

*В Sententiae II (2000, № 2) було опубліковано перший український переклад фрагменту головного твору Ніколя Мальбранша (1638–1715) Про пошук істини (кн. III, част. II, розд. I, VI). Попри всі традиційні ускладнення, що нині є незмінними супутниками видання філософської спадщини Нового часу, Паскалівське товариство, завдяки безперебійному героїчному зусиллям видавництва Port-Royal, видало перші три Книги цього трактату (**Мальбранш Н.** Про пошук істини. – К.: Port-Royal, серія «Філософські періоджерела», тт. I–II, 2001). Це видання містить також перший вітчизняний переклад Роз'яснень Мальбранша до відповідних Розділів Пошуку істини; читач, що не володіє французькою, нарешті має змогу ознайомитись з надзвичайно важливими (Роз'яснення доречно порівняти з Декартовими Відповідями на Заперечення, висунуті проти Міркувань про першу філософію) для розуміння мальбраншівського окупаціоналізму текстами. Однак з технічних причин у виданні томи увійшли тільки найважливіші з Роз'яснень. В цьому і наступних числах Sententiae ми маємо намір видати всі неопубліковані у двотомнику Роз'яснення до перших трьох Книг Пошуку істини (тобто Передмову, і Роз'яснення II–V, VII, VIII (опубліковане частково), IX, XII), а також (якщо, з економічних причин, видання наступних трьох Книг і відповідних Роз'яснень затягнеться) решту текстів цього твору.*

Ніколя МАЛЬБРАНШ

ПРО ПОШУК ІСТИНИ

РОЗ'ЯСНЕННЯ

Передмова¹

у якій ми показуємо, що саме слід думати про ті різні судження, які зазвичай складають про книжки, присвячені спростуванню передсудів

Хіба може хтось розповісти нам про долю книжки, яка тільки-но має з'явитись? Не зірки відають її народженням, їхній вплив ніяк на ній не позначається і навіть найвідчайдушніші астрологи не наважуються передрікати ті мінливості фортуни, що на неї чатують. Оскільки істина – не від світу цього, то небесні тіла не мають над нею жодної влади, й, оскільки природа її цілковито духовна, різноманітні комбінації матеріального у жодний спосіб

не можуть вплинути, ані на її встановлення, ані на її загибель. Втім, людські судження з приводу одних й тих самих речей є настільки різноманітними, що майже неможливо уявити гадання більш зухвале й необачне, ніж те, яке пророкує успіх чи неуспіх книги. То ж будь-яка людина, що наважується стати автором, у той самий час наважується постати в очах інших людей такою, якою останнім заманеться її побачити. Але ті з-поміж авторів, які ведуть боротьбу з передсудами, повинні бути [особливо] забезпеченими від засудження, бо їхні праці сприймаються більшістю надто важко, і якщо виявиться, що вони все ж не постраждали від упередженості своїх ворогів, то порятунком своїм мають завдячувати самій лише істині, яка захищає їх.

- 2 Ми надмірно швидкі у судженнях – це вада, спільна для всіх людей, адже всі ми, і то лише через цей недолік, підвладні заблудженню. То ж будь-яке покvapливе судження завжди є сприятливим для передсудів. Отже, авторам, які ведуть боротьбу з передсудами, не бракуватиме засуджень з боку тих, хто прислухається лише до своїх старих поглядів як до законів, згідно яких вони повинні висловлюватись завжди. Бо, зрештою, більшість читачів є щодо цих авторів одночасно і судьями, і зацікавленою стороною. Вони – їхні судді, оспорити цю їхню якість неможливо. Але ж вони – і зацікавлена сторона, бо згадані автори розвіюють той спокій, з яким ці читачі перебувають серед своїх передсудів (останні ж-бо надають їм право виголошувати присуди) й до яких вони призвичаїлись за довгі роки.
- 3 Я визнаю, що багатьом читачам не бракує справедливості, сумлінності й здорового глузду й що іноді зустрічаються судді достатньо розважливі, аби не дотримуватись поглядів більшості так, ніби це – непомилні правила істини. Є серед них багато таких, хто, заглибившись у самих себе, прислухається до тієї внутрішньої істини, згідно якої й належить судити про все². Але дуже мало тих, хто до неї прислухається в усіх випадках і немає зовсім тих, хто робить це з усією уважністю й усією правильністю, яка необхідна для того, аби завжди виголошувати лише істинні судження. Отож, коли хтось і вважатиме, що якомусь творові, спрямованому проти передсудів, нічого поставити на карб (а сподіватись на це неможливо без непомірного марнославства), то я усе ж не вірю, що знайдеться бодай одна людина, що цілковито з ним погодиться, надто ж коли цей твір спрямовано супроти її власних передсудів. Адже є природно неможливим, що суддя, котрого безперервно кривдить, ятрить і тяжко ображає одна зі сторін процесу, судитиме її справу з цілковитою неупередженістю і подбає про те, щоб завдати собі праці й застосувати усі свої сили до розгляду аргументів, які, на перший погляд, видаються йому безглуздими парадоксами чи нісенітними суперечностями.

Нехай у якомусь творі хтось знайде багато речей, які йому подобаються; але варто йому відшукати там хоча б декілька таких, які його неприємно вразять, і, на мій погляд, він висловить про нього багато поганого, часто при цьому забуваючи сказати хоча б щось добре. Існує безліч закорінених у самолюбстві підстав, котрі схиляють нас засудити те, що нам не подобається, а смисл у цьому випадку повністю виправдовує ці підстави: адже, захищаючи свої передсуди і засуджуючи тих, хто нападає на них, ми уявляємо собі, ніби засуджуємо заблудження і захищаємо істину. Отже, навіть найсправедливіші судді книг, спрямованих проти передсудів, зазвичай складають про них загальні судження, не надто вигідні для авторів. Вони, можливо, й скажуть, що в такій-ось книзі містяться якісь гарні речі й що її автор обгрунтовано нападає на деякі передсуди, проте вони обов'язково його засудять й, сповнені [непереборної] сили та солідності, винесуть свій вирок про те, що він усе ж в таких і таких випадках зайшов надто далеко. Бо коли автор нападає на передсуди, яким не співчуває читач, усе, сказане ним, видається останньому достатньо обгрунтованим. Але автор завжди заходить надто далеко, коли нападає на передсуди, з якими читач надто міцно пов'язаний.

А оскільки в різних осіб передсуди не завжди однакові, то, варто дбайливо зібрати усі різноманітні судження про одні й ті ж речі, як ми побачимо, що в творах такого стибу не міститься нічого гарного й нічого поганого. Нічого гарного в них немає, бо немає такого передсуду, якого б хтось та не поділяв, а нічого поганого – бо немає такого передсуду, якого б хтось та не засуджував. І судження ці настільки справедливі, що коли б хтось збирався скористатись з них для переробки свого твору, він би за необхідністю мав або усе повикреслювати, аби не боятись, що залишив щось, гідне засудження, або нічого не чіпати, аби не боятись, що видалив щось, гідне схвалення. Отже, бідолашний автор, який не хоче нікому завдати прикрості, потрапляє у скрутне становище через усі ці різноманітні судження, що лунають з усіх боків супроти нього і на його користь. І якщо він не вирішить залишитись твердим і набути репутації впертого поборника своїх поглядів, йому за абсолютною необхідністю доведеться кожного разу суперечити самому собі й надавати своєму творові стількох різноманітних виглядів, скільки є голів у народі.

Однак час віддячує кожному по заслугі, а істина, яка попервах видається химерним і гідним осміяння фантомом, поступово змушує себе відчуту. В людей розплющуються очі, їм бачать, відкривають для себе її чарівність, яка не може не зачепити [душу]. Той, хто засуджував якогось автора за думку, яку вважав бурливою, випадково зустрічає особу, яка поділяє таку саму думку і, навпаки, засуджує деякі опінії, які він сам приймає як незаперечні. Ко-

жен висловлюється відповідно до своїх власних думок і кожен суперечить іншому. Починають знову досліджувати свої аргументи й аргументи інших, сперечатися, заглиблюватись [у предмет суперечки], вагаться й надалі вже не складають з колишньою легкістю суджень про те, що не дослідили. І щойно ти зміниш свої погляди й визнаєш, що автор розважливіший, ніж ти про нього думав, як це збуджує в твоєму серці таємну схильність, яка подекуди змушує говорити про цього автора стільки ж доброго, скільки раніш говорив поганого. То ж той, хто твердо дотримується істини, хоч би попервах він шокував оточуючих і зазнавав глузувань, не повинен втрачати надії на те, що істина, яку він захищає, однієї днини піднесеться над людською упередженістю. Адже різниця між гарними й поганими книгами, між тими, що освічують розум, й тими, що догоджають почуттям та уяві, ось яка: останні попервах видаються чарівними і вельми приємними, та з часом їх принадність в'яне. Перші ж спочатку здаються бозна якими дивними і відразливими, вони лякають і завдають чималої праці, проте з плином часу і мірою того, як їх читають і обмірковують, вони починають подобатись, адже зазвичай саме час визначає [справжню] ціну речей.

7 Книги, спрямовані супроти передсудів, оскільки вони ведуть до істини новими шляхами, вимагають більшого, ніж інші, часу для того, щоб принести плід, очікуваний їхніми авторами. Адже позаяк люди часто помиляються щодо сподівань тих, хто пише ці книги, є мало осіб, які їх читають, ще менше тих, хто їх схвалює, і майже всі їх засуджують, байдуже – читали вони їх чи ні. Й хоча б ми були переконані у тому, що биті шляхи зовсім не ведуть туди, куди ми збираємось потрапити, однак страх ступити на дорогу, на якій не видно нічийх слідів, не дає нам наважитись піти нею. Ми не підіймаємо очей, щоб керуватись ними, а сліпо бредемо за тими, хто йде попереду: ми анітрохи не замислюємось над тим, що робимо, не знаємо, куди йдемо, а часто навіть забуваємо, куди збиралися йти.

8 Люди створені, щоб жити у суспільстві. Але, щоб підтримувати його, не досить лише говорити однією й тією ж мовою, слід, [так би мовити, в усьому] дотримуватись однієї й тієї ж мови: слід думати, як інші, жити чужими опініями, так само, як і наслідувати чужі вчинки. Коли пристаєш на думку інших і даєш себе переконати зовнішнім виглядом чи почуттєвим враженням, викликаним в тобі уявою твоїх співрозмовників³, то думати про тілесне благо чи про влаштування свого майна здається справою легкою, приємною і надійною. Коли ж прагнеш прислухатись до внутрішньої істини й зі зневагою та жахом відкидаєш усі передсуди почуттів й усі опінії, сприйняті без дослідження, то завдаєш собі великої праці й наражаєш своє майно на велику небезпеку.

Таким чином, усі ці творці книг, спрямованих супроти пере- 9
дсудів, дуже помиляються, сподіваючись на підставі своїх творів
набути репутації осіб, гідних поваги. Якщо їм пощастить, можли-
во, коли вже й кістки їхні зотліють, знайдеться декілька вчених,
що відгукнуться про них з похвалою. За життя ж вони повинні
очікувати, що більшість людей обмине їх увагою, а ті особи, які
вважаються вельми мудрими і поміркованими, будуть їх зневажа-
ти, обмовляти, переслідувати.

Й справді, є стільки підстав, причому вельми потужних і пере- 10
конливих, що зобов'язують чинити так само, як ті, серед кого ми
живемо, що часто буде правомірним засудити тих, хто не чинить
однаково з іншими, як осіб вередливих і норовистих⁴. А оскільки
вчинок і думку достатньо не розрізняють, то зазвичай саму на-
явність людей, котрі нападають на передсуди, сприймають як
щось вельми погане. Вважається, що для охорони правил грома-
дянського суспільства недостатньо лише зовнішнього дотримання
опіній і звичаїв країни, у якій живеш. Стверджують, що дослі-
дження загальнопоширених поглядів є зухвалством, а прислу-
хання до істини руйнує милосердя: адже громадянське суспільст-
во об'єднує не так істина, як опінія і звичай⁵.

Арістотеля в університетах приймають за правило [визначен- 11
ня] істини й цитують його як непогрішимого. Заперечувати його
твердження – філософська ересь. Одним словом, його вшанову-
ють, як генія природи. Однак після усього цього, особи, якнайк-
раще знайомі з його фізикою, не можуть дати собі ради і, мабуть,
ні у чому не переконані, а школярі, що виходять з філософських
класів, навіть не наслідуються розповідати в товаристві розумних
людей про те, чого навчили їх їхні вчителі. Мабуть це й дозволяє
особам, що піддають рефлексії згадані обставини, достатньою
мірою зрозуміти, що належить думати про такого штибу навчан-
ня: адже те вчення, яке слід забути, аби стати розважливим, не
видається надто переконливим. Однак вважається зухвалістю,
коли хтось хоче показати всім хибність підстав, що дозволяють
існувати такому неймовірному способові поведінки. І якщо хтось
буде достатньо удатний, щоб показати публіці її помилку, він не-
одмінно стикнеться з претензіями тих, хто вважатиме для себе
видним їх висунути.

Хіба не очевидно, що навчаючи інших того, чого вони не зна- 12
ють, слід користуватись тим, що вони знають?⁶ І що буде глузу-
ванням, коли французові, щоб навчити його німецької мови, да-
дуть німецьку віршовану граматику? Але ж дітям дають, щоб
навчити їх латини, латинські вірші Депотера⁷, вірші в усіх відно-
шеннях важкозрозумілі, й це дітям, яким нелегко збагнути навіть
найпростіші речі! Смысл і навіть досвід вочевидь повстають супро-
ти цього звичаю, адже через нього діти мають витратити багато

часу, щоб погано оволодіти латиною. Однак ганити його – зухвалість. Китаєць, дізнавшись про цей звичай, не зміг би втриматись від сміху, але в тій частині землі, де живемо ми, наймудріші та найученіші не можуть втриматись від його схвалення.

13 Якщо вже настільки хибні й грубі передсуди і настільки безглузді й аж ніяк не дріб'язкові за наслідками звичаї мають безліч захисників, то як же хтось погодиться із аргументами, що спрямовані супроти передсудів чисто спекулятивних? Потребується дуже мало уважності, аби з'ясувати: дітям дають не найкращу освіту і не хочуть цього визнати; опінія та звичай беруть гору над смыслом і досвідом. Отож, як можна сподіватись на те, що твори, які руйнують велику кількість передсудів, не будуть засуджені в багатьох пунктах тими самими людьми, які вважаються найученішими і наймудрішими?

14 Слід узяти до уваги, що ті, кого в світі вважають найосвіченішими і найталановітнішими, є людьми, які більше за усіх студіювали книжки, як гарні, так і погані. Це ті, хто має кращу пам'ять та живкішу й обширнішу уяву, ніж інші. Однак особи цього штибу зазвичай швидко і без дослідження судять про будь-що. Вони прислухаються до своєї пам'яті й перш за все у ній знаходять закон, або передсуд, відповідно до якого й приймають рішення, не вдаючись до якихось особливих рефлексій. Вони мало уважні до того, що читають, оскільки вважають себе удатнішими за інших. Тому часто стається, що жінки й діти визнають хибність деяких з тих передсудів, з якими ведеться боротьба, оскільки не наважуються судити, не дослідивши, й спрямовують на те, що прочитали, усю свою уважність. Учені ж, навпаки, продовжують бути міцно прив'язаними до своїх опіній, бо не завдають собі праці дослідити опінії інших, коли ті виявляються цілковито супротивними тому, як вони думають нині⁸.

15 Що стосується тих, хто належить до світського товариства, то вони переймаються стількома речами, що не можуть ані заглибитись у себе ані виявити достатню уважність в розрізненні істинного й правдоподібного. Однак їм не притаманна гранична прив'язаність до тих чи інших передсудів, адже потужна прив'язаність до світу неодмінно передбачає відсутність прив'язаності як до істини, так і до правдоподібності. Позаяк позірна упокореність, або порядність, і зовнішня поміркованість є для світу якостями улюбленими і абсолютно необхідними, щоб підтримувати товариство серед тих, хто сповнений гордощів і честолюбства, то світські люди узяли собі за чесноту й заслугу нічого не стверджувати і нічого не вважати беззаперечним. Саме в цьому завжди полягав і полягатиме такий спосіб поведінки: слід лише вважати все проблематичним і нецеремонно висловлюватись навіть про найсвятіші речі, щоб не виглядати бодай трохи впертим. Адже позаяк ті, про

кого я кажу, нічим глибоко не переймаються й уважні лише до своїх статків, то найзручніше для них виявляти схильність до того, що виправдовується модою, і саме така поведінка видається їм найрозважливішою. Ті, хто веде боротьбу з передсудами, з одного боку, догоджають погордливості й лінощам світських людей, й тому гарно сприймаються останніми. Та якщо вони прагнуть утвердити якусь річ як беззаперечну й показати істинність християнських релігії та моралі, ці особи дивляться на них як на людей упертих і таких, що порятовуються з однієї прірви, аби загинути в іншій.

Вже сказаного, як мені здається, досить, аби судити про те, що 16 я міг би відповісти на різноманітні присуди, висловлені різними людьми проти цієї книги *Про пошук істини*, і я не хочу продовжувати займатись тим, що з користю для себе і без особливих зусиль може зробити кожен. Я знаю, що не всі візьмуться за це, але якщо я захищатиму себе так, як міг би, то може скластись враження, ніби я є суддею у своїй власній справі. Отож, я полишаю своє право уважним читачам, цим природним суддям усіх книг, і благаю їх пам'ятати про те прохання, з яким до них вже звертався у Передмові до *Пошуку істини: складати судження про мої погляди лише згідно тих ясних і виразних відповідей, які вони отримають від єдиного Вчителя усіх людей, запитавши Його, тобто сповнившись серйозної уважності*. Бо якщо вони прислухаються до своїх передсудів як до вирішальних законів у визначенні того, що вони мають думати про книгу *Про пошук істини*, я їх одразу попереджаю: це дуже погана книга, оскільки її написано виключно для того, щоб показати хибність і несправедливість цих законів.

ПОПЕРЕДЖЕННЯ

Оскільки наступні Роз'яснення було складено для того, щоб задовольнити бажання деяких осіб, котрі воліли, аби я докладніше пояснив деякі важливі істини, але роз'яснені раніше, вважаю своїм обов'язком попередити: для ясного розуміння того, що я надалі говоритиму, необхідно бути певною мірою обізнаним з принципами, викладеними мною в книзі *Про пошук істини*. Отож, доречно буде братись до розгляду цих зауважень лише після уважного прочитання усїєї праці, стосовно якої їх зроблено. І досліджувати їх слід вже при повторному читанні, мірою того, як виявиться, що до цього спонукають примітки на берегах. Втім, ця моя порада не є якоюсь абсолютно обов'язковою для людей, яким не бракує розуму. Адже я намагався писати у такій манері, що ці Роз'яснення можна читати так, ніби вони не мають стосунку

до праці, якій присвячені. Мені відомо, що істина – це та річ, для досягнення якої в світі зазвичай докладають не багато зусиль. Навряд чи хтось добровільно візьме на себе працю й звірить ті місця книги, що пов'язані одне з одним. Зазвичай [в книзі] читають те, що знаходиться попереду вже прочитаного, і розуміють у ньому те, що можуть. Отже, щоб пристосуватись до цієї схильності розумів, я намагався зробити ці примітки зрозумілими навіть тим, хто вже забув відповідні місця з *Пошуку істини*, яких згадані примітки стосуються. Однак прошу тих, хто не бажатиме завдавати собі праці, ретельно дослідити ці Роз'яснення, не засуджувати останніх за ті хибні й чудернацькі висновки, які з них можна зробити унаслідок нерозуміння. Я маю деякі підстави для цього прохання і не лише тому, що володію правом вимагати від читачів, моїх суддів, аби вони мене не судили, перш, ніж зрозуміють, але також і з інших причин, викладати які тут немає необхідності.

РОЗ'ЯСНЕННЯ II

до першого Розділу першої Книги, де я кажу:

що воля неспроможна спрямовувати різноманітним чином те враження, яке примушує її прагнути блага, інакше, як наказуючи здатності розуміння уприсутнити (représenter) для неї якийсь особний об'єкт

- 1 Не слід уявляти собі, що воля *наказує* здатності розуміння інакше, ніж через свої бажання й рухи, адже волі не властива жодна інша дія. Також не слід вважати, що здатність розуміння підкоряється волі, виробляючи у собі ідеї тих речей, яких бажає душа: адже здатність розуміння жодним чином не є діяльною, [її] належить лише сприймати світло або ідеї об'єктів через необхідну єдність, яку вона має з Тим, Хто містить у собі всіх суцих у інтелігібельний спосіб, як було роз'яснено у третій Книзі.
- 2 Ось і вся таємниця. Людина причетна до найвищого смислу* і поєднана з ним, а істина розкривається цій людині відповідно до того, наскільки остання нею переймається [s'applique] і благає про неї. Отже, бажання душі є природною молитвою, що завжди задовільняється¹. Адже природний закон вимагає, аби ідеї тим більшою мірою уприсутнювались в розумі, щопалкш бажає їх воля. Отже, варто нашій здатності мислити (capacité que nous avons de penser), або нашій здатності розуміння (entendement), не бути заповненою тими невиразними почуттями, що їх отримуємо від речей, які відбуваються у нашому тілі, – і наше бажання мислити

* Див. Роз'яснення до Розділу VI II-ї Частини III-ї Книги.

якийсь об'єкт завжди супроводжуватиметься одночасним уприсутненням у нас ідеї цього об'єкту. І, як навчає нас сам досвід, ця ідея є тим більш уприсутненою і тим більш ясною, щоміцнішим є наше бажання чи щопильнішою є наша увага, і що невиразні почуття, отримувані нами через тіло, є слабшими та менш відчутними [за неї], як я вже казав у попередньому зауваженні.

Отже, коли я казав, що воля наказує здатності розуміння уприсутнити для неї якийсь особливий об'єкт, то мав намір сказати лише те, що душа, яка прагне уважно розглянути цей об'єкт, наближається до нього через свою увагу або через своє бажання. Адже це бажання, унаслідок тих дієвих волевиявів Божих, котрі є непорушними законами природи, становить причину присутності і ясності тієї ідеї, яка уприсутнює цей об'єкт². Я не наважувався тоді висловитись у інший спосіб або пояснити свою думку, як роблю це зараз, оскільки ще мав довести, що Бог є єдиним творцем наших пізнань і що наші особні волевияви є їх оказіональними причинами. Я висловлювався відповідно до розповсюдженої опінії й часто був просто змушений чинити так, тому що висловити усе одразу неможливо. Читачі мають бути справедливими і на певний час надавати [авторові] кредит³, якщо хочуть вдоволення [своїх вимог]. Адже самі лише геометри можуть завжди сплачувати «готівкою».

Не слід уявляти собі, що різноманітні властивості душі, найгодовнішими з яких є здатність розуміння і воля, є сутностями, від самої душі відмінними. В тій ясній ідеї, яку маємо стосовно матерії, або протяжності за довжиною, широчиною і глибиною, ми з очевидністю бачимо, що здатності матерії до сприйняття руху і різноманітних фігур невідрізненні від її сутності. І коли б ми мали ідею душі настільки ж ясну, як наша ідея тіла⁴, переконаний, ми також бачили б, що притаманні душі здатність розуміння і воля не є чимось відмінним від неї самої. Ми побачили б, що душа є субстанцією за своєю сутністю мислячою або такою, яка сприймає усе, що зачіпає її, що це – інтелект, але такий, який стає актуально інтелектуальним виключно через дієвий вплив божественних ідей, які лише й можуть діяти на нього, збуджувати його, модифікувати, освічувати, як я це пояснював у іншому місці⁵. Отож, сприймає власне душа, а не здатність розуміння, осягнута як дещо, відмінне від душі. Те саме стосується й волі; ця здатність є сама душа як така, що любить свою досконалість і своє блаженство, прагне бути щасливою або, через рух до блага в цілому, що безперервно відтискується у ній Богом, є здатною любити усе те, що видається їй благом. Отже, й свобода – це лише сама душа як така, що не є непереборним чином прихиленою до особних благ або ще поки актуально не заповнила усього обсягу свого природного бажання. Бо та сила відкладати свою згоду з несправжніми

благами, яку має душа, дістається останньою від її природного і непереможного бажання мати блаженство, дійсне і тривке блаженство^б. Зазвичай кажуть, що воля є активною, вільною, замість того, щоб казати, що активною й вільною є душа. Та коли, прагнучи звинуватити якогось автора в самосуперечливості, якийсь критик доводить свої звинувачення різними уривками, котрі [лише] видаються самосуперечливими, то останньому вочевидь бракує або інтелекту, або справедливості.

РОЗ'ЯСНЕННЯ ІІІ

до третього Розділу [першої Книги], де я кажу:

не слід дивуватись з того, що ми не маємо очевидності стосовно таїнств віри, оскільки не маємо стосовно них навіть ідей

- 1 Коли я кажу, що ми зовсім не маємо ідей стосовно таїнств віри, то зі сказаного перед тим й після того видно, що я кажу про ясні ідеї, котрі приносять світло й очевидність, й через які отримуємо, якщо можна так висловитись, *розуміння* об'єкта. Я згоден, що [неосвічений] селянин не зміг би повірити, наприклад, у те, що Син Божий зробився людиною або що в Богові є три Особи*, якби не мав якоїсь ідеї про поєднання Слова з нашою людською природою і деякого поняття особи. Але якби ці ідеї були ясними, то можна було б, узявшись до їх розгляду, досконало осягнути ці таємниці й пояснити їх іншим: від того вони не були б більше невимовними таємницями. Слово «Особа», згідно святого Августина, застосовувалось до Отця, Сина, Святого Духа не стільки для точного вираження того, що вони є, скільки для того, аби не зануритись у мовчання щодо таємниць, про які ми зобов'язані говорити.
- 2 Я тут кажу, що ми не маємо жодних ідей стосовно наших таємниць [віри], так само, як у іншому місці казав, що ми не маємо ідеї нашої душі³. Адже та ідея, яку ми маємо стосовно своєї душі не є ясною, тобто вона не ясніша за ідеї згаданих таємниць. Таким чином, це слово *ідея* є неоднозначним. Іноді я вживав його у сенсі всього того, чим уприсутнюється в розумі певний об'єкт, байдуже як – з яснотою чи невиразно. Я також вживав його й у сенсі більш загальному – безпосереднього об'єкта розуму. Але я

* *Ne omnino taceremus interrogati, quid tres, cum tres esse fateamur (De Trinitate, Lib. VII, cap. VI)¹. Cum quaeritur quid tres, Magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur.* Там само, Lib. V, cap. IX².

вживав його й у більш точному й вузькому сенсі, тобто стосовно усього того, що уприсутнює в розумі речі в настільки ясний спосіб, що стає можливим за допомогою простого погляду розпізнати, чи притаманні їм ті чи інші модифікації. Саме тому я й говорив іноді, що ми маємо ідею душі, іноді ж це заперечував*. Важка, а інколи й нудна та неприємна це справа – дотримуватись в своїх виразах надто суворої точності й давати визначення термінам, коли подальший виклад [discours] вказує на сенс, що вживається.

Коли автор суперечить собі лише в очах осіб, які прагнуть піддати його критиці й бажають, щоб він собі суперечив, йому не слід цим надто перейматись. І якби в нього виникло бажання дати задоволення таким претензіям, поринувши у нудні пояснення стосовно всього, що можуть протиставити злостивість або невігластво деяких осіб, то йому довелося б не тільки написати дуже погану книгу, але й прикро вразити тих, хто її читатиме, відповідями на заперечення, що є висмоктаними з пальця або супротивними тій справедливості, прихильниками якої всі себе вважають. Бо люди не хочуть, щоб їх підозрювали у злостивості чи невігластві й зазвичай відповідати на слабкі або надихнуті злостивістю заперечення дозволяється лише якщо ті виходять від людей з певним авторитетом, аби читачі не могли закинути, що той, хто дає такі відповіді, уподібнюється тим, хто їх вимагає.

РОЗ'ЯСНЕННЯ IV

до таких слів п'ятого Розділу:

За такого стану речей ми повинні сказати, що не через попередньо сповіщені задоволення Адам був схильний любити Бога і свій обов'язок. Адже його пізнання власного блага і тієї радості, що безперервно і за необхідністю відчувалась ним від споглядання свого блаженства, спричиненого єдністю з Богом, було достатньо, щоб прихилити його до свого обов'язку і примусити діяти більш гідно, аніж тоді, коли б він діяв під орудою попередньо сповіщеного задоволення

Аби виразно досягнути усе це, належить знати, що до дії нас детермінують лише світло [смыслу] і задоволення. Бо якщо в нас виникла любов до якогось об'єкта, то це сталося тому, що ми або за допомогою смыслу дізнались, що він є гарним, або за допомогою почуття сприйняли, що він є приємним. Однак між світлом і задоволенням існує велика різниця. Світло освічує наш розум і дає

* Розд. VII II-ї частини III-ї Книги.

нам пізнати благо, не викликаючи у нас актуальної й дієвої схильності любити останнє. Задоволення, навпаки, спонукає і дієво детермінує любити об'єкт, котрий виглядає як його причина. Саме по собі світло ні до чого нас не схиляє, його дія полягає лише у тому, що ми вільно й самостійно схиляємось до того блага, яке воно у нас уприсутнює (коли ми вже любимо це благо), цілковито полишаючи нас самим собі. Задоволення, навпаки, передуготує смислові й відвертає нас від прислухання до нього, змушує нас виявляти свою любов інстинктивно, не полишає нас цілковито самим собі й послаблює нашу свободу.

- 2 Отже, позаяк призначення Адамового життя до скоєння ним гріха полягало у тому, щоб заслужити вічне блаженство, позаяк він задля цього мав повну і цілковиту свободу і позаяк його світла вистачало, аби перебувати у тісній єдності з Богом, Якого він вже любив завдяки природному рухові своєї любові, то його схильність до власного обов'язку не повинна була спиратись на попередньо надані задоволення, котрі, зменшуючи його свободу, зменшили б і його заслугу. Адам у певному сенсі мав би право позиватися з Богом, якби Той завадив йому заслужити винагороду у спосіб, у який він, власне, й мав заслужити її, тобто шляхом найвищою мірою вільних дій*. Було б певною образою, добровільно завданою Адамові Богом, якби Він обдарував його тим різновидом благодаті, який нині нам потрібен лише з огляду на нашу здатність відчувати задоволення, попередньо надані нам пожадливостю. Оскільки Адам мав усе необхідне, щоб наполегливо дотримуватись свого обов'язку, то надати йому щодо останнього ще й попередньо діючий інстинкт задоволення означало б виявити недовіру до його чесноти і немов би звинуватити його у невірності. Позбавити його відчуттів усіх тих потреб, які він міг би мати, і слабкостей, яким він міг піддатися, означало б дати йому певний привід для самоуславляння, адже я стверджую, що тоді він не мав ані потреб, ані слабкостей. Нарешті**, і це є набагато важливішим, таке позбавлення зробило б індиферентним для нас Втілення Христове, безумовно найперший і найбільший із задумів Того***, Хто попустив, аби усіх людей звідусіль обступив гріх, щоб згодом виявити до усіх їх милосердя в Ісусові Христі й щоб, таким чином, кожен, хто вихваляє себе, вихваляв себе у Господові.
- 3 Отже, мені видається певним, що стосовно свого обов'язку Адам не відчував жодних попередньо наданих задовольень. Але, як

* *Fortissimo quippe dimisit atque permisit facere quod vellet* (Aug., *De corrept. et gratia*, cap. XII).

** Див. *Християнські бесіди*, розмова II², за паризьким виданням, у якому я даю пояснення щодо попущення гріха.

*** Rom. XI, 32; Gal. III, 22.³

на мене, не можна мати цілковитої певності у тому, що він відчував радість від свого обов'язку, хоч я це тут і припускаю, оскільки вважаю вельми ймовірним. Поясню це.

Між попередньо наданим задоволенням і задоволенням від радості існує та різниця, що перше передує смислові, друге ж йде слідом за ним. Адже радість є природним результатом того знання, яке ми маємо про своє блаженство чи про свої досконалості, оскільки ми не можемо вважати себе щасливими і досконалими, не відчуваючи при цьому нестримної радості. Позаяк ми можемо відчувати через задоволення, що є щасливими, чи знати це за допомогою смислу, то існує два різновиди радості. Але я тут не кажу про ту, яка є суто почуттєвою; в мене йдеться про ту, яку Адам міг відчувати як необхідне продовження споглядання свого блаженства від єдності з Богом. Проте є певні підстави для сумнівів у тому, чи дійсно він відчував цю радість. 4

Головний з них такий: ця радість, мабуть, таким чином заповнювала його розум, що позбавляла останній свободи і пов'язувала з Богом у цілковито нездоланий спосіб. Адже можна вважати, що ця радість, обов'язково маючи бути пропорційною тому блаженству, в якому перебував Адам, повинна була б виявитись надмірною. 5

Проте я на це відповім, по-перше, що суто інтелектуальна радість залишає розум цілковито вільним й потребує дуже невеликої частки притаманної йому спроможності до мислення. Цим вона відрізняється від почуттєвої радості, котра зазвичай замутило смисл і зменшує свободу. 6

По-друге, відповім я, блаженство щойно створеного Адама не полягало у повному й цілковитому володінні найвищим благом, він міг його втратити і стати нещасним. Його блаженство головним чином полягало у тому, що він не потерпав від жодного зла і мав би й надалі добрі стосунки з Тим, Хто повинен був зробити його досконалим щасливим, якби неухильно залишався у своїй невинності. Отож, радість його не була надмірною, вона навіть була чи повинна була б бути змішана з певним різновидом страху, адже він повинен був не довіряти собі. 7

Нарешті, відповім я, радість не завжди повертає розум до справжньої причини, що викликала її. Коли ми відчуваємо радість від споглядання своїх досконалостей, то виявляється природним вважати, що саме це споглядання і є її причиною. Бо коли одна річ постійно йде слідом за іншою, другу природно вважають одним з наслідків першої. Відтак ми вважаємо самих себе творцями свого актуального щастя, поринаємо у приховане замилювання своїми природними досконалостями, любимо себе, вихваляємось 8

собою і не завжди думаємо про Того, Хто у невідчутний спосіб діє у нас.

- 9 Правда, Адам знав набагато виразніше, ніж найвидатніший філософ з усіх, які будь-коли жили на світі, що один тільки Бог здатен діяти в ньому і бути причиною того відчуття радості, яке він отримував від споглядання свого блаженства і своїх досконалостей. Коли він звертався до цього предмету, то, завдяки світлові розуму, з яснотою знав це, але не відчував. Відчував же він, навпаки, що ця радість є для нього наслідком споглядання власних досконалостей, і він відчував це завжди, не маючи потреби спеціально до цього звертатись. Отже, це відчуття (якби він забув чи втратив з поля зору Того, чії дії ніяк не відчуваються) могло схилити його до розгляду власних досконалостей і до самозамилування. Так що радість ще не робила його непогрішимим, як дехто стверджує, бо саме на це твердження я відповідаю, що, навпаки, саме його радість, мабуть, була причиною його гордоців і його загибелі. Саме в цьому зв'язку я зазначив у вказаному Розділові, що Адам мав застерегтися й *не допустити, аби його розум був цілковито заповнений гордовитою радістю, що охоплювала його душу від споглядання власної природної досконалості.*

РОЗ'ЯСНЕННЯ V

до п'ятого Розділу, де я кажу:

попередньо сповіщена насолода є благодаттю Ісуса Христа

- 1 Хоча я кажу в цьому Розділі, що попередньо сповіщена насолода є благодаттю, яку для нас здобув Ісус Христос своїми особливими заслугами і яку я в іншому місці беззастережно називаю благодаттю Ісуса Христа, це не означає, що окрім неї не існує жодної іншої актуальної благодаті¹, або що є така, яку для нас заслужив не Ісус Христос. Я називаю її благодаттю Ісуса Христа, щоб відрізнити від благодаті, дарованої Богом першій людині під час її створення, й такої, що зазвичай має назву благодаті Творця². Адже та благодать, за допомогою якої Адам міг неухильно перебувати у невинності, була головним чином благодаттю світла, як я пояснив у попередньому зауваженні³: адже Адам не мав жодного розумовиду пожадливості і тому не потребував *попередньо наданих* задоволень, щоб її здолати.
- 2 Але благодать, необхідна нам нині для того, щоб дотримуватись свого обов'язку і викликати та підтримувати в собі милосердя, [дійсно] є *попередньо наданою* насолодою. Адже оскільки задоволення викликає і підтримує любов до тих речей, які його спричиняють або мають вигляд його причини, то попередньо нада-

ні задоволення, котрі отримуються нами в зв'язку (à l'occasion)⁴ із тілом, викликають і підтримують у нас жадібність (cupidité). Оскільки ж жадібність цілковито протилежна милосердю, то, якби Бог не викликав і не підтримував у нас останнього через попередньо надану насолоду, попередньо надані задоволення пожадливості (concupiscence) вочевидь послаблювали б його тією мірою, якою через них посилювалась би жадібність.

Ці мої слова передбачають, що Бог дає пожадливості безперешкодно діяти у нас і не зменшує її, тобто не навіює нам відрази до почуттєвих об'єктів, котрі, унаслідок гріхопадіння, повинні нас спокушати. Адже відраза до несправедливості є благодаттю настільки ж реальною, як і насолода від справедливості. Та коли припустити, що Бог зменшує пожадливість, а не збільшує насолоду від благодаті, наслідок був би той самий. Бо очевидно, що врівноважити ваги, коли одна з чаш (bassin) перевантажена, можна двома шляхами: не лише додавши вантажу на другу чашу, щоб вона опустилась, але й знявши надлишковий вантаж з першої.

Не стверджую я також і того, що ми не можемо без попередньо наданої насолоди зробити жодного доброго вчинку. В Розділі IV третьої Книги я дав достатні пояснення з цього приводу. І те, що людина, яка має у серці любов до Бога, може силою своєї звичайної любові, викликаній самим лише пізнанням свого обов'язку, без участі попередньо наданої насолоди, подати, наприклад, один су жебракові або ж спокійно стерпіти якусь дрібну образу здається мені настільки очевидним, що я не бачу, як у цьому можна сумніватись. Мені здається, що насолода необхідна лише тоді, коли спокуса надто потужна, або коли любов надто слабка, – якщо взагалі можна говорити, що вона абсолютно необхідна праведній людині, чия віра, як мені здається, може бути досить твердою, а надія досить потужною, щоб перемогти навіть дуже великі спокуси. Радість чи передчуття вічних благ здатні чинити опір почуттєвій притягальності благ минутих.

Правда, насолода, або актуальна благодать, усе ж необхідна для будь-якого доброго вчинку, якщо під словами «насолода» або «благодать» розуміти те милосердя, котре актуально викликається, або насолоду, котра його супроводжує, як зазвичай це розумів святий Августин. Адже очевидно: будь що, не створене любов'ю до Бога, не варте нічого хоч в якому сенсі. Але я не вважаю, що в моїх словах можна було б сумніватись, якщо усунути двозначність й ужити слово «насолода» в тому ж сенсі, що й я.

Проте справа у тому, що задоволення отожднюють з любов'ю, оскільки перше майже ніколи не виникає без другої і оскільки святий Августин не завжди їх розрізняє. Зважаючи на це, є підстави стверджувати те, що стверджують. Можна сказати разом зі святим

Августином: *Quod amplius non delectat, secundum it operemur necesse est*⁵, бо того, що любимо, ми, певна річ, прагнемо. І можна сказати також, що ми не здатні зробити щось добре чи гідне без насолоди або милосердя. Але я сподіваюсь показати в одному з Роз'яснень, присвяченому трактатові про пристрасті*, що між задоволенням і добровільною чи мимовільною любов'ю існує така ж різниця, як і між нашими пізнанням та любов'ю, або – щоб зробити цю різницю відчутнішою – між фігурою тіла і його рухом.

РОЗ'ЯСНЕННЯ VII

до п'ятого Розділу другої Книги, том I

*де я розповідаю про пам'ять і розумові звички*¹

- 1 Говорити у цьому Розділі про пам'ять і розумові звички я не наважився з декількох причин, найголовнішою з яких є та, що ми не маємо ясної ідеї нашої душі. Адже, якщо ми ясно не знаємо навіть природи душі, то який можемо мати засіб належного пояснення тих налаштованостей, себто звичок, що утворюються в ній унаслідок її дій? Є вочевидь неможливим виразне пізнання тих змін, яких здатна набувати та чи інша істота, якщо ми не маємо виразного знання її природи. Адже, наприклад, якби люди зовсім не мали ідеї протяжності, то марними були б їхні зусилля, спрямовані на вирізнання в ній фігур. Марно намагалися б вони дати пояснення, наприклад, тієї легкості, з якою зазвичай колесові надають обертів навколо його вісі. Але позаяк дехто бажає, щоб я висловився про предмет, що, як такий, не є мені відомим, я вдамся ось до якого прийому, аби дотримуватись тут самих лише ясних ідей.
- 2 Я припускаю, що один тільки Бог діє в нашому розумі й уприсутнює у ньому ідеї всіх речей. Й що коли розум сприймає якийсь об'єкт за допомогою вельми ясної і виразної ідеї, це означає, що Бог її в ньому уприсутнює у вельми досконалий спосіб.
- 3 Понад те, я припускаю, що, оскільки Божова воля є цілковито узгодженою з ладом і справедливістю, то досить мати право на якусь річ, щоб її отримати. За виразного осягнення цих припущень, ми можемо легко і належним чином пояснити розумову пам'ять. Адже лад вимагає, аби ті розуми, які часто думають про певний об'єкт, щораз легше повертались до думки про нього й мали яснішу й виразнішу його ідею, ніж ті, які про нього думають мало. І Божова воля, яка безперервно діє у відповідності з ладом,

* Третьому Розділові V-ї Книги.

уприсутнює в цих розумах, на їхнє бажання, ясну й виразну ідею згаданого об'єкта. Так що, згідно з цим поясненням, пам'ять й інші звички чистих інтелігенцій³, полягають не у легкості щодо дії, зумовленій певною модифікацією їхньої сутності, а в непо-рушному ладові Божому і в тому праві, якого розум набуває щодо речей, яких вже було йому підпорядковано³: вся могутність розуму безпосередньо і винятково залежить від Самого лише Бога. У цьому сенсі, сила чи легкість, присутня в діях усіх створінь, є лише дієвою волею Творця. І я не вважаю, що це пояснення слід відкинути через погані звички грішників і засуджених [Богом]. Адже якщо Бог здійснює усе реальне і позитивне в діях грішників, то зі сказаного мною в першому Роз'ясненні впливає очевидність того, що Бог – не творець гріха.

Однак я вважаю і, на мою думку, зобов'язаний вважати, що після того, як відбулась та чи інша дія душі, в субстанції останньої зберігаються певні зміни, які реально її налаштовують на таку ж дію. Але позаяк я їх не знаю, то й пояснити не можу. Адже я не маю ясної ідеї мого розуму⁴, з якої міг би дізнатись про всі можливі його модифікації. На підставі суто теологічних (а не якихось ясних і очевидних) доведень я вважаю, що чисті інтелігенції ясніше бачать ті об'єкти, які вже розглядали раніше, а не інші, не обов'язково і винятково через те, що Бог уприсутнює в них ці об'єкти у виразніший і досконаліший спосіб (це я вже пояснював), а через те, що вони реально більшою мірою налаштовані на сприйняття тієї ж дії Бога у них. Так само й набута деякими особами легкість щодо гри на [музичних] інструментах безумовно полягає не у тому, що їхні життєвісні духи, необхідні для руху пальців, є активнішими й потужнішими, ніж в інших людей, а у тому, що шляхи, якими линуць ці духи, є ковзкішими і щільніше поєднаними унаслідок звички до вправ, як це мною показано в Розділі, який зараз роз'яснюється⁵. Однак я згоден із тим, що всі ужиткові способи використання пам'яті й інших звичок не є абсолютно необхідними для тих, хто, перебуваючи в досконалій єдності з Богом, знаходять у Його світлі ідеї будь-якого типу, а в Його волі – усю ту легкість дій, якої вони лише можуть бажати.

ПРИМІТКИ Й КОМЕНТАРІ

Скорочення

Августин

De corr. – Про виправлення і благодать

De Trin. – Про Трійцю

EEG – Пояснення Послання до галатів

* Див. Роз'яснення до VII Розділу II-ї Частини III-ї Книги⁴.

Арно А.

VFI – Про істинні й хибні ідеї

Декарт Р.

(Посилання на твори Декарта здійснюються як правило за їхньою пагінацією й позначені відповідно до початкових літер назв; тексти узяті з дванадцятитомного видання *Oeuvres de Descartes publiées par Ch. Adam et Paul Tannery...* – Paris, 1897–1913 (далі АТ)).

DM – Міркування про метод

RDI – Правила для керування розумом

Мальбранш Н.

RR – Відповідь п. Режі

RV – Про пошук істини

RVFI – Відповідь на книгу «Про істинні й хибні ідеї»

TNG – Трактат про природу і благодать

Паскаль Б.

Pens. – Думки

Перше видання *RV* було опубліковане 1674–1675 р.р. Захопившись у 1664 р. філософією Декарта й присвятивши наступні роки її розвиткові й критичному переосмисленню, молодий філософ-ораторіанець написав твір, який став найголовнішим з усього, написаного ним упродовж життя, багатого на інтелектуальні здобутки (всі твори Мальбранша можна розглядати як своєрідний коментар до *RV* або як полеміку щодо його основних тез). Протягом майже чотирьох десятиліть Мальбранш вдосконалював свою основну працю, посилюючи аргументацію, враховуючи закиди численних критиків, роз'яснюючи незрозумілі місця й вносячи виправлення, зумовлені еволюцією власних філософських поглядів.

Перші два видання були двотомними, починаючи з третього обсяг твору істотно збільшується за рахунок п'ятнадцяти Роз'яснень, що склали третій том й надалі включатимуться автором в усі прижиттєві видання (шістнадцяте Роз'яснення вперше з'являється у сьомому (1700), а т.зв. «Останнє» – у восьмому (1712), тобто останньому прижиттєвому, виданнях. Втім, полемічні матеріали, прообраз майбутніх Роз'яснень, фігурують вже в другому томі першого видання (1675).

Основою для даного перекладу стало останнє прижиттєве видання твору, яке сам автор вважав найдосконалішим (*De la recherche de la vérité. Où on traite de la nature de l'esprit de l'homme, et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences. Sixième édition revue et augmentée de plusieurs Éclaircissements. Par N. Malebranche, prêtre de l'Oratoire de Jésus. À Paris, chez Michel David, quai des Augustins, à la Providence. M.DCC.XII. Avec privilège du roi.* – Текст саме цього видання дотримуються основні сучасні критичні публікації *RV*, здійснені у Франції: в складі повного зібрання творів Мальбранша (вид-во *Vrin* за сприяння *CNRS*, tt. I-III, 1961; 2 éd. 1973-1976; 3 éd. 1991; далі це видання позначається *OC* і супроводжується посиланням на відпов. том і сторінку; у цих Коментарях зазвичай практикується посилання безпосередньо на текст *RV*, позначаються лише, без наведення прізвища автора, відповідні книга, частина, розділ – латинськими цифрами – і номер абзацу, зрідка параграфу – арабськими; наприклад, I, IX, 4: Кн. I, Розд. IX, абз. 4; III, II, VII, 7: Кн. III, Част. II, Розд. VII, абз. 7; при посиланні на параграф перед араб. цифрою стоїть символ §), а також у двотомнику вибраних творів Мальбранша, опублікованому вид-вом *Gallimard* (Malebranche N. Œuvres, série «Bibliothèque de la Pléiade», 1979; далі це видання позначається скороченням *Pl.* з подальшим номером сторінки); український переклад розділів, що друкуються у нашому часописі, здійснено О. Хомою за текстом другого з щойно зазначених видань (рр. 789–798, 818–829, 844–846). Коментарі складено О. Хомою.

Передмова

¹ – Ця Передмова, так само, як і наступні Роз'яснення, вперше була опублікована у третьому, тритомному, виданні *RV*, що вийшло друком у 1677–1678 рр. (т. III), лише через три роки після публікації першого видання у 1674–1675 р.

² – Мотив внутрішньої істини є провідним в концепції Мальбранша, це своєрідна теологічна конкретизація декартівського поняття «природне світло»; останній термін в Мальбранша зберігається, проте автор *RV* вказує на його джерело, яким є божественна внутрішня істина: «[...] лише завдяки уважності розуму розкриваються всі істини і вивчаються усі науки, оскільки у дійсності уважність розуму – ніщо інше, як його повернення і навернення до Бога, єдиного вчителя нашого, який один лише навчас нас усякої істини через виявлення Своєї субстанції, не вдаючись до посередництва жодного створіння [...]»; «Отже, нехай раз і назавжди усі запам'ятають попередження: один лише смисл (*raison*) повинен панувати у судженнях про будь-яку з людських опіній, що не стосуються віри, бо тільки Господь може нагучити нас у ній, причому у спосіб, вельми відмінний від того, через який Він відкриває нам природні речі. Заглибмося ж у самих себе і наблизимося до того світла, що світить там повсякчасно, аби освіченішим був наш розум» (*RV* Передмова, відповідно абз. 20 і 38).

³ – Див. *RV* II.III, I – Про заразливість потужних уяв.

⁴ – Порівн. з Декарт, *DM* III, абз. 2.

⁵ – Див., наприклад, Паскаль, *Pens.*, fr. 294 (60): «Спираючись на сам лише смисл, ми жодну річ не визнаємо справедливою у самій собі, плин часу все розкис. Вся справедливість звучить лише тільки одну підставу – факт його приємності. Ось підвалина його таємничої влади. [...] Мистецтво фрондування і збурення держав полягає у розхитуванні усталених звичаїв шляхом дослідження їхніх витоків й оприлюднення притаманного їм браку авторитету й справедливості. [...]».

⁶ – Див. Декарт, *RDI* IX–XII.

⁷ – Депотером традиційно називали Йана ван Потерена (бл. 1460–1520), фламандського граматики, автора твору *Commentarii grammatici* (вийшов друком у 1537 р.), вельми популярного в XVII ст. у Франції.

⁸ – Див. *RV* II.II, III–VIII.

Роз'яснення II

¹ – Тобто, потужне прагнення людини до пізнання істини є гарантією глибини такого пізнання. Слід пам'ятати, що мірилом справжності цього прагнення, за Мальбраншем, є ступінь розумової уважності й волевого приборкання почуттєвих пристрастей, передсудів, «голосу тіла» тощо (див. вище, прим 2 до Передмови).

² – Натяк на А. Арно, який писав: «Душа у якості волі здатна бажати пізнання блага А лише тоді, коли здатність розуміння сприймає це благо; адже воля, сліпа здатність [душі], може прагнути лише тих речей, які в ній уприсутнить здатність розуміння. Відтак, аби прагнути блага А, вона повинна мати його сприйняття. Але ж вона має останнє унаслідок свого бажання. То ж потрібно, аби вона мала те, що бажає мати, аби бути у змозі бажати мати його» (*VFI* XXVII). У *RVFI* (XXV, § 3) Мальбранш зазначив: щоб душа прагнула пізнання якогось об'єкта вона повинна мати його *невизначне* сприйняття; згодом вона наближається до виразнішого сприйняття ідеї цього об'єкта завдяки своїм бажанням, що подібні до кроків, завдяки якими тіло наближається до віддаленого об'єкта (див. *OC*, t. VI, р. 179).

Бажання душі, за Мальбраншем, тому слід вважати «причиною», що воно утверджується в цьому статусі божественною волею, втіленою у закони природи.

³ – Гра слів: у фр. мові *crédit* означає також і «довіра».

⁴ – «Єретична» щодо ортодоксального картезіанства теза про відсутність в людини ясної ідеї душі розвивається Мальбраншем у *RV* III.II, VII, 12–20.

⁵ – У *RR* Мальбранш зазначив, що «створені розуми було б, мабуть, точнішим визначати як *субстанції, що сприймають те, що їх зачіпає або модифікує*, а не як [...] *субстанції, що мислять*» (див. *Pl.*, t. I, р. 781–782).

⁶ – Див. *RV* I, II.

Роз'яснення III

¹ – Августин *De Trin.*, кн. VII, розд. VI: «щоб ми, проповідуючи, що їх три, не замовкали цілковито, коли запитають нас: “чому три?”».

² – Там само: «Коли запитують “Чому три?”, цілковита відсутність засобів вираження [істинної відповіді] перешкоджає людині висловитись з цього приводу. Однак, сказано “три Особи” зовсім не для того, щоб саме це говорилося, а для того, щоб не мовчати».

³ – Див. вище, прим. 4 до Роз'яснення II.

Роз'яснення IV

¹ – Августин, *De corr.* XII, 38: «Наймогутнішому він залишив свободу і дозвіл робити все, що забagnetься».

² – «[...] Його великий задум полягав у створенні не земної людини, людини профанної, людини в її природному стані, цілковито позбавленої божественого і нескінченного, а тієї людини-Бога, на Яку Він послав Своє благовоління і в Якій прийняв і обожествив своїх дітей, як в їхньому главі. Адже, зважте на це, Бог ніколи не розкаюється у своїх намірах, у Писанні ж сказано, що він *розкався у тому, що створив людину* (Буття, VI). Бог не підвладний змінам, але ж Він скасував закон євреїв і зруйнував їхній храм. Проте Він ніколи не розкається у тому, що підніс Ісуса Христа, Свого Найвищого Священника. Царство Ісусове, Храм, який Він створює у славу Свого Отця, перебуватиме вічно. Саме таким був дійсний задум Божий.

[...] То ж Бог любить людей, приймає відправи, які вони Йому присвячують, схильний обдаровувати їх Своїм благословінням лише через те, що існує цей Син Давидів й Авраамів, що од вичності був об'єктом Його любові й джерелом Його благовоління» (Pl., t. II, p. 1165).

³ – «Бог прирік усіх людей на непокоу, щоб кожного обдарувати милосердям» [в укр. перекладі Біблії: “Бо замкнув Бог усіх у непослух, щоб помилувати всіх.”] (Рим. 11: 32); «Але Писання, по скоєнні гріха, виявилось цілковито закритим, щоб обринути, через віру в Ісуса Христа, отримали ті, хто має віру» [в укр. перекладі Біблії: “Та все зачинило Писання під гріх, щоб віруючим була дана обітниця з віри в Ісуса Христа.”] (Гал. 3: 22).

Роз'яснення V

¹ – «Актуальною благодаттю» (на відміну від «габітуальної»), що має постійний, неперервний характер) Мальбранш, у душі католицької теології, називає таку благодать, що має «нерегулярний» характер, отримується людиною як миттєве осяяння, виявляє себе «тут і тепер», довільно сходячи на людину й полишаючи її. Мальбранш налічує декілька різновидів цієї благодаті, зосереджуючи свою увагу лише на благодаті Ісуса Христа; правда, термін «актуальна» щодо останньої застосовується лише в останньому виданні *RV*, опублікованому за життя автора (1712 р.).

² – В *TNG* Мальбранш характеризує благодать Творця як таку, що надана Адамові від першої миті його створення; вона не передбачає ані зіпсованості людської природи гріхом, ані спокутування гріха Ісусом Христом (адже Адама було створено безгрішним) й тому має переважно *природний* характер, допомагаючи людині шукати істинне благо (*TNG*, II, 35). Саме цю благодать Мальбранш ототожнює з природним світлом смислу: «за своїм походженням світло належить винятково до царини Природи» (*TNG*, II, 30). Отже, ця благодать не може подолати зіпсованості людської природи, оскільки несе із собою лише знання, а не приємні відчуття, що прихляють до істинного блага. Після гріхопадіння саме лише знання не визначає людського вибору, оскільки люди керуються переважно відчуттями і зазвичай прагнуть того, що є приємним. Тому, за стану зіпсованої природи, необхідно є благодать Ісуса Христа, що постає як задоволення, супротивне задоволенням тіла, таке, що відриває людину від рабської покірності тілові й спонукає її до поновлення єдності з Богом.

³ – Див. Роз'яснення IV, 1.

⁴ – Зворот «мають вигляд причин» не випадковий, оскільки Мальбранш наголошує тут на оказіональній природі спричинення задоволень речами: матеріальна й тілесна субстанції незалежні одна від одної, тому на нас впливають не речі у власному сенсі; останні є лише *символами* такого впливу, який здійснюється за встановленими Богом законами зв'язку між душою і тілом; тобто душа сама модифікується, перебуваючи в ілюзії, що ці модифікації спричиняють матеріальні речі.

⁵ – Августин *EEG*, 49: «Необхідно, аби ми діяли відповідно до того, що нам найбільше подобається».

Роз'яснення VII

¹ – Це Роз'яснення стосується *RV II.I, V, § 3–4*. В цих параграфах Мальбранш розглядає пам'ять і розумові звички як явища суто фізичні, пов'язані з рухом життєвисьних духів через сліди, залишені певними враженнями у фібрах мозку; на відміну від Декарта (див. *AT*, t. V, pp. 192, 220), він не визнає інтелектуальної складової пам'яті, а також не бачить принципової різниці між нею і розумовими звичками.

² – Чистими інтелігенціями Мальбранш називає духовних створінь, обдарованих здатністю мислити й не пов'язаних, як люди, з матеріальними тілами. До цієї категорії належать істоти, про яких люди мають досить туманні уявлення – янголи різних рангів тощо.

³ – Мальбранш стверджував, що до гріхопадіння тіло і взагалі все матеріальне підпорядковувались розумові Адама, й лише гріх змінив цей стан, поширивши на перших людей «тиранічну» владу матеріального світу (*RV I, V, 15–18*).

⁴ – Роз'яснення XI.

⁵ – Див. *RV II.I, V, 37*, а також прим. 17 до цього тексту (**Мальбранш Н.** *Про пошук істини*. – К.: Port-Royal, т. I, 2001, с. 384).