони не можуть існувати без неї.

У відповідь на це заперечення я міг би легко ухилитися, сказавши, що я досі ніколи не заперечував реальності акциденцій, бо хоча й не скористався ними в «Діоптриці» й у «Метеорах» для з'ясування того,

про що там ішлося, втім, я все-таки, досить чітко сказав у «Метеорах» (с.164), що не збираюсь заперечувати їхньої реальності¹.

Далекі, в «Розмислах» я висловив припущення, що досі поки що не пізнав їх, але це не означає, що їх немає: адже аналітична манера викладу, якою я в них послуговувався, інколи дозволяє робити припущення стосовно того, що досі вивчено не зовсім докладно, як це було в «Першому розмислі», де я висловив багато чого з того, що було заперечено в наступних.

Я зовсім не мав наміру пояснювати будь-що стосовно природи акцидентцій, а тільки запропонував те, що помітно відразу; і, нарешті, з того, що я сказав, що модуси не можна пізнати без певної субстанції, якій вони були б властиві, не слід робити висновок, що я заперечую можливість відокремлення модусів від сутності завдяки всемогутності Господа, оскільки я твердо переконаний і впевнений, що Бог здатний зробити багато чого з того, що ми неспроможні пізнати.

Але щоб бути тут відвертішим, не приховуватиму: я переконаний, що на наші чуття може діяти одна лише поверхня, як межа обрисів того тіла, яке ми відчуваємо й сприймаємо чуттями. Адже контакт здійснюється тільки з поверхнею, він настільки необхідний для відчуття, що без нього, на мою думку, не можна вплинути на жоден з органів чуття, і це не тільки мій погляд: до мене цієї точки зору притримувався сам Арістотель і багато інших філософів. Наприклад, хліб і вино діють на органи чуттів тільки тоді, коли їхня поверхня стикається з органами чуттів або безпосередньо, або через посередництво повітря та інших тіл (як я вважаю), або, як кажуть численні філософи, через посередництво інтенційних видів².

Слід, однак, зазначити, що такою поверхнею, чутливою до дотику пальців і руки, слід вважати не тільки зовнішню поверхню тіл, треба враховувати й усі мінімальні проміжки між крупинками борошна, з якого спечено хліб, як і між часточками спирту, води, оцту, осаду або винного каменю, з яких складається винна суміш, а також проміжки між дрібками інших тіл, не забуваючи, що всі ці крихітні поверхні, які обмежують проміжки, і складають поверхню кожного тіла.

Звичайно, такі крихітні тіла, маючи різну форму, величину і різноманітні рухи, ніколи не можуть бути поєднані й точно підігнані настільки, щоб між ними не залишалось безлічі проміжків, які, втім, не порожні, а заповнені повітрям або якоюсь іншою матерією, це ми бачимо в хлібі, де вони досить значні, їх може заповнювати не тільки повітря, але й вода, вино чи то якийсь інший напій. Оскільки хліб завжди

¹ Наприкінці «Дискурсу І» з «Метеорів» Декарт пише: «Аби не порушити мир із філософами, знайте, я зовсім не збираюсь заперечувати будь-що з того, що вони уявляють наявним у тілах і більше того, — їхні сутнісні форми, реальні якості і таке інше».

² Крихітні образи, які пурхають у повітрі, що їх об'єкти начебто виділяють у повітря. Див.: «Дискурс І» з «Діоптрики». Див. також: «Шості відповіді»-9.

той самий, тимчасом як повітря та інші складники, що наповнюють його пори, змінюються, постійним залишається тільки те, що не належить до сутності хліба, а отже, його поверхня це не тільки те, що охоплює найкоротшим шляхом весь хліб цілком, а те, що безпосередньо охоплює кожну з його дрібних часточок.

Слід також відзначити, що ця поверхня переміщується не тільки цілком, коли всю хлібину переносять з місця на місце; вона також переміщується в його частинах, коли окремі частинки попадають під дію повітря або інших тіл, що проникають у його пори; таким чином, якщо є тіла, в яких, згідно з їхньою природою, постійно переміщуються окремі або всі складові частинки (що я вважаю правильним як для більшості часток хліба, так і для всіх часток вина), слід враховувати, що їхня поверхня перебуває в постійному русі.

І, нарешті, слід зауважити, що під поверхнею хліба, вина або якогось іншого тіла тут розуміється не якась частина субстанції, і навіть не частина кількості цього ж тіла, ба навіть не частина довколишніх тіл, а тільки *та межа, яка сприймається як проміжна перегородка між окремими частками цього тіла й довколишніми тілами і не має іншої сутності, окрім модальної*.

Та оскільки контакт здійснюється лише на цій межі, а без контакту будь-яке сприйняття відсутнє, то цілком очевидно, виходячи лише з того, що субстанції хліба й вина вважаються настільки зміненими в субстанції іншої речі, що нова субстанція тримається достоту в тих самих межах, в яких вони утримувались раніше, або перебуває достоту в тому самому місці, де раніше були хліб і вино (чи то пак, в якому вони перебували б, якби були в наявності, з огляду на рухливість їхніх меж), з нього закономірно випливає, що ця нова субстанція повинна впливати на всі наші чуття так само, як впливали б хліб і вино, навіть якби не відбулося жодного перетворення.

Однак Церква нас учить (Тридентський собор, сесія 18, канони 2 та 4), що *відбувається повне перетворення субстанції хліба в субстанцію тіла Господа нашого Ісуса Христа, яка зберігає тільки зовнішній образ хліба*. І я не бачу, що інше можна було б розуміти під зовнішнім образом хліба, крім тієї поверхні, що служить перегородкою між кожною з маленьких часточок зокрема й довколишніми тілами.

Бо, як щойно говорилося, контакт здійснюється виключно через цю поверхню; сам Арістотель визнає, що не тільки чуття, яке винятково називається доторком, але й усі наші інші чуття передбачають дотикання. *Про це йдеться в книзі 3 «Про душу» (розд. 18), де сказано: χαῖ τὰ ἄλλα αἰσθητήρια ἀφ' αἰσθάνετα.*

Та ніхто не вважає, що під зовнішнім образом тут розуміється щось інше, а не саме те, що потрібне для сприйняття чуттями, і ніхто не повірив би в перетворення хліба в тіло Христове, якби не вважав, що це тіло приховане під тією самою поверхнею, яка охоплювала б і хліб, якби він був тут, нехай би навіть він був тут не у власному розумінні

слова, а в сакраментальному, і був у такий спосіб, який ми ледве чи можемо висловити словами, але здатні осягти думкою, просвітленою величчю віри, який ми осягаємо як можливий для Бога і в який повинні твердо вірити. Всі ці речі видаються мені настільки належно поясненими на основі моїх принципів, що я не тільки не боюся образити наших теологів, а навпаки, сподіваюся на їхню вдячність за ті погляди, які я висловив у царині фізики і які узгоджуються з богослів'ям набагато краще, ніж узвичаєні. Справді-бо, Церква ніколи не вчила (наскільки мені принаймні відомо), начебто образи хліба й вина, що зберігаються в таїнстві причастя — то реальні акциденції, які чудодійно зберігаються як такі, потому як позбуваються субстанції, з якою їх було пов'язано.

Але, можливо¹, внаслідок того, що перші теологи, які взяли за витлумачити це питання на філософський лад, настільки переконали себе в тому, що акциденції, що діють на наші чуття, — це щось реальне й відмінне від субстанції, що не зауважили жодного сумніву, який міг би тут виникнути, тож без вагомих підстав і без обґрунтування припустили, що образи хліба — це реальні акциденції такого роду; а опісля присвятили все своє дослідження поясненню того, як ці акциденції можуть існувати без суб'єкта. І тут наштовхнулись на таку кількість труднощів, що цього мало б бути вдосталь для розуміння помилковості обраного шляху, як буває з мандрівниками, що, спотикаючись, забредуть якоюсь стежкою у непролазні хащі.

Передовсім, вони, вочевидь, суперечать собі (принаймні ті, хто вважає, що предмети впливають на наші чуття тільки завдяки контакту), коли припускають, що для впливу на наші чуття предметам необхідне дещо інше, крім їхніх розміщених по-різному поверхонь, адже самоочевидно, що для контакту досить лише поверхні; якщо ж трапляються такі, які не хочуть погоджуватися з тим, що ми нічого не відчуваємо без контакту, то вони неспроможні сказати будь-що стосовно впливу об'єктів на чуття, що мало б бодай подобу істини.

Крім того, людський розум не здатний осягати, що акциденції хліба реальні, проте можуть існувати без його субстанції, якщо тільки він водночас не сприймає їх так само, як субстанції; ось чому здається, що суперечність полягає саме в тому, що субстанція хліба повністю змінилася, в що вірить і Церква, але водночас залишається щось реальне, раніше наявне в хлібі, адже не можна пізнати нічого, реально збереженого, крім того, що справді існує, бо хоча його називають акциденцією, однак сприймають як субстанцію. Тож виходить так, немовби кажуть, що сутність хліба цілком змінилася, проте та частина

¹ У першому латинському виданні знято весь кінець тексту, починаючи звідси, й замінено заключною фразою: «Опускаю решту того, стосовно чого могли б виникнути запитання, сподіваючись написати більше в «Основах філософії», над якими я тепер працюю, про все те, з чого можна вивести задовільні рішення на кожне з заперечень, звичних у цій царині».

субстанції, яку називають реальною акциденцією, зберігається і якщо тут немає суперечності щодо термінів, то стосовно концепту вона дуже помітна.

Очевидно, це головна причина того, що в цьому питанні декотрі розійшлися з римською церквою¹. Хто ж, далекі, заперечуватиме, що там, коли дозволено, і жодна причина — ні теологічна, ні навіть філософська — не змушує нас приставати радше до однієї, ніж до другої думки, слід переважно вибирати ті, які не дадуть іншим ні нагоди, ні приводу, аби відхилитися від релігійних істин? Мені здається, я досить ясно показав, що точка зору, яка допускає реальні акциденції, не узгоджується з аргументами теології й цілком суперечить філософським обґрунтуванням; сподіваюсь невдовзі показати це з усією вірогідністю в трактаті про начала, який я маю намір опублікувати², пояснивши, як колір, смак, сила тяжіння та всі інші властивості, що впливають на наші чуття, залежать у цьому виключно від зовнішньої поверхні тіл.

І, нарешті, не можна припустити наявності реальних акциденцій, щоб до чуда перетворення, єдиного, про яке можна зробити висновок на основі слів, що супроводжують освячення, не додати без потреби іще одне, неосяжне, завдяки якому ці реальні акциденції набули такого існування без субстанції хліба, при якому все-таки вони самі не перетворились у субстанції: це не тільки неприйнятне для людського розуму, але й для аксіом теологів, які твердять, що слова освячення не витворюють нічого, крім свого значення, і не хочуть приписувати чуду те, що можна пояснити за допомогою природного світла. Всі згадані труднощі цілком знімаються моїм поясненням цих речей. Згідно з моїм поясненням, немає потреби в жодному чуді, щоб зберегти акциденції, потому як знято субстанцію хліба, і навпаки, без нового чуда (з допомогою якого були б змінені розміри) ці акциденції зняти не можна. З розповідей ми дізнаємося, що таке іноді траплялося, коли замість освяченого хліба в руках священика з'являлось м'ясо або дитя; адже ніколи не вірили, що це трапилось через припинення чуда, цей наслідок завжди приписували новому чуду.

Крім того, немає нічого незбагненного й складного в тому, що Бог, Творець усього сущого, здатний перетворити одну субстанцію в іншу, як і в тому, що остання субстанція перебуває під тією самою поверхнею, яку оповивала першу. Не можна сказати чогось відповіднішого розумові і чогось узвичаєнішого у філософів, ніж те, що не тільки будь-яке відчуття, але взагалі будь-яка взаємодія двох тіл відбувається завдяки контактowi, а він можливий тільки через поверхню: звідси стає очевидно, що та сама поверхня завжди повинна однаково реагувати й сприяти переміни, які відбуваються в субстанції, яку вона оповиває.

¹ Натяк на відмову протестантів від догми перетворення, зокрема, на лютеранську доктрину імпації.

² Латиною сказано: В «Основах філософії», над якими я зараз працюю.

Ось чому, якщо мені буде дозволено сказати правду, не викликаючи заздрощів, я наважуюся сподіватися, що прийде час, коли теологи відкинуть погляд, який допускає реальні акциденції, як малонадійний стосовно віри, чужий розуму й зовсім незрозумілий, і приймуть мою точку зору як вірогідну й незаперечну. Я вирішив, що цього не слід приховувати, аби скільки можливо попередити наклепи тих, хто в прагненні видаватися ученишим за інших і не терплячи, аби хтось пропонував якусь іншу, відмінну точку зору, яка вважатиметься правильною й незаперечною, звичайно кажуть, що вона суперечить істинам віри, й намагаються побороти авторитетом те, чого не можуть заперечити аргументами¹. Не чекаючи їхнього вироку, звертаюсь до благочестивих і істинних теологів, на чий суд і критику охоче відаю себе.

¹ Латиною сказано: наклепи тих, які ... не можуть стерпіти, коли в науках з'являється щось нове, стосовно чого вони не можуть зробити вигляд, що знали його раніше. Вони нерідко накидаються на нього тим затятіше, чим вірогіднішим і значнішим воно їм видається; а якщо не здатні заперечити його аргументами, то без будь-яких підстав проголошують суперечним Святому Письму й істинам віровчення.

ПОПЕРЕДЖЕННЯ АВТОРА

ЩОДО «П'ЯТИХ ЗАПЕРЕЧЕНЬ»¹

Ще до першої публікації «Розмислів» я хотів, щоб їх розглянули не лише доктори Сорбонни, але й інші вчені мужі, які захотіли б узяти на себе такий обов'язок, сподіваючись, що публікація після «Розмислів» їхніх заперечень і моїх відповідей (згідно з порядком їх надходження), сприятиме глибшому проясненню вірогідності істини. І хоча заперечення, які прийшли до мене п'ятими, видалось мені не дуже суттєвими й надто довгими, я все ж вирішив опублікувати їх, згідно з порядком надходження, щоб не образити автора, якому навіть були надіслані коректурні відбитки, аби там не виявилось нічого від його імені, чого б він не схвалив; однак відтоді він написав величезну книгу, в якій умістив ті самі заперечення, доповнені численними новими претензіями або зауваженнями з урахуванням моїх відповідей², і висловив незадоволення з приводу їх публікації, — ніби це зробили всупереч його волі, — кажучи, що він надіслав їх мені лише для ознайомлення; саме тому я з приємністю прислухаюсь до його бажання і не вмішуватиму їх у цьому томі. Ось чому, коли я дізнався, що пан К. Л. Р. береться за переклад інших заперечень, я його попросив саме цих не включати³. А щоб у

¹ Автор цих «Заперечень» — П'єр Гассенді (1592—1655), французький учений і філософ, який проголошував себе послідовником Епікура, зокрема в фізиці.

² *Disquisitio Metaphysica* була опублікована 1644 р.; Декарт відповів на неї в листі до Клерсєльє від 12 січня 1646 р., листа вміщено після «Відповідей» на «П'яті заперечення».

³ Незважаючи на прохання Декарта, Клерсєльє (К. Л. Р.) опублікував у виданні 1647 р. (вмістивши в кінці книжки) свій переклад «П'ятих заперечень» (від публікації яких ми відмовились через їх обсяг) та «Відповідей» на «П'яті заперечення».

читача не було підстав за ними жалкувати, хочу його тут попередили, що я їх недавно перечитав, а також прочитав усі нові претензії з грубої книжки, в якій вони опубліковані, намагаючись виявити в ній всі моменти, що, на мою думку, потребують відповіді, однак не зауважив жодного, на який би не зміг легко й самостійно відповісти той, хто бодай трохи зрозумів мої «Розмисли». І я не ставлю собі завданням домагатися схвалення тих, котрі судять про книжки, виходячи з їх обсягу й заголовку.

ВІДПОВІДІ АВТОРА

НА «П'ЯТИ ЗАПЕРЕЧЕННЯ»

(Переклад)¹

Пане,

Ви заперечили мої «Розмисли» такими вишуканими й старанно продуманими міркуваннями, що вони видались мені дуже корисними для глибшого розкриття істини, тож я відчув себе зобов'язаним за докладені вами зусилля і вдячний достославному отцеві Мерсенну, який схилив вас до їх написання. Адже він, хто завжди прагнув до пошуку істини, особливо коли вона може сприяти прославленню Господа, правильно розсудив, що немає кращого засобу для з'ясування істинності моїх аргументів, як віддати їх на розсуд і критику кількох мужів, котрі перевищують інших своєю вченістю, і подивитися, чи зможу я докладно відповісти на всі складні запитання, що їх вони спроможні мені поставити. З цією метою він звернувся до багатьох, відповідь отримав від кількох, і я дуже радий, що ви виконали його прохання. Бо хоча для заперечення моїх поглядів ви скористалися не стільки аргументами філософії, як прийомами оратора, аби їх висміяти, це мені надзвичайно приємно, бо я роблю з цього висновок, що не так і просто висунути проти

¹ Ми подаємо тут переклад Клерсельє (видання 1647 р.), хоча Декарт і не взяв на себе відповідальності за нього (див. «Попередження»). Подекуди ми вказуємо в примітках місця, що їх переклад видається нам незадовільним.

мене аргументи, які б відрізнялися від тих, що були висловлені в попередніх, прочитаних вами «Запереченнях». Бо якби такі були, вони, без сумніву, не пройшли б повз вашу увагу; мені здається, що в цьому випадку ви просто хотіли попередити мене про засоби, якими особи, чий розум настільки занурений і прив'язаний до чуттів, що вони вже не здатні будь-що осягти без уявлення, а отже несприйнятливі для метафізичних міркувань, можуть скористатися, щоб висміяти мої обґрунтування; цим ви даєте мені нагоду їх випередити.

Тож не сподівайтесь, що, пишучи це, я немовби даватиму відповідь чудовому й проникливому філософові, яким я вас знаю насправді; я відповідатиму так, наче ви належите до числа тих людей плоті, чієї подоби ви прибрали, тож надсилаю вам відповідь, яку хотів би адресувати їм.

ПРО РЕЧІ, ВИСУНУТІ В «ЗАПЕРЕЧЕННЯХ» НА «ПЕРШІ РОЗМИСЛИ»

Ви пишете, що схвалюєте мій намір вивільнити розум від давніх упереджень, утім, ніхто нічого в цьому не знайшов би для заперечення; однак вам хотілося б, щоб я дав цьому раду «просто й небагатослівно», або, інакше кажучи, «абияк і без надміру застережень», ніби так легко позбутися всіх помилок, що проникли в нас із дитячих років, і немовби можна надто старанно зробити те, в необхідності чого ніхто не сумнівається. Звичайно, я добре розумів, ви хотіли попередити мене, що багато хто тільки на словах заявляє про необхідність старанно позбуватися упередженості, хоча самі цього ніколи не роблять, бо не докладають жодних зусиль, щоб її позбутися, переконані, що не можна вважати упередженнями те, що колись було пізнане як істинне. Ви, без сумніву, чудово граєте їхню роль, не пропускаючи нічого з того, що вони могли б мені закинути, проте не кажете ні слова, в якому бодай трохи відчувався філософ. Адже там, де ви твердите, що «немає потреби уявляти Бога обманщиком, як і уявляти себе сплячим», філософ вважав би за необхідне обґрунтувати причину, чому ці речі не слід піддавати сумніву, а якби такої й не було (далебі її справді не існує), то промовчав би. Він би також не додавав, що в цьому місці досить вказати як причину нашої недосконалості темноту людського розуму або слабкість нашої природи. Адже виправленню наших помилок ніяк не допоможе їх пояснення незначною проникливістю нашого розуму та недолугістю нашої природи, оскільки це те саме, що сказати: ми помиляємось, бо нам властиво помилятися.

Звичайно, не можна заперечувати, що було б корисніше зважати, що я й роблю, на всі ті речі, щодо яких ми можемо піддатися омані, побоюю-

ючись, аби ми надто легко не стали їм довіряти. Філософ також не сказав би, що, «вважаючи всі речі хибними, я не стільки позбуваюся старих упереджень, як засвоюю ще одне, зовсім нове», або передусім спробував би показати, що моє припущення може привести нас до помилки; навпаки, трохи нижче ви запевняєте, що неможливо, аби я змусив себе сумніватися в істинності й вірогідності речей, які я вважав неправдивими, тобто, щоб я набув нового упередження, стосовно якого ви висловлюєте побоювання, аби я його не засвоїв. І філософа таке припущення здивувало б не більше, ніж вигляд людини, котра для того, щоб випрямити зігнуту палицю, намагається вигнути її в інший бік, бо йому відомо, що таким чином нерідко сприймають речі хибні за істинні, аби виразніше прояснити істину, як ото астрономи, які уявляють на небі екватор, зодіак та інші сфери, або геометри, які додають нові лінії до вже даних фігур, у багатьох випадках філософи чинять так само; а той, хто називає це «вдаватися до хитромудрості, плекати ілюзії, вишукувати виверти й новини», і, заявляючи, що це «негідне щирості філософа й прагнення до істини», показує, що він сам не хоче скористатися ні філософською щиросердністю, ні застосувати аргументацію, надаючи речам лише риторичного забарвлення.

ПРО РЕЧІ, ВИСУНУТІ В «ЗАПЕРЕЧЕННЯХ» НА «ДРУГІ РОЗМИСЛИ»

І. Ви й далі розважаєте нас викрутасами й маскуваннями риторики замість запропонувати вагомі й солідні підстави: ви ж бо робите вигляд, що я насміхаюся, тимчасом як (я) говорю серйозно, і сприймаєте всерйоз з певною переконаністю в істинності те, що я висуваю в формі запитання згідно з узвичаєною думкою, щоб надалі піддати його докладнішому розгляду. Бо коли я кажу, що необхідно «вважати сумнівними, ба навіть помилковими всі свідчення, які ми отримуємо від чуттів», то кажу це цілком серйозно, і це настільки необхідно для розуміння моїх «Розмислів», що той, хто не може або не хоче з цим погодитись, не зможе заперечити нічого, що було б варте відповіді. Втім, слід звертати увагу на відмінність, на якій я так наполягав, між життєвими вчинками й пошуками істини. Далєбі, коли мова заходить про життєву поведінку, було б смішно не довіряти почуттям, ось чому завжди кепкують із тих скептиків, котрі до такої міри нехтують усім на світі, що друзям доводиться оберегати їх, аби вони самі не кинулись у прірву; ось чому я десь сказав, «що людина зі здоровим глуздом не може всерйоз сумніватися в таких речах». Але коли йдеться про пошуки істини й про з'ясування того, що людський розум здатний пізнати напевно, було б цілком суперечним розуму знехтувати нагодою

всерйоз відкинути ті самі речі як сумнівні або навіть як помилкові, аби надалі зауважити, що ті, які не можна відкинути таким чином, лише завдяки цьому виявляються вірогіднішими і, на наш погляд, вочевидь відомими.

Як на те, що «я ще не досить знаю, що таке річ, яка мислить», то неправда, як ви вважаєте, що я кажу це всерйоз, бо я все пояснив у належному місці; так само неправда, що я казав, що не маю жодних сумнівів щодо природи тіла і не приписував йому здатності самотійно рухатися, ні також що я уявляв душу як вітер чи вогонь, та всілякі подібні речі, про які я просто висловлював узвичаєну думку, аби надалі показати сумнівність таких тверджень. Але де точність вашого твердження, що «я відношу до душі здатність ходити, відчувати, споживати» тощо, якщо ви одразу ж додаєте: «Я погоджуюся з усім цим, необхідно лише, аби ми ставились з обережністю до вашого розуміння відмінностей між розумом і тілом»? Адже в тому самому місці я цілком чітко сказав, що споживання слід відносити виключно до тіла, чуття й ходіння я відношу, головним чином, також до тіла, до душі з цих властивостей я відношу лише здатність мислити.

Окрім того, які у вас підстави говорити, що не було «потреби в такій громіздкій побудові для доведення мого існування»? Далєбі, гадаю, з самих ваших слів проглядають підстави зробити висновок, що цей механізм, яким я послуговувався, ще не досить значний, оскільки я не домігся від вас правильного розуміння цієї справи. Адже коли ви кажете, що я міг дійти такого самого висновку на підставі будь-якої з моїх дій, то ви помиляєтесь, оскільки я не маю повної певності щодо жодної зі своїх дій (маю на увазі метафізичну впевненість, про яку, власне, тут і йдеться), окрім мислення. Скажімо, висновок «Я прогулююся, отже, я існую» допустимий тільки як думка про моє внутрішнє знання¹ стосовно цього процесу, вірогідністю цього висновку ми завдячуємо тільки мисленню і аж ніяк не руху тіла, який іноді може виявитися оманливим, як буває в снах, хоча нам здається, що ми справді прогулюємося, тож з того, що я мислю, я можу цілком зробити висновок про існування в мені розуму, який породив цю думку, але не існування тіла, яке прогулюється. Те саме стосується всього іншого.

II. Далі ви застосовуєте досить цікаву фігуру риторики, яка називається просопопея, звертаючись до мене не як до людини в цілості, а як до відокремленої від тіла душі. Напевно, цим самим ви хотіли попередити мене, що ці заперечення належать не розуму тонкого філософа, а розуму людини, тісно поєднаного з чуттями й плоттю. Тож звертаюся до вас, як до плоті чи як ви там хочете щоб вас називали, неже ви так мало поєднані з розумом, що не зуміли зауважити, де саме я виправив таке загальнопоширене уявлення, згідно з яким вважається, що річ, яка мислить, подібна до вітру або до якогось іншого тіла такого ж типу?

¹ Латиною сказано: *conscientia* — усвідомлення.

Але я все це, безумовно, виправив, коли показав, що можна припустити, ніби в світі немає ні вітру, ні вогню, ні жодного іншого тіла, і, однак, при збереженні цього припущення, всі речі, завдяки яким я знаю, що я мисляча річ, залишаються цілісними. Тож усі ваші поставлені після цього запитання, на зразок: «А чому б мені не бути вітром? А чому б мені не заповнити простір? Чому б не рухатися якнайрозмаїтішими способами?» тощо виявляються настільки марними й зайвими, що не потребують жодної відповіді.

III. Непереконливо звучить і те, що ви додаєте потім: «якщо я тонке тіло, чому я не можу споживати» і т.д. Адже я повністю заперечую, що я тіло. І щоб раз і назавжди покласти край усім цим проблемам, оскільки ви майже незмінно закидаєте мені одне й те саме, не заперечуючи моїх аргументів, а просто подаючи їх, немовби вони малозначущі, або наводячи їх неповністю чи перекручено, ви використовуєте це як нагоду для різноманітних заперечень, що їх малообізнані з філософією особи зазвичай висувають проти моїх або проти інших, їм подібних доказів, чи то навіть проти тих, що не мають з ними нічого спільного і або далекі від теми, або вже пояснені й зняті в належному місці; тож я не бачу потреби відповідати на кожне ваше зауваження, інакше доведеться всоте повторювати все, що написано раніше. Я лише коротко зупинюсь на питаннях, які, на мою думку, можуть зацікавити трохи обізнаних людей. Що ж до тих, для яких важать не стільки аргументи, як пишні промови, то їхнє схвалення мені не настільки важливе і я не стану марнувати час на пустопорожні пояснення, аби його домогтися.

Насамперед, відзначу, що ви не викликаєте довіри, заявляючи досить сміливо й без жодного доказу, що розум дорослішає й старіє разом із тілом; адже з того, що він діє не настільки досконало в тілі дитини, як дорослої людини, і що його функціонуванню незрідка заважає вино та інші тілесні речі, впливає тільки те, що доки розум поєднаний з тілом, він використовує його як інструмент для виконання функцій, виконанням яких він, як правило, зайнятий, однак тіло не робить його досконалішим або не таким досконалим, ніж він є сам по собі. І зроблений вами з цього висновок не кращий, ніж коли б із того, що ремісник працює погано щоразу, як користується поганим інструментом, ви вважали, що його майстерність і вміння залежать від якості інструмента.

Слід також відзначити, о плоть, що тобі, очевидно, зовсім невідомо, як користуватися розумом, оскільки для доведення того, що співвідношення й вірогідність чуттів не повинні викликати в мене сумнівів, ви кажете: «хоча інколи мені й здається, що, не послуговуючись зором, я відчуваю речі, які не повинні сприйматися без нього, я все-таки не завжди впадав у подібний самообман», так немовби для сумнівів у чомусь не досить помітити бодай раз якусь помилку, чи ніби ми здатні зауважувати помилку щоразу, як помиляємося; навпаки, відомо, що помилка полягає якраз у тому, що ми не помічаємо її як таку?

I, нарешті, оскільки ви самі часто вимагаєте від мене обґрунтування, не наводячи жодного аргументу у відповідь — саме в цьому, власне, полягає ваше завдання, — змушений вас попередити, що для правильного філософування зовсім непотрібно доводити хибність того, що ми не сприймаємо як вірогідне, бо нам невідома його істинність, досить тільки старанно остерігатися сприймати за істинне те, чию вірогідність ми неспроможні довести. Тож коли я помічаю, що я річ, яка мислить, і формую ясний і чіткий концепт про цю субстанцію, в якому відсутнє будь-що, властиве тілесній субстанції, цього мені цілком досить для твердження, що я, наскільки я себе знаю, не що інше, як мисляча річ. Саме це я стверджував у «Другому розмислі», про який зараз ідеться. Мені не слід було припускати, що мисляча річ — це тонке, чисте, легке тощо тіло, тим паче що я не мав жодного доказу, аби в цьому впевнитися; тож, якщо ви маєте якийсь доказ, ви повинні заявити нам про нього, а не вимагати від мене доведення невірогідності якоїсь речі, яку я відмовився прийняти з тієї єдиної причини, що вона мені невідома. Адже ви робите так само, як ото, коли б я казав, що перебуваю в Голландії, ви заявили, що мені не слід йняти віри, якщо я зараз не доведу, що мене немає в Китаї чи якійсь іншій частині світу, тим паче що може трапитись так, що завдяки всемогутності Господа одне й те саме тіло зможе перебувати в кількох місцях. І коли ви вимагаєте, аби я також довів, що душі тварин безтілесні, а тіло нічим не сприяє мисленню, ви демонструєте, що ви не тільки не уявляєте, хто мусить доводити якусь річ, ви не знаєте, що саме кожен з нас повинен довести; я далєбі не вірю в безтілесність душ тварин, ні в те, що душа нічим не сприяє мисленню, я просто заявляю, що тут не місце для розгляду подібних питань.

IV. Ви шукаєте тут неясності, спираючись на двозначність слова *душа*, проте я стільки разів дуже докладно це з'ясував, аж мені соромно все це повторювати знову. Скажу тільки, що назви здебільше нав'язані людьми неосвіченими, через що вони не завжди належним чином підходять до речей, які вони позначають; проте, після того як слова увійшли в обіг, нам не вільно їх змінювати, ми можемо лише змінити, уточнити їх значення, коли помічаємо, що їх сприймають неправильно. Тож, оскільки перші творці назв, очевидно, не розрізняли в нас того начала, завдяки якому ми харчуємося, ростемо й виконуємо, не задумуючись, усі інші функції, спільні у нас із тваринами, від іншого начала, завдяки якому ми мислимо, вони назвали одне й друге одним ім'ям *душа*; пізніше, зауваживши, що мислення відрізняється від споживання, вони назвали словом *розум* ту річ, яка в нас здатна мислити, вирішивши, що він і є головною частиною душі. Але я, зауваживши, що начало, завдяки якому ми харчуємося, цілком відмінне від начала, що мислить, заявив, що слово *душа*, взяте в обох значеннях водночас, двозначне, тож аби його розуміли тільки як *первісний акт* або як *основу форму людини*, необхідно його застосовувати виключно щодо мисленного начала; і, щоб

зняти цю двозначність і невизначеність, я найчастіше називаю його *розумом*. Причому я розглядаю *розум* ні як частину душі, ні як мислячу душу в цілісності.

Однак, заявляєте ви, вам нелегко зрозуміти, «чи не вважаю я душу постійно мислячою». А чому б їй і не мислити постійно, оскільки вона мисляча субстанція? І що дивовижного в тому, що ми не пам'ятаємо її думок ще в материнському лоні або в летаргічному сні тощо, тоді як ми не пригадуємо більшості своїх думок, які, ми твердо це знаємо, з'являлись у нас дорослих, здорових і не сплячих людей? Причина цього полягає в тому, що для пригадування думок, сформованих розумом тоді, коли він поєднаний із тілом, необхідно, щоб у мозку залишилися якісь сліди від цих думок, звертаючись до яких, розум міг їх пригадати; то що ж дивного в тому, що мозок дитини або дорослої людини в стані летаргійного сну не здатний сприймати такі сліди?

І, нарешті, коли я кажу: «можливо, трапиться так, що те, чого я зараз не знаю (тобто моє тіло), зовсім не відрізняється від відомого мені я (тобто від мого розуму), я цього не знаю і це не обговорюю тощо», ви мені заперечуєте: «Якщо ви цього не знаєте, якщо ви цього не обговорюєте, то навіщо кажете, що ви до цього всього не належите?» Неправда, що я щось стверджую, того не знаючи; навпаки, саме не знаючи на той час, чи тіло ідентичне розумові, чи ні, я й нічого не захотів пропонувати, а тільки розглядав розум, доки в «Шостому розмислі» не тільки висунув припущення, але й ясно довів, що він реально відмінний від тіла. Ви самі тут чимало грішите, коли, не наводячи анінайменшого аргументу на користь відсутності відмінності розуму від тіла, зовсім безпідставно про це заявляєте.

V. Уважному читачеві цілком ясне те, що я писав про уяву: не дивно, якщо воно видається неясним тим, хто ніколи не роздумує й не робить жодних рефлексій стосовно того, що думає. Хочу їх попередити, що речі, які, як я запевняв, не належать до мого знання про мене самого, не суперечать тому, що я казав раніше стосовно моєї непевності, чи вони належать моїй сутності, тим паче що це цілком протилежні речі: належати моїй сутності й належати моєму знанню про мене самого.

VI. Усе, що ви тут викладаєте, о люба плоть, видається мені не стільки запереченнями, як якимось бурчанням, не вартим відповіді.

VII. Ви бурчите собі й далі, тож немає потреби, аби я зупинявся тут довше, ніж в інших випадках. Бо всі ваші запитання стосовно тварин зовсім недоречні і тут не місце для їх розгляду; тим паче що розум, який роздумує про себе й розмірковує, що він таке може на власному досвіді збагнути, що він мислить, але не знає, мислять чи не мислять тварини; виявити це він може лише пізніше, коли в результаті спостереження за їхніми діями перейде від наслідків до їхніх причин. І я не зупинятимусь на запереченні всіх тих місць, де ви змушуєте мене казати недоречності, досить, аби я раз попередив читача, що ви не досить точно передаєте чужі слова. Я неодноразово наводив справжній критерій, завдяки якому

ми можемо пізнати відмінність розуму від тіла і який означає, що вся сутність або природа розуму полягає тільки в мисленні, тимчасом як уся природа тіла полягає лише в тому, що тіло — річ просторова, причому між мисленням і просторовістю немає абсолютно нічого спільного. Я досить часто ясно доводив, що розум може діяти незалежно від мозку, бо останній, цілком певно, непридатний для формування актів чистого пізнання мислення, він підходить лише тоді, коли йдеться про відчуття або уявлення якоїсь речі. І хоча при великій силі відчуттів чи уяви, що характерна при мозкових ураженнях, розуму нелегко перемкнутися на осягнення інших речей, ми, однак, на власному досвіді знаємо, що коли наша уява не така сильна, ми нерідко осягаємо дещо цілком відмінне від того, що уявляємо; коли, наприклад, у снах помічаємо, що бачимо сні, але завдяки тільки одному інтелекту нам властиво зауважувати, що ми їх бачимо¹.

VIII. Тут, як, зрештою, нерідко і в інших місцях, ви всього лише демонструєте, що не розумієте речей, що їх намагаєтесь критикувати. Адже я зовсім не абстрагував поняття воску від концепту його акциденцій, я радше хотів показати, як його субстанція проявляється через акциденції і наскільки його ясне й чітке сприйняття, що увиразнилося завдяки точному мисленню, відрізняється від узвичаєного й невиразного. І я не бачу, о плоть, на який аргумент ви спираєтесь, запевняючи з такою переконливістю, що пес розрізняє й формує судження достоту так, як і ми, хіба що виходячи з того, що він, як і ми, складається з плоті, ви переконуете себе, що йому властиве все те, що маєте й ви. Тимчасом як я, не визнаючи у пса ніякого розуму, не вважаю, що в ньому є бодай щось із того, що властиво розумові.

IX. Мене дивує ваше припущення, що все, розглянуте мною стосовно воску, свідчить, що я чітко знаю, що я є, але не показую, який я або яка моя природа, адже одне без другого довести неможливо. Не розумію, що ще ви хотіли б тут почути, хіба що пояснення про колір, запах та смак людського розуму або з якої солі, сірки й ртуті він складається; ви, напевно, хочете, щоб ми провели своєрідну хімічну реакцію, пропустивши його на зразок вина через чан, і дізналися, що входить до складу його сутності. Це, безумовно, гідне вас, о плоть, а також усіх тих, які, осягаючи все лише досить туманно, не знають, чого слід шукати в кожній речі. Я ж, далєбі, ніколи не вважав, що заради виявлення субстанції потрібно знайти щось інше, крім її атрибутів; тобто чим більше атрибутів якоїсь субстанції нам відомо, тим досконаліше ми пізнаємо її природу. Достоту так само, як ми можемо розрізнати різноманітні атрибути воску — він білий, твердий, з твердого може стати рідким тощо, — ми можемо виявити атрибути розуму: один — здатність пізнавати білизну воску, другий — здатність пізнавати його твердість, третій — здатність

¹ Латиною сказано: *бо якщо бачити сні — це витвір уяви, то помічати, що хтось бачить сні, це витвір одного лише інтелекту.*

сприймати мінливість його стану, розріджування тощо, бо хтось може пізнавати білизну, не вирізняючи його твердості, що буває зі сліпими від народження; те саме й щодо інших атрибутів. Звідси ясно видно, що немає жодної речі, в якій було б відомо стільки атрибутів, як у людського розуму, бо скільки атрибутів відомо в інших речах, стільки ж їх можна нарахувати в розумі, з огляду на те, що він їх пізнає, тож, його природа відома нам краще, ніж природа будь-якої речі.

І, нарешті, ви мимохідь докоряєте мені за те, що не допускаючи в собі нічого іншого, крім розуму, я, однак, говорю про віск, який бачу й якого торкаюся, що, власне, неможливо без очей і рук. Втім, ви мали б зауважити, що я навмисне попередив, що тут ідеться не про зір і дотик, які реалізуються за допомогою тілесних органів чуттів, а всього лише про думку стосовно бачення й дотикання, для чого ці органи, як ми переконуємося щоночі в снах, непотрібні. Ви це, без сумніву, помітили, просто вам забаглося показати, скільки несправедливих і абсурдних речей здатні вигадати ті, хто намагається не стільки пізнати якусь річ, як її заперечити.

ПРО РЕЧІ, ЩО БУЛИ ВИСУНУТІ ПРОТИ «ТРЕТЬОГО РОЗМИСЛУ»

І. Чудово! Нарешті ви висуваєте проти мене якийсь аргумент, чого раніше я за вами не помічав, адже доводячи, що твердження — істинні всі речі, які ми пізнаємо дуже ясно й чітко, — критерій невірорідний, ви заявляєте, що багато хто з великих умів, які напевно сприймали дуже ясно й чітко чимало речей, вважали, що істина схована або в самому Богові, або в безодні. Тут я визнаю, що похвально посылатися на авторитет інших, проте вам, о плоть, слід би пам'ятати, що ви звертаєтесь до розуму, настільки відчуженого від тілесних речей, що йому навіть невідомо, чи хтось колись існував до нього, його, відповідно, мало хвилює їхній авторитет. Те, що ви наводите далі з приводу скептиків, — досить непогане загальне місце, хоча воно нічого не доводить, як і те, що ви кажете про людей, які йдуть на смерть за неправдиві переконання, оскільки неможливо довести, що вони ясно й чітко усвідомлюють те, що так затято відстоюють. Зрештою, цілком слушно те, коли ви додаєте, що не варто стільки бідкатися над ствердженням вірогідності цього правила, краще розробити гарний метод, щоб з'ясувати, помиляємося ми чи ні, коли вважаємо, що маємо ясне сприйняття; втім, я наполягаю на тому, що все зробив точно у відповідному місці, знявши передусім упередження, відтак пояснив всі головні ідеї, а тоді зазначив відмінність між ідеями ясними й чіткими та неясними й невиразними.

II. Звичайно, я захоплююсь вашим міркуванням, яким ви намагаєтесь довести, що всі наші ідеї нам чужі чи привнесені ззовні, і ми їх зовсім не формуємо, «оскільки, кажете ви, розум має здатність не тільки осягати набуті ідеї, він, окрім того, спроможний по-різному їх поєднувати, розділяти, роширювати й звужувати, компоувати тощо», звідки ви робите висновок, що ідея химери, яку наш розум витворює, складаючи й розділяючи тощо, формується не ним самим, а привнесена ззовні і йому чужа. Але таким чином ви можете також довести, що Пракситель¹ не створив жодних статуй, оскільки мармур, з якого їх вирізьблено, він одержав не від самого себе; можна також сказати, що ці заперечення не ваші, оскільки вони складаються зі слів, придуманих не вами, а запозичених у інших. Хоча, звичайно, химера не просто складається почасти з кози, почасти з лева, як і форма ваших заперечень виражена не окремими використаними словами, а лише певним поєднанням і упорядкуванням речей.

Я також захоплююсь вашим твердженням про те, що в розумі не може бути ідеї того, що загалом називається *річчю*, «якщо в ньому не буде водночас ідеї тварини, рослини, каменя і всіх інших універсалій»; наче для того, щоб знати себе як мислячу *річ*, я мушу знати тварин і рослини, бо повинен знати, що називається річчю або взагалі, що таке *річ*. Ви неправі й тоді, коли говорите про істину. Зрештою, оскільки ви виступаєте тільки проти речей, щодо яких я нічого не стверджував, то ви марно воюєте з фантомами.

III. Для заперечення аргументів, які викликали в мене сумнів щодо існування матеріальних речей, ви запитуєте «чому ж тоді я ходжу по землі тощо», і тут цілком очевидно, що ви стаєте перед початковою трудністю, бо берете за основу те, що суперечне й потребує доведення, а саме: чи моє ходіння по землі настільки ж вірогідне, що в цьому немислимо сумніватися.

І оскільки до заперечень, які я спершу сам собі висунув, а тоді з'ясував, ви додаєте ще запитання «чому ж тоді у сліпого від народження відсутня ідея кольору, а в глухого — ідеї звуків і голосу?», принагідно ясно показуючи, що не має жодної ідеї самі, звідки ж бо вам відомо, що в сліпого від народження відсутня ідея кольору? Адже іноді ми на власному досвіді переконуємося: навіть при заплюснених очах у нас, однак, виникає відчуття кольору й світла. І навіть погоджуючися з вами, хіба ж людина, яка заперечує існування матеріальних речей, не має повного права заявити, що в сліпого від народження відсутні ідеї кольорів, бо його розум позбавлений здатності їх формувати, так само як ви твердите, що відсутність цих ідей у нього зумовлена його сліпотю?

Те, що ви додаєте з приводу двох ідей Сонця, також нічого не доводить, але коли обидві ідеї ви розглядаєте як одну, то це те саме, якби ви сказали, що істина й облуда нічим не відрізняються, коли стосуються

¹ Пракситель — знаменитий давньогрецький скульптор (IV ст. до н. е.).

однієї й тієї самої речі; і коли ви стверджуєте, що словом *ідея* не слід називати те, що ми виводимо на підставі астрономічних аргументів, ви обмежуєте назвою *ідея* тільки образи, витворені фантазією, всупереч тому, що я довів з усією очевидністю.

IV. Ви дієте так само, коли заперчуєте можливість одержати істинну ідею субстанції, пояснюючи це тим, що субстанція сприймається не уявою, а чистим інтелектом. Та я вже неодноразово заявляв, о плоть, що бажаю мати справу з тими, що прагнуть послуговуватися лише уявою, а не інтелектом.

Там, де ви стверджуєте, що «ідея субстанції не має жодної реальності, яку б вона не запозичила від ідей акциденцій, під виглядом яких або за зразком яких вона осягається», ви справді показуєте, що не маєте жодної чіткої ідеї субстанції, оскільки остання ніяк не може ні сприйматися подібно до акциденцій, ні запозичувати від них свою реальність; навпаки, філософи зазвичай осягають акциденції як субстанції, зокрема коли осягають їх як реальні, адже акциденціям не можна приписати жодної реальності (тобто жодної сутності поза модальною), яка не була б запозичена від ідеї субстанції.

Далі, там, де ви кажете, що «ідею Бога ми формуємо лише з того, що дізнались і почули від інших», наділяючи його, за їхнім прикладом, тими самими досконалостями, що й інші, мені хотілося б, аби ви заодно пояснили, звідки ті перші люди, від яких ми дізнались і почули всі ці речі, одержали саме таку ідею Бога. Бо якщо вони її одержали від самих себе, то чому б нам не зробити те саме? А якщо з божественного одкровення, то отже Бог існує.

А коли ви додаєте, що «той, хто говорить про нескінченну річ, дає речі, якої не осягає, назву, якої також не розуміє», ви не робите різниці між процесом мислення, що відповідає мірі нашого розуму, яку кожен достатньою мірою відчуває в собі стосовно нескінченності, та повним і досконалим сприйняттям речей, таким, що залучало б усе, в них неуречевлене, таким, що його ніхто ніколи не мав не тільки щодо нескінченності, але й стосовно будь-якої іншої існуючої в світі речі, хай яка вона крихітна. І неправильно, що ми осягаємо нескінченність шляхом заперечення скінченного, навпаки, будь-яке обмеження несе в собі заперечення нескінченності.

Неправильно також, ніби «ідея, яка представляє нам усі досконалості, приписувані нами Богу, несе в собі не більше об'єктивної реальності, ніж скінченні речі». Адже ви ж самі визнаєте, що всі ці досконалості збільшені нашим розумом, щоб їх можна було приписати Богові; чи ви думаєте, що збільшені таким чином речі не значніші, ніж ті, з якими цього не зробили? І звідки в нас могла б узятися здатність побільшувати всі створені досконалості, тобто осягати щось більше й досконалише, ніж насправді, як не з одного того, що в нас присутня ідея речі більшої, а саме Бога? Неправильно, зрештою, й те, що Бог був би чимось малозначущим, якби він не був

більшим того, що ми досягаємо, ми ж бо досягаємо його як нескінченність, а що ж може бути більшим за нескінченність? Однак ви плутаєте чисте мислення з уявою й вигадуете, що ми уявляємо Бога як могутнього велетня, як ото той, хто ніколи не бачив слона, уявляв би його подібним до непромірно збільшеного кліща, — я з вами згоден, — це було б украй безглуздо.

V. Ви говорите багато чого, роблячи вигляд, що суперечите мені, проте не висловлюєте нічого, що мені суперечило б, оскільки приходите до тих самих висновків, що і я. Втім, ви багато чого змішуєте там і сям, з чим я рішуче незгоден, наприклад, з тим, що аксіому — *в наслідок не міститься нічого, чого раніше не було б у причині*, слід би краще віднести до матеріальної, а не діючої причини, адже неможливо досягти, що досконалість форми була спершу в матеріальній причині, а не єдино в причині діючій, а також що *формальна реальність ідеї — це субстанція*; те саме з багатьма іншими речами.

VI. Якби ви мали якісь докази існування матеріальних речей, ви б їх, безперечно, тут навели. Та оскільки ви лише запитуете, «чи правда, що я невпевнений, чи в світі існує ще щось, окрім мене» і робите вигляд, що шукати аргументів для такої очевидної речі непотрібно, апелюючи таким чином лише до своїх давніх упереджень, ви набагато ясніше показуете, що не маєте доказів того, що ви стверджуєте, ніж коли б ви просто промовчали. Все те, що ви кажете стосовно ідей, взагалі не варте відповіді, оскільки поняття ідеї ви обмежуєте образами, витвореними фантазією, а я поширюю його на все, що ми досягаємо думкою.

Втім, запитаю вас мимохідь, чим ви аргументуете, що «ніщо не діє на себе самого»? Адже вам не властива звичка аргументувати й доводити сказане. Ви наводите приклад пальця, який не може себе вдарити, і ока, що не здатне себе бачити, окрім як у дзеркалі: на все це легко відповісти, що тут бачить не око і не дзеркало, а розум, він єдиний, пізнає і дзеркало, і око, і самого себе. Можна було б навести й інші приклади з числа тілесних речей, дія яких спрямована на себе самих, скажімо, дзига, яка крутиться довкола себе, — хіба це обертання не можна назвати дією, яку вона скеровує на саму себе?

Нарешті, зазначимо, я ніде не твердив, що «ідеї матеріальних речей походять із розуму», що ви тут намагаєтеся мені приписати. Адже нижче я чітко показав, що вони нерідко походять від тіл, чим і доводять існування тілесних речей; але в цьому місці я всього лише показав, що в них немає такої великої реальності, аби на підставі максими «в наслідку немає нічого, що формально або ємінентно не було б у його причині» довелось робити висновок, що вони не можуть походити від одного тільки розуму; ви ж цього не спростовуєте.

VII. Тут ви не кажете нічого, що не було б висловлене раніше і чого я повністю не опротестував би. Стосовно ідеї нескінченності (яка, на вашу думку, не може бути вірогідною, якщо я не досягаю нескінченності, а найбільше, що я про неї знаю, — це всього лише частинка, і навіть

малесенька частка нескінченного, що репрезентує нескінченність не краще, ніж зображення звичайної волосини, представляє людину в цілому) я вас попереджаю, тут суперечне, що я щось пізнаю, а те, що я пізнаю, нескінченне, бо для осягнення істинної ідеї нескінченного немає потреби його пізнавати, тим паче що незбагненність як така властива формальному поняттю нескінченного. І все ж, цілком зрозуміло, що наша ідея нескінченності репрезентує не лише якусь частину, а всю нескінченність загалом так, як її має представляти людська ідея, хоча цілком певно, що Бог або якийсь інший природний розум можуть мати інакшу, набагато досконалішу ідею, значно точнішу й виразнішу за ідею людей. Ми так само кажемо, що людина, необізнана з геометрією, має ідею цілого трикутника, коли вона осягає його як фігуру, утворену трьома лініями, хоча геометри здатні пізнати багато інших властивостей трикутника й зауважити багато чого в його ідеї, такого, про що спершу годі й здогадатись. І як ото для здобуття ідеї трикутника взагалі досить осягти фігуру з трьох ліній, так і для здобуття істинної й повної ідеї всієї нескінченності досить осягти річ, необмежену жодними рамками.

VIII. Тут ви робите таку саму помилку, заперечуючи можливість здобуття істинної ідеї Бога, бо хоча ми не знаємо всього, що властиве Богові, зате все, що ми пізнаємо існуючим у ньому, цілком істинне. З приводу ваших слів, що «хліб не досконаліший за того, хто його прагне, а з того, що я осягаю дещо актуально присутнім в ідеї, зовсім не впливає актуальна присутність цієї ознаки в тій самій речі, якій ця ідея відповідає, а також що я висловлюю судження про те, чого не знаю» і таке інше, — усе це, кажу я, свідчить тільки про те, що ви намагаєтесь легковажно відкинути багато того, суть чого вам недоступна. Адже з того, що хтось прагне хліба, не доходять висновку, що хліб досконаліший за нього, а тільки що той, хто прагне хліба, не такий досконалий у цей момент порівняно з тим, коли він його не потребує. А з того, що якась річ втілена в ідеї, я не роблю висновку, що ця річ існує актуально, хіба що тоді, коли не можна навести жодної іншої причини цієї ідеї, крім цієї самої речі, яку вона представляє реально суцільною; все, що я довів, не може стосуватися ні багатьох світів, ні будь-якої іншої речі, крім єдиного Бога. Поза тим, я не висловлюю судження про те, чого не знаю, адже я наводжу аргументи на користь своїх суджень, і вони настільки вагомі, що ви досі не змогли похитнути бодай якийсь із них.

IX. Коли ви заперечуєте, що заради нашої збереженості ми постійно потребуємо підтримки і впливу першопричини, ви заперечуєте те, що всі метафізики стверджують як очевидне; хоча малоосвічені люди часто не задумуються над цим, оскільки звертають увагу на причини, які в Школі називаються *secundum fieri*, тобто такі, що впливають на наслідки з огляду на їх становлення, а не на ті, що називаються *secundum esse*, тобто такі, які зумовлюють наслідки з огляду на їх існування і тривання в бутті. Так архітектор — причина будинку, а батько — причина сина

тільки в розумінні становлення, ось чому після завершення творіння воно здатне існувати й зберігатися без цієї причини; але сонце — причина світла, яке воно випромінює, а Бог — причина всіх створених речей і не тільки в розумінні становлення, а навіть у розумінні їхньої збереженості й тривання в бутті. Ось чому він мусить однаково впливати на наслідок, щоб зберегти його в первісному бутті, яке він йому дав. Це доводиться досить просто, адже я пояснив незалежність відрізків часу, яку ви марно намагаєтесь обійти, заявляючи про необхідність послідовності між відтинками часу, що розглядаються абстрактно; але тут ідеться зовсім не про це, мова йде про час або тривалість самої речі, стосовно якої ви не заперечуєте, що різні її моменти можуть бути відокремлені від наступних, тобто суцзя річ може перестати існувати в кожен момент свого тривання.

А коли ви кажете, що «ми маємо досить здатності, аби забезпечити свою збереженість доти, доки не втрутиться якась руйнівна причина», то необережно приписуєте творінню досконалість Творця в тому, що воно зберігає своє буття незалежно від інших; водночас ви приписуєте Творцеві недосконалість його творіння в тому, що якби тільки він захотів припинити наше існування, то мав би поставити небуття межею позитивної дії.

Те, що ви кажете далі про *поступ у нескінченність*, а саме, що в *припущенні про поступ немає недоречності*, ви самі зводите нанівець, коли визнаєте, що «неможливо, аби він був властивий таким видам причин, які настільки поєднані й взаємопов'язані, що наступна не може діяти без підштовхування попередньої». А тут ідеться, власне, про такі причини, а саме: про причини, які дають і зберігають буття своїх наслідків, а не про ті, від яких наслідки залежать тільки в момент свого становлення, як, наприклад, наші батьки; це означає, що мені ніяк не суперечить ні авторитет Арістотеля, ні те, що ви кажете про Пандору¹. Ви ж бо самі визнаєте, що я можу примножувати й збільшувати всі помічені в людині досконалості доти, доки мені стане ясно, що вони вже не можуть бути властивими людській природі, цього мені цілком досить для доведення існування Бога: я стверджую, що цієї здатності примножувати й збільшувати людські досконалості доти, доки мені стане ясно, що вони вже не можуть бути властивими людській природі; цього мені досить для доведення існування Бога: бо я стверджую, що здатності примножувати й збільшувати людські досконалості доти, доки вони стануть безмірно вищими, можливостей людського існування, у нас не було б, якби автором нашого буття був не Бог. Правду кажучи, мене мало дивує ваше нерозуміння того, що я показав цілком ясно, бо я досі не зауважив, аби ви зрозуміли бодай якийсь із моїх аргументів.

¹ За Гесіодом, Боги наділили Пандору всіма якостями, причому кожен обдарував її якоюсь досконалістю.

Х. Коли ви осуджуєте мої слова «до ідеї Бога не можна нічого ані додати, ані відняти», ви, очевидно, не звернули увагу на загальноприйняте положення філософів про неподільну сутність речей. Далєбі, ідея представляє сутність речі, і якщо до неї щось додати або щось від неї відняти, вона одразу ж стане ідеєю іншої речі; так колись сформували ідею Пандори, так були придумані всі ідеї фальшивих богів, це робили люди, які хибно осягали ідею істинного Бога. Бо потому як одного разу було осягнуто ідею істинного Бога, її не можна збільшити чи розширити навіть за наявної можливості відкриття в нього нових, досі незауважених досконалостей, вона тільки увиразнюється й стає точнішою, тим паче що всі ці досконалості вже мусили бути в попередній ідеї Бога, оскільки вона вважається істинною. Так само не розширюється ідея трикутника, коли в ньому надалі виявляються невідомі раніше властивості. Не слід думати, що «наявна в нас ідея Бога формується поступово внаслідок нарощування досконалості творинь»; вона ж бо формується одразу цілісною завдяки тому, що ми своїм розумом осягаємо нескінченне буття, яке не допускає ніякого розширення.

І коли ви допитуєтесь, «звідки я взяв, що ідея Бога властива нам як знак майстра, викарбуваний на його виробі, і яким чином відбито цей знак і яка його форма», це все одно, якби я, відзначаючи, що якась картина написана так майстерно, що неможливо, аби вона належала пензлю якогось іншого художника, а не Апеллеса¹, сказав, що цей неповторний хист — ніби своєрідний знак, яким Апеллес позначив усі свої твори, щоб відрізнати їх від робіт інших майстрів, а ви б у відповідь запитали, яка ж форма цього знака і які способи її відображення. В цьому випадку ви заслуговували б не відповіді, а насмійки. І коли ви провадите далі: «а якщо цей знак нічим не відрізняється від виробу, то, отже, ви самі ідея, ви не що інше, як спосіб мислення, ви самі стаєте й відбитим знаком і об'єктом, на якому його відбито», хіба ж це не так само дотепно, якби на мої слова, що майстерність, завдяки якій картини Апеллеса відрізняються від полотен інших майстрів, не є чимось відмінним від самих картин, ви наполягали, що таким чином ці картини — не що інше, як майстерність, вони складаються не з матерії, а є лише способом малювати тощо?

І коли ви, заперечуючи, що ми створені за образом і подобою Божою, кажете, що «тоді Бог антропоморфний», і перелічуєте все, чим людська природа відрізняється від природи божественної, то хіба ви тут дотепніші, ніж коли б, заперечуючи, що на деяких картинах Апеллеса відтворено подобу Александра, ви сказали, що Александр схожий на картину, хоча картини складаються з дерева й фарб, а не з плоті, як Александр? Адже сутність образу не в тому, щоб бути в усьому подібним до зображеної речі, їй досить чимось її нагадувати. Абсолютно ясно,

¹ Апеллес — давньогрецький художник (IV ст. до н. е.), знаменитий майстер зображень, що створюють ілюзію реальності, друг і портретист Александра Великого.

що ця чудова й вищою мірою досконала здатність мислити, яку ми осягаємо в Бога, представлена такою самою здатністю в нас, хоча значно недосконалішою.

А ваше порівняння творчості Бога радше з працею архітектора, ніж з народженням від батьків, цілком безпідставне, бо хоча ці три способи дії цілком відмінні, природне творення набагато ближче до божественного, ніж творення штучне. Але ви ніде не знайдете, щоб я казав, що між Богом і нами існує така сама подібність, як між батьком і дітьми, як неправда й те, що між майстром і його виробом відсутній будь-який зв'язок, що очевидно тоді, коли художник створює картину, схожу на себе самого.

Але як несумлінно ви переказуєте мої слова, вигадуючи, ніби я твердив, що «осягаю свою подібність із Богом у тому, що усвідомлюю себе як річ недосконалу й залежну», адже я сказав це лише для того, щоб показати різницю між Богом і нами, побоюючись, аби не подумали, що я хочу прирівняти людей до Бога, а творіння до Творця! Адже в цьому самому місці я відзначив, що я не тільки осягаю свою нижчість перед Богом, хоча й прагну до чогось вищого, я ще й усвідомлюю, що всі вищі речі, до яких прагну сам, актуально й нескінченно наявні в Богові, знаходячи, однак, у собі щось їм подібне, оскільки наважуюсь певним чином прагнути до них.

І, нарешті, коли ви кажете, «можна дивуватися, чому решта людей мислить Бога не так, як я, адже він закарбував свою ідею, як у них, так і в мені», це однаково, що дивуватися з того, що хоча поняття трикутника відоме всім, не кожен зауважує однакову кількість властивостей: трапляються й такі, що приписують йому неправомірно багато чого зайвого.

ПРО РЕЧІ, ЩО БУЛИ ВИСУНУТІ ПРОТИ «ЧЕТВЕРТОГО РОЗМИСЛУ»

І. Я вже докладно пояснював, що таке наша ідея *небуття* і яким чином ми причетні до *неіснування*, назвавши цю ідею негативною й сказавши: це означає не що інше, як тільки те, що ми не найвище Буття і нам багато чого бракує; але ж ви вишукуєте проблеми всюди, навіть там, де їх немає. І коли ви заявляєте, що «серед Божих створінь я помічаю деякі не зовсім довершені», то приписуєте мені те, чого я ніде не писав і ніколи не думав; я лише вказував, що деякі речі, якщо їх розглядати не як складову частину світу, а як зовсім окреме й своєрідне ціле, можуть видаватись недосконалими.

Все, що ви висловлюєте далі про кінцеву мету, слід віднести до діючої причини; так, спостерігаючи за чудовим функціонуванням кож-

ної окремої частинки рослин, тварин тощо, ми з повним правом захоплюємося десницею Бога-Творця, пізнаємо й прославляємо майстра, споглядаючи його творіння, але ми не повинні гадати, з якою метою він усе це створив. І тимчасом як у царині звичаєвості, де часто припустимо послуговуватися здогадами, міркуванням стосовно Божих планів управління Всесвітом, іноді можуть вважатися благочестивими і корисними, то у фізиці, де все має спиратися на міцний ґрунт, це, безумовно, недоречно. І не слід вигадувати, що одні цілі розкрити легше, ніж інші, бо всі вони однаково сховані в непроникній безодні його мудрості. Вам також не слід вигадувати, ніби нікому з людей не дано зрозуміти інші причини, бо немає жодної, що була б набагато легша для пізнання, ніж кінцева причина, яку Бог собі визначив при творенні Всесвіту; навіть ті, які ви наводите як приклади¹ складних для пізнання випадків, настільки загальновідомі, що мало хто вважає їх недоступними своєму розумінню.

І нарешті, оскільки ви так простодушно мене запитуєте, «яку, на мою думку, ідею Бога й самого себе мав би мій розум, якби від початку свого впровадження в тіло досі залишався з заплученими очима, з заткнутими вухами й без будь-якого використання інших органів чуттів», я так само простодушно й щиро відповідаю, що не сумніваюся (якщо тільки ми припустимо, що тіло не заважало й не допомагало розуму мислити й розмірковувати), що він мав би такі самі, як зараз, ідеї, хіба що вони були б ясніші й чистіші, бо в багатьох відношеннях чуття йому заважають, ніяк не допомагаючи сприйняттю ідей. Власне, ніщо не перешкоджає всім людям розпізнавати наявність у себе тих самих і подібних ідей, окрім звичайної надмірної зайнятості спогляданням тілесних речей.

II. Ви скрізь недоречно сприймаєте як позитивну недосконалість *нашу схильність до помилок*, у той час як це лише (особливо стосовно Бога) заперечення трохи вищої досконалості у творіннях. Ніяк не узгоджується й порівняння громадян республіки з частинами універсуму, адже хитрування громадян стосовно держави виступає чимось позитивним, хоча це зовсім не так стосовно людської схильності помилятися, тобто відсутності в них різноманітних досконалостей стосовно блага універсуму. Доречнішим було б порівняння між тим, хто хотів би, щоб людське тіло було вкрите очима, аби воно здавалося ще гарнішим, оскільки жодна частина тіла не видається йому гарнішою за очі, і тим, хто вважає, що в світі не повинно бути створінь, позбавлених помилок, тобто зовсім досконалих.

Цілком помилкове те, що ви висловлюєте далі, а саме: «Бог признає нас для поганих діянь і наділяє нас недосконалостями й таким іншим». Так само помилкове твердження, що «Бог наділив людину не-

¹ Серцеві клапани, «ші маленькі перепонки, розміщені при отворах судин в увігнутих поверхнях серця»: Декарт вважав, що це, згадане Гассенді питання, про яке йдеться в «Дискурсі про метод» (V), повністю розв'язане.

адекватною, плутаною й ненадійною здатністю виносити судження стосовно речей, які він віддав на суд людини».

III. Хочете, щоб я пограв словами, пояснюючи, «на що може поширюватись воля, що виходить за межі пізнання інтелекту»? Одне слово, на все, де ми, буває, помиляємось. Так, коли ви вважаєте, що розум — це тонке прозоре тіло, ви, власне, можете осягти, що це — розум, тобто річ, яка мислить, а також, що тонке тіло — це річ просторова, але ви, звичайно, ніяк не осягаєте, що одна й та сама річ мислить і водночас зберігає просторовість, ви просто хочете в це вірити, бо повірили в це раніше, а ви нелегко відмовляєтеся від своїх поглядів і неохоче позбуваєтеся своїх упереджень. Так, коли ви вирішуєте, що було б непогано з'їсти яблуко, яке випадково отруєне, то справді розумієте, що його запах, колір і навіть смак вам приємні, але тільки через це не осягаєте, чи це яблуко вам буде корисне, якщо ви його з'їсте; ви міркуєте так, бо ви так хочете. Далекі, я визнаю, що ми не хочемо нічого, в чому ми так чи інак в якомусь відношенні чогось не осягаємо, але я заперечую, що наше розуміння і наша воля рівнозначні, адже очевидно, що ми здатні мати багато бажань стосовно тієї самої речі і водночас можемо про неї знати зовсім мало. І коли ми добре не судимо, то це не означає, що ми погано бажаємо, просто ми, можливо, бажаємо чогось поганого; можна навіть сказати, що ми не осягаємо нічого поганого, просто кажуть, що ми погано осягаємо, коли ми вважаємо, що осягаємо щось більше, ніж осягаємо насправді¹.

І хоча те, що ви заперечуєте стосовно байдужості волі, таке самоочевидне, я не братимусь за його доведення, адже це та річ, яку кожен повинен радше відчувати й випробувати на собі, ніж переконувати себе розумом; і, звичайно, нічого дивного, якщо в персонажі, якого ви граєте, з урахуванням природної диспропорції між тілом і розумом, ви немовби не звертаєте уваги й не зауважуєте внутрішнього функціонування розуму. Тож не будьте вільним, якщо це вам до вподоби, а я насолоджуватимуся свободою, бо я не тільки її відчуваю, але й бачу, що, намагаючись її побороти, ви, замість протиставлення їй міцних і вагомих аргументів, задовольняєтесь голосливим запереченням. І, можливо, я знайду більше довір'я в умах інших, стверджуючи те, що відчуваю. Втім, з ваших слів легко зробити висновок, що ви це іноді відчували: бо там, де ви заперечуєте, що «ми здатні не дати самим собі помилятися», бо не хочете, аби воля скеровувалася на якусь річ, що не була б на це призначена інтелектом, ви тут же погоджуєтесь, що «ми можемо зробити так, аби не наполягати на помилці», що абсолютно неможливо без тієї свободи волі, яка, не чекаючи рішення інтелекту, скеровується в той чи інший бік, ви

¹ Латиною сказано: ми здатні багато чого хотіти стосовно тієї самої речі і водночас мало що про неї знати. І коли ми судимо погано, це не означає, що ми погано бажаємо, просто ми, можливо, бажаємо чогось поганого; можна також сказати, що ми не осягаємо погано жодну річ, просто кажуть, що ми погано осягаємо, коли вважаємо, що розуміємо щось більше того, що осягаємо насправді.

ж бо ніяк не хочете її визнати. Бо якщо колись інтелект схилив волю до неправильного судження, то, скажіть на милість, що схиляє її не наполювати на помилці, коли вона вперше вирішує цього остерігатися? Якщо вона вирішує сама, отже, вона може скеровуватись на речі, до яких інтелект її зовсім не схиляє, і все ж це саме те, що ви заперечуєте і в чому полягає наша розбіжність; якщо ж її детермінує інтелект, то остоорога йде не від неї; трапляється, однак, так само як раніше вона схилялась до чогось хибного, запропонованого їй інтелектом, так само тепер вона випадково скеровується до істини, бо інтелект їй її пропонує. Крім цього, мені хотілося б знати, в чому полягає природа хибного, яке ви пізнаєте, і чому вважаєте, що хибне здатне стати об'єктом інтелекту? Бо я, який під хибним розуміє тільки заперечення істини, вважаю цілком суперечним, що інтелект сприймає хибне у формі чи під виглядом істини, що, проте, мало б бути сама так, якби він міг будь-коли схилити волю до схвалення невірогідності.

IV. Що ж до плодів цих «Розмислів», то мені видається, що я вже ясно попередив у передмові, яку ви, сподіваюсь, прочитали, що вони будуть незначними для тих, які візьмуть на себе обов'язок збагнути порядок і послідовність моїх аргументів, шукаючи в кожному випадку нагоди подискутувати. Що ж до методу, яким ми могли б відрізнати справді ясно пізнані речі від речей, які, як ми себе переконуємо, тільки видаються ясними й чіткими, то, хоча я вважаю, що виклав його, як уже зазначалось, досить чітко, я все ж не відважуся визнати, що він легкодоступний для тих, хто докладає так мало зусиль, аби позбутися своїх упереджень і нарікає, що я надто довго й докладно говорю про метод, як їх позбутися.

ПРО РЕЧІ, ЩО БУЛИ ВИСУНУТІ ПРОТИ «П'ЯТОГО РОЗМИСЛУ»

I. Оскільки тут, навівши лише декілька моїх слів, ви зазначаєте, що це все, що я сказав щодо запропонованого питання, мушу попередити читача, що ви не були досить уважні до послідовності й зв'язку всього мною написаного. Бо, як на мене, суть його в тому, що доведенню кожного питання сприяють усі попередні речі, як і знана частина тих, що йдуть потім; таким чином, вам не вдасться точно передати все сказане щодо якогось одного питання, якщо ви водночас не перелічите написане з приводу інших пунктів.

Ви б мали рацію, кажучи, що «вам важко дивитися, як утверджується щось незмінне й вічне, окрім Бога», якби мова йшла про щось реально суще або коли б я встановив щось настільки непорушне, що його непорушність не залежала б від Бога. Але так само, як поети фантазу-

ють, що долі справді визначаються й керуються Юпітером, а відтоді як вони ним визначені, він сам зв'язує себе зобов'язанням їм служити, так і я не вважаю, що сутності речей і математичні істини, які можна з них вивести, справді незалежні від Бога, проте гадаю, що вони непорушні й вічні, бо так захотів і наказав Бог; тож мені байдуже, чи це вам видається прикритим, чи ні, досить того, що це — істина.

Мене зовсім не хвилює те, що ви висуваєте проти універсальї діалектиків, оскільки я осягаю все зовсім інакше, ніж вони. Але з приводу сутностей, які ми сприймаємо ясно й чітко, як от сутність трикутника або якоїсь іншої геометричної фігури, то я легко змушу вас визнати, що наявні в нас ідеї подібних фігур не запозичені з-посеред ідей індивідуальних речей, ви ж бо називаєте їх невірорідними тільки тому, що вони не збігаються з думкою¹, яку ви собі склали про природу речей. І навіть трохи нижче ви заявляєте, що «такі об'єкти чистої математики, як точка, лінія, поверхня та неподільні частинки, не можуть мати жодного існування поза інтелектом», звідки обов'язково випливає, що в світі ніколи не існувало ні трикутника, ні чогось із того, що ми вважаємо належним природі трикутника, або якоїсь іншої геометричної фігури, відповідно, ці сутності одержано не з існуючих у світі речей. Але ви кажете, що ці сутності хибні; так, якщо вам вірити, адже ви розглядаєте природу речей як щось таке, чому ці сутності не відповідають. Але якщо ви вважаєте хибною не всю геометрію, то не можете заперечувати, що стосовно неї доводяться численні істини, які ніколи не змінюються, завжди залишаючися такими самими, тому їх небезпідставно називають незмінними й вічними.

А те, що вони, можливо, не відповідають вашій думці про природу речей чи навіть тому, що Демокріт і Епікур побудували й склали з атомів², залежить лише від їх зовнішнього найменування, яке нічого, по суті, не міняє; і все-таки не можна сумніватися, що вони не відповідають справжній природі речей, створеній і вибудованій істинним Богом; і не тому що в світі існують субстанції, які мають довжину без ширини чи ширину без глибини, а тому що геометричні фігури вважаються не субстанціями, а всього лише термінами, що цю субстанцію обіймають. Проте я не згоден, що ідеї цих фігур будь-коли діяли на наші чуття, у чому, звичайно, переконуються кожен. Бо хоча й немає сумніву щодо можливості їх існування в світі і розгляду їх геометриями, я все-таки заперечую, що бодай одна існує десь довкола нас, хіба що вони настільки дрібні, що зовсім не діють на наші чуття; адже вони, як правило, утворюються прямими лініями, і я не думаю, що будь-коли якась частина справді прямої лінії заторкувала наше чуття. Далєбі, досліджуючи під мікроскопом лінії, що видаються нам абсолютно прямими, ми поміти-

¹ Латинію сказано: *praeconcepta* — наперед склали.

² У своїй теорії атомізму Гассенді посилався на античну традицію Демокріта з Абдер (460—370 рр. до Р. Х.) і Епікура (341—270 рр. до Р. Х.).

мо, що вони зовсім нерівні і скрізь покривлені, як хвилі. Тож коли ми в дитинстві вперше побачили накреслений на папері трикутник, то ця фігура не могла нам пояснити, як слід осягати геометричний трикутник, бо вона відображала його не краще, ніж поганий олівець передає чудовий малюнок. Та оскільки справжня ідея трикутника¹ в нас уже була і наш розум міг осягти її легше, ніж менш просту або складнішу фігуру намальованого трикутника, то, бачачи цю складну фігуру, ми осягаємо не стільки її саму, як істинний трикутник. Достоту так само, коли ми, кинувши погляд на карту, помічаємо, що окремі лінії нанесено й проведено так, що вони утворюють людське обличчя, ми сприймаємо не стільки ідею цих ліній, як ідею людини: цього не трапилося б, якби людське обличчя не було нам відоме з інших джерел і ми не звикли радше думати про нього, ніж про лінії, які ми нерідко не здатні розрізнити, трохи від них відійшовши. І так само ми ніколи не змогли б пізнати геометричний трикутник у фігурі, намальованій на папері, якби наш розум не мав його ідеї з іншого джерела.

II. Не бачу, до якого різновиду речей ви хотіли б віднести існування, а також чому б його не назвати властивістю, як усемогутність, беручи слово *властивість* у значенні будь-якого атрибута або всього того, що може бути приписане речі, як тут його й слід розуміти. Ба більше, необхідність існування стосовно Бога — це справді властивість у найвужчому значенні цього слова, бо воно властиве йому одному і лише в ньому воно становить частку сутності. Ось чому існування трикутника не слід порівнювати з існуванням Бога, оскільки воно, вочевидь, має інакший стосунок до сутності Бога, ніж до сутності трикутника. Тож у цьому випадку я припускаюся хиби, яку логіки називають логічною помилкою, коли відношу існування до речей, які належать до сутності Бога, не більше ніж коли серед властивостей трикутника називаю рівність суми трьох його кутів сумі двох прямих. Хибним є і те, що в Бога, як і в трикутника, сутність і існування можуть осягатись окремо, бо Бог — це його буття, і аж ніяк не трикутник. Однак я не заперечую, що ймовірне існування — то досконалість в ідеї трикутника, як обов'язкове існування — досконалість в ідеї Бога, бо завдяки цьому вона стає досконалішою за ідеї всіх тих химер, які, як припускають, взагалі не мають існування². Отож ви ні в чому не применшили силу мого аргументу й надалі залишаєтеся завороженим тим самим софізмом, який, як ви кажете, зовсім легко розв'язати.

Я вже дав задовільну відповідь на все, що ви пишете далі; і ви дуже помиляєтесь, коли кажете, що існування Бога не доведене так, як доведено, що сума трьох кутів прямокутного трикутника дорівнює двом прямим кутам; адже аргументація однакова в обох випадках, хіба що доведення існування Бога значно простіше й очевидніше. Я не зупиня-

¹ Латиною сказано: *ідея справжнього трикутника*.

² Латиною сказано: *ідеї тих химер, які, як припускають, існувати не можуть*.

тимуся на всьому іншому, оскільки ваше твердження, що я не досить усе пояснюю, а мої докази непереконливі, може бути цілком повноправно переадресоване вам і вашим послідовникам.

III. Всьому тому, що ви тут говорите про Діагора, Феодора, Піфагора¹ й багатьох інших, я протиставлю скептиків, котрі піддавали сумніву навіть геометричні доведення; і я стверджую, що вони цього були б не робили, якби справді пізнали істинність Бога; навіть те, що якась річ здається істиннішою більшій кількості людей, ще не доводить, що ця річ відоміша й очевидніша за іншу, це лише доводить, що ті, що достатньо пізнали обидві речі, визнають, що одна з них пізнана першою й очевидніша й вірогідніша за другу.

ПРО РЕЧІ, ЩО БУЛИ ВИСУНУТІ ПРОТИ «ШОСТОГО РОЗМИСЛУ»

I. Я вже відкинув раніше те, що ви тут заперечуєте, а саме: «матеріальні речі як об'єкт чистої математики здатні мати існування». Що стосується осягнення розумом тисячокутника, то цілком хибно те, що його поняття невиразне, бо стосовно нього можна навести дуже ясно й чітко багато чого, а це було б немислимо, якби він сприймався тільки невиразно, або, як ви кажете, якби знали тільки його назву. Ми справді ясно осягаємо його цілком і відразу, хоча не можемо так само ясно уявити; а звідси зрозуміло, що здатності розуміти й уявляти відрізняються не тільки через більше й менше, це два абсолютно різні способи дій. Адже в процесі мислення розум використовує лише себе самого, тимчасом як при уявленні він спостерігає якийсь тілесний образ. Та хоча геометричні фігури цілком тілесні, все ж не слід вважати, що ідеї, завдяки яким ми їх осягаємо, також тілесні, коли вони не впливають на уяву. І, нарешті, гідна тільки вас, о плоть, думка, що «ідеї Бога, ангела й людської душі тілесні або нібито тілесні, оскільки вони запозичені від форми людського тіла та деяких інших найпростіших, найлегших і найневідчутніших речей»². Адже той, хто так уявляє Бога або навіть людський розум, намагається уявити річ, до решти неуявну, і витворює не що інше, як тілесну ідею, якій помилково приписує ім'я Бога або розуму, оскільки в істинній ідеї розуму міститься лише мислення з усіма його атрибутами, жоден з-поміж яких не належить до тілесних.

¹ Діагор Мелоський, поет і філософ (V ст. до Р. Х.) та Феодор із Сирен, званий Феодором Атейстом (IV ст. до Р. Х.) — філософи-атеїсти, котрих цитує Ціцерон (*De Natura Deorum*, I, 2) і Секстус Емпірікус. Піфагор — філософ і математик (VI ст. до Р. Х.).

² У латинському тексті додано: *як, наприклад, повітря чи ефір*.

II. Тут ви ясно показуєте, що спираєтесь виключно на свої упередження, не намагаючись їх позбутися, оскільки не хочете, аби в нас виник найменший сумнів щодо хибності речей, в яких ми її ніколи не зауважували; саме тому ви кажете, що «коли ми придивимися до вежі і майже доторкнемося до неї рукою, ми переконаємося, що вона чотирикутна, якщо вона нам такою видається, а коли ми справді не спимо, у нас не повинно бути сумніву, прокинулись ми чи спимо», а також інші подібні речі, адже ви не маєте жодних підстав вважати, що ви змогли докладно розглянути й назавжди дослідити все, щодо чого могли б помилятися, напевно, було б нескладно показати, що і ви іноді помиляєтесь стосовно речей, які вважаєте в такий спосіб перевіреними й істинними. Та коли ви тут повертаєтесь до твердження «принаймні не можна сумніватися, що речі видаються нам такими, якими вони є», ви знову звертаєтесь до того, що я вже казав, бо воно дуже чітко розкрито в «Другому розмислі»; але тут ішлося про істинність речей, що перебувають поза нами, і ви про це не сказали нічого, що було б слухним.

III. Я не зупинятимусь тут на тому, що ви стільки разів повторювали, марно повернувшись до нього ще й тут; наприклад, що я висловлюю багато речей без доказів, хоча я наполягаю, що все було достеменно доведено; або також, що я говорив лише про грубе тіло, до якого можна доторкнутися, коли виключив тіло зі своєї сутності, хоча мій намір полягав у тому, щоб виключити будь-яке тіло, хоч би яким малим і тонким воно було, і таке інше. Що можна відповісти на такий потік слів, які не мають під собою вагомих аргументів, либонь просто їх заперечити? Однак зауважу мимохідь, що цікаво було б знати, на що ви посилаєтесь, кажучи, що я радше говорю про масивне й грубе, ніж про тонке й прозоре тіло. Бо, кажете ви, я заявив, що «володію тілом, тісно зі мною поєднаним», а також що «цілком певно, я, тобто моя душа, відмінна від мого тіла», там, де я зазначаю, що не розумію, чому б ці слова не могли однаково підходити як до тіла тонкого й невловного, так і до грубого й відчутного на дотик; не думаю, аби щось подібне могло спасти на думку комусь, окрім вас. Зрештою, в «Другому розмислі» я показав, що розум можна осягати як суцщу субстанцію, навіть не знаючи, чи в світі існує вітер, вогонь, пара, повітря або якесь інше тіло, хай яке воно тонке й ніжне. Але з приводу того, чи розум справді чимось відрізняється, я сказав, що там не місце про це говорити. Я залишив це питання для «Шостого розмислу», де широко його розглянув і з'ясував шляхом виваженого й обґрунтованого доведення. Ви ж, навпаки, сплутали питання пізнання розуму з питанням його справжньої сутності, засвідчивши лише, що ви так нічого й не зрозуміли в усіх цих речах.

IV. Тут ви запитуєте, «яким чином я собі уявляю, що я, річ непросто-рова, здатний сприйняти образ або ідею тіла просторового». На це я відповім, що жоден тілесний образ не сприймається розумом, чисте розуміння або сприйняття речей, як тілесних, так і духовних, здійснюється без будь-якого тілесного образу чи то уявлення. Що ж до уявлення,

яке може стосуватися лише тілесних речей, то справді, щоб сформувати його, потрібен образ, що був би справжнім тілом, розум може прилаштуватися до цього образу, але не може сприйняти його в собі.

Те, що ви кажете далі про ідею сонця, яку сліпий від народження формує просто з відчуття його тепла, можна дуже легко заперечити, адже цей сліпий може мати ясну й чітку ідею сонця, як речі, що дає тепло, хоча не матиме ідеї сонця як речі, що освітлює й осяває. Ви зовсім безпідставно порівнюєте мене з цим сліпим, оскільки пізнання речі мислячої сягає значно далі, ніж пізнання речі, що дає тепло, воно навіть обширніше будь-якого пізнання кожної, хай яка вона там є, речі, як я показав у належному місці; а ще тому, що ніхто неспроможний довести, що ідея сонця, сформована сліпим, вміщує все, що може бути сприйняте стосовно нього, хіба що той, хто наділений зором, знає, крім того, його обриси й сяйво. Щодо вас, то ви не тільки не знаєте більше за мене стосовно розуму, ви навіть не пізнаєте того, що осягаю я, тож виходить саме ви видаєтеся схожим на сліпця, мене, принаймні порівняно з вами, можна назвати всього лише підсліпуватим або малозавбачливим разом з усім родом людським.

Далебі, я додав, що розум не просторовий, не для того, щоб пояснити, який він насправді й з'ясувати його природу, а тільки для того, щоб застерегти від помилки тих, котрі вважають його просторовим. Достоту так, якби хтось став твердити, що Буцефал — це музика¹, то інші б мали повне право й підстави це заперечити. А щодо того всього, доданого вами для доведення просторовості розуму, оскільки він, на вашу думку, послуговується тілом, а воно просторове, то ви, як на мене, міркуєте не краще, ніж коли б на підставі того, що кінь ірже, а отже видає звуки, які можна віднести до музики, ви дійшли висновку, що Буцефал — це музика. Бо хоча розум і поєднаний із усім тілом, з цього не випливає, що він розпросторений по всьому тілу, бо розуму властива не просторовість, а тільки мислення. І він осягає просторовість не через просторовий образ, присутній у ньому, хоча й уявляє його, звертаючись і пристосовуючись до просторового тілесного образу, як я казав вище. І, нарешті, немає потреби, аби розум дотримувався порядку й природи тіла, хоча він має силу й здатність рухати тіло.

V. Те, що ви тут пишете про єдність розуму й тіла, нагадує попередні проблеми. Ви нічого не висуваєте проти моїх аргументів, пропонуючи лише сумніви², які начебто породжуються моїми висновками, хоча насправді вони породжені тільки вашим бажанням піддати розгляду уявою речі, які за своєю природою уяві не піддаються. Тож коли ви хочете порівняти поєднання тіла й розуму з сумішшю двох тіл, то досить відповісти, що між цими речами не можна проводити порівняння, оскільки

¹ Гассенді сказав: Буцефал, кінь Александра Великого, — не мушка (*musca*). Декарт помилково прочитав *musica* — музика.

² Латинською сказано: *dubia* — сумнівні речі.

вони цілком різнорідні, і не слід уявляти, що розум має частини на підставі того, що він осягає частини тіла. Хто вас навчив, що все, що розум осягає, має реально міститися в ньому самому? Якби це справді було так, то він, осягаючи велич Всесвіту, мав би вмещувати цю велич у собі і, таким чином, був би не просто просторовим, але й більшим за весь світ.

VI. Тут ви ні в чому мені не суперечите й не даєте й сказати слова, а звідси читач зможе зрозуміти, що про кількість ваших аргументів годі судити з вашої велеречивості.

Досі розум бесідував із плоттю і, будучи поміркованим, не дуже прислухався до її почуттів. Але тепер я зніму маску й зізнаюсь, що насправді я розмовляю з Гассенді, з людиною значною за цільністю його способу життя і чистотою його розуму, як і за глибиною й тонкістю його вчення, чиею дружбою я завжди дорожитиму. Отже заявляю, — і нехай він про це знає, — я завжди, наскільки це буде можливо, шукатиму нагоди заслужити його дружбу. Ось чому благаю його не ображатись, якщо у відповідь на його заперечення я скористався звичною для філософів свободою; хочу також його запевнити, що все в них було мені дуже приємним; найбільше мене тішить, що людина його рівня в такому розло-
гому й старанно продуманому дискурсі не висунула жодного аргумен-
ту, який би знищив і заперечив мої, і нічого не протиставила моїм вис-
новкам, на що мені було б не легко відповісти.

ЛИСТ
п. ДЕКАРТА ДО М. КЛЕРСЕЛЬЄ

У ВІДПОВІДЬ НА ДОБІРКУ ОСНОВНИХ ПРЕТЕНЗІЙ,
ВИСЛОВЛЕНИХ ПАНОМ ГАССЕНДІ
СТОСОВНО ПОПЕРЕДНІХ ВІДПОВІДЕЙ¹

Пане,

Я відчуваю себе дуже вам зобов'язаним за те, що ви, зауваживши, як я не надав ваги об'ємній книзі претензій, яку автор «П'ятих заперечень» написав з огляду на мої відповіді, звернулися до декого зі своїх друзів із проханням вибрати з цієї книги найвагоміші аргументи й надіслати мені підбрану ними добірку. Цим ви виявили більше турботи про мою репутацію, ніж я сам, бо, запевняю вас, мені байдуже до шани й зневаги тих, кого ці аргументи могли б переконати. Найкращі з відомих мені умів, котрі прочитали цю книгу, підтвердили, що не натрапили в ній на те, що їх зупинило б, саме їм я й хотів би відповісти. Я розумію, що більшість людей помічає радше зовнішні ознаки, ніж істинну суть, а в своїх судженнях вони схильні скоріше до хибних, аніж правильних висновків, тому не думаю, що їхнє схвалення варте тих зусиль, яких я мусив би докласти, щоб його домогтися. І все-таки ця добірка приємна мені, я вважаю себе зобов'язаним відповісти на неї радше на знак визнання праці ваших друзів, ніж із потреби захищатися. Гадаю, що ті, що взяли-

¹ Цей лист Декарта французькою мовою від 12 січня 1646 р. Клерсельє опублікував у виданні 1647 р. після свого перекладу «П'ятих заперечень» і «П'ятих відповідей».

ся за цю роботу, як і я, вважають тепер, що всі висловлені в цій книжці заперечення, спираються лише на окремі неправильно зрозумілі слова або на деякі хибні припущення, оскільки всі зауважені ними заперечення саме такі, проте вони виявились настільки старанними, що додали до них ще кілька, яких, як пригадується, я там не зустрів.

Вони помітили три заперечення проти «Першого розмислу», а саме: «1) я вимагаю неможливого, коли пропоную відмовитися від усіляких упереджень; 2) що, думаючи, як їх позбутися, набувають нових упереджень, які ще упередженіші; 3) запропонований мною метод в усьому сумніватися непридатний для пошуку жодної істини».

Перше з них ґрунтується на тому, що автор цієї книги не врахував, що слово *упередження* поширюється не на всі поняття, наявні в нашому розумі, яких, признаюсь, позбутися неможливо, воно поширюється тільки на поняття, в які ми віримо завдяки висловленим нами раніше судженням; і оскільки висловлювати або не висловлювати судження належить до діянь нашої волі, на чому я зупинявся в належному місці, це, зрозуміло, залежить повністю від нас; далєбі, щоб позбутися всіляких упереджень, потрібно всього тільки вирішити не схвалювати й не заперечувати нічого з того, що приймалося або заперечувалося раніше, хіба що після нового розгляду, хоча від того всі поняття не зникають із нашої пам'яті. Проте я все-таки зазначив, що викинути таким чином зі своєї віри все, що туди потрапило раніше, не так і просто, почасти тому, що потрібно мати якісь підстави сумніватися, перш ніж на це зважитися (через це я зупинявся на основних з них у «Першому розмислі»), почасти тому, що, навіть прийнявши рішення, нічого не заперечувати й не стверджувати, його досить легко пізніше забути, якщо не закарбувати міцно в своїй пам'яті; саме тому я висловив побажання, аби все це було докладно продумано.

Друге заперечення — це всього лише, вочевидь, хибне припущення, бо хоча я казав, що слід намагатися заперечувати навіть речі, в яких раніше ми були такими впевненими, я цілком неоднозначно обмежив це часом, коли увага переноситься на пошуки чогось вірогіднішого за те, що можна було б таким чином заперечити, і коли, зрозуміло, не вдасться набути жодного упередження, яке могло б завдати шкоди.

Третє заперечення також містить всього лише кавіляцію, бо хоч і слушно, що одного сумніву не досить, аби встановити якусь істину, він корисний для того, щоб розум надалі підготувався для її з'ясування; власне тільки для цього я його й використав.

Проти «Другого розмислу» ваші друзі зауважили шість моментів: перший полягає в тому, що кажучи: *Я мислю, отже я існую*, автор «Претензій» хоче, щоб я мав на увазі такий головний засновок: *Той, хто мислить, існує*, і, таким чином, уже набув би упередження. Тут він знову зловживає словом *упередження*: бо хоча так можна назвати це припущення, якщо висловлювати його неуважно, думаючи про те, що воно істинне тільки тому, що ми пригадуємо, як дійшли такого висновку ра-

ніше: якщо ж над ним задуматися, то це висловлювання не може вважатися упередженням через те, що видається настільки очевидним для інтелекту, що він не може в нього не повірити, хоча, можливо, задумається над ним уперше в житті; відповідно, воно ніяк не може бути упередженням. Та найбільша помилка тут полягає ось у чому: автор припускає, що пізнання окремих висловлювань завжди потрібно виводити з універсальї згідно з порядком діалектичних силогізмів; цим він засвідчує свою необізнаність зі способами пошуку істини; адже очевидно, аби її знайти, слід завжди починати з окремих понять, йдучи далі до загальних, хоча водночас із встановлених загальних понять можна вивести якісь окремі. Так, пояснюючи дитині основи геометрії, ніхто її не примушуватиме зрозуміти, що *якщо від рівних частин відняти рівні частини, то залишені частини будуть також рівними*, або *ціле більше за його частини*, якщо їй не показати цього на прикладі окремих випадків. Тож, не врахувавши цього всього, наш автор висловив багато хибних міркувань, які й збільшили обсяг книги, бо він тільки те й робив, що придумував хибні головні засновки, так ніби я з них виводив усі розкриті мною істини.

Друге зауважене вашими друзями заперечення звучить так: «щоб знати, що ти мислиш, необхідно знати, що означає мислити, а це мені зовсім невідоме, — кажуть вони, — бо я все заперечив». Але ж я заперечив тільки упередження, ніяк не поняття, пізнані без будь-якого підтвердження чи заперечення.

Третє заперечення — «мислення не може бути без об'єкта, наприклад, без тіла». Тут слід уникати двозначності слова *мислення*, яке може позначати річ, що мислить, а також дію цієї речі; тож я заперечую, що річ, яка мислить, потребує іншого, окрім себе, об'єкта для реалізації своєї дії, хоча вона здатна поширити її й на матеріальні речі, коли вона їх розглядає.

В четвертому запереченні сказано, що «хоча мені властиве мислення про самого себе, я не певен, чи ця думка — це скорше тілесна дія чи рухливий атом, ніж нематеріальна субстанція», де знову виникає двозначність слова *мислення*, тому я не бачу тут чогось більшого, крім необґрунтованих запитань, подібних на наступне: ви вважаєте себе людиною на підставі того, що відзначаєте в собі наявність усього того, стосовно чого ви називаєте людьми всіх тих, у кого все це знаходите; але звідки вам знати, що ви, можливо, скорше слон, а не людина, з огляду на якісь інші, незауважені вами аргументи, яких ви нездатні помітити? Адже після того як субстанція, яка мислить, дійшла висновку, що вона розумна, оскільки відзначила в собі всі властивості розумних субстанцій і жодної властивості, характерної для тіла, її все-таки запитують, звідки їй відомо, що вона не тіло, а скорше нематеріальна субстанція?

П'яте заперечення дуже подібне: «хоч я не виявляю жодної просторовості свого мислення, з цього не випливає, що воно зовсім непросторове, бо моє мислення — не критерій істинності речей». Так само,

як і шосте: «може трапитись так, що відмінність, яку я встановлюю між своїм мисленням і тілом, хибна». Тут, зокрема, слід звернути увагу на двозначність слів: *«Моє мислення не критерій істинності речей»*, бо якщо цим хочуть сказати, що моє мислення не повинне ставати критерієм для інших, змушуючи їх повірити в щось через те, що я вважаю його істинним, то я з цим цілком згоден; але тут це зовсім не до речі, бо я ніколи не хотів будь-кого змушувати підкорятися моєму авторитетові; навпаки, я неодноразово попереджував, що вірити слід лише при наявності очевидних аргументів. Ба більше, якщо слово *думка* вживати бездумно для будь-якого типу душевних діянь, то цілком очевидно, що можна мати кілька думок, з яких не слід робити жодних висновків стосовно речей, що перебувають поза нами; але це недоречно і в цьому місці, де йдеться лише про думки, які виступають ясними й чіткими сприйняттями, та про судження, які кожен робить пізніше для самого себе на основі цього сприйняття. Саме тому я кажу, що мислення кожного в тому розумінні, в якому слід брати ці слова, тобто як наявне в ньому сприйняття або пізнання якоїсь речі, повинне стати для нього критерієм істинності цієї речі; отже, всі судження, які кожен з цього робить, повинні відповідати цьому сприйняттю, щоб бути правильними; навіть стосовно істин віри ми повинні бачити якусь підставу, яка б нас переконувала, що вони відкриті нам Богом, перш ніж ми зважимося прийняти їх на віру; і хоча було б добре, якби невігласи прислухалися до судження обізнаніших стосовно нелегких для пізнання речей, необхідно, однак, аби їхнє сприйняття підказало їм, що вони люди необізнані, а ті, чиї судження вони збираються сприйняти, такі меншою мірою, бо інакше було б недоречно до них прислухатися, а, прислухаючись до них, необізнані діяли б скорше як автоматично або тварини, а не люди. Тож, бажання висловлювати судження, які не співвідносяться з відчуттями, одержаними від речей, було б найабсурднішою й непомірною помилкою, якої б тільки міг припуститися філософ; і все ж я не бачу, як наш автор зможе виправдатись за те, що припускається згаданої помилки в більшості своїх заперечень, адже він не хоче, аби кожен звертався до свого відчуття, вважаючи, що необхідно скорше вірити поглядам чи фантазіям, які йому заманеться нам запропонувати, хоча вони ніяк не сприймаються.

Проти «Третього розмислу» ваші друзі зауважили таке: «1) не всі відчують в собі ідею Бога; 2) якби я мав цю ідею, то я б її пізнав; 3) багато осіб читали мої аргументи, але вони їх не переконали; 4) з того, що я не досконалий, не випливає, що Бог існує». Але якщо слово *ідея* вживати в значенні, в якому я його неоднозначно використовую, не посилаючись на двозначність тих, які обмежують його образами матеріальних речей, що формуються в уяві, то заперечити певну ідею Бога можна, хіба що заявляючи про нерозуміння значення виразу: *найдосконаліша річ, яку ми здатні осягти*, бо це саме те, що всі люди називають *Богом*. Це вже якісь дивні крайнощі, коли придумуються заперечення,

аби, спираючись на них, надалі твердити про нерозуміння значення найзвичніших у вустах людей слів; крім того, це найбезбожніше звиряння, яке тільки можна собі уявити, коли про себе кажуть, що не мають ніякої ідеї Бога, вживаючи це слово у вказаному мною розумінні: це, либонь, означає не тільки те, що його не пізнають природним розумом, а те, що про нього нічого не можна дізнатися ні завдяки вірі, ані якомусь іншому засобу, бо при відсутності будь-якої ідеї, тобто будь-якого сприйняття, що відповідало б значенню слова *Бог*, марно казати, що *Бог* існує, це все одно, що заявляти про свою віру в те, що *ніщо* існує, а це свідчить про подальше перебування в безодні безбожництва й на крайній межі невігластва.

Те, що вони далі додають «якби я мав таку ідею, я б її пізнав», зовсім необґрунтовано, адже внаслідок того, що слово *пізнавати* означає певне обмеження, скінченний розум не здатний пізнати Бога, який нескінченний; втім, це не означає, що його не можна сприймати, ми можемо доторкнутися до гори, хоча й неспроможні її обійняти.

Так само легко спростувати те, що вони кажуть стосовно моїх аргументів: «багато осіб читали їх, але вони їх не переконали», бо маємо й таких, що їх зрозуміли й були ними задоволені; далєбі, слід більше вірити комусь одному, хто, не маючи наміру обманювати, каже, що побачив і зрозумів щось, ніж тисячі інших, які будь-що заперечують, тільки тому, що вони не змогли те побачити чи зрозуміти: так, у відкритті антиподів повірили скорше розповідям кількох моряків, які здійснили кругосвітню подорож, ніж тисячам філософів, які не повірили, що Земля кругла. І оскільки вони посилаються на «елементи» Евкліда, так ніби вони всім доступні, прошу їх врахувати, що серед тих, кого вважають найобізнанішими з філософією Школи, не знайдеться жодного на сотню, який би їх розумів, і не знайдеться жодного на десять тисяч, який би розумів усі докази Аполлонія або Архімеда¹, хоча вони настільки ж очевидні й вірогідні, як і докази Евкліда.

І, нарешті, кажучи, що «з того, що я до решти визнаю в собі деяку недосконалість, не впливає, що Бог існує», вони нічого не доводять, адже я виводив це не безпосередньо з цього, не доповнюючи нічим іншим; тут вони мені лише нагадують того хитрого автора, який звичайно перекручує мої аргументи, переказуючи лише якісь уривки, аби вони виглядали як недовершені.

В тому, що вони висувують проти трьох інших «Розмислів», я не знаходжу нічого, на що б я не дав повної відповіді в інших місцях, хоча вони заявляють: «1) що я потрапляю в закрите коло, доводячи існування Бога на підставі окремих, наявних у нас понять, додаючи далі, що ні в чому не можна бути певним, не знаючи попередньо, що Бог існує; 2) і що його знання про нього нічим не сприяє набуттю знання про математичні істини; 3) і що він може бути ошуканцем». З приводу цього ди-

¹ Див. Примітку до «Звернення».

вїться мою відповідь на «Другі заперечення» під номерами 3 й 4 та кінець другої частини відповіді на «Четверті заперечення».

Під кінець вони вмістили думку, яка, на мій погляд, навряд чи зустрічається в книзі нашого автора, хоча дуже подібна до його думки: «Багато чудових умів, пишуть вони, вважають, що вони цілком ясно бачать, що математична просторовість, яку я проголошую засадою моєї фізики, — це не що інше, як моє мислення, яке не має і не може мати жодної субстанції поза моїм розумом, будучи лише здійсненою мною абстракцією фізичного тіла; отже, вся моя фізика може бути тільки уявною й вигаданою, як і вся чиста математика, тоді як у реальній фізиці створених Богом речей необхідна реальна, міцна й неуявна матерія». Оце вам заперечення з заперечень і короткий виклад доктрини чудових умів, на які тут посилаються. Всі речі, які ми здатні пізнати й осягти, — це, на їхню думку, тільки вигадки й химери нашого розуму, що не можуть мати будь-якої субстанції; звідки випливає, що істинним слід вважати тільки те, чого ніяк не можна зрозуміти, осягти чи уявити, тобто слід щільно зачинити двері перед розумом і задовольнятися тим, що ти вже не людина, а мавпа або папуга, аби заслужити честі бути в числі цих чудових умів. Бо якщо речі, які можна осягти, мають вважатися невірними тільки через те, що їх можна осягти, залишається хіба що сприймати як істинні тільки ті речі, що не осягаються, вибудовуючи на них своє вчення, й імітувати інших, не знаючи, навіщо потрібно їх наслідувати, що властиво мавпам, і лише вимовляти слова, не розуміючи їхнього змісту, як роблять папуги? Втім, я маю чим тішитися, оскільки моя фізика приєднана тут до чистої математики, а мені так хотілося б, аби вона була на неї схожа.

З приводу двох інших, доданих ними наприкінці запитань, а саме: «як душа рухає тілом, якщо вона зовсім нематеріальна, і як вона може сприймати образи тілесних об'єктів», скажу, що вони дають мені тут лише нагоду попередити, що наш автор не має рації, коли, прикриваючись запереченнями, ставить низку запитань, у вирішенні яких немає необхідності для доведення написаного мною, повні невігласи можуть поставити їх за чверть години більше, ніж усі наймудріші змогли б відповісти на них за все їхнє життя, цим і пояснюється моє небажання на них відповідати. Частина з них передбачає пояснення єдності, існуючої між душею й тілом, на якій я ще не зупинявся. Але вам я скажу, що вся складність полягає лише в припущенні — воно хибне і ніяк не може бути доведене, — а саме: якщо душа й тіло — це дві різні субстанції, це їм не дає підстав діяти одна проти одної; далєбі, навпаки, ті, які допускають такі реальні акциденції, як тепло, сила тяжіння і таке інше, не мають сумніву, що ці акциденції можуть впливати на тіло; проте між ними й тілом, тобто між акциденціями й субстанцією, існує більша відмінність, ніж між двома субстанціями.

Зрештою, оскільки я тримаю перо в руці, відзначу тут іще дві інші двозначності, виявлені мною в книжці «Претензій», оскільки вони на-

лежать до тих, які, на мою думку, найбільше здатні захопити зненацька не таких уважних читачів; цим я також хочу засвідчити, що не міг би знехтувати відповіддю на якісь інші запитання, якби я на такі натрапив і визнавав вартами відповіді.

Першу маємо на сторінці 63, де через те що в одному місці я сказав, що коли душа сумнівається в існуванні всіх матеріальних речей, вона пізнає себе, *proecise tantum*, саме як нематеріальну субстанцію; а через 7—8 рядків нижче, щоб показати, що під словами *proecise tantum* я розумію не повне вилучення або заперечення, а тільки абстрагування від матеріальних речей, я заявив, що, попри це, не можна бути певним, що в душі немає нічого, що не можна було б віднести до матеріального; і хоча тут нічого такого невідомо, до мене поставилися дуже несправедливо, намагаючись переконати читача, що, кажучи *pracise tantum*, я хотів вилучити тіло і, таким чином, пізніше суперечу сам собі, кажучи, що не хочу його вилучати. Я нічого не відповім на звинувачення з приводу певного припущення в «Шостому розмислі», яке я не довів раніше, припустившись, таким чином, паралогізму; бо довести неправдивість цього звинувачення зовсім просто, воно надто звичне для всієї книжки і могло б наштовхнути мене на підозру, що її автор діяв не щиросердно, якби я не знав його як людину розумну і не був певен, що він першим здивувався б такій недовірі.

Другу двозначність маємо на сторінці 84, де він хоче, аби *distinguere i abstrahere* означали одне й те саме; проте, вони зовсім відмінні, бо, відрізняючи якусь субстанцію від її акциденцій, маємо розглядати і те й інше, що значною мірою сприяє її пізнанню; тоді як просто відокремлюючи завдяки абстрагуванню субстанцію від акциденцій, тобто розглядаючи її одну й не думаючи про акциденції, створюємо перепони для такого пізнання, оскільки природа субстанції виявляється завдяки акциденціям.

Ось, шановний пане, все, що вважаю необхідним сказати з приводу грубої книжки «Претензій», бо хоча б я, напевно, краще задовольнив друзів автора, якби відкидав усі претензії одну за одною, я, однак, задовольнив би меншою мірою своїх друзів, які мали б підстави вказати мені на марнування часу на таку малопотрібну річ, роблячи господарями мого дозвілля всіх тих, які не проти згаяти свій час, пропонуючи мені непотрібні запитання. Втім, дякую вам за ваші турботи. Прощайте.

ШОСТІ ЗАПЕРЕЧЕННЯ,

ВИСЛОВЛЕНІ РІЗНИМИ ТЕОЛОГАМИ І ФІЛОСОФАМИ

Потому як ми уважно прочитали ваші «Розмисли» й відповіді на деякі складні місця, висловлені в «Запереченнях», у нас залишається ще кілька сумнівів, і було б доречно, аби ви нам їх прояснили.

Перше — аргумент про наше існування на підставі того, що ми мислимо, видається нам не зовсім вірогідним. Адже для того щоб бути впевненим, що ви мислите, необхідно наперед знати природу мислення й існування, — не відаючи цих двох речей, як ви можете знати, що ви мислите або існуєте? Отож, кажучи я мислю, ви не знаєте, про що ви говорите, а додаючи отож, я існую, ви так само не розумієте, про що йдеться; так само ви не знаєте, чи ви щось говорите, чи про щось думаєте, бо для цього необхідно знати, що ви знаєте те, що ви кажете, і знову-таки, щоб ви знали, що вам відомо, що ви знаєте про що йдеться, і так до нескінченності, тож зрозуміло, що ви не можете знати, чи ви існуєте або навіть чи ви мислите.

Переходжу тепер до другого сумніву, хіба коли ви заявляєте я мислю, отже, я існую, хтось не може сказати, що ви помиляєтесь, що насправді ви не мислите, а просто рухаєтесь, а те, що ви приписуєте мисленню, не що інше, як тілесний рух? Наразі ніхто не зумів збагнути вашого міркування, на підставі якого ви довели, що немає жодного тілесного руху, який би можна було правочинно назвати мисленням. Чи не думаєте ви, що зуміли настільки розчленувати й поділити завдяки своєму аналізу всі рухи тонкої матерії, що можете бути певні й зумієте переконати нас, людей дуже уважних і, на нашу думку, досить проникливих, буцімто існує суперечність у припущенні, що нашими думками пронизані всі тілесні рухи?

Третій сумнів мало відрізняється від другого: хоча деякі отці Церкви вірили разом з усіма платоніками, що ангели тілесні, внаслідок чого Латеранський собор дозволив їх зображати, і мали такий самий погляд на розумну душу, яка, як деякі з них вважали, передається від батька до сина, вони, однак, казали, що ангели й душі думають; це схилиє нас до того, що, на їхню думку, мислення може відбуватися завдяки тілесним рухам або ж самі ангели — це тільки тілесні рухи, тобто вони не вирізняли мислення. Це можна також підтвердити мисленням мавп, собак та інших тварин, справді — собака гавкає вві сні, ніби переслідуючи зайців чи злодіїв: Коли вони не сплять, то добре знають, що біжать, а коли сплять — що гавкають, хоча ми з вами згодні, що в них немає нічого, що відрізнялося б від тіла. А коли ви заперечуєте в собаки знання того, що вона біжить чи мислить, то, крім того, що ви твердите це без жодних доказів, цілком можливо, що вони мають подібне судження і про нас, а саме: ми не знаємо, чи ми біжимо, чи думаємо, коли ми здійснюємо ці дії. Зрештою, ви не бачите їхнього внутрішнього способу дії, так само вони не проникають у ваш спосіб; як раніше, так і тепер є чимало великих людей, які не заперечують наявності розуму в тварин. І нам, скільки б ми себе не переконували, що всі їхні дії можна цілком пояснити механічними причинами, не наділяючи їх ні чуттями, ні душею, ні життям; ми, навпаки, ладні битися об заклад, що таке немислиме й навіть сміховинне. І, нарешті, якщо мавпи, собаки, слони справді діють саме так, виконуючи всі свої функції, знайдеться багато людей, які твердитимуть, що всі дії людини також нагадують операції машин, і не захочуть визнавати в неї ні почуття, ні інтелекту: таким чином, якщо слабкий розум тварин відрізняється від людського розуму, то всього лише кількісно, що ніяк не впливає на природу речей.

Четвертий сумнів торкається науки атеїста, яку він вважає дуже вірогідною і навіть, згідно з вашим законом, цілком очевидною, коли стверджує: якщо від рівних частин відняти рівні частини, залишки також будуть рівними, або сума трьох кутів прямокутного трикутника дорівнює сумі двох прямих кутів і таке інше; адже він не може мислити ці речі, не вірячи в їх цілковиту вірогідність. Він наполягає, що це настільки вірогідно, що якби в цьому не було навіть Бога або, як він уявляє, його існування в цьому було немислимим, він все одно так само упевнений щодо цих істин, так ніби Бог існує. Відповідно, він заперечує, що йому здатні щось протиставити, що могло б викликати в нього бодай найменший сумнів. Бо що ж ви можете йому закинути? Що Бог, якщо він існує, може його обманути? Але він заявить про неможливість подібного обману, навіть якщо Бог проявить тут усю свою могутність.

Із цього народжується п'ятий сумнів, який розвивається з того самого обману з боку Бога, який ви рішуче відкидаєте. Бо якщо багато теологів вважали, що ті, кого проклято, як ангели, так і люди, постійно обманюються ідеєю того вогню, що їх пожирає, яку їм у голову

вклав Бог, і вони глибоко вірять і уявляють, ніби бачать і відчують, як їх справді поглинає вогонь, якого насправді немає; тож хіба Бог не може обманювати нас подібними образами¹; постійно нав'язуючи і вкладаючи в наші душі ці оманливі й хибні ідеї, так що нам здається, що ми ясно бачимо й сприймаємо всіма нашими чуттями речі, які поза нами не існують, насправді немає ні неба, ні зірок, ні землі, а ми не мали ні рук, ні ніг, ні очей тощо. Звісно, коли б він так зробив, його не можна було б звинуватити в несправедливості і ми не мали б підстав нарікати на нього, оскільки він, будучи Верховним Володарем усього суцього, може чинити з кожним, що йому заманеться; здається, він має на це право здебільше, щоб примістити їх гординю, покарати за злочини або за первородний гріх чи то якісь інші незнані нам причини. Далєбі, це очевидно підтверджують місця зі Святого Письма, які доводять, що людина нічого не може знати, судячи з тексту Послання I до коринтян апостола Павла (8, 2): Коли хтось думає, ніби щось знає, той нічого не знає ще так, як знати повинен; а також із Еклезіаста (8, 17): І коли я побачив усякий чин Бога, тоді я пізнав, що не може людина збагнути чину, під Сонцем учиненого! Тому скільки людина не трудиться, щоб дошукатись цього, то не знайде, і коли й мудрий скаже, що знає, — не зможе знайти! А те, що Мудрець сказав це, спираючись на виважені аргументи, а не похапцем, наперед не обдумаючи, ясно зі змісту всієї книги, зокрема там, де йдеться про душу, яку ви вважаєте безсмертною. Так, у розділі 3, 19 він каже: доля людських синів і доля звірини — однакова, а щоб ви не подумали, що тут слід розуміти тільки тіло, він трохи далі додає: нема над твариною вищості людини; а говорячи власне про людський розум, каже, хто те знає, чи він підіймається вгору, тобто чи він безсмертний, як і дух скотини, спускається до землі, тобто руйнується. Тільки не кажіть, що в цьому місці він говорить від імені невіруючих: інакше він мав би про це попередити й заперечити те, що сам казав раніше. І не думайте вибачатись, заявляючи, що Святе Письмо повинні тлумачити богослови, адже ви як християнин повинні бути готові відповісти й задовольнити всіх тих, хто висуває якісь заперечення проти віри, зокрема тоді, коли їхні заперечення за-торкують принципи, що ви їх хочете встановити.

Шостий сумнів виникає з приводу байдужості судження або свободи, яка, згідно з вашим ученням, зумовлює шляхетність і досконалість вільного вибору, тимчасом як недосконалість ви, навпаки, відносите на рахунок байдужості; таким чином, щоразу як інтелект ясно й чітко пізнає речі, в які треба вірити і які треба робити або не робити, свобода вибору не буває байдужою. Хіба ж ви не бачите, що, посилаючись на ці принципи, ви цілком руйнуєте свободу Бога, позбавляючи її стану байдужості, коли він створює радше цей світ, ніж інший, або коли нічого не створює? Адже до заперуки віри належить переконання, що

¹ Див.: Відповіді на «Четверті заперечення».

Богові одвіку байдуже створювати один світ чи кілька, чи то взагалі нічого не створювати. Хіба хто ще може сумніватися, що Бог завжди ясним поглядом прозирає усе, що слід робити і чого робити не варто? Тож не можна заявляти, що ясність прозріння і чіткість сприйняття речей позбавляють байдужості при вільному виборі, яка б ніколи не відповідала свободі вибору Бога, якби вона не могла відповідати свободі вибору людини з огляду на те, що сутності речей, як і сутності чисел, неподільні й незмінні; отже, байдужість так само закладена в свободі вибору Бога, як у свободі вибору людини.

Сьомий сумнів стосується поверхні тіл, на якій або завдяки якій реалізуються, на вашу думку, всі відчуття. Бо ми не розуміємо, як може бути так, що вона не становить ні частини тіла, що відчувається, ні повітря, ні випарів, ба навіть не править за межу жодної з цих речей. І ми так і не розуміємо, як ви можете доводити відсутність реальних акцидентів будь-якого тіла чи субстанції, які завдяки божественній могутності можуть бути розділені й існувати окремо від свого суб'єкта, та й справді існують у святому таїнстві вівтаря. Проте нашим докторам не слід надто хвилюватися, доки вони не побачать належного обґрунтування всіх цих речей в обіцяній вами «Фізиці»; щоправда, їм важко повірити, що в ній усе буде доведено настільки ясно, що нам доведеться прийняти ці речі, відкинувши все нами знане віддавна.

Ваша відповідь на «П'яті заперечення» породила восьмий сумнів. І правочинно, бо як може статися так, що геометричні або метафізичні істини, які ви згадуєте в цьому місці, залишаються незмінними й вічними і все-таки залежними від Бога? І через якого роду причини можуть вони від нього залежати? І як міг би він зробити природу трикутника не існуючою? Або як може бути неправильне одвіку те, що два рази по чотири дають вісім, або що трикутник не має трьох кутів? Або ці істини відповідно, залежать тільки від інтелекту, коли він мислить, або від існування самих речей, або ж вони незалежні, оскільки видається немислимо, аби Бог міг зробити так, щоб якась із цих сутностей або істин не існувала одвіку.

Нарешті, дев'ятий сумнів видається нам нагальним, коли ви заявляєте, що не слід довіряти чуттям і що вірогідність інтелекту значно вища, ніж вірогідність чуттів. Хіба це можливо, якщо сам інтелект спирається лише на вірогідність, яку отримує від чуттів, що перебувають у нормальному стані? Хіба ж не помітно, що він не може виправити помилку жодного чуття, якщо інші чуття не виведе його спочатку з помилки, якої він припустився сам? Наприклад, опущена в воду палиця видається нам переламаною внаслідок заломлення світла — хто виправить цю помилку? Можливо, інтелект? Зовсім ні, тільки дотик. Те саме стосується всіх інших чуттів. Таким чином, якщо трапиться так, що всі ваші чуття у нормальному стані даватимуть однозначні свідчення, будьте певні, що завдяки їм ви домоглися якнайбільшої віро-

гідності, на яку тільки за своєю природою здатна людина. А якщо ви надто покладаетесь на свідчення свого розуму, ви досить часто можете потрапити в оману, бо нерідко трапляється, що інтелект нас обманює щодо речей, які досі вважав незаперечними.

Ось у чому полягають наші основні труднощі, до цього вам би додати якийсь точний критерій й непомилні ознаки, згідно з якими ми могли б набутися абсолютної певності, так чудово осягаючи одну річ без іншої, щодо вірогідності того, що одна річ настільки відмінна від іншої, що вони здатні існувати окремо, принаймні завдяки божественній могутності, тобто, інакше кажучи, пояснить нам, як ми можемо ясно, чітко й напевно пізнати, що відмінність, сформована нашим інтелектом, породжена не розумом, а самими речами. Адже коли ми споглядаємо неозорість Бога, не думаючи про його справедливність, або замислюємося над його існуванням, не думаючи про Сина й Святого Духа, хіба не осягаємо ми загалом це існування або самого суцього Бога без згаданих двох осіб, чия божественність невіруючий може з таким самим правом заперечувати, як ви заперечуєте за тілом розум або мислення? Так само неправильним буде висновок того, хто скаже, що Син і Святий Дух по суті відрізняються від Отця або можуть бути від нього відокремлені. Так само вам ніколи не поступляться тим, що мислення чи скорше людський розум реально відрізняється від тіла, хоча ви ясно сприймаєте їх окремо й навіть визнаєте, що все це робиться не просто абстрагуванням вашого розуму. І якщо ви дасте задовільні відповіді на всі ці складні запитання, то можете бути певні, що не знайдеться більше нічого, що могло б завдати прикrostі нашим богословам.

ДОДАТОК

Наведу тут заперечення деяких інших осіб, щоб не довелося відповідати на них окремо, оскільки їхній зміст дуже подібний.

Особи великого розуму й рідкісного знання поставили мені такі три запитання:

Перше: Яким чином ми можемо бути певні, що маємо ясну й чітку ідею своєї душі?

Друге: Яким чином ми можемо бути певні, що ця ідея цілком відмінна від інших речей?

Третє: Яким чином ми можемо бути певні, що в ній немає нічого, властивого тілу?

Те, що йде далі, надіслано мені під таким заголовком:

ФІЛОСОФИ І ГЕОМЕТРИ ДО ПАНА ДЕКАРТА

Пане!

Хоч би скільки ми задумувались над тим, чи сформована нами ідея нашого розуму, тобто чи поняття або концепт людського розуму не містять в собі чогось тілесного, ми все ж не зважуємося твердити, що мислення не може жодним чином підходити тілу, яке зазнає впливу прихованих рухів. Оскільки ми бачимо, як одні тіла не мислять зовсім, інші — мислять, як, скажімо, тіла людей і, можливо, тварин, тож чи не назвете ви нас софістами і не звинуватите в нерозважливості, якби, попри це, ми були схильні до висновку, що мислячих тіл не існує? Нам навіть важко повірити, що ви не знайшли б підстави посміятись над нами, якби ми першими висунули цей аргумент щодо ідей, який ви використовуєте як доказ існування Бога й реальної відмінності розуму від тіла, а тоді піддаєте критичному розгляду. Щоправда, схоже, що цей аргумент настільки заповонив і захопив вас, що видається, наче ви самі поставили запону перед розумом, яка перешкоджає вам помічати, що всі дії й властивості душі, виявлені вами у себе, залежать безпосередньо від тілесних рухів; розв'яжіть же вузол, який, на вашу думку, стягує наш розум, не дозволяючи йому підвестися над тілом.

Виявлений нами тут вузол полягає в тому, що ми чудово розуміємо, два плюс три дають п'ять і якщо від рівних частин відняти рівні частини, ми матимемо знову рівні частини, ми, як і ви, упевнені в цих істинах, а також у безлічі інших, чому ж тоді ми подібним чином не впевнені на підставі ваших і навіть наших ідей, що душа людини реально відмінна від тіла і що Бог існує? Очевидно, ви скажете, що ви неспроможні вкласти цю істину в наші голови, якщо ми не міркуватимемо разом з вами, але на це ми відповімо, що, прочитавши сім разів ваші «Розмисли» з неймовірним, майже янгольським терпінням, ми наразі не переконані. Ми все-таки не можемо повірити, буцімто ви вважаєте, що всі ми як такі маємо тупий і грубий, як у тварин, розум, зовсім непридатний для метафізичних істин, в яких ми вправляємося років тридцять, і не хочете признатися, що ваші доводи, запозичені з ідей Бога й розуму, не настільки вагомі й авторитетні, аби вчені уми, які докладають усіляких зусиль, намагаючись підвестися розумом над матерією, могли й відчути потребу їм до решти підкоритися.

Навпаки, ми вважаємо, що ви приймете нашу точку зору, якщо змусите себе перечитати свої «Розмисли» з таким самим духом, піддаючи їх такому аналізу, ніби вони запропоновані вашим супротивником. І, нарешті, оскільки нам невідомо, яких меж може сягнути здатність тіл і їхніх рухів, і оскільки ви самі визнаєте, що без особливого Божого

одкровення ніхто не може знати все, що він вклав або може вкласти в той чи інший суб'єкт, звідки ж вам знати, що Бог не вклав такої здатності й властивості в деякі тіла, завдяки якій вони мислять, сумніваються тощо?

Отакі, шановний, наші аргументи, або, якщо вам більше подобається, наші упередження, і якщо ви запропонуєте належні ліки від них, то нам не знайти слів, аби висловити вам глибоку вдячність і виявити безмірну відданість за те, що ви настільки просвітили наші уми, що вони тепер здатні з користю прийняти зерна вашого вчення. І нехай береже вас Бог і доведе до щасливого кінця, ми благаємо його дарувати вам цю нагороду за ваше благочестя, яке не дозволяє вам братися за те, чого ви не могли б цілком присвятити виключно його славі.

ВІДПОВІДІ АВТОРА

НА «ШОСТІ ЗАПЕРЕЧЕННЯ», ВИСЛОВЛЕНІ РІЗНИМИ ТЕОЛОГАМИ, ФІЛОСОФАМИ І ГЕОМЕТРАМИ

1. Цілком справедливо, ніхто не може бути певним у тому, що він мислить або існує, якщо йому невідома природа мислення й існування. Не те щоб для цього було потрібне продумане або набуте за допомогою доказів знання, а ще менше — знання цього знання, завдяки якому він знав би, що знає, і знову ж таки, йому відомо, що він знає, і так до нескінченності, хоча немислимо мати таке знання бодай про якусь одну річ; але досить, аби він знав це тим внутрішнім знанням, що завжди передує знанню набутому і таке природне для всіх людей стосовно мислення й існування, аби ми, навіть, можливо, засліплені якимись упередженнями й радше уважніші до слів, ніж до їх справжнього значення, могли уявити, що позбавлені цього знання, хоча насправді немислимо, аби ми його не мали. Отже, якщо хтось зауважує, що він мислить, звідси цілком очевидно випливає факт його існування, хоча він, можливо, ніколи доти не брав на себе обов'язку з'ясувати, що таке мислення й існування, проте він не може не знати достатньою мірою одне й друге, аби бути цілком задоволеним.

2. Так само абсолютно неможливо, аби той, хто, з одного боку, знає, що він мислить, а з другого — розуміє, що таке рухатися, зміг будь-коли повірити, що він помиляється, що насправді він не мислить, а тільки рухається. Бо оскільки його ідея або поняття мислення зовсім інша, ніж ідея тілесного руху, він змушений сприймати одне відмінним від другого; хоча може трапитись, що надто при звичаєсний наділяти один і той же суб'єкт різноманітними, нічим не поєднаними між собою властиво-

стями, він засумнівається або навіть стане запевняти, що для нього цілком однаково — мислити й рухатися. Втім, слід зазначити, що речі, відносно яких ми маємо різні ідеї, можуть сприйматися як одна й та сама річ подвійно, або в розумінні єдності й тотожності природи, або лише в розумінні єдності структури. Так, наприклад, зрозуміло, що ідея фігури відрізняється від ідеї руху, дія, завдяки якій я розумію, осягається зовсім інакшою ідеєю, ніж дія, завдяки якій я бажаю; існують різні ідеї плоті й кісток, а ідея мислення цілком відмінна від ідеї просторовості. Проте ми дуже добре осягаємо, що субстанція, якій властиво мати обриси, здатна також рухатися, тож речі, які мають обриси й здатні рухатися, єдині й тотожні за своєю природою; так само єдині й тотожні за своєю природою речі, які бажають і які мислять. Однак із субстанцією, яку ми сприймаємо у вигляді кістки, й субстанцією, що сприймається у вигляді плоті, все зовсім інакше. Тому ми не можемо вважати їх однією й тією самою річчю через єдність природи, а тільки через структурну єдність, як, скажімо, тварину, що складається з плоті й кісток. А тепер виникає запитання: чи ми осягаємо річ мислячу і річ просторову як одну й ту саму річ через єдність природи, внаслідок чого між мисленням і просторовістю ми виявляємо таку ж саму спорідненість, або зв'язок, яку зауважуємо між рухом і обрисами, дією інтелекту і дією волі, чи скоріше можна сказати, що вони тотожні лише структурно, оскільки властиві одній і тій самій людині, як кістки й плоть одній і тій самій тварині? Як на мене, то я стою саме на цьому, бо різниця або відмінність, яку я відзначаю між природою речі мислячої й речі просторової, видається мені не меншою, ніж відмінність між кістками й плоттю.

Та оскільки в цьому місці проти мене висувують авторитетні точки зору, я змушений, аби вони не завдали жодної шкоди істині, відповісти на те, що мені закидають (*що досі ніхто не зміг збагнути мого доведення*), хоча тих, хто його старанно розглянув, небагато, а декілька чоловік підтвердили, що вони його зрозуміли і цілком підтримують. І так само, як ми повинні більше вірити єдиному свідку, який після подорожі в Америку розповідає, що бачив антиподів, ніж тисячі інших, які перед цим заперечували їх існування, не висловлюючи ніяких доказів, хіба що внаслідок своєї необізнаності, достоту так само ті, які належно оцінюють вагомість аргументів, повинні надавати більшого значення авторитету однієї людини, яка твердить, що правильно зрозуміла якесь доведення, ніж тисячі інших, які безпідставно запевняють, що нікому досі не вдалося його зрозуміти. Бо хоча вони його й не розуміють, це не заважає іншим добре його розуміти; і оскільки, виводячи одне з другого, вони не досить точно висловлюють свої міркування, то, напевно, не дуже заслуговують на довіру.

І, нарешті, на запитання, запропоноване в цьому місці: *якщо я настільки ділив і дробив завдяки своєму аналізу всі рухи своєї тонкої матерії, що не тільки упевнився сам, а навіть можу довести досить уважним людям, які вірять у свою проникливість, я відповім, що неприйнят-*

не уявлення, начебто наші думки немовби розлиті в тілесних рухах неприйнятне, я відповім, що, оскільки я вважаю, що наші думки тотожні тілесним рухам, то я особисто в цьому цілком упевнений, але не поручуся, що зможу переконати інших, хай які вони будуть уважні і хай яку проникливість вони до цього доклатимуть, принаймні доти, доки вони застосовуватимуть свій розум тільки відносно уявних речей, не скеровуючи його на речі чисто надчуттєві: саме це, як легко побачити, роблять ті, які уявляють, що вся відмінність між мисленням і рухом може бути проведена шляхом розсікання якоїсь тонкої матерії. Це можна збагнути лише на основі розуміння того, що ідеї речі мислячої і речі просторової або мобільної зовсім різні і незалежні одна від одної, причому коли ми ясно й чітко осягаємо ці дві речі як різні й незалежні, буде суперечливо казати, що їх не можна розділити бодай всемогутністю Бога; таким чином, щоразу, як ми виявляємо їх разом в одному й тому об'єкті, як в одній і тій самій людині виявляємо мислення й тілесний рух, ми не повинні через це думати, що вони єдина річ через єдність природи, — між ними існує тільки структурна єдність.

3. Все, що тут говориться про платоніків та їх послідовників, настільки сьогодні очорнено католицькою церквою і всіма філософами взагалі, що на цьому не варто зупинятися. До того ж, Латеранський собор дозволив малювати ангелів, хоча й не дійшов висновку, що вони тілесні. І коли б їх справді визнали такими, то це не дало б підстави вважати, що їхні уми більш невіддільні від тіл, ніж уми людей, а коли б заблаглося заявити, що людська душа передається від батька до сина, з цього не можна робити висновок про її тілесність, можна тільки припустити, що оскільки наші тіла породжуються тілами батьків, то й наші душі походять від їхніх душ. Що ж до собак і мавп, то коли я наділю їх мисленням, з цього ніяк не випливатиме, що людська душа не відмінна від тіла, радше можна було б вважати, що розум і тіло інших живих істот також відмінні: так разом з Піфагором вважали ті самі платоніки, чий авторитет щойно ставився в приклад, про що досить ясно свідчить їхнє вчення про переселення душ. Утім, я не тільки визнав, що тварини не мають мислення (як це хотіли мені нав'язати), а навпаки, довів це, підтвердивши такими вагомими доказами, що їх нікому досі не вдалося спростувати. До них належать ті, які запевняють, *що наяву собаки знають, що вони біжать, і навіть уві сні знають, що гавкають*, і говорять про це так, немовби вони були на одному рівні розумового розвитку з ними й читали в їхніх серцях, не підкріплюючи це доказами. Бо хоча далі вони й додають: *що не вірять, що дії тварин можна задовільно пояснити механічними причинами, не наділяючи їх ні чуттями, ні душею, ні життям* (як я розумію, без участі мислення, бо я ніколи не заперечував у них того, що звичайно називають життям, тілесною душею й органічним чуттям), вони, навпаки, ладні битися об заклад на що завгодно, що це немислимо й сміховинно, — це не можна сприймати як доказ. Адже немає настільки істинного твердження, про яке не мож-

на було б так само сказати, що в ньому годі переконати, та й об заклад звичайно б'ються хіба що тоді, коли бракує доказів, і оскільки ми бачили, як великі люди майже так само насміхалися з тих, що розповідали про існування антиподів, я гадаю, що не слід легковажно вважати неправдивим усе те, що декому видається смішним.

І, нарешті, те, що ви додасте далі: *знайдеться чимало людей, котрі скажуть, що всі дії людини подібні до рухів машин і не захочуть припускати в ній ні чуттів, ні інтелекту, якщо вірогідно те, що мавпи, собаки й слони діють також, як машини в усіх своїх функціях*, — також не аргумент, який щось доводить, хіба що тільки те, що зустрічаються люди, які сприймають речі настільки невиразно й так затято прив'язані до первинних поглядів, сформованих раніше (хоча вони досі їх не розглядали), що, замість їх позбутися, вони воліють заперечувати наявність у собі речей, які відчують на досвіді. Далекі, не може бути, аби ми щодень не відчували на самих собі, що ми мислимо, отож, хай як нам показують, що у тварини немає функцій, які не могли б виконуватися без мислення, ніхто не може з цього розсудливо вирішити, що він також не думає; хіба що той, який завжди вважав, що тварини, як і ми, думають, він переконаний, що діє точно так, як тварини, і затято триматиметься за твердження: *людина й тварина діють однаково*; а коли йому доведуть, що тварини не думають, він волітиме краще позбавити себе власного мислення (якого він не може, однак, не усвідомлювати в собі завдяки постійному й незаперечному досвіду¹), ніж змінити точку зору, *що він діє так, як тварини*. Втім, не віриться, що таких умів багато, я певен, значно більше знайдеться таких, які, якщо їм буде доведено, *що мислення ні в чому не відрізняється від тілесного руху*, наполягатимуть (звичайно, аргументованіше), що мислення зустрічається у тварин так само, як і в людей, оскільки в них зауважують такі самі тілесні рухи, як і в нас, а додавши при цьому, *що відмінність, яка зумовлена тільки через більше або менше, ніяк не змінює сутності речей*, хоча вони, можливо, й не робитимуть тварин такими розумними, як людей, вони все-таки матимуть підстави вважати, що тваринам властиві думки, подібні до наших.

4. Що ж до науки атеїста, то зовсім легко довести, що він нічого не знає твердо й вірогідно, бо, як я перед цим казав, чим менш могутнім буде той, кого він визнає автором свого буття, тим частіше він матиме підстави сумніватися в досконалості своєї природи, яка, можливо, вводить його в оману навіть стосовно речей цілком, здавалося б, вірогідних. Він ніколи не позбудеться цього сумніву, доки спершу не визнає, що його створив істинний Бог — начало будь-якої істини, який ніяк не може бути ошукацем.

5. Можна також ясно побачити неможливість того, щоб Бог був ошукацем, досить лише роздивитися, що формою або сутністю ошукан-

¹ В цих дужках переклад з латини: *cujus non potest non esse sibi conscius*, — яке він не може не усвідомлювати в собі.

ства виступає небуття, до якого ніколи не може прагнути верховне буття. Всі теологи згодні з цією істиною, яку можна вважати основою й підмурком віри Христової, бо від неї залежить її вірогідність. Бо як змогли б ми вірити в те, що дано нам Богом в одкровенні, якби думали, що він нас інколи обманює? І хоча звичайно теологи стверджують, що грішників мучить пекельний вогонь, вони, однак, не допускають думки, що вони ошукані неправдивою ідеєю пожирючого їх вогню, посланого на них Богом, вони скоріше вважають, що їх мучить справжній вогонь, бо оскільки дух живої людини, хоча й нематеріальний, перебуває¹ в тілі, то Бог завдяки своїй могутності може легко змусити його страждати від полум'я тілесного вогню після смерті тощо (див. Магістра Сентенцій², кн. 4, с. 44). Що ж стосується місць Святого Письма, то я не вважаю за обов'язок відповідати на них, хіба що вони здаватимуться суперечними якимсь моїм окремим поглядам; та оскільки вони не скеровані проти мене, а висунуті проти поглядів, широко поширених серед усіх християн (адже тут спростовуються саме такі), наприклад, проти того, що ми можемо пізнавати деякі речі, душа людини не подібна до душі тварин; я боявся б упасти в гріх гордині, якби не захотів краще обмежитися судженнями інших, замість вишукувати нові; оскільки я ніколи не займався теологічними дослідженнями, цікавлячись ними настільки, наскільки вважав необхідним для власної освіти, і, зрештою, не відчуваю в собі божественного натхнення, аби вважати себе спроможним комусь їх пояснювати. Ось чому я заявляю, що відтепер на подібні заперечення не відповідатиму.

Але на цей раз я все-таки відповім, аби моє мовчання не дало декому підстави думати, що я ухиляюсь, тому що не годен дати належної відповіді на запропоновані вами місця зі Святого Письма. По перше, я стверджую, що слова святого Павла в Посланні 1 до коринтян (8, 2) слід відносити лише до науки, яка не поєднана з благодаттю, тобто до науки атеїстів: *Знання ж надимає, любов же будує*, і далі: *Коли ж любить хто Бога, той пізнаний Ним*. Таким чином, апостол не каже, що не можна зовсім не мати знання, бо визнає, що ті, які люблять Бога, пізнають Його, тобто мають про нього певне знання; він тільки стверджує, що той, в кому немає благодаті, і який, відповідно, не має достатнього знання про Бога, хоча він, можливо, вважає себе обізнаним щодо інших речей, *той нічого не знає ще так, як знати повинно*: тим паче що починає слід з пізнання Бога, якому підпорядковується пізнання того, що ми здатні дізнатися про всі інші речі, це я також пояснив у своїх «Розмислах». Утім, цей самий текст, хоч і спрямований проти мене, настільки явно підтверджує мою точку зору з цього приводу, що я й не думаю, що його можуть належно пояснити ті, які мають протилежну точку зору. Бо

¹ Латинською сказано: *tenetur naturaliter* — природно перебуває.

² Так традиційно називали Петра Ломбардського (XII ст.), автора чотирьох книг «Сентенцій», схвалених Латеранським собором, які часто коментувалися в Школі.

якщо хотіли сказати, що значення, яке я надав словам: *Коли ж любить хто Бога, той* (тобто Бог) *пізнаний ним*, не відповідає Святому Письму, а займенник той (*icelui*) відноситься не до Бога, а до людини, яка ним пізнана й схвалена, то святий апостол Іоанн у Посланні 1 (2, 2) цілком підтримує моє пояснення такими словами: *А що ми пізнали Його, пізнаємо це з того, коли заповіді Його додержуємо, і далі* (4, 7): *Кожен, хто любить, родився від Бога та відає Бога*.

Наведені вами місця з Єклезіаста також мені не суперечать, адже слід зауважити, що в цій книзі Соломон говорить не від імені нечестивців, а від власного імені, адже, будучи раніше грішником і відступником від Бога, він тепер кається в помилках і зізнається, що оскільки для просвітницьких дій він хотів скористатися тільки людською мудрістю, не співвідносячи її з Богом і не вважаючи її даною Ним милістю, він так і не зміг нічого знайти, цілком його задовольнило б або не було сповнене честолобства. Саме тому в багатьох місцях він закликає й умовляє людей навернутися до Бога й покаятися. Зокрема в розділі 11 (9) у таких словах: *Знай, що за все це спровадить тебе Бог до суду*; він повертається до цієї думки в наступних віршах аж до кінця книги. А наступні слова (8, 17): *І коли я побачив усякий чин Бога, тоді я пізнав, що не може людина збагнути чину під сонцем учиненого*, слід відносити не до всіх людей, а тільки до того, кого він описав у попередньому вірші: *бо ні вдень, ні вночі сну не бачить людина своїми очима*, так немовби Пророк хотів нас застерегти, що надмірна праця й перебільшена наполегливість у здобутті знань заважає пізнанню істини, тож не думаю, що ті, хто добре знає мене, могли б віднести ці слова на мій рахунок. Особливо уважно слід ставитися до слів: *під сонцем учиненого*, бо вони досить часто зустрічаються у цій книзі і завжди вказують на природні речі, за винятком їхнього підпорядкування й залежності від Бога, бо оскільки Бог вищий за все суще, Він не може бути серед речей, які лежать тільки під сонцем. Таким чином, справжня суть цього тексту в тому, що людина неспроможна мати досконале знання про природні речі, доки не пізнає Бога; в цьому я якраз згоден із Пророком. І, нарешті, в розділі 3 (19), де сказано: *Бо доля людських синів і доля звірини однакова*, а також *і Нема над твариною вищості людини*, очевидно, що тут говориться тільки про тіло, бо в цьому місці згадуються лише речі, що належать до тіла; і одразу ж додає, говорячи окремо про душу: *Хто те знає, чи дух людських синів підіймається вгору, і чи спускається відл до землі дух скотини?* Тобто хто може силою людського розуму знати, хіба що тільки завдяки тому, що нам відкриє Бог, чи людські душі зазнають вічного блаженства? Звичайно, силою природного розуму я намагався довести, що душа людини не тілесна, а от знати, чи підійметься вона вгору, тобто чи зазнає божественної величі, можемо тільки завдяки єдиній вірі.

6. Що ж стосується свободи вибору, то цілком певно, що свобода у Бога повністю відмінна від нашої, тим паче що уявлення, начебто воля

Бога одвіку не була байдужою до всього, що було і може бути створене, суперечливе, бо хіба можна уявити якусь ідею, що представляла б благо чи істину, предмет віри, об'єкт діяння або недіяння, на яку божественний інтелект міг бути скерований ще до того, як його природу було визначено за рішенням його волі. Я говорю тут не про першість у часі, а скоріше про те, що така ідея не може передувати рішенню волі Бога ні в плані послідовності, ні за своєю природою, ні через акт розсудку, як зазвичай іменують його в Школі, так, аби ідея добра підвела Бога до вибору чогось одного на відміну від другого. Наприклад, цей світ створено в часі, а не одвіку, не тому що він був найкращим, а тому що він хотів створити його в часі; він забажав, аби три кути трикутника дорівнювали двом прямим кутам, тому що знав, що не може бути інакше тощо. Навпаки, саме тому що він хотів створити світ у часі, він через це кращий, ніж якби був створений одвіку, і оскільки він захотів, аби три кути трикутника обов'язково дорівнювали двом прямим кутам, то тому тепер це істинне, й не може бути інакшим, те саме стосовно інших речей. Це не перешкоджає можливості твердити, що заслуги святих — причина їхнього вічного життя, ці заслуги тут причина не тому, що визначають якість рішення Бога, а тому, що вони лише причина наслідку, в якості якого Бог визначив їх одвіку. Таким чином, абсолютна байдужість в Богові — це найбільший доказ його всемогутності. Але з людиною все інакше, оскільки вона знаходить природу благого й істинного, уже визначену й встановлену Богом, і її воля, природно, може бути скерована лише на добро, ясно, що вона тим охочіше й вільніше скеровується до блага й істини, чим очевидніше їх прозирає; вона буває байдужою лише тоді, коли не знає, що краще чи правильніше, або принаймні коли не бачить цього досить ясно, аби вона могла більше не сумніватися. Таким чином, байдужість, властива людській свободі, цілком відрізняється від байдужості, властивої свободі Бога. І тут зовсім ні до чого висувати те, що сутності речей нероздільні, бо, по-перше, жодна сутність не може однаково підходити Богові й творінню, по-друге, байдужість невластива сутності людської природі з огляду на те, що ми вільні не тільки тоді, коли незнання добра й істини робить нас байдужими, а переважно тоді, коли ясне й чітке пізнання якоїсь речі підштовхує нас і скеровує наші пошуки.

7. Я осягаю поверхню, яка впливає на наші чуття, так само, як її звичайно осягають або принаймні повинні осягати математики й філософи, вони відрізняють її від тіла й припускають, що вона не має глибини. Але в математиків слово «поверхня» вживається в двох значеннях: або як тіло, в якого розглядають лише довжину й ширину, зовсім відволікаючись від глибини, хоча її наявність і не заперечується, або її приймають лише за модус тіла і тоді будь-яка його глибина заперечується. Ось чому, аби уникнути двозначності, я сказав, що говорив про поверхню, яка, будучи тільки модусом, не може бути частиною тіла, бо тіло — то субстанція, частиною якої не може бути модус. Але я ніколи не запе-

речував, що вона — край тіла; як вміщеного, так і того, що вміщає, в тому розумінні, в якому говорять, що суміжними тілами називаються такі тіла, чиї поверхні дотикаються. Коли два тіла торкаються одне одного, вони мають єдину спільну поверхню, що не стає частиною ні одного, ні другого, а виступає одним і тим самим модусом обох тіл, вона збережеться навіть тоді, коли ці обидва тіла будуть забрані, або на їхнє місце буде поміщено якісь інші, що матимуть таку саму величину й форму. І навіть те місце, яке аристотелики називають поверхнею довколишнього тіла, може бути досягнуте в розумінні тільки поверхні, яка не субстанція, а модус. Далєбі, не можна твердити, що вежа змінює своє місце, хоча довколишнє повітря міняється або на місце вежі ставиться інше тіло; отже і поверхня, яка сприймається тут як місце, це ні частина вежі, ні частина довколишнього повітря. Але щоб цілком відкинути думку тих, які припускають реальність акциденцій, не бачу потреби наводити інші аргументи, крім уже перелічених мною. Передусім, оскільки без контакту не буває жодного відчуття, усе може сприйматися тільки через поверхню тіл. Однак якщо якісь реальні акциденції існують, то вони повинні бути чимось відмінним від цієї поверхні, яка не що інше, як модус. Відповідно, якщо вони існують, їх не можна відчувати. Хіба хтось міг би припустити їхнє існування, якби не вважав, що вони відчуються? Крім того, абсолютно неможливо і цілком суперечно, щоб акциденції були реальні, оскільки все реальне може існувати окремо від іншого об'єкта: тож те, що може таким чином існувати окремо, — то субстанція, а не акциденція.

І тут зовсім ні до чого говорити, що реальні акциденції можуть бути виокремлені зі своїх суб'єктів не природним шляхом, а лише всемогутністю Бога; адже бути створеним природним шляхом — не що інше, як бути створеним звичайною могутністю Бога, яка нічим не поступається перед надзвичайною могутністю Бога і яка, нічого не додаючи нового до речей, їхньої природи також не змінює; таким чином, якщо до субстанції належить усе, що може природно бути без суб'єкта, то все, що також може бути без суб'єкта завдяки всемогутності Бога, хай яка вона надзвичайна, повинне також називатись субстанцією. Я навіть визнаю, що справді одна субстанція може прилучитися до іншої, але коли таке трапляється, то форму акциденції прибирає не сама субстанція, — це, власне, сам модус або спосіб, в який це відбувається; наприклад, коли одяг надягається на людину, акциденцією буде не сам одяг, а властивість бути *одягненим*. І оскільки головною причиною, яка схилила філософів припустити реальні акциденції, було те, що вони вважали немислимим пояснити без них, як утворюються чуттєві сприйняття, я взявся докладно з'ясувати в своїй «Фізиці», в який спосіб ці суб'єкти заторкують наші чуття; і не тому що я прагну, аби в цьому і в якихось інших питаннях посилались на мої слова, а тому що, на мою думку, все, що наочно пояснено мною в «Діоптриці», може бути достатнім доказом моїх подальших можливостей.

8. Коли ми вдумаємось у неосяжність Бога, то впевнимось у неможливості існування чогось незалежно від нього, і не тільки всього суцього, але й будь-якого порядку, закону, причини добра й істини; інакше (як я зазначив вище) він не був би геть байдужим до творення того, що створив. Бо якби якась причина чи ознака блага передувала його призначенню, вона спонукала б його, без сумніву, творити все найкраще. Зовсім навпаки, оскільки він визначив собі творення того, що існує у світі, то через це, як сказано в Книзі Буття, *вельми добре воно*, тобто причина цього блага залежить від того, що Бог захотів створити їх саме такими. І немає потреби дошукуватися, від якого виду причин це благо та всі інші, як математичні, так і метафізичні, істини залежать від Бога; бо оскільки види причин були визначені тими, хто, можливо, не задумувався над підставою причинності, то, мабуть, нічого було б дивуватись, якби вони не дали їй ніякого імені; проте, вони її таки поіменували, її ж бо можна назвати діючою, так само як королівську волю можна назвати діючою причиною закону, хоча сам закон не фізичне буття, а тільки (як кажуть у Школі) моральна сутність. Марно також допитувалось, як Бог міг би одвіку зробити так, щоб два рази по чотири не давало вісім тощо, бо я вважаю, що нам не дано це зрозуміти. Але оскільки, з другого боку, я розумію, що ніщо, хай би до якого роду сутності воно належало, не може не залежати від Бога, який легко міг влаштувати деякі речі так, аби люди були неспроможні пізнати їх інакшими, ніж вони є насправді, було б зовсім нерозумно сумніватися в речах, які ми цілком осягаємо, через те що деяких речей ми не розуміємо й не бачимо, що повинні їх збагнути. Таким чином, не слід вважати, що *вічні істини залежать від людського інтелекту або від інших суцїх речей*, вони залежать тільки від волі Господа, який як верховний законодавець встановив і визначив їх одвіку.

9. Щоб належно збагнути вірогідність чуттів, у ній слід розрізняти три ступені. До першого слід віднести тільки те, з допомогою чого зовнішні об'єкти безпосередньо діють на тілесний орган, це не що інше, як рух часточок цього органу та виникаюча внаслідок руху зміна форми й положення. Другий ступінь включає все, що виникає безпосередньо в розумі завдяки його поєднаності з тілесним органом, на який певним чином діють і впливають згадані об'єкти; до них належать: відчуття болю, лоскоту, голоду, спраги, кольорів, звуків, запахів, смаків, тепла, холоду і таке інше, які, як відзначено в «Шостому розмислі» зумовлені поєднанням і, так би мовити, переплетінням розуму й тіла. І, нарешті, третій ступінь обіймає всі судження, які ми звикли робити з юних літ стосовно довколишніх речей у зв'язку з враженнями або рухами, що відбуваються в наших органах чуттів. Коли я, наприклад, бачу палицю, то не повинен уявляти, що вона виділяє маленькі, літаючі в повітрі образи, тривіально названі інтенційними, які досягають мого ока, а тільки те, що промені світла, відбиті від цієї палиці, зумовлюють певні рухи в оптичному нерві, а через нього безпосередньо в мозку, що я докладно

пояснив у «Діоптриці». І саме в цьому русі мозку, який у нас спільний з тваринами, і полягає перший ступінь відчуття. З першого випливає другий ступінь, що поширюється тільки на сприйняття кольору й світла, відбитого від цієї палиці, і спричинюється таким глибинним поєднанням розуму з мозком, що він відчуває і ніби сприймає рухи, що виникають в останньому; лише це і слід відносити до відчуття, якщо ми хочемо чітко відокремити його від інтелекту. Бо завдяки відчуттю кольору, який я сприймаю, я роблю висновок, що палиця, яка перебуває поза мною, кольорова, а з просторовості кольору, його обмеженості й співвідношення його положення відносно частин мого мозку, я визначаю дещо стосовно величини, форми й віддаленості палиці, і хоча це, звичайно, відносять до чуттів, — а через це я мав би віднести все до третього ступеня сприйняття, — тут усе ж цілком очевидно, що це залежить виключно від інтелекту. В «Діоптриці» я навіть показав, що величина, відстань і розмір можуть виводитись одне з одного завдяки чистому розмислу. Різниця тут лише в тому, що ми приписуємо інтелекту нові, неусталені судження, висловлені стосовно речей, що з'являються перед нами, а чуттям — судження, які з дитинства звикли робити про чуттєві речі, з огляду на відчуття, які вони викликають, діючи на наші органи чуттів; саме через це звичка штовхає нас на такі швидкі висновки й судження (або радше зумовлює пригадування суджень, висловлених нами раніше), що ми не відрізняємо такий спосіб судити від простого сприйняття чи перцепції відчуттів.

Із усього сказаного зрозуміло, коли ми кажемо, що вірогідність інтелекту значно вища вірогідності чуттів, наші слова означають не що інше, як те, що судження, винесені нами в зрілому віці в зв'язку з новими спостереженнями, значно вірогідніші за ті, які в нас сформувались у дитинстві без будь-якого розмислу: тут не може бути жодного сумніву, бо цілком певно, що не йдеться ні про перший, ні про другий ступені відчуття, тим паче що в них не може бути жодної хиби. Тож коли кажуть, *що у воді палиця видається зламаною внаслідок заломлення променів*, це звучить так само, як коли б нам казали, що ми бачимо палицю в такому вигляді, що дитина могла б судити, що вона зламана, і з огляду на це, завдяки звичним із самого дитинства упередженням, ми також виносимо таке саме судження. Та я не можу погодитись із тим, що вони пишуть далі: *цю помилку виправляє не інтелект, а відчуття дотику*. Бо хоча завдяки дотику ми упевнюємося, що палиця пряма, виносячи це судження тим способом, до якого звикли з дитинства і який через це може іменуватись відчуттям, цього, однак, не досить, щоб виправити похибку зору. Крім того, нам потрібно мати підставу, яка б нам вказала на необхідність покладатися в такому разі радше на судження, сформоване завдяки дотику, ніж на судження, яке залежить від зору; а оскільки в нас із дитинства такої підстави не було, її слід приписувати не відчуттю, а тільки інтелекту. Відповідно, в цьому самому прикладі помилку чуття виправляє один лише інтелект; неможливо навести жодного при-

кладу, де б помилка зумовлювалась більшою довірою до розумових процесів, ніж до сприйняття чуттів.

10. Оскільки всі інші питання, які залишилось розглянути, висловлені радше як сумніви, а не заперечення, я не можу впевнено твердити, що досить прояснив речі, які ще й сьогодні дають підстави для сумнівів стількох учених умів. Проте, щоб зробити все від мене залежне й підтримати свою справу, я відверто розповім, як мені самому вдалося позбутися всіх цих сумнівів. Бо якщо з цього хтось зможе взяти щось для себе, я матиму нагоду порадіти, якщо ж це не прислужиться нікому, я бодай матиму задоволення від думки, що мене не можна звинуватити ні в упередженості, ні в нерозважності.

Коли внаслідок викладених мною в «Розмислах» аргументів я вперше дійшов висновку, що людський розум реально відрізняється від тіла і його навіть легше пізнати, ніж тіло (як і всілякі інші речі, про які там ідеться), я справді відчув необхідність із цим погодитись, бо не бачив тут нічого недоладного, що не спиралося б на цілком очевидні принципи згідно з правилами логіки. Зізнаюсь, однак, я не був цілком переконаний і зі мною сталося майже те саме, що й з астрономами, які, незаперечно довівши, що Сонце у кілька разів більше за Землю, не можуть позбутися враження, що воно значно менше, коли на нього дивитися неозброєним оком. Потім я пішов далі й, спираючись на ті самі принципи, перейшов до розгляду фізичних або природних речей, вивчаючи передусім поняття або ідеї, які виявляв у собі стосовно кожної речі, а надалі старанно розрізняючи одні від одних, щоб мої судження повністю з ними узгоджувались, я встановив, що природі або сутності тіла властиве тільки те, що воно становить субстанцію, яка відзначається довжиною, шириною й глибиною й здатна набувати різних форм і виконувати різноманітні рухи; ці форми й рухи не що інше, як модуси, що ніколи не можуть існувати поза тілом, а кольори, запахи і таке інше — це всього тільки відчуття, неіснуючі поза моїм мисленням, які відрізняються від тіла не менше, ніж біль від форми й руху стріли, яка цей біль викликала; і, нарешті, вага, міцність, здатність гріти, притягати, очищати та інші подібні зауважені нами властивості полягають лише в рухові або в його відсутності та в конфігурації й розміщенні частин.

Оскільки ці погляди дуже відрізнялися від тих, які я мав про ці самі речі раніше, я вирішив розглянути, чому досі я дивився на них інакше. Врешті я зрозумів головну причину: з дитинства у мене виникли різні судження стосовно природних речей (скажімо ті, які значною мірою сприяли збереженню мого життя, в якому я робив перші кроки) і відтоді я зберіг ті самі, віддавна сформовані в мені погляди. А оскільки в цьому віці розум не вмів належно користуватись органами тіла, і, пов'язаний з ними, був неспроможний думати без них, то всі речі він сприймав лише невірно. І хоча він усвідомлював свою власну природу, а ідеєю мислення володів не менше, ніж ідеєю просторовості, він усе-таки, оскільки не міг осягти чогось чисто інтелектуально, не уявивши водночас

чогось тілесного, вважав їх тотожними, відносячи до тіла всі наявні в ньому поняття про інтелектуальні речі. А оскільки відтоді я так і не позбувся цих упереджень, то я не пізнавав досить чітко жодної речі, вважаючи їх усі тілесними, хоча нерідко я формував ідеї про ці самі речі, які вважав тілесними, і мав поняття, що скорше представляли розумні речі, ніж тіла.

Наприклад, коли я сприймав вагу як реальну характерну властивість, пов'язану з масивними й великими тілами, то хоча й називав її *властивістю* (бо відносив її до тіл, для яких вона була характерна), я, однак, насправді вважав, оскільки додавав до неї слово *реальна*, її субстанцією: так само як одяг сам по собі субстанція, проте стосовно тіла, з яким його поєднано, він може називатись властивістю. І хоча я усвідомлював, що вага розподілена по всьому тілу, я, проте, не наділяв її тією самою просторовістю, яка зумовлює природу тіла, бо ця просторовість така, що виключає будь-яку проникність частин; я вважав, що певна маса золота або якогось іншого металу довжиною з фут має таку саму вагу, як і шматок деревини довжиною десять футів, я навіть припускав, що всю цю вагу можна стягнути в одну математичну точку. І навіть коли ця вага була рівномірно розподілена по всьому тілу, я припускав, що вся сила тяжіння здатна діяти в кожній з її частин, адже хай там як підвішене тіло на шнурку, воно натягує його з однаковою силою, так ніби вся сила тяжіння зосереджена в частині, яка торкається до шнурка. І, звичайно, я й сьогодні досягаю розум не інакше, як розлитим по всьому тілу, коли досягаю його як ціле в усьому тілі і ціле в кожній частині тіла. Найкращим свідченням того, що ідея сили тяжіння взята частково з наявної в мені ідеї розуму, — це думка, що сила тяжіння притягує тіла до центру Землі, так ніби вона якоюсь мірою цей центр усвідомлює: далєбі, немислимо, аби це робилось без усвідомлення, а там, де є усвідомлення, обов'язкова наявність розуму. Утім, силі тяжіння я приписував ще й інші властивості, які не можуть таким самим чином бути перенесені на розум: наприклад, подільність, вимірюваність тощо.

А потому як я досить належно розглянув усі ці речі й старанно відокремив ідею людського розуму від ідей тіла й тілесного руху, а також відзначив, що всі інші наявні раніше в мені ідеї як реальних властивостей, так і субстанційних форм були створені й сформовані моїм розумом за певним зразком, я легко позбувся всіх висловлених тут сумнівів.

Я ж бо, по-перше, не сумнівався, що володію ясною ідеєю свого власного розуму, щодо якої я не міг заявляти, що вона мені невідома, оскільки вона була в мені наявна і така близька. Я більше не сумнівався, що ця ідея абсолютно відмінна від ідей усіх інших речей і не містить у собі нічого, властивого тілу: бо старанно виявляючи істинні ідеї інших речей і навіть вирішивши, що всі вони загалом пізнані, я не знайшов у них нічого, що цілком не відрізнялося б від ідей розуму. І я помічав іще більшу відмінність між цими речами, які, хоч і були водночас присутні в моєму мисленні, видавались мені все-таки відмінними й різними, як

розум і тіло, ніж між речами, з яких ми, власне, кожен можемо мислити окремо, не думаючи про іншу, але вони ніколи не бувають разом в нашому розумі, аби ми не бачили неможливості їх існування окремо. Так, наприклад, можна цілком добре досягнути нескінченності Бога, не думаючи про його справедливність, однак їх не можна мислити разом і вважати, що Бог може бути нескінченним і не бути справедливим. Так само ясно можна пізнати існування Бога, нічого не знаючи про три іпостасі Святої Трійці, це може збагнути тільки розум, просвітлений вірою; але після того, як їх сприйнято, я не вірю, що між ними можна досягти якусь відмінність на основі розуміння божественної сутності, хоча це цілком припустимо на основі розуміння відносин.

І, нарешті, я не боюся, що через мій аналіз мене можуть захопити зненацька й, коли на підставі того, що існують тіла, які зовсім не мислять, чи радше ясно досягаючи відсутності мислення в деяких тілах, я волів заявити, що мислення невластиве природі тіла, ніж робити висновок, що воно становить їх модус, з огляду на те, що мені траплялись деякі інші, наприклад людські тіла, які мислили. Правду кажучи, я ніколи не бачив і не досягав, що людські тіла мислять, розуміючи, однак, що власне не це люди, що мають тіло й мислять. Я зрозумів, що це відбувається завдяки структурному поєднанню мислячої субстанції з тілесною, адже, розглядаючи окремо природу мислячої субстанції, я в ній не зауважив нічого такого, що могло б належати тілу, так само як в окремо взятій природі тіла не виявив нічого, що могло б належати мисленню. Навпаки, розглядаючи всі модуси і тіла й розуму, я не зауважив жодного, чий би концепт не залежав цілком від концепту самої речі, модусом якої він є сам. Так само з того, що ми нерідко бачимо дві тісно поєднані між собою речі, не можна робити висновку, що вони — це одна й та сама річ, тимчасом як з того, що іноді ми бачимо одну з них окремо від другої, можна дійти висновку про їх окремішність. У цьому нам не повинна перешкоджати думка про могутність Господа; адже думати про сутнісну, а не структурну єдність речей, які ми досягаємо ясно й чітко як дві окремі речі, так само суперечливо, як і думати, що можна розділити те, що в жодному разі не відмінне. З цього, відповідно, випливає, що якщо Бог дав деяким тілам здатність мислити (як він зробив стосовно людських тіл), він може, якщо захоче, її від них відокремити, отож, вона реально відмінна від цих тіл.

І я не дивуюсь, що колись, ще навіть до того, як позбувся упередженості чуттів, дуже добре розумів, *що три плюс два дають п'ять, і якщо від однакових величин відняти рівні частини, в результаті матимемо однакові величини* тощо, хоча тоді я ще не думав, що душа людини відмінна від її тіла: я добре усвідомлюю, що в дитинстві я не робив хибних суджень стосовно цих положень, які взагалі приймаються всіма, бо на той час вони не були для мене звичними, адже діти не вчаться додавати два до трьох раніше, ніж стануть спроможними судити, що це становитиме п'ять тощо. Зовсім навпаки, з раннього

дитинства я осягав розум і тіло (з яких, як я неясно здогадувався, складався я сам), як одну й ту саму річ; практично повсюдна вада кожного недосконалого пізнання — це сприйняття кількох речей як речі єдиної, ось чому пізніше доводиться їх розділяти, виокремлюючи кожну з них завдяки точному аналізу.

Утім, мене неймовірно здивувало, що дуже вчені уми, які за тридцять років призвичаїлись до метафізичних істин, прочитавши більше семи разів мої «Розмисли», утвердились у думці, що якби я їх перечитав з тим самим настроєм, з яким я їх розглядав би, якби вони були запропоновані моїм супротивником, я не надав би такого значення й не оцінив би так позитивно наведених там аргументів, аби кожен міг упевнено покласти на виваженість і переконливість їхніх істин і взаємозв'язків, оскільки в моїх міркуваннях вони самі не знайшли жодної похибки. Вони, без сумніву, приписують мені значно більше, ніж слід, більше, ніж можна сподіватися від будь-кого з людей, коли вважають, що я послуговуюсь таким аналітичним методом, з допомогою якого можна спростувати істинні або забарвити хибні докази так, що ніхто ніколи не розкриє їхньої невірогідності; навпаки, я на весь голос заявляю, що завжди прагнув до аналізу, завдяки якому можна було б упевнитися в вірогідності істинних і розкрити неправдивість і оманливість хибних аргументів. Ось чому я не стільки дивуюся з того, що деякі вчені мужі наразі не погоджуються з моїми висновками, як радію, що після докладного й неодноразового прочитання моїх аргументів вони не ганьблять мене за недоречні припущення або якісь суперечливі висновки. Те, що їм так непросто прийняти мої висновки, легко пояснюється застарілою призвичаєністю до інших суджень; я вже говорив про астрономів, яким важко уявляти Сонце більшим за Землю, хоча вони й доводять це на підставі найвірогідніших аргументів. І я не бачу якоїсь іншої причини, з огляду на яку ні ці панове, ні якась інша znana мені людина, не розкритикували моїх міркувань, окрім того факту, що ці міркування абсолютно істинні й незаперечні. Відзначу особливо, що принципи, на які вони спираються, ні темні, ані невідомі, всі вони послідовно виведені з найвірогідніших і найочевидніших понять, що виникають у розумі, який завдяки загальному сумніву уже позбувся найрізноманітніших упереджень; тож із цього випливає, що вони аж ніяк не можуть мати помилок, що їх легко зауважила б людина навіть посереднього розуму. Отже, мені здається цілком повноправним висновок, що все написане мною не стільки знецінено авторитетом учених мужів, які після неодноразового уважного прочитання не можуть їх прийняти, як ним же підкріплено, оскільки після такого доскіпливого загального вивчення й обговорення вони не зауважили в моїх доказах жодних помилок і паралогізмів.

ЗАУВАЖЕННЯ АВТОРА

ДО «СЬОМИХ ЗАПЕРЕЧЕНЬ»¹

(Переклад)²

(А) *Ваші запитання до мене.* Отримавши ці міркування з рук їх автора після мого наполегливого прохання «оприлюднити або принаймні надіслати мені заперечення до моїх «Розмислів», написаних стосовно першої філософії, для того щоб їх прилучити до вже отриманих мною з цього самого приводу³», я не міг не вмістити їх тут, не сумніваючись, що він звертається саме до мене, хоча я й не пригадую, що будь-коли запитував його думку стосовно мого методу дослідження істини. Зовсім навпаки, прочитавши півтора роки тому «Критику», скеровану проти мене⁴, в якій, як я зауважив, він віддалявся від істини, приписуючи мені чимало такого, чого я й не писав і не думав, я не приховував, що віднині все, що буде йти від нього одного, не вартуватиме праці й затраченого на відповідь часу. Та оскільки він належить до Товариства, широко знаного завдяки своїй набожності й ученості, члени якого звичайно так

¹ Ми не вміщуємо тут надто розлогого тексту П. Бурдена, який називається «Міркування про першу філософію», подаємо тільки «Зауваження» та анотації до цитат Декарта, кожна з них, позначена літерою, починається цитуванням кількох слів (курсивом) з тексту Бурдена, на який відповідає Декарт.

² Переклад Клерсельє, опублікований 1661 року, переглянуто й виправлено нами.

³ Уривок з листа до Мерсенна від 22 грудня 1641 р.

⁴ Полемічний текст, написаний П. Бурденом проти картезіанської фізики після публікації «Дискурсу про метод».

добре об'єднані між собою, що дії одного з них рідко коли не отримують схвалення всіх інших, зізнаюсь, я не просто просив, а настійливо наполягав перед деяким із них узяти на себе обов'язок познайомитися з моєю працею і бути такими ласкавими попередити мене, якщо будуть виявлені якісь відступи від істини. Крім того, я навів навіть деякі аргументи, завдяки яким сподівався, що вони мені не відмовлять у такій милості. Тож, сподіваючись на це, я навіть сказав, «що віднині серйозно підходитиму до всього, що напише з цього приводу цей автор або хтось інший з цієї корпорації, і не сумніватимуся, що все, одержане від їхнього імені, буде критикою, розглядом і виправленням не одного того, чийм ім'ям буде підписано відповідь, а належатиме кільком найученішим і наймудрішим мужам цього Товариства, і, відповідно, не міститиме якихось ущипливих насмішок, софізмів, інвектив і непотрібної балаканини, а тільки міцні й виважені докази: а також, що не буде випущено жодного з аргументів, які цілком резонно можна висунути проти мене; таким чином, я зможу сподіватися, що завдяки лише цьому творі позбудуся всіх своїх помилок, і якщо в моїх творіннях буде щось, що уникне їхньої критики, я набуду певності, що вже ніхто не зможе його заперечити, а отже воно буде абсолютно істинним і достовірним¹». Ось тому я тепер думав би так само про ці міркування і вважав би, що вони написані від імені усього Товариства, якби впевнився, що в них немає жодних ущипливих прискіпувань, софізмів і непотрібної балаканини; але якщо в цій праці їх виявиться чимало, гріх буде підозрювати, що так багато святих мужів доклали до цього руку. А оскільки в усьому цьому я не хочу покладатися на власне судження, то щиро й відверто скажу свою думку, і не для того, щоб читач повірив моїм словам, а просто щоб надати йому нагоду докладніше дослідити істину.

(В) Однак я мовчатиму тощо. Тут наш автор обіцяє не спростовувати нічий думок, а тільки відповідати на поставлені мною запитання, хоча я не пригадую, що будь-коли їх йому ставив, я навіть ніколи з ним не бачився і ніколи ні про що не говорив. Тим часом запитання, які я йому нібито ставив, складаються переважно зі слів, узятих з моїх «Розмислів», і було б самообманом не бачити, що саме їх він і заперечував у цьому творі. Втім, причини, які змушують його заявляти протилежне, шляхетні й побожні, хоча я не можу підозрювати нічого іншого, крім того, що він вирішив, що таким чином йому буде легше приписати мені все на його розсуд, оскільки на основі написаного мною йому не вдається підловити мене на брехні, хоча він заявив напочатку, що ні до кого не має претензій, а також, щоб не дати нагоду тим, котрі прочитають його твір, звернутись до моїх «Розмислів», на що він, можливо, наштотхнув би, вказавши на них; він радше воліє робити мене недо-рікуватим і невігласом, аби відбити в них бажання прочитати будь-яку з моїх праць. Таким чином, виготовивши маску з уривків моїх «Роз-

¹ Уривок з листа Мерсенна від 30 серпня 1640 р.

мислів», недоладно стулених докупи, він намагається не приховати, а спотворити моє обличчя. Тож я сам знімаю маску й виходжу з відкритим обличчям, як тому, що не звик грати подібних персонажів, так і тому, що мені було б непристойно нею послуговуватися в розмові з представником релігії стосовно такого серйозного й важливого предмета.

Мені було б соромно видатися надто запопадливим, коли б я багатослівно коментував усі ті речі, які я не визнаю своїми, хоча вони майже всі висловлені моїми словами. Тож прошу читачів просто пригадати все, написане мною в «Першому», та на початку «Другого» й «Третього» «Розмислів», а також їх короткий виклад; тоді вони самі визнають, що більшість із наведеного тут, по суті, взято звідтіля, але подано так безладно, настільки перекручено й викривлено, що воно видається здебільше геть абсурдним, хоча на своєму місці воно абсолютно виважене й переконливе.

(С) З огляду на дуже вагомі підстави. Наприкінці «Першого розмислу» я сказав, що вагомі й виважені підстави можуть викликати в нас сумнів щодо речей, яких ми досі не осягали досить ясно, бо в цьому місці я говорив тільки про універсальний сумнів, який, як я неодноразово зазначав, метафізичний, гіперболізований і не повинен переноситись у повсякденне життя; з огляду на це прийнятною причиною для сумніву може стати бодай найменша підозра в невірогідності. Але тут цей добродій бере для прикладу речі, стосовно яких я визнав необхідність добре обґрунтованих сумнівів, скажімо, чи існує Земля, чи маю я тіло тощо, роблячи так, аби його читачі, не відаючи про метафізичний сумнів, перенесли ці сумніви на обставини повсякденного життя, сприймаючи мене як несповна розуму.

(D) Нічого, кажете ви, зовсім нічого. Я достатньою мірою в різних місцях пояснив, у якому розумінні слід сприймати слово *нічого*, а саме: доки ми уважно ставимося до якоїсь істини, яку ми осягаємо цілком ясно, ми не можемо в ній сумніватися; але, як часто буває, тільки-но наша увага слабне, то хоча ми й пригадуємо, як ясно осягали чимало істин, не залишається, проте, жодної, щодо якої ми не могли б сумніватися цілком резонно, якби не знали, що всі ясно сприйняті речі істинні. Однак тут цей педантичний муж тлумачить це *нічого* так, що в усьому сказаному мною в «Першому розмислі», де я припускаю неухвалене ставлення до того, що я осягаю ясно, що немає нічого, в чому мені не можна було б сумніватися, він робить висновок, що я не можу бачити нічого вірогідного і в наступних; так ніби причини сумніватися в якійсь одній речі, які іноді виникають у нас, не законні й не переконливі, якщо вони не доводять, що в ній ми повинні сумніватися завжди.

(E) Вірити, говорити й стверджувати щось цілком протилежне тому, в чому сумніваються. Коли я сказав, що сумнівні речі слід певний час вважати хибними або й відкидати як такі, я недвозначно дав зрозуміти, що тут, на мою думку, для вірогідного дослідження істин

метафізичної достовірності, сумнівні речі слід брати до уваги не більше абсолютно хибних. Мені здається, жодна людина зі здоровим глуздом не могла б витлумачити мої слова інакше, і не знайдеться жодної, яка могла б уявити, що я хотів вірити в те, що протистоїть сумнівному, і, зокрема, як сказано трохи нижче, «вірити в це настільки, аби я міг переконатися, що інакше й бути не може, а отже, це вірогідно», хіба що така людина не соромиться, якщо її називають вигадником. І хоча наш автор не стверджує останніх слів, а пропонує їх тільки як сумнівні, я все-таки дивуюся, що такий, як він, чоловік уподібнюється тим безчесним огудникам, які досить часто поводяться, як і він, викладаючи речі, довіри до яких вимагають від інших (додаючи навіть, що вони самі не ймуть цього віри), аби ганьбити геть безкарно.

(F) *Але з речами вищою мірою вірогідними, все зовсім інакше: вони настільки такі, що навіть тим, які сплять або марять, не можуть видаватися сумнівними.* Не знаю, за допомогою якого виду аналізу цей тонкий чоловік зміг вивести це з моїх творів, не пригадую, аби я думав щось подібне, навіть уві сні. Далекі, з них він міг зробити висновок, що все кимось пізнане ясно й чітко, істинне, хоча він, проте, може сумніватися, чи це з ним відбувається наяву, чи уві сні, або навіть, якщо хочете, нехай він справді спить чи марить, адже ніщо не може бути досягнуте ясно й чітко, якщо воно не таке, як досягається, тобто істинне. Та оскільки відрізнити те, що досягається чітко, від того, що таким тільки видається або уявляється, можуть лише розумні люди, тож я не дивуюся, що наш добродій сприймає одне за друге.

(G) *Власне це те, що називається сумніватися, кудись іти й повертатися назад тощо.* Я сказав, що сумнівні речі слід брати до уваги не більше, ніж якби вони були абсолютно невірогідними, аби подумки геть відволіктись від них, і зовсім не для того, аби стверджувати то одне, то друге, зовсім протилежне. Але наш автор не пропускає жодної нагоди посперечатися щодо дрібниць; проте, варто відзначити, що в цьому самому місці, де він наприкінці говорить про бажання зробити короткий виклад мого вчення, він не приписує мені нічого з тих положень, до яких він звертався або збирається звернутися надалі, їх висміюючи. Все це я кажу для того, щоб кожен знав, що він мені їх приписує не всерйоз, а жартома.

.....
У двох перших відповідях він схвалює все, що я думав стосовно запропонованого питання, або все, що можна вивести з моїх творів; проте додає, що «це загальнопоширено й відоме навіть найдрібнішим підмайстрам». У двох останніх відповідях він критикує те, що я, як йому хочеться, мав би про це думати, хоча це настільки мало ймовірно, що не могло б спасти на думку жодній людині зі здоровим глуздом. Далекі, він це робить, без сумніву, для того щоб ті, які не читали моїх «Розмислів» або читали без належної уваги, аби правильно зрозуміти їхню суть, повірили, спираючись на сказане ним, що я висуюю сміховинні

погляди; а тих, хто не зможе подумати про мене так погано, хоче принаймні переконати, що я не написав нічого, що не було б загальновідомим і визнаним усіма. Але я цим не дуже переймаюся і можу сказати, що ніколи не сподівався якихось похвал щодо новизни моїх поглядів, бо навпаки, вважаю їх дуже давніми, оскільки вони найістинніші; моє основне дослідження скероване тільки на те, щоб виявити деякі найпростіші істини, які, будучи вродженими в наших умах, раз виявлені, вже не можуть вважатися незнаними. Легко зрозуміти, що цей автор бореться з моїми поглядами лише тому, що вважає їх правильними й новими; неможливо, щоб він вважав їх настільки малоюмовірними, як він це зображує, аби він радше не визнав їх гідними зневаги й мовчання, ніж такого повного й обґрунтованого спростування.

(Н) *Отож, згідно з виведеним нами правилом, я стверджуватиму й казатиму супротивне.* Хотів би я знати, на яких скрижалях він знайшов це правило. Він, що правда настирно нав'язував його нам вище, однак правда й те, що я неодноразово заперечував його приналежність мені, зокрема в своїх примітках на такі слова: «Вірити, говорити й висловлювати цілком протилежне тому, в чому сумніваються»; не думаю, що він захотів би наполягати на приналежності цього правила мені, якби його про це запитали, адже трохи раніше він казав про мене, ніби я висловлююсь про сумнівні речі таким чином: «Ви цього не стверджуватимете й не заперечуватимете, не послуговуватиметеся ні тим, ні другим, а вважатиме і те, й друге невірогідним». А трохи нижче, у короткому огляді мого вчення, він каже, що потрібно «не приймати його схвалення речі сумнівної як вочевидь невірогідної, і ставши навмисно на протилежну точку зору, прикинутися, що ми маємо про неї таку саму думку, як про річ невірогідну і уявну»; а це не одне й те саме *стверджувати й вірити в протилежне*, бо тоді це протилежне допускають як істинне, згідно з його припущенням. Але коли в «Першому розмислі» я сказав, що хочу спробувати на якийсь час переконати себе щодо речей, протилежних тим, в які я раніше легковажно вірив, я одразу ж додав, що роблю це тільки для того, щоб, урівноважуючи, так би мовити, свої упередження, не віддавати переваги одному чи другому, а не для того, щоб прийняти якесь одне за істинне, утвердивши його, як підмурівок найвірогіднішого знання, як він заявляє в іншому місці. Саме тому я й хотів би знати, з яким наміром він наводить своє правило. Якщо для того, щоб мені його приписати, то хотілося б запитати, де його щирість, бо з усього сказаного раніше цілком очевидно, що йому дуже добре відомо, що це правило придумав не я, бо немислимо, аби хтось вірив у необхідність розцінювати два протилежні положення як хибні (що він приписує мені), а водночас запевняти й казати про необхідність визнання одного з протилежних поглядів істинним, як передбачається цим правилом. Якщо ж він наводить це правило заради задоволення, щоб мати бодай щось для критики, то я захоплююсь гостротою його розуму, неспроможного вигадати чогось прав-

доподібнішого чи проникливішого; захоплююсь його дозвіллям, завдяки якому він марнує стільки слів для спростування такого абсурдного погляду, який не може видатись імовірним навіть семирічній дитині; далєбі, слід зазначити, що досі він не нападав ні на що інше, крім цього нахабного закону; і нарешті, я захоплююсь силою його уяви, яка, попри те що він борється лише з цією пустою, витвореною власним мозком химерою, дозволила йому поводитись так само й послуговуватися завжди тими самими словами, ніби він справді вважав мене супротивником, який особисто став на двобій.

.....
(I) *Оскільки всі досі відомі мені речі сумнівні.* Він написав тут *відомі мені* замість *я вважав відомими*; адже між термінами *відомі* й *сумнівні* існує певна суперечність, яку він, без сумніву, не помітив; тільки не треба вбачати в цьому замір, бо інакше він пройшовся б по цьому не так легко, навпаки, приписуючи це мені, він висловив би значно більше критичних слів.

(K) *Я стверджую, що немає ні умів, ні тіл.* Він стверджує це, аби пізніше мати нагоду довго лихословити про те, що я сказав напочатку: я зарахував розум до речей сумнівних, з огляду на те, що його природа мені поки що не ясна; однак пізніше, з огляду на те, що все-таки річ, яка мислить, не може не існувати, і, назвавши цю річ розумом, я заявив, що розум існує, так ніби я забув, що заперечував його раніше, коли вважав розум невідомою мені річчю, і ніби вважав необхідним і надалі так само заперечувати речі, які я заперечував раніше з огляду на їхню невірогідність, ніби надалі вони не могли стати для мене істинними й очевидними. Причому слід відзначити, що він скрізь розглядає сумнів і упевненість не як співвідношення нашого знання з об'єктами, а як властивості самих об'єктів, завжди їм притаманні; таким чином, речі, колись визнані нами сумнівними, вже не можуть стати вірогідними. Втім, це слід віднести радше на рахунок його простоти, ніж якогось заміру.

(L) *Як, усі речі?* Він прискіпується тут до слова *всі*, як ото раніше до слова *ніщо*, однак намарне.

(M) *Ви зізнаєтеся, що вас до цього змусили.* Він так само чіпляється до слова *змусили*, але так само намарне, як і раніше до попередніх, — такі підстави, сумнівні самі по собі, вочевидь, досить сильні, щоб змусити нас сумніватися, ось чому їх не можна допускати, як уже зазначалось вище. Я відзначив, що ці підстави сильні доти, доки не з'являються інші, які проганяють сумніви, даючи нам упевненість. Та оскільки в «Першому розмислі» я таких не знайшов, хоча шукав дуже старанно, розмірковуючи весь час, тому й кажу, що наявні в мене причини сумніватися були вагомими й виваженими. Однак це недоступне нашому авторові, оскільки він додає: «Коли ви обіцяли вагомій й виваженій підставі, я сподівався, що вони будуть і вірогідними, як цього вимагає ваше правило», так ніби вигадане ним правило можна застосувати до речей,

про які йдеться в «Першому розмислі». Трохи нижче він запитує: «Чи був колись такий час, коли ви могли упевнено сказати: мої почуття, без сумніву, зараз обманюють мене, і я це добре усвідомлюю»? Тут він впадає в суперечність, яка нагадує попередню, не зауважуючи, що вважати якусь річ незаперечною і водночас у ній сумніватися — це дві суперечні речі. Втім, він простає.

(N) Чому ви так упевнено твердите, що іноді ми бачимо сні? Тут він знову простодушно робить ту саму помилку. Адже в «Першому розмислі», цілком перейнятому сумнівами, я нічого не стверджував, хоча ці слова він міг узяти тільки там. З таким самим успіхом він міг знайти там і слова: *Ми ніколи не бачимо снів*, а також: *Іноді ми бачимо сні*. І коли трохи далі він додає: «Бо я не розумію, як зі слів *Я не знаю, сплю я чи не сплю*, ви можете робити висновок, *отже, я інколи сплю*», то приписує мені міркування, гідне його самого, адже він простає.

(O) Звідки вам відомо, чи цей лукавий геній не пропонує вам усі речі як сумнівні й непевні, тимчасом як насправді вони певні й вірогідні? З цього, як я вже зауважував, стає зрозуміло, що він сприймає сумнівність і вірогідність як властивості об'єктів, а не нашого мислення, бо як би інакше він міг вигадати, що цей геній запропонував як сумнівне щось, що вірогідне і не сумнівне; хіба з одного того, що він пропонує мені це як річ сумнівну, вона вже й стає такою? Та, можливо, цей геній і завадив йому визнати суперечність у своїх словах. Можна тільки пошкодувати, що цей геній так часто бентежить його мислення.

(P) Без сумніву, така загальна відмова від усіх наших минулих знань — справа надзвичайно важлива. Я досить ясно попередив про це наприкінці відповіді на «Четверті заперечення» та в передмові до цих «Розмислів», рекомендуючи читати їх тільки людям із зрілим розумом. Про це саме я попередив і в своєму «Дискурсі про метод», опублікованому французькою мовою 1637 р. (с. 16—17), де описав два типи розумів, яким таке загальне заперечення не властиве, тож якщо наш автор і потрапив у той чи той різновид, він не повинен ставити свої помилки мені в вину.

(Q) Як ви можете говорити: *Я знаю*? Коли я сказав, що знаю, що така загальна відмова нічим не загрожує, я додав: «Оскільки зараз йдеться не про те, щоб діяти, а тільки про те, щоб роздумувати й пізнавати», з чого цілком очевидно, що тут я говорив лише про моральний метод пізнання, якого досить для повсякденного життя і який я завжди відрізняв від метафізичного методу, про який тут, власне, і йдеться; напевно, цього не зауважив тільки наш автор.

(R) І від мене вимагають, аби я вибрав це, вразливе й переповнене сумнівами: *Я не зможу надмірно погоджуватися зі своєю недовірою!* В цих словах знову присутня суперечність: адже всім відомо, коли хтось не довіряє, він, відповідно, нічого не стверджує й не заперечує впродовж періоду недовіри, тож не може бути введений в оману жодним генієм, чого не скажеш про того, хто додає два до трьох, як доводить

наведений вище ним самим приклад про людину, яка порахувала чотири удари як першу годину¹.

(S) *Я відкину ці давні максими не без великого страху видатися надто недовірливим.* Хоча тут він багатослівно намагається переконати, що не слід бути надто недовірливим, варто, однак, відзначити, що він не наводить анінайменшого доказу, аби це довести, хіба що тільки те, що він боїться або остерігається того, що варте недовіри. Тут знову маємо суперечність, адже з того, що він лише побоюється, хоч і не знає напевно, що не слід не довіряти, випливає необхідність не довіряти.

(T) *Чи ж ви без вагань відкинете як хибне це давнє уявлення: Я маю ясну й чітку ідею Бога, або: Істинне все, що я осягаю цілком ясно й чітко?* Він називає ці речі давніми, боячись, аби їх не визнали за нові, а мені не випала честь першим їх зауважити. Але це мене мало турбує. Він також ніби хоче кинути тінь сумніву на нашу ідею Бога, але робить це мимохідь, боячись, можливо, що ті, хто знають, наскільки старанно я вилучив зі сфери своєї відмови все, що стосувалося благочестя і зви-чай узагалі, не визнали його наклепником.

І, нарешті, він не розуміє, що заперечення стосується тільки того, хто наразі не сприймає дечого ясно й чітко; воно, наприклад, відоме скептикам, вони ж бо, як скептики, ніколи нічого не сприймали ясно, адже від того моменту, як вони почали сприймати будь-що ясно, вони перестали б у ньому сумніватися і вже не були б скептиками. І оскільки дуже складно, аби ще до такої відмови хтось зміг ясно щось осягти, — маю на увазі ясність, необхідну для метафізичної вірогідності, — тож саме через це згадана відмова більш ніж корисна для тих, хто здатний на таке ясне сприйняття, хоча поки що ним не володіє, але не для нашого автора, як показує цей випадок, навпаки, я вважаю, що він повинен старанно його уникати.

(V) *Або, нарешті, таке: Здатності мислити, споживати й відчувати належать розуму і ніяк не тілу?* Він наводить ці слова як мої, причому водночас викладає їх як настільки вірогідні, що ніхто не може поставити їх жодним чином під сумнів. Тим часом у моїх «Розмислах» немає нічого очевиднішого, ніж те, що здатність споживати я відношу тільки до тіла й аж ніяк не до розуму чи до тієї частини людини, яка мислить. Таким чином, лише з цього стає ясно, що він, по-перше, моїх слів не розуміє, хоча й береться їх спростовувати, по-друге, неправильно, немовби в «Другому розмислі», говорячи про узвичаєне уявлення, я тим самим відношу здатність споживати до душі; і, по-третє, він вважає незаперечним багато чого з того, чого не слід брати без перевірки. Втім, наприкінці він робить дуже правильний висновок, що в усіх цих питаннях він продемонстрував лише недолугість свого розуму.

¹ П. Бурден навів приклад чоловіка, який, дрімачучи, почув, як годинник пробив чотири удари, й здивувався цим чотирьом ударам о першій годині.

(Х) Таким чином, я починаю філософувати: Я є, я мислю; я існую, доки я мислю. Тут слід відзначити, що він сам визнає необхідність дотримуватися обраного мною шляху, щоб належним чином підступитися до філософування або встановлення вірогідності якихось положень, що починається з пізнання власного існування. Я зупиняюсь на цьому для того, щоб стало зрозуміло, що в інших місцях, де він заявляє, що я нібито почав з позитивного або стверджувального заперечення всіх сумнівних речей, він сказав цілком протилежне тому, що думав насправді. Я не додаватиму, як тонко він показує мене початківцем у філософії, коли змушує говорити так: «Я є, я мислю тощо», навіть якщо я й промовчу, то наївність усього ним сказаного вловити нескладно.

(У) Чому ви згадуєте розум, кажучи: Коли я досягаю її своїм розумом, хіба ж ви не відкинули тіло й розум? Перед цим я попереджав, що він шукає нагоди покепкувати, використовуючи слово *розум*. Однак у цьому випадку досягати розумом означає не що інше, як мислити, він, відповідно, припускається помилки, заявляючи, що я згадую розум, розглядаючи його як частину людини. Ба більше: хоча я й відкинув перед цим тіло й розум з рештою своїх колишніх уявлень, як щось сумнівне або наразі чітко непізнане, це не перешкоджає тому, аби я до них повернувся пізніше; якщо виявиться, що я їх ясно досягаю. Але це вище розуміння нашого автора, який вважає, що сумнівність — це щось нероздільно поєднане з речами, бо трохи нижче запитує: «Як може бути так, що те, що вважалось раніше сумнівним, тепер стає безсумнівним і вірогідним»? Він навіть хоче, аби я урочисто від цього відмовився, він також захоплюється тією майстерністю, з якою я відштовхуюсь від сумнівного, аби знайти істинне, тощо, так ніби в основу своєї філософії я поклав уявлення про неодмінну хибність усіх сумнівних речей.

(З) Хочете, щоб я навів довідки з приводу того, що я колись думав про своє існування? Хочете, аби я воскресив це попурі застарілих висловлювань? Я скористаюсь тут досить відомим йому прикладом, щоб пояснити сенс зробленого, аби надалі він його пам'ятав і не зважувався прикидатися, буцімто не розуміє.

Якби, скажімо, він мав кошик яблук і, побоюючися, що деякі з них гнилі, вирішив перебрати їх, щоб вони не вразили всі інші; що б він зробив? Хіба він спершу не спорожнив би кошик, а тоді, беручи по черзі одне яблуко за другим, не поклав би в кошик лише непошкоджені і відкинув усі інші? Достоту так само в розумі тих, що не привчені правильно філософувати, з раннього дитинства накопичилися різноманітні погляди, і вони, справедливо побоюючись, що більша частина з них хибна, намагаються виокремити їх з-поміж інших, аби через цю мішанину всі вони не виявилися невірогідними. Щоб не помилитися, найкращий для них вихід — відкинути всі водночас, ніби всі вони хибні й невірогідні; а тоді, переглядаючи їх один за одним, відібрати тільки ті, які вони визнають істинними й безсумнівними. Тож я слушно вчинив на початку, відкинувши все, а тоді, спостерігши, що я не знаю нічого вірогіднішого й

очевиднішого, ніж те, що я, який мислить, існую, вчинив так само слухно, взявши це як перше твердження; і, нарешті, я слухно поставив запитання, чим я вважав себе раніше — і не тому що стосовно себе далі вірив у ті самі речі, а для того щоб зберегти ті, які визнаю істинними, і відкинути ті, які визнаю хибними, відклавши на пізніше розгляд тих, що видаватимуться сумнівними. Тож зрозуміло, що наш автор говорить неслухно, коли називає все це *мистецтвом добування вірогідного з невірогідного*, або, як каже нижче, *методом сновидінь*. Все, що він розповідає тут і в двох наступних параграфах про півня Піфагора та про погляди філософів на природу тіла й душі, цілком непотрібне й недоречне, адже я не мусив і не хотів перелічувати все, що інші думали з цього приводу, а тільки те, що доволіно уявлялось мені за підказки природи або звичайно бачилось іншими; було воно істинне чи хибне, я це переглянув не для того, щоб у це повірити, а тільки для того, щоб дослідити.

.....
 (АА) *Або відчувати, як пес, мислити, як мавпа, і уявляти, як мул.* Цими словами він хоче нас підловити, намагаючись підвести до думки, що я неправильно визначив відмінність між розумом і тілом, яка полягає в тому, що розум мислить, а тіло ні, але воно просторове; він каже, що називає тілом усе, що відчуває, уявляє й мислить; та нехай, якщо хоче, називає його мулом чи мавпою. Якщо так трапиться, що ці нові слова ввійдуть в обіг, я не відмовлюсь від їх використання: але наразі він не має жодного права докоряти мені за те, що я послуговуюсь загально й повсюдно прийнятими й погодженими словами.

.....
 (ВВ) *Отож-бо й воно, скажете ви.* Тут і майже всюди інде він подає все так, ніби я йому відповідаю, кажучи цілком протилежне своїм поглядам. Однак наводити всі його вигадки було б надто нудно.

(СС) *Однак, оскільки ви наміряєтеся встановити й довести безтілесність людського розуму, ви ніяк не повинні виходити з цього припущення.* Він тут помиляється, вигадуючи, що я припускаю те, що мав би довести. Але на такі безпідставні, абсолютно необгрунтовані вигадки можна, як на мене, відповісти, що вони помилкові. Я жодним чином ніколи не піднімав питання, що треба називати *тілом, душею чи розумом*, і хотів всього тільки пояснити два різновиди речей, річ мислячу й річ просторову, до яких, як я показав, належать усі інші. Я також обгрунтовано довів, що це дві реально відмінні субстанції, одну я назвав тілом, другу — розумом. Але якщо ці назви йому не подобаються, він може замінити їх іншими на свій розсуд, я не заперечуватиму.

.....
 (DD) *Але що я таке? Без сумніву, щось таке, чим я вважав себе раніше.* Він, як звичайно, приписує мені це й тисячу інших, подібних речей без натяку на істину.

(ЕЕ) *Я в цьому впевнився відтоді, як від нього відмовився.* Тут він знову приписує мені те, чого я ніколи й не думав, бо я ніколи не робив

висновків про якусь річ на основі її заперечення; насправді я зумисне висловив протилежне такими словами: «Але, можливо, трапиться так, що речі, які я вважаю неіснуючими, оскільки вони мені невідомі, насправді не відрізняються від мого я, мені відомого» тощо.

(FF) *Тож, можливо, я розум?* Так само неправда, що я розглядав імовірність того, що я розум, бо на той час я ще не пояснив, що саме розумію під цим словом. Але я розглянув, чи в мені є щось із того, що я приписував душі, яку й описав. Не знайшовши в собі всіх тих речей, які я їй приписував, і зауваживши тільки мислення, я тому й не назвав себе душею, а лише сказав, що я річ, яка мислить, і назвав цю мислячу річ розумом, або інтелектом, або глуздом, розуміючи під словом розум тільки назву речі, яка мислить; я й не думав вигукувати *еґрпха, еґрпха*, що тут зовсім недоречно робить він сам. Навпаки, я неоднозначно додав, що раніше не знав значення цих слів, тож тут не може бути сумніву, що під цими словами я розумів достоту те саме, що й під назвою мисляча річ.

(GG) *Отже все, в що я вірив раніше, нічого не варте.* — Зовсім навпаки, — запевняєте ви. І знову неправда, бо я ніде досі не припускав істинності речей, в які я вірив, я тільки розглядав, чи вони істинні.

(HH) *Неважливо, кажете ви, тіло я чи розум.* Знову ж неправда, що я це будь-коли казав.

(I) *Колись ви неправильно вірили, що мислення належить тілу. Навпаки, вам слід було вірити, що воно належить розуму.* Знову перекручування. Якщо йому здається, що мислячу річ краще називати тілом, ніж розумом, нехай, мені до цього байдуже, тут він має розбиратися не зі мною, а тільки з граматиками. Однак якщо він вигадує, що словом *розум* я хотів означити щось більше, ніж мислячу річ, тут я повинен заперечити. Те саме і з приводу сказаного трохи нижче: «Якщо ви висуваєте це як опертя для всіх ваших доказів, а саме: мислення — це властивість розуму, тобто духовної й безтілесної речі — то хіба ж це не прохання про помилування й логічна помилка?» Заперечую, ніби я якимсь чином припускав безтілесність розуму, я кажу, що показав це у «Шостому розмислі».

Але мені вже набридло ловити його на неправді, тож надалі робити му вигляд, наче цього не помічаю і просто мовчки до кінця вислухаю його кпини. Хоча, якби це був хтось інший, я подумав би, що він захотів переодягнутися, аби задовольнити непомірне бажання висміювати, тож, імітуючи або боязкого, або ледачого й тупуватого, він вибрав за взірць не Епідіків і Парменонів¹ з давньої комедії, а найнікчемнішого персонажа, який своїми дурницями й блазнюванням тішитися в намаганні розсмішити інших.

Досі достохвальний отець (Д. О.) жартував, але оскільки надалі він, здається, збирається діяти всерйоз і перекинутись в інший персонаж, я обмежусь короткими ремарками на ігри його розуму. Ось що він каже:

¹ Персонажі комедій Плавта («Епідік») та Теренція («Свекруха і євнух»).

(КК) *Колись? А чи ж було воно, це колись?* І в іншому місці: *Мені сниться, що я мислю, тоді як я зовсім не мислю*; всі ці глузування гідні персонажа, чия роль він грає. Так само, як і серйозне запропоноване ним запитання: чи «поняття мислити значно ширше, ніж бачити сни», і навіть влучне слівце про «метод сновидіння», а також інше, «щоб правильно міркувати, необхідно бачити сни». Однак я не думаю, що даю бодай найменшу підставу для подібних кпинів; адже говорячи про речі, від яких я відмовився, я неоднозначно зазначив, що зовсім не стверджував їх існування, а тільки те, що вони начебто існують: тобто, шукаючи відповіді, чим я вважав себе раніше, я не хотів знайти нічого іншого, як тільки те, чим, як мені тепер здається, я міг вважати себе раніше. Тож коли я казав, що я мислю, я не уточнював, наяву чи вві сні; мене дивує, що він називає це методом сновидіння, бо, здається, він його геть розбудив.

(LL) Він надалі міркує відповідно своєму персонажеві, коли, намагаючись з'ясувати, чим я вважав себе раніше, хоче, аби я запропонував у якості основоположної максиму: «Я — одна з речей, якими я вважав себе раніше», а далі: «Я — саме те, чим колись себе вважав». Намагаючись з'ясувати, чи я не тіло, він пропонує як провідну таку максиму: «Раніше я правильно мислив з приводу того, що належить тілу», або «Тілу належить тільки те, що я раніше вважав йому приналежним»; адже максими, які вочевидь суперечать розуму, здатні викликати лише сміх. Самоочевидно, що я не намарне ставив запитання, чим я вважав себе раніше і навіть чи був я тілом, нехай і не знаючи, чи був я тією річчю, якою вважав себе раніше, і навіть не відаючи, чи правильно я тоді вважав, щоб завдяки сприйняттю по-новому речам я міг доскіпливо все переглянути; і якщо навіть я, таким чином, не виявлю нічого нового, то принаймні переконаюся, що тут не можна нічого відкрити.

(ММ) Він знову чудово грає свого персонажа, коли розповідає байку про селянина¹; найкумедніше те, що, намагаючись спроектувати її на мої слова, він переносить її лише на свої. Щойно він дорікав мені, що я не висунув такої максими: «Раніше я правильно судив стосовно того, що властиве тілу» або «Тілу належить тільки те, що я колись вважав йому приналежним», а тепер видає за моє, те, що він цілком вигадав, чого, судячи з його нарікань, я раніше не казав, порівнюючи з безглуздими міркуваннями цього селянина. Щодо мене, то я ніколи не заперечував тілесності мислячої речі з огляду на те, що колись я нібито правильно судив про природу тіла; власне, слово *тіло* я використовував тільки для означення речі, добре мені відомої, а саме, для означення речі просторової, завдяки чому я визнав, що мисляча субстанція відрізняється від субстанції просторової.

¹ Селянин, якому були відомі лише чотири види тварин (бик, кінь, коза, осел), зустрів вовка. Спершу він подумав, що це осел, тому що вовк не належав до трьох перших видів, потім вирішив, що це якась одна з цих чотирьох тварин (оскільки вовк не належав до трьох інших), а насамкінець, що це взагалі не тварина.

(NN) Така манера раз по раз висловлюватися галантними й вишуканими фразами на зразок: «Я мислю, кажете ви; — а я це заперечую, ви бачите сні; — це вірогідно й очевидно, додаєте ви; — я це заперечую, ви бачите сні; — це вам лише здається, все це лише видається, але насправді не існує» тощо, здатна хіба що викликати сміх, хоча б тому, що у вустах людини з серйозними намірами такі вирази недоречні. Однак, боячись, аби початківці не подумали, що для людини, яка сумнівається в тому, спить вона чи не спить, ніщо не може бути певним і очевидним, а може тільки видаватися або уявлятися, прошу їх пригадати те, що я сказав у пункті F, а саме: все, що досягається ясно й чітко, хоч би ким воно досягалось, істинне, а не просто видається чи уявляється; щоправда, мало хто вміє добре розрізняти те, що сприймає справді, і те, що тільки уявляється сприйнятим, оскільки тих, які при звичаються послугоюватися ясними й чіткими сприйняттями, небагато.

(ОО) Досі наш лицедій не продемонстрував нам жодного пам'ятного діяння; він лише спорудив кілька незначних перепон для самого себе і, трохи покрутившись перед ними, одразу відступив і повернувся в інший бік. Тут він починає першу знамениту битву проти ворога, цілком гідного цієї сцени, власне, проти своєї тіні, видимої йому одному, — витвору його мозку; боячись, аби вона не виявилась порожньою, він створив її з самого небуття. Проте він цілком серйозно стає з нею на прю, аргументує, стікає потом, просить перемир'я, звертається до логіки, поновлює сутичку, все переглядає, зважує, виражає. І оскільки він не наважується підставити свій щит під удари такого могутнього супротивника, то всіляко намагається їх уникати: починає розрізняти і, нарешті, прикриваючись словами *визначено й невизначено*, звертає на бічну стежину й утікає. Відверто кажучи, видовище досить приємне, особливо коли відомо предмет цієї суперечки. Він випадково прочитав у моїх працях, що, якщо до того, як ми почали філософувати, ми мали істинні погляди, то вони настільки переплуталися з багатьма іншими, здебільше хибними й сумнівними уявленнями, що найкращий засіб виокремити їх з-поміж усіх інших полягає в тому, щоб від початку відкинути їх усі до одного, аби потім було легше встановити, які з них істинні, або виявити нові, які можна буде визнати істинними. Це те саме, як ото коли я говорив, що, остерігаючись, щоб у кошику, повному яблук, деякі не виявились гнилими, спершу необхідно висипати всі до одного й відібрати в кошик тільки незіпсовані, доклавши його новими неураженими плодами. Однак не розуміючи чи, радше, роблячи вигляд, що він не розуміє такого високого ступеня умовисновків, наш автор, головним чином, дивується з приводу сказаного, що немає нічого, від чого не слід би відмовитися, він так довго і часто прокручував подумки *це нічого*, воно так міцно закарбувалось у його голові, що він досі найчастіше виступає проти нічого й фантома, однак йому нелегко його позбутися.

(PP) Після так вдало проведеної і завершеної, на його думку, перемогою битви, наш автор атакує нового супротивника, надалі вважаючи,

що це моя тінь, оскільки вона весь час з'являється в його фантазіях: однак тепер він витворює її в інший спосіб, а саме з моїх слів: «Я знаю, що я існую, і я шукаю, який я сам, той, якого я знаю» тощо. І оскільки з цим сюжетом він обізнаний менше, то й тримається сторожко й атакує здалік. Перший випущений ним дротик звучить так: «Навіщо шукати, якщо ви це знаєте?» І оскільки уявляє, що супротивник одразу ж виставить як щит у відповідь: «Я знаю, що я існую, але не знаю, який я», одразу ж кидає довгий список: «Як ви можете знати, який ви, як не з того, що ви пізнали колись, або з того, що пізнаєте пізніше? Але те, що ви пізнали колись, не годиться, бо воно просякнуте сумнівами, і ви його відкинули; отже на основі того, чого ви ще не знаєте, але пізнаєте пізніше». Вважаючи, що цей удар приголомшив і перелякав мою бідолашну тінь, він уявляє, як чує її зойк: «Я наразі не знаю, чи ці речі існують». І тоді його гнів перетворюється на співчуття і він заспокоює її такими словами: «Не втрачайте надії: колись ви це знатимете». А відтак уявляє, як тінь жалібно й благально запитує його: «А що ж мені тим часом робити?», на що він владно, як і личить переможцеві, відповідає: «Ви будете терплячі». Та оскільки він добряк, то недовго залишає її в невідомості, і знову, повертаючись до своїх звичних викрутасів «визначено й невизначено, ясно й невиразно», і не зауваживши жодного переслідувача, наодинці втішається своєю перемогою. Всі ці речі, без сумніву, можуть викликати сміх, тим паче що їх висловлює людина, котра, претендуючи на виваженість і серйозність, раптом кидає дротик на-смішки там, де цього зовсім не сподівалися.

Щоб краще розкрити суть справи, варто глянути на нашого лицедія, як на людину серйозну і вчену, яка задля спростування запропонованою нами методу пошуку істини, що полягає в тому, щоб, відкинувши все, де виникає бодай крихта сумніву, почати з пізнання власного існування і перейти далі до розгляду власної природи, тобто речі, буття якої нами вже усвідомлено, намагається довести, що на цьому шляху неможливий подальший поступ пізнання, і для цього висуває таку підставу: «Оскільки вам відомо тільки, що ви існуєте, і невідомо, який ви, вам не вдасться дізнатись про це на підставі знаних раніше речей, оскільки ви їх усі відкинули: тож це можливе лише на підставі того, чого ви наразі не знаєте». На що навіть мале дитя зможе відповісти, що ніщо не завадить дізнатись про це завдяки відомим раніше речам, бо хоча їх і відкинуто як сумнівні, на них можна знову покластися, з'ясувавши їх істинність. Ба більше, якщо погодитись, що нічого не можна пізнати на підставі вивчених раніше речей, цього можна досягти принаймні завдяки речам, досі невідомим, завдяки старанням і посидючості, але наш лицедій витворює тут собі супротивника, який не тільки погоджується з тим, що перший шлях йому перекрито, але й сам перекриває собі другий, кажучи: «Я наразі не знаю, чи ці речі існують». Так ніби ми неспроможні набути нового знання щодо існування будь-якої речі і ніби необізнаність із існуванням якоїсь речі здатна завадити нам пізнати її

сутність! Це, без сумніву, геть безцеремонно. І тут він натякає на мої слова: я десь написав, що немислимо, аби моє знання про існування якоїсь речі залежало від розуміння речей, існування яких мені наразі невідоме; він сміховинно переносить на майбутнє те, що я сказав стосовно часу нинішнього, так ніби з того, що ми зараз не можемо бачити тих, хто ще не народився, але народиться в цьому році, випливає, що ми їх ніколи не зможемо бачити. Самоочевидно, що нинішнє знання про реально існуючу річ ніяк не залежить від пізнання речі, про існування якої ми ще не знаємо, адже вже з того, що ми досягаємо щось як властиве речі існуючій, ми обов'язково досягаємо, що ця річ існує. Але стосовно майбутнього все не так; адже ніщо не завадить, аби до знання якоїсь речі, в існуванні якої я впевнений, додалося знання про інші речі, наразі мені невідомі, які я зможу пізнати згодом, коли дізнаюсь, що вони властиві відомій.

Він провадить далі й каже: «Не втрачайте надії, колись ви це знатимете» і, не стримавшись, додає: «Я не довго триматиму вас у невіданні». Цими словами він хоче, аби ми сподівалися, що він або доведе неможливість поступу в розвитку пізнання на вказаному мною шляху, або ж відкриє нам якийсь інший, якщо його супротивник сам собі його перекриє (що було б недоречно). Втім, він не додає чогось іншого, крім: «Ви знаєте, який ви, але невизначено й невиразно, а невизначено і ясно». Звідси, як видається, цілком правочинно припустити, що тут ми можемо розширити наше знання, оскільки, розмірковуючи й уважно вивчаючи речі своїм розумом, ми можемо прийти до ясного й визначеного пізнання речей невиразних і невизначених, але, попри це, він додає: «Тільки цих двох слів *визначено* й *невизначено* — досить, аби нас затримати на ціле століття», а отже, ми повинні шукати інший шлях. Як на мене, він не міг би придумати нічого підходящого, щоб показати неймовірну непридатність і інертність свого розуму.

(QQ) *Я є, кажете ви. — Я це заперечую. Ви продовжуєте: Я мислю. — Я це заперечую* тощо. Тут він знову вступає в бій з першою тінню і, вважаючи, що розбив її першим ударом, гордий собою, вигукує: «Ось, без сумніву, вдала стріла. Одним махом я стяв голову до решти». Та оскільки ця тінь живиться тільки з його мозку і може загинути тільки разом з ним, вона, навіть геть подрібнена, знов оживає. На цьому він, зм'якнув завдяки перемозі, дозволяє їй жити й потому, як вона отямилася, виголошувати безліч непотрібних і зухвалих речей, але він на них не відповідає й принагідно воліє подружитися з нею. Відтак він переходить до інших забав.

(RR) Спершу він їй докоряє: «Нещодавно ви запитували, хто ви така; тепер ви не тільки це знаєте, а маєте ясне й чітке уявлення про саму себе». Потім він її просить «показати йому це ясне й чітке уявлення, щоб могли відновити свої сили». Далі він робить вигляд, ніби йому це показують, і каже: «Тепер я напевно знаю, що я існую, мислю, що я субстанція, яка мислить, і на це немає ради». Однак наступ-

ним прикладом він показує, що це неможливо: «Вам відомо, що не буває гори без долини; отже, ви володієте ясним і чітким поняттям гори без долини». І тлумачить це так: «Ваше поняття ясне, бо ви вірогідно його пізнаєте; воно чітке, бо ви не осягаєте нічого іншого; отже, це сформоване вами ясне й чітке поняття мислячої субстанції й полягає в тому, що мисляча субстанція існує, незважаючи ні на тіло, ні на душу, ні на розум, ані якусь іншу річ, вона просто існує». І, нарешті, повернувши собі войовничий дух, він уявляє великий військовий арсенал і ряди вишикуваних до бою старих вояків, яких він, новий Пірополінік, розметав одним подихом.

Як вітер листя або солом'яні стріхи¹, нічого не залишаючи. З першим подихом він видихає слова: «Немає прямого наслідку від пізнання до буття»; водночас він, як прапор, несе щит, на якому на свій розсуд окреслив розділення мислячої субстанції. За другим видихом він каже: «Визначено й невизначено, чітко й невиразно, експліцитно й імпліцитно».

А на третьому таке: «Надто розлогий висновок дорівнює нулю». А ось як він це пояснює: «Я знаю, що існую, я – мисляча субстанція; хоча, однак, я ще не знаю, що існує розум, відповідно, пізнання мого існування не залежить від пізнання існуючого розуму. Отже, оскільки я існую, а розум не існує, тоді я не розум, а тіло». На цих словах бідолашна тінь ні пари з вуст, відступає назад, втрачає мужність і покійно, як полонянка, йде за тріумфатором. Тут я міг би вказати не на одне місце, гідне сміху безсмертних богів. Та я волюю пощадити нашого лицедія й простити його костюм; я навіть не вважаю пристойним довше сміятися над такими несуттєвими речами. Ось чому я тут відзначу лише речі, які хоч і далекі від істини, але можуть бути сприйняті кимось як речі, з якими я погоджусь, якщо обійду їх мовчанням.

По-перше, я заперечую, що тут справедливо дорікати мені за те, що я сказав, ніби володію ясним й чітким поняттям самого себе, перш ніж задовільно пояснити, яким чином її можна набути або, як він каже, «щойно питаючи, хто я такий». Адже між двома речами, тобто запитанням і відповіддю, я перелічив усі властивості мислячої речі, скажімо, те, що вона розуміє, прагне, уявляє, пригадує, відчуває тощо; і навіть усі інші загальновідомі властивості, що не належать до її концепту, щоб відрізнити одні від інших, чого якраз можна бажати після зняття упереджень. Визнаю, що тому, хто не позбудеться своїх упереджень, буде нелегко набути ясної й чіткої концепції будь-якої речі, оскільки очевидно, що всі поняття, набуті нами в дитинстві, не були ясні й чіткі, відповідно, якщо їх якось раз не відкинути, вони здатні зробити нечіткими й неясними всі інші, набуті пізніше. Тож коли він просить показати йому це ясне й чітке поняття, аби відновити свої сили, він розважається, як і

¹ Пірополінік – різновид Матамора, героя *Miles gloriosus* Плавта, Декарт цитує рядок з нього.

тоді, як виводить мене, коли я вказую на цю субстанцію такими словами: «Я напевно знаю, що я існую, мислю, що я мисляча субстанція» тощо. І коли він намагається спростувати ці забави свого розуму з допомогою такому прикладу: «Ви так само напевно знаєте, що не буває гори без долини, отож, маєте ясний і чіткий концепт гори без долини», він сам помиляється внаслідок софізму: бо з попереднього випливає лише одне: «Отже, ви ясно й чітко осягаєте неможливість гори без долини»: а не: Отож, ви маєте поняття гори без долини, адже оскільки такої гори не існує, то для правильного сприйняття того, що не буває гори без долини, в цьому понятті немає потреби. Та ба! Наш автор настільки обдарований, що спроможний спростувати дурниці, ним самим і нагромаджені, хзіба за допомогою нових дурниць!

І коли після цього він додає, що я осягаю мислячу субстанцію, але не осягаю нічого ні тілесного, ні духовного тощо, я з ним погоджуюся щодо тілесного, оскільки я вже раніше пояснив, що я розумію під словом *тіло* чи *тілесна річ*, а саме те, що має просторовість, або те, чиему поняттю властива просторовість. Що ж до духовного, то це лише трохи грубувата, як і в інших місцях, вигадка, коли він мені приписує такі слова: «Я річ, яка мислить, отож я не тіло, не душа, ні розум» тощо. За мислячою субстанцією, я можу не визнавати тільки речей у понятті яких, як мені відомо, відсутнє мислення, та я нічого подібного не казав і не писав ні про душу, ні про розум. А коли після цього він додає, що дуже добре розуміє мою думку, яка полягає в тому, що я вважаю свій концепт ясним, бо я його достеменно пізнаю, і чітким, бо не пізнаю нічого іншого, то демонструє свою необізнаність. Адже ясно осягати – це одне, а достеменно знати – зовсім інше, оскільки ми можемо напевно знати багато речей, або тому що вони дані нам Богом, або тому що ясно осягли їх раніше, хоча наразі не сприймаємо їх настільки ясно; ба більше, пізнання нами багатьох інших речей не завадить ясності уявлення, яке ми маємо про певну річ, і я ніколи не сказав ні словечка, звідки б можна було припустити такі легковажні речі.

Крім того, запропонована ним максима «Немає прямого наслідку від знання до буття», цілком хибна. Бо хоча слушно, що на основі нашого знання сутності якоїсь речі не можна робити висновку про її буття, а з нашого припущення, що ми знаємо якусь річ, не випливає, що вона існує, якщо ми можемо помилятися, то все-таки слушно, що прямий наслідок від знання до буття існує, бо немислимо, щоб ми знали якусь річ, яка насправді не така, якою ми її знаємо, а саме: або як існуючу, якщо ми сприймаємо її як суцю, або як таку, що володіє певною природою, якщо нам відома лише її природа.

Неправильне або принаймні не доведене існування якоїсь мислячої субстанції, яку можна було б поділити на кілька частин, як він пише на тому щиті, пропонуючи різноманітні види мислячої субстанції, так ніби це від оракула. Адже в мисленні ми не можемо осягти ні просторовості, ні якоїсь подільності на частини; абсурдно стверджувати на словах

істинність якоїсь речі, яку не дано в одкровенні Богом і яку ми неспроможні осягнути інтелектом. І я не можу не сказати, що точка зору про подільність мислячої субстанції видається мені дуже небезпечною і цілком супротивною християнській релігії: якщо якась людина пристає на таку точку зору, то вона вже ніколи не зможе сприйняти завдяки розуму реальну відмінність душі від тіла.

А слова «визначено-невизначено, чітко-невиразно, експліцитно-імпліцитно», взяті, як тут, поза контекстом, позбавлені будь-якого сенсу — то тільки викрутаси, за допомогою яких наш автор ніби хоче переконати своїх послідовників, що хоча йому нема чого їм сказати, він усе ж думає про щось хороше.

Іншу його максиму, «Надто розлогий висновок нічого не доводить», також не можна приймати без застережень, бо якщо під словом *надто* він розуміє тільки щось більше того, що вимагалось, — на зразок того, як трохи нижче він критикує аргументи, якими я скористався для доведення існування Бога, бо, на його думку, з них випливає значно ширший висновок, ніж того вимагають закони розважливості або сподівається хтось зі смертних; то ця максима цілком хибна й недоречна, бо чим розлогіший висновок (якщо тільки він слушний), тим він точніший, і закони розважливості цьому ніколи не суперечили.

Якщо ж під словом *надто* він розуміє не просто щось більше того, що вимагається, але дещо незаперечно хибне, тоді його максима слушна. Нехай Д. О. вибачає, якщо я скажу, що він помиляється, приписуючи мені щось подібне, адже коли я написав «Пізнання речей, чиє буття мені відоме, не залежить від пізнання речей, чиє існування мені ще невідоме; отже, я знаю, що мисляча річ існує, але я ще не пізнав існування тіла, отже, пізнання мислячої речі ніяк не залежить від пізнання тіла», я не зробив жодного зайвого або хибного висновку. Але коли він каже: «Я знаю про існування мислячої речі, хоча я поки що не пізнав існування розуму, отож немає жодного розуму, немає нічого, все відкинуто», він висловлює щось цілком хибне й недоречне. Адже я не можу стверджувати чи заперечувати будь-що відносно розуму, не знаючи спершу, що слід розуміти під словом *розум*, і не можу осягати жодної з речей, що їх звичайно розуміють під цим словом, які не властиве існування: таким чином, очевидна суперечність у можливості знати про існування мислячої речі і в той же час не знати про існування розуму або тієї речі, яку під цим словом розуміють. А те, що він додає далі: «Отже, немає жодного розуму, немає нічого, все відкинуто», настільки абсурдне, що не варте відповіді. Далєбі, коли після такої відмови визнається існування мислячої речі, тим самим водночас визнається існування розуму (принаймні в міру того, як під цим словом розуміють мислячу річ), а отже існування розуму не відкидається.

Коли, нарешті, вирішивши навести аргумент у належній формі, він підносить його як істинний метод правильного міркування і протиставляє його моєму, він, очевидно, хоче навести на думку, що я не визнаю

силогістичних форм, а отже послуговуюсь методом, дуже далеким від упорядкованої системи; проте мої праці тут мене виправдовують, бо в них я щоразу, як виникала така потреба, користувався силогізмами.

(SS) Тут він наводить, приписуючи мені, силогізм, що складається з хибних засновків, та я його заперечую й відкидаю: оскільки головний засновок: «Будь-яка річ, стосовно якої в мене можуть виникнути сумніви, насправді не існує» настільки абсурдний, що я навіть не боюся, що хтось будь-коли зможе подумати, що він належить мені, хіба що йому вдасться переконати когось, що я втратив глузд. Я не можу надіюватися, з яким наміром, з яким сподіванням і довірою він за це береться. Адже в «Першому розмислі», де мені йшлося не про встановлення істини, а тільки про те, щоб позбутися давніх упереджень, показуючи, що всі погляди, яким я довіряю з дитинства, можуть бути піддані сумніву, а отже я повинен утримуватись від суджень щодо них так само старанно, як щодо суджень явно хибних, я, боячись, аби вони не перешкодили належним пошукам істини, неоднозначно додав такі слова: «Втім, не досить обмежитись тільки цими ремарками, я повинен намагатися завжди про це пам'ятати, оскільки колишні звичні погляди часто спадають мені на думку, тривале й стале користування ними ніби дає їм право окуповувати мій розум усупереч моїй волі, стаючи ледве чи не господарями моєї віри. І я ніяк не відвикну на них покладатися і їм довіряти, доки вважатиму їх такими, якими вони є насправді, тобто в чомусь сумнівними (як я щойно показав), і все ж імовірними; тож у мене більше підстав довіряти їм, ніж заперечувати. Тому, гадаю, буде обачніше, коли, прийнявши зумисне протилежну точку зору й доклавши всіх зусиль, певний час обманюватиму себе, роблячи вигляд, що всі мої погляди цілком хибні й вигадані доти, доки не зрівноважу свої старі й нові упередження, аби надалі моє судження не підпало під вплив поганих звичок і не зійшло з прямого шляху, який може привести до пізнання істини». 3-поміж цих слів наш автор вибирає одні, відкинувши інші: «Зумисне прийнявши протилежну точку зору, я робитиму вигляд, що погляди, певним чином сумнівні, цілком хибні й вигадані». Ба більше, замість слова *робити вигляд* він подає такий зворот: «Я скажу, я повірю, повірю, причому, настільки, що сприйму за істинне те, що протилежне сумнівному». Він хоче, щоб це послужило мені максимой або надійним правилом, але не для того, щоб я позбувся своїх упереджень, а щоб закласти підвалини точної й завершеної метафізики. Щоправда, спочатку він запропонував це якимось двозначно і немовби вагаючись у другому й третьому параграфах першого питання: в третьому параграфі, припускаючи, що, згідно з цим правилом, він повинен вірити, що два, додані до трьох, не дадуть п'ять, він запитує, чи він повинен постійно в це вірити, якщо упевниться, що інакше бути не може. І, щоб відповісти на таке запитання, він після двозначних і зайвих слів виводить на сцену мене, вкладаючи в мої вуста такі слова: «Ви цього не стверджуватимете й не заперечуватимете, ви не скористаетесь ні одним, ні другим, вважа-

ючи хибним і одне і друге». Звідси зрозуміло, що йому дуже добре відомо, що я не вважаю істинним те, що протилежне сумнівному, і що ніхто, на мою думку, не може використовувати цю максиму як головний засновок силогізму, від якого сподіваються вірогідного висновку; далєбі, нічого не стверджувати й не заперечувати, не використовувати ні те, ні інше і в той же час стверджувати одне з двох як істинне і ним користуватися, — в цьому наявна очевидна суперечність. Проте надалі, потроху забуваючи, що він писав від мого імені, він не тільки почав стверджувати цілком протилежне, стільки разів це повторював і товкмачив, що створюється враження, ніби його міркування зосереджуються майже виключно на цьому. А всі ті дванадцять гріхів, які він мені приписує впродовж усього трактату, впливають також тільки з цього. Звідси, на мою думку, очевидно, що не тільки тут, де він приписує мені такий головний засновок: «Будь-яка річ, в існуванні якої можна засумніватися, насправді не існує», а й в усіх місцях, де він приписує мені всілякі подібні речі, він неவிбачливо бреше (хіба, може, я не знаю, що означає слово *брехати*) або говорить усупереч своїм почуттям і умінню. І хоча мені прикро послуговуватися таким грубим словом, та необхідність захистити істину, яку я взяв на себе, вимагає називати своїми словами те, що він, не червоніючи, робить відкрито. І оскільки, як на мене, всі його міркування націлені, як здається, тільки на те, щоб переконати й закарбувати в умах своїх читачів цю хибну максиму, яку він подавав на сотні способів, я не бачу іншого способу його виправдати, окрім визнання, що внаслідок її багаторазового повторювання він, напевно, сам у неї повірив і вже не помічає її хибності.

Що ж до меншого засновку: «Відносно будь-якого тіла можна сумніватися, чи воно існує» або «Відносно будь-якого розуму можна сумніватися, чи він існує», то якщо його відносити до будь-якого невизначеного часу, так, як його слід розуміти, аби він міг стати доказом зробленого з нього висновку, то він хибний, і я заперечую його приналежність мені. Адже одразу після вступних слів у «Другому розмислі», де я вірогідно визнав існування мислячої речі, яку узвичаєно називати розумом, я вже більше не міг сумніватися щодо існування розуму. Так само, визнавши існування тіла в «Шостому розмислі», я вже не можу сумніватися щодо його буття. Захоплення варту досконалість розуму нашого автора, який зумів майстерно вигадати два хибні засновки і, використавши їх у належній формі в силогізмі, зміг зробити хибний висновок! Правда, я не розумію, чому він проти того, що тут є підстави для сміху, адже в його міркуваннях я виявляю лише підстави для радості, щоправда, не надто великої, зате справжньої й посутньої; тим паче що, критикуючи багато чого з того, що мені не належить, а тільки приписується, він дуже ясно продемонстрував, що цосили намагався знайти в моїх працях бодай щось, варте критики, однак це йому так і не вдалося.

(ТТ) Далєбі, про те, що він сміявся тут нещиро, свідчить серйозний докір, яким він завершує цю частину; це ще більше підтверджують його

подальші відповіді, в яких він виявляється не тільки сумним, запечаленим і строгим, ба навіть зажуреним і жорстоким. Бо, не маючи жодних причин бажати мені зла і не знайшовши в моїх працях нічого, вартого критики, крім хіба що цієї єдиної недоречності, яку він свідомо й сміливо приписує мені і яку трохи вище я не зміг назвати не таким гострим, як брехня, він усе-таки, оскільки вирішив, що цілком переконав у ній своїх читачів (власне, не силою своїх аргументів, далєбі їх у нього немає, а найперше завдяки дивовижній самовпевненості, з якою він про це твердить, яку в людини його професії ніяк не можна запідозрити в хибності, а також завдяки настійливому багаторазовому повторенню тієї самої максими, внаслідок того, що нам часто повторюють одне й те саме, ми призвичаюємося сприймати за істинне те, що нам відоме, як хибне, — ці два засоби звичайно виявляються сильнішими за всі аргументи в очах натовпу і тих, хто не звик ретельно досліджувати речі), він зверхньо глумиться над переможеним, і як серйозний наставник, різко відчитує мене, як школярика, звинувачуючи (у своїх подальших дванадцяти відповідях) у більшій кількості гріхів, ніж перелічено в «Декалозі». Проте я хотів би вибачити Д. О., оскільки йому, очевидно, не по собі; і хоча в тих, хто вип'є трохи більше належного, звичайно двоїться в очах, набожність, яка ним опанувала, настільки його захопила, що в завдяки єдиній, ним самим вигаданій речі, він виявляє в мене дванадцять помилок, вартих критики. Я міг би назвати їх нападками й наклепами, якби мав висловитись відверто, не прикриваючись словами, проте волю назвати їх помилками, щоб, наслідуючи його, кепкувати й собі; і все ж я хотів би попередити читача не забувати, що в усьому подальшому він не сказав про мене жодного слова, що не можна було б розцінити як хибне.

Оце й усе, що я одержав від Д. О. І на настійливе прохання надіслати решту, він відповів, що не мав часу на щось більше. Я, зі свого боку, вважав би злочином пропускати бодай літеру з його праць.

Я вважав би, що досить обнародувати це мудре, шойно почуте вами судження стосовно мого методу дослідження істини, аби продемонструвати його необґрунтованість і брак вірогідності, якби ці критичні слова належали невідомій особі. Та оскільки автор цього судження займає настільки помітне місце в світі, аж важко повірити, ніби йому забракло глузду чи якихось інших якостей, необхідних доброму судді, що я, боячись, аби надмірна вагомість його авторитету не нашкодила істині, благаю читачів пригадати, що раніше, ще до того, як висловити дванадцять відповідей, він не висунув нічого вагомого проти всього мною висловленого, і, вдаючись лише до недоречних вигадок, намагався приписати мені думки настільки малоймовірні, що вони навіть не заслуговують на спростування. Власне, тепер у своїх дванадцяти відповідях він замість доказів здовольняється марним припущенням, що він уже спростував усі приписувані мені речі, а щоб увиразнити справедливність свого

судження, запевняє, що, розкриваючи причини своїх звинувачень, він просто жартував, тимчасом як тепер, коли йдеться про остаточне судження, він буде серйозним і суворим. У перших одинадцяти відповідях він сміливо й рішуче висловлює свій остаточний осуд, а в дванадцятій уже намагається міркувати й розрізняти таким чином: «Якщо він сприймає так, то не каже нічого нового, якщо отак — то нічого слухного» тощо, хоча всюди йдеться виключно про одне й те саме, тільки під різними кутами зору, а саме, про його власну вигадку, абсурдність якої я й хочу показати, використавши таке порівняння.

У своїх роботах я неодноразово підтверджував постійне прагнення наслідувати архітекторів, які, збираючись споруджувати стійкі будівлі в місцях, де камінь, глина й твердий ґрунт залягають під шаром піску, копають спершу глибокі рови, викидаючи з них не тільки пісок, але й усе, що лежить поверх нього або з ним перемішане, аби надалі ставити міцні палі на твердому ґрунті. Я достоту так само спочатку відкинув, як пісок, усе, що визнав сумнівним, а тоді, вирішивши, що можна не сумніватися, щонайменше, в існуванні субстанції, яка сумнівається або мислить, використав її, як скелю, на якій і встановив палі своєї філософії.

А от наш автор нагадує такого собі муляра, який намагається виглядати вправнішим, ніж є насправді, і, страшенно заздрячи майстрові-зодчому, який спорудив каплицю в його місті, старанно вишукує нагоду зганьбити його майстерність і спосіб будівництва, але оскільки у цій царині сам виявляється таким невігласом, що неспроможний збагнути бодай щось у праці зодчого, він зважається напосістися лише на поверхневі ознаки цього мистецтва та на речі найочевидніші. Він зауважив, що архітектор починає з копання землі й викидає не тільки пісок і м'яку землю, але й тріски, каміння й усякі інші домішки, аж доки добереться до твердого ґрунту, й уже на ньому закладає фундамент каплиці. Крім того, він дізнався, що на запитання, навіщо копати так глибоко, архітектор відповів, що поверхня землі, по якій ми ходимо, не завжди досить тверда, аби витримати високі будівлі, особливо нетривкий пісок, який нерідко не тільки осипається під великим навантаженням, але й змивається водами й потоками, викликаючи обвали зведених на ньому споруд; а коли такі зсуви трапляються в фундаменті, копачі приписують їх лемурам, або злим духам, які, кажуть, мешкають у підземеллях. Це дало нашому мулярові підставу для вигадки, що для будівництва каплиці архітектор бере викопані рови, а самою каплицею, яку потрібно спорудити, стає яма або скеля, виявлена на самісінькому дні, або принаймні те, що будується над цією ямою тоді, як вона залишається порожньою; і цей архітектор начебто настільки нерозумний, що боїться, аби земля, по якій він ступає, не провалилася під ногами і щоб її не розрили лемури. Переконавши в цьому дітей та якихось людей, настільки необізнаних з архітектурою, що вони здатні сприйняти за нову й чудову справу риття траншей для закладки фундаментів будівель і легко вірять розповідям цього чоловіка, якого знали і вважали хорошою людиною, й до-

волі вмілим майстром, про невідомого їм архітектора, який, як казали, досі нічого не спорудив, а тільки копає глибокі рови, він настільки зрадив своїй вигадці, що повірив у власну здатність переконати решту людей. І хоча архітектор уже заповнив викопані траншеї твердим камінням і спорудив на них каплицю, яку видно всім, цей бідолаха й надалі не відмовився від своїх сподівань і наміру переконати всіх людей у своїх вигадках. Для цього він щодня виходив на велелюдні майдани й розповідав їм усім перехожим, розігруючи перед ними комедію про нашого архітектора, поклавши в її основу такий ось сюжет!¹

Спочатку він виводить на сцену архітектора, який наказує копати траншеї, викидаючи з них не лише пісок, але й усе з ним перемішане, а також усе, що відклалося зверху, все аж до щебеню та великих каменюк, одне слово, все, нічого не залишаючи. Він з особливим притиском вимовляв *нічого і все аж до щебеню та великих каменюк*, виявляючи водночас прагнення навчитися від архітектора мистецтва будувати правильно й готовність спуститися з ним у траншеї. «Будьте мені за провідника, — каже він, — наказуйте, говоріть, я готовий іти за вами як товариш або як учень. Що б ви хотіли, аби я зробив? Я охоче піду цим шляхом, хоча він незнаний і я боюся його незвіданості. Я прислухаюся до вас: хочете, робитиму те, що й ви, ступатиму слідом за вами. Ось, без сумніву, чудовий спосіб наказувати й вести, і оскільки мені це у вас подобається, я вам підкоряюся».

Далі він робить вигляд, що лякається лемурів у траншеях і намагається розсмішити глядачів такими словами: «Справді-бо, чи зможете ви зробити так, аби я не відчував ні страху, ні жаху і не боявся цього злого генія? І хоча ви справді робите все можливе, щоб заспокоїти мене жестом, чи то словом, я все-таки відчуваю великий страх, спускаючись у ці сповнені непроникного мороку місця». І провадить далі: «На жаль, я так легко забуваю прийняті мною рішення! Що ж я роблю! З самого початку я цілком довірився вам і вашому рішенню, ставши вам товаришем і послідовником, і от стою перед входом наляканий і затятий! Благаю прощення, зізнаюсь, що я згрішив, і згрішив сильно, виявивши тільки нікчемність свого розуму. Я мав би без будь-якого страху сміливо спуститися в морок цих ровів, я ж, навпаки, — вагаюся й опираюся».

У третьому акті він виводить архітектора, який показує йому на дні ями камінь або скелю, яку хоче зробити опертям для своєї будівлі; і, насміхаючися над ним, каже: «Он воно що! Ви знайшли Архімедову точку опори, тож тепер, якщо забажаєте, ви перевернете світ: усе вже хитається. Прошу вас (адже ви, на мою думку, прагнете дійти в кожній речі до живого так, щоб у вашому мистецтві було тільки те, що власти-

¹ Починаючи звідси і до самого кінця Декарт пародіює заперечення Бурдена, слово в слово передаючи архітектурними термінами те, що його супротивник викривав в новому методі.

ве, закономірне й необхідне) пояснити, навіщо ви залишили цей камінь тут? Хіба не ви самі наказали визбирати й повикидати нагору все каміння й пісок? Можливо, він просто якось вислизнув; навіть досвідченим особам зовсім непросто забути все те, до чого призвичаїлися з дитинства, тож не слід втрачати надію, якщо це не вдасться і мені, малообізнаному з цим мистецтвом». Окрім того, майстер-зодчий збирає частину щебеню, викинутого раніше з піском, щоб використати його в будівлі, і, насміхаючися з цього, каже таке: «Чи зважуся я, пане, перш ніж ступити далі, запитати вас, навіщо після того, як ви урочисто відкинули весь цей щебінь, не вважаючи його надто міцним, ви знову захотіли придивитися до нього з метою використання, так ніби сподівається збудувати з уламків цих каменів щось стійке? Звичайно, оскільки всі трохи раніше відкинуті вами речі були неміцними й нестійкими (інакше навіщо б вам було їх відкидати?), як може статись так, що ті самі речі виявляються міцними й стійкими?» тощо. А трохи далі: «Потерпіть також, доки я захоплюватимусь вашою майстерністю використовувати неміцні предмети для спорудження речей стійких та заводити нас у темряву, щоб потім вивести на світло» тощо. Після цього він додає тисячі зухвалостей стосовно назви й обов'язків архітектора й муляра (зовсім непов'язаних зі справою), поплутавши значення цих слів, він добалакується до того, що їх стає важко розрізнити.

В четвертому акті вони обидва стоять на дні рову, архітектор намагається почати будівництво каплиці, але марно: щонайперше, тільки-но він береться закласти перший камінь у свою споруду, як муляр одразу нагадує йому, що той сам наказав викинути все каміння нагору, тобто дії архітектора суперечать його мистецтву. Чуючи ці слова, бідолаха-архітектор, приголомшений силою Архімедового доказу, змушений облишити свою роботу. І коли пізніше він хотів використати щебінь, цеглу й вапняний розчин, муляр незмінно нашіптував йому на вухо: «Ви наказали все викинути, ви ж нічого не залишили»; досить було слів *нічого і все*, аби ніби якимось заклинанням зруйнувати працю архітектора. Зрештою, все ним сказане настільки відповідає тому, що було висловлене тут у п'ятому-дев'ятому параграфах, що його не варто й повторювати.

І, нарешті, в п'ятому акті, зауваживши довкола себе силу-силенну людей, він несподівано й круто змінює комедійну веселість на трагедійну суворість і, знявши рештки вапна з обличчя й прибравши грізного вигляду, перелічує й засуджує всі похибки архітектора, зауважені в попередніх актах. Щоб показати вам взаємозв'язок між нашим автором і цим муляром, переповім висновок, з яким він звертається під кінець подібних видовищ, влаштованих ним для розваги народу. Він робить вигляд, начебто архітектор просить його висловити свою думку з приводу його вміння будувати, і ось що він йому відповідає:

1. «Це мистецтво грішить у своїх основах, бо воно їх не має, але водночас має їх безліч. Далебі, всі інші види мистецтва, які пропону-

ють правила будівництва, спираються на дуже міцні основи, наприклад великі каменюки, цеглу, щєбінь та безліч інших подібних речей, на яких зводяться високі будівлі. Це ж мистецтво навпаки, послуговуючись для будівництва не якимось матеріалом, а просто нічим, перевертає, видовбує й викидає всі старі палі, не залишаючи взагалі нічого, тож він, займаючи навмисно протилежну позицію, аби не запідозрили повну відсутність засобів, починає їх вигадувати, роблячи з них свої крила, щоправда воскові, і встановлює нові принципи, абсолютно протилежні старим; намагаючись уникнути завдяки цьому їх нестійкості, він породжує нову нестабільність: перевертає все міцне й спирається на нестійке; зводить високу будівлю, але вона розсипається; власне, він прагне щось створити з нічого і, по суті, нічого не споруджує».

Хіба можна знайти щось сміховинніше за всю цю промову, для підтвердження очевидної хибності якої досить всього-на-всього краплиці, збудованої архітектором? Адже очевидно, що її підмурки дуже міцні, що він зруйнував тільки необхідне, а від узвичаєних вимог відхилився тільки там, де знайшов значно кращі рішення, й підніс свою будівлю у висоту так, що вона не розсиплеться й не зруйнується; і, нарешті, він спорудив її не з нічого, а з міцного матеріалу, звівши во славу Господа не ніщо, а міцну й довговічну каплицю. Те саме я можу відповісти й нашому авторові, бо вже з опублікованих мною «Розмислів» його самообман досить очевидний. І не варто винуватити тут історика в тому, що він не зовсім точно передав слова муляра, що приписав останньому образ крил в архітектурі, та ще за деякі подробиці, що йому мало підходять: він, цілком можливо, зробив це навмисно, щоб показати сум'яття його розуму. Такі речі, як на мене, підходять не краще до методу пошуку істини, хоча наш автор до нього і вдається.

2. «Такий підхід до архітектури грішить у засобах, бо їх не має, оскільки, відкидаючи старі, не пропонує нових. При інших підходах існують свої кутоміри, лінійки, ватерпаси, користуючись якими, вони спокійно виходять зі своїх лабіринтів і, немовби тримаючись за нитку Аріадни, легко й точно викладаючи найбезформніше каміння. Цей же підхід, навпаки, спотворює стару форму, коли він по-новому блідне від страху, лякаючи себе вигаданими лемурами, коли боїться, що земля не витримає й осиплеться, або сумнівається, чи витримає пісок. Запропонуйте такому зодчому встановити колону, він зблідне від страху при погляді на цоколь і основу, хай якої вони там форми: можливо, він скаже, що лемури її завалять! І що ж він робитиме, коли доведеться ставити її стрижень? Затремтить і скаже, що той надто ненадійний, виготовлений, можливо, не з мармуру, а з гіпсу, і не раз бувало так, що те, що вважали міцним і стійким, на досвіді виявлялося крихким. А що, зрештою, скаже він, коли доведеться ставити архітрав? Він відмовиться від усього, так ніби це ланцюги, якими його збираються обплутати. Хіба ж не траплялося, скаже він, що невдахи-архітектори зводили міцні, на їхню думку, споруди, які не встояли і розсипалися? Звідки знати, чи так само

не трапиться з цією і чи лемури не трусонуть землю? Адже вони злі й наразі я не знаю, чи її основа спирається досить міцно, щоб лемури ніяк не змогли її зрушити. Що спроможні зробити ви, коли її автор не поступливо твердитиме, що не можна бути певним щодо міцності архітрава, якщо наперед не знати, чи не з крихкого матеріалу зроблено цю колону, чи вона спирається на скелю, а не на пісок, і чи ця скеля настільки міцна, що ніяким лемурам не до снаги її зрушити? Що робити, якщо він забракує і матеріал, і форму колони?» (Тут він із самовпевненістю блазня показував усім зображення однієї з колон, зведених будівничим у його каплиці.) «Є сотні подібних речей, і, якщо ви наполягатимете, він одразу ж вам заперечить: Зачекайте, доки я не з'ясую, чи вона збудована на скелі і чи не водяться в цьому місці лемури. Та принаймні, скажете ви, такий метод будівництва зручний тим, що архітектор, який взагалі не любить ставити колон, ніяк не зможе звести поганих? Це, безумовно, зручно, але хто ж відкручуватиме дитині ніс, з якого течуть соплі» тощо. Це не вартє того, щоб його переповідати, тож прошу читачів трохи потрудитись і порівняти кожну його відповідь з відповідями нашого автора.

Ця відповідь так само, як і попередня, очевидно, хибна внаслідок існування тієї ж каплиці, адже в ній поставлено багато дуже стійких колон, поміж них і та, чиє зображення він демонстрував як колону, відкинуту самим архітектором. Так само мої праці досить ясно свідчать, що я не проти силогізмів і навіть не руйную їхні форми, оскільки щоразу, як виникала потреба, я сам завжди ними послуговувався. Серед них той, який він сам наводить, кажучи, начебто я заперечую його матерію і форму, взяту, власне, з моєї праці; його можна знайти в моїй відповіді на «Другі заперечення» (положення 1), де доводиться існування Бога. Я не можу вгадати його намір, хіба що, можливо, для того, щоб показати, що всі речі, які я пропоную як істинні й вірогідні, суперечать моїй відмові взагалі від усього сумнівного, яку він хоче видати за мій єдиний метод пошуку істини. Це повністю, з не меншою недоладністю й наївністю нагадує вигадку нашого муляра, який усе мистецтво архітектури зводить до згаданого способу рити траншеї під фундаменти споруд, критикуючи все, що пізніше збудоване цим архітектором, як цілком цьому суперечне.

3. «Цей спосіб грішить стосовно мети, бо не може збудувати чогось міцного й тривкого. Та й як міг би він цього домогтися, якщо сам перекидає всі шляхи? Ви ж самі бачили й випробували разом зі мною всі обхідні місця чи, скорше, помилки, подібні до помилок Уллїса, якими ви повели мене за собою і на яких ми з вами так стомились. Ви твердите, що ви архітектор і володієте відповідним мистецтвом, але вам так і не вдалося цього довести і ви застрягли в дорозі, зустрівши безліч перепон, і це траплялося стільки разів, що всі їх годі й пригадати. Втім, було б доречно таки пригадати їх зараз, аби відповідь, яку я вам збираюся дати, ніяк не втратила своєї вагомості. Ось основні вузли цього нового

способу архітектури, де він сам собі перерізає нерви, знімаючи будь-яку надію просунутися в цій справі вперед. 1) Ви не знаєте, чи під шаром землі зустрінеться пісок чи скеля, відповідно, вам не слід надалі покладатися на скелю (якщо все-таки вам вдасться на неї зіпертися), як і на пісок. Звідси випливає, що все довкола непевне й хистке і чогось стійкого збудувати неможливо. Не стану наводити вам приклади; поміркуйте про це самі і, перебираючи все в закутках своєї пам'яті, подивіться, чи не знайдете там чого-небудь, не враженого заразою; мені буде приємно, якщо ви покажете бодай щось одне. 2) Доки я не доберусь до твердого ґрунту, де не буде ні піску, ні лемури, здатних його похитнути, я мушу відкидати все й піддавати сумніву будь-який матеріал, або принаймні у відповідності з узвичаєним стародавнім способом будувати, передусім визначити, чи не трапиться якась матерія, яку не слід відкидати, потім яка саме вона, а далі попередити землекопів, щоб не викидали її з траншей. Звідси, як і раніше, випливає, що все нестійке, а відтак непридатне для будівництва споруди. 3) Якщо ви натрапляєте на щось, здатне зазнати бодай найменшого струсу, то, ставши навмисне на протилежну точку зору, припустіть, що воно вже розсипалося, й думайте лише про копання з метою використання ровів для закладення фундаменту. Звідси випливає, що для нього перекриті всі засоби будівництва: бо що чекати від цього архітектора? Він більше не має ні землі, ні піску, ні каміння тощо. І не кажіть мені, що копатимуть не завжди, що це триває лише якийсь час, скажімо, під час канікул, і лише до певної глибини, залежно від більшої чи меншої кількості піску. Я, звичайно, згоден, аби це було лише на якийсь час, але це завжди період, коли ви хочете будувати і використовуєте порожній рів і ним зловживаєте, начебто від нього залежить уся будівля, яка має спиратися на нього, як на справжній цоколь. Проте, скажете ви, я використовую його, щоб спорудити стилобат і колону, як звичайно роблять інші будівничі. Хіба вони не призвичаєні створювати певні механізми, що слугують їм лише якийсь час для встановлення колон?» тощо.

Тож якщо в усьому цьому муляр видався вам смішним, то наш автор, на мою думку, також і тією самою мірою. Справді, відкидаючи все сумнівне, я не більше перекрив собі шлях до пізнання істини, ніж архітектор копанням — можливість спорудження храму, це цілком очевидно з моїх подальших доведень. Він принаймні мав би мені показати, що я помиляюся, вказавши на хибне і невірне, а оскільки він цього не зробив, — власне й не міг зробити, — доводиться визнати, що він припустився величезної помилки. Я ніколи не збирався доводити, що я (тобто річ мисляча) — це розум, як і той другий, що він архітектор. Відверто кажучи, наш автор після стількох зусиль не довів нічого іншого, крім того, що якщо він і має розум, то не дуже багато. З того, що метафізичний сумнів досягає такого ступеня, при якому людина не відає, спить вона чи не спить, не випливає неможливість прийти до чогось певного й вірогідного, так само, як і з того, що, починаючи копати, архітектор

не знає, що він знайде під піском — камінь, глину чи ще щось, не впливає, що він ніколи не зможе натрапити в цьому місці на скельну породу або, натрапивши, не повинен зробити її опертям. Достоту так само з того, що, не пізнавши Бога, кожен мав підстави сумніватися в усьому, точніше щодо всіх речей, яких, як я неодноразово зазначав, ми не осягаємо чітко розумом, не впливає, ніби на шляху пошуку істини все марне, як із того, що архітектор наказує викидати все з траншей, доки не дістануться до твердого ґрунту, зовсім не впливає, що в них немає ні щебеню, ні каміння, яких би він не визнав придатними для закладання фундаменту. І муляр теж самовпевнено помиляється, коли заявляє, що, згідно з узвичаєним старим мистецтвом архітектури, з ями не варто викидати ні каміння, ні щебеню, тож землекопів слід попередити всього цього не розкидати, що, власне, й робить наш автор, коли або заявляє про необхідність «передусім встановити, чи можуть бути визначення, позбавлені сумніву, і які вони» (бо як може встановити ці визначення той, хто, як ми припускаємо, поки що нічого не знає?), або пропонуючи це як один із приписів загальнопоширеної віддавна філософії, хоча в ній нічого такого ми не знаходимо. Так само по-дурному муляр вигадує, що архітектор збирався використати порожній рів як фундамент, ставлячи в залежність від нього всю свою майстерність, так само як, очевидно, помиляється наш автор, кажучи, «що я беру за основу протилежне сумнівному й помиляюся щодо речей, які я сам колись відкинув, ніби від них залежала істина і ніби вона на них спиралася, як на справжній цоколь». Причому, він забуває, що трохи раніше приписував мені ось такі слова: «Ви не стверджуватимете ні одне, ні друге, ви його й не заперечуватимете, бо ви не послуговуватиметеся ні одним, ні другим, і те й друге вважаючи хибним». Нарешті, муляр, який порівнює яму, викопану для закладення фундаменту, з механізмом, виготовленим на якийсь певний час для підйому колони, демонструє своє невігластво не менше, ніж наш автор, коли він порівнює цей механізм із запереченням усього сумнівного.

4. «Цей спосіб грішить надмірністю, тобто він сприяє більшому, ніж того від нього вимагають закони обережності і взагалі може бажати будь-який смертний. Справді, є чимало таких, що прагнуть мати міцні будівлі, але досі не знайшлося нікого, хто б не вважав достатнім, аби будинок, в якому він мешкає, був таким же стійким, як земля, по якій ми ходимо, тож було б зовсім зайвим прагнути ще більшої стійкості. Крім того, як ото існують певні межі стійкості ґрунту при ходінні, яких цілком досить, щоб безпечно ходити по землі, так само при спорудженні будинків існують певні межі, досягнувши яких, можна бути цілком певними» тощо.

І хоча муляр несправедливо нападає на архітектора, наш автор геть не об'єктивний, коли критикує за щось подібне. Звичайно, при будівництві існують певні межі надійності ґрунту, нижчі за межу найбільшої міцності, поза які виходить зовсім нерозумно; ці межі різні залежно від розміру будівель, що їх збираються зводити: звичайні буди-

ночки можна безпечно будувати просто на піску, він для них таке саме надійне опертя, як камінь для високих веж. Але все виглядає зовсім інакше, коли йдеться про закладення основ філософії, адже тут не можна сказати, що існують якісь межі для сумніву, що лежать нижче найбільшої вірогідності, на які ми могли б розважливо й упевнено зіпертися; оскільки суть істини в неподільності, то може трапитися так, що річ, яку ми не вважаємо вищою мірою вірогідною, хоча вона видавалася нам вірогідною, виявиться абсолютно хибною; і той, у кого не знайдеться інших підвалин для знання, крім речей, які можуть виявитись хибними, буде, без сумніву, філософом-невдахою. Що ж він відповість скептикам, які переступають через усі межі сумніву? Як він їх спростує? Очевидно, зарахує їх до безнадійних і невилковних. Чудово, але до якої категорії віднесуть його самого? І не кажіть, що ця секта нині ліквідована: вона процвітає, як ніколи раніше; більшість тих, котрі вважають себе трохи розумнішими за інших, не знаходячи в загальнопоширеній філософії того, що їх задовольняло б, і не знаходячи якоїсь іншої, кращої за неї, вдаються до скептицизму. Це, головним чином, ті, що вимагають доказів існування Бога і безсмертя людської душі. Тож усе, сказане тут нашим автором, — це всього лише невдалий приклад, тим паче що його вважають дуже спритним чоловіком; його слова свідчать, що він не вірить у можливість спростування помилок скептиків-атеїстів; таким чином, він їх підтримує й зміцнює, адже на практиці всі сучасні скептики зовсім не сумніваються, що мають голову, а два плюс три дають п'ять тощо; але вони стверджують, що послуговуються всім цим як істинними постулатами, бо вони їм такими видаються, але вони не цілком певні щодо них, оскільки жоден вірогідний аргумент їх до цього не схиляє. І оскільки їм так само не здається, що Бог існує, а людська душа безсмертна, то вони, відповідно, не вважають за необхідне користуватися цими істинами навіть на практиці, якщо їм спершу не доведуть ці обидві речі аргументами, значно вірогіднішими, ніж ті, на основі яких їм доводиться приймати на віру все, що вони бачать. Тож оскільки моє доведення цих обох речей саме таке і ніхто, наскільки мені відомо, досі цього не зробив, то мені здається неможливим уявити щось безглуздіше, ніж те, що в своїх міркуваннях мені неодноразово приписує наш автор, нав'язуючи ту єдину помилку, в якій полягає суть учення скептиків, а саме — надмірний сумнів. Він, безумовно, дуже щедрий у перелічуванні моїх помилок, бо хоча в цьому місці він і стверджує, що «немала честь піти далі за інших і перейти брід, на що ніхто досі не зважувався», він не має жодних підстав вважати, що я цього не виконав у тій самій царині, про яку йдеться (як я зараз покажу), він, однак, зараховує це до моїх помилок: адже, каже він, «слава тільки тоді велика, коли його можна перейти, не зазнавши краху»: цим він немовби хоче переконати читачів, що тут я потерпів крах і припустився якоїсь нечуваної помилки. Однак він сам у це не вірить, не має жодних підстав це

підозрювати, бо якби він міг знайти одну, бодай найменшу підставу звинуватити мене у відхиленні від прямого шляху, по якому я веду наш розум від пізнання свого власного існування до існування Бога і відрізнання себе самого від тіла, то він би її, цілком певно, не обминув у таких розлогих, багатослівних і беззмистовних міркуваннях. Він радше волів би її показати, ніж щоразу, що він і робить, змінювати тему, коли постає це питання, і показувати, як я веду недоладний диспут, чи мисляча річ є розумом. Отож він не має жодних підстав підозрювати, що своїми положеннями я припустився бодай найменшої похибки в усьому висунутому мною, бо я був першим, хто розбив сумнів скептиків. Він сам визнає, що це варте високої похвали, і водночас насмілюється звинувачувати мене в цій помилці, приписуючи сумнів скептиків, що його правочинніше приписати всім іншим, які його ніколи не відкидали.

5. «Такий спосіб будівництва грішить заочно, тобто прагнучи домогтися більшого, ніж належить, він ні до чого не приводить. Для цього мені непотрібен ні інший свідок, ні інший суддя, окрім вас. Що ж вам дав цей чудовий приклад? Що вам дало таке урочисте загальне й надмірне риття, що ви не залишили навіть найтвердіших камінців, окрім цієї банальності, що скеля, яка лежить під піском, тверда й міцна? Ця банальність відома навіть звичайнісінькій людині» тощо.

Тут я сподівався від муляра якого-небудь доведення, як і від нашого автора в подібній ситуації; тоді як перший докоряв архітекторів за те, що єдиним наслідком риття стає докопування до скельної породи, прикидаючись, що йому начебто невідомо, що саме на цій скелі він і збудував свою каплицю, так і наш автор нарікає на те, що я, відкинувши все сумнівне, дійшов тільки до банальної фрази: «Я мислю, я існую», можливо тому, що він не враховує того, що завдяки їй я довів існування Бога і багатьох інших речей, і в нього вистачає впевненості брати мене одного в свідки тієї свободи, з якою він собі дозволяє говорити все, що заманеться; і, як в інших місцях і з інших, настільки ж хибних питань, він твердить, що «всі в це вірять так, як кажуть», що «з кафедр звучить те саме»; що «ми всі засвоїли те саме від своїх учителів, починаючи з останнього, і до Адама» тощо. Цьому варто вірити не більше, ніж клятвам деяких осіб, котрі присягають тим охочіше, чим невірнішим і віддаленішим від правди постає те, в чому вони намагаються переконати інших.

6. «Своїм способом будівництва архітектор припускається тієї самої помилки, яку він критикує в інших. Він дивується, що всі люди одноставно й упевнено стверджують, що пісок, який нас витримує, досить міцний, що земля, на якій ми стоїмо, під нашими ногами не хитається тощо, але не дивується, коли з такою самою впевненістю говорить про необхідність відкидати пісок» тощо.

Це так само доречно, як і всі твердження нашого автора у подібних випадках.

7. «Це мистецтво грішить і втягує нас у помилку, властиву тільки йому. Адже те, що для всіх інших людей має певний і достатній, на їхню думку, ступінь міцності — земля, по якій ми ходимо, пісок і каміння, це мистецтво з властивим йому помислом протиставляє зовсім інше — рів, з якого вибрано пісок, каміння і все, що там знайдено, вважаючи його не тільки чимось міцним, але й міцним настільки, що на ньому можна поставити дуже масивну каплицю, вона тисне з такою силою, що якщо зняти цю підпору, вона впаде на землю».

Тут цей бідолаха-муляр помиляється не менше, ніж наш автор, коли забуває, що незадовго перед цим він сказав: «Ви цього не стверджуватимете і не заперечуватимете» тощо.

8. «Це мистецтво грішить з необережності; бо, незважаючи, що нестійкість ґрунту — то немов двосічний меч, який ухилиється від одного леза, потрапляючи під друге. Для нього пісок не досить стійка поверхня, і він його викидає, використовуючи його протилежність — рів, очищений від піску; отак необережно спираючись на цю яму, як на щось тверде, він усакує в халепу».

Тут знову варто згадати слова: «Ви цього не стверджуватимете й не заперечуватимете». І те, що сказано тут про двосічний меч, гідне скорше мудрості муляра, ніж нашого автора.

9. «Це мистецтво і цей архітектор грішать свідомо. Адже, знаючи це, він після всіх застережень добровільно заплющує на все очі й довільно відкидає все необхідне для будівництва, ошукується своїм власним правилом, роблячи не тільки те, чого не збирався, але й навіть те, чого остерігався найбільше».

Наскільки це справедливо стосовно архітектора, свідчить споруджена ним каплиця, так само мої докази показують досить ясно, що все, сказане ним про мене у подібній ситуації, теж малоімовірне.

10. «Воно грішить безладністю, коли, всупереч тому, що так урочисто захищалося, повертається до старого, і, всупереч законам, яких дотримувалося при копанні, повертається до відкинутого. Ви це добре пам'ятаєте».

Наш автор так само не пригадує слів: «Ви цього не стверджуватимете і не заперечуватимете» тощо, бо як же інакше він зважиться вигадувати, що урочисто захищалося те, що, як він твердив раніше, не варто було навіть заперечувати?

11. «Він грішить недоглядами, адже, взявши за основу необхідність остерігатися, щоб не сприйняти за істинне те, що ми неспроможні підкріпити відповідними доказами, він часто забувається й бездоказово й необдуманно сприймає за істинне й особливо вірогідне таке: піщаний ґрунт не досить міцний для того, щоб витримувати будівлі, та інші подібні максими».

Тут муляр помиляється не менше нашого автора: перший приписує копанню ровів, а другий відмові від усього сумнівного те, що, власне кажучи, належить тільки до будівництва — як будівель, так і філософ-

ської системи. Звісно, що за істинне слід сприймати тільки те, що ми можемо підтвердити доказами, коли йдеться про утвердження або встановлення істини; а коли йдеться тільки про копання чи відкидання, то досить найменшого натяку на нестійкість або сумнівність.

12. «Це мистецтво грішить у тому, що не має нічого точного або нічого нового, маючи багато зайвого. 1) Далекі, якщо під відкиданням піску він розуміє тільки риття, то цим послуговуються всі інші архітектори, які відкидають пісок лише тоді, коли він не досить твердий для того, щоб витримати масу будівлі; він скаже дещо *слухне*, але не скаже нічого *нового*; такий спосіб риття зовсім не новий, навпаки, він давній і узвичаєний усіма архітекторами без винятку. 2) Якщо таким способом копання він хоче настільки вибрати пісок, щоб його там зовсім не було, аби скористатися його відсутністю або його протилежністю, тобто порожнечою місця, яке він раніше заповнював чимось твердим і міцним, він скаже щось *нове*, але нічого *слухного*; такий спосіб копання буде справді новим, але не буде вмотивованим. 3) Якщо він скаже, що силою й виваженістю своїх аргументів він доводить вірогідно й очевидно, що він досвідчений у царині архітектури й нею займається, то він як такий ні архітектор, ні муляр, ні чорнороб, а річ настільки відмінна й відокремлена від усього цього, що його можна осягти, навіть не знаючи інших речей, як ото можна пізнати тварину, тобто річ, яка відчуває, ще не осягаючи речі, яка ірже, рикає тощо; він висловить дещо *слухне*, але не *нове*, оскільки на всіх перехрестях співають те саме, і цього красномовно вчать всі ті, хто вважає, що є люди, обізнані з архітектурою, чи навіть (якщо архітектура включає також зведення стін, тих, хто змішує вапно з піском, обтісує камінь чи підносить вапняний розчин, також можна вважати знавцями архітектури), як і тих, хто вважає, що ці операції виконують чорнороби, тобто всіх без винятку. 4) Якщо він скаже, що правильними й виваженими аргументами довів, що він існує і досвідчений в архітектурі, і що з його існування не випливає справжнє існування ні архітектора, ні муляра, ні чорнороба, то він скаже дещо *нове*, але не скаже нічого *слухного*, це так само, коли б він сказав, що існує тварина, але немає ні лева, ні лисиці, ні якоїсь іншої тощо. 5) Якщо він скаже, що буде, тобто застосовує мистецтво архітектури при спорудженні будівель і буде в такий спосіб, що завдяки мисленнєвому акту вдумується й споглядає цей процес, знаючи в такий спосіб і розглядаючи, що він буде (що, власне, й означає усвідомлювати себе й володіти усвідомленням якогось акту); і якщо він каже, що саме це — властивість архітектури або мистецтва будувати, яке вище досвіду мулярів і чорноробів, а отже він справді архітектор, то він скаже те, чого ще не казав, але мав би сказати, і те, чого я від нього чекав, а нерідко навіть хотів підказати, коли бачив, як він марно намагається нам сказати, що він таке, тоді він скаже дещо *слухне*, але ніяк не *нове*, з того, чого б будь-хто не міг дізнатися раніше від своїх наставників, а ті від своїх учителів аж до Адама.

Звичайно, якщо він це скаже, скільки зайвого й непотрібного виявиться в цьому мистецтві! Скільки пустослів'я! Скільки вигадливих викрутасів заради вихваляння й дурисвітства! Навіщо лякати нас нестійкістю ґрунту, землетрусами, лемурами та іншими дутими страховиськами? Де мета копання рову, такого глибокого, що від нього не залишається майже нічого? Навіщо всі ці тривалі, затяжні мандри по чужих краях, далеко від сприйняття чуттів, серед тіней і привидів? Навіщо все це дає при будівництві каплиці, неначе її не можна спорудити, не перевертаючи все догори дном? І навіщо це перемішування й заміна стількох різних матеріалів? Навіщо відкидати старі й брати нові, щоб потім відмовитися і від них і повернутися до старих? Можливо, тому, що ви повинні інакше поводитися у храмі чи то в присутності шанованих людей, ніж у корчмі або таверні, а для нових містерій потрібні нові обряди? Чому б йому, відкинувши всі вигадані забавки, не висловити істину ясно, виразно й коротко: Я буду, я усвідомлю, споруджую будівлю, отже, я архітектор? 6) Нарешті, якщо він скаже, що зводить будинки, розмішувати їхні покої, кімнати, галереї, двері, вікна, колони й інші прикраси в певному порядку, а також керувати всіма робітниками, які докладають до цього руки, — теслями, каменотесами, мулярами, покрівельниками, чорноробами та іншими, скеровуючи їхню працю, настільки властиво будівничому зодчому, що ніхто інший його не замінить, він висловить цим дещо *нове*, але не скаже чогось *слушного*, причому не наводячи доказів і не викликаючи довіри, хіба що він щось приберігає й приховує від нас (адже це його єдиний прихисток), аби в свій час явити його перед нашим зачудованим зором, як із чарівного ліхтаря. Утім, ми так довго цього очікували, що втратили вже й надію».

І наприкінці він відповів: «Тут ви, звичайно, тремтите (я вам це прощаю) за своє мистецтво, яке ви любите, милуєте й лелієте, як власний витвір; ви боїтеся, щоб я не звинуватив його в стількох гріхах, і, бачачи, як споруда усюди протікає, не засудив його на злам. Не бійтеся: я ваш друг, я перевищу ваші сподівання або принаймні їх обдурю, я мовчатиму й вичікуватиму. Я знаю, хто ви такий, знаю гостроту й проникливість вашого розуму. Коли ви виділите досить часу для розмислів, а головне, потай звернете до свого правила, що ніколи вас не покидає, ви струсите весь порошок, змиєте весь бруд і явите нам чисте й відточене мистецтво архітектури. Наразі задовольняйтеся цим і прислухайтеся до мене, доки я виконуватиму ваші побажання. Щоб не забирати багато часу, я вклав багато чого в малу кількість слів, дещо я ледве заторкнув, скажімо те, що стосується склепінь, віконних отворів, колон, галерей і всякого такого. Ось і план нової комедії».

ЧИ МОЖНА ВИГАДАТИ НОВУ АРХІТЕКТУРУ

«По-третє, ви запитуете, чи можна вигадати?» тощо.

Оскільки він поставив таке запитання, дехто з його друзів, зрозумівши, що надмірна заздрість і ненависть, що його заповнили, перейшли в хворобу, заборонили йому виступати в громадських місцях й одразу відвели до лікаря.

Що ж до мене, то я, правду кажучи, не зважився б запідозрити щось подібне у нашого автора, і лише продемонструю, як старанно він намагається в усьому наслідувати муляра. Він достоту так само видає себе за суворого обачного суддю, який ретельно остерігається робити відчайдушні заяви, адже, засудивши мене одинадцять разів всього тільки за те, що я відкинув усе сумнівне з метою подальшого обґрунтування й з'ясування вірогідного, так само, коли б копав глибокий рів для закладання фундаменту якоїсь будівлі, він тільки з дванадцятого заходу починає розглядати суть питання і каже:

1. Якби я розумів справу так, як це йому уявляється, — а це випливає з подальших слів «ви цього не стверджуватимете й не заперечуватимете», які він сам мені приписав, — то я ствердив би дещо *слухне*, але не *нове*.

2. Якби я, однак, розумів суть справи інакшим чином — таким, на основі якого він звинувачує мене в одинадцяти попередніх гріхах, хоча й знає, що вони дуже далекі від справжньої суті, якої я їм надавав, а трохи раніше, в параграфі 3 свого першого запитання показує мене як людину, котра зі сміхом і захопленням запитує: «Як таке може спасти на думку людині зі здоровим глуздом?», то в цьому випадку я, на його думку, висловив би дещо *нове*, але нічого *слухного*. Хто будь-коли в своїх звинуваченнях був, не скажу безсоромним і малозаклопотаним істиною чи бодай правдоподібністю, а настільки зухвалим і забудькуватим, аби в ретельній праці сотні разів докоряти будь-кому за думку, яку ще на початку цих самих міркувань сам визнав такою далекою від поглядів того, кому докоряє, що вже не вважає можливою навіть її появу в людини зі здоровим глуздом.

Що ж стосується подальших запитань під номерами 3, 4 і 5 у відповідях як нашого автора, так і муляра, то вони зовсім не торкаються нашого сюжету й ніколи не ставились ні мною, ні архітектором. Однак схоже на правду, що їх спочатку придумав муляр, хоча він не наважився заторгнути хоча б щось із справ архітектора, щоб, очевидно, не надто виявити своє невігластво і щоб інші все-таки вважали, що він критикує щось більше, ніж просто спосіб риття, в цьому наш автор надзвичайно добре його наслідує.

3. Бо коли він каже, що мислячу річ можна осягти, не осягаючи ні розуму, ні душі, ні тіла, він філософує не краще за муляра, на чию думку обізнаність в архітектурі — це ще не підстава вважати людину ско-

ріше архітектором, ніж муляром або чорноробом, тож його можна добре осягти без співставлення з кимось іншим.

4. Так само не дуже розумно твердити, ніби мисляча річ існує без існування розуму, як і говорити, що обізнана в архітектурі людина існує, але архітектор відсутній (коли принаймні слово *розум* узято в тому розумінні, в якому, згідно з узвичаєним уживанням, його, на мою думку, й треба розуміти). Причому існування мислячої речі без тіла не суперечливіше, ніж існування людини, обізнаної з архітектурою, без існування муляра аби чорнороба.

5. Так само, коли наш автор стверджує, що для субстанції не досить бути мислячою, щоб стати надматеріальною і абсолютно духовною, він вимагає саме цього для того, щоб називати її розумом; окрім того, вимагає, щоб завдяки мисленнєвому акту вона думала, що мислить, або усвідомлювала своє мислення; він тут помиляється, як і муляр, який заявляє, що завдяки мисленнєвому акту людина, обізнана з архітектурою, повинна усвідомлювати наявність у себе досвіду раніше, ніж стане архітектором: бо хоча не може бути архітектора, який би нерідко не усвідомлював чи принаймні не міг би усвідомлювати, що володіє досвідом будівництва, однак цілком очевидно, що таке усвідомлення не є необхідне для того, щоб стати архітектором; подібне усвідомлення або рефлексія не є необхідні, аби мислячу субстанцію піднести над матерією. Адже перша, хай яка там думка, завдяки якій ми щось зауважуємо, не дуже відрізняється від другої, завдяки якій ми зауважуємо, що ми помістили її раніше, що вона відрізняється від третьої, завдяки якій ми помічаємо, що ми вже зауважили, що помітили цю річ раніше; і неможливо навести бодай найменшу підставу, чому другу з цих думок не може викликати тілесний об'єкт, якщо погодитись із тим, що першу думку породжує саме він. Ось чому наш автор грішить тут значно небезпечніше, ніж муляр, адже, усуваючи справжню, цілком виразну відмінність речей тілесних і безтілесних — останні мислять, а інші ні, — і замінюючи її іншою, яка не може бути основоположною, а саме: останні усвідомлюють себе мислячими, а перші — ні, він робить усе можливе, щоб завадити розумінню реальної відмінності душі від тіла.

6. Ще невибачніший його намір стати на бік тварин, приписуючи їм таку саму, як і в людини, здатність мислити, порівняно з бажанням муляра приписати собі й своїм товаришам не менші знання в архітектурі, ніж архітектором.

Нарешті, і в одного, і в другого відсутня належна увага до істини або принаймні правдоподібності, вони думають тільки про те, щоб знеславити супротивника, виставивши його геть нетямущим і дурнем перед тими, котрі його не знають і навіть не перейматимуться тим, щоб дізнатися правду. У зв'язку з цим той, хто переповів нам цю історію, дуже доречно відзначив, щоб відобразити безумну заздрість муляра, що той розхвалював як чудовий засіб рів, викопаний архітектором, зневаживши, як щось незначне, скелю, до якої дісталися в процесі копання, й

збудовану на ній каплицю. Втім, задовольняючи своє дружнє почуття до нього і свою добру волю, він не перестає йому дякувати тощо; в кінці показує муляра, який виголошує такі слова: «Зрештою, якщо він це скаже, скільки зайвих, надмірних речей виявиться! Скільки пустослів'я! Скільки вигадливих викрутасів заради вихвалання й дурисвітства!» А трохи нижче: «Ви тут, без сумніву, боїтеся за своє мистецтво, яким дорожите і яке лелієте тощо; і все-таки не бійтеся, я вам друг» тощо. Це настільки достеменно відображає недугу муляра, що жодному поетові не вдалося б описати її краще. Мене лише вражає вміння нашого автора наслідувати його так точно, що він не зважає на те, що робить, і забуває послуговуватись мисленневим актом, завдяки якому, як він сам щойно писав, людина відрізняється від тварини. Він, безумовно, не став би посылатися на надмірні словесні викрутаси в моїх працях, якби врахував, що словесний апарат, використаний ним, не можу сказати на спростування (оскільки він не дає для цього жодних підстав), а на облаювання (нехай мені буде дозволено скористатися цим грубуватим словом, оскільки придатнішого для висловлення суті я не знаходжу) мого єдиного метафізичного сумніву, значно громіздкіший за той, яким я послуговувався, його викладаючи. Він не став би згадувати про пустослів'я, якби зауважив, якою розлогою, надмірною й непотрібною балакучістю відзначаються всі його міркування, під кінець яких він, однак, твердить про своє прагнення до стислості. Та оскільки в цьому самому місці він запевняє, що є мені другом, я, аби поставитись до нього якнайприязніше, поклопочусь, наслідуючи приклад друзів муляра, котрі відвели того до лікаря, щоб передати нашого автора турботам його керівництва.

ЛИСТ ДО ОТЦЯ ДІНЕ¹

(Переклад)²

(...) Оскільки кожен з вас майже постійно зайнятий своїми окремими дослідженнями, немислимо, аби кожен міг знайомитися з усіма новими книжками, що в значній кількості публікуються щодня, тому, гадаю, в міркуванні про книжку, ви покладаетесь на думку того з ордену, хто першим її прочитав, і, залежно від його думки, інші або її читають, або втримуються від цього. Здається, я маю подібний досвід із виданим мною трактатом «Метеори»: оскільки в ньому йдеться про один з розділів філософії, яку я, якщо не помиляюся, викладаю точніше й вірогідніше, ніж будь-хто з авторів, які писали до мене; я не бачу жодної причини, чому ваші викладачі філософії, щороку читаючи небесні явища у ваших колегіях, зовсім його не згадують, чи не тому що, ймовірно, покладаючись на хибне міркування Д. О., просто не захотіли її читати. Насправді, доки він нападав на мої трактати, пов'язані з фізикою й математикою, мене мало турбувало його міркування. Але оскільки у своїх міркуваннях він, послуговуючись обмовою, а не аргументами, замірився знищити мої метафізичні принципи, на підставі яких я довів існування Бога і реальну відмінність людської душі від тіла, я, надаючи величезного значення пізнанню цих істин, вирішив, що ніхто не буде проти, якщо я в міру своїх сил спробую захистити написане мною.

Зробити це не так і складно: оскільки він докоряє мені тільки за надмірний сумнів, тож щоб показати, наскільки неправочинно він докоряє мені за висунення такого сумніву, мені непотрібно наводити тут усі місця

¹ Подаємо окремі фрагменти «Листа» Декарта до достославного отця Діне, провінційного настоятеля єзуїтів, написаного з приводу «Сьомих заперечень».

² Переклад, опублікований 1661 р. Клерсєльє, переглянуто й виправлено нами.

з моїх «Розмислів», де я сумлінно і, якщо не помиляюся, точніше, ніж будь-хто інший з тих, з чийми працями я ознайомився, намагався цей сумнів зняти й відкинути; досить нагадати вам мої однозначні висловлювання на початку відповіді на «Третє заперечення», а саме: я не запропонував жодного доказу для сумніву, щоб переконати в них інших, навпаки — я їх наводжу, щоб заперечити, повністю наслідуючи в цьому лікарів, які описують хвороби з наміром пояснити процес їх лікування. І скажіть мені, будь ласка, хто виявився настільки сміливим і зухвалим, щоб звинуватити Гіппократа й Галена за те, що вони виклали причини, які звичайно призводять до захворювання? І хто зробив з такого неприємного збігу висновок, що вони обидва не вчили нічого іншого, як способу захворіти? Звичайно, тим, які знають, що у Д. О. вистачило такого зухвальства, нелегко повірити, що в цьому він покладався тільки на себе, якщо я не засвідчу цього сам і не обнародую, що ваші люди не схвалили всього раніше написаного ним проти мене, а його останні міркування були надіслані мені завдяки наполяганням вашого Д. О. А оскільки мені найзручніше зробити це в цьому листі, то, на мою думку, доречно опублікувати його разом з моїми заувагами стосовно цих міркувань.

Але для того щоб мати з них певну користь і для себе, хочу сказати кілька слів стосовно своєї «Філософії», над якою я зараз працюю і наміряюся, якщо ніщо не завадить, через рік-два випустити в світ¹. Коли 1637 року я опублікував окремі уривки зі своєї «Філософії», то зробив усе можливе, аби застерегти себе від недоброзичливості, яку, хай і незаслужено, проте передчував. Саме це й послужило причиною того, що я не додав до них свого імені, і зовсім не тому (як, очевидно, дехто міг подумати), що не довіряв наведеним у них доказам або соромився їхнього змісту. З цієї самої причини я однозначно заявив у «Дискурсі про метод» (с. 66), що не вважаю необхідним погоджуватися на її публікацію за життя; і я досі залишався б при цій думці, якби, як я сподівався і як підказував розум, це позбавило мене, бодай частково, від заздрісників.

Та все обернулося інакше. Така вже доля моїх есеїв: бо хоча їх мало хто зрозумів, однак від тієї невеликої кількості наймудріших і найосвіченіших людей, котрі удостоїли їх сумліннішим порівняно з іншими дослідженням, стало відомо, що вони містять чимало досі невідомих істин. Чутка про це одразу облетіла багатьох, змусивши їх раптово повірити, що мені відоме дещо вірогідне в філософії, що досі не виносилось на жоден диспут. Це й спричинилося до того, що багато людей, і не тільки ті, що вільно філософували поза школами, а навіть значна частина шкільних викладачів, особливо молодих, котрі більше поклалися на силу свого розуму, ніж на хибну репутацію вченості й доктрини, одне слово, всі шанувальники істини висловили побажання, щоб я цілком опублікував свою «Філософію». Але інші, ті, що воліють радше видаватися вченими, ніж насправді ними бути, і вважають, що вже набули певної

¹ Йдеться про «Основи філософії», опубліковані 1644 р.

ваги серед ерудитів завдяки лише тому, що навчилися компетентно дискутувати стосовно всіх спірних питань з представниками Школи, налякавшись, що після виявлення істини зникнуть усі вчені суперечки, а через це їхнє вчення буде знехтуване, вважаючи, до того ж, що публікація моєї «Філософії» сприятиме розкриттю істини, хоч і не зважились відкрито виступити проти її публікації, але затаїли люту ненависть до мене.

Втім, мені було зовсім просто відрізнати одних від інших. Бо ті, що бажали бачити мою «Філософію» надрукованою, добре пам'ятали, що я не мав наміру публікувати її за життя, а котрі нарікали на те, що я волю залишити її нашим внукам, ніж своїм сучасникам, хоча всі мудрі люди, розуміючи причини й знаючи, що мені не бракує бажання служити суспільству, не позбавили мене своєї приязні. Ті ж, які побоювались її публікації, геть забули про мій намір, принаймні не захотіли в нього повірити, і, навпаки, вважали, що я пообіцяв її опублікувати, через це дехто називав мене «відомим хвальком» і порівнював з деякими авторами, які роками нахвалилися опублікувати книжки, за які вони ще й не бралися. Саме тому Д. О. заявляє, що цього мого твору очікують так давно, що можна впасти у відчай. Твердження, безумовно, смішне, якщо він вважає, що від ще не старого чоловіка давно чекають того, чого інші не зробили впродовж століть. Твердження водночас необережне, оскільки, критикуючи мене, він визнає, проте, за мною здатність зробити за кілька років те, чого від нього не вдалося б дочекатися через століття, якби нам вдалося так довго жити. Тож ці панове, не сумніваючись, що я готовий видати свою працю, якої вони так бояться, як тільки вона буде завершена, почали критикувати й злословити, почасти потай, почасти відкрито, щодо поглядів, викладених в уже опублікованих частинах, але в основному з приводу цієї досі невідомої «Філософії», наміряючись або відмовити мене від її публікації, або знищити її одразу після виходу, задушивши, так би мовити, в колисці. Спочатку я просто сміявся над марністю їхніх потуг, і чим затятіше вони нападали на мої праці, тим більше показували, що надають мені великого значення. Але коли я побачив, що їх з кожним днем більше, і ті, котрі не проминають жодної нагоди мені дошкулити, переважають над тими, котрі ладні мене захищати, я, побоюючися, щоб, якщо я й надалі залишатимусь при рішенні не публікувати свою «Філософію», вони в результаті таємних практик не скористалися своєю владою й авторитетом і не порушили моє дозвілля значно швидше, ніж коли я відкрито виступлю проти них і, реалізавши сукупність того, чого вони бояться, позбавлю їх підстав чогось боятися, вирішив дати суспільству децього того, що я обмислив у філософії, і працювати далі над тим, щоб мої думки стали відомі якому більшому загалу людей, якщо вони відповідатимуть істині. Це пояснює те, що я викладаю їх не в тому порядку й стилі, в якому зроблено більшу частину в трактаті, аргументацію якого я виклав у «Дискурсі про метод»¹; я викладу їх в інак-

¹ Йдеться про *Monde*, написаний у 1632—1633 рр., його резюме вміщено в п'ятій частині «Дискурсу про метод», опублікованого 1637 р.

шому, придатному для шкіл вигляді, присвятивши окремий параграф кожному питанню, причому подаючи в такому порядку, щоб доведення наступних положень залежало виключно від попередніх і всі вони становили єдине ціле. З цієї причини я сподіваюся, що настільки ясно виклав істинність усіх речей, про які звичайно сперечаються в філософії, що всі спрагли істини легко її там виявлять.

Її старанно шукають молоді люди, коли приступають до вивчення філософії; незалежно від віку так само шукають усі інші, наодинці з самими собою розмірковують про різні предмети філософії, досліджуючи їх для власної користі. Можновладці, правителі та всі інші, відкриваючи академії й колегії й виділяючи великі кошти на викладання філософії, так само мають на увазі, наскільки це можливо, навчання істинної філософії. І хоча правителі страждають від того, що там обговорюються сумнівні й суперечні питання, то не того, щоб їхні піддані, звикнувши суперечити, стають упертішими, неслухнянішими й непоступливішими, а отже, не такими покірливими перед своїми зверхниками і схильнішими до заворушень, бо сподіваються, що в таких диспутах народиться істина; і хоча тривалий досвід показує їм, що таким шляхом її можна виявити нечасто, однак вони такі ревниві, що не вважають можливим знехтувати бодай дрібку надії на її виявлення. Але ніколи жоден народ не був настільки по-варварському диким і так не страхався істинного шляху розуму (який єдиний робить нас людьми), аби прагнути до викладання поглядів, суперечних загальноприйнятій істині; відповідно, немає сумніву, що істині слід віддавати перевагу перед усіма поглядами, що від неї відрізняються, хай які вони давні і мінливі, а всі ті, які вчать інших, зобов'язані в міру своїх сил шукати істину, а знайшовши, притримуватись її в викладанні.

Напевно, в наявність істини в новій, запропонованій мною філософії, не вірять. Здається неймовірним, що мені одному вдалося вгледіти дещо більше, ніж безлічі значно кмітливіших людей у цьому світі, які сповідують узвичаєні, набуті в школі погляди; звичайно, відомі проторовані шляхи, безпечніші за нові й незвідані, це особливо слушно щодо богослів'я, оскільки багаторічний досвід підтвердив, що воно добре узгоджується зі старою узвичаєною філософією, а це зовсім невідоме стосовно нової. Ось чому дехто підтримує необхідність якнайшвидше перешкодити її публікації й придушити її, доки вона не з'явилась, боячись, аби, притягнувши своєю новизною багато невігласів, вона поступово не набрала сили й не зміцніла, порушивши мирний лад у школах і академіях, а то й принісши нові церковні ересі.

На це я відповім, що зовсім не хизуюся й не думаю, що побачив більше за інших, проте це мені дуже допомогло в тому, що, не дуже покладаючись на власний геній, я йшов тільки простими й легкими стежками; тому не слід дивуватися, що, йдучи ними, можна дістатися далі порівняно з тим, чого досягають винахідливіші, обираючи важкі й непрохідні стежки.

Додам, що зовсім не прагну, аби мені вірили на слово з приводу істинності мною обіцяного, хочу лише, щоб про це судили на основі вже опублікованих есеїв, адже в них ідеться не про одне або кілька, а про сотні питань, яких досі ніхто до мене так не тлумачив. І хоча дехто таки позаглядав у мої роботи й спробував заперечити їх усілякими засобами, нікому, наскільки мені відомо, так і не вдалося знайти в них щось, окрім істини. Нехай хтось спробує перелічити всі питання, які впродовж століть вирішувалися в інших філософських ученнях, що розвивалися, і він, напевно, здивується, побачивши, що вони не такі вже й численні й важливі, як ті, що заторкнуті в моїх працях.

Ба більше, я сміливо заявляю, що на основі принципів, властивих перипатетичній філософії, досі не вирішено жодного питання, хибність або неприйнятність якого я не міг би довести. Спробуйте перевірити: запропонуйте мені деякі, вибрані питання, звичайно, не всі, бо на них не варто гаяти багато часу, і я дотримаю слова. Однак, аби зняти будь-який привід для перекручувань, хочу попередити, що, говорячи про принципи, властиві перипатетичній філософії, я виключаю з них питання, рішення яких знайдено або на основі одного лише досвіду, спільного для всіх людей, або на основі розгляду фігур і рухів, що характерно для математиків, або, нарешті, на основі тих спільних понять метафізики, які я приймаю, як і все, що залежить від досвіду, від фігур і рухів, що видно з моїх «Розмислів».

Скажу, крім того, хоча це може видатися парадоксальним, що в усій цій філософії, наскільки б парипатетичною й відмінною вона вважалася, немає нічого, що було б новим, так само як і в моїй немає нічого, що не було б старим: оскільки в плані принципів я приймаю лише ті, які досі були відомі й загально визнані всіма філософами, і вже тому найдавнішими з-поміж усіх, а те, що я з них висновую, міститься, як я показую, в цих принципах настільки явно, що воно водночас видається дуже давнім, бо вкладене в наші голови самою природою. А принципи загальнопоширеної філософії, принаймні в часи, коли вони були вироблені Арістотелем та іншими філософами, навпаки, були новими, і нині їх не варто вважати кращими, ніж вони були в ті часи. З них досі не було виведено нічого, що не було б оспорено і, згідно зі заведеним, прийнятим у школах порядком не могло б бути переглянуте будь-яким філософом і, відповідно, вважається новим, оскільки воно щодня поновлюється.

Що ж стосується богослів'я, то оскільки одна істина не може суперечити іншій, було б своєрідним блюзнірством боятися, що істини, встановлені філософією, можуть суперечити істинам віри. Я навіть наважусь твердити, що наша релігія не вчить нас нічого, чого не можна було б просто, якщо навіть не простіше, пояснити на основі моїх висновків, ніж спираючись на узвичаєні положення; здається, я вже запропонував дуже вагомий доказ цього наприкінці відповіді на «Четверті заперечення» з приводу питання, в якому, як правило, найскладніше примирити філософію з богослів'ям. Якщо потрібно, я ладен зробити те саме сто-

совно всіх інших проблем, і навіть навпаки, показати, що в узвичаєній філософії є чимало речей, що не узгоджуються з тим, що в богослів'ї вважається вірогідним, хоча її прихильники, як правило, це приховують, а то й просто не зауважують через тривалу звичку їм вірити.

Не варто також боятися, що мої погляди надто поширяться, притягуючи до себе завдяки своїй новизні величезну кількість невігласів, адже досвід нам показує, що, навпаки, їх приймають тільки найметкіші; а оскільки їх приваблює не новизна, а лише сила істини, тож слід позбутися остраху щодо їх надмірного поширення.

І, нарешті, не слід також боятися, що вони порушать спокій у школах; навпаки, з огляду на розпалену справжню ворожнечу між філософами, не знайти кращого засобу примирити їх і звести нанівець усі ересі, які щоденно породжуються їхніми контрверзіями, як змусити їх прийняти мої погляди, істинність яких уже доведена. Їх ясне сприйняття зніме усілякі підстави для сумніву й диспуту.

Тож з усього цього зрозуміло, що немає жодної іншої причини відраджувати від озайомлення з моїми поглядами, крім хіба що побоювання декотрих людей, які розуміють їхню самоочевидність і вірогідність, втратити свою надмірну репутацію вчених осіб, набуту завдяки іншим, не таким правдоподібним поглядам. Власне, їхня заздрість — то якнайкращий доказ істинності моєї філософії.

(...) Переїду до речей, які мене цікавлять найбільше. Він¹ висуває три причини, з огляду на які й засуджує мою нову філософію. Перша причина — «вона суперечить старій». Не повторюватиму сказаного вище, а саме, що моя філософія найдавніша з усіх і в ній немає нічого відмінного від узвичаєної, що було б новим. Я тільки запитую, чи вірогідно, що людина правильно розуміє філософію, яку вона засуджує, коли ця людина настільки нерозумна або, якщо хоче, недоброзичлива, що хоче кинути на неї тінь підозри в магії на підставі того, що вона розглядає фігури? Я також питаю, яка мета всіх цих диспутів, що влаштовуються в школах? Мені, звичайно, скажуть, що лише для з'ясування істини, бо якби її таки знайшли, всі диспути одразу припинилися б, що ми бачимо в геометрії, яка жодних суперечок не викликає. Але якби, нарешті, ангел запропонував нам цю очевидну істину, яку ми так довго шукали й чекали, то чи не варто було б і її відкинути саме через те, що вона видавалася б новою тим, хто звик до диспутів у школі? Та, можливо, він мені відповість, що в школах дискутують не про принципи, хоча вони уже розбиті нашою так званою² філософією: але чому ж тоді він терпить, аби їх так заперечували? Чому ж не підкріплює вагомими аргументами? І хіба не достатнє свідчення їх невірогідності те, що вони не змогли побудувати на цих основах нічого вірогідного?

¹ Йдеться про Воеція, протестантського богослова, ректора університету в Утрехті, про нападки якого й розповідає Декарт.

² Латинське слово *praesumpta* означає і самовпевнений, і так званий.

Друга причина полягає в тому, «що молодь, проникнувшись цією так званою філософією, вже не здатна сприймати терміни мистецтва, використані різними авторами». Так ніби філософія, яка сформувалася лише для пізнання істини, зобов'язана пояснювати будь-які терміни, які їй, власне, непотрібні. Чому б йому не засуджувати за це скорше граматику й риторику, адже їхнє основне завдання полягає в тлумаченні слів, вони ж, замість їх тлумачити, відкидають ці слова як варварські. Тож нехай скаржиться, що саме вони «відволікають молодь від засвоєння справжньої філософії, стаючи на заваді досягнення нею вершин ученості». Він може це робити, не боячися, що при цьому виглядатиме не так кумедно, коли так само нарікає на мою філософію, адже пояснення цих термінів слід вимагати не від неї, а від тих, хто їх використовує в своїх книгах.

Третя й остання причина ділиться на дві частини, одна з них просто сміховинна, друга — несправедлива й хибна: бо що може бути настільки істинним і ясным, з чого б «недосвідчена молодь не могла легко винести низку хибних і абсурдних положень»? А казати, що з моєї філософії «справді випливають висновки, суперечні істинній теології», цілком хибно й несправедливо. І я навіть не скористаюся тим винятком, що не вважаю його філософію істинною й ортодоксальною, я ніколи нікого не зневажав за те, що він відчуває інакше, ніж я, особливо стосовно питань віри, бо знаю, що віра — то дар Божий; навпаки, я поважаю й шаную багатьох теологів і проповідників, котрі сповідують ту саму, що й він, релігію. Я вже неодноразово заявляв, що не хочу втручатися в жодні теологічні суперечки, і оскільки в своїй філософії я тлумачу лише речі, які ясно пізнаються завдяки природному світлу, то вона не може суперечити жодній теології, аби лише ця теологія не входила в явну суперечність зі світлом розуму, втім, ніхто, я певен, такого за своєю теологією не визнає.

(...) Я також не сумніваюся, що багатьом чесним людям мої погляди можуть здаватися підозрілими, або тому, що вони бачать, як їх відкидають інші, або тому, що їх видають за нові і їх досі мало хто зрозумів. І навіть важко, напевно, зустріти таке товариство, в якому при обговоренні моїх поглядів не виявилось більше тих, які вважали б за необхідне їх відкинути, ніж тих, які зважилися б їх підтримати. Адже розсудливість і глузд велять, що судити про якусь маловідому річ необхідно на основі того, що звичайно робиться в подібній ситуації. Тим часом у філософії досить часто траплялося так, що нові погляди, які намагалися в ній запровадити, пізніше виявлялися не найкращими, а то й небезпечнішими за узвичаєні, тож бажання тих, які ще не зовсім чітко збагнули мої погляди, їх відкинути небезпідставне. Відповідно, хоч би якими істинними були мої погляди, я, гадаю, мав би підстави побоюватися, аби, йдучи за прикладом Академії¹, про яку я щойно повідав, ваш орден

¹ У березні 1642 р. академічний Сенат Утрехтського університету засудив нову (картезіанську) філософію та її захисника Рєгіуса.

і взагалі всі корпорації тих, що викладають, не засудили їх, якби я не покладався на вашу доброту й обачність, коли ви візьмете їх під свій захист. А оскільки ви ще й керівник тієї частини ордену¹, якій легше, ніж іншим, прочитати мої «Есеї», написані переважно французькою, я вірю, що ви багато чого зможете зробити самі.

Не прошу у вас іншої милості, як тільки взяти на себе клопіт їх прочитати, а якщо ваша зайнятість цього вам не дозволяє, то дати таке доручення не тільки Д. О., а ще комусь іншому, щирішому за нього. Так само як і в свідченнях, що даються в суді, ймуть більше віри двом-трьом гідним довіри очевидцям, котрі стверджують, що бачили те чи те, ніж цілому натовпові, що під впливом здогадів уявляє собі щось зовсім протилежне, так само і я прошу вас вірити лише тим, котрі визнають, що досконало збагнули речі, про які виноситимуть своє судження. І, нарешті, останнє прохання: милостиво прошу не відмовити й повідомити свою думку, якщо у вас з'являться якісь підстави відмовити мене від наміру видати свою «Філософію». Адже ті кілька опублікованих мною «Розмислів» містять усі принципи філософії, яку я опрацьовую; «Діоптрика» і «Метеори», в яких на підставі її засадничих принципів я вивів причини багатьох окремих речей, добре розкривають мій спосіб міркування. Ось чому, хоча я ще не повністю закінчив свою «Філософію», я, однак, вважаю, що дешиці опублікованого досить, аби скласти думку про те, якою вона має бути. Не думаю, що вчинив неслухно, вирішивши спершу оприлюднити ці кілька есеїв, перш ніж видати її повністю раніше, ніж вона стане бажаною. Відверто кажучи, хоча я не маю жодних сумнівів щодо істинності своєї «Філософії», проте, знаючи, наскільки легко сама істина, опротестована кількома заздрісниками з огляду на її новизну, може зазнати осуду людей мудрих і розсудливих, я не зовсім певен, що вона бажана для всіх, і не хочу пропонувати її тим, кому вона непотрібна. Ось чому я завчасу попереджую кожного про її підготовку, а багато приватних осіб сподіваються й чекають її; по суті, відкинути її вирішила лише одна академія, втім, знаючи, що це зроблено на вимогу її ректора, людини непогамовної й малосправедливої, я не надаю великої ваги його думці. Якщо ж, можливо, деякі інші відомі корпорації також її не хотіли б, маючи вагоміші підстави не хотіти, ніж окремі особи хотіти, то я не сумніваюся, що мав би задовольнити скоріше перших, ніж других. І, нарешті, я урочисто заявляю, що ніколи не робитиму нічого навмисне всупереч пораді мудреців і волі можновладців. І оскільки я не сумніваюся, що думка, на яку пристане ваша корпорація, повинна переважити над усіма іншими, буду вам дуже зобов'язаним, якщо ви повідомите свою особисту думку і думку всіх ваших, бо особливо поважаючи й шануючи вас раніше, я й тепер не хотів би приймати рішення в цій справі, важливість якої я визнаю, не скориставшись вашою порадою й покровительством.

¹ В ордені єзуїтів о. Діне як Провінціал керував тільки «Паризькою провінцією».

До РЕПУСА

24 травня 1640 р.

(Переклад)¹

Я безмірно вдячний вам і п. Емілію за те, що ви переглянули й виправили надіслану мною працю, бо бачу, що ви взяли на себе клопіт виправити навіть пунктуацію й орфографічні помилки. Втім, ви зобов'язали б мене ще більше, якби захотіли дещо змінити в моїх висловлюваннях і думках. Справді-бо, хай якими незначними були б такі зміни, я б тішився тим, що все, залишене вами, стало бодай на крихту не таких хибним, замість боятися, що ви не взялися за це, бо вам довелося б правити надто багато, а можливо, навіть усе.

Що ж до ваших «Заперечень», то в першому ви кажете, що «з огляду на те, що нам властива певна мудрість, певна могутність, певна доброта і певна кількість тощо, ми формуємо ідею нескінченної чи то принаймні невизначеної мудрості, могутності, доброти, як і ідеї всіх інших досконалостей, якими ми наділяємо Бога, а також ідею нескінченної кількості». Охоче погоджуюся з вами в усьому цьому й остаточно упевнююся, що нам властива лише така ідея Бога, яку ми сформували, власне, в такий спосіб. Та вся сила моєї аргументації полягає в твердженні, що моїй природі не могла б бути властива здатність силою своєї думки збільшувати до нескінченності ці досконалості, наявні в мені незначною мірою, якби ми не були породжені буттям, в якому ці досконалості виявляються актуально нескінченними; так само тільки спогляданням якоїсь незначної кількості або якогось скінченного тіла я не міг би досягнути безмежної кількості, якби величина світу не була б чи принаймні не могла б бути безмежною.

¹ Анонімний переклад з паризького видання 1724 — 1725 рр. переглянуто й виправлено нами.

У другому запереченні ви твердите, що «істина аксіом, які пізнаються ясно й чітко, самоочевидна». З цим я також згоден стосовно всього періоду їх ясного й чіткого пізнання, адже природа нашого розуму така, що він може погодитися тільки з тим, що ясно сприймається. Та оскільки ми часто пригадуємо висновки, зроблені на основі таких засновків, незважаючи на самі засновки, то я скажу, що тоді, якби ми не знали Бога, ми могли б уявити, що вони невірні, хоча й пам'ятали б, що вивели їх на підставі ясних принципів, і все це тому, що за природою нам, напевно, властиво помилятися стосовно речей найочевидніших; тож я, відповідно, кажу, що навіть тоді, коли ми вивели їх з цих принципів, ми маємо про них не *знання*, а лише *упевненість*. Я їх розрізняю таким чином: ми маємо *упевненість*, коли залишаються якісь підстави, здатні викликати в нас сумнів, тоді як *знання* — це *упевненість*, зумовлена настільки виваженим аргументом, що жоден інший, ще вагоміший аргумент ніколи не зможе його похитнути; у невірних у Бога подібні аргументи відсутні. Але досить раз ясно пізнати причини, які переконують в існуванні Бога і в тому, що він не ошуканець, щоб надалі, незважаючи на причини, а просто пам'ятаючи висновок, *Бог — не ошуканець*, зберегти не лише *упевненість*, але й справжнє *знання* як про цей висновок, так і про всі інші, стосовно яких ми пам'ятаємо, що чітко сприйняли їхні причини.

У ваших останніх, одержаних учора запереченнях, які нагадали мені про необхідність відповісти заодно й на попередні, ви також говорите, що «будь-яке покvapливе недоречне судження залежить від набутого або вродженого темпераменту тіла»; я ніяк не можу з цим погодитися, бо це означало б позбавити свободи й розмаху нашу волю, яка здатна виправити згадану покvapливість; якщо ж вона її не виправить, то породжена нею помилка буде обмеженням стосовно нас, а от стосовно Бога — всього лише запереченням.

До отця МЕРСЕННА

16 червня 1641 р.

Наразі я відповідаю не на два невеликі аркуші ваших заперечень, оскільки ви писали, що я зможу долучити їх до ще не одержаних, хоча й висланих ще тиждень тому. Але оскільки той, хто цікавиться, що саме я розумію під словом *idea*, здається, ладен висунути інші заперечення, а його манера висловлюватися породжує в мене сподівання, що його аргументи будуть найвагомішими й найвиваженішими, хотів би, можливо, отримати відповідь, перш ніж надіслати нові заперечення, то ви зможете пояснити йому саму сутність, яка полягає в тому, що під словом *idea* я розумію все, що може вміщувати наша думка і що я поділив на три види, а саме: *quaedam sunt adventitiae*¹ як, наприклад, загальнопоширена ідея сонця, *aliae factae vel factitiae*², сюди можна віднести ідею, яку астрономи формують своїми міркуваннями про Сонце, і *aliae innatae*³ як ідея Бога, розуму, тіла, трикутника і взагалі всіх речей, які представляють істинні, незрушні й вічні сутності. А тепер, якби на підставі створеної мною ідеї я дійшов висновку, експліцитно висунутого при її формуванні, то припустився б очевидної логічної помилки. Але коли з набутої ідеї я висновую наслідок, імпліцитно їй притаманний, хоча досі мною не зауважений, як, наприклад, з ідеї трикутника те, що сума трьох кутів дорівнює сумі двох прямих кутів, чи з ідеї Бога — Його існування тощо, то маю аж ніяк не логічну помилку, а скорше, за Арістотелем, найдосконаліший спосіб демонстрації, власне той, де справжня демонстрація береться як компромісне рішення.

¹ Деякі випадкові.

² Інші створені (мною) або підроблені.

³ Інші набуті. Кінець листа написано латиною, ми подаємо його в перекладі.

До отця МЕРСЕННА

Липень 1641 р.

Достославний отче,

Якщо я не помиляюся, то чоловік, чий лист латинською мовою ви мені показали, наразі не готовий стати на якусь сторону в судженні, що нам доводиться виносити про певні речі. Він висловлюється дуже майстерно, коли пояснює власні думки, аби можна було повірити, що він не розуміє чужих; я радше схилиюся до думки, що через те що він добре знає свої погляди, йому непросто прилучитись до того, що протистоїть його судженням. Тож і передчуваю, що це не остання розбіжність між нами обома; навпаки, припускаю, що перший лист — це немовби виклик на поєдинок, який він посилає, щоб побачити, як я його сприйму і чи після того, як я сам розпочну бойові дії проти першого-ліпшого, я не стану прикидатися, що хочу співставити свою і його зброю та помірятися з ним силами. Запевняю, мені було б надзвичайно приємно мати справу з такими розумними, як він, особами, якби, судячи з його поведінки, він не належав до надто зацікавлених; однак я побоююсь, аби вся моя робота відносно нього не виявилась чимось непотрібним і щоб, попри всі мої старання задовольнити його в намаганні звільнити від нещасливого, як я бачу, зобов'язання, він сам не занурився в це ще більше в пошуках засобів мені суперечити.

Хіба можна повірити, що він, судячи з його слів, не зміг збагнути, в чому полягає моя ідея Бога, ідея душі та ідеї нечуттєвих речей, адже під ними я не розумію щось інше, крім того, що він мав би зрозуміти й сам ще тоді, коли вам писав, що нічого в цьому не тямить? Далебі, він не каже, що не осягає чогось під іменем Бога, під словом душа чи назвами нечуттєвих речей, а всього лише твердить, що не знає, що слід розуміти під їхніми ідеями. Та якщо під цими назвами він таки щось осягнув (у

чому не слід сумніватися), то він водночас дізнався, що слід розуміти під їхніми ідеями, оскільки тут непотрібно розуміти щось інше, крім того, що він осягнув. Адже словом *ідея* я називаю не просто образи, витворені фантазією; навпаки, я аж ніяк не відношу це слово до них через те, що вони присутні в тілесній фантазії; словом *ідея* я загалом називаю все, що властиве нашому розумові, коли ми осягаємо якусь річ, хай в який спосіб вона осягається.

Однак я побоююся, що він належить до тих, котрі вважають себе неспроможними осягти якусь річ, якщо вони нездатні її уявити, немовби нам властивий лише такий спосіб мислити й осягати. Власне, він визнав, що я до таких не належу, а також підтвердив, що й він не такий, оскільки говорить про неможливість осягти Бога в уяві. Але якщо його осягають не в уяві, тоді, говорячи про Бога, або не осягають нічого (що було б жахливим засліпленням), або осягають його інакше; та хай там як його осягають, про нього мають якусь ідею, оскільки ми нічого не змогли б висловити словами, коли розуміємо, що ми говоримо, коли б уже з цього не було цілком очевидно, що ми маємо ідею речі, означеної нашими словами.

Тож якщо він хоче брати слово *ідея* в тому розумінні, про яке я заявив абсолютно однозначно, не зупиняючись на двозначності тих, які обмежують його лише образами матеріальних речей, що формуються в уяві, він легко визнає, що під ідеєю Бога я розумію не що інше, як те, що під цим звичайно розуміють люди, говорячи про нього, і що обов'язково повинно розумітися само собою, бо як інакше він міг би говорити, що Бог нескінченний і неосяжний, а наша уява не здатна його відобразити? І як він міг би запевняти нас, що Богові личать уже згадані та безліч інших атрибутів, які засвідчують його велич, якби він не мав його ідеї? Тож слід погодитися з існуванням ідеї Бога, як і з тим, що не можна ні нехтувати тим, яка це ідея, ні тим, що слід розуміти під цим словом, адже без цього ми нічого не зможемо пізнати в Богові. Було б марно, наприклад, твердити про віру в те, що *Бог існує* і що йому належать певні властивості й досконалості, це означало б нічого не сказати, оскільки не мало б ніякого значення для нашого розуму і було б найбільшим блюзнірством і найбільшою зухвалістю в світі.

Що ж стосується душі, то тут справа трохи ясніша. Адже якщо, як я показав, вона лише річ, яка мислить, то неможливо, аби ми могли думати про будь-яку річ, не маючи ідеї нашої душі як речі, здатної мислити про все, над чим ми замислюємося. Щоправда, річ, яка має таку природу, не здатна уявлятися, тобто вона не може бути представлена тілесним образом. Утім, це не повинне дивувати, адже наша уява спроможна уявляти лише речі, що сприймаються органами чуттів. А оскільки наша душа не має ні кольору, ні запаху, ні смаку, ні взагалі будь-чого, властивого тілу, то немисливо уявити її або сформувані якийсь її образ. Проте через це вона так само мислима; навпаки, оскільки будь-яку річ ми пізнаємо саме через неї, то вона єдина мислиміша за всі інші речі, взяті разом.

А тепер мушу сказати, що ваш друг зовсім не проник у мою думку, якщо для означення відмінності між ідеями, що ми їх вифантазовуємо, й ідеями, які формуються в розумі, він заявляє, що перші висловлюються назвами, а другі — реченнями. Адже їхня приналежність до розуму або уяви не залежить від того, чи вони виражаються назвами чи реченнями; як перші, так і другі можуть виражатися обома способами, а відмінність між ними зумовлює спосіб їх осягнення; таким чином, усе, що ми осягаємо без образу, належить до ідеї чистого розуму, а все, що ми осягаємо через образ, — до ідеї уяви. І оскільки рамки нашої уяви надто обмежені й вузькі, тимчасом як розум їх майже не має, існує небагато речей, навіть тілесних, які ми здатні уявити, хоча й можемо їх осягти. Навіть і всю цю науку, яку, напевно, можна було б віднести до найпідпорядкованіших нашої уяви, бо вона розглядає лише величини, фігури й рухи і спирається не на фантоми, а тільки на ясні й чіткі поняття розуму; все це добре відомо тим, хто був бодай спробував її поглибити.

Але на підставі чого він зміг вивести з моїх праць, що ідея Бога повинна виражатись реченням *Бог існує*, щоб дійти висновку, як він і робить, що основним моїм аргументом при доведенні його існування стає не що інше, як логічна помилка? Він мусить мати надзвичайно гострий зір, щоб угледіти там те, чого я ніколи не збирався там висловлювати і що ніколи не спадало мені на думку, доки я не познайомився з його листом. Доказ існування Бога я вивів із наявної в мені ідеї найдосконалішого буття, яке, власне, виступає загальним поняттям про нього. Істинне й те, що просте сприйняття такого буття легко веде нас до пізнання його існування, отже осягти Бога й осягти те, що він існує, фактично одне й те саме. Втім, це не означає, що наша ідея Бога чи найдосконалішого найвищого буття дуже відрізняється від речення *Бог існує* і що одне не може послужити засобом чи першопричиною для доведення другого.

Так само цілком очевидно, що, прийшовши до пізнання природи нашої душі щабель за щаблем, як до цього йшов я, й пізнавши, що вона духовна субстанція, оскільки, як ми бачимо, їй підходять усі атрибути, властиві духовній субстанції, то непотрібно бути великим філософом, аби, як і я, дійти висновку, що вона, таким чином, не тілесна; втім, тут, без сумніву, потрібно мати відкрите мислення й дивитись інакше, ніж загал, аби зауважити, що одне не впливає з другого, й виявити похибку в цьому міркуванні. Саме це я й хотів би побачити в нього й сподівався б почути від нього, коли він таки завдасть собі клопоту мене просвітити. Зі свого боку, я не відмовлюсь дати йому невеликі пояснення, якщо виникне така потреба і якщо він буде зі мною щирим.

До супротивників¹ Серпень 1641 р.

(Переклад)²

Пане,

І хоча, віддаючи в друк «Заперечення», зроблені мені до цього часу, я вирішив залишити для наступного тому ті, що можуть ще з'явитися, я все-таки, не відкладаючи, охоче відповів на останні з-поміж зроблених мені, щоб опублікувати їх разом з іншими.

1. Звичайно, бажано б мати таку саму певність щодо речей, які стосуються життєвої поведінки, що необхідна і для набуття знання, проте, зовсім просто показати, що такої великої не варто ні шукати, ні сподіватися. Все це *a priori* тому, що за своєю природою те, з чого складається людина, схильне до псування, а розум нетлінний і безсмертний. Утім, це ще простіше довести *a posteriori* на підставі всіх впливаючих наслідків. Візьмімо, для прикладу, чоловіка, який утримується від будь-якої їжі доти, доки помре з голоду, мотивуючи це тим, що він не може бути певним, чи до їжі не домішано отрути, вважаючи, що не повинен

¹ Це відповідь на заперечення незнайомця, чий лист за липень 1641 р. закінчувався такими словами: «Я не бачу, аби віднині вам могли висунути бодай який заперечення, яке ви не змогли б правочинно проігнорувати, хіба що новий світ породив би нових супротивників». Цей термін, яким Декарт скористався для означення свого співрозмовника *novos hyperaspistas* (див. лист Мерсенну від 22 липня 1641 р.), означає *покровитель* або *борець* у найдавнішому грецькому перекладі Старого Завіту (III—II ст. до Р. Х.); це також назва праці Еразма (1526), відповіді на відповідь (Лютера), оскільки незнайомець звертається до відповіді (Декарта Гассенді).

² Переклад, опублікований 1659 р. Клерсельє у II томі «Листів», нами переглянуто й подекуди виправлено.

їсти, не знаючи напевно й вірогідно, чи перед ним те, чим він може підтримати своє життя; краще ж бо чекати смерті, відмовившись від їжі, ніж убити самого себе, споживши якісь не ті продукти, — такого чоловіка, звісно, слід назвати божевільним і звинуватити в самогубстві. Ба більше, припустивши, що цей чоловік не може мати інших продуктів, окрім отруєних, які, проте, такими йому не видаватимуться і, навпаки, виглядатимуть живодайними, а також що природа наділила його таким темпераментом, що повне утримання корисне для його здоров'я, хоча він вважає, що воно повинне йому шкодити не менше, ніж іншим людям, і, незважаючи на це, змушений споживати ці продукти, роблячи таким чином те, що скорше видається корисним, ніж воно таке насправді. Це настільки очевидно, що мені дивно, як щось протилежне могло спасти когось на думку.

2. Я ніде не говорив, через те що розум діє не так досконало у дитини, як у дорослого, впливає, що він не такий досконалий, відповідно, критикувати мене за це не можна: та оскільки з цього також не впливає, що він не досконаліший, то я цілком справедливо критикував того, хто висунув цю думку. Так само небезпідставно я заявив, що людська душа, хай де вона міститься, мислить завжди, навіть у материнському лоні. Далєбі, якої ще достовірнішої й очевиднішої причини можна потребувати, ніж та, якою я скористався, оскільки я довів, що природа або сутність душі полягає в тому, що вона мислить, як сутність тіла полягає в його просторовості; адже немисливо позбавити будь-яку річ притаманної їй сутності, тож, як на мене, не слід зважати на того, хто заперечує, що його душа мислила в часи, відносно яких він не пригадує, щоб йому вдалося зауважити її здатність мислити, це так само, коли б він заперечував просторовість свого тіла тоді, коли він не помічав, що йому властива просторовість. Це не означає, що я переконаний, що в материнському лоні розум дитини розмірковує над метафізичними речами. Навпаки, якщо мені дозволено робити припущення стосовно чогось маловідомого, оскільки на власному досвіді ми переконуємось, що наш розум настільки поєднаний з тілом, що майже завжди від нього страждає, і хоча розум, що діє в дорослому здоровому тілі, наділено певною свободою мислення не тільки про речі, які нам пропонують органи чуттів, та досвід усе-таки нас учить, що подібна свобода відсутня у хворих, сплячих і в дітей, вона, як правило, менша, чим менший вік: немає нічого відповіднішого розумові, ніж вірити, що розум нещодавно поєднаний з тілом дитини, зайнятий лише тим, щоб невиразно відчувати або сприймати ідеї болю, лоскоту, тепла, холоду і таке інше, що народжується з єдності чи, так би мовити, поєднання розуму з тілом. Проте ідеї Бога, її самої і всіх істин, які вважаються відомими самі по собі, властиві дитині не менше, ніж дорослим, коли ті на них просто не зважають, оскільки пізніше, з віком, він їх уже не набуває. Не сумніваюся, що якби його позбавити зв'язків із тілом, він би їх у собі не знайшов. Така наша точка зору не створює жодних складностей, адже нам так само просто осягти, що розум не розриває зв'язків

із тілом (хоча він і реально відмінний від нього) і зазнає впливу слідів, відбитих у ньому, або навіть накладає на нього нові сліди, як і тим, що припускають реальні акциденції, просто осягти (що вони, звичайно, і роблять), що ці акциденції діють на тілесну субстанцію, хоча їхня природа цілком відмінна від неї. І вже зовсім недоречно заявляти, що такі акциденції тілесні: бо якщо під словом *тілесний* розуміти все, що в будь-який спосіб може вплинути на тіло, то розум також слід вважати тілесним; але якщо під словом *тілесний* розуміти те, що складається із субстанції, званої тілом, тоді ні розум, ні навіть згадані акциденції, які вважаються реально відмінними від тіла, не слід відносити до тілесних: саме в такому сенсі, як правило, й заперечують, що розум тілесний. Отже, коли розум, поєднаний з тілом, думає про щось тілесне, то деякі частинки мозку зрушуються зі свого місця, іноді зовнішніми предметами, які впливають на органи чуттів, іноді — життєвими *духами*, які від серця йдуть до мозку, а іноді — самим мозком, коли, скажімо, він починає мислити сам лише завдяки своїй свободі. Власне завдяки рухові цих частинок мозку і виникає слід, яким і зумовлюється спогад. Що ж стосується речей чисто інтелектуальних, то, власне кажучи, вони не викликають ніякого спогаду; коли вони вперше виникають у мозку, ми їх мислимо так само, як і вдруge, хіба що вони звичайно поєднуються з певними іменами, які, як речі тілесні, зумовлюють пригадування і речей інтелектуальних. В усьому цьому є ще багато моментів, що потребують докладнішого розгляду, якому тут не місце.

3. Через те що я встановив відмінність між речами, які належать мені, тобто моїй природі, і речами, які належать тільки моєму знанню про себе самого, немає жодних підстав робити висновок, *що моя метафізика нічого не встановлює поза тим, що належить до цього знання*, як і про все інше, що мені тут закидають. Адже читач може легко визначити, коли я говорив просто про знання, а коли, власне, про істинність усіх інших речей. Я ніде не використав слово *вірити* там, де варто використати *пізнавати*, слова *вірити* не знайти навіть у згаданому тут місці. У відповіді на «Другі заперечення» я сказав, *що, будучи просвітлені божественним одкровенням, ми набуваємо впевненості, що речі, запропоновані нам на віру, відкриваються саме ним*, бо в цьому місці йшлося якраз про віру, а не про людське пізнання. Я не стверджував, що завдяки світлу благодаті ми ясно пізнаємо таємниці самої віри (хоча й не заперечую, що це можливо), а всього лише казав, що ми впевнені, що в них слід вірити. Тож хоча цілком очевидно, що в речі, дані нам у божественному одкровенні, необхідно вірити, а світлу благодаті слід віддавати перевагу перед природним світлом; ніхто, хто справді сповідує католицьку віру, не може вважати це сумнівним чи дивним. А все, що ви далі вимагаєте, мене зовсім не обходить, оскільки в своїх працях я не давав жодної підстави звертатися до мене з такими вимогами. Та оскільки у відповіді на «Шості заперечення» я заявив, що на такі запитання не відповідатиму, то нічого більше тут і не додаю.

4. Я не висував жодних тверджень, що могли б дати підстави для четвертого заперечення, яке звучить так: *моя впевненість сягає найвищої точки, коли ми вважаємо, що бачимо якусь річ так ясно, що сприймаємо її тим істиннішою, чим більше ми про неї думаємо*; відповідно, я ніяк не зобов'язаний відповідати на те, що ви додаєте далі, хоча це зовсім просто для людини, яка вміє відрізняти світло віри від природного світла і віддає перевагу першому перед другим.

5. Я так само не казав нічого такого, що зумовило б п'яте заперечення; і я рішуче проти того, що нам невідомо, що́ таке річ і що́ таке мислення, або що я мушу пояснювати це іншим, бо це настільки очевидно, що не знайдеться нічого, на підставі чого можна б пояснити це ясніше; нарешті, я заперечую, що ми думаємо тільки про тілесні речі.

6. Сказано правильно, *що ми пізнаємо нескінченність не через заперечення обмеження, а через те, що обмеження містить у собі заперечення нескінченності*, помилково робити висновок, *що заперечення обмеження містить у собі пізнання нескінченності*; адже те, чим нескінченне відрізняється від скінченного, реальне й позитивне, і навпаки — обмеження, завдяки якому скінченне відрізняється від нескінченного, — це небуття або заперечення буття: отже, неіснуюче не може нас привести до пізнання того, що існує; і, навпаки, власне, відштовхуючись від пізнання якоїсь речі, можна сприйняти її заперечення. І коли я сказав, що для пізнання нескінченного досить пізнання якоїсь однієї речі, яка не має жодних обмежень, я наслідував найпоширеніший спосіб висловлюватись: так само, як я використав слово *нескінченне*, яке правильніше було б назвати *дуже розлогим буттям*, якщо ми хочемо, аби кожна назва відповідала природі кожної речі; але звичай вимагав висловлювати заперечення через заперечення: так само, як для означення дуже великої речі я казав, що вона не маленька або що їй невластива мізерність, однак цим я не збирався показувати, що позитивна природа нескінченного відкривається через заперечення, тобто я жодним чином собі не суперечу.

Я ніколи не заперечував, що наш розум має здатність розширювати ідеї речей; проте розширені таким чином ідеї і здатність розширювати їх таким чином не були б йому властиві, якби сам розум не був породжений Богом, в якому насправді існують усі досконалості, якої може досягти і це розширення, на чому я неодноразово наголошував; я довів це на підставі того аргументу, що наслідок не може досягти якоїсь досконалості, якщо вона відсутня в його причині. Тож немає нікого, хто б думав, що атоми — причина самих себе, і міг би бути визнаним дуже проникливим філософом, оскільки природне світло демонструє, що незалежним від будь-чого може бути тільки найвище буття. І коли кажуть, що, крутячись, дзига не діє сама на себе, а пасивно сприймає дію батога, хоча він і відсутній, мені хотілося б дізнатися, як одне тіло може зазнавати болю від іншого, відсутнього, і як тоді діяння відрізнити від страждання, бо, признаюсь, я не настільки чутливий, щоб збагнути, як

якась річ може зазнавати страждань від іншої, відсутньої, або яку навіть можна уявити неіснуючою: наприклад, як тільки дзигу вдарили бато-гом, останній одразу зник. Я також не бачу, що нам може завадити так само заявити, що наразі в світі не існує вчинків, а все, що робиться, — це пасивний наслідок первісних дій, що існують з моменту виникнення світу. Я особисто завжди вважав, що дія й страждання — це одна й та сама річ, названа по-різному залежно від того, стосується вона терміна, де виникає дія, чи терміна, де дія завершується й сприймається; таким чином існування бодай найкоротшої миті, коли страждання було б без дії, річ суперечлива. І, нарешті, хоч я й згоден, що ідеї тілесних речей і навіть, якщо не весь видимий світ, як мені закидають, то ідея стількох речей, скільки їх існує у цьому видимому світі, можуть формуватися людським розумом; було б, однак, помилкою висновувати з цього, що нам не дано знати, чи є бодай щось тілесне в природі. Тож до виникнення якихось проблем призводять не мої погляди, а виключно помилкові висновки з них: адже існування матеріальних речей я доводив не на підставі того, що ми володіємо їхніми ідеями, а того, що вони трапляються таким чином, що ми усвідомлюємо свою непричетність до їх творення і їх появу з іншого джерела.

7. Тут я, по-перше, скажу, що сонячне світло в болонському камені¹ не зберігається, сонячні промені запалюють у ньому нове сяйво, що й світиться пізніше в темряві. По-друге, було б неслухно робити з цього висновок, що будь-яку річ можна зберегти без Божої допомоги, бо нерідко істинні речі можна прояснити на хибних прикладах; набагато очевидніше, що жодна річ не може існувати без підтримки Бога, ніж те, що сонячне світло взагалі не може існувати без сонця. Не повинно бути жодних сумнівів щодо того, що якщо колись Бог позбавить усі створені ним речі своєї підтримки, вони одразу ж обернуться в ніщо, адже до свого створення, ще коли Бог не надавав їм допомоги, вони були не чим іншим, як небуттям: однак це не завадить тому, щоб називати їх субстанціями, бо коли про створену субстанцію кажуть, що вона існує сама по собі, то це не означає, що тут виключається допомога Бога, необхідна для її існування, просто цим хочуть сказати, що вона така, що не може існувати при підтримці жодної створеної речі: чого не можна сказати про модуси, що супроводжують речі, як, наприклад, фігура або число, Бог лише виявив би свою величезну могутність, якби створював речі так, щоб надалі вони могли існувати без нього; та все навпаки — цим він довів би, що його могутність скінченна, оскільки створені ним речі надалі від нього не залежали б. І я ніяк не потрапляю у викопану мною яму, коли кажу, що немислимо, аби Бог знищив бодай щось, не припинивши своєї підтримки, але якимось іншим способом, бо інакше з цього випливатиме, що внаслідок позитивної дії він прагне до небуття. Адже існує величезна

¹ Болонський камінь, або Булонь, який фосфоресцює, «вбирає в себе світло й зберігає його». (Словник Фюртьєра.)

різниця між речами, що створюються позитивною дією Бога і можуть бути лише добрими, і речами, які трапляються внаслідок припинення такої позитивної дії, як, скажімо, всі злі вчинки й гріхи, та знищення буття, якщо будь-коли якесь існуюче буття було знищене. А додане вами з приводу природи трикутника тут недоречно: бо, як я неодноразово підкреслював, коли йдеться про речі, які стосуються Бога чи нескінченності, слід розглядати не те, наскільки ми можемо це пізнати (оскільки нам відомо, що ми не повинні їх розуміти), а тільки те, що ми в ньому досягаємо завдяки якійсь вірогідній причині. А тепер, щоб знати, якими типами причин зумовлюється залежність цих істин від Бога, дивись мою відповідь на «Шості заперечення», пункт 8.

8. Я не пригадую, аби взагалі писав або навіть думав те, що ви мені тут приписуєте.

9. Я також не пригадую, аби я коли-небудь дивувався з того, *що не всі відчують у собі ідею Бога*: адже я ж так часто визнавав, що речі, про які люди висловлюють міркування, відрізняються від речей, які вони пізнають, і хоча я не сумніваюся, що не кожен має в собі ідею Бога, бодай імпліцитно, тобто не має в собі схильності до її експліцитного сприйняття, я все ж не дивуюся, зустрічаючи людей, які ніяк не відчують згаданої ідеї в собі або зовсім цього не помічають і, можливо, так і не зауважать, навіть прочитавши мої «Розмисли» безліч разів. Так, якщо вони доходять висновку, що простір, який вони називають порожнім, — ніщо, вони, однак, сприймають його як якусь позитивну річ, а коли вважають, що акциденції реальні, вони собі їх уявляють як субстанції, хоча й не розцінюють їх як субстанції, отож стосовно багатьох інших речей міркування людей нерідко відрізняються від їх сприйняття. Проте ті, які висловлюють міркування тільки про речі, що сприймаються ясно й чітко, що я завжди намагався робити в міру своїх можливостей, не можуть мати різні міркування про одну й ту саму річ у два різні моменти життя. Крім того, *речі ясні й незаперечні видаються нам тим вірогіднішими, чим частіше й уважніше ми їх розглядаємо*, не пригадую, однак, аби я будь-коли висував це як ознаку ясної й незаперечної упевненості: я також не знаю, в якому місці вжито згадане тут слово *завжди*, але знаю, що коли ми кажемо, що ми завжди робимо якусь певну річ, то слово завжди вказує не на вічність, а тільки на те, що ми це робимо *щоразу*, коли випадає нагода.

10. Річ очевидна, що ми не можемо розпізнати Божі цілі, якщо він сам їх нам не розкриє: до того ж, з морального боку, стосовно нас, людей, істинно, що всі речі робляться для слави Господа через те, що люди змушені славити Бога за всі його діяння; щоб так само можна було сказати, що Сонце створене, аби нам світити, оскільки ми на досвіді впевнюємось, що воно нам світить: однак було б по-дитячому й абсурдно твердити в метафізиці, що, створюючи світ, Бог за прикладом гордовитого чоловіка не ставив іншої мети, як домогтися прославляння від людей, і створив Сонце, в кілька разів більше за Землю,

не задля чогось іншого, як світити людині, яка займає лише невелику частину її поверхні.

11. Тут функції волі переплутано з функціями інтелекту: адже волі властиво тільки бажати, а не пізнавати; і хоча істинно, що ми ніколи не хочемо того, про що нам нічого, бодай дрібку, невідомо, як я вже заявляв раніше, однак досвід нас учить, що ми здатні хотіти від якоїсь однієї речі набагато більше, ніж можемо про неї знати. Не треба боятися хибного під виглядом істинного; ті, які заперечують у нас ідею Бога, цього зовсім не бояться, хоча, можливо, її підтверджують, вірять у неї і підтримують; адже, як я й показав у пункті 9, часто трапляється, що судження людей дуже відрізняються від способів їхнього сприймання.

12. Оскільки тут мені протиставляють тільки авторитет Арістотеля і його завзятих прибічників, не приховуватиму, що більше довіряю своєму розуму, ніж цьому автору, тож не вважаю, що маю витрачати багато зусиль на відповідь.

Власне, не суттєво, чи має ідеї кольорів сліпий від народження. І тут зовсім ні до чого наводити свідчення сліпого філософа: бо хоча ми згодні припустити, що його ідеї справді можуть бути подібними до наших ідей кольорів, проте він не може знати, що вони подібні до наших, а далі — що вони називаються ідеями кольорів, бо наші ідеї йому невідомі. І я не розумію, в чому полягає моя упослідженість перед іншими, бо хоча розум неподільний, він через це не стає не таким здатним набувати різні властивості. Не дивно, якщо вві сні він не вигадася доказ, подібний до доказу Архімеда; оскільки розум залишається поєднаним із тілом навіть уві сні й ніяк не вільніший, ніж наяву. А тривале неспання мозку не сприяє кращому сприйняттю відбитих у ньому слідів, ці сліди втримуються тим певніше, чим міцніше вони в ньому закарбовані; власне, завдяки цьому ми іноді пригадуємо свої сни; проте ми краще пригадуємо думки, що виникали в нас наяву, зрозумілу причину чого я знайду в фізиці.

13. Коли я казав, що Бог є своїм буттям, я скористався поширеною серед богословів манерою висловлюватися, під якою слід розуміти, що сутність Бога полягає в його існуванні, чого не можна сказати про трикутник, оскільки вся його сутність досягається загалом, хоча й припускається, що в природі жодного трикутника не існує. Тож я й зазначив, що скептики ніколи не сумнівалися б у геометричних істинах, коли б пізнали Бога як слід, бо з огляду на ясність цих геометричних істин, вони не мали б жодних підстав у них сумніватися, якби знали, що кожна ясно пізнана річ істинна; власне, цьому нас і вчить пізнання Бога, коли воно буває належним, і саме це засіб, якого вони не мають у руках.

Нарешті, запитання стосовно того, чи лінія складається з крапок, чи з відрізків, тут зовсім недоречно, як і не місце на нього відповідати. Втім, хочу вас попередити, що в згаданому місці я не намірявся говорити про все, що стосується геометрії, а тільки про ті її доведення, в яких скептики сумніваються, хоча й ясно їх досягають. Тож зовсім недоречно

виставляти тут скептика зі словами *цей злий геній ошукує мене скільки може* тощо, адже якщо хтось так заговорить, він уже не буде скептиком, бо не сумніватиметься в усіх речах. Звичайно, я ніколи не заперечував, що, ясно пізнаючи істину, навіть скептики мимоволі приймають її, тобто вони скептики тільки за назвою, і не виключено, що в ересі в усьому сумніватися вони затято тримаються тільки завдяки своїй волі й затятості. Я всього лише говорив про речі, які, як пригадується, колись ясно осягли, а не про речі, які ми ясно пізнаємо тепер.

14. На прикладі сили тяжіння, взятої як реальної властивості, я вже пояснив, яким чином розум співпросторовий стосовно просторового тіла, хоча насправді він не займає ніякої площі, тобто ніякого простору, де б він займав місце, витісняючи якесь інше тіло. Я також показав, якщо в *Еклезіасті* сказано, що нема над твариною вищості людини, то там ідеться тільки про тіло, бо одразу ж окремо говориться про душу, *хто те знає, чи дух людських синів* тощо¹.

І, нарешті, щоб з'ясувати, який з цих двох способів осягати не такий досконалий і свідчить радше про недолугість нашого розуму, — спосіб, завдяки якому ми не здатні осягти одну річ без іншої, наприклад, розум без тіла, чи спосіб, коли ми пізнаємо їх цілком окремо, як речі досконали, — необхідно зважити, який з цих двох способів мислити породжений позитивною здатністю, коли її обмеження стає причиною іншої, адже легко можна переконатися, що перша здатність розуму реальна, завдяки їй він чітко осягає кожну з двох речей окремо, як речі досконали, й, власне, відсутність цієї здатності призводить до того, що він невиразно сприймає обидві речі так, немовби це єдина річ, на зразок того як зір досконаліший тоді, коли він чітко розрізняє кожну деталь об'єкта, ніж коли охоплює його загалом як єдине ціле. Або коли той, у кого зір поганий, сприймає одну річ, як дві, що нерідко трапляється з п'яницями, і якщо іноді філософи розрізняють — не скажу сутність та існування, бо вони не звикли проводити якусь іншу різницю між цими двома речами, окрім існуючої насправді, осягаючи, однак, у тому самому тілі матерію, форму та численні різноманітні акциденції, як стільки ж різнорідних речей, — тож через невиразність і нечіткість свого сприйняття вони легко визнають, що це зумовлено не лише позитивною здатністю, але й браком якоїсь здатності, а, приглянувшись пильніше до речей, звертають увагу на те, що в них немає ідей, які б цілком відрізнялися від речей, які, на їхню думку, різні.

Зрештою, якщо правда, що в цих запереченнях перелічені всі місця, не досить пояснені мною в попередніх відповідях, я висловлюю їх авторів вдячністю за те, що завдяки йому я маю законні підстави якихось інших уже не сподіватися.

¹Про ці біблійні тексти (*Еклезіаст*, 3, 19 і 21) йдеться в «Шостих відповідях», п.5.

БІБЛІОГРАФІЯ

I. ТВОРИ ДЕКАРТА

- Oeuvres de Descartes*, par Charles Adam et Paul Tannery, 11 volumes (réédition Vrin — C.N.R.S., Paris, 1964—1974). Від часу першої публікації (1897—1913) це видання, зване АТ, стало довідковим для всіх робіт по Декарту.
- Oeuvres philosophiques de Descartes*, éditées par F. Alquié, 3 volumes (Paris, Garnier, 1963—1973).
- Meditationes de prima philosophia*, texte latin et traduction du duc de Luynes, éditées par G. (Rodis-) Lewis (Paris, Vrin, 1946).

II. ЗАГАЛЬНІ ПРАЦІ ПРО КАРТЕЗІАНСЬКУ ФІЛОСОФІЮ

- F. ALQUIÉ. *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (Paris, PUF, 1950).
- H. GOUHIER. *Descartes. Essais sur le «Discours de la Méthode», la métaphysique et la morale* (Paris, Vrin, reed., 1973).
- N. GRIMALDI. *L'Expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes* (Paris, Vrin, 1978).
- J. LAPORTE. *Le Rationalisme de Descartes* (Paris, PUF, 1945).
- G. RODIS-LEWIS. *L'Oeuvre de Descartes* (Paris, Vrin, 2 vol., 1971).
- H. CATON. *The Origin of Subjectivity: an Essay on Descartes* (New Haven, Yale University Press, 1973).
- A. KENNY. *Descartes, a Study of his Philosophy* (New York, Random House, 1968).
- B. WILLIAMS. *Descartes: The Project of pure Enquiry* (Pelican Books of Harvester Press, 1978).
- L. GABE. *Descartes' Selbstkritik. Untersuchungen zur Philosophie des jungen Descartes* (Hambourg, Meiner Verlag, 1972).
- W. ROD. *Descartes' erste Philosophie* (Bonn, Bouvier Verlag, 1971).

Збірники статей:

- Cahiers de Royaumont, Philosophie n.2, *Descartes* (Paris, Éditions de Minuit, 1957).
Descartes, a Collection of Critical Essays. Ed. By W.Doney (Londres, Macmillan, 1968).
Descartes, Critical and interpretative Essays. Ed. By M.Hooker (Baltimore et Londres, the Johns Hopkins University Press, 1978).

III. ДОСЛІДЖЕННЯ ПРО «МЕТАФІЗИЧНІ РОЗМИСЛИ»

- J.-M. BEYSSADE. *La Philosophie première de Descartes* (Paris, Flammarion, 1979).
 H. GOUHIER. *La pensée métaphysique de Descartes* (Paris, Vrin, 1962).
 M. GUEROUT. *Descartes selon l'ordre des raisons* (Paris, 2 vol., Aubier, 1953).
Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes (Paris, Vrin, 1955).
 L. J. BECK. *The Methaphysics of Descartes: a Study of the Meditations* (Oxford, Clarendon Press, 1965).
 H. G. FRANKFURT. *Demons, Dreamers and Madmen. The Defense of Reason in Descartes's Meditations* (Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1970).
 M. D. WILSON. *Descartes* (Londres, Routledge, 1978).

IV. ІСТОРИЧНІ АСПЕКТИ КАРТЕЗІАНСТВА

- E. GILSON. *Index scolastico-cartésien* (Paris, 1913, rééd. Vrin, 1979).
Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien (Paris, Vrin, rééd., 1951).
 J.-L. MARION. *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélécien dans les «Regulae»* (Paris, Vrin, 1975).
Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement (Paris, PUF, 1981).
 G. (RODIS-) LEWIS. *Le Problème de l'inconscient et le cartésianisme* (Paris, Vrin, 1950).
 H. GOUHIER. *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle* (Paris, Vrin, 1978).
 J.-M. GABAUDE. *Liberté et raison. La liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et Leibniz* (Toulouse, 3 vol., 1970-1974).
 F. ALQUIÉ. *Le Cartésianisme de Malebranche* (Paris, Vrin, 1974).
 Y. BELAVAL. *Leibniz critique de Descartes* (Paris, Gallimard, 1969).

ХРОНОЛОГІЯ

1596 — 1618: *перебіг навчання*

1596 (31 березня): Народження Рене Декарта в Лае (містечко в околицях Пуату і Ля Турен (Лае-Декарт з 1802 і Декарт з 1967 р.). Його батько, син лікаря, був радником у Парламенті Бретані.

1597: Смерть матері. Через три роки батько одружується вдруге. Рене виховується в Лае у своєї бабусі.

1604: Генріх VI засновує Коледж єзуїтів у Ля Флеш. Декарт починає там учитися між 1604 (дата, яку подає його біограф Байє) і 1607 р. (дата, запропонована деякими сучасними істориками). Впродовж восьми чи дев'яти років він проходить там повний курс навчання.

1610: Страчено Генріха IV. Його серце передається в Коледж Ля Флеш. Завдяки телескопу Галілей відкриває супутники Юпітера. В 1611 р. цю подію святкують у Коледжі Ля Флеш.

1616: Ступінь бакалавра права в Пуатьє.

1618 — 1628: *мандри по світах*

1618: Для отримання військової освіти Декарт вступає в армію протестанта Моріса де Навко, stathouder Голландії.

(10 листопада): В Бреді він зустрічається з молодим голландським ученим Ісааком Бекманом, який прагне поєднати фізику з математикою і відкриває для нього механіку.

(31 грудня): Як новорічний подарунок Декарт дарує Бекману *Compendium Musicae* («Основи музики»).

1619: Декарт вирушає в Данію, потім їде до Німеччини, де нещодавно почалася Тридцятилітня війна (липень): Декарт присутній на коронуванні імператора Фердинанда II. Він вирішує приєднатися до католицького війська герцога Баварського.

(10 листопада): «Мене переповнював ентузіазм і я відкривав основи чудової науки» (*Olympica*). Декарт проводить зиму поблизу Небур, «усаїтнівшись на печі» («Дискурс про метод», II). Він прагне розробити справжній метод у невеликій кількості приписів і укладає проект докорінної реформи знання.

1620—1625: Облишивши військове життя, Декарт здійснює низку подорожей, зокрема до Італії та Франції. Він застосовує свій метод для розв'язання різних складних математичних і фізичних проблем, зокрема питань оптики, які він хоче «зробити майже подібними до проблем математики» («Дискурс про метод», III). Працює над деякими текстами, зокрема *Studium bonæ mentis* («Вправління здорового глузду»), — втрачено.

1625—1627: Перебування в Парижі, де він відвідує різні кола: літературні й світські салони (Гез де Бальзак), наукові гуртки (Мерсенн), теологів у Конгрегації (Жіб'єф). Любовна пригода доводить його до дуелі.

1627 (листопад): Під час конференції у папського нунція, кардинал Берюл, вражений виступом Декарта, закликає його присвятити себе філософії.

1627—1628: Цілком можливо, що в цей період Декарт пише, принаймні найбільшу частину, *Regulæ ad directionem ingenii* («Правила для керівництва розуму»), в період переходу від дисциплін математичних до «трохи вищих наук» («Правило IV»). Праця залишилася незакінченою. Точна дата написання рукопису, знайденого після смерті Декарта, невідома.

1628 — 1644: формування філософської системи

1628—1629: Вирішивши розробити «філософію значно вірогіднішу, ніж загальновідома» («Дискурс про метод», III), Декарт виїздить до Нідерландів, де живе впродовж двадцяти років, часто змінюючи помешкання.

Перші дев'ять місяців він присвячує невеликому *Traité de la Métaphysique* («Трактату про метафізику»): цей трактат *De la Divinité* («Про божественне») до нас не дійшов.

1629—1630: Задовольнившись таким «початком метафізики», він береться за розробку своєї фізики, другої частини філософії.

1630 (квітень-травень): Лист до Мерсенна про винайдення вічних істин.

1630—1631: Декарт продовжує свої дослідження про метеори, з анатомії й фізіології (розтини) та з різних питань механіки й математики.

1631—1632: Вирішивши теорему Паппуса, Декарт винаходить алгебраїчну геометрію.

1632—1633: Написання *Monde ou Traité de la Lumière* («Світ, або Трактат про світло»), останній розділ якого *Traité de l'Homme* («Трактат про людину»).

- 1633** (листопад): Декарт дізнається про засудження Галілея. Він одразу ж вирішує відкласти публікацію «Світу», якого хотів подарувати Мерсенну на Різдво 1633 р.
- 1634:** Декарт закінчує *Dioptrique* («Діоптрику») і доводить до завершення *Météores* («Метеори»).
- 1635:** Він задумує публікацію цих двох есеїв з передмовою і пише, напевно, в той період те, що стане шостою частиною «Дискурсу про метод».
(Липень): Народження Франсін, доньки Рене Декарта і служниці Елен; Франсін буде охрещено в протестантській церкві.
- 1637** (червень): Публікація в Лейдені без імені автора *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. Plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie, qui sont des essais de cette méthode* («Дискурс про метод», щоб правильно скеровувати свій розум і шукати істину в науках. Разом з «Діоптрикою», «Метеорами» й «Геометрією», які є випробуваннями цього методу).
(Жовтень): На прохання Костянтина Юйжана Декарт пише невеличкий трактат з математики *Explication des engins par l'aide desquels on peut avec une petite force lever un fardeau fort pesant* («Пояснення механізмів, за допомогою яких можна з невеликою силою піднімати значну вагу»).
- 1637—1640:** З нагоди публікації «Ессе» листування й наукові дискусії з математиками (Ферма, Дебон, Дезарт, Роберваль) і лікарями (Племпіус, Регіус).
- 1639** (осінь) — **1640** (весна): Написання латиною «ессе з метафізики», яке отримує назву *Meditationes de prima philosophia* («Розмисли про першу філософію»).
- 1640** (вересень-жовтень): Смерть його доньки Франсін. Смерть батька Йоахіма. Декарт відмовляється від запланованої поїздки до Франції.
(Листопад) : Відправка Мерсенну рукопису «Розмислів» разом із запереченнями Катеруса і відповідями Декарта.
Декарт вирішує написати й опублікувати «повний курс (свої) філософії у вигляді тез», цей проект завершиться *Principia Philosophiae*.
- 1641** (січень-липень): Декарт отримує п'ять добірок заперечень на свої «Розмисли» й пише відповіді.
(Серпень): Публікація в Парижі *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur* разом з шістьма добірками заперечень та відповідей.
- 1642** (березень): Засудження магістратом Утрехта з намови ректора Воеція, послідовника Декарта Регіуса, який став викладачем в Утрехті, та нової філософії (картезіанської).
(Травень): Друге видання в Амстердамі *Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur* разом із сімома добірками заперечень і відповідей та листом до отця Діне.
- 1643** (травень): Публікація латинською мовою довгого полемічного листа проти Воеція.
Початок листування з Єлизаветою, палатинською принцесою.

- 1644** (травень-листопад): Подорож до Франції. Декарт знайомиться з Шаню, який у наступному році стане резидентом Франції у Швеції.
(Липень): Публікація в Амстердамі («Начал філософії»), присвячених принцесі Єлизаветі, та перекладу з латинської «Дискурсу про метод» Етьєна де Курселя, переглянутого й виправленого Декартом, а також двох перших «Ессе» (*Philosophia, seu Dissertatio de Methodo, Dioptrice et Meteora*).

1644 — 1650: від науки до мудрості

- 1645—1646:** На прохання принцеси Єлизавети, з якою він листується щодо моралі, Декарт береться за трактат про страждання душі. Сварка з Рєгіусом.
- 1647:** Публікація в Парижі «Метафізичних розмислів» з шістьма добірками заперечень і відповідей, перекладених герцогом де Люїнес та Клерсельє, а наприкінці літа — «Принципів філософії», яким передував лист-передмова до перекладача абата Піко.
Початок листування з Христиною, королевою Швеції.
Полеміка з Лейденським університетом.
(Червень-листопад): Подорож до Франції. Зустріч з Паскалем і дискусія про проблеми порожнечі.
- 1647—1648:** Декарт пише невеличкий трактат *Description du corps humain* («Опис людського тіла»), де заторкує питання формування плода.
- 1648:** Публікує проти Рєгіуса *Notae in programma quoddam (Remarques sur un placard — «Нотатки на шафі»)*.
(Квітень): Розмова з Бюрманом. Декарт відповідає на запитання стосовно всієї своєї філософської системи. Звіт про цю розмову буде віднайдено в 1895 р. (Рукопис з Геттінгена.)
(Травень-серпень): Подорож до Франції, скорочена через заворушення Фронди.
Вестфальський договір, що поклав край Тридцятилітній війні.
- 1649** (серпень): Публікація в Лейдені перекладу з латини «Геометрії» з примітками Флорімона Дебона.
(Вересень): На запрошення королеви Христини Декарт вирішує виїхати з Нідерландів до Швеції. Прийнятий при дворі, він дає молодій королеві уроки філософії й пише балет «Народження миру».
(Листопад): Публікація в Парижі та Амстердамі «Страждань душі».
- 1650** (11 лютого): Смерть Декарта в Стокгольмі.
Перелік паперів Декарта, серед яких короткий діалог під назвою *La Recherche de la verité par la lumiere naturelle* («Пошук істини завдяки природному світлу»), незакінчений, дата написання невідома. Рукописи передано Клерсельє, який опублікує три томи «Листів» (1657, 1659, 1667) і багато зробить для публікації посмертно невиданих творів.

ЗМІСТ

Зауваги до тексту цього видання. <i>Переклад Зої Борисюк</i>	5
Достохвальні панове декани й докторове.	
<i>Переклад Олега Жупанського</i>	8
Передмова автора до читача. <i>Переклад Олега Жупанського</i>	12
Видавець до читача. <i>Переклад Зої Борисюк</i>	15
Короткий виклад. <i>Переклад Олега Жупанського</i>	18
Розмисли стосовно першої філософії, в яких доводиться існування Бога та реальна відмінність між душею і тілом людини.	
<i>Переклад Зої Борисюк</i>	21
Перший розмисел	22
Другий розмисел	27
Третій розмисел	34
Четвертий розмисел	46
П'ятий розмисел	53
Шостий розмисел	59
Заперечення і відповіді	71
Перші заперечення	72
Відповіді автора на Перші заперечення	80
Другі заперечення	92
Відповіді автора на Другі заперечення	97
Треті заперечення та відповіді	123

Четверті заперечення	142
Відповіді автора на Четверті заперечення	157
Попередження автора щодо П'ятих заперечень	180
Відповіді автора на П'ятих заперечення	182
Лист до М. Клерсельє	207
Шості заперечення	214
Відповіді автора на Шості заперечення	221
Зауваження автора до Сьомих заперечень	235
Лист до отця Діне, уривки	271
Листи	
До Регіуса, 24 травня 1649 р.	279
До отця Мерсенна, 16 червня 1641 р.	281
До отця Мерсенна, липень 1641 р.	282
До супротивників, серпень 1641 р.	285
Бібліографія	293
Хронологія	295

ББК 87.3 (4ФРА)

Д28 Декарт, Рене

Метафізичні розмисли / Пер. з фр. З. Борисюк та О. Жупанського. — К. : Юніверс, 2000. — 304 с. — Парал. тит. арк. фр.

Праця славного французького філософа і математика Рене Декарта (1596—1650) стосується одвічного питання — душі і тіла: «мислячої» і «просторової» субстанції.

Твір включає шість розмислів автора, а також заперечення опонентів з відповідями філософа.

ББК 84.4ФРА

ISBN 966-7305-34-1

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Рене Декарт

МЕТИФІЗИЧНІ РОЗМИСЛИ

Переклад з французької
Зої БОРИСЮК та Олега ЖУПАНСЬКОГО

Художнє оформлення І. Коптілова

Відповідальний за випуск А. Савчук
Відповідальний редактор О. Жупанський
Художній редактор А. Лівень
Оригінал-макет М. Орлова
Коректор Г. Колінько

Підписано до друку 20.12.2000.
Формат 60×90 1/16. Папір офсетний №1.
Друк офсетний. Гарнітура Таймс. Умовн.-друк. арк. 19. Умовн. фарб.
відбитки 0,5. Обл.-вид. арк. 24. Тираж 2000 пр. Вид. № 51. Зам. 120

МП «Юніверс», 01021, м. Київ-21, вул. М. Грушевського, 34/1.

Друкарня видавництва «АртЕк»
02160, Київ-160,
вул. Регенераторна, 4

Із серії «Філософська думка» можна придбати:



Ганс-Георг Гадамер
«Істина і метод». У 2-х томах.

Книга відомого німецького філософа (р. н. 1900) присвячена одній з найпопулярніших тем філософії ХХ сторіччя — герменевтиці — теорії розуміння й тлумачення текстів та феноменів культури. Автор окреслює історію герменевтики, коло її проблем на тлі принципового розмежування методологій гуманітарних і природничих наук.

До другого тому увійшли праці філософа Г.-Г. Гадамера, які доповнюють і поглиблюють проблеми герменевтики, викладені в першому томі.

Ціна кожного тому: 17 грн.



Георг В. Ф. Гегель
«Основи філософії права».

У своєму філософському трактаті Г.В.Ф. Гегель (1770 – 1831) докладно аналізує державу як таку, з усіма її атрибутами. Окрім цього, торкається моралі, а також сім'ї і сімейного законодавства. Розглядає структуру громадянського суспільства, різні форми правління — від первісних до цивілізованих, вказує їхні переваги та недоліки в історичному плані. Зокрема, автор наголошує на перевазі північногерманського способу правління.

Ціна: 14 грн.



Іммануїл Кант
«Критика чистого розуму»

Книга славного німецького філософа (1724 – 1804) — його найвідоміший твір. З нього фактично бере початок німецька класична філософія, до нього зверталися й продовжують звертатися багато мислителів різних шкіл та напрямків.

Ціна: 17 грн.

Вийдуть незабаром:

Г.-Г. Гадамер «Актуальність прекрасного»
В. Татаркевич «Історія шести понять»

20

Видавництво «Юніверс» пропонує:

МАРСЕЛЬ ПРУСТ

«У пошуках утраченого часу»

(твори у семи томах).

Том 1

«На Сваннову сторону»

Проза Марселя Пруста (1871—1922) належить до найпомітніших і найвидатніших явищ світової літератури XX століття. Твори введені до шкільної та вузівської програм. В Україні видаються вперше. До семитомника славетного французького письменника ввійдуть усі сім романів Прустової епопеї.

Ціна: 10 грн.



Том 2

«У затінку дівчат-квіток»

Випущений у світ 1918 р. й того ж року удостоєний Гонкурівської премії. Разом з джойсівською прустівська проза стала етапною у розвитку світової романістики.

Ціна: 12 грн.



Том 3

«Германтська сторона»

Ця книжка присвячена «скромним» чарам аристократії, це книга про поезію снобізму, відчута вражливою душею молодика, який ступив на «потертий коцик» паляцу Германтів.

Ціна: 12 грн.



Том 4

«Содом і Гоморра»

Томи 1 і 2, опубліковані в травні 1921–квітні 1922 року, вже після смерті письменника, порушують тему статевих збочень, і то чи не вперше в новій літературі. Якщо содомістська тема дає простір крутій картині звичаїв людського суспільства, то гоморрейська розвивається вже майже лірично.

Ціна: 12 грн.





René Descartes

MÉDITATIONS MÉTAPHYSIQUES

Я завжди вважав, що саме ці два питання — Бога і душі, були головними поміж тих, які мусять бути доведені категоріями радше філософськими, ніж теологічними: хоча для нас, віруючих, досить самої віри в те, що Бог існує і що людська душа не помирає разом із тілом, натомість невіруючих, здається неможливо та й даремно схилати до будь-якої релігії чи до якоїсь моральної чесноти, якщо не довести їм спочатку ці два положення за допомогою природного розуму.

Р. Декарт