

Б. СПИНОЗА

ИЗБРАННЫЕ
ПРОИЗВЕДЕНИЯ

ГОСПОЛИТИЗДАТ

1967

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
•
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
•
МОСКОВСКИЙ ОРДЕНА ЛЕНИНА
И ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ М. В. ЛОМОНОСОВА
КАФЕДРА ИСТОРИИ ЗАРУБЕЖНОЙ ФИЛОСОФИИ
•



БЕНЕДИКТ
СПИНОЗА

ИЗБРАННЫЕ
ПРОИЗВЕДЕНИЯ

В ДВУХ ТОМАХ

МОСКВА
Государственное Издательство
ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
1957



БЕНЕДИКТ
СПИНОЗА

ИЗБРАННЫЕ
ПРОИЗВЕДЕНИЯ

ТОМ ВТОРОЙ

МОСКВА
Государственное Издательство
ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
1957

БОГОСЛОВСКО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ ТРАКТАТ,

содержащий несколько рассуждений, показывающих,
что свобода философствования не только может быть
допущена без вреда благочестию
и спокойствию государства,
но что она может быть отменена
не иначе, как вместе со спокойствием государства
и самим благочестием¹



ПЕРЕВОД С ЛАТИНСКОГО

М. Лопаткина



TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS

Continens
Dissertationes aliquot,
Quibus ostenditur Libertatem Philosophandi
non tantum salva Pietate,
et Reipublicae Pace posse concedi:
sed eandem nisi cum Pace Reipublicae,
ipsaque Pietate
tollī non posse



ПРЕДИСЛОВИЕ



Если бы все люди во всех своих делах могли поступать по определенному плану (*consilium*) или если бы им всегда благоприятствовало счастье, то никакое суеверие не могло бы овладеть ими. Но так как люди часто попадают в столь затруднительное положение, что не могут составить себе никакого плана, и так как они из-за сомнительных благ фортуны, безмерно желаемых ими, большею частью находятся в жалком колебании между надеждою и страхом, то поэтому в большинстве случаев они чрезвычайно склонны верить чему угодно. Дух их, обыкновенно самоуверенный, кичливый и надменный, легко приходит в смятение в минуту сомнения, а еще легче, когда он колеблется, волнуемый надеждой и страхом. Да это, я полагаю, каждому известно, хотя я уверен, что очень многие сами себя не знают. Никто ведь не прожил между людьми без того, чтобы не заметить, как при благоприятных обстоятельствах очень многие люди, хотя бы они и были весьма несведущи, до такой степени переполнены мудростью, что считают за оскорбление, если кто пожелает дать им совет; при несчастии же они не знают, куда обратиться, и, умоляя, просят совета у каждого; и нет той несообразности, той нелепости, или вздора, которых они не послушались бы. Далее, даже самые незначительные причины возбуждают в них то надежду на лучшее, то снова опасение худшего; люди ведь, находясь в страхе, если замечают какой-нибудь случай, напоминающий им о каком-либо прежнем благе или зле, думают, что он предвещает или счастливый, или дурной

исход, и поэтому называют его благоприятным или неблагоприятным предзнаменованием, хотя бы этот случай стократ их обманывал. Далее, если они видят что-либо необыкновенное, вызывающее у них большое удивление, то считают это за дурное предзнаменование, указывающее на гнев богов или высшего существа; не искупить этого предзнаменования жертвами и обетами люди, подверженные суеверию и отвратившиеся от благочестия, считают за беззаконие. Подобно этому они создают бесконечное множество выдумок и толкуют природу столь удивительно, как будто и она заодно с ними безумствует. Таким образом, для нас ясно, что суевериям всякого рода более всего предаются те люди, которые без меры желают чего-нибудь сомнительного, и что все обращаются к божественной помощи больше всего именно тогда, когда они находятся в опасности и не умеют сами себе помочь. Тут они дают обеты и проливают женские слезы, называют разум слепым (потому что он не может указать верного пути к призрачным благам, которых жаждут люди), а мудрость человеческую — суетною, и, наоборот, бред воображения, сны, детский вздор они считают за божественные указания; более того, они верят, что бог отвращается от мудрых и написал свои решения во внутренностях животных, но не в душе или что эти решения предсказываются дураками, безумными или птицами² по божественному вдохновению и внушению. До такой степени страх заставляет людей безумствовать. Итак, страх есть причина, благодаря которой суеверие возникает, сохраняется и поддерживается. Если кто желает знать, кроме уже сказанного, частные примеры этого, то пусть посмотрит на Александра Македонского. Последний только тогда начал обращаться вследствие суеверия к прорицателям, когда впервые у ворот Суз убоялся судьбы (см. Курция, кн. 5, гл. 4); после же победы над Дарием он перестал советоваться с ведунями и прорицателями, пока вторично не испытал страха при неблагоприятных обстоятельствах — когда бактрийцы отложились, а скифы вынуждали его на сражение, между тем как сам он лежал вследствие ранения в бездействии. Тогда он (как утверждает тот же Курций в кн. 7, гл. 7), «снова впавши в суеверие, это посмеяние над человеческим умом, приказывает Аристандру, перед которым он обнаружил свое легковерие, узнать посредством жертвоприношений, каков

будет исход». Подобным образом можно было бы привести очень много примеров, весьма ясно показывающих то же самое, именно: что люди поработаются суеверием, только пока продолжается страх, и что все то, что когда-либо почиталось из ложного благочестия, ничего, кроме фантазий и бреда подавленной и робкой души, не представляло и, наконец, что прорицатели больше всего царили над простонародьем (plebs) и больше всего были опасны для царей при наиболее затруднительном положении государства. Но так как это всем, я думаю, достаточно известно, то я воздерживаюсь говорить об этом.

Итак, из этой причины суеверия ясно следует, что все люди от природы подвержены ему (что бы ни говорили другие, думающие, что оно возникает вследствие того, что все смертные имеют лишь смутную идею о божестве). Далее следует, что суеверие должно быть очень разнообразно и непостоянно, как все причуды души и припадки безумия, и, наконец, что оно поддерживается только надеждою, ненавистью, гневом и хитростью потому, что оно в самом деле порождается не разумом, но только аффектом, и притом самым сильным. Итак, насколько легко люди оказываются во власти какого-нибудь рода суеверия, настолько, наоборот, трудно добиться, чтобы они коснулись в одном и том же суеверии; напротив даже: так как чернь (толпа — *vulgus*) всегда остается одинаково жалкой, она поэтому никогда не остается спокойной надолго, но ей более всего нравится только то, что ново и в чем она еще не успела обмануться. Это-то непостоянство и было причиною многих возмущений и страшных войн, ибо (как явствует из только-что сказанного и как Курций отлично заметил в кн. 4, гл. 10) «ничто лучше не властвует над толпой, чем суеверие»; вследствие этого под видом религии народу легко внушается то почитать своих царей как богов, то проклипать и ненавидеть их как всеобщий бич рода человеческого. Во избежание этого зла было употреблено огромное старание обставить религию, истинную или ложную, обрядами и церемониями так, чтобы она считалась важнее всего и чтобы к ней все постоянно относились с величайшим почтением. Удачнее всего это получилось у турок. Они считают за грех рассуждать о религии и мысль каждого подавляют такой массой предрассудков, что ни одного уголка в душе не остается здравому рассудку даже для сомнения.

По ведь если высшая тайна монархического правления и величайший его интерес заключаются в том, чтобы держать людей в обмане, а страх, которым они должны быть сдерживаемы, прикрывать громким именем религии, дабы люди сражались за свое порабощение, как за свое благополучие, и считали не постыдным, но в высшей степени почетным не щадить живота и крови ради тщеславия одного какого-нибудь человека, в свободной республике, напротив, ничего [такого] не может быть мыслимо и попытки [такого рода] могут меньше всего иметь успех, потому что предрассудками или иным образом подавлять свободное суждение всякого человека совершенно противоречит общей свободе. А что касается раздоров, возникающих под предлогом религии, то они происходят положительно только оттого, что о спекулятивных предметах (*res speculativae*) издаются законы и что мнения подобно преступным деяниям вменяются в вину и осуждаются, а защитники и приверженцы мнений приносятся в жертву не общественному благу, а только ненависти и жестокости противников. Если бы на основании государственного права «обвиняли только за деяния, за слова же не наказывали», то подобные раздоры не могли бы прикрываться видимостью права и разногласия не переходили бы в возмущения. И так как нам выпало на долю это редкое счастье — жить в государстве, где каждому предоставлена полная свобода суждения и каждому разрешается поклоняться богу по своему разумению, где милее и драгоценнее свободы ничего не признают, — то, я думаю, сделаю приятное и небесполезное дело, если покажу, что эта свобода не только может быть допущена без вреда для благочестия и спокойствия государства, но что скорее ее уничтожение означало бы уничтожение самого спокойствия государства и благочестия. И это самое главное, что я решил доказать в этом трактате. Для этого необходимо было прежде всего указать главные предрассудки касательно религии, т. е. следы древнего рабства, потом указать также предрассудки относительно права верховной власти. Многие с каким-то наглým произволом стараются это право в значительной степени присвоить себе и под покровом религии отвлечь внимание толпы (народной массы — *multitudo*), преданной еще языческому суеверию, от рассмотрения монархических предрассудков, дабы все снова поверг-

путь в рабство. Скажу же теперь вкратце, в каком порядке это будет показано; но прежде изложу причины, побудившие меня взяться за перо.

Я часто удивлялся, что люди, хвалящиеся исповеданием христианской религии, т. е. исповеданием любви, радости, мира, воздержанности и доверия ко всем, более чем несправедливо спорят между собою и ежедневно проявляют друг к другу самую ожесточенную ненависть; так что веру каждого легче познать по поступкам, чем по добродетелям. Давно уж ведь дело дошло до того, что почти всякого, кто бы он ни был — христианин, магометанин, еврей или язычник, — можно распознать только по внешнему виду и одеянию, или по тому, что он посещает тот или этот храм, или, наконец, по тому, что он придерживается того или иного мнения и клянется обычно словами того или иного учителя³. Житейские же правила у всех одинаковы. Отыскивая причину зла, я не сомневался, что оно возникло оттого, что толпе религиозней вменялось в обязанность смотреть на служение при церкви, как на достоинство, а на церковные должности — как на доходную статью, и оказывать священникам высший почет. Ведь, как только началось в церкви это злоупотребление, тотчас у всякого негодяя стало являться сильнейшее желание занять должность священнослужителя, любовь к распространению божественной религии переродилась в гнусную алчность и честолюбие, а самый храм превратился в театр, где слышны не церковные учителя, а ораторы. И ни один из таких ораторов не руководится желанием учить народ, но старается вызвать в нем удивление к себе, публично осудить разное с ним мыслящих и учить только тому, что ново и необыкновенно, [т. е. тому] чему толпа больше всего и удивляется. В связи с этим, конечно, должны были возникнуть зависть и ненависть, а также великие споры, которые не в состоянии была ослабить никакая давность. Неудивительно, что от прежней религии ничего не осталось, кроме внешнего культа (да и он, кажется, воздается толпой богу более из раболепства, чем из благоговения), и вера теперь стала не чем иным, как легковерием и предрассудками. И какими предрассудками! Такими, которые превращают людей из разумных существ в скотов, так как совершенно препятствуют пользоваться каждому своим свободным суждением и распознавать истину от лжи, и которые

будто нарочно, по-видимому, придуманы для окончательного погашения света разума (*lumen intellectus*). О боже бессмертный! Благочестие и религия заключаются в нелепых тайнах! Люди, которые прямо презирают рассудок, отвергают разум и чураются его, точно он от природы испорчен, считаются взаправду — что горше всего — обладателями божественного света! На самом же деле, если бы у них была хоть искорка божественного света, они не безумствовали бы столь высокомерно, но учились бы разумнее почитать бога и выделялись бы среди других не ненавистью, как теперь, но, наоборот, любовью; они не преследовали бы столь враждебно людей, раз но с ними мыслящих, но скорее жалели бы их (если только они боятся за их спасение, а не за свое благополучие). Кроме того, если бы у них был какой-нибудь божественный свет, то он обнаружился бы по крайней мере из учения. Я признаю, что никогда не могли достаточно надвинуться глубочайшим тайнам Священного Писания, но вижу, однако, что они ничему не научились, кроме умозрений аристотеликов и платоников, и к ним приспособили Священное Писание, чтобы не казаться приверженцами язычников. Им недостаточно было сумасбродствовать с греческими философами, и они захотели еще, чтобы и пророки заодно с ними говорили вздор. Это, конечно, ясно показывает, что они о божественности Писания и во сне не грезили, и, чем сильнее они удивляются этим тайнам, тем больше показывают, что они не столько верят Писанию, сколько поддакивают ему. Это явствует также из того, что очень многие кладут в основу понимания Писания и раскрытия его истинного смысла положение, что оно во всем истинно и божественно, т. е. постановляют с самого начала за правило для его толкования то именно, что должно было бы стать известным только после его уразумения и строгого исследования и чему мы научились бы гораздо лучше из самого Писания, не нуждающегося нисколько в человеческих выдумках.

Итак, когда я взвесил это, т. е. что естественный свет (*lumen naturale*) не только презирается, но и осуждается многими как источник нечестия, что человеческие вымыслы признаются за божественное учение, что легковерие принимается за веру; когда я заметил, что разногласия философов обсуждаются с большою горячностью и в церкви, и в государстве, вследствие чего возникают

страшная ненависть и раздоры, легко приводящие народ к мятежу; когда я заметил и многое другое, о чем было бы слишком долго здесь рассказывать,—то я серьезно решил вновь исследовать Писание, свободно и без предвзятых мыслей; решил не утверждать о нем и не принимать за его учение ничего такого, чему оно не научило бы меня самым ясным образом. И вот при такой осторожности я выработал метод толкования священных фолиантов и, руководствуясь им, стал прежде всего спрашивать: что такое пророчество? и каким образом бог открывал себя пророкам? и почему они были приятны богу? потому ли именно, что они имели возвышенные мысли о боге и природе, или же только за благочестие? После того как я узнал это, я легко мог определить, что авторитет пророков имеет значение только относительно практической жизни и истинной добродетели; в остальном же их мнения нас мало касаются. Узнав это, я задался вопросом: на каком основании евреи были названы избранныками бога? Когда же я увидел, что основанием для этого было лишь то, что бог выбрал им известную страну на земле, где они могли бы спокойно и удобно жить, то я понял, что законы, открытые Моисею богом, были не чем иным, как законодательством отдельного еврейского государства, и, стало быть, законы эти никто, кроме евреев, не должен был принимать; да и евреев-то они касались, лишь пока существовало их государство. Далее, чтобы узнать, можно ли на основании Писания заключать, что человеческий ум от природы испорчен, я захотел исследовать, была ли всеобщая религия, или божественный закон, открытый через пророков и апостолов всему человеческому роду, чем-либо иным, нежели то, чему нас учит и естественный свет; и потом, совершались ли чудеса вопреки порядку природы и убеждают ли они нас в существовании и промысле божьем вернее и яснее, чем вещи, которые мы ясно и отчетливо понимаем через их первые причины. Но так как в том, чему Писание определено учит, я не нашел ничего, что не согласовалось бы с умом или что противоречило бы ему, и так как я видел, кроме того, что пророки учили только вещам очень простым, которые каждый мог легко понять, и изложили их таким слогом и подкрепили такими доводами, которыми дух народа (*multitudo*) больше всего может быть подвигнут к благоговению перед богом, то я вполне убедился, что Писание

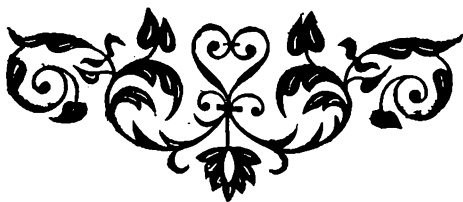
оставляет разум совершенно свободным и что оно с философией ничего общего не имеет, но что как одно, так и другая опираются на свою собственную пяту. А чтобы доказать это непреложно и определить все дело, я показываю, как должно толковать Писание, и показываю, что все познание о нем и о духовных вещах должно черпаться только из него, а не из того, что мы познаем при помощи естественного света. Затем перехожу к показу тех предрассудков, которые произошли оттого, что народ (преданный суеверию и любящий остатки старины больше самой вечности) лучше почитает книги Писания, нежели само слово божие. После этого показываю, что откровенное слово божие есть не некоторое известное число книг, но простое понятие божественной мысли, открытой пророкам, именно: понятие о почитании бога всем сердцем путем соблюдения справедливости и любви. Показываю и то, что в Писании учение излагается сообразно с понятиями и мнениями тех, кому пророки и апостолы имели обыкновение проповедовать это слово божие. Это они делали для того, чтобы люди принимали его без всякого сопротивления и всей душой. Затем, показав основание веры, я заключаю, наконец, что предмет откровенного познания (*cognitio revelata*) есть не что иное, как повиновение, и что поэтому оно совершенно отличается от естественного познания (*cognitio naturalis*) как предметом, так и основаниями и средствами и ничего с ним общего не имеет, но как то, так и другое владеют своею областью, не предьявляя никакого возражения друг другу, и ни одно из них не должно быть в подчинении у другого. Далее, так как склад ума у людей весьма разнообразен и один лучше успокаивается на одних, другой — на других мнениях и что одного побуждает к благоговению, то в другом вызывает смех, то из этого согласно с вышесказанным я заключаю, что каждому должна быть предоставлена свобода его суждения и власть (*potestas*) толковать основы веры по своему разумению и что только по делам должно судить о вере каждого, благочестива она или нечестива. В этом случае, следовательно, все будут в состоянии повиноваться богу свободно и от всей души и будут цениться у всех только справедливостью и любовью. Указав этим на свободу, которую божественный закон откровения предоставляет каждому, я перехожу к другой части исследования, именно: показываю,

что эта самая свобода, не нарушающая спокойствия в государстве и права верховной власти, может и даже должна быть допущена и что она не может быть отнята без большой опасности для мира и без большого вреда для всего государства. Чтобы доказать это, я начинаю с естественного права каждого, т. е. доказываю, что оно простирается так далеко, как далеко простираются желание и мощь каждого, и что никто на основании права природы не обязывается жить сообразно со склонностями другого, но каждый есть защитник своей свободы. Кроме того, показываю, что никто этим правом не поступает на самом деле, если только он не возлагает на другого власти на свою защиту, и что тот, на кого каждый перенес свое право жить сообразно с собственными склонностями вместе с правом и властью самозащиты, необходимо удерживает эти права абсолютно. Отсюда я показываю, что те, у кого в руках находится верховная власть, имеют право на все, что они в состоянии сделать, и что только они суть защитники права и свободы; остальные же должны во всем действовать только согласно с их решением. Но так как никто не в состоянии отказаться от своей власти на самозащиту настолько, чтобы перестать быть человеком, то я заключаю отсюда, что никто не может быть совершенно лишен своего естественного права, но что подданные как бы по праву природы удерживают нечто, чего от них нельзя отнять без большой опасности для государства, и оно поэтому либо молча им предоставляется, либо об этом ясно договариваются с теми, в чьих руках находится власть. Рассмотрев это, я перехожу к государству евреев, которое довольно подробно описываю, чтобы показать, на каком основании и по чьему решению религия получила силу права; мимоходом отмечаю кое-что и другое, представляющееся мне достойным знания. После этого показываю, что обладатели верховной власти суть защитники и толкователи не только права гражданского, но и церковного и что только они имеют право решать, что справедливо, что несправедливо, что благочестиво, что нечестиво; и, наконец, заключаю, что они наилучшим образом могут удерживать это право и сохранять господство, не подвергаясь опасности, если только каждому дозволяется думать то, что он хочет, и говорить то, что он думает.

Вот все, читатель-философ, что я предлагаю тебе здесь на рассмотрение в надежде, что оно вследствие важности и полезности содержания как всего сочинения, так и каждой главы не будет принято неблагосклонно. Сказал бы об этом больше, но не хочу, чтобы это предисловие разрослось в целый том, в особенности же потому, что самое главное, думаю, весьма хорошо известно философам. Остальным же я не хочу рекомендовать этот трактат, ибо у меня нет никаких оснований надеяться, что он может понравиться им в каком-либо отношении; я ведь знаю, как упорно держатся в душе те предрассудки, которым дух преданся под видом благочестия; знаю также, что избавить толпу от суеверия так же невозможно, как и от страха; наконец, знаю, что постоянство толпы заключается в упорстве и что она в выражении похвалы или порицания не руководится разумом, но увлекается страстью. Поэтому толпу и всех тех, кто подвержен таким же аффектам, как она, я не приглашаю к чтению этого труда; я даже предпочел бы, чтобы они совсем не обратили внимания на эту книгу, нежели были бы огорчены ею, толкуя ее превратно, как это они обыкновенно делают. Ибо пользы они себе несколько не принесут, а между тем повредят другим, которые философствовали бы свободнее, если бы им не мешала единственная мысль, что разум должен быть служанкой богословия; последним, я надеюсь, это сочинение будет весьма полезно.

Впрочем, так как у многих, вероятно, не будет ни досуга, ни охоты прочесть всю книгу, я должен здесь же, как и в конце этого трактата, напомнить, что я не пишу ничего такого, чего бы я весьма охотно не подверг разбору и суждению верховной власти моего отечества. Ибо если она признает, что нечто из того, что я говорю, противоречит отечественным законам или вредит общественному благосостоянию, то и я хочу, чтобы это не было сказано. Я знаю, что я человек и мог ошибиться; но я всячески старался о том, чтобы не впасть в ошибку, а прежде всего о том, чтобы все, что я пишу, соответствовало законам отечества, благочестию и добрым правам.





Г Л А В А I О ПРОРОЧЕСТВЕ

Пророчество, или откровение, есть известное познание о какой-нибудь вещи, открытое людям богом. Пророк же есть тот, кто истолковывает откровение божие тем, которые не могут иметь верного познания о предметах божественного откровения и которые поэтому могут принимать предметы откровения только на чистую веру. Пророк ведь называется у евреев «наби»*, т. е. оратор и истолкователь, но в Писании он всегда принимается за истолкователя бога, как видно из 7-й главы, стих 1 Исхода⁴. Там бог говорит Моисею: «Вот я ставлю тебя богом фараону, и Аарон, твой брат, будет твоим пророком». Как будто он хотел сказать: так как Аарон, истолковывавая фараону то, что ты говоришь, играет роль пророка, то ты, стало быть, будешь для фараона как бы богом или заступающим его место.

О пророках мы будем говорить в следующей главе; здесь же поведем речь о пророчестве; из данного ему определения уже следует, что естественное познание может быть названо пророчеством. Ибо то, что мы познаем при помощи естественного света, зависит только от познания бога и его вечных решений. Но так как это естественное познание обще всем людям (оно ведь зависит от общих всем людям оснований), поэтому оно не столь ценится толпой, всегда падкой до редкого и чуждого ее природе и презирающей естественные дары; вследствие этого толпа желает, чтобы естественное познание было исключено, когда

* См. примеч. I.

речь идет о пророческом познании. Тем не менее естественное познание, как и любое другое, может с одинаковым правом называться божественным, так как его как бы подсказывают нам природа бога, поскольку мы причастны к ней, и решения бога; и отличается оно от того, которое все называют божественным, лишь тем, что последнее простирается дальше границ первого и что законы человеческой природы, рассматриваемые сами по себе, не могут быть его причиной. Что же касается достоверности, которую естественное познание в себе содержит, и источника, из которого оно проистекает (именно бога), то оно никоим образом не уступает пророческому познанию, если только кто-нибудь не желает думать или, вернее сказать, грезить, что пророки хоть и имели человеческое тело, но душа у них была нечеловеческая и потому их ощущения и сознание были совсем другой природы, нежели наши.

Но хотя естественное познание и божественно, однако распространители его не могут быть названы пророками*. Ибо то, чему они учат, и остальные люди с равной достоверностью и основательностью, как и они, могут усмотреть и принять, и притом не на веру только.

Итак, коль скоро наша душа на основании того только, что она объективно⁵ содержит в себе природу бога и причастна к ней, имеет возможность (способность, мощь — *potentia*) образовать некоторые понятия, объясняющие природу вещей и научающие образу жизни, то мы по справедливости можем считать природу души, если ее так понимать, за первую причину божественного откровения. Ведь все то, что мы ясно и отчетливо понимаем, все это нам подсказывает идея бога (как мы только что указали) и природа, и притом не словами, но гораздо более превосходным образом, лучше всего согласующимся с природой души, как, без сомнения, всякий, отведавший достоверности разума, на себе испытал. Но так как я намерен говорить преимущественно только о том, что касается одного Писания, то о естественном свете достаточно и того немногого, что я сказал. Поэтому перехожу к другим причинам и средствам, которыми бог открывает людям то, что превосходит границы естественного познания, а также и то, что не превосходит их (богу ведь

* См. примеч. II.

ничто не препятствует сообщать людям другими способами то самое, что мы познаем посредством естественного света), с целью разобрать их подробнее.

Но, разумеется, все, что можно сказать об этом, должно заимствовать из одного Писания. В самом деле: что мы можем сказать о вещах, превышающих границы нашего разума, кроме того, что передается нам устно или письменно самими пророками? И так как в настоящее время, насколько я знаю, у нас нет никаких пророков, то нам ничего не остается, как развернуть священные фолианты, оставленные нам пророками, развернуть, конечно, с той осторожностью, чтобы о подобных вещах мы не утверждали или не приписывали самим пророкам ничего такого, чего они сами ясно не высказывали. Но прежде всего здесь нужно заметить, что евреи никогда не упоминают о посредствующих или частных причинах и не заботятся о них, но всегда из религиозного и благочестивого побуждения или (как толпа обыкновенно выражается) из преданности богу относят все к нему. Ведь если, например, они получили от торговли деньги, то говорят, что они богом им посланы; если они желают, чтобы случилось что-нибудь, то говорят, что бог расположил их сердце к этому; и если также они додумываются до чего-нибудь, то говорят, что это им бог сказал. Поэтому не все то, о чем Писание говорит как о сказанном кому-нибудь богом, нужно считать за пророчество и сверхъестественное познание, но только то, что Писание прямо называет пророчеством, или когда из обстоятельств рассказа следует, что было пророчество, или откровение.

Итак, если мы пересмотрим священные свитки, то увидим, что все, что бог открывал пророкам, было открыто им или в словах, или в образах, или тем и другим способом, т. е. в словах и образах. Слова же, а равно и образы были либо действительные и вне воображения слышащего или видящего пророка, либо же воображаемые потому именно, что воображение пророка и наяву было так настроено, что ему ясно казалось, будто он слышит слова и видит что-то.

Посредством действительного голоса бог открыл Моисею законы, которые он хотел предписать евреям, как явствует из Исхода, гл. 25, ст. 22, где он говорит: «И я буду готов для тебя там и буду говорить с тобою из той части ковчега, которая находится между двух херувимов».

А это показывает, что бог пользовался каким-то действительным голосом, так как Моисей, когда бы ни пожелал, находил там бога готовым для беседы с собой. И только этот голос, именно тот, которым был высказан закон, был действительный голос, как вскоре покажу.

Я предположил бы, что голос, которым бог воззвал Самуила, тоже был действительный, потому что в I кн. Самуила, гл. 3, последн. ст. говорится: «И опять явился бог Самуилу в Силоме, потому что бог открывался Самуилу в Силоме чрез слово божие». Автор как будто желал сказать, что явление бога Самуилу было не чем иным, как тем, что бог открыл ему себя в слове, или было не что иное, как то, что Самуил слышал говорящего бога. Но так как мы принуждены делать различие между пророчеством Моисея и пророчеством остальных пророков, то необходимо должно сказать, что этот голос, слышанный Самуилом, был воображаемый. Это можно заключить также и из того, что он походил на голос Илия; этот голос Самуил слышал чаще всего и потому легче мог воображать его; ведь, трижды воззванный богом, он думал, что его зовет Илий. Голос, слышанный Авимелехом, был воображаемый, ибо в гл. 20, ст. 6 Бытия говорится: «И сказал ему бог во сне» и пр. Стало быть, Авимелех не наяву, но только во сне мог воображать волю бога (именно в то время, когда воображение естественным образом более всего способно к представлению несуществующих вещей).

Слова 10 заповедей, по мнению некоторых иудеев, не были произнесены богом, но они думают, что израильтяне слышали только шум, не выражавший, конечно, никаких слов, и, пока он продолжался, они непосредственно душою восприняли законы Десятисловия. Это и я когда-то думал, так как видел, что слова 10 заповедей Исхода разнятся со словами 10 заповедей Второзакония⁶, из чего, по-видимому, следует (так как бог только один раз их высказал), что Десятисловие хочет передать не самые слова бога, но только смысл их. Но если мы не хотим насилловать Писание, то вполне следует допустить, что израильтяне слышали действительный голос. Ибо Писание во Второзаконии, гл. 5, ст. 4, отчетливо говорит: «Лицом к лицу бог говорил с вами» и пр., т. е. как два человека обыкновенно сообщают друг другу свои мысли посредством своих двух тел. Поэтому кажется более согласным

с Писанием, что бог действительно создал какой-то голос, которым сам и открыл 10 заповедей. О причине же, почему слова и мысли одного Десятисловия разнятся от слов и мыслей другого, смотри гл. VIII. Но и таким образом что-таки не уничтожается вся трудность. Ибо довольно мало, по-видимому, вяжется с разумом утверждение, что сотворенная вещь, зависящая от бога так же, как и остальные, могла бы делом или словом выразить сущность или существование бога или объяснить его посредством своей osoby, именно говоря от первого лица: «Я есмь Иегова, бог твой», и пр. Правда, когда кто-нибудь произносит ротом: «я понял», никто не думает, что понял рот, но [думает, что поняла] только душа человека, говорящего это, потому, что рот принадлежит к природе человека, который это говорит, а также и потому, что тот, кому это говорится, постиг природу разума и легко воспринимает душу говорящего человека по аналогии с собою. Но я не понимаю: каким образом люди, которые раньше о боге ничего, кроме имени, не знали и желали услышать его речь с целью удостовериться в его существовании, как могли они удовлетвориться созданием, которое, допустим, сказало: «Я есмь бог» (с созданием, относящимся к богу не больше, чем и остальные твари, и не принадлежащим к природе бога)? А что, спрошу я, если бы бог заставил уста Моисея — но зачем Моисея? — просто даже какого-нибудь животного — произнести и сказать то же самое: «Я есмь бог», уразумели ли бы они из этого, что бог существует? Затем Писание, кажется, вполне ясно указывает, что бог сам говорил (с каковой целью он и сошел с неба на Синайскую гору) и иудеи не только слышали его говорящим, но старейшины даже видели его (см. Исход, гл. 24). И открытый Моисею закон, в котором нельзя было ничего ни прибавить, ни убавить и который был установлен как отечественное право, никогда не предписывал нам верить, что бог бестелесен, а также и то, что он не имеет никакого образа, или вида, но только то, что бог существует и что нужно в него верить и ему одному поклоняться; он предписывал не отступать от его культа, не придумывать для него какого-либо образа и не делать никакого его изображения. Ибо они, не увидав образа бога, не могли сделать никакого изображения, которое походило бы на него; оно неизбежно походило бы на какую-нибудь сотворенную вещь,

виденную ими, и, стало быть, они, поклоняясь тому изображению бога, думали бы не о боге, но о вещи, на которую то изображение походит, и, таким образом, честь и поклонение, следуемые ему, они в конце концов воздавали бы той вещи. А все-таки Писание ясно указывает, что бог имеет вид, и Моисею, когда он слышал бога говорящим ему, удалось видеть фигуру бога, но только его заднюю сторону⁷. Поэтому я не сомневаюсь, что здесь скрывается какая-то тайна; об этом мы ниже будем говорить обстоятельнее. Здесь же я перейду к рассмотрению мест Писания, указывающих на средства, которыми бог открывал людям свои решения.

Что откровение бывало посредством одних образов, явствует из первой кн. Паралипоменон, гл. 21, где бог обнаруживает перед Давидом свой гнев через ангела, держащего меч в руке. Так же точно и перед Валаамом⁸. И хотя Маймонид⁹ и другие полагают, что эта история (а также и все, где рассказывается о явлении какого-нибудь ангела, как например явление Маною¹⁰, Аврааму, когда он думал принести в жертву сына, и пр.) случилась во сне, а не наяву, потому что, по их мнению, не может быть, чтобы кто-нибудь видел ангела открытыми глазами, однако они говорят, конечно, зря; ибо они только о том и заботились, чтобы вымучивать из Писания аристотелевские бредни и свои собственные выдумки; смешнее этого — для меня, по крайней мере, — кажется, ничего нет.

В образах же не реальных, а зависящих только от воображения пророка бог открыл Иосифу его будущее господство. Посредством образов и слов открыл бог Иисусу [Навину], что он будет сражаться за израильтян, именно показав ему ангела с мечом, как бы предводителя войска; это же он открыл ему и в словах, и Иисус слышал ангела. Исае также было образно представлено (как рассказывается в 6-й гл.), что провидение божие оставляет народ, именно: в воображении он видел трижды святого бога сидящим на очень высоком троне, а израильтян, покрытых греховной нечистотою, — как бы погруженными в помойную яму и потому очень далеко отстоящими от бога. Из этого он уразумел настоящее, весьма бедственное состояние народа; грядущие же его бедствия были открыты ему в словах, как бы произнесенных богом. Я мог бы привести из Священного Писания множество

примеров вроде этого, если бы не полагал, что они всем достаточно известны.

Но все это яснее подтверждается из текста кн. Числ, гл. 12, ст. 6, 7, гласящего так: «Если кто из вас будет пророком божиим, то я буду открываться ему в видении (т. е. посредством образов и иероглифов; ибо о пророчестве Моисея бог говорит, что оно есть видение без иероглифов), в снах буду говорить с ним (т. е. не посредством действительных слов и истинного голоса). Но не так Моисею (открываюсь): устами к устам говорю с ним и в видении, но не загадками, и образ бога он видит», т. е., видя меня, он как товарищ, а не перепуганный говорит со мною, как читается в Исходе, гл. 33, ст. 11. Поэтому не должно сомневаться в том, что остальные пророки не слышали действительного голоса. Это еще более подтверждается из Второзакония, гл. 34, ст. 10, где говорится: «И никогда не существовал (собственно, «восставал») в Израиле пророк, как Моисей, которого бог знал лицом к лицу». Это, конечно, должно разуметь в смысле голоса только, ибо сам Моисей никогда не видел лица божья (Исх., гл. 33).

Кроме этих средств я не нахожу в Священном Писании никаких других, при помощи которых бог общался бы с людьми, и поэтому, как мы выше показали, никаких других средств и не должно выдумывать и допускать. И хотя мы ясно понимаем, что бог может общаться с людьми непосредственно, ибо он, не употребляя никаких телесных средств, сообщает нашей душе свою сущность, однако, для того чтобы какой-нибудь человек только душою воспринимал что-нибудь, что не содержится в первых основах нашего познания и что не может быть выведено из них, душа его необходимо должна быть превосходнее и гораздо возвышеннее человеческой. Поэтому я не думаю, чтобы кто-нибудь другой достигал такого совершенства перед другими, кроме Христа, которому божественные изволения, ведущие людей к спасению, были открыты не в словах или видениях, но непосредственно; так что бог через душу Христа открыл себя апостолам, как некогда открылся Моисею посредством голоса, слышимого в воздухе. И потому голос Христа, как и голос, слышанный Моисеем, может быть назван голосом божьим. И в этом смысле мы можем сказать также, что мудрость божья, т. е. мудрость, превышающая

человеческую, приняла в Христе человеческую природу и Христос был путем к спасению.

Но здесь необходимо напомнить, что я говорю вовсе не о том, что утверждают некоторые церкви о Христе, а также не отрицаю их положений, ибо охотно признаюсь, что я их не понимаю. То, что я сейчас утверждал, я заключаю из самого Писания. В самом деле, я нигде не читал, что бог являлся Христу или говорил с ним, но читал, что бог через Христа открылся апостолам и что он есть путь к спасению и, наконец, что старый закон передал ангелом, а не богом непосредственно и пр. Поэтому если Моисей говорил с богом лицом к лицу, как обыкновенно человек разговаривает с собеседником (т. е. посредством двух тел), то Христос имел общение с богом душой к душе.

Итак, мы утверждаем, что, кроме Христа, никто не получал божественных откровений иначе, как при помощи воображения, именно: при помощи слов или образов; и, стало быть, для пророчествования нужна не более совершенная душа, но [нужно] более живое воображение, как я яснее покажу в следующей главе. Здесь же теперь должно исследовать, что понимает Священное Писание под утверждением, что пророки были исполнены духа божьего или что пророки говорили от [имени] духа божьего. Чтобы узнать это, должно прежде исследовать, что означает еврейское слово «руах», которое люди истолковывают словом «дух».

Слово «руах» в собственном смысле означает, как известно, ветер, но оно очень часто употребляется во многих других значениях, однако производных от него. Его применяют: 1) для означения дыхания, как в псалме 135, ст. 17: «И нет духа в устах их»; 2) для означения бодрости или одушевления, как в I кн. Сам., гл. 30, ст. 12: «и возвратился к нему дух», т. е. он стал бодрым. Отсюда применяют его 3) в значении мужества и силы, как в книге Иисуса Навина, гл. 2, ст. 11: «И ни в одном человеке не стало потом духа». Также у Иезек., гл. 2, ст. 2: «И вошел в меня дух (или сила), который заставил меня встать на ноги мои». Отсюда оно применяется 4) в значении таланта, способности, как у Иова, гл. 32, ст. 8: «Конечно, оно (знание) есть дух в человеке», т. е. знание не должно искать непременно у стариков, ибо я нахожу теперь, что оно зависит от особенного таланта и способности человека.

Также в кн. Числ, гл. 27, ст. 18: «Муж, в котором есть дух». Берется оно затем 5) в значении голоса чувства, как в кн. Числ, гл. 14, ст. 24: «Потому что в нем был иной дух», т. е. иной голос чувства или иная мысль. Так, в Притч., гл. 1, ст. 23: «Я выскажу вам дух (т. е. мысль) мой». И в этом смысле употребляется для обозначения воли или решения, душевного побуждения и задора, как у Иезек., гл. 1, ст. 12: «Они шли туда, идти куда был дух» (или воля). Также у Исаии, гл. 30, ст. 1: «Чтобы заключать договор и не по духу моему», и гл. 29, ст. 10: «Потому что навел на вас бог дух усыпления» (т. е. охоту спать). И в кн. Судей, гл. 8, ст. 3: «Тогда успокоился дух их», или задор. Также в Притч., гл. 16, ст. 32: «Владеющий духом (или побуждением) своим лучше берущего город». Также в гл. 25, ст. 28: «Муж, не удерживающий духа своего». И у Исаии, гл. 33, ст. 11: «Дух ваш есть огонь, который вас пожирает». Далее, это слово «руах», поскольку оно означает дух (animus), служит для выражения всех душевных страстей, а также и дарований, как например: «Высокий дух» — для обозначения гордости, «уничтоженный дух» — для обозначения смирения, «злой дух» — вместо ненависти и меланхолии, «добрый дух» — вместо благосклонности, «дух ревности», «дух (или желание) любодения», «дух мудрости, благоразумия, храбрости», т. е. (так как по-еврейски мы чаще употребляем существительные, нежели прилагательные) мудрый, благоразумный, храбрый дух (animus) или доблесть мудрости, благоразумия, храбрости: «дух благоволения» и пр. 6) Означает самый ум (mens) или душу (anima), как в Екклез., гл. 3, ст. 19; «Дух (или душа) один и тот же у всех» гл. 12, ст. 7: «И дух возвращается к богу». 7) Наконец, это слово означает страны света (вследствие ветров, которые дуют из них), а также стороны всякой вещи, обращенные к тем странам света. Смотри Иезек., гл. 37, ст. 9, и гл. 42, ст. 16, 17, 18, 19 и пр.

Теперь должно заметить, что какая-нибудь вещь относится к богу и называется божьей: 1) потому, что принадлежит к природе бога и составляет как бы часть бога, например, когда говорят: «могущество бога», «очи бога»; 2) потому, что находится во власти бога и действует по изволению божьему; так, небеса называются в Писании «небесами божьими», потому, что они служат колесницею и жилищем бога; Ассирия называется бичом

божьим, Навуходоносор — рабом божьим и пр.; 3) потому, что посвящена богу, как «храм божий», «назарянин божий», «хлеб божий» и пр.; 4) потому, что передана через пророков, а не открыта при помощи естественного света; поэтому Моисеев закон называется законом божьим; 5) для выражения вещи в превосходной степени, как «горы божьи», т. е. высочайшие горы, «сон божий», т. е. самый глубокий сон, и в этом смысле следует объяснить место у Амоса, гл. 4, ст. 11, где бог сам говорит так: «Я разрушил вас, как разрушение божие (разрушило) Содом и Гоморру», т. е. как то достопамятное разрушение. Коль так говорит сам бог, то иначе и нельзя объяснить это место. Также и естественное знание Соломона называется божьим знанием, т. е. божественным, или выше обыкновенного. В псалтыри кедровые деревья также называются божьими, чтобы выразить их необыкновенную величину. А в I Сам., гл. 11, ст. 7, для означения очень сильного страха говорится: «И напал страх божий на народ». И в этом смысле иудеи обыкновенно относили к богу все, что превосходило их понимание и естественных причин чего они в то время не знали. Поэтому гроза называлась «бранью божьей», а гром и молния — «стрелами божьими»; они ведь думали, что бог держит ветры заключенными в пещерах, которые они называли сокровищницами божьими. В этом мнении они расходились с язычниками лишь в том, что считали владыкой ветров не Эола, но бога. На том же основании чудеса называются делами божьими, т. е. изумительными делами. Ибо все естественное, конечно, есть дело божье и благодаря только божественному могуществу существует и действует. В этом смысле, следовательно, псалмопевец называет и египетские чудеса могуществом божьим, потому что они открыли евреям [находившимся] в крайней опасности путь к спасению, когда они ничего подобного не ожидали; поэтому они и удивлялись им в высшей степени.

Итак, коль скоро необыкновенные дела природы называются делами божьими, а деревья необыкновенной величины — божьими деревьями, то неудивительно, что в Бытии люди очень сильные и большого роста, несмотря на то, что они, нечестивые грабители и блудодеи, называются сынами божьими¹¹. По той же причине не только древние иудеи, но и язычники, обыкновенно относили к богу безусловно все то, чем кто-либо превосходил дру-

гих: фараон ведь, как только услышал толкование сна, сказал, что в Иосифе находится душа богов; также и Нануходоносор сказал Даниилу, что он обладает душою святых богов. У римлян это даже весьма часто встречается, ибо про все искусно сделанное они говорят: «Это сделано божественною рукою». Если бы кто захотел перевести это на еврейский язык, то он должен был бы сказать, как известно знатокам еврейского языка: «Это сделано рукою бога».

Таким образом из этого легко можно понять и объяснить те места Писания, где упоминается о духе божьем. Именно: «дух бога» и «дух Иеговы» означает в некоторых местах не что иное, как очень сильный, очень сухой и пагубный ветер, как у Исаии в гл. 40, ст. 7: «Ветер Иеговы веет на него», т. е. очень сухой и пагубный ветер, и в кн. Бытия, гл. 1, ст. 2: «И ветер божий (или весьма сильный ветер) проносился над водою». Потом «дух божий» означает великое мужество; ведь мужество Гедеона и Самсона называется в Священном Писании «духом Божиим», т. е. весьма смелым и на все готовым мужеством. Также и всякая добродетель или сила, превышающая обыкновенную, называется «духом или добродетелью Божиею», как в Исх., гл. 31, ст. 3: «И исполню его (именно Веселиила) духом Божиим», т. е. (как само Писание объясняет) дарованием и искусством, превышающими уровень, обычно встречающийся у людей. Так, у Исаии в гл. 11, ст. 2: «И почиет на нем дух божий», т. е., как сам пророк объясняет это потом подробно (примечание самый употребительный в Священном Писании), добродетель мудрости, совета, храбрости и пр. Также и меланхолия Саула называется «злым духом Божиим», т. е. очень глубокой меланхолией; слуги Саула, называвшие его меланхолию «Божией меланхолией», советовали ведь ему позвать к себе какого-нибудь музыканта, чтобы он развлекал его игрой на гуслях; это показывает, что они под «меланхолией Божией» понимали естественную меланхолию. Далее, через «дух божий» означаетса самое жизненное начало в человеке, как у Иова в гл. 27, ст. 3: «И дух божий в носу моем» — намек на то, что имеется в Бытии, именно: что бог вдунул душу жизни в нос человека. Так, Иезекииль, пророчествуя мертвым, говорит в гл. 37, ст. 14: «И дам вам дух мой, и оживете», т. е. возвращу вам жизнь. И в этом смысле говорится у Иова в гл.

34, ст. 14: «Если он (т. е. бог) захотел, то дух свой (т. е. мыслящую душу, данную нам) и свою душу жизни он возвратил бы себе». Так же должно понимать в кн. Бытия, гл. 6, ст. 3: «Не будет рассуждать (или не будет решать) дух мой в человеке никогда, потому что он плоть есть», т. е. человек впредь будет действовать по влечению плоти, а не души, которую я дал ему, чтобы он различал добро. Также и в псалме 51, ст. 12, 13: «Сердце чистым сотвори у меня и дух (т. е. побуждение) приличный (или умеренный) обновы твои мне; не отвергни меня от лица твоего и души твоей святости не отними от меня». Так как верили, что грехи происходят только от плоти, душа же советует только доброе, то поэтому псалмопевец и взывает к помощи божьей против побуждения плоти и просит лишь о том, чтобы душа, данная ему богом святым, была сохранена богом. Теперь, так как Писание ради слабости толпы обыкновенно изображает бога наподобие человека и приписывает богу душу, дух и душевные аффекты, а равно тело и дыхание, то поэтому в Священном Писании «дух божий» часто употребляется вместо души, т. е. чувства, аффекта, силы и дыхания уст божьих. Так, Исайя в гл. 40, ст. 13, говорит: «Кто расположил дух (или душу) божий», т. е. кто побудил душу бога, кроме самого бога, к желанию чего-нибудь; а в гл. 63, ст. 10: «И они огорчили и опечалили дух его святости». А отсюда происходит, что это слово обыкновенно берется вместо Моисеева закона, потому что оно объясняет как бы душу бога, как сам Исайя в той же главе, ст. 11, говорит: «Где тот, который вложил в среду его дух своей святости», т. е. закон Моисеев, как ясно обнаруживается из всего содержания речи; а Неемия в гл. 9, ст. 20 [говорит]: «И дух (или душу) твой благой ты дал им, чтобы сделать их разумеющими»; здесь он говорит ведь о времени законодательства и намекает также на то место Второзакония, гл. 4, ст. 6, где Моисей говорит: «Потому что он (т. е. закон) есть ваше знание и благоразумие» и пр. Также в псалме 143, ст. 10: «Душа твоя благая поведет меня на землю ровную», т. е. душа твоя, открытая нам, поведет меня на правильный путь. «Дух божий» означает также, как мы сказали, дыхание бога, которое, как и ум, дух и тело, приписывается богу в Писании в переносном смысле, например, в псалме 33, ст. 6. Затем он означает могущество божие, силу или способность,

как у Иова, гл. 33, ст. 4: «Дух божий меня сделал», т. е. благость или могущество божье, или, если хотите, решение божье, ибо и псалмопевец говорит на поэтическом языке: «Велением божним небеса сделаны и духом (или дуновением) уст его (т. е. его решением, произнесенным как бы одним дуновением) все их воинство». Также в псалме 139, ст. 7: «Куда я пойду (чтобы быть) вне духа твоего или куда убегу (чтобы быть) вне созерцания твоего», т. е. (как явствует из дальнейшего разъяснения самого псалмопевца) куда я могу уйти, чтобы быть вне твоего могущества и присутствия? Наконец, «дух божий» берется в Священном Писании для выражения аффектов чувства божьего, именно: благосклонности божьей и милосердия; например, у Михея в гл. 2, ст. 7: «Разве умалился дух божий? (т. е. милосердие божье), таковы ли (т. е. неудачны) действия его?». Также у Захар., гл. 4, ст. 6: «Не воинством, не силою, но одним моим духом», т. е. одним моим милосердием. И в этом смысле, думаю, должно понимать и ст. 12, гл. 7 того же пророка, именно: «И они учили сердце свое осторожным¹², чтобы не повиноваться закону и заповедям, которые бог послал через первых пророков по своему духу», т. е. по своему милосердию. В этом же смысле говорит Аггей, гл. 2, ст. 5: «И дух мой (или моя милость) пребывает среди вас, не бойтесь». Относительно же того, что говорит Исаия в гл. 48, ст. 16: «И теперь послал меня господь бог и дух его», то это, конечно, можно понимать в смысле чувства расположения и милосердия божьего или же в смысле души его, открытой в законе; ибо он говорит: «С начала (т. е. как только я пришел к вам, чтобы возвестить вам гнев божий и его приговор, вынесенный против вас) я не говорил тайно; со времени, как это было произнесено, я присутствовал (как сам он в 7-й гл. свидетельствует), а теперь я вестник радости, посланный божним милосердием, чтобы объявить о вашем освобождении». Это также можно понимать, как я сказал, и в смысле души божьей, открытой в законе, т. е. что он теперь пришел к ним ради увещания, по предписанию закона, именно: Левит, гл. 19, ст. 17; поэтому он увещает их при тех же условиях и таким же образом, как это делал обыкновенно и Моисей, и, наконец, он, как это и Моисей делал, заканчивает предсказанием об их освобождении. Однако первое объяснение мне кажется более подходящим.

Но вернемся, наконец, к нашей цели. Из всего этого становятся ясными следующие выражения Писания, именно: «У пророка был дух божий, бог излил на людей дух свой, люди исполнены были духа божия и духа святого» и пр. Они означают только то, что пророки обладали особенною добродетелью, превышающею обыкновенную*, и что они с отменным постоянством духа подвизались в благочестии; далее, что они воспринимали душу бога или суждения его. Мы ведь показали, что «дух» по-еврейски означает как душу, так и суждение души и что поэтому и самый закон, так как он объясняет душу бога, называется духом, или душою, бога; с равным правом посему и воображение пророков, поскольку через него были открываемы божественные решения, могло быть названо душой божьей, и о пророках можно было говорить, что в них была душа божья. И хотя в нашей душе также начертана душа божья и ее вечные суждения, а следовательно, и мы (говоря согласно Писанию) познаем душу божью, однако благодаря тому, что естественное познание обще всем, оно, как мы уже сказали, не только ценится людьми, особенно евреями, которые хвалились, что они выше всех, и даже обыкновенно презирали всех, также, следовательно, и общее всем знание. Наконец, о пророках говорили, что они имеют дух божий, еще и потому, что люди не знали причин пророческого познания и удивлялись ему и вследствие этого они обыкновенно относили его, как и прочее из ряда вон выходящее, к богу и называли божественным познанием.

Итак, мы можем теперь утверждать без колебания, что пророки воспринимали божественные откровения только при помощи воображения, т. е. посредством слов или образов, и притом действительных или воображаемых. Ибо, коль скоро мы не находим в Писании никаких других средств, кроме этих, то, как мы уже показали, нам никаких других выдумывать нельзя. Но, на основании каких законов природы это совершалось, я признаю, не знаю. Конечно, я мог бы сказать, как другие, что это совершилось благодаря могуществу бога, но я оказался бы болтуном. Ибо это было бы то же самое, как если бы я захотел объяснить каким-нибудь трансцендентальным термином форму какой-нибудь единичной вещи.

* См. примеч. III.

Ведь могуществом божьим все совершенно. Скажу более: так как могущество природы не что иное, как само могущество бога, то несомненно, что мы постольку не понимаем могущества божьего, поскольку не знаем естественных причин; стало быть, глупо и прибегать к этому могуществу божьему, когда мы не знаем естественной причины какой-нибудь вещи, т. е. самого могущества божьего. Да нам теперь и не нужно знать причину пророческого познания. Ибо, как я уже упоминал, мы стараемся исследовать здесь только документы Писания, чтобы на основании их вывести свои заключения, как из данных природы; источники же документов нас нисколько не интересуют.

Стало быть, коль скоро пророки воспринимали божественные откровения при помощи воображения, то они, несомненно, могли воспринимать многое, что находится вне границ разума; ибо из слов и образов можно гораздо больше составить представлений, нежели из одних тех принципов и понятий, на которых зиждется все наше естественное познание.

Далее, ясно, почему пророки почти все воспринимали и всему учили в притчах и загадках и все духовное выражали телесно: все это больше согласуется с природой воображения. Теперь мы не удивимся, почему Писание или пророки столь непрямо и темно говорят о духе, или душе, бога, как [например] в кн. Числ, гл. 11, ст. 17, в 1 кн. Цар., гл. 22, ст. 2 и пр., не удивимся, далее, что Михей видел бога сидящим, а Даниил — в виде старца, покрытого белою одеждою. Иезекииль же — в виде огня; а те, которые находились при Христе, видели духа святого в виде нисходящего голубя, апостолы же — в виде огненных языков и, наконец, Павел до своего обращения увидел его как великий свет. Все это ведь вполне согласуется с общезвестными представлениями о боге и духах. Наконец, так как воображение неопределенно и непостоянно, то поэтому и дар пророчества оставался у пророков недолго, а также и встречался не часто, но очень редко, именно: у весьма немногих людей, да и у них-то очень редко. А раз это так, то нам приходится теперь исследовать, откуда у пророков могла возникнуть достоверность относительно того, что они воспринимали только посредством воображения, а не при помощи точных начал разума. Но все, что только можно сказать

и об этом, должно заимствовать из Писания, так как у нас нет, как мы уже сказали, истинной науки об этом предмете, т. е. мы не можем объяснить его посредством первых его причин. А чему учит Писание относительно достоверности у пророков, это я покажу в следующей главе; в ней я решил говорить о пророках.

ГЛАВА II О ПРОРОКАХ

Из предыдущей главы, как мы уже указали, следует, что пророки были одарены не душою более совершенною, но способностью более живого воображения. Это в достаточной мере подтверждают и рассказы Писания о Соломоне, например, известно, что он отличался от других именно мудростью, но не пророческим даром. Не были пророками также известные весьма мудрые люди Еман, Дарда, Халкол¹³; и, наоборот, люди деревенские, лишенные всякого образования, даже женки, как Агарь — служанка Авраама, обладали даром пророчества. И это согласуется с опытом и разумом. В самом деле, кто более всего наделен воображением, тот менее способен к отвлеченному мышлению; и, наоборот, кто более всего наделен разумом и больше всего его изоциряет, тот обладает более умеренною способностью воображения и более подчиняет ее, держит как бы в узде, дабы она не смешивалась с разумом. Стало быть, те, кто старается искать мудрость и познания о материальных и духовных предметах в пророческих книгах, идут всецело по ложному пути. Это я и решил подробно показать здесь, потому что время, философия и, наконец, само дело этого требуют; и я мало забочусь о том, какой вой поднимет суеверие, которое ни к кому не питает большей ненависти, чем к лицам, посвящающим себя истинной науке и истинной жизни. К прискорбию, дело дошло уже до того, что люди, открыто признающиеся, что у них нет идеи о боге и что они познают бога только при посредстве созданных (сотворенных — creata) вещей (причины которых им неизвестны), не краснеют, обвиняя философов в атеизме.

Но, чтобы изложить предмет по порядку, я покажу, что пророчества различались не только в зависимости

от воображения и физического темперамента каждого пророка, но и в зависимости от мнений, которыми пророки были пропитаны, и что поэтому пророчество никогда не делало пророков более знающими, как это я сейчас подробнее объясню. Но предварительно здесь должно сказать о достоверности, бывшей у пророков, потому что это, во-первых, касается содержания настоящей главы, и, во-вторых, это несколько послужит тому, что мы намереваемся доказать.

Так как простое воображение по своей природе не содержит в себе достоверности, как всякая ясная и отчетливая идея, но к нему необходимо должно быть придано нечто, именно: рассудочность, для того чтобы мы могли быть уверены в вещах, которые воображаем, то отсюда следует, что пророчество само по себе не может содержать в себе достоверности, потому что оно, как мы уже показали, зависит только от воображения. Поэтому пророки уверялись в откровении бога не посредством самого откровения, а посредством некоторого знамения (*signum*), как это видно на примере Авраама (см. Бытие, гл. 15, ст. 8): Выслушав обещание бога, он попросил знамения; Авраам, конечно, верил богу и требовал знамения не для того, чтобы поверить богу, но чтобы убедиться, что это обещание дает ему бог. То же самое еще яснее видно на примере Гедеона. Он ведь так говорит богу: «И сделай мне знамения (чтобы я знал), что ты говоришь со мною» (см. Суд, гл. 6, ст. 17). Моисею также бог говорит: «И это да будет тебе знамением, что я тебя послал». Езекия, давно знавший, что Исайя — пророк, попросил знамения в подтверждение пророчества, предсказавшего ему выздоровление. Это, конечно, показывает, что пророки всегда имели какое-нибудь знамение, делавшее их уверенными в том, что они пророчески воображали; и Моисей поэтому напоминает (см. Второз., гл. 18, ст. последний), чтобы от пророка требовали знамения, именно: осуществления какого-нибудь предсказанного события. Итак, пророчество в этом отношении уступает естественному познанию, которое не нуждается ни в каком знамении, но содержит в себе достоверность на основании своей природы. Пророческая достоверность была ведь не математическая, но только моральная. Это тоже видно из самого Писания, ибо во Второзаконии, гл. 13, Моисей напоминает, что если какой пророк

захочет учить о новых богах, то он, хотя бы и подтверждал свое учение знамениями и чудесами, повинен, однако, смерти; ибо, как сам Моисей продолжает, бог делает знамения, а также и чудеса для искушения народа. Об этом и Христос тоже напомнил своим ученикам, как видно из Матфея, гл. 24, ст. 24. А Иезекииль в гл. 14, ст. 9 даже ясно учит, что бог иногда обманывает людей ложными откровениями, ибо он говорит: «И когда пророк (именно ложный) обманывается и скажет слово, — я, бог, обманул того пророка». Это и Михей свидетельствует Ахаву о пророках (см. кн. I Цар., гл. 22, ст. 21).

Хотя это, по-видимому, и показывает, что пророчество и откровение — дело весьма сомнительное, однако оно, как мы сказали, считалось весьма достоверным. Ибо бог никогда не обманывает благочестивых и избранных, но, согласно известной древней поговорке (см. кн. I Сам., гл. 24, ст. 14) и как видно из истории Авигеи и ее речи¹⁴, бог пользуется благочестивыми как бы орудиями своей благодати, а нечестивыми — как бы исполнителями и средством своего гнева. Это весьма ясно также видно из того случая с Михеем, который мы только что цитировали. В самом деле, хотя бог решил обмануть Ахава через пророков, однако воспользовался только ложными пророками, благочестивому же открыл дело так, как оно было, и не препятствовал ему предсказывать истину. Однако, как я сказал, достоверность у пророка была только моральная, ибо никто не может считать себя праведным перед богом и хвалиться, что служит орудием благодати бога, как учит и на самом деле показывает само Писание, ибо гнев божий соблазнил на народную перепись Давида¹⁵, благочестие которого, однако, Писание достаточно подтверждает. Итак, вся пророческая достоверность основывалась на следующих трех вещах: 1) на том, что пророки воображали предметы откровения в высшей степени живо — так же, как мы обыкновенно наяву воспринимаем впечатление от предметов; 2) на знамени; 3) наконец и главным образом на том, что они обладали духом, склонным только к справедливому и благому. И хотя Писание не всегда упоминает о знамениях, однако следует думать, что пророки всегда имели знамение; ибо Писание не всегда имеет обыкновение рассказывать о всех условиях и обстоятельствах (как уже многие отметили), но скорее предполагает их известными. Сверх

того, мы можем допустить, что пророки, которые, кроме того, что содержится в законе Моисея, ни о чем новом не пророчествовали, не нуждались в знамении, потому что их [пророчества] подтверждал закон. Например, пророчество Иеремии о разорении Иерусалима подтверждалось пророчествами других пророков и угрозами закона, а потому и не нуждалось в знамении; но Анания, пророчествовавший вопреки всем пророкам о скором восстановлении государства, необходимо нуждался в знамении; иначе он должен был бы сомневаться в своем пророчестве до тех пор, пока наступление события, предсказанного им, не подтвердило бы пророчества (см. Иерем., гл. 28, ст. 9).

Стало быть, коль скоро уверенность, возникавшая в пророках вследствие знамения, была не математическая, т. е. вытекающая из необходимости понятия воспринятой или виденной вещи, но только моральная, и знамения давались только с целью убедить пророка, то отсюда следует, что знамения давались сообразно мнениям и пониманию пророка; так что знамение, делавшее одного пророка уверенным в его пророчестве, другого, пропитанного иными мнениями, не могло убедить, и потому знамения каждого пророка были различны. Точно так же и самое откровение различалось, как мы уже говорили, у каждого пророка смотря по свойству физического темперамента, воображения, а также и в зависимости от мнений, усвоенных прежде. В зависимости от темперамента пророчество различалось следующим образом: если пророк был человек веселый, то ему были открываемы победы, мир и все, что побуждает людей к радости; такие люди ведь обыкновенно очень часто воображают подобные вещи; наоборот, если пророк был меланхолик, то ему были открываемы войны, наказания и всякие беды; таким образом, поскольку пророк был сострадатель, ласков, гневен, суров и пр., постольку он был более склонен к тем или иным откровениям. По свойству же воображения пророчество различалось таким образом: если пророк был человек со вкусом, то и душу бога он воспринимал в изящном стиле; если же грубоватый — грубо. Так потом было и в отношении откровений, которые представлялись в образах, именно: если пророк был селянином, то ему представлялись быки и коровы и пр.; если же воином, — полководцы, войска; если, наконец, он был царедвор-

цем, — царский трон. Наконец, пророчество различалось и по несходству мнений пророков, именно: волхвам (см. Матф., гл. 2), верившим в астрологические бредни, рождение Христа было открыто тем, что они вообразили звезду, взошедшую на востоке; жрецам Навуходоносора (см. Иезекииля, гл. 21, ст. 26) опустошение Иерусалима было открыто по внутренностям животных, о чем тот же царь узнал и от оракулов, и по направлению стрел, брошенных вверх, в воздух. Затем, пророкам, верившим, что люди действуют по свободному выбору и собственной мощи, бог открывался равнодушным и не знающим о будущих человеческих действиях. Все это в отдельности мы теперь докажем на основании самого Писания.

Итак, первое обнаруживается из известного случая с Елисеем (см. II Цар., гл. 3, ст. 15), который потребовал гусли, чтобы пророчествовать Иораму, и мог воспринять душу бога только после того, как он был услажден музыкой гуслей; тогда уже он предсказал Иораму с союзниками радостное событие; раньше это не могло случиться, потому что Елисей гневался на царя, а кто гневен на кого-нибудь, тот, конечно, склонен воображать о нем дурное, а не хорошее.

Что же касается того, что некоторым угодно утверждать, будто бог не открывается разгневанным и печальным людям, то они, конечно, говорят вздор, ибо бог открыл Моисею, гневавшемуся на фараона, знаменитое, достойное сожаления истребление первенцев (см. Исход, гл. 11, ст. 8), и притом не употребляя никакой музыки. Каину тоже бог открылся, когда тот был разъярен. Иезекиилю было открыто бедствие и упорство иудеев, когда он сделался нетерпеливым от гнева (см. Иезек., гл. 3, ст. 14), а Иеремиа пророчествовал о несчастьях иудеев, будучи в глубокой печали и охваченный великим отвращением к жизни, так что Иосия пожелал советоваться не с ним, но с его современницею, женщиною, так как она благодаря женскому праву была более способна открыть ему милосердие божье (см. II Паралип., гл. 34). Михей тоже никогда не пророчествовал Ахаву чего-либо хорошего, что, однако, делали другие, истинные пророки (как видно из I Царей, гл. 20), но в продолжение всей своей жизни пророчествовал дурное (I Цар., гл. 22, ст. 8, и яснее во II Паралип., гл. 18, ст. 7). Итак, пророки смотря по разному физическому темпераменту были более склонны к

тем или иным откровениям. Затем, стиль пророчества различался также в зависимости от красноречия каждого пророка. Пророчества Иезекииля и Амоса написаны ведь не в изящном стиле пророчеств Исайи, Наума, но в более грубом. И если кто, знакомый с еврейским языком, желает это тщательно разобрать, тот пусть сличит между собой у разных пророков некоторые главы, трактующие один и тот же предмет: он найдет большое различие в стиле. Пусть он сравнит именно гл. 1 царедворца Исайи от ст. 11 до ст. 20 с главой 5 поселянина Амоса от ст. 21 до ст. 24, пусть он сравнит, затем, порядок и приемы пророчества Иеремии, которое он написал в главе 49 о Едоме, с порядком и приемами Авдия; далее, пусть он сличит также Исайи гл. 40, ст. 19, 20, и гл. 44 от ст. 8 с гл. 8, ст. 6, и гл. 13, ст. 2, Осии. То же самое и относительно других пророков. Если все это правильно взвесить, то легко окажется, что у бога нет никакого собственного стиля в речи, но что только смотря по эрудиции и способностям пророка бог бывает изящен, точен, суров, груб, многоречив и темен.

Пророческие представления и иероглифы¹⁶ хотя и означали одно и то же, однако различались; ибо Исайе иначе представилась слава божья, оставляющая храм, нежели Иезекиилю¹⁷. Раввинам же угодно утверждать, что оба представления были совершенно тождественны, но что Иезекииль, как селянин, удивился им сверх меры и потому рассказал о них со всеми обстоятельствами. Однако ж, если у них не было достоверного предания об этом, чему я не верю, то они явно выдумывают это. Ибо Исайя видел шестикрылых серафимов, а Иезекииль — четырехкрылых животных; Исайя видел бога одетого и сидящего на царском троне, Иезекииль же [видел бога] наподобие огня; тот и другой, без сомнения, видели бога сообразно тому, как они обыкновенно воображали его. Кроме того, представления различались не только образом, но и ясностью, ибо представления Захарии столь темны, что они не могли быть поняты им без объяснения, как видно из рассказа о них; а представления Даниила и после объяснения не могли быть поняты самим пророком. Это происходило, конечно, не вследствие трудности предмета, подлежавшего откровению (говорилось ведь только о человеческих делах, превышавших границы человеческих способностей лишь тем, что они относились

к будущему), но только потому, что воображение Даниила не было одинаково способно к пророчествованию наяву и во сне; это видно также из того, что тотчас по началу откровения он так перепугался, что почти отчаялся в своих силах. Поэтому вследствие слабости воображения и сил вещи ему представлялись весьма темными, и он не мог понимать их и после объяснения. И здесь должно заметить, что слова, слышанные Даниилом, были (как мы выше показали) только воображаемыми; поэтому не удивительно, что он, будучи в то время в смущении, воображал все те слова столь сбивчиво и темно, что потом ничего из них не мог понять. Те же, которые говорят, что бог не хотел открыть Даниилу предмет ясно, по-видимому, не читали слов ангела, прямо сказавшего (см. гл. 10, ст. 14), что «он пришел толковать Даниилу то, что случится с его народом в последующие времена». Стало быть, эти вещи остались темными потому, что в то время не находилось никого, кто настолько обладал бы силой воображения, чтобы они могли быть открыты ему яснее. Наконец, пророки, которым было открыто, что бог возьмет Илию к себе, желали убедить Елисея, что тот перенесен в какое-то место, где они могут еще найти его. Это, конечно, ясно показывает, что они не прямо поняли откровение божье. Нет нужды подробнее доказывать это, ибо Писание самым ясным образом обнаруживает, что бог одарил одного пророка гораздо большею благодатью для пророчествования, нежели другого. А что пророчества или представления различались также в зависимости от мнений, усвоенных пророками, и что у пророков были разные мнения, даже противоположные, и разные предрассудки (говорю относительно вещей чисто спекулятивных, ибо относительно того, что касается честности и добрых нравов, должно думать совершенно иначе), — это я тщательнее и подробнее покажу, ибо я считаю это делом большой важности. Из этого я сделаю в конце заключение, что пророчество никогда не делало пророков более учеными, но что они оставались при своих предвзятых мнениях и что поэтому относительно чисто спекулятивных вещей мы нимало не обязаны им верить.

С какой-то странной поспешностью все убедили себя, что пророки знали все, чего человеческий разум может достигнуть; и хотя некоторые места Писания весьма ясно говорят нам, что пророки не знали некоторых вещей,

все-таки люди предпочитают говорить, что в тех местах не понимают Писания, нежели допустить, что пророки чего-нибудь не знали; или же они стараются насиловать слова Писания так, чтобы оно говорило то, чего совершенно не имеет в виду. Если позволить один из этих приемов, то поистине все Писание пиши пропало. Напрасно ведь мы будем стараться доказать что-нибудь на основании Писания, если позволяется считать темным и недостаточным то, что в высшей степени ясно, или толковать его по произволу. Например, в Писании нет ничего яснее того, что Иисус Навин, а может быть, и автор, написавший его историю, думали, что Солнце движется вокруг Земли, Земля же находится в покое и что Солнце в продолжение некоторого времени оставалось неподвижным¹⁸. Однако многие, не желая допустить, что в небесах могло быть какое-нибудь изменение, объясняют это место таким образом, что оно ничего похожего, по-видимому, и не говорит; другие же, научившиеся философствовать правильнее, понимая, что Земля движется, из всех сил стараются выжать это же самое из Писания, хотя оно явно противоречит этому. Поистине я удивляюсь им. Неужели, скажите, мы обязаны верить, что воин Иисус знал астрономию? и что ему не могло быть открыто чудо? или что солнечный свет не мог долее обыкновенного быть над горизонтом, если Иисус не понимал причины этого? Право, мне и то и другое кажется смешным. Итак, я предпочитаю сказать открыто, что Иисус не знал истинной причины того более продолжительного света и что он и вся присутствовавшая толпа заодно с ним думали, будто Солнце в ежедневном движении движется вокруг Земли и в тот день на некоторое время остановилось, и это именно они сочли за причину того более продолжительного света, не обратив внимания на то, что вследствие избытка льда, бывшего в то время в воздушных областях (см. Иисуса Навина, гл. 10, ст. 11), рефракция могла быть сильнее обыкновенной или что-нибудь подобное, чего мы сейчас не исследуем. Точно так же и знамение отступавшей тени было открыто Исаяе сообразно с его пониманием, именно: через отступление Солнца назад¹⁹; ибо и он думал, что Солнце движется, а Земля находится в покое, и о ложных солнцах он, может быть, никогда даже во сне не думал.

Это мы можем утверждать без всякого колебания, ибо знамение могло действительно произойти и быть предска-

зано царю Исайей, хотя пророк и не знал истинной причины его. О постройке Соломоновой, если только она была дана в откровении богом, должно сказать то же самое, именно: что все ее измерения были открыты Соломону по силе его разума и мнения. Так как ведь мы не обязаны верить, что Соломон был математиком, то можем утверждать, что он отношения между окружностью и диаметром круга не знал и думал заодно с толпой рабочих, что оно равно $3 \frac{1}{4}$. Поэтому если позволяют говорить, что мы того текста (I Цар., гл. 7, ст. 23) не понимаем, то я, право, не знаю, что мы можем понять в Писании; ведь там рассказ о постройке ведется просто и чисто исторически. Если же вдобавок позволяют измышлять, что Писание думало иначе, но по какому-то неизвестному основанию пожелало так написать, то тогда выйдет не что иное, как полнейшее извращение всего Писания, ибо всякий будет в состоянии говорить с равным правом то же самое о всех местах Писания; и, стало быть, все, что только может человеческая злоба выдумать нелепого и дурного,— все это позволительно будет защищать и исполнять, подкрепляя авторитетом Писания. Но то, что мы утверждаем, не содержит ничего нечестивого, ибо Соломон, Исайя, Иисус и прочие хотя и были пророками, но все же были людьми, и надо думать, что ничто человеческое им не было чуждо. Также и Ною было открыто сообразно с его пониманием, что бог истребит род человеческий, потому что он полагал, будто мир вне Палестины не населен²⁰. И не только таких вещей, но и других, более важных пророки без ущерба для благочестия могли не знать и на самом деле не знали; ведь относительно божественных атрибутов они ничему особенному не учили, но имели о боге весьма заурядные мнения; к ним и приспособлялись их откровения, как я сейчас покажу на многих свидетельствах Писания. Так что легко видеть, что пророков восхваляют и прославляют не столько ради возвышенности и превосходства их ума, сколько ради благочестия и постоянства их духа.

Адам — первый, кому бог открылся, — не знал, что бог вездесущ и всеведущ; он ведь спрятался от бога и старался искупить свой грех перед ним, будто перед ним был человек; поэтому бог и был открыт ему по его понятию, именно: как не вездесущий и не знающий местонахождения и греха Адама; Адам ведь слышал или казалось ему,

будто слышит, что бог гуляет по саду, зовет его и спрашивает, где он находится, потом спрашивает его по поводу его стыдливости, не ел ли он от запрещенного дерева. Стало быть, Адам не знал никакого другого атрибута бога, кроме того, что бог — творец всех вещей. Каину бог был открыт тоже по его понятию, именно: как не знающий человеческих дел; да Каину для раскаяния в своем грехе и не нужно было иметь более возвышенное познание о боге. Лавану бог открыл себя как бог Авраама, потому что он верил, что всякая нация имеет своего особенного бога (см. Бытие, гл. 31, ст. 29). Авраам тоже не знал, что бог вездесущ и предвидит все вещи; ведь, как только он услышал приговор над содомлянами, он попросил бога не приводить его в исполнение, прежде чем он не узнает, все ли были достойны того наказания. Авраам ведь говорит (см. Бытие, гл. 18, ст. 24): «Может быть, обретаются пятьдесят праведников в том городе». И иным бог не открывался ему. В воображении Авраама он ведь говорит в ст. 21 так: «Теперь сойду посмотреть, делали ли они согласно великому воплю, дошедшему до меня, а если нет, то узнаю (дело)». И божественное свидетельство об Аврааме (о чем см. Бытие, гл. 18, ст. 19) ничего не содержит, кроме одного повиновения и того, что он своих домашних наставлял справедливому и доброму, но оно не говорит, чтобы он имел о боге возвышенные мысли. Моисей также недостаточно понимал, что бог всеведущ и что все человеческие действия направляются только по его решению. Ибо хотя бог сказал ему (см. Исход, гл. 3, ст. 18), что израильяне будут ему повиноваться, однако он сомневается и возражает (см. Исх., гл. 4, ст. 1): «Что если они мне не поверят и не будут повиноваться мне?». Поэтому и ему бог был открыт как равнодушный к будущим человеческим действиям и как не знающий о них. Он ведь дал ему два знамени и сказал (Исх., гл. 4, ст. 8): «Если случится, что они не поверят первому знаменю, поверят, однако, последнему; а если и последнему не поверят, возьми тогда немного речной воды» и т. д. И действительно, если бы кто захотел без предрассудка разобрать суждения Моисея, тот явно нашел бы, что мнение Моисея о боге сводилось к тому, что он есть существо, что он всегда существовал, существует и всегда будет существовать; по этой причине он и называет его — Иегова — именем, выражающим на еврейском языке эти

три времени существования²¹. О природе же его Моисей учил только тому, что он милосерден, благосклонен и пр. и в высшей степени ревнив, как обнаруживается из весьма многих мест Пятикнижия.

Потом он верил и учил, что это существо так отличается от всех других существ, что никакое изображение какой-либо видимой вещи не может его выразить, и что его нельзя видеть, не столько по несообразности этого, сколько вследствие человеческой слабости, и, кроме того, что оно в отношении могущества есть существо особенное или единственное. Он допускал даже, что есть существа, которые (без сомнения, по распоряжению и приказанию бога) заступают место бога, т. е. существа, которым бог дал авторитет, право и мощь управлять народами, промышленяты о них и заботиться; но об этом существе, которое евреи обязаны были чтить, он учил, что оно есть высший и верховный бог, или (пользуясь еврейским выражением) бог богов. Потому в песне Исхода (гл. 15, ст. 11) Моисей сказал: «Кто из богов подобен тебе, Иегова?», а Иофор (гл. 18, ст. 11): «Теперь я знаю, что Иегова больше всех богов», т. е., наконец, я вынужден согласиться с Моисеем, что Иегова больше всех богов и обладает особенным могуществом. Но верил ли Моисей, что эти существа, заступающие место бога, были им сотворены? В этом можно сомневаться, так как о творении и начале их, насколько нам известно, он ничего не сказал. Кроме того, он учил, что это существо привело в порядок из хаоса этот видимый мир (см. Бытие, гл. 1, ст. 2) и вложило в природу семена и, стало быть, над всем имеет верховное право и верховное могущество (см. Второзак., гл. 10, ст. 14, 15) и что по этому верховному своему праву и могуществу оно избрало еврейскую нацию и определенную страну в мире (см. Второзак., гл. 4, ст. 19, и гл. 32, ст. 8, 9) только для себя; остальные же народы и области оно предоставляло заботам прочих богов, от него поставленных, и потому оно называлось богом Израиля и богом Иерусалима (см. II Паралип., гл. 32, ст. 19); остальные же боги назывались богами прочих народов и по этой причине иудеи верили, что та область, которую бог избрал себе, требует особенного культа божества, совершенно отличного от культа других областей, даже больше: что она не может терпеть культа других богов, свойственного другим областям; верили, что те народы, которые

ассирийский царь переселил в земли иудеев, растерзываются львами, потому что они не знали культа богов той земли (см. II Цар., гл. 17, ст. 25, 26 и пр.). Поэтому, по мнению Абен-Езры²², и Иаков, когда он захотел отправиться на родину, сказал сыновьям, чтобы они приготовились к новому культу и оставили чужих богов, т. е. культ богов той земли, в которой они тогда находились (см. Бытие, гл. 35, ст. 2,3). Также и Давид, желая сказать Саулу, что он вследствие его преследования принужден жить вне отечества, сказал, что он от наследия божьего удален и отправлен на служение к другим богам (см. I Сам., гл. 26, ст. 19). Наконец, Моисей верил, что это существо, или бог, имеет свое местожительство в небесах (см. Второзак., гл. 33, ст. 26); каковое мнение было самым распространенным среди язычников. Если теперь мы обратим внимание на откровения [данные] Моисею, то найдем, что они были приспособлены к этим мнениям; в самом деле, так как он верил, что природа бога допускает те состояния, о которых мы говорили, именно: милосердие, благосклонность и пр., то поэтому бог и открывался ему согласно с этим его мнением и под этими атрибутами (см. Исх., гл. 34, ст. 6,7, где рассказывается, каким образом бог явился Моисею, и Десятисловие, гл. 20, ст. 4,5). Потом, в гл. 33, ст. 18, рассказывается, что Моисей просил у бога, чтобы тот позволил ему видеть его, но так как Моисей, как было уже сказано, никакого образа божия не сформировал в мозгу, а бог (как я уже показал) открывался пророкам только в зависимости от состояния их воображения, то поэтому ни в каком образе бог и не явился ему; и это, говорю, случилось потому, что образ бога не подавался воображению Моисея. Ибо другие пророки именно: Исайя, Иезекииль, Даниил и другие, свидетельствуют, что они видели бога. По этой причине бог ответил Моисею: «Ты не будешь в состоянии видеть мое лицо», а так как Моисей верил, что бог видим, т. е. что это по отношению к божественной природе не содержит в себе никакого противоречия (иначе ведь он и не просил бы ни о чем подобном), то бог поэтому прибавляет: «Потому что никто, увидев меня, не будет жить»; следовательно, он дает мнению Моисея соответственное основание; он ведь говорит не то, что это содержит в себе противоречие по отношению к божественной природе, как оно есть на самом деле,

но что это не может произойти вследствие человеческой слабости.

Далее, чтобы открыть Моисею, что израильтяне вследствие поклонения тельцу сделались похожи на остальные народы, бог говорит в гл. 33, ст. 2,3, что он пошлет ангела, т. е. существо, которое вместо верховного существа заботилось бы об израильтянах, сам же он не хочет оставаться среди них. И, таким образом, для Моисея ничего не оставалось, из чего ему было бы известно, что израильтяне милее богу, нежели остальные народы; ведь и их бог также поручил заботе других существ, или ангелов, как видно из ст. 16 той же главы. Наконец, так как верили, что бог обитает в небесах, то поэтому бог открывался как сходящий с неба на гору, и Моисей также восходил на гору, чтобы беседовать с богом. Это не нужно было бы ему делать, если бы он мог одинаково легко воображать бога находящимся всюду.

Израильтяне почти ничего не знали о боге, хотя он им и открылся. Это они показали более чем достаточно, когда они через несколько дней воздали тельцу божественную честь и поклонение и уверовали, что он и есть те боги, которые вывели их из Египта. И, конечно, не следует верить, что люди, привыкшие к суевериям египтян, грубые, угнетенные жалким рабством, сколько-нибудь здраво разумели о боге или что Моисей научил их чему-нибудь иному, кроме образа жизни; к тому же он учил не как философ, желающий добиться, чтобы они в конце концов руководились свободой духа, но как законодатель, надеясь принудить их жить хорошо под давлением силы закона. Поэтому для них хорошее поведение или истинная жизнь, служение богу и любовь к нему были скорее рабством, нежели истинной свободой, милостью и даром бога. Он ведь приказывал любить бога и соблюдать его закон из благодарности к богу за ниспосланные благодеяния (именно: освобождение от египетского рабства и пр.). И потом, он пугает их угрозами, в случае если они преступят те правила, и, наоборот, обещает многие блага, в случае если они сохраняют их. Следовательно, он учил их таким же образом, как обыкновенно родители учат совсем еще глупеньких детей. Поэтому несомненно, что они не знали ни превосходства добродетели, ни истинного блаженства. Иона думал убежать от лица божьего. Это, по-видимому, показывает, что и он верил, будто бог

поручил заботу о других областях вне Иудеи другим силам, хотя и поставленным от него же. И нет никого в Ветхом завете, кто говорил бы о боге более сообразно с разумом, нежели Соломон, превосходивший всех своих современников естественным светом; поэтому он и считал себя выше закона (ибо он дан только для тех, которым не хватает разума и указаний природного ума) и все законы, касавшиеся царя и состоящие главным образом из трех пунктов (см. Второзак., гл. 17, ст. 16, 17), мало уважал и даже совсем нарушал их (в этом, однако, он погрешал и поступал недостойно философа, именно: предаваясь чувственным вожделениям): он учил, что все блага счастья суетны для смертных (см. Екклесиаст) и что у людей нет ничего превосходящее разума и что для них нет большего наказания, как глупость (см. Притчи, гл. 16, ст. 22).

Но возвратимся к пророкам, разноречивые мнения которых мы также предположили отметить. Раввины, оставившие нам (как рассказывается в трактате Шаббат, гл. 1, лист 13, стр. 2) те пророческие книги (какие существуют теперь), нашли суждения Иезекииля до такой степени противоречащими суждениям Моисея, что они почти порешили не допускать его книгу в число канонических и совершенно ее скрыли бы, если бы некий Хапация не взялся объяснить ее, что, говорят, наконец, он и сделал с великим трудом и усердием (как там рассказывается). Но каким способом он это сделал, именно: написал ли какой комментарий, который, может быть, погиб, или (насколько хватило смелости) изменил и скрасил по своему разумению самые слова и речи Иезекииля, — это неизвестно. Что бы там ни было, по крайней мере гл. 18 явно не согласуется со ст. 7, гл. 34, Исхода и со ст. 18, гл. 32, Иеремии и пр. Самуил верил, что бог, раз решивши что-нибудь, никогда не раскаивается в решении (см. I Сам., гл. 15, ст. 29), ибо Саулу, кающемуся в своем грехе и желавшему поклониться богу и испросить от него прощение, он сказал, что бог своего решения о нем не изменит. Иеремии же было открыто (см. гл. 18, ст. 8, 10) обратное, именно: что бог, решил ли он для какого-нибудь народа что-либо во вред или что-либо на благо, раскаивается в своем решении, если только люди со времени приговора изменились к лучшему или к худшему. А Иоиль учил, что бог раскаивается только во вреде (см. у него гл. 2, ст. 13). Наконец, из гл. 4 Бытия, ст. 7,

весьма ясно видно, что человек может побороть искушения греха и поступить хорошо; это ведь говорится Каину, который, однако, как видно из самого Писания и из Иосифа²³, никогда не поборол их. Это же самое очевидным образом вытекает из только что приведенной главы Иеремии, ибо он говорит, что бог раскаивается в своем решении, произнесенном во вред или на благо людям смотря по желанию людей изменить нравы и образ жизни. А Павел, напротив, ничему не учит яснее того, что люди не имеют никакой власти над искушениями плоти, разве только по особенному призванию и милости божьей. См. Посл. к римлянам., гл. 9 от ст. 10 и т. д. и гл. 3, ст. 5 и гл. 6, ст. 19, где он, приписав богу справедливость, оговаривается, что говорит так по человеческому способу и ради немощи плоти.

Итак, отсюда более чем достаточно обнаруживается то, что мы намеревались показать, именно: что бог приспособляет откровения к пониманию и мнениям пророков и что пророки могли не знать вещей, которые касаются чистого умозрения (а не любви к ближнему и житейской практики), и действительно не знали и что у них были противоположные мнения. Поэтому далеко не верно, что от пророков следует заимствовать познание о естественных и духовных вещах. Итак, мы приходим к заключению, что мы не обязаны верить пророкам ни в чем, кроме того, что составляет цель и сущность откровения; в остальном же предоставляется свобода верить как кому угодно. Например, откровение Каину учит нас только тому, что бог увещевал Каина к истинной жизни; в этом ведь только и состоит конечная цель и сущность откровения, а не в учении о свободе воли или о предметах философии; поэтому хотя в словах и основаниях того увещания ясно содержится свобода воли, однако нам позволительно думать противное, так как те слова и основания были приспособлены только к пониманию Каина. Точно так же и откровение Михею хочет научить только тому, что бог открыл ему истинный исход сражения Ахав с Арамом. Только этому мы и обязаны верить; стало быть, все остальное содержание этого откровения, именно: сообщение об истинном и ложном духе божьем, о небесном воинстве, стоящем по обеим сторонам бога, а также и остальные обстоятельства того откровения, нас не касается, и потому каждый пусть верит этому, как ему

покажется более согласным с его разумом. О способах, которыми бог показал Иову свое могущество над всем (если только верно, что они были открыты Иову и что автор старался рассказать историю, а не иллюстрировать свои понятия, как некоторые думают), должно сказать то же самое, именно: что они были указаны сообразно с понятием Иова и только для его убеждения, а не потому, что они суть общие основания для убеждения всех. Не иначе должно утверждать и об основаниях Христа, которыми он избличает фарисеев в упорстве и незнании, а учеников увещевает к истинной жизни, именно: что свои основания он приспособлял к мнениям и принципам каждого. Например, когда он сказал фарисеям (см. Матфея, гл. 12, ст. 26): «И если сатана сатану изгоняет, то он против себя самого разделится; итак, как же могло бы устоять его царство?», он хотел только избличить фарисеев исходя из их же начала, а не учить тому, что существуют демоны или какое-то демонское царство. Точно так же, когда Христос сказал ученикам (см. Матфея, гл. 18, ст. 10): «Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих; говорю ведь вам, что ангелы их на небесах», и т. д., он хотел научить только тому, чтобы они не были горды и не презирали никого, а не иному чему, что содержится в его основаниях, приведенных им только для убеждения учеников. Наконец, то же самое, безусловно, должно сказать об основаниях и знамениях апостолов. Да и нет надобности говорить об этом подробнее; ибо если бы я должен был перечислить все места в Писании, которые написаны только для одного человека или сообразно с чьим-либо понятием и которые не без большого вреда для философии отстаиваются как божественное учение, то мне пришлось бы значительно поступиться краткостью, о которой я стараюсь. Итак, удовлетворимся тем, что мною затронуто кое-что, небольшое и общее; остальное любознательный читатель пусть сам разбирает самостоятельно. Но хотя к цели, к которой я стремлюсь, именно: к отделению философии от богословия, принадлежит главным образом только то, что мы говорили о пророках и пророчестве, однако по причине того, что я коснулся этого вопроса лишь в общих чертах, желательно еще исследовать: был ли пророческий дар свойствен только евреям или же он свойствен всем нациям; затем также — что должно утверждать о призвании евреев. Об этом смотри следующую главу.

**О ПРИЗВАНИИ ЕВРЕЕВ И О ТОМ,
БЫЛ ЛИ ПРОРОЧЕСКИЙ ДАР СВОЙСТВЕН ТОЛЬКО ЕВРЕЯМ**

Истинное счастье и блаженство каждого состоит только в наслаждении благом, а не в той славе, что благом наслаждается лишь он один и больше никто; тот ведь не знает истинного счастья и блаженства, кто считает себя более блаженным потому, что другим живется не так хорошо, как ему одному, или что он блаженнее и счастливее остальных. Радость, испытываемая им от этого, если только она не ребяческая, происходит не от чего иного, как от зависти и дурного сердца. Например, истинное счастье и блаженство человека состоит только в мудрости и познании истины, а отнюдь не в том, что он мудрее остальных или что остальные не обладают познанием истины; это ведь решительно ни на йоту не увеличивает его мудрости, т. е. истинного его счастья. Итак, кто радуется вследствие этого, тот радуется несчастью другого; стало быть, он завистлив и зол и не знает ни истинной мудрости, ни спокойствия истинной жизни. Следовательно, когда Писание, убеждая евреев повиноваться закону, говорит, что бог избрал их себе из прочих народов (см. Второзак., гл. 10, ст. 15), что он к ним близок, а к другим нет (Второзак., гл. 4, ст. 4, 7) и что он только им предписал справедливые законы (см. ст. 8 той же главы), наконец, что он, минуя прочие народы, только им объявил себя (см. ст. 32 той же главы) и пр., то оно говорит только сообразно с понятиями людей, не знавших истинного блаженства, как мы показали в предыдущей главе и как свидетельствует также Моисей (см. Второзак., гл. 9, ст. 6, 7). В самом деле, они, конечно, были бы не менее блаженны, если бы бог всех одинаково призвал к спасению; и он был бы к ним не менее близок, хотя бы он был одинаково близок и к другим; законы были бы не менее справедливы, а они сами были бы не менее мудры, если бы законы были предписаны всем народам; чудеса не менее показывали бы могущество божье, если бы они были совершены и ради других народов; наконец, евреи были бы обязаны почитать бога не менее, если бы бог все эти дары одинаково щедро излил на все народы. Что же касается того, что бог говорит Соломону (см. 1 Цар.,

гл. 3, ст. 12), будто никто после него не будет столь мудр, как он, то это, по-видимому, есть только риторическая фигура для означения исключительной мудрости. Как бы то ни было, мы не должны верить, будто бог обещал Соломону для большего его счастья никого не одарять впоследствии такой мудростью: это ведь несколько не увеличивало бы разум Соломона; и мудрый царь был бы благодарен богу за такой дар не меньше, если бы бог сказал, что он всех одарит такой мудростью.

Но, хотя мы и утверждаем, что в только что приведенных местах Пятикнижия Моисей говорит сообразно с понятиями евреев, мы, однако, не хотим отрицать ни того, что бог им одним предписал известные законы Пятикнижия, ни того, что он только с ними говорил, ни того, наконец, что никакому другому народу не удавалось видеть столько чудесного, как евреям. Мы хотим только сказать, что таким способом, а в особенности теми доводами Моисей хотел убедить евреев с целью более привлечь их к почитанию бога при их детских понятиях; наконец, мы хотели показать, что евреи отличались от других народов не знанием и не благочестием, но чем-то совсем другим, или (выражаясь языком Писания, по понятию их) евреи были избраны богом из остальных народов не для истинной жизни и возвышенных умозрений, хотя и об этом им часто напоминалось, но совершенно для другого дела. Каково же именно оно было, я покажу здесь по порядку.

Прежде чем начать это, я хочу объяснить вкратце в последующем изложении, что я понимаю под управлением бога и что под внешней и внутренней помощью божьей, что под избранием божьим и что, наконец, под счастьем (удачей — *fortuna*). Под управлением бога (*Dei directio*) я понимаю известный незыблемый и неизменный порядок природы, или сцепление (*concatenatio*) естественных вещей. Мы ведь выше говорили, а также и в другом месте показали, что всеобщие законы природы, по которым все совершается и определяется, суть только вечные решения бога (*decreta Dei*), заключающие в себе всегда вечную истину и необходимость. Следовательно, говорим ли мы, что все происходит по законам природы или что все устрояется по решению и управлению божьему, — мы говорим одно и то же. Затем, так как мощь (могущество — *potentia*) естественных вещей есть только само могущество (мощь — *potentia*) божье, посредством которого

все только и происходит и определяется, то отсюда следует, что все, что человек, составляющий также часть природы, добывает себе в помощь для сохранения своего бытия, или все, что природа предлагает ему без всякой затраты труда с его стороны, — все это дано ему одним божественным могуществом, поскольку оно действует или через человеческую природу или через что-либо, находящееся вне человеческой природы. Итак, все, что только природа человека благодаря одной своей мощи может предоставить для сохранения его бытия, — все это мы можем по справедливости назвать внутренней помощью божьей, а все, что сверх этого выпадает человеку на пользу благодаря мощи внешних причин, — все это мы можем назвать внешней помощью божьей. А уже отсюда легко заключить, что должно упоминать под избранием божьим (*Dei electio*). В самом деле, так как всякий делает что-нибудь только по предопределенному порядку природы, т. е. по вечному управлению и решению божьему, то отсюда следует, что всякий избирает себе какой-нибудь образ жизни или какое-нибудь занятие только по особенному призванию божьему, которое его выбрало предпочтительно перед другими для этого дела или для этого образа жизни. Наконец, под счастьем (удачей) я понимаю не что иное, как управление божье, поскольку оно руководит человеческими делами через внешние и непредвидимые причины. Предпослав эти замечания, вернемся к нашей задаче, посмотрим, чем было то, за что еврейский народ назывался избранным от бога предпочтительно перед остальными. Чтобы показать это, я продолжаю так.

Все, чего мы благопристойно желаем, сводится главным образом к следующим трем пунктам, именно: к познанию вещей через первые их причины, к господству над страстями, или приобретению привычки к добродетели, и, наконец, к спокойной жизни при физическом здоровье. Средства, которые прямо способствуют первому и второму и которые можно рассматривать как ближайшие и действующие причины, заложены в самой человеческой натуре, так что приобретение их зависит главным образом только от нашей мощи (*potentia*) или только от законов человеческой природы. Поэтому следует решительно утверждать, что эти дары не составляли особенной принадлежности одного какого-либо народа, но всегда были общи всему

человеческому роду, если только мы не хотим грезить, что природа некогда произвела различные роды людей. Но средства, способствующие спокойной жизни и сохранению тела, находятся преимущественно вовне и называются они дарами счастья, потому что они действительно зависят больше всего от неизвестного нам управления внешних причин, так что в этом случае глупец бывает почти так же счастлив и несчастлив, как и умный. Однако человеческая распорядительность и бдительность могут во многом способствовать спокойной жизни и избежанию обид от других людей, а также и вреда от животных.

Разум и опыт научили, что для этого нет более верного средства, как сформировать общество на определенных законах, запереть известную страну на земле и направить силы всех как бы на одно тело, именно: на общество. Но ведь для образования и сохранения общества нужны незаурядный ум и бдительность; и поэтому то общество будет спокойнее, более устойчиво и менее подвержено случайностям, которое основывается и управляется по большей части людьми разумными и старательными, и, наоборот, общество, состоящее из людей с умом не образованным, большей частью зависит от случая и менее устойчиво. Если бы, однако, такое общество и просуществовало долго, то этим оно было бы обязано не себе, а управлению другого кого-нибудь. Если даже оно преодолет большие опасности и обстоятельства сложатся для него счастливо, то оно будет не в состоянии не удивляться управлению божьему (именно поскольку бог действует через скрытые внешние причины, а не через человеческую натуру и душу) и не преклоняться перед ним, так как для него все происходит крайне неожиданно и сверх ожидания, что действительно можно счесть даже за чудо.

Этим, следовательно, народы только и отличаются друг от друга, именно лишь в смысле различия общества и законов, при которых они живут и управляются. Стало быть, еврейский народ был избран богом из других не в отношении разума и спокойствия духа, но в отношении общества и счастья, благодаря которому он достиг господства и удержал его в продолжение стольких лет. Это весьма ясно обнаруживается и из самого Писания. Ведь, если кто хоть слегка просматривает его, тот ясно видит,

что евреи превосходили другие народы только тем, что они счастливо устраивали свои дела, относящиеся к спокойной жизни, и преодолевали большие опасности, достигая этого большей частью только благодаря внешней помощи божьей, но что в остальном они были равны другим и что бог одинаково милостив ко всем. Ибо по отношению к разуму видно, как мы в предыдущей главе показали, что они о боге и природе имели весьма заурядные мысли; поэтому они были избраны богом перед другими не в отношении разума. Но и не в отношении добродетели и истинной жизни; в этом ведь они также были равны другим народам, и избранными оказались только очень немногие. Итак, избрание и призвание их состояли только во временном счастье и выгодах государства; и мы не видим, чтобы бог обещал патриархам * или их преемникам что-нибудь иное, кроме этого; в законе даже ничего иного не обещается за повиновение, кроме постоянного благополучия государства и прочих удобств в этой жизни, и, наоборот, за непокорность и нарушение завета обещаются гибель государства и величайшие невзгоды. Это и не удивительно, ибо цель (finis) всего общества и государства состоит (как из только что сказанного явствует и как подробнее мы покажем в дальнейшем изложении) в спокойной и удобной жизни; государство же может существовать только при законах, соблюдаемых каждым, потому что если бы все члены общества захотели не признавать законов, то тем самым общество распалось бы и государство разрушилось бы. Итак, обществу евреев могло быть обещано за постоянное сохранение законов не что иное, как спокойная жизнь ** с ее выгодами; и, наоборот, за непокорность не могло быть предсказано никакое более верное наказание, чем падение царства и вытекающие из этого бедствия, а сверх того и другие, которые могли бы, в частности для них, произойти из гибели их отдельного государства. Но об этом в настоящее время нет надобности рассуждать подробнее. Прибавлю лишь то, что законы Ветхого завета были открыты и предписаны только иудеям, ибо коль скоро бог избрал только их для составления отдельного общества и государства, то они неизбежно должны были иметь и отдельные законы. Но

* См. примеч. IV.

** См. примеч. V.

предписывал ли бог особенные законы также и другим народам и открывался ли пророчески их законодателям именно под теми атрибутами, под которыми они обыкновенно воображали бога, мне не достаточно очевидно; из самого Писания по крайней мере явствует, что и другие народы благодаря внешнему управлению божьему имели государство и отдельные законы. Чтобы показать это, я приведу только два места из Писания. В гл. 14 Бытия, ст. 18, 19, 20, рассказывается, что Мельхиседек был иерусалимский царь и первосвященник бога высшего²⁴ и что он благословил Авраама по праву первосвященника (см. Числ., гл. 6, ст. 23) и, наконец, что Авраам, избранный божий, отдал этому первосвященнику божью десятую часть всей добычи. Все это достаточно показывает, что бог, прежде чем основать израильский народ, поставил в Иерусалиме царей и первосвященников и предписал им богослужебные обряды и законы; но пророчески ли — это, как мы сказали, не достаточно очевидно; я по крайней мере убежден в том, что Авраам²⁵, пока он там жил, жил благочестиво, в согласии с теми законами; ибо Авраам, в частности, никаких богослужебных обрядностей от бога не принял, а тем не менее в Бытии (гл. 26, ст. 5) говорится, что Авраам сохранял культ, правила, постановления и законы божьи; это, несомненно, должно понимать в смысле культа, правил, постановлений и законов царя Мельхиседека. Малахия в гл. 1, ст. 10, 11, упрекает иудеев следующими словами: «кто же среди вас, затворяющий двери (именно храмовые), чтобы на мой алтарь огонь не возлагался даром; это мне не нравится в вас», и пр., «ибо от восхода солнца и до его заката имя мое велико среди народов, и всюду фимиам мне приносится и чистая жертва; имя мое ведь велико среди народов, говорит бог воинств». Так как эти слова никакого другого времени, кроме настоящего, не могут означать, если мы не хотим насиловать их смысл, то, конечно, они весьма достаточно свидетельствуют, что иудеи в то время были богу не милее других наций, что, скорее напротив, бог другим народам через чудеса был более известен, нежели иудеям тогдашнего времени, без чудес получившим тогда, частично, уже слова царство²⁶; наконец, что народы имели обряды и церемонии, благодаря которым они были приятны богу. Но я опускаю это, так как для моей цели достаточно указания, что избрание иудеев касалось не чего другого,

как временного телесного счастья и свободы, другими словами, — царства, способа и средств, которыми они достигли его, а следовательно, и законов, поскольку они были необходимы для утверждения того отдельного царства, и, наконец, способа, которым они были открыты; в остальном же и в том, что составляет истинное счастье человека, они были равны с прочими народами. Итак, когда в Писании (см. Второзак., гл. 4, ст. 7) говорится, что ни к одному народу боги так не близки, как близок бог к иудеям, то это нужно понимать только по отношению к государству и только относительно того времени, когда у них совершалось столько чудес, и пр.; ведь в отношении разума и добродетели, т. е. в отношении блаженства, бог, как мы уже сказали и показали на основании самого разума, ко всем одинаково милостив. Это же и из самого Писания довольно очевидно. Псалмопевец ведь говорит в псалме 145, ст. 18: «Близок господь всем призывающим его, всем призывающим его истинно». Так же в том же псалме, ст. 9: «Милостив бог ко всем, и его милосердие (простирается) на все, что он сделал». В псалме 33, ст. 15, ясно говорится, что бог всем дал один и тот же разум, в таких именно словах: «Который образует одним и тем же образом сердце их», — ведь сердце считалось евреями за местопребывание души и разума, что, я думаю, всем достаточно известно. Затем, из гл. 28, ст. 28, Иова ясно, что бог предписал всему человеческому роду следующий закон: почитать бога и воздерживаться от дурных дел, или поступать хорошо; и потому Иов, хотя и язычник, был богу милее всех, так как он всех превосходил благочестием и религиозностью. Наконец, из гл. 4, ст. 2, Ионы весьма ясно видно, что бог не только к иудеям, но и ко всем милостив, сострадателен, великодушен, исполнен благосклонности и раскаивается в зле. Иона ведь говорит: «Потому сначала я положил бежать в Фарсис, что я знал (именно из слов Моисея, которые имеются в гл. 34, ст. 6, Исхода), что ты бог милостивый, сострадательный» и пр. и потому простишь невинитянам-язычникам. Мы заключаем, следовательно (так как бог ко всем равно милостив, а евреи были избраны только в отношении общества и государства), что всякий иудей, рассматриваемый сам по себе, вне общества и государства, не имеет никакого дара божьего больше других и между ним и язычником нет никакого различия. Итак, коль

справедливо, что бог ко всем одинаково благосклонен, милосерден и пр. и обязанность пророка заключалась не столько в научении законам, свойственным отечеству, сколько в научении истинной добродетели и в напоминании о ней людям, то несомненно, что все нации имели пророков и что пророческий дар был свойствен не только иудеям. И действительно, как гражданская, так и священная история свидетельствует об этом. И хотя из священной истории Ветхого завета не видно, что другие нации имели столько пророков, как евреи, — напротив, видно, что ни одного языческого пророка бог не посылал специально к [другим] народам, однако это совершенно не важно, ибо евреи писали только о своих делах, а не о делах других народов. Итак, достаточно того, что в Ветхом завете мы находим, что язычники и необрезанные, как Ной, Енох, Авимелех, Валаам и другие, пророчествовали; что бог посылал еврейских пророков не только к своему, но и ко многим другим народам. Иезекииль ведь предсказывал всем тогда известным народам. Более того, Авдий, насколько мы знаем, был предсказателем только для идумеян, а Иона — главным образом для ниневитян. Исая оплакивает и предсказывает бедствия не только иудеев, возрождение не только их, но также и других народов. Он ведь говорит в гл. 16, ст. 9: «Поэтому я буду плачем оплакивать Иазира», а в гл. 19 сперва предсказывает египтянам бедствия, а потом их возрождение (см. ту же главу, ст. 19, 20, 21, 25), именно: что бог пошлет им спасителя, который освободит их, что бог им станет известен и что, наконец, египтяне почтут бога жертвами и дарами, а в заключение называет эту нацию «благословенным египетским народом божьим». Все это поистине весьма достойно того, чтобы быть отмеченным. Иеремия, наконец, называется пророком не только еврейского народа, но народов вообще (см. его гл. 1, ст. 5). Он, предсказывая бедствия народов, также плачет о них и предсказывает их возрождение; в гл. 48, ст. 31, он говорит о моавитянах: «Поэтому ради Моава буду рыдать и ради всего Моава вопию», и пр. и в ст. 36: «Поэтому сердце мое из-за Моава, как цевница, звучит»; и, наконец, предсказывает их возрождение, равно как и возрождение египтян, аммонитян и эламитов. Поэтому несомненно, что и прочие народы, подобно иудеям, имели своих пророков, пророчествовавших им и иудеям. Но хотя Писание упоминает

только об одном Валааме, которому были открыты будущие дела иудеев и других наций, однако не следует думать, что Валаам пророчествовал в том единственном случае; ведь из самого повествования весьма ясно видно, что он задолго до этого прославился пророчествованием и другими божественными дарами. Ибо Валак, приказывая привести его к себе, говорит (Числ., гл. 22, ст. 6): «Потому что я знаю, что, кого ты благословляешь, тот благословен и, кого ты проклинаешь, тот проклят». Значит, он имел ту же самую добродетель, которой бог щедро одарил Авраама (см. Бытие, гл. 12, ст. 3). Затем Валаам, как привыкший к пророчествам, отвечает посланным, чтобы они остались у него, пока ему не откроется воля божья. Когда он пророчествовал, т. е. когда он истинно истолковывал мысль бога, он обыкновенно говорил о себе так: «Речь того, кто слышит слова бога и кому известно знание (или мысль и предвидение) высшего, кто видит видение всемогущего, падая, но не закрывая глаз». Наконец, после того как он благословил евреев по приказанию бога (как он, конечно, обыкновенно делал), он начинает пророчествовать другим народам и предсказывать их будущее. Все это вполне достаточно показывает, что он всегда был пророком или очень часто пророчествовал и что он (что еще здесь должно заметить) обладал тем, что в особенности делало пророков уверенными в истинности пророчества, т. е. духом, склонным только к справедливости и добру. Он ведь благословлял не того, кого сам хотел, и проклинал не того, кого хотел, как думал Валак, но только тех, кого бог хотел благословить или проклясть. Поэтому он ответил Валаку: «Хотя Валак дал бы мне столько серебра и золота, сколько дом его мог бы вместить, я не в состоянии буду преступить повеление бога, чтобы по своему желанию делать добро или зло; что бог скажет, то и я скажу». Что же касается того, что бог разгневался на него, пока он был в пути, то это случилось и с Моисеем в то время, как он отправлялся в Египет по поручению бога (см. Исход, гл. 4, ст. 24); а что он брал серебро за пророчествование, то это и Самуил делал (см. I Сам., гл. 9, ст. 7, 8); и если он в чем согрешил (об этом см. II Посл. Петра, гл. 2, ст. 15, 26, и Иуды, ст. 11), то никто не бывает настолько праведен, чтобы всегда хорошо поступать и никогда не согрешить (см. Екклез., гл. 7, ст. 20). И, конечно, ходатайства его

всегда должны были иметь большое значение у бога, а его сила проклинать, несомненно, была очень велика, так как в Писании, чтобы засвидетельствовать великое милосердие божье к израильтянам, много раз упоминается, что бог не захотел послушать Валаама и что он проклятие обратил в благословение (см. Второзак., гл. 23, ст. 6, Иисуса Нав., 24, ст. 10, Неем., 13, ст. 2). Поэтому, без сомнения, он был весьма приятен богу, ибо ходатайства и проклятия нечестивых бога нимало не трогают. Следовательно, так как он был истинный пророк, а Иисус Навин, однако, называет его волхвом, или гадателем (гл. 13, ст. 22), то несомненно, что это имя принимается и в хорошем смысле и что те, кого язычники обыкновенно называли гадалками и волхвами, были истинные пророки, а те, которых Писание часто обвиняет и осуждает, были псевдоволхвы, обманывавшие язычников, подобно тому как ложные пророки обманывали иудеев. Это и из других мест Писания довольно ясно видно; поэтому мы заключаем, что пророческий дар не был свойствен исключительно иудеям, но был свойствен всем нациям. Фарисеи²⁷, однако, напротив, горячо утверждают, что этот божественный дар был исключительно свойствен только их нации, остальные же народы предсказывали будущие вещи благодаря не знаю уж какой дьявольской силе (чего в конце концов не выдумает суеверие). Самое главное, что они приводят из Ветхого завета для подтверждения этого мнения авторитетом Писания, есть то место Исхода, гл. 33, ст. 16, где Моисей говорит богу: «Ведь из чего именно будет ведомо, что я и народ твой обрели милость в очах твоих? конечно, когда ты пойдешь с нами, и я и народ твой будем отделены от всего люда, находящегося на лице земли». Отсюда они хотят, я говорю, вывести, что Моисей просил у бога, чтобы он находился с иудеями и пророчески открывал им себя, а потом, чтобы эту милость он не оказывал никакой другой нации. Смешно, конечно, что Моисей завидовал язычникам из-за присутствия бога или что он осмелился просить у бога чего-то подобного. Но суть дела в следующем: после того, как Моисей узнал непокорный характер и дух своего народа, он ясно увидел, что они без величайших чудес и особой внешней помощи божьей не могут выполнить начатых дел; даже напротив, что они без такой помощи необходимо погибнут. Поэтому, чтобы было очевидно, что бог желает их

сохранить, он и просил об этой особенной внешней помощи божьей. В гл. 34, ст. 9, он ведь так говорит: «Если я обрел милость перед очами твоими, господи, то прошу, чтобы господь шел с нами, потому что народ этот — жестоковыйный», и пр. Итак, основание, почему он просит об особой внешней помощи божьей, заключается в том, что народ был непокорен; но что еще яснее показывает, что Моисей ни о чем, кроме этой особенной внешней помощи божьей, не просил, так это самый ответ бога; он ведь тотчас ответил (ст. 10 той же главы): «Вот я поставляю завет перед всем народом твоим, что я совершу удивительные дела, каких не совершалось ни на всей земле, ни во всех языках», и пр. Значит, Моисей здесь хлопочет только об избрании евреев в том смысле, как я его объяснил, и ничего другого не просил от бога. Впрочем, в Послании Павла к римлянам я нахожу другой текст, более поражающий меня, именно: в гл. 3, ст. 1, 2; там Павел, по видимому, учит другому, нежели мы здесь; он говорит: «Итак, какое преимущество у иудея? или какая польза от обрезания? Великая во всех отношениях; первее всего в том, что им были вверены словеса божьи». Но если мы вникнем в учение Павла, которому он желает главным образом научить, то мы не найдем ничего, что противоречило бы этому нашему учению, напротив, он желает научить тому же самому, чему и мы здесь; ведь в 29 ст. той же главы он говорит, что бог есть бог как иудеев, так и язычников, а в гл. 2, ст. 25, 26: «Если обрезанный отступил бы от закона, то сделанное обрезание станет необрезанием, и, наоборот, если необрезанный сохранил заповедь закона, то его необрезание вменяется в обрезание». Потом, в ст. 9, гл. 3 и ст. 15, гл. 4, он говорит, что все, т. е. иудеи и язычники, одинаково были под грехом; грех же без заповеди и закона не существует. Поэтому отсюда весьма ясно видно, что закон, под которым все жили, был открыт абсолютно для всех (что мы и выше показали из гл. 28, ст. 28, Иова), именно закон, касающийся только истинной добродетели, а не той, которая устанавливается сообразно порядку и строю какого-нибудь отдельного государства и приспособляется к характеру одной нации. Наконец, заключает Павел, так как бог есть бог всех народов, т. е. он ко всем одинаково милостив, и все одинаково были под законом и грехом, то поэтому бог послал своего Христа всем народам,

чтобы он всех одинаково освободил от рабства закона, дабы они впредь поступали хорошо не в силу заповеди закона, а вследствие твердого решения духа. Таким образом, Павел учит точь-в-точь тому же, что и мы утверждаем. Следовательно, когда он говорит, что только иудеям были вверены словеса божьи, то это ли нужно понимать так, что только им были вверены законы в письменном виде, остальным же народам они даны только в одном откровении и понятиях, или же нужно говорить, что Павел (так как он старается опровергнуть те возражения, которые только иудеи могли выдвинуть) отвечает сообразно с пониманием и мнениями иудеев, усвоенными в то время; ибо, уча тому, что он отчасти видел, отчасти слышал, он был с греками грек, а с иудеями иудей.

Теперь остается только ответить на доводы некоторых людей, которыми они желают убедить себя в том, что избрание евреев было не временное и не в отношении только государства, но вечное. Ибо, говорят они, мы видели, что иудеи после разгрома государства, будучи разбросаны всюду и отделены в продолжение стольких лет от всех народов, сохранились, чего ни с какой другой нацией не случилось; потом, что Священное Писание во многих местах, по-видимому, учит, что бог избрал себе иудеев навеки и потому, хотя они и потеряли государство, тем не менее остаются избранниками божьими. Места, которые, по их мнению, особенно ясно говорят об этом вечном избрании, суть главным образом: 1) ст. 36, гл. 31 Иеремии, где пророк свидетельствует, что семя Израиля навеки останется народом божьим, именно сравнивая их с неизменным порядком небес и природы; 2) Иезекииля, гл. 20, ст. 32, и пр., где пророк, по-видимому, хочет сказать, что, хотя иудеи ревностно желают отойти от почитания бога, бог, однако, соберет их из всех стран, в которых они были рассеяны, и поведет в пустыню народов, как повел отцов их в пустыни Египта, и, наконец, оттуда, отделивши их от мятежников и отступников, поведет их к горе своей святости, где вся семья Израиля почтет его. Кроме этого, и другие места обыкновенно приводятся, особенно фарисеями, но я думаю, что удовлетворю всех, если отвечу на эти два места. Это я сделаю довольно легко, показав из самого Писания, что бог не избирал евреев навеки, но лишь под тем условием, под каким избрал раньше ханаанеян. Они тоже, как мы выше показали,

имели первосвященников, свято почитавших бога, и, однако, бог отверг ханаанейян вследствие их роскоши, нерадения и плохого благочестия. Моисей в книге Левит, гл. 18, ст. 27, 28, напоминает израильтянам, чтобы они не осквернились кровосмешением подобно ханаанейцам, дабы земля не извергла их, как она извергла те народы, которые населяли те места. И во Второзак., гл. 8, ст. 19, 20, он угрожает им в самых недвусмысленных словах общей гибелью. Он говорит так: «Свидетельствую вам сегодня, что вы совершенно погубите, погубите так же, как народы, которых бог истребляет перед вами». И подобным образом в законе находятся другие места, определенно указывающие, что бог не безусловно и не навеки избрал еврейский народ. Таким образом, легко убедиться, что если пророки и предсказывали им о новом и вечном завете познания любви и милости божьей, то это обещается только благочестивым, ибо в той же главе Иезекииля, которую мы только что цитировали, ясно говорится, что бог отделит от них мятежников и отступников, а у Софонии в гл. 3, ст. 12, 13, — что бог извергнет гордых из среды и оставит бедных; а так как это избрание касается истинной добродетели, то не следует полагать, что оно было обещано благочестивым только из иудеев, устраняя прочих, но непременно нужно думать, что языческие истинные пророки (которых, как мы показали, имели все нации) также обещали это избрание верным из своего народа и утешали их им. Посему этот вечный завет познания бога и любви к нему — всеобщий, как весьма ясно видно и из гл. 3, ст. 10, 11, Софонии, а потому в этом отношении не должно допускать никакого различия между иудеями и язычниками, а следовательно, и иного, им лишь свойственного, избрания, кроме того, которое мы уже показали. А что пророки, говоря об этом избрании, касающемся только истинной добродетели, прибавляют многое о жертвоприношениях и других церемониях, о возобновлении храма и города, то они согласно с практикой и природой пророчества желали изъяснять духовные предметы в таких образах, чтобы они в то же время указывали иудеям, пророками которых они были, на восстановление государства и храма, чего следовало ожидать во времена Кира. Поэтому в настоящее время у иудеев нет ровно ничего, что они могли бы приписать себе как преимущество перед всеми нациями. Что же касается того, что они, будучи

рассеяны и не составляя государства, в продолжение стольких лет сохранялись, то это нисколько не удивительно после того, как они настолько обособились от всех наций, что возбудили к себе ненависть всех, и притом не только внешними обрядами, противоположными обрядам других наций, но и признаком обрезания, который они добросовестно соблюдали. А что их очень сохраняет ненависть наций, это подтвердил теперь опыт. Когда недавно испанский король принуждал иудеев принять государственную религию или отправиться в изгнание, то очень многие иудеи приняли папскую религию; но так как принявшим религию были предоставлены все привилегии природных испанцев и притом они были признаны достойными занимать все почетные должности, то вскоре они так смешались с испанцами, что спустя некоторое время от них не осталось никаких следов и никакого воспоминания. Но совершенно обратное случилось с теми, которых португальский король принудил принять религию его государства. Они, хотя и переменили религию, жили всегда обособленно от всех, потому что король объявил их недостойными занимать все почетные должности. В этом деле, я думаю, и знак обрезания настолько могуществен, что, по моему убеждению, он один сохранит эту нацию навеки; более того, если бы основы их религии не ослабили их дух, я вполне был бы уверен, что они когда-нибудь при удобном случае (человеческие дела весьма изменчивы) опять восстановят свое государство и что бог снова их изберет. Прекрасный пример этому мы имеем в китайцах, которые тоже свято сохраняют какую-то косу на голове, чем резко отличаются от всех других. Выделившись таким образом, китайцы сохранили себя в продолжение стольких тысяч лет, что древностью они далеко превосходят все остальные народы; и они не всегда удерживали государство, однако снова восстанавливали его после потери и, без сомнения, опять восстановят, лишь только мужество татар ²⁸ начнет ослабевать вследствие материальной роскоши и беспечности. Наконец, если бы кто захотел защищать положение, что иудеи вследствие той или другой причины были избраны богом навеки, то я не буду ему противоречить, если только он утверждает, что это избрание — временное ли или вечное, — поскольку оно принадлежит только иудеям, касается лишь государства и телесных удобств (так как

только это может отличать одну нацию от другой); но в отношении разума и истинной добродетели ни одна нация от другой не отличается, и, стало быть, в отношении к этим вещам ни одна предпочтительно перед другой не избирается богом.

Г Л А В А I V

О БОЖЕСТВЕННОМ ЗАКОНЕ

Слово закон, взятое в абсолютном смысле, означает то, что заставляет каждого индивидуума — всех или нескольких, принадлежащих к одному и тому же виду, — действовать одним и тем же известным и определенным образом; а это зависит или от естественной необходимости (*necessitas naturae*), или от людского соизволения. Закон, зависящий от естественной необходимости, есть тот, который необходимо следует из самой природы или определения вещи; закон же, зависящий от людского соизволения и называемый удачнее правом, есть тот, который люди предписывают себе и другим, чтобы безопаснее и удобнее жить, или по другим причинам. Например, то, что все тела, сталкиваясь с другими, меньшими [телами], теряют в своем движении столько, сколько сообщают его другим, есть всеобщий закон всех тел, вытекающий из необходимости природы. Точно так же и то, что человек, когда вспоминает о какой-нибудь вещи, тотчас вспоминает и другую, которая похожа на нее или от которой он получил восприятие в одно время с первой, есть закон, необходимо вытекающий из человеческой природы. А что люди поступают своим правом, которое они имеют от природы, или их принуждают поступать им и что они обязываются жить известным образом, то это зависит от людского соизволения. И, хотя я безусловно допускаю, что все определяется к существованию и действию согласно всеобщим законам природы известным и определенным образом, тем не менее я говорю, что эти законы зависят от соизволения людей: 1. Потому что человек, поскольку он есть часть природы, постольку и составляет часть мощи (*potentia*) природы; стало быть, то, что вытекает из необходимости человеческой природы, т. е. из самой природы, поскольку мы понимаем ее определенной посредством

человеческой натуры, то вытекает, хотя и необходимо, однако из человеческой мощи; поэтому можно очень хорошо сказать, что санкция этих законов зависит от соизволения людей потому, что она зависит от мощи человеческой души, с тем ограничением, что последняя, поскольку она познает вещи с точки зрения истинного и ложного, может быть тем не менее весьма ясно понимаема и без этих законов, но не без необходимого закона, как мы его сейчас определили. 2. Я сказал, что эти законы зависят от соизволения людей еще и потому, что мы должны определять и объяснять вещи посредством ближайших их причин и пресловутое общее рассуждение о судьбе и связи причин меньше всего может послужить нам для образования и упорядочения наших мыслей об отдельных вещах. Прибавьте еще, что мы совершенно не знаем самого распределения и связи вещей, т. е. не знаем, каким образом вещи распределены и связаны в действительности; поэтому для житейской практики (*ad usum vitae*) лучше, даже необходимо, рассматривать вещи как возможные. [Это все, что я хотел сказать] о законе, рассматриваемом абсолютно.

Но слово «закон» прилагается, по-видимому, в переносном смысле к естественным вещам, и под законом обыкновенно понимается не что иное, как распоряжение, которое люди могут и исполнить и отвергнуть на том именно основании, что он сдерживает человеческую мощь в известных пределах, за которые она стремится перейти, и не приказывает чего-нибудь сверх сил; поэтому закон, по-видимому, должно определить более узко, именно: что он есть образ жизни, предписываемый человеком себе или другим ради какой-нибудь цели. А так как истинная цель законов обыкновенно ясна только для немногих и большинство людей почти неспособно понять ее и живет менее всего согласуясь с разумом, то поэтому законодатели, чтобы одинаково сдерживать всех, мудро поставили другую цель, весьма отличную от той, которая необходимо следует из природы законов, именно: они пообещали поборникам законов то, что толпа (*vulgus*) больше всего любит, и, наоборот, пригрозили нарушителям их тем, чего она больше всего боится; этим они старались сдерживать толпу, точно лошадь уздой, насколько это возможно. Отсюда произошло то, что законом больше всего считали образ жизни, предписываемый [одним]

людям повелением других, а следовательно, и то, что о повинующихся законам говорят, что они живут под законом и служат ему. А на самом деле, кто воздаёт всякому свое потому, что боится виселицы, тот действует по принуждению, вследствие приказания другого лица под опасением кары и не может называться справедливым. Напротив, кто воздаёт всякому свое вследствие того, что знает истинное основание законов и их необходимость, тот действует с твердостью духа и по собственному, а не по чужому решению и потому заслуженно называется справедливым. Это же, я думаю, и Павел имел в виду, сказав, что те, которые жили под законом, не могли оправдаться через закон; справедливость ведь, как она обыкновенно определяется, есть твердая и постоянная воля признавать за каждым его право; и потому Соломон в гл. 21, ст. 15 Притчей, говорит, что справедливый радуется, когда соблюдается справедливость, несправедливые же страшатся. Итак, коль скоро закон есть не что иное, как образ жизни, который люди предписывают себе или другим ради какой-нибудь цели, то поэтому закон должно, я думаю, разделить на человеческий и божественный; под человеческим законом я понимаю образ жизни, который служит только для охранения жизни государства, под божественным же — тот, который имеет целью только высшее благо, т. е. истинное познание бога и любовь к нему. Основание, почему я называю этот закон божественным, кроется в природе высшего блага, которую я здесь вкратце и насколько смогу ясно сейчас покажу.

Так как лучшая часть в нас есть разум (*intellectus*), то несомненно, что, если мы действительно желаем искать пользы для себя, мы должны больше всего стараться о совершенствовании его, насколько возможно, ибо в его усовершенствовании должно состоять высшее наше благо. Далее, так как все наше познание и достоверность, действительно устраняющая всякое сомнение, зависят только от познания бога (как потому, что без бога ничто не может существовать и быть понимаемо, так и потому, что во всем мы можем сомневаться, пока у нас нет никакой ясной и отчетливой идеи о боге), то отсюда следует, что высшее наше благо и совершенство зависят только от познания бога и пр. Затем, так как ничто без бога не может ни существовать, ни быть понимаемо, то несомненно,

что все, что есть в природе, заключает в себе и выражает понятие о боге, смотря по своей сущности и своему совершенству; и потому, чем больше мы познаем естественные вещи, тем большее и совершеннейшее познание о боге мы приобретаем; другими словами (так как познание действия через причину есть не что иное, как познание какого-нибудь свойства причины), чем более мы познаем естественные вещи, тем совершеннее познаем сущность бога (которая составляет причину всего). И поэтому все наше познание, т. е. высшее наше благо, не только зависит от познания бога, но в нем всецело и состоит. Это следует также из того, что человек, смотря по природе и совершенству вещи, которую он любит предпочтительно перед остальными, становится тем совершеннее, и наоборот; стало быть, тот необходимо наиболее совершенен и наиболее всего причастен высшему блаженству, кто любит больше всего разумное знание о боге, существе, действительно самом совершенном, и испытывает от этого знания высшее удовольствие. Вот к чему, таким образом, сводится наше высшее благо и наше блаженство, именно: к познанию бога и любви к нему. Следовательно, средства, которых требует эта цель всех человеческих действий, т. е. сам бог, поскольку у нас есть идея о нем, могут быть названы повелителями божьими, потому что они предписываются нам как бы самим богом, поскольку он существует в нашей душе; и потому образ жизни, ведущей к этой цели, весьма хорошо называют законом божьим. Но каковы эти средства и каков образ жизни, которого эта цель требует, и каким образом из него вытекают основы наилучшего государства и образа жизни среди людей, — все это относится к всеобщей этике. Здесь я буду рассуждать о божественном законе только вообще.

Итак, поскольку любовь к богу есть высшее счастье и блаженство для человека, последний конец и цель всех человеческих действий, то отсюда следует, что только тот следует божественному закону, кто старается любить бога не из боязни наказания и не из любви к другой вещи, например удовольствиям, славе и пр., но только потому, что он знает бога или что он знает, что познание бога и любовь к нему есть высшее благо. Итак, суть божественного закона и его главное правило заключаются в том, чтобы любить бога как высшее благо, именно, как мы уже сказали, не из страха перед каким-либо взысканием и

наказанием и не из любви к другой вещи, которой мы желаем наслаждаться: идея о боге говорит ведь о том, что бог есть высшее наше благо или что познание бога и любовь к нему есть последняя цель, к которой должны направляться все наши действия. Однако плотский человек (*homo carnalis*) не может понять этого, — ему кажется это несостоящим, потому, что он обладает слишком скудным познанием о боге, а также и потому, что он в этом высшем благе не находит ничего, что можно было бы осознать, съестъ или, наконец, что могло бы вызвать плотские удовольствия, которыми он больше всего наслаждается, — не может потому, собственно, что это благо состоит только в размышлении и чистой мысли. Но, кто знает, что у него нет ничего лучше разума и здорового духа, тот, без сомнения, сочтет это благо самым существенным.

Итак, мы объяснили, в чем главным образом состоит божественный закон и каковы суть человеческие законы; сюда относятся все те, которые намечают какую-нибудь цель, если только не были освящены вследствие откровения, ибо в таком аспекте вещи также относятся к богу (как выше мы показали), и в этом смысле Моисеев закон, хотя он был и не всеобщий, но в высшей степени приуроченный к характеру одного народа и специально к его сохранению, может, однако, быть назван законом бога, или божественным законом, так как мы верим, что он был освящен пророческим светом. Если мы теперь обратим внимание на природу естественного божественного закона, как мы его сейчас объяснили, то увидим: 1) что он универсален, или общ всем людям: его ведь мы вывели из природы человека вообще; 2) что он не нуждается в вере в исторические рассказы, каковы бы в конце концов они ни были, ибо коль скоро этот естественный божественный закон уразумевается только из анализа человеческой природы, то несомненно, что мы можем усмотреть его как в Адаме, так и во всяком другом человеке, как в человеке, живущем среди людей, так и в человеке, ведущем уединенную жизнь. И вера в исторические рассказы, как бы она сильна ни была, не может нам дать познания о боге, а также, следовательно, и любви к нему. Любовь к богу возникает ведь из познания о нем; познание же о нем должно почерпаться из общих понятий, которые достоверны и известны сами по себе. Поэтому далеко от истины [утверждение], что вера в исторические рассказы есть необ-

ходимое требование для достижения высшего нашего блага. Но хотя вера в исторические рассказы не может дать нам познание о боге и любви к нему, однако мы не отрицаем, что чтение их весьма полезно в отношении гражданской жизни; ведь, чем более мы будем наблюдать и лучше знать нравы и положение людей, познаваемые лучше всего из их действий, тем осторожнее мы будем жить среди людей и тем лучше будем в состоянии приспособлять наши действия и жизнь к их характеру, насколько это дозволяет разум. 3) Мы видим, что этот естественный божественный закон не нуждается в религиозных обрядах (саегетопіае), т. е. в действиях, которые сами по себе безразличны и называются хорошими только в силу установления или которые представляют какое-нибудь благо, необходимое для спасения, или, если угодно, в действиях, смысл которых превосходит человеческое разумение. Естественный свет ведь не требует ничего такого, чего сам свет не касается, но он требует только того, что самым ясным образом может показать нам, что есть благо, или средство для нашего блаженства. А то, что хорошо только вследствие заповеди и постановления или потому, что оно служит символом какого-нибудь блага, то не может усовершенствовать наш разум; оно есть не что иное, как голая тень, и не может считаться в числе действий, которые суть как бы детища или плоды разума и здорового духа. Показывать это обстоятельнее здесь нет надобности. 4) Наконец, мы видим, что высшая награда за божественный закон есть сам закон, именно: познание бога и совершенно свободная, постоянная и от всего сердца любовь к нему; наказание же состоит в лишении этого блага, в плотском рабстве или в душевном непостоянстве и колебании.

Заметив, таким образом, это, должно теперь исследовать: 1) можем ли мы благодаря естественному свету мыслить о боге как о законодателе, или властителе, предписывающем людям законы, 2) чему учит Священное Писание относительно этого естественного света и закона, 3) для какой цели были установлены когда-то религиозные обряды, 4) наконец, насколько важно знать священную историю и верить ей? Первые два вопроса я разберу в этой главе, последние же два — в следующей.

Должное решение *первого* вопроса легко выводится из природы воли бога, которая отличается от разума бога

только в отношении к нашему уму, т. е. воля бога и разум бога в действительности сами по себе суть одно и то же и различаются только по отношению к нашим суждениям, которые мы образуем о разуме бога. Например, когда мы обращаем внимание только на то, что природа треугольника от вечности содержится в божественной природе как вечная истина, тогда мы говорим, что у бога есть идея о треугольнике, или он понимает природу треугольника. Но, когда мы затем обращаем внимание на то, что природа треугольника содержится в божественной природе, таким образом, только вследствие необходимости божественной природы, а не вследствие необходимости сущности и природы треугольника и даже что необходимость сущности и свойств треугольника, поскольку и они мыслятся как вечные истины, зависит только от необходимости божественной природы и разума, а не от природы треугольника, — тогда то самое, что мы называли разумом бога, мы называем волей, или решением, бога. Поэтому по отношению к богу мы утверждаем одно и то же, когда говорим, что бог от вечности решил и захотел, чтоб три угла треугольника были равны двум прямым, или что это самое бог понял. Отсюда следует, что божьи утверждения и отрицания всегда заключают в себе вечную необходимость, или истину. Таким образом, если, например, бог сказал Адаму, что он не хочет, чтобы Адам вкусил от древа познания добра и зла, то положение, что Адам может вкусить от того древа, содержало бы противоречие, и потому было бы невозможно, чтобы Адам вкусил от древа: ибо то божественное решение должно было содержать в себе вечную необходимость и истину. Но так как Писание рассказывает, однако, что бог предписал это Адаму и Адам тем не менее вкусил от древа, то необходимо следует сказать, что бог открыл Адаму только зло, которое необходимо последует для него, если он вкусит от того древа, но не открыл необходимости этого следствия. В результате этого Адам воспринял то откровение не как вечную и необходимую истину, но как закон, т. е. как постановление, которое влечет за собой выгоду или вред не вследствие необходимости и природы выполненного действия, но благодаря только хотению и безусловному повелению какого-нибудь властелина. Поэтому только по отношению к Адаму и лишь ради недостаточности его познания это откровение было законом, а бог — как бы

законодателем или государем. По этой же причине, т. е. вследствие недостаточности познания, Десятизаконие только по отношению к евреям было законом: потому что они, не зная о существовании бога как о вечной истине, должны были воспринять как закон то, что им было открыто в Десятизаконии, именно: что бог существует и что только бога должно почитать, а если бы бог говорил им непосредственно, не употребляя никаких вещественных средств, то они восприняли бы то же самое не как закон, но как вечную истину.

То, что мы сказали об израильтянах и Адаме, должно сказать и о всех пророках, писавших законы от имени бога, именно: что они воспринимали решения бога не адекватно, не как вечные истины; например, и о самом Моисее должно сказать, что он из откровения или из основ, открытых ему, воспринял способ, которым израильский народ в известной стране мира может лучше всего объединиться и образовать цельное общество или создать государство; потом воспринял также способ, которым лучше всего можно было привести этот народ к повиновению, но он не воспринял, и ему не было открыто, что этот способ есть самый лучший, а также и то, что общим повиновением народа в той стране необходимо достигнута была бы цель, к которой они стремились. Вследствие этого он воспринял все это не как вечные истины, но как правила и постановления и предписал их как законы бога, а отсюда произошло, что он вообразил бога правителем, законодателем, царем милосердным, справедливым и пр., между тем как все это суть атрибуты только человеческой природы и от божественной природы они совершенно должны быть устранены. Это, говоря, должно сказать только о пророках, писавших законы от имени бога, но не о Христе. О Христе, хотя он, по-видимому, тоже предписывал законы от имени бога, должно, однако, думать, что он воспринимал вещи истинно и адекватно, ибо Христос был не столько пророком, сколько устами божьими. Бог ведь через душу Христа (как мы показали в I гл.) открыл нечто человеческому роду, подобно тому, как раньше открывал через ангелов, т. е. посредством созданного голоса, видений и пр. Вследствие этого утверждение, что бог приспособлял свои откровения к мнениям Христа, было бы чуждо разуму, так же как и то, что раньше бог, чтоб сообщить пророкам вещи, подлежащие откровению,

приспосабливал свои откровения к мнениям ангелов, т. е. к созданному голосу и видениям, нелепее чего, конечно, ничего нельзя было бы утверждать, в особенности если Христос был послан научить не одних иудеев, но весь род человеческий; стало быть, Христу недостаточно было приравнивать мысль только к мнению иудеев, но нужно было приравнивать ее к мнениям и правилам, общим всему человеческому роду, т. е. к общим и истинным понятиям. И, конечно, из того, что бог открыл себя Христу или душе его непосредственно, а не через слова и образы, как пророкам, мы ничего другого не можем уразуметь, кроме того, что Христос воспринял или уразумел откровения истинно; ведь вещь тогда постигается, когда она усваивается чистой мыслью, помимо слов и образов. Итак, Христос воспринимал откровения истинно и адекватно. Следовательно, если он когда-либо предписывал их как законы, то делал это из-за народного невежества и упорства. В этом случае, значит, он заступал место бога, потому что приспособлялся к характеру народа, и потому хотя он говорил несколько яснее, чем остальные пророки, однако учил откровениям темно и часто посредством сравнений, в особенности когда говорил тем, кому не дано еще было понимать царство небесное (см. Матфея, гл. 13, ст. 10 и сл.). А тех, кому дано было знать тайны небес, он, без сомнения, учил вещам как вечным истинам, а не предписывал их как законы; в этом отношении он, освободив их от рабства закону, тем не менее еще более подтвердил и упрочил этим закон и глубоко написал его в их сердцах. На это, по-видимому, и Павел указывает в некоторых местах, именно: в Послании к римлянам, гл. 7, ст. 6, и гл. 3, ст. 28. Впрочем, и он также не хочет говорить прямо, но, как сам говорит в гл. 3, ст. 5, и гл. 6, ст. 19, того же Послания, выражается человеческим способом, о чем он прямо говорит, когда называет бога справедливым, и, без сомнения, тоже ради немощи плоти он придает богу сострадание, милость, гнев и пр. и приравнивает свои слова к характеру народа, или (как сам говорит в гл. 3, ст. 1, 2, Послания I к коринфянам) плотских людей. Ибо в гл. 9, ст. 18, Посл. к римл. он безусловно учит, что гнев бога и его милосердие зависят не от дел человеческих, но только от божьего признания, т. е. от воли; далее, что делами закона никто не оправдывается, но только верой (см. Посл. к римл., гл. 3, ст. 28), под которой

он, конечно, понимает не что иное, как полную душевную гармонию, и, наконец, что никто не делается блаженным, если не имеет в себе духа Христа (см. Посл. к римл., гл. 8, ст. 9), именно посредством которого он воспринимает законы бога как вечные истины. Итак, мы заключаем, что бог только сообразно понятиям толпы и только вследствие дефекта в мышлении изображается как законодатель или властитель и называется справедливым, милосердным и пр., что в действительности бог действует и управляет всем только вследствие необходимости своей природы и совершенства и, наконец, что его решения и воления суть вечные истины и всегда заключают в себе необходимость. Вот то, что я решил объяснить и показать в первом пункте.

Перейдя теперь ко *второму* вопросу, пробежим священные страницы и посмотрим, чему они учат относительно этого естественного света и этого божественного закона. Первое, что нам встречается, есть история о первом человеке, в которой рассказывается, что бог заповедал Адаму не вкушать от плодов древа познания добра и зла. Это, по-видимому, означает, что бог заповедал Адаму делать добро и отыскивать его с точки зрения добра, а не поскольку оно противоположно злу, т. е. отыскивать добро из любви к добру, а не из боязни перед злом. Ведь, как мы уже показали, кто делает добро вследствие истинного познания добра и любви к нему, тот поступает свободно и с душевной твердостью, а кто действует из боязни перед злом, тот действует принуждаемый злом, как раб, и живет под господством другого. И, стало быть, одно то, что бог заповедал Адаму, заключает в себе весь естественный божественный закон и абсолютно согласуется с предписанием естественного света. Нетрудно было бы объяснить всю эту историю или притчу о первом человеке, исходя из этого основания, но я предпочитаю лучше не делать этого, отчасти потому, что не могу абсолютно быть уверенным в том, что мое объяснение согласуется с мыслью автора, отчасти потому, что многие не допускают, что эта история есть притча, но решительно утверждают, что она есть простой рассказ. Следовательно, лучше будет привести другие места Писания, в особенности те, которые были сказаны человеком, говорившим благодаря силе естественного света, которым он превосходил всех мудрецов своего века, и мнения которого народ хранил столь

же свято, как и пророческие. Я разумею Соломона ²⁹, которого не столько дар пророчества и благочестия прославляется в Писании, сколько благоразумие и мудрость. Он в своих притчах называет человеческий разум источником истинной жизни и полагает несчастье только в глупости. В гл. 16, ст. 22, он ведь так говорит: «источник жизни (есть) разум своего господина *», и наказание глупцам есть глупость». Здесь должно заметить, что в еврейском языке под жизнью вообще разумеется истинная жизнь, как видно из гл. 30, ст. 19, Второзакония. Итак, плод разума заключается только в истинной жизни, а наказание — только в лишении разума. Это вполне согласуется с тем, что мы заметили в 4-м пункте относительно естественного божественного закона. А что этот источник жизни, или что один разум, как мы тоже показали, предписывает мудрым законы, этому ясно учит тот же мудрец. В гл. 13, ст. 14, он ведь говорит: «Закон разумного (есть) источник жизни», т. е. разум, как видно из только что приведенного текста. Далее, в гл. 3, ст. 13, он в весьма отчетливых словах учит, что разум делает человека блаженным и счастливым и делает истинное спокойствие духа. Ибо он говорит так: «Блажен человек, нашедший знание, и сын человеческий ³⁰, приобретший разумение». Основание для этого (как он продолжает в ст. 16, 17) то, что «прямо оно дает долготу дней **, косвенно — богатство и почет; пути его (которые указывает именно знание) приятны и все стези его мир». Следовательно, и по мнению Соломона, только мудрые живут, сохраняя душевное спокойствие и постоянство, а не как несчастивцы, дух которых обуреваются противоположными страстями и которые, стало быть (как и Исайя говорит в гл. 57, ст. 20), не имеют ни мира, ни покоя. Наконец, в этих притчах Соломона мы в особенности должны заметить те, которые имеются во второй главе. Они как раз яснее всего подтверждают наше мнение. Он так начинает 3-й стих той главы: «Ибо если ты призовешь благоразумие и разуму дашь твой голос и пр., тогда уразумеешь боязнь

* Гебраизм. Кто имеет какую-нибудь вещь или содержит ее в своей натуре, тот называется господином этой вещи: так, птица называется по-еврейски господином крыльев, потому что имеет крылья, разумеющий — господином разума, потому что имеет разум.

** Гебраизм, означающий не что иное, как жизнь.

перед господом и обретешь познание о боге (или лучше — любовь, потому что слово «ядах» означает оба эти понятия), ибо бог дает мудрость, из уст его (исходит) знание и благоразумие». Этими словами, он, конечно, весьма ясно показывает, что только мудрость, или разум, научает нас мудро бояться бога, т. е. почитать его с истинным благоговением. Потом он учит, что мудрость и знание исходят из уст бога и что бог дает их; это мы также выше показали, именно: что наш разум и наше знание завясят, происходят и совершенствуются только от идеи, или познания о боге. Затем, в ст. 9, он продолжает учить во вполне ясных словах, что это знание содержит в себе истинную этику и политику и что последние выводятся из него: «тогда уразумеешь справедливость и суд, и правоту, и всякую стезю благую», и, не довольствуясь этим, продолжает: «когда знание внидет в сердце твое и мудрость будет тебе мила, тогда твоя предусмотрительность * будет пещись о тебе, благоразумие будет охранять тебя». Все это согласуется с естественным знанием, ибо оно учит этике и истинной добродетели, после того как мы приобрели познание о вещах и вкусили превосходство науки. Поэтому счастье и спокойствие того, кто развивает естественный разум, и по мнению Соломона, больше всего завясят не от власти счастья (т. е. внешней помощи божьей), но от внутренней добродетели (или внутренней помощи божьей), именно потому, что он больше всего сохраняет себя бодрствованием, деятельностью и хорошим размышлением. Наконец, никоим образом нельзя здесь обойти место у Павла, которое находится в гл. 1, ст. 20, Посл. к римл., где (по переводу Тремеллия³¹ с сирийского текста) он говорит так: «Ведь тайны бога усматриваются разумом от создания мира в творениях его, а также сила и божественность его, которая вечна, так что они лишены отговорок». Этим он довольно ясно показывает, что каждый при помощи естественного света ясно понимает силу и вечную божественность бога, из которой люди могут узнать и вывести то, что им должно отыскивать или чего должно избегать; потому он и заключает, что все лишены отговорок и не могут извинять себя незнанием; это, конечно, они могли бы сделать, если бы он говорил о сверхъестест-

* «Мезима» означает собственно мышление, обсуждение и бдительность.

венном свете и о клотском страдании и воскресении Христа и пр. И потому несколько ниже, в ст. 24, он так продолжает: «поэтому предал их бог в нечистых похотях сердца их», и пр. до конца главы; в этих стихах он описывает пороки невежества и рассказывает о них, как о наказании за невежество. Это вполне согласуется с той притчей Соломона в гл. 16, ст. 22, которую мы уже цитировали, именно: «и наказание глупцам есть глупость». Поэтому неудивительно, если Павел говорит, что делающим зло нет извинения. Ибо, смотря по тому, как каждый сеет, так он и жать будет; из зла, если оно мудро не исправляется, необходимо следует зло, а из добра, если оно сопровождается душевной твердостью — добро. Таким образом, Писание безусловно рекомендует естественный свет и естественный божественный закон. Этим я и заканчиваю то, что предположил сделать в этой главе.

Г Л А В А V

ОБ ОСНОВАНИИ, ПОЧЕМУ БЫЛИ УСТАНОВЛЕНЫ РЕЛИГИОЗНЫЕ ОБРЯДЫ, И О ВЕРЕ В ИСТОРИЧЕСКИЕ РАССКАЗЫ, ИМЕННО: НА КАКОМ ОСНОВАНИИ И КОМУ ОНА НЕОБХОДИМА

В предыдущей главе мы показали, что божественный закон, делающий людей истинно блаженными и научающий истинной жизни, есть общий для всех людей; мы даже так его вывели из человеческой природы, что его должно считать врожденным человеческой душе и как бы написанным в ней. А так как религиозные обряды, по крайней мере те, которые указываются в Ветхом завете, были установлены только для евреев и были так приурочены к их государству, что они по большей части могли исполняться всем обществом, а не отдельным человеком, то несомненно, что они не относятся к божественному закону, а стало быть, и ничего не дают для блаженства и добродетели; они касаются только избрания евреев, т. е. (на основании показанного нами в третьей главе) только временного благополучия тела и спокойствия государства; вследствие этого они только при целостности их государства и могли быть пригодны. Стало быть, если они

и Ветхом завете и относятся к закону божьему, то это сделано только потому, что они были установлены вследствие откровения или на данном в откровении основании. Но так как разумное обоснование, хотя бы и в высшей степени солидное, не очень ценится у обыкновенных богословов, то мне хочется здесь подкрепить только что сказанное авторитетом Писания, а потом для большей ясности показать, на каком основании и каким образом религиозные обряды способствовали укреплению и сохранению государства иудеев. Исайя учит как нельзя яснее, что божественный закон, принимаемый в безусловном смысле, означает тот всеобщий закон, который состоит в истинном образе жизни, а не в религиозных обрядах. В самом деле, в гл. 1, ст. 10, пророк призывает свой народ выслушать от него божественный закон; из него он сперва выключает все роды жертвоприношений и все праздники, а потом научает самому закону (см. ст. 16, 17) и полагает его в немногом, именно: в чистоте духа, упражнении или привычке в добродетели или хороших действиях и, наконец, в оказании помощи исимущему. Не менее ясное свидетельство находится и в псалме 40, ст. 7, 9; здесь псалмопевец обращается к богу: «Жертву и дары не восхотел, уши ты мне проткнул *, всеожжения и жертвы за грех ты не требовал; волю твою исполнить, мой боже, я хотел, ибо закон твой — в моем сердце». Следовательно, он называет божьим законом только тот закон, который написан в сердце или душе. Он исключает из него религиозные обряды, ибо они хороши не по природе, а только вследствие установления, и, стало быть, они не написаны в душах. Кроме этого, находятся еще другие места в Писании, свидетельствующие о том же; но достаточно и этих двух, приведенных мною. А что религиозные обряды нисколько не способствуют блаженству, но касаются только временного благополучия государства, — это также ясно из самого Писания. Оно за религиозные обряды обещает лишь удобства и удовольствия для тела, блаженство же — только за всеобщий божественный закон. Ведь в пяти книгах, называемых обыкновенно Моисеевыми, ничего другого, как мы выше сказали, не обещается, кроме этого временного благополучия, т. е. почестей или славы, побед, богатств, удовольствий и здоровья, и хотя те пять книг,

* Выражение для означения понимания.

кроме религиозных обрядов, содержат в себе много моральных предписаний, однако последние не излагаются в Пятикнижии как моральные правила, общие для всех людей, но как заповеди, весьма приноровленные к пониманию и характеру только еврейской нации, поэтому они имеют в виду пользу одного государства. Например, Моисей не учит иудеев не убивать и не красть, как учитель и пророк, но приказывает это как законодатель и владыка; он ведь не подкрепляет правил доводами разума, но присоединяет к приказаниям наказание, которое, как опыт достаточно подтвердил, может и должно меняться, смотря по характеру каждой нации. Точно так же и заповедь не прелюбодействовать касается пользы только общества и государства, потому что, если бы она желала научить моральному правилу, которое имело бы в виду не одну пользу общества, но и душевный покой и истинное блаженство каждого, тогда она осудила бы не только внешнее действие, но и самое вожделение души, как это сделал Христос, учивший только всеобщим правилам (см. Матф., гл. 5, ст. 28); по этой причине Христос обещает награду духовную, а не телесную, как Моисей. Ибо Христос был послан, как я сказал, не ради сохранения государства и установления законов, но только для научения всеобщему закону. Отсюда легко понять, что Христос нимало не отменял Моисеева закона, так как Христос никаких новых законов не хотел вводить в общественную жизнь и не заботился ни о чем другом, кроме как научить моральным правилам и отличить их от государственных законов. Он это делал главным образом вследствие невежества фарисеев, думавших, что тот ведет блаженную жизнь, кто защищает права государства или Моисеев закон; между тем последний, как мы сказали, имел отношение только к государству и служил не столько к научению евреев, сколько к их принуждению. Но возвратимся к нашему намерению и приведем другие места Писания, в которых за [исполнение] религиозных обрядов не обещается ничего, кроме телесных удобств, а блаженство обещается только за всеобщий божественный закон. Из пророков никто яснее Исайи не учил этому. Он в гл. 58, после того как осудил лицемерие, рекомендует свободу и любовь к себе самому и ближнему, обещая за это следующее: «Тогда появится, как заря, свет твой, и здоровье твое быстро расцветет, и пойдет перед тобой справедливость твоя, и слава божья

приложит тебя» *, и пр. Потом он также рекомендует праздник субботы, за усердное соблюдение которой он обещает следующее: «Тогда будешь радоваться с богом ** и я, как коня, посажу *** тебя на высотах земли и сделаю, что ты вкусишь наследия Иакова, отца твоего, как уста Иеговы изрекли». Итак, мы видим, что пророк обещает за свободу и любовь здоровый ум в здоровом теле, а также и славу божью после смерти; за религиозные же обряды обещает только безопасность государства, благоденствие и телесное счастье. В псалмах 15 и 24 нет никакого упоминания о религиозных обрядах, но только о нравственных правилах, ибо в них говорится только о блаженстве и только оно предлагается, хотя и иносказательно. Ибо несомненно, что там под горой бога и его шатрами и обитанием в них разумеется блаженство и спокойствие духа, а не Иерусалимская гора и не скиния Моисея; эти места ведь никем не были обитаемы и находились в управлении только тех, кто был из колена Левия. Далее, все те изречения Соломона, которые я привел в предыдущей главе, также обещают истинное блаженство только за воспитывание разума и мудрости, потому именно, что благодаря ей наконец будет понят страх божий и найдено будет познание бога. А что евреи после разрушения их государства не обязаны исполнять религиозные обряды, это ясно из Иеремии, который в том месте, где он видит и предсказывает предстоящее опустошение города, говорит, что «бог тех только любит, которые знают и понимают, что он творит милость, суд и правду в мире; и потому в будущем только знающие это будут признаны достойными похвалы» (см. гл. 9, ст. 23). Иеремия как бы хотел сказать, что бог после опустошения города ничего особенного не требует от иудеев и не добивается от них в будущем ничего, кроме следования естественному закону, обязательному для всех смертных. Кроме того, и Новый завет вполне подтверждает то же самое. В нем ведь, как мы сказали, преподаются только нравственные правила, и за соблюдение их обещается царство небесное; религиозные же обряды апостолы упразднили, после того как еван-

* Гебраизм, означающий время смерти: «приложиться к своему народу» — значит «умереть», см. Быт. гл. 49, ст. 29, 33.

** Значит «честно радоваться», как по-голландски говорится met god en met eere.

*** Означает господство, подобно сдерживанию лошади уздой.

гелие стало проповедоваться и другим народам, которые были связаны правом другого государства. Что же касается того, что фарисеи после падения государства сохранили обряды или по крайней мере большую их часть, то это они сделали более из враждебного чувства к христианам, нежели из желания угодить богу. Ибо после первого разрушения города ³², когда евреев пленниками отвели в Вавилон, они тотчас стали пренебрегать религиозными обрядами, так как в то время, насколько мне известно, они не были разделены на секты; даже более: они отвергли весь Моисеев закон и предали забвению права своего отечества, как совершенно излишние, и начали смешиваться с другими народами, как довольно ясно видно из книг Ездры и Неемии. Поэтому не подлежит сомнению, что иудеи и после разрушения государства придерживались Моисеева закона не более, чем до возникновения их союза и государства; ведь, пока они до исхода из Египта ³³ жили среди других народов, у них не было никаких особенных законов и они не были связаны никаким правом, кроме естественного, а также, без сомнения, и правом того государства, в котором они жили, поскольку это право не противоречило естественному божественному закону. А что патриархи приносили жертвы богу, то, полагаю, это они делали затем, чтобы более расположить к благоговению свой дух, с детства приученный к жертвоприношениям; ведь со времен Еноса ³⁴ все люди вполне привыкли к жертвоприношениям, так что последние больше всего возбуждали благоговение в людях. Следовательно, патриархи научились приносить жертву богу не вследствие повеления какого-нибудь божественного права или общих оснований божественного закона, но лишь вследствие обычая того времени; если они и делали это по чьему-нибудь наказу, то наказ этот был не чем иным, как правом того государства, в котором они жили. Этому праву они и подчинялись (как мы уже заметили здесь, а также и в третьей главе, говоря о Мельхиседеке).

Думаю поэтому, что я подкрепил свое мнение авторитетом Писания. Теперь остается показать, каким образом и на каком основании религиозные обряды способствовали устойчивости и сохранению еврейского государства. Это я покажу сколь возможно кратко, исходя из общих оснований. Общество весьма полезно и в высшей степени необходимо не только для того, чтобы обезопа-

силь жизнь от врагов, но и для сбережения многих вещей. В самом деле, если бы люди не желали оказывать взаимопомощь друг другу, то им не хватило бы ни умения, ни времени поддерживать и сохранять себя, насколько это возможно. Ведь не все одинаково ко всему способны, и не каждый был бы в состоянии приготовить себе то, в чем он один больше всего нуждается. Сил и времени, говорю, ни у кого не хватило бы, если бы он один должен был пахать, сеять, жать, молотить, варить, ткать, шить и делать многое другое для поддержания жизни. Не говорю уже об искусствах и науках, которые также в высшей степени необходимы для совершенства человеческой природы и для ее блаженства. Ведь мы видим, что люди, живущие варварами без гражданственности, ведут жалкую и почти скотскую жизнь, однако они и то немногое, жалкое и грубое, что есть у них, не готовят себе без взаимной помощи, какова бы она ни была. Теперь, если бы люди от природы так были созданы, что они ничего не желали бы, кроме того, на что им указывает истинный разум, то общество, конечно, не нуждалось бы ни в каких законах, но, безусловно, довольствовало бы обучением людей истинным правилам морали, дабы люди совершенно добровольно и от всей души делали то, что истинно полезно. Но человеческая природа устроена совсем иначе. Все, конечно, отыскивают свою пользу (*suum utile quaerere*), но домогаются вещей и считают их полезными отнюдь не вследствие голоса здравого рассудка, но большей частью по увлечению вследствие только страсти и душевных аффектов (которые несколько не считаются ни с будущим, ни с другими вещами). Поэтому ни одно общество не может существовать без власти и силы, а следовательно, и без законов, умеряющих и сдерживающих страсти и необузданные порывы людей. Однако человеческая природа не терпит, чтобы ее неограниченно принуждали, и, как трагик Сенека говорит, «жестокое господства никто долго не выдерживал, умеренное — долго длится» *. Ведь, пока люди действуют только из страха, до тех пор они исполняют и то, чего они больше всего не желают; они не принимают в соображение полезности и необходимости исполнения вещи, но заботятся только о том, чтобы не подвергнуться казни или взысканию. Они даже не могут не

* См. *Сенека*, Троянки, действие 2, ст. 258, 259 и сл.

радоваться несчастью или вреду для повелителя, хотя бы и на великую беду себе, и не могут не желать и не устраивать ему, где будет возможно, всяческих неприятностей. Затем, люди больше всего терпеть не могут служение равным себе и подчинение их управлению. Наконец, нет ничего труднее, как вновь отнять у людей свободу, раз им предоставленную. Из этого следует, во-первых, что или все общество должно коллективно, если возможно, удерживать власть так, чтобы все были обязаны служить сами себе и никто — равному себе, или же, если господство удерживают немногие или только один, он должен обладать чем-то высшим в сравнении с обыкновенной человеческой природой или по крайней мере должен из всех сил стараться убедить в этом толпу. Затем, законы в каждом государстве должны так устанавливаться, чтобы людей сдерживал не столько страх, сколько надежда на какое-нибудь благо, которого больше всего желают; ведь таким образом каждый охотно будет исполнять свою обязанность. Наконец, так как повинование состоит в том, что повинуются приказаниям только вследствие авторитета повелителя, то отсюда следует, что оно не имеет никакого места в обществе, в котором власть находится в руках всех и законы санкционируются с общего согласия, и что народ, будут ли в таком обществе законы умножаться или уменьшаться, тем не менее пребывает одинаково свободен, потому что он действует не вследствие авторитета другого лица, но по своему собственному согласию. Но обратное происходит там, где только один неограниченно обладает властью, ибо все следуют приказаниям власти только вследствие авторитета одного лица; стало быть, если они первоначально не были воспитаны так, чтобы зависеть от уст повелителя, то ему трудно будет установить, когда понадобится, новые законы и отнять у народа свободу, однажды ему предоставленную.

Рассмотрев это в общих чертах, перейдем к государству евреев. Они, как только вышли из Египта, не были больше связаны никаким правом другого народа, и, стало быть, им было позволительно освятить по желанию новые законы или установить новые права и основать государство, где бы они ни пожелали, и занять земли, какие им было желательно. Но они менее всего были способны мудро установить правовой порядок и удержать сообща власть; почти все они были права грубого и подавлены тяжелым

рабством. Следовательно, власть должна была остаться только у одного того, кто мог бы повелевать другими, принуждать их силой и кто, наконец, мог бы предписывать законы и толковать их впоследствии. Власть же эту Моисей легко мог удержать, потому что он выдавался перед остальными божественной силой и убедил народ, что он обладает ею, и доказал это многими свидетельствами (см. Исход, гл. 14, ст. последний, и гл. 19, ст. 9). Таким образом, он благодаря божественной силе, которой был исполнен, установил права и предписал их народу. Но при этом он больше всего старался о том, чтобы народ не столько из страха, сколько добровольно исполнял свою обязанность; к этому его побуждали главным образом два следующих обстоятельства, именно: упрямство характера народа (который не выносит принуждения только силой) и предстоящая война, где для счастливого хода дел необходимо более ободрять воинов, нежели устрашать наказаниями и угрозами, — ведь тогда всякий больше старается отличиться храбростью и мужеством духа, нежели только избегнуть наказания. Следовательно, по этой причине Моисей божественной силой и повелением ввел религию в государство, дабы народ исполнял свою обязанность не столько из страха, сколько из преданности. Затем он обизал их благодеяниями и обещал многое от имени божества в будущем и законы установил не очень суровые, в чем всякий, изучивший их, легко согласится с нами, и особенности если обратить внимание на обстоятельства, которые требовались для осуждения какого-нибудь обвиняемого. Наконец, для того, чтобы народ, который не мог быть свободным, зависел всецело от повелителя, он этим людям, как привыкшим к рабству, ничего не позволил делать по произволу: народ ведь ничего не мог сделать без того, чтобы он в то же время не принужден был вспомнить закон и следовать приказаниям, зависевшим только от решения повелителя. В самом деле, не по произволу, но по известному и определенному приказанию закона позволялось пахать, сеять, жать, также и есть что-нибудь, надевать, стричь голову и бороду, веселиться и безусловно что бы то ни было делать позволялось только по приказаниям и заповедям, предписанным в законе, и не только это, но и на косяках, руках и над переносьем они обязаны были иметь некие знаки ³⁵, которые постоянно напоминали бы им о послушании. И так, цель религиозных обрядов

была та, чтобы люди ничего не делали по собственному решению, но все делали бы по приказанию другого и чтобы они благодаря постоянным действиям и размышлениям признали, что они не вольны решительно ни в чем, но во всем зависят от другого. Из всего этого яснее дня видно, что религиозные обряды несколько не содействовали блаженству и что религиозные обряды Ветхого завета, даже весь Моисеев закон, имели в виду не что иное, как государство евреев, а следовательно, ничего, кроме удобства для тела. Что же касается христианских религиозных обрядов, именно: крещения, причащения, праздников, наружных молений и всяких иных, которые и теперь и всегда были общи всему христианству, то они, если и были когда-либо установлены Христом или апостолами (что еще мне недостаточно очевидно), были установлены только как внешние признаки всеобщей церкви, а не как вещи, содействующие сколько-нибудь блаженству или заключающие в себе что-нибудь священное. Посему эти религиозные обряды были установлены хотя и не по отношению к государству, однакоже по отношению только к целому обществу; стало быть, тот, кто живет одиноко, несколько не связан ими; более того, кто живет в государстве, где христианская религия запрещена, тот обязан воздерживаться от этих религиозных обрядов, и тем не менее он будет в состоянии жить блаженно. Пример этому имеется в Японском царстве, где христианская религия запрещена и живущие там голландцы согласно приказанию Остиндской компании обязаны воздерживаться от всякого внешнего богослужения³⁶. Подкреплять это теперь другим авторитетом я не помышляю, и хотя нетрудно было бы вывести это же самое из оснований Нового завета и сверх того, может быть, представить ясные свидетельства, однако я охотно отлагаю это в сторону, потому что мысль стремится к другому. Итак, перехожу к тому, что я решил разобрать в этой главе на втором месте, именно: кому и на каком основании необходима вера в исторические рассказы, содержащиеся в Священном Писании. Но, чтобы исследовать это при помощи естественного света, должно, кажется, вести рассуждение так.

Если кто-нибудь желает убедить или разубедить людей в чем-нибудь, что само по себе неизвестно, то для того, чтобы они это приняли, он должен свое положение выводить из принятых положений и убеждать их опытом

или разумом, т. е. на основании того, что, как они убедились посредством чувств, встречается в природе, или на основании аксиом, которые согласны с разумом и сами по себе известны. Но если опыт не таков, чтобы он ясно и отчетливо познавался, то хотя он и убеждает человека, однако не в состоянии будет действовать на разум и рассеять его туман так же, как в том случае, когда учение о предмете выводится только из аксиом, согласных с разумом, т. е. только на основании силы разума и его порядка понимания, в особенности, если вопрос идет о предмете духовном, который никаким способом не воспринимается внешними чувствами. Но так как для вывода положений из одних рассудочных понятий весьма часто требуется длинная цепь понятий и, кроме того, еще величайшая осторожность, острота ума и весьма большое самообладание — а все это редко встречается у людей, — то поэтому люди предпочитают учиться из опыта, нежели выводить все свои понятия из немногих аксиом и связывать их одно с другим. Отсюда следует, что если кто-нибудь желает научить целую нацию, не говоря уже про весь род человеческий, какому-нибудь учению и во всем быть понятным всеми, то он обязан свое положение подкреплять только опытом, а свои основания и определения вещей, подлежащих изучению, приспособлять главным образом к пониманию простонародья (plebs), составляющего самую большую часть человеческого рода, а не унижать их и не давать определений, подобно тому, как они служат для лучшей связи оснований. Иначе он напишет только для ученых, т. е. его можно будет понять весьма немногим людям. Стало быть, так как все Священное Писание было открыто сперва на пользу целого народа, а потом всего человеческого рода, то содержание Писания необходимо должно было как можно более приспособляться к пониманию простого народа и подкрепляться только опытом. Изложим дело яснее. То, что составляет предмет только умозрения и чему Писание хочет научить, заключается главным образом в следующем, именно: есть бог, или существо, которое все сделало, всем в высшей степени мудро управляет и все поддерживает, которое весьма много заботится о людях, именно о тех, которые живут благочестиво и честно, остальных же подвергает многим наказаниям и отделяет от добрых. И Писание доказывает это только опытом, т. е.

теми историями, которые оно рассказывает; и оно не дает никаких определений этих вещей, но все слова и рассуждения приспособляет к пониманию простого народа. И хотя опыт не может дать никакого ясного познания об этих вещах и научить, что есть бог и каким образом он поддерживает все вещи, управляет ими и заботится о людях, однако он может научить и просветить людей настолько, насколько это требуется для того, чтобы запечатлеть в их сердцах послушание и благоговение. И я полагаю, что из этого довольно ясно видно, кому и на каком основании необходима вера в исторические рассказы, содержащиеся в Священном Писании; ведь из только что показанного весьма ясно следует, что знание исторических рассказов и вера в них весьма необходимы толпе, способность которой к ясному и отчетливому пониманию вещей незначительна. Затем следует, что, кто отрицает исторические рассказы потому, что он не верит в существование бога и в его промысл о вещах и людях, тот нечестив, но кто не знает их и тем не менее узнал путем естественного света, что бог есть, и потом (о чем, впрочем, мы говорили) ведет истинный образ жизни, тот вполне блажен, даже блаженнее толпы, потому что он, кроме истинных мнений, имеет вдобавок ясное и отчетливое понятие. Наконец, следует, что, кто не знает этих исторических рассказов Писания и путем естественного света не осведомлен о чем-либо, тот, если и не безбожник или упрямец, однако невежда и почти скот и не имеет никакого божественного дара. Но здесь должно заметить, что, говоря о необходимости для толпы знания исторических рассказов, мы подразумеваем под этим знание не всех вообще историй, содержащихся в Священном Писании, но только самых главных, которые одни ясно показывают учение, о котором мы сейчас говорили, и больше всего могут возбуждать душу людей. Ибо, если бы все истории Писания были необходимы для доказательства его учения и заключение можно было бы вывести только из всеобщего рассмотрения всех вообще историй, содержащихся в Писании, тогда, конечно, доказательство его учения и заключение превысило бы не только понимание и силы толпы, но и вообще человеческое понимание и силы. Ведь кто был бы в состоянии сосредоточить сразу внимание на столь большом числе историй и на стольких обстоятельствах и частях учения, которое приходилось

бы вывести из многих столь различных историй? Я по крайней мере не могу заставить себя думать, что люди, оставившие нам Писание в том виде, как мы его имеем, были преисполнены таких дарований, что могли проследить такое доказательство; а еще менее могу убедиться в том, что нельзя понять учение Писания, не выслушав споров Исаака, советов, данных Авессалому Ахитофелем, [не узнав о] гражданской войне иудеев с израильтянами и иных повествований в этом роде; или что первым иудеям, жившим во времена Моисея, это учение не могло быть доказано из истории так же легко, как тем, которые жили во времена Ездры, но об этом подробнее говорится далее. Итак, простой народ (толпа — *vulgus*) обязан знать только те истории, которые больше всего могут побудить его душу к послушанию и благоговению. Но сам простой народ недостаточно способен составить о них суждение, потому именно, что он увлекается более рассказами и необыкновенной и неожиданной развязкой, нежели самым смыслом историй; и по этой причине народ, кроме чтения историй, нуждается еще в пастырях, или служителях церкви, которые учили бы его ввиду слабости его разума. Однако не станем отклоняться от нашей цели, но сделаем заключение о том, что мы главным образом намеревались показать, именно: что вера в исторические рассказы, каковы бы они в конце концов ни были, не относится к божественному закону и сама по себе не делает людей блаженными и представляет некоторую пользу только относительно учения, и в этом лишь отношении одни исторические рассказы могут быть лучше других. Итак, повествования, содержащиеся в Ветхом и Новом завете, превосходят прочие мирские истории, а также и сами между собой бывают лучше и хуже только в отношении спасительных мыслей, которые из них следуют. Поэтому, если кто-нибудь прочтет исторические рассказы Священного Писания и во всем даст ему веру, а на учение однакож, которому оно теми рассказами старается научить, не обратит внимания и не исправит свою жизнь, то это для него все равно, как если бы он прочел Коран или драматические произведения поэтов или в крайнем случае обыкновенные летописи с тем вниманием, с каким обыкновенно читает простой народ; и, наоборот, кто их совершенно не знает и тем не менее имеет спасительные мнения и ведет истинный образ жизни, тот, как мы

сказали, безусловно блажен и на самом деле имеет в себе дух Христа. Но иудеи думают совсем обратное. Они ведь утверждают, что истинные мнения, истинный образ жизни нисколько не способствуют блаженству, пока люди получают их только путем естественного света, а не как правила, пророчески открытые Моисею. Маймонида в 8 гл. Царей, в законе 11, открыто дерзает утверждать это в следующих словах: «Всякий, кто принимает семь заповедей * и будет старательным исполнителем их, тот принадлежит к праведникам из народов и наследует будущий мир; конечно, при условии, если он примет и исполнит их потому, что бог предписал их в законе, и потому, что он открыл нам через Моисея, что раньше они же были предписаны сыновьям Ноя; но если кто исполнит их, руководясь разумом, тот не поселенец и не принадлежит ни к праведникам из народов, ни к их мудрецам».

Таковы слова Маймонида, к которым р[аби] Иосиф, сын Шем-Тоба ³⁷, в своей книге, называемой «Кебод Елогим», или «Слава божья», прибавляет, что хотя Аристотель (который, по его мнению, написал самую лучшую «Этику») и которого он ценит выше всех) ничего не опустил из того, что относится к истинной этике и что он принял также и в своей «Этике», но все тщательно изложил, однако это не могло ему принести пользы для спасения, потому что то, чему он учит, он принял не как божественные правила, открытые пророчески, но только как голос разума. Но, я думаю, всякому внимательному читателю ясно, что все это чистые выдумки и никакими основаниями, ни авторитетом Писания не подкреплено. Поэтому для опровержения этого взгляда достаточно изложить его. Я не намерен также опровергать здесь мнение тех, которые утверждают, будто естественный свет не может научить ничему здравому, относящемуся к истинному спасению; ибо, поскольку они сами не допускают в себе никакого здравого рассудка, они никаким основанием не могут это подтвердить. Если они и хвастают, что обладают чем-то, что выше разума, то это чистая выдумка и гораздо ниже разума; это уже достаточно показал их обычный образ

* Заметь, что иудеи думают, будто бог дал Ною семь заповедей и ими только обязал все народы; одному же еврейскому [народу] он кроме этих [заповедей] дал много других, чтобы сделать его блаженнее остальных народов.

жизни. Но откровеннее говорить об этом не нужно. Прибилю лишь то, что мы можем узнать всякого только по делам его; стало быть, кто будет богат такими плодами, как любовь, радость, мир, великодушие, благосклонность, доброта, верность, кротость, воздержание, а против них (как говорит Павел в Послании к галатам, гл. 5, ст. 22) закон не был дан, тот — был ли он научен только разумом или только Писанием — действительно научен богом и совершенно блажен. Итак, этим я закончил все, что предполагал сказать о божественном законе.

Г Л А В А VI

О ЧУДЕСАХ

Подобно тому, как знание, превышающее человеческое понимание, называется божественным, так и дело, причина которого толпе неизвестна, люди привыкли называть божественным, или делом божьим. Толпа ведь думает, что могущество и промысл божий обнаруживаются яснее всего тогда, когда она видит, что в природе случается нечто необыкновенное и противоречащее мнению, которое в силу привычки она имеет о природе, особенно если это доставит ей выгоду или удобство; и толпа думает, что существование бога ни из чего нельзя яснее доказать, как из того, что природа, как думают, не сохраняет своего порядка. И потому полагают, что все те, которые объясняют вещи и чудеса естественными причинами или стараются уразуметь их, устраняют бога или по крайней мере промысл божий. Думают именно, что бог до тех пор ничего не делает, пока природа действует обычным порядком, и, наоборот, что мощь природы и естественные причины (*causae naturales*) до тех пор бездеятельны, пока бог действует. Таким образом, они воображают две мощи (могущества — *potentia*), отдельные одна от другой, именно: мощь бога и мощь естественных вещей, известным образом, однако, определенную или (как многие в настоящее время охотнее принимают) созданную богом. Но, что они разумеют под тем и другим и что разумеют под богом и природой, они, конечно, не знают, — разве что представляют себе мощь бога вроде господства какого-то царского величества, а мощь природы — вроде

силы и натиска. Итак, необыкновенные дела природы толпа называет чудесами, или делами бога, и она отчасти из набожности, отчасти из желания противоречия тем, кто разрабатывает естественные науки, не желает знать о естественных причинах вещей и жаждет слышать только о том, в чем она больше всего несведуща и чему вследствие этого больше всего удивляется; а это происходит оттого, что она может почитать бога и относить все к его господству и воле не на ином каком основании, как только устранив естественные причины и представляя себе вещи вне порядка природы, и потому, что она удивляется более мощи божьей, только пока представляет себе мощь природы как бы покоренной богом. Это, кажется, повело свое начало от первых иудеев, которые рассказывали о своих чудесах, чтобы убедить язычников своего времени, почитавших видимых богов, именно: Солнце, Луну, Землю, воду, воздух и пр., и показать им, что те боги слабы и непостоянны или изменчивы и подчинены невидимому богу; этим они старались также показать, что вся природа направлена в их только пользу благодаря господству бога, чтимого ими. Это так понравилось людям, что они до сих пор не прекратили выдумывать чудеса, дабы про них думали, что они богу милее остальных и составляют конечную цель, ради которой бог все создал и непрерывно все направляет. Чего только не припишет себе глупость толпы, не имеющей никакого здравого понятия ни о природе, ни о боге, смешивающей решения бога с решениями людей и, наконец, воображающей природу до того ограниченной, что думает, будто человек составляет самую главную ее часть!

Этим я довольно подробно рассказал о мнениях и пред-
рассудках толпы относительно природы и чудес; однако, чтобы изложить предмет последовательно, я покажу: 1) что ничто не совершается вопреки природе, но что она сохраняет вечный, прочный и неизменный порядок, и заодно — что должно разуметь под чудом; 2) что мы из чудес не можем познать ни сущности, ни существования, а следовательно, ни промысла божьего, но что все это гораздо лучше понимается из прочного и неизменного порядка природы; 3) на нескольких примерах из Писания покажу, что Писание под решениями и велениями бога (*Dei decreta et volitiones*), а следовательно, и под промыслом (*providentia*) разумеет не что иное, как самый порядок природы, необходимо

вытекающий из ее вечных законов; 4) наконец, скажу о способе толкования чудес Писания и о том, на что преимущественно должно обращать внимание в повествованиях о чудесах. И это самое главное, что относится к предмету настоящей главы и что, кроме того, думаю, не мало послужит цели всего этого труда.

Что касается *первого* [пункта], то он легко обнаруживается из того, что мы доказали в 4-й главе относительно божественного закона, именно: что все, чего бог хочет или что он определяет, заключает в себе вечную необходимость и истину. В самом деле, из того, что разум бога не отличается от воли бога, мы вывели, что когда мы говорим, что бог хочет чего-нибудь, и когда говорим, что бог понимает это же самое, то мы утверждаем одно и то же, поэтому с той же необходимостью, с которой из божественной природы и совершенства следует, что бог понимает какую-нибудь вещь так, как она есть, из нее следует, что бог и хочет той вещи, как она есть. А так как все необходимо истинно только вследствие божественного решения, то отсюда весьма ясно следует, что всеобщие законы природы суть и настоящие решения бога, вытекающие из необходимости и совершенства божественной природы. Следовательно, если бы в природе случилось что-нибудь такое, что противоречило бы ее всеобщим законам, то это необходимо противоречило бы также и разуму и природе божественной; или, если бы кто утверждал, что бог делает что-нибудь вопреки законам природы, тот вынужден был бы в то же время утверждать, что бог поступает вопреки своей природе. Нелепее этого ничего нет. Это же самое легко можно было бы вывести из того, что мощь природы действительно есть сама божественная мощь и сила, божественная же мощь есть самая что ни на есть (*ipsissima*) сущность бога. По об этом я теперь лучше умолчу. Итак, в природе * не случается ничего, что противоречило бы ее всеобщим законам, а также ничего, что не согласуется с ними или что не вытекает из них; ибо все, что делается по воле и вечному решению бога, т. е., как мы уже показали, все, что совершается, совершается по законам и правилам, заключающим в себе вечную необходимость и истину. Таким образом, природа всегда

* Здесь я разумею под природой не одну материю и ее состояния, но кроме материи и иное бесконечное (*alia infinita*).

сохраняет законы и правила, содержащие в себе вечную необходимость и истину, хотя они и не все нам известны, а стало быть, она сохраняет и прочный и неизменный порядок. И никакое здравое основание не побуждает приписывать природе ограниченную мощь и силу и утверждать, что ее законы приспособлены только к известной сфере, а не ко всему; в самом деле, так как сила и мощь природы суть самая сила и мощь бога, а законы и правила природы суть самые решения бога, то, конечно, должно думать, что мощь природы бесконечна, а ее законы столь обширны, что простираются на все, что мыслит и сам божественный разум. Иначе ведь придется утверждать, что бог создал природу столь бессильной, а ее законы и правила установил столь бесполезными, что часто вынуждается вновь приходить к ней на помощь, если хочет, чтобы она сохранилась и чтобы все следовало согласно его желанию. Это, я полагаю, весьма чуждо разуму. Итак, из того, что в природе не случается ничего, что не вытекает из ее законов, из того, что ее законы простираются на все, что мыслится и самим божественным разумом, из того, наконец, что природа сохраняет прочный и неизменный порядок, весьма ясно следует, что слово «чудо» (*miraculum*) можно понимать только в отношении к мнениям людей и оно означает не что иное, как событие, естественной причины которого мы не можем объяснить примером другой обыкновенной вещи или по крайней мере не может тот, кто пишет и рассказывает о чуде. Правда, я мог бы сказать, что чудо есть то, причина чего не может быть объяснена из известных принципов естествознания при помощи естественного света; но так как чудеса совершались сообразно с пониманием толпы, которая, конечно, принципов естествознания совершенно не знала, то несомненно, что древние считали за чудо то, чего они не могли объяснить тем способом, которым толпа обыкновенно объясняет естественные вещи, именно: прибегая к памяти, чтобы припомнить другую подобную вещь, которую обыкновенно принимают без удивления. Ведь толпа, когда не удивляется какой-нибудь вещи, полагает, что она достаточно понимает ее. Итак, у древних и почти у всех до настоящего времени никакой нормы для чуда, кроме этой, не было; поэтому не следует сомневаться, что в Священном Писании рассказывается, как о чудесах, о многом, причины чего легко могут быть объяснены из известных

принципов естествознания, как уже мы намекнули во 2-й главе, когда говорили о том, что во времена Иисуса Навина Солнце остановилось и что во времена Ахаза ³⁸ оно отступило назад. Но об этом мы скоро будем говорить подробнее, именно: при толковании чудес, что я обещал сделать в этой главе.

Теперь пора перейти здесь ко *второму* пункту, именно: показать, что из чудес мы не можем уразуметь ни сущности, ни существования, ни промысла божьего, но что, наоборот, все это гораздо лучше понимается из прочного и неизменного порядка природы. Чтобы доказать это, я рассуждаю таким образом: так как существование бога само по себе неизвестно *, то о нем необходимо должно заключать из понятий, истина которых столь прочна и незыблема, что не может существовать и быть мыслима никакая сила, которая могла бы их изменить. По крайней мере с того момента, как мы заключили из них о существовании бога, они должны казаться нам таковыми, если мы желаем из них без всякого риска сомнения заключать о нем. Ибо, если бы мы могли мыслить, что самые понятия могут быть изменены какой-нибудь силой, какова бы в конце концов она ни была, то сомневались бы тогда в их истинности, а следовательно, и в нашем выводе, т. е. в существовании бога, и ни в чем никогда не могли бы быть уверены. Потом мы знаем, что с природой согласуется или ей противоречит только то, что, как мы показали, согласуется с теми принципами или противоречит им; поэтому, если бы мы могли мыслить, что в природе может быть сделано какой-нибудь силой (какова бы она в конце концов ни была) то, что противоречит природе, то это будет противоречить тем первичным понятиям, и, стало быть, это должно быть отвергнуто как нелепость или должно подвергнуть сомнению первичные понятия (как мы сейчас показали), а следовательно, бога и все, что мы каким бы то ни было образом познали. Итак, далеко неверно, что чудеса, поскольку под этим разумеется нечто, противоречащее порядку природы, показывают нам существование бога, так как, наоборот, они заставляют нас сомневаться в нем, между тем как без них мы абсолютно могли бы быть уверены в нем, именно: зная, что все следует известному и неизменному порядку

* См. примеч. VI.

природы. Но положим, что чудо есть то, что не может быть объяснено естественными причинами. Это можно понимать, конечно, двояко: или оно имеет действительно естественные причины, которые, однако, человеческим разумом не могут быть найдены; или же оно никакой причины, кроме бога или воли божьей, не признает. Но так как все, что совершается по естественным причинам, совершается также только вследствие мощи и воли божьей, то необходимо в конце концов должно прийти к тому, что чудо собственно — имеет ли оно естественные причины или нет — есть нечто, чего причиной объяснить нельзя, т. е. нечто, превосходящее человеческое понимание. Но из дел (*opera*) и вообще из того, что превосходит наше понимание, мы ничего не можем понять. Ибо все, что мы ясно и отчетливо понимаем, то должно становиться для нас известным само через себя или через иное, что само через себя ясно и отчетливо понимается. Поэтому из чуда, или дела, превышающего наше понимание, мы не можем понять ни сущности, ни существования божьего, ни вообще чего-либо о боге и природе; но, наоборот, зная, что все богом определено и установлено и что действия природы вытекают из сущности бога, законы же природы суть вечные решения и изволения божьи, безусловно должно заключить, что мы тем лучше знаем бога и волю божью, чем лучше знаем естественные вещи и чем яснее понимаем, каким образом они зависят от своей первой причины и каким образом они действуют по вечным законам природы. Поэтому по отношению к нашему разуму с гораздо большим правом должно называть делами бога и относить к воле божьей те дела, которые мы ясно и отчетливо понимаем, нежели те, которых мы вовсе не знаем, хотя они весьма занимают воображение и возбуждают в людях удивление к себе, так как те только дела природы, которые мы ясно и отчетливо понимаем, дают более высокое познание о боге и яснее всего указывают волю и решения бога. Следовательно, те, которые прибегают к воле божьей, когда не знают чего-либо, просто пустословят. Забавный, конечно, способ признаваться в неведении! Далее, хотя из чудес мы и могли бы что-нибудь вывести, однако никоим образом из них нельзя было бы вывести существование бога. Ибо так как чудо есть ограниченное дело (*opus limitatum*) и всегда выражает только известную и ограниченную мощь, то несомненно, что мы из

такого действия не можем заключать о существовании причины, мощь которой бесконечна, но — самое большее — о существовании причины, мощь которой больше. Говорю *самое большее*: ведь из стечения многих причин может последовать какое-нибудь дело, которого сила и мощь хотя меньше мощи всех причин, вместе взятых, но гораздо больше мощи каждой причины в отдельности. Но так как законы природы (как мы уже показали) распространяются на бесконечное и мыслятся нами под некоторой формой вечности и природа поступает согласно им в известном и неизменном порядке, то постольку сами они в какой-то мере показывают нам бесконечность, вечность и неизменность бога. Итак, мы заключаем, что через чудеса мы не можем познать бога и его существование и промысл, но об этом гораздо лучше можно заключать из прочного и неизменного порядка природы. В этом заключении я говорю о чуде, поскольку под ним разумеется не что иное, как дело, которое превышает — или о котором думают, что оно превышает, — человеческое понимание. Ибо, поскольку мы предположили бы, что оно расстраивает или прерывает порядок природы или противоречит ее законам, постольку (как мы сейчас показали) оно не только не могло бы дать никакого познания о боге, но, напротив, отняло бы и то, которое мы имеем от природы, и заставило бы нас сомневаться в боге и во всем. Здесь я не признаю никакого различия между делом противостественным (*opus contra Naturam*) и делом сверхъестественным (*opus supra Naturam*) (т. е., как некоторые говорят, делом, которое хоть и не противоречит природе, однако не может быть произведено или сделано ею). Ибо так как чудо происходит не вне природы, но в самой природе, то хотя бы и утверждали, что оно сверхъестественно, однако оно необходимо нарушает порядок природы, который мы в других случаях мыслим прочным и неизменным в силу решений бога. Итак, если бы в природе произошло что-нибудь, что не следует из ее законов, то оно необходимо противоречило бы порядку, установленному богом в природе навек посредством всеобщих законов природы, и, стало быть, оно было бы против природы и ее законов, а, следовательно, вера в него заставила бы нас сомневаться во всем и привела бы к атеизму. Таким образом, я думаю, что то, что я наметил во втором пункте, и доказал посредством довольно солидных оснований;

из этого мы опять можем заключить, что чудо, будет ли оно против- или сверхъестественно, есть чистый абсурд и что, кроме того, под чудом в Священном Писании можно разуметь не что иное, как дело природы (как мы сказали), которое превышает — или о котором думают, что оно превышает, — человеческое понимание.

Теперь, прежде чем перейти к *третьему* пункту, желательно сначала эту нашу мысль, именно: что из чудес мы не можем познать бога, подтвердить авторитетом Священного Писания; и, хотя Писание нигде открыто не учит этому, однако из него легко можно заключить об этом, в особенности из того, что Моисей (Второзак., гл. 13) предписывает осуждать на смерть пророка-обманщика, хотя бы он и совершал чудеса. Он ведь так говорит: «и (хотя) произойдет знамение и чудо, о котором он тебе предсказал, и пр., не слушай (однако) слов того пророка и пр., потому что господь бог ваш искушает вас и пр. Итак, пусть осудят того пророка на смерть» и пр. Из этого ясно следует, что чудеса могли совершаться и ложными пророками и что люди, если они недостаточно крепки в истинном познании бога и любви к нему, могут благодаря чудесам так же легко принять ложных богов, как и истинного. Ибо он прибавляет: «потому что Иегова, ваш бог, искушает вас, чтобы знать, любите ли вы его всем сердцем вашим и душой вашей». Далее, израильтяне, видя столько чудес, не могли образовать никакого здравого понятия о боге; это сам опыт подтвердил. Ибо, когда они убедились, что Моисей ушел от них, они просили у Аарона видимых богов, и — о стыд! — их представлением о боге, которое они, наконец, выработали себе из стольких чудес, был телец. Асаф³⁹, хотя и слышал о многих чудесах, однако сомневался в промысле божьем и чуть не совратился бы с истинного пути, если бы, наконец, он не понял истинного блаженства (см. Псал. 73). Соломон, во времена которого дела иудеев находились в самом цветущем состоянии, также склонен думать, что все совершается благодаря случаю (см. Екклез., гл. 3, ст. 19, 20, 21, и гл. 9, ст. 2, 3 и пр.). Наконец, почти для всех пророков было очень темно все это, именно: каким образом можно было бы согласовать порядок природы и жребий людей с понятием, которое они образовали о промысле божьем; однако для философов, старающихся уразуметь вещи не из чудес, но из ясных понятий, это

было всегда очень ясно; особенно для тех, которые полагают истинное счастье только в добродетели и душевном спокойствии и стараются не о том, чтобы природа им повиновалась, но, напротив, они природе. Ибо они достоверно знают, что бог управляет природой так, как этого требуют ее всеобщие законы, а не частные законы человеческой природы, и что, следовательно, бог принимает в соображение не один человеческий род, но всю природу. Итак, и из самого Писания видно, что чудеса не дают истинного познания о боге и не учат ясно о промысле божьем. [Правда] в Писании часто встречается, что бог делал чудеса с целью сделаться известным среди людей, как в гл. 10, ст. 2, Исхода, что бог издевался над египтянами и давал знамения о себе, дабы израильтяне знали, что он есть бог, — но из этого, однако, не следует, что чудеса действительно учат этому, а следует только, что иудеи имели такие взгляды, что их легко можно было убедить теми чудесами. Выше, в главе II, мы ясно показали, что пророческие, т. е. образуемые путем откровения основания извлекаются не из общих и общепринятых, а [лишь] допускаемых понятий, хотя бы нелепых, и из мнений тех, кто получает откровения или кого дух святой хочет убедить; это мы пояснили многими примерами, а также свидетельством Павла, который с греками был грек, а с иудеями иудей. Но хотя те чудеса и могли убеждать египтян и иудеев сообразно с их уровнем понятий, однако они не могли дать истинной идеи и познания о боге, но смогли привести лишь к тому, что египтяне и евреи допустили существование божества, которое могущественнее всех вещей, им известных, и допустили, что больше, чем о всех других, оно заботилось о евреях, которым в то время все сверх чаяния удавалось самым счастливым образом; но, что бог о всех равно заботится, они не допускали, ибо этому может научить только философия. Поэтому иудеи и все те, которые узнали о промысле божьем только из неодинакового состояния человеческих дел и неравной судьбы людей, пришли к убеждению, что иудеи были богу милее остальных, хотя, однако, они не превосходили остальных истинным человеческим совершенством, как уже мы показали в главе III.

Итак, перехожу к *третьему* пункту, именно: покажу из Писания, что решения и приказания бога, а следовательно, и промысл [божий] в действительности есть не

что иное, как порядок природы; т. е. когда Писание говорит, что это или то сделано богом или волей бога, то Писание в действительности понимает не что иное, как то, что это было сделано именно согласно с законами и порядком природы, а не понимает, как мнит толпа, будто природа тогда перестала действовать или будто ее порядок на некоторое время был нарушен. Но Писание прямо не учит тому, что не относится к его учению, потому что (как мы показали относительно божественного закона) не его дело объяснять вещи посредством естественных причин и учить вещам, чисто спекулятивным. Поэтому то, что мы хотим показать здесь, приходится извлекать посредством заключения из некоторых исторических рассказов Писания, случайно рассказанных подробнее, со многими сопутствующими обстоятельствами. Итак, укажу на некоторые из таких рассказов. В кн. I Сам., гл. 9, ст. 15, 16, рассказывается, что бог открыл Самуилу, что поплет к нему Саула, и, однако, бог не послал его к Самуилу, как обыкновенно посылают люди одного к другому; но это послание богом было не что иное, как самый порядок природы; действительно, Саул (как рассказывается в предыдущей главе) искал потерянных им ослиц и, намереваясь уже без них возвратиться домой, по совету своего слуги пришел к пророку Самуилу узнать от него, где он может найти их; и из всего рассказа не видно, чтобы Саул кроме этого порядка природы имел иное приказание от бога прийти к Самуилу. В псалме 105, ст. 24, говорится, что бог изменил расположение духа у египтян так, что они возненавидели израильтян. Это изменение тоже было вполне естественно — так явствует из гл. 1, Исхода, где излагается серьезное основание, побудившее египтян обратить израильтян в рабство. В гл. 9 Бытия, ст. 13, бог говорит Ною, что он даст радугу в облаке; это действие бога, конечно, тоже есть не что иное, как преломление и отражение солнечных лучей, претерпеваемое самими лучами в каплях воды. В псалме 147, ст. 18, то естественное действие и теплота ветра, от которого тает иней и снег, называется словом божьим, а в ст. 15 речь бога и слово называются ветром и холодом. В псалме 104, ст. 4, ветер и огонь называются посланниками и служителями бога; и многое другое в этом роде встречается в Писании. Это весьма ясно указывает, что решение, приказание, речь и слово бога суть не что иное, как само действие и порядок природы.

Поэтому несомненно, что все, о чем рассказывается в Писании, произошло естественным путем; тем не менее все приписывается богу, потому что, как мы уже показали, Писанию не свойственно изучать вещи через естественные причины, но свойственно только рассказывать о тех вещах, которые широко охватывают воображение, и притом рассказывать по тому методу и в том стиле, которые лучше способствуют тому, чтобы вызвать больше удивления, а следовательно, и тому, чтобы внедрилось благоговение в умы простого народа. Стало бы, если в Священном Писании встречается что-нибудь, причин чего мы не умеем изложить и что, по-видимому, случилось помимо, даже вопреки порядку природы, то это не должно нас останавливать, но безусловно должно считать, что то, что действительно произошло, произошло естественным образом. Это подтверждается также тем, что чудеса сопровождалось многими обстоятельствами, хотя о них не всегда рассказывается, особенно когда воспевают в поэтическом стиле; обстановка чудес, говоря, ясно указывает, что они требуют естественных причин. Так, для того, чтобы египтяне заболели парывами, нужно было, чтобы Моисей разбрасывал вверх по воздуху золу (см. Исх., гл. 9, ст. 10); саранча напала на страну египтян тоже благодаря естественному приказанию бога, именно: вследствие восточного ветра, дувшего в продолжение целого дня и ночи, а оставила ее вследствие весьма сильного западного ветра (см. Исх., гл. 10, ст. 14, 19); вследствие такого же повеления бога и море открыло путь иудеям (см. Исх., гл. 14, ст. 21), именно: благодаря восточному ветру, дувшему весьма сильно в продолжение целой ночи. Далее, Елисей, чтобы оживить мальчика, которого считали мертвым, должен был несколько времени лежать на нем, пока он сначала не согрелся и не открыл, наконец, глаз (см. II Цар., гл. 4, ст. 34, 35). Точно так же в евангелии Иоанна в гл. 9 рассказывается о некоторых обстоятельствах, которыми пользовался Христос для исцеления слепого; мы находим в Писании также и многие другие обстоятельства, и все это достаточно показывает, что чудеса требуют чего-то иного, нежели абсолютного, как говорят, приказания от бога. Поэтому надо думать, что хотя обстановка чудес и их естественные причины не всегда и не все указываются, однако без них чудеса не происходили. Это видно также из Исхода, гл. 14, ст. 27, где рассказывается только, что

по одному мановению Моисея море снова взбушевалось, и нет никакого упоминания о ветре. А между тем в песне (гл. 15, ст. 10) говорится, что это произошло оттого, что бог подул ветром своим (т. е. весьма сильным ветром); в рассказе, следовательно, это обстоятельство опущено, и чудо по этой причине кажется большим. Но, может быть, кто-нибудь будет настаивать на том, что в Писании мы встречаем много такого, что никоим образом, по-видимому, не может быть объяснено естественными причинами, как, например, то, что грехи людей и их молитвы могут быть причиной дождя и плодородия земли или что вера могла исцелять слепых, и иное подобное, о чем рассказывается в Библии. Но я полагаю, что я уже ответил на это. Я ведь показал, что Писание не изучает вещи через ближайшие их причины, но только рассказывает о вещах в том порядке и в тех выражениях, которыми оно больше всего может побудить людей, и в особенности толпу, к благоговению, и по этой причине оно говорит о боге и о вещах очень неточно, потому что оно собственно старается не разум убеждать, но затронуть и пленить фантазию и воображение людей. Ведь если бы Писание рассказывало о разгроме какого-нибудь государства так, как обыкновенно рассказывают политические историки, то это несколько не трогало бы толпу, и, наоборот, оно весьма сильно трогает, если все изображает поэтически и относит к богу, как оно обыкновенно делает. Итак, когда Писание рассказывает, что земля из-за людских грехов делается неплодородной или что слепые исцелялись вследствие веры, то это должно трогать нас не более, чем когда оно рассказывает, что бог из-за людских грехов гневается, печалится, раскаивается в обещанном и сделанном благе или что бог вспоминает обещание потому, что видит знамение и многое другое, что или выражено поэтически или рассказано сообразно с мнениями и предрассудками читателя. Поэтому здесь мы решительно заключаем, что все, о чем говорится в Писании как об истинно случившемся, необходимо случилось, как и все, по законам природы, и если бы нашлось что-либо, относительно чего аподиктически можно доказать, что оно противоречит законам природы или не могло из них следовать, то об этом положительно должно думать как о добавлении, сделанном к Священному Писанию людьми, не уважающими святыни; ведь все, что против природы, то и против разума,

а что против разума, то нелепо, а потому и должно быть отвергнуто.

Теперь остается только заметить еще немного о толковании чудес или лучше повторить (ибо главное уже сказано) и иллюстрировать тем или другим примером, что и обещал здесь сделать *в-четвертых*; и это я потому хочу сделать, чтобы кто-нибудь, плохо толкуя какое-нибудь чудо, не удивлялся легкомысленно, что он нашел в Писании нечто, противоречащее свету природы. Очень редко бывает, чтобы люди рассказали о каком-нибудь совершившемся деле так просто, что ничего не прибавили бы к рассказу от своего суждения. Напротив, когда они видят или слышат что-нибудь новое, то, если старательно не воздерживаются от своих предвзятых мнений, они по большей части до такой степени оказываются в их власти, что воспринимают совсем иное, нежели то, что видят или слышат о случившемся, в особенности если содеянное превосходит понимание рассказчика или слушателя, а главным образом если для их интересов важно, чтобы оно произошло известным образом. Вследствие этого и происходит, что люди в своих летописях и историях излагают более свои мнения, нежели [описывают] самые деяния. Один и тот же случай рассказывается двумя людьми, имеющими различные мнения, столь разное, что кажется, будто говорят о двух разных случаях; и, наконец, часто не очень трудно только из [характера] повествования установить мнение летописца и историка. В подтверждение этого я мог бы привести множество примеров, как из [трудов] философов, писавших естественную историю (*historia Naturae*) так и из [рассказов] летописцев, если бы не считал это излишним. Из Священного же Писания я приведу только один [пример], а об остальных читатель пусть сам судит. Во времена Иисуса Навина евреи (как мы уже выше упоминали) верили наравне с толпой, что Солнце в дневном, как его называют, движении движется, Земля же покоится, и под это предвзятое мнение они подогнали чудо, случившееся с ними во время движения против известных пяти царей. Они ведь не просто рассказали, что тогдашний день был длиннее обычного, но что Солнце и Луна остановились или прекратили свое движение. Это для них в то время также могло немало послужить к тому, чтобы убедить язычников, почитавших Солнце, и подтвердить самим опытом, что Солнце находится

под властью другого божества, по мановению которого оно обязано изменить свой естественный порядок. Поэтому отчасти из религиозного побуждения, отчасти в силу предвзятых мнений они поняли и рассказали дело совершенно иначе, нежели оно могло произойти в действительности. Итак, чтобы толковать чудеса Писания и понимать из рассказов о них, каким образом они происходили на самом деле, необходимо знать мнения тех, которые о них впервые рассказали и которые оставили нам их описание, и различать их от того, что могли представить им чувства. Иначе ведь с самим чудом, как оно в действительности происходило, мы смешаем мнения и суждения рассказчиков. И не только для этого, но и для того, чтобы не смешивать вещей, которые действительно произошли, с вещами воображаемыми, бывшими только пророческими представлениями, важно знать их мнения. В Писании ведь о многом рассказывается как о реальном, и многое также считалось реальным, что, однако, было лишь представлением и плодом воображения, например, что бог (высшее существо) сходил с небес (см. Исх., гл. 19, ст. 18, и Второзак., 5, ст. 19); что гора Синай дымилась потому, что бог сошел на нее, окруженный огнем; что Илия вознесся на небо на огненной колеснице и огненных конях. Все это, конечно, были только фантазии, приуроченные к мнениям лиц, передавших нам о них так, как они им представлялись, т. е. как действительные вещи. Ведь все, смыслящие хоть сколько-нибудь больше толпы, знают, что бог не имеет ни правой, ни левой руки, что он не движется и не покоится и не [пребывает] в [каком-то] месте, но абсолютно бесконечен и в нем заключены все совершенства. Это, говоря, знают те, которые судят о вещах, исходя из понятий чистого разума, а не в зависимости от того, как воображение возбуждается внешними чувствами, что обыкновенно бывает с толпой, воображающей поэтому бога телесным и облеченным царской властью, представляющей, что его трон находится в куполе неба под звездами, расстояние которых от Земли, по его мнению, не особенно велико. К этим и подобным мнениям приурочены (как мы сказали) весьма многие случаи в Писании. Поэтому философы не должны принимать их как реальные. Наконец, для понимания того, как чудеса происходили в действительности, важно знать еврейскую фразеологию и тропы⁴⁰. Ведь, кто недостаточно обратит на них внимания,

тот припишет Писанию много чудес, о которых написавшие его никогда и не думали рассказывать; стало быть, он не только не будет знать того, как вещи и чудеса произошли в действительности, но и мысли авторов священных книг совершенно не узнает. Например, Захария в гл. 14, ст. 7, говоря о некоей будущей войне, утверждает: «И единственный будет день, богу только известный (будет ведь), ни день, ни ночь, в вечернее же время свет будет». Повидимому, этими словами он предсказывает большое чудо, а между тем ими он хочет обозначить не что иное, как то, что сражение в продолжение целого дня не определится и исход его будет известен только богу и что в вечернее время стяжают победу; пророки обыкновенно ведь в таких выражениях предсказывали и описывали победы и поражения народов. Подобное же видим и у Исайи, который в гл. 13 изображает погром Вавилона таким образом: «Потому что звезды неба и его созвездия не будут светить своим светом, Солнце при восходе своем померкнет и Луна не будет испускать блеска света своего». Конечно, никто, полагаю, не верит, что это случилось при разгроме того царства, равно как не верит и тому, что он вскоре прибавляет, именно: «Поэтому я поколеблю небо, и Земля подвигнется с места своего». Точно так же Исайя в гл. 48, ст. [пред]последнем, дабы показать иудеям, что они беспрепятственно возвратятся из Вавилонии в Иерусалим и не испытают в пути жажды, говорит: «И они не знали жажды, через пустыни он их провел, воду из скалы источил им, рассек скалу, и потекли воды». Этими словами, говорю, он желает означить не что иное, как то, что иудеи найдут в пустынях источники, как это бывает, из которых они утолят свою жажду. Ибо известно, что когда они с согласия Кира возвращались в Иерусалим, то никаких подобных чудес для них не случилось. И в Священном Писании встречается весьма много такого рода чудес, которые у иудеев были только фигурой речи. И нет надобности перечислять здесь все в отдельности; но я ж хотел бы вообще только заметить, что евреи благодаря этим выражениям привыкли не только говорить вычурно, но и главным образом благоговейно. Поэтому в Священном Писании встречается выражение «благословить» бога вместо «хулить» (см. I Цар., гл. 21, ст. 10, и Иова гл. 2, ст. 9), и по той же причине они все относили к богу. Поэтому и кажется, что Писание рассказывает только о

чудесах даже и тогда, когда оно говорит о вещах совершенно естественных; несколько примеров этого мы уже выше приводили. Поэтому когда Писание говорит, что бог ожесточил сердце фараона, то должно думать, что это означает не что иное, как то, что фараон был упрям; и когда говорится, что бог открывает окна неба, то это обозначает не что иное, как то, что много воды выпадает в виде дождя, и т. д. Итак, если кто надлежащим образом обратит внимание на это, а также на то, что о многом рассказывается очень кратко, без всяких обстоятельств и почти отрывочно, тот ничего почти не найдет в Писании, относительно чего можно доказать, что оно противоречит естественному свету, и, наоборот, многое, что казалось весьма темным, при умеренном размышлении можно будет понять и легко истолковать.

Этим, полагаю, я довольно ясно показал то, что было предположено мною. Но прежде чем я закончу эту главу, остается еще нечто, о чем я хочу упомянуть здесь, именно, что относительно чудес я шел здесь совсем иным путем, нежели относительно пророчеств. О пророчестве я утверждал ведь только то, что мог вывести из основоположений, открытых в Священном Писании; здесь же я сделал выводы о самом главном только из принципов, дознанных при помощи естественного света, и это я сделал намеренно, потому что о пророчестве, так как оно превосходит человеческое понимание и представляет вопрос чисто богословский, я помимо основоположений откровения ничего не мог ни утверждать, ни даже знать, в чем собственно оно состоит, и потому я принужден был тогда согласоваться с историей пророчества и образовать из него некоторые догмы, которые меня научили, насколько это возможно, природе пророчества и его свойствам. А здесь, относительно чудес, я ни в чем подобном не нуждался, потому что то, что мы исследуем (именно: можем ли мы допустить, что в природе случается нечто, что противоречит ее законам или чего из них нельзя вывести), есть предмет вполне философский; напротив, я счел более целесообразным выяснить этот вопрос из основоположений, дознанных при помощи естественного света, т. е. известных более всего. Говорю, что я счел это более целесообразным, ибо я легко мог разрешить вопрос на основании только догматов и основоположений Писания. Покажу это здесь коротко, чтобы каждому было ясно. Писание в некоторых

местах утверждает о природе вообще, что она сохраняет прочный и неизменный порядок, как, например, в псалме 148, ст. 6, и Иерем., гл. 31, ст. 35, 36. Кроме того, философ в своем Еккл., гл. 1, ст. 10, весьма ясно учит, что в природе ничего нового не случается; а в ст. 11, 12, иллюстрируя то же самое, он говорит, что хотя иногда и случается что-нибудь, что кажется новым, однако оно не есть новое, но случилось в века, которые прежде были и о которых нет никакой памяти; ибо, как он говорит, нет никакой памяти о древних у нынешних людей, и не будет также никакой памяти о нынешних у потомков. Затем, в гл. 3, ст. 11, он говорит, что бог все хорошо распределил в свое время, а в ст. 14 говорит, что он знает, что все, что ни делает бог, то пребудет вовеки и чего-либо к тому прибавить и чего-либо от того отнять нельзя. Все это весьма ясно учит, что природа сохраняет прочный и неизменный порядок, что бог во все нам известные и неизвестные века был один и тот же и что законы природы столь совершенны и плодотворны, что к ним ничего при-дать и ничего от них отнять нельзя, и, наконец, что чудеса только благодаря людскому незнанию кажутся чем-то новым. Итак, в Писании прямо учат этому, но нигде не говорится, что в природе случается нечто, что противоречит ее законам или что не может из них следовать; стало быть, этого и не должно приписывать Писанию. Кроме того, чудеса требуют причин и обстоятельств (как уже мы показали) и следуют они не в силу какой-то царской власти, приписываемой толпой богу, но в силу божественного господства и решения, т. е. (как тоже мы показали из самого Писания) в силу законов природы и ее порядка, и, наконец, чудеса могли совершать и шарлатаны, как убеждаешься из гл. 13 Второзак. и гл. 24, ст. 24, Матфея. Из этого, далее, весьма ясно следует, что чудеса были естественным делом и их, следовательно, должно объяснять так, чтобы они не казались (употребляя выражение Соломона) ни новыми, ни противоречащими природе, но (если то было возможно) более всего похожими на естественные вещи. Чтобы каждый мог это легче сделать, я преподал некоторые правила, заимствованные только из Писания. Впрочем, хотя я и говорю, что Писание учит о чудесах, однако я не разумею под этим, что Писание излагает учение о них как правила, необходимые для спасения; но говорю только, что пророки принимали

чудесах даже и тогда, когда оно говорит о вещах совершенно естественных; несколько примеров этого мы уже выше приводили. Поэтому когда Писание говорит, что бог ожесточил сердце фараона, то должно думать, что это означает не что иное, как то, что фараон был упрям; и когда говорится, что бог открывает окна неба, то это обозначает не что иное, как то, что много воды выпадает в виде дождя, и т. д. Итак, если кто надлежащим образом обратит внимание на это, а также на то, что о многом рассказывается очень кратко, без всяких обстоятельств и почти отрывочно, тот ничего почти не найдет в Писании, относительно чего можно доказать, что оно противоречит естественному свету, и, наоборот, многое, что казалось весьма темным, при умеренном размышлении можно будет понять и легко истолковать.

Этим, полагаю, я довольно ясно показал то, что было предположено мною. Но прежде чем я закончу эту главу, остается еще нечто, о чем я хочу упомянуть здесь, именно, что относительно чудес я шел здесь совсем иным путем, нежели относительно пророчеств. О пророчестве я утверждал ведь только то, что мог вывести из основоположений, открытых в Священном Писании; здесь же я сделал выводы о самом главном только из принципов, дознанных при помощи естественного света, и это я сделал намеренно, потому что о пророчестве, так как оно превосходит человеческое понимание и представляет вопрос чисто богословский, я помимо основоположений откровения ничего не мог ни утверждать, ни даже знать, в чем собственно оно состоит, и потому я принужден был тогда согласоваться с историей пророчества и образовать из него некоторые догмы, которые меня научили, насколько это возможно, природе пророчества и его свойствам. А здесь, относительно чудес, я ни в чем подобном не нуждался, потому что то, что мы исследуем (именно: можем ли мы допустить, что в природе случается нечто, что противоречит ее законам или чего из них нельзя вывести), есть предмет вполне философский; напротив, я счел более целесообразным выяснить этот вопрос из основоположений, дознанных при помощи естественного света, т. е. известных более всего. Говорю, что я счел это более целесообразным, ибо я легко мог разрешить вопрос на основании только догматов и основоположений Писания. Покажу это здесь коротко, чтобы каждому было ясно. Писание в некоторых

местах утверждает о природе вообще, что она сохраняет прочный и неизменный порядок, как, например, в псалме 148, ст. 6, и Иерем., гл. 31, ст. 35, 36. Кроме того, философ в своем Еккл., гл. 1, ст. 10, весьма ясно учит, что в природе ничего нового не случается; а в ст. 11, 12, иллюстрируя то же самое, он говорит, что хотя иногда и случается что-нибудь, что кажется новым, однако оно не есть новое, но случалось в века, которые прежде были и о которых нет никакой памяти; ибо, как он говорит, нет никакой памяти о древних у нынешних людей, и не будет также никакой памяти о нынешних у потомков. Затем, в гл. 3, ст. 11, он говорит, что бог все хорошо распределил в свое время, а в ст. 14 говорит, что он знает, что все, что ни делает бог, то пребудет вовеки и чего-либо к тому прибавить и чего-либо от того отнять нельзя. Все это весьма ясно учит, что природа сохраняет прочный и неизменный порядок, что бог во все нам известные и неизвестные века был один и тот же и что законы природы столь совершенны и плодотворны, что к ним ничего при-дать и ничего от них отнять нельзя, и, наконец, что чудеса только благодаря людскому незнанию кажутся чем-то новым. Итак, в Писании прямо учат этому, но нигде не говорится, что в природе случается нечто, что противоречит ее законам или что не может из них следовать; стало быть, этого и не должно приписывать Писанию. Кроме того, чудеса требуют причин и обстоятельств (как уже мы показали) и следуют они не в силу какой-то царской власти, приписываемой толпой богу, но в силу божественного господства и решения, т. е. (как тоже мы показали из самого Писания) в силу законов природы и ее порядка, и, наконец, чудеса могли совершать и шарлатаны, как убеждаешься из гл. 13 Второзак. и гл. 24, ст. 24, Матфея. Из этого, далее, весьма ясно следует, что чудеса были естественным делом и их, следовательно, должно объяснять так, чтобы они не казались (употребляя выражение Соломона) ни новыми, ни противоречащими природе, но (если то было возможно) более всего похожими на естественные вещи. Чтобы каждый мог это легче сделать, я преподал некоторые правила, заимствованные только из Писания. Впрочем, хотя я и говорю, что Писание учит о чудесах, однако я не разумею под этим, что Писание излагает учение о них как правила, необходимые для спасения; но говорю только, что пророки принимали

чудеса за то же, за что и мы; поэтому каждому вольно судить об этом так, как он надумает, что для него лучше, для того чтобы предаться всем сердцем религии и почитанию бога. То же думает и Иосиф; он в заключении II книги «Древностей» пишет так: «Пусть же никто не относится скептически к слову «чудо», если древние и простодушные люди верят, что путь к спасению — открылся ли он по воле бога или сам собой — был совершен через море; между прочим, ведь и для тех, которые были с Александром, македонским царем, некогда в старину Памфилийское море будто бы расступилось, и так как другого пути не было, то оно позволило им переход, потому что бог желал через Александра ниспровергнуть владычество персов; и это признают все, писавшие о деяниях Александра. Итак, пусть каждый думает об этом, как ему будет угодно»⁴¹. Таковы слова Иосифа и его суждение о вере в чудеса.

ГЛАВА VII

ОБ ИСТОЛКОВАНИИ ПИСАНИЯ

Что Священное Писание есть слово божье, научающее людей истинному блаженству или пути к спасению, это, конечно, на устах у всех. На самом же деле оказывается совершенно другое. Толпа, по-видимому, меньше всего заботится о том, чтобы жить по правилам Священного Писания; и мы видим, что почти все выдают свои измышления за слово божье и стараются только о том, чтобы под предлогом религии принудить других думать заодно с ними. Мы видим, говорят, что богословы по большей части были озабочены тем, как бы им свои выдумки и мнения вымучить (*extorqueere*) из священных писем и подкрепить божественным авторитетом, и что они ни в чем другом не поступают с меньшей рачительностью и с большим легкомыслием, как в истолковании Писания, или мысли духа святого. Если их потом что-нибудь и беспокоит, так это опасение не о том, что они приписали святому духу какую-нибудь ошибку и уклонились с пути спасения, но о том, как бы их не уличили в ошибке другие (и таким образом собственный их авторитет не был бы попраен) и как бы другие не стали их презирать. Если бы

люди от чистой души говорили то, что они свидетельствуют о Писании на словах, то они вели бы тогда совершенно другой образ жизни и столько разногласий не возмущало бы их душу; они не спорили бы с такой ненавистью, и их не охватывало бы столь слепое и легкомысленное желание толковать Писание и выдумывать новшества в религии; но, наоборот, они не посмели бы принять за учение Писания ничего такого, чего не узнали совершенно ясно из него самого; и, наконец, те святотатцы, которые не побоялись подделать Писание в очень многих местах, в значительной мере поостереглись бы от такого преступления и отстранили бы от него святотатственные руки. Но честолюбие и дерзость напоследок столь превозмогли, что религию обосновали не столько на повиновении учениям святого духа, сколько на защите человеческих измышлений; даже более, религия будто бы заключается не в любви, но в возбуждении разногласий между людьми и в распространении самой ожесточенной ненависти, прикрываемой ложным именем божественной ревности и пламенного усердия. К этим бедам присоединяется суеверие, учащее людей презирать разум и природу и чтить и удивляться только тому, что противоречит тому и другому. Поэтому не удивительно, что люди, дабы больше удивляться Писанию и почитать его, стараются так его объяснить, чтобы оно казалось как можно больше противоречащим им, т. е. разуму и природе; поэтому им снится, что в священных письменах скрываются глубочайшие тайны, и они упражняются в отыскивании их, т. е. нелепостей, пренебрегая прочим полезным. И все, что только они придумают, безумствуя таким образом, — все это они приписывают святому духу и со всей силой и напором страсти стараются защитить. Люди ведь так устроены, что все, что они познают чистым разумом, они и защищать стараются только разумом (*intellectus*) и рассудком (*Ratio*); наоборот, все, о чем они мыслят, руководясь аффектами души, они и защищают, руководясь ими же. Но, чтобы выпутаться из этих неурядиц и освободить ум от теологических предрассудков и легкомысленно не принимать выдумок людей за божественные правила, мы должны повести речь об истинном методе толкования Писания и обсудить его. Ведь, не зная метода, мы ничего не можем определенно знать, чему хочет учить Писание, или святой дух. А этот метод истолкования Писания, коротко

говоря, не отличается, по-моему, от метода истолкования природы, но согласуется с ним совершенно. Ибо как метод истолкования природы состоит главным образом в том, что мы излагаем собственно историю природы, из которой, как из известных данных, мы выводим определения естественных вещей, так равно и для истолкования Писания необходимо начертать его правдивую историю и из нее, как из известных данных и принципов, заключать при помощи законных выводов о мысли авторов Писания. Ведь таким образом каждый (если действительно он для истолкования Писания и рассуждения о вещах, в нем содержащихся, не допустит никаких других принципов и данных, кроме тех только, которые заимствуются из самого Писания и его истории) всегда будет двигаться вперед без всякой опасности ошибиться и будет в состоянии рассуждать о том, что превосходит наше понимание, так же верно, как и о том, что мы познаем при помощи естественного света. Но, чтобы было ясно, что этот путь не только верный, но и единственный и что он согласуется с методом истолкования природы, нужно заметить, что Писание весьма часто говорит о вещах, которые не могут быть выведены из принципов, познанных при помощи естественного света; ведь большую часть Писания составляют повествования и откровения. Но повествования содержат в себе главным образом рассказы о чудесах, т. е. (как мы показали в предыдущей главе) рассказы о необыкновенных делах природы, приспособленные к взглядам и суждениям историков, писавших о них; откровения же тоже были приспособлены к взглядам пророков (как мы показали во второй главе), и они на самом деле превосходят человеческое понимание. Поэтому познание всего этого, т. е. всех почти вещей, содержащихся в Писании, должно быть заимствуемо только из самого Писания, подобно тому как познание природы — из самой природы. Что касается нравственных правил, которые также содержатся в Библии, то хотя они могут быть доказаны из общих понятий, однако из них нельзя вывести, что Писание учит им, но это может явствовать только из самого Писания. Более того, если мы без предвзвешенности желаем подтверждения божественности Писания, то для нас должно только из него одного стать ясным, что оно учит истинным нравственным правилам; ведь только этим может быть доказана его божественность: ведь мы показали,

что достоверность пророков явствует главным образом из того, что пророки имели дух, склонный к справедливому и доброму. Посему это же самое и для нас должно быть ясно, дабы мы могли иметь к ним доверие. А что из чудес нельзя убедиться в божественности бога, мы также уже доказали, не говоря уже о том, что чудеса могли совершать и лжепророки. Поэтому божественность Писания должна явствовать только из того, что оно учит истинной добродетели. Но это может явствовать только из [самого] Писания. Если бы этого не оказалось, то принять его и засвидетельствовать его божественность было бы великим предрассудком. Итак, все познание Писания должно заимствовать из него одного. Наконец, Писание не дает определений вещей, о которых оно говорит, как не дает [их] также и природа. Посему, подобно тому как определения естественных вещей должно выводить из различных действий природы, так и [эти определения] должны быть извлечены из различных рассказов, которые встречаются в Писании о каждой вещи. Следовательно, общее правило толкования Писания таково: не приписывать Писанию в качестве его учения ничего, чего мы не усмотрели бы самым ясным образом из его истории. Какова же должна быть его история и о чем главным образом она должна рассказать, надо теперь здесь сказать.

Именно: 1. Она должна содержать природу и свойства языка, на котором книги Писания были написаны и на котором их авторы обыкновенно говорили. Ведь таким образом мы будем в состоянии найти все значения, которые каждая речь может допускать на основании обычного способа выражения. А так как все писатели как Ветхого, так и Нового завета были евреи, то несомненно, что история еврейского языка прежде всего необходима для понимания книг не только Ветхого завета, написанных на этом языке, но и Нового, ибо хотя они были обнародованы и на других языках, однако содержат гебраизмы.

2. Она должна собрать положения каждой книги и свести их к существенным началам, чтобы таким образом все положения, встречающиеся об одном и том же предмете, могли быть у нас на виду; затем отметить все те, которые двусмысленны или темны или которые кажутся противоречащими друг другу. Здесь я называю темными или ясными те положения, смысл которых легко или трудно усматривается разумом из текста речи; мы ведь

интересуемся только смыслом речей, а не их истинностью. Более того, пока мы отыскиваем смысл Писания, должно в высшей степени остерегаться предпосылать ему наше умозаключение, поскольку оно основано на принципах естественного познания (умалчиваю уже о предрассудках); но, чтобы нам не смешать истинность смысла с истиной по существу, его должно отыскивать на основании только употребления языка или посредством умозаключения, которое никакого другого основания, кроме Писания, не признает. Все это для лучшего понимания поясню примером. Положения Моисея, что бог есть огонь и что бог ревнив, весьма ясны, пока мы обращаем внимание только на значение слов; и потому я отношу их также к ясным, хотя в отношении к истине и разуму они весьма темны; даже хотя бы буквальный смысл их противоречил естественному свету, но, если он ясно не противопоставляется принципам и основаниям, добытым из истории Писания, этот смысл, именно буквальный, должно, однако, принять; и, наоборот, если бы эти положения оказались на основании их буквального толкования противоречащими принципам, добытым из Писания, то хотя бы они были и весьма согласны с разумом, однако их должно было бы истолковать иначе (именно метафорически). Итак, чтобы нам узнать, верил ли Моисей, что бог есть огонь, или нет, об этом никоим образом не должно заключать на основании того, что это мнение согласно с разумом или что оно ему противоречит, но только на основании других положений самого Моисея. Так как Моисей в очень многих местах ясно учит, что бог не имеет никакого сходства с видимыми вещами, находящимися в небесах, на земле или в воде, то отсюда должно заключить, что это положение или все таковые нужно объяснять метафорически. Но так как от буквального смысла должно отходить как можно меньше, то поэтому должно исследовать прежде, допускает ли это единичное положение: «бог есть огонь», иной смысл, кроме буквального, т. е. означает ли слово «огонь» что-либо иное, кроме естественного огня. Если в практике языка другое значение не встречается, то это положение никаким другим образом и не должно истолковывать, сколько бы оно ни противоречило разуму; но, наоборот, с ним надо было бы сообразовать все остальные, хотя бы и согласованные с разумом. Если же на основании употребления языка и этого

нельзя было бы сделать, тогда эти положения были бы несогласованны, и поэтому суждение о них должно быть отложено в сторону. Но так как слово «огонь» употребляется также в смысле гнева и ревности (см. Иова, гл. 31, ст. 12), то положения Моисея здесь легко согласуются, и мы законно заключаем, что эти два положения: «бог есть огонь» и «бог ревнив», суть одно и то же положение. Далее, так как Моисей ясно учит, что бог ревнив, и нигде не учит, что бог лишен страстей или волнений души, то отсюда по справедливости должно заключить, что Моисей этому самому верил или по крайней мере хотел учить, сколько бы нам ни думалось, что это положение противоречит разуму. Ибо, как мы уже показали, нам не позволительно извращать смысл Писания по внушениям нашего разума и сообразно с нашими предвзятыми мнениями, но все познание о Библии должно заимствовать только из нее.

3. Наконец, эта история должна рассказать об обстоятельствах, относящихся ко всем книгам пророков, память о которых сохраняется у нас, т. е. о жизни, характере и занятиях автора каждой книги; кто именно он был, по какому случаю, в какое время, кому и, наконец, на каком языке он написал; потом судьбу каждой книги, именно: как она первоначально была принята и в чьи руки попала, потом сколько разочтений ее было и по чьему решению она была принята в число священных; и, наконец, каким образом все книги, которые теперь всеми признаются за священные, соединились в одно целое. Все это, говорю, должна содержать история Писания. Ибо, чтобы нам знать, какие именно положения предлагаются как законы, а какие — как нравственные правила, важно знать жизнь, характер и занятия автора; прибавьте, что мы тем легче можем объяснить чьи-либо слова, чем лучше знаем его дарование и характер. Затем, чтобы не смешать вечных правил с теми, которые только временно или для немногих могли быть полезны, важно также знать, по какому случаю, в какое время и для какого народа или века все правила были написаны. Наконец, важно знать остальное, о чем мы выше говорили, чтобы кроме достоверности каждой книги мы знали также и то: могла ли она быть испорчена руками подделывателей или нет, вкрался ли ошибки и были ли они исправлены людьми, достаточно опытными и заслуживающими

доверия. Знать это весьма необходимо, дабы мы не принимали в слепом порыве увлечения все, что нам навязывают, но [принимали] только то, что верно и несомненно.

Лишь после того, как у нас будет эта история Писания и мы твердо решим не выдавать за подлинное учение пророков ничего, что не следует из этой истории или что не выводится из нее самым ясным образом, наступит время приняться за отыскивание мысли пророков и святого духа. Но для этого требуется и метод и порядок, схожие с теми, которыми мы пользуемся при истолковании природы на основании ее истории. Ведь как при исследовании естественных вещей мы стараемся найти прежде всего самое общее и присущее всей природе, именно: движение и покой и их законы и правила, которые природа всегда сохраняет и по которым она постоянно действует, а от них постепенно переходим к другому, менее общему, — так и на основании истории Писания должно искать сперва то, что есть самое общее и что составляет базис и основание всего Писания и что, наконец, рекомендуется в нем всеми пророками как вечное и самое полезное для всех смертных учение. Например, что существует единый и всемогущий бог, которого одного должно почитать и который о всех заботится и расположен больше всего к тем, кто почитает его и любит ближнего, как самого себя, и пр. Этому и подобному, говорю, Писание везде учит столь ясно и столь определенно, что никогда никого не было, кто сомневался бы в его понимании (*sensus*) этих вопросов. Но что такое бог и каким образом он видит все вещи и промышляет о них, этому и подобному Писание ясно и как вечной доктрине не учит. Напротив, выше мы уже показали, что сами пророки были не согласны относительно этого, и потому насчет подобных вещей не должно ничего выдавать за учение святого духа, хотя бы даже оно весьма хорошо могло быть определено посредством естественного света. Итак, хорошо познав это всеобщее учение Писания, должно потом переходить к другому, менее общему и касающемуся, однако, обычной житейской практики и представляющему как бы ручейки, вытекающие из этого всеобщего учения; таковы все частные внешние действия истиной добродетели, которые могут обнаруживаться только при случае; и все, что найдется по этому поводу в Писании темного или двусмысленного, то должно быть объясняемо и определяемо из общего учения Писания;

если же найдутся положения, противоречащие друг другу, то должно посмотреть, по какому случаю, в какое время или для кого это было написано. Например, когда Христос говорит: «блаженны плачущие, потому что они получают утешение», то мы из этого текста не знаем, каких плачущих он понимает; но так как он потом учит заботиться только об одном царстве бога и его справедливости и это рекомендует как высшее благо (см. Матф., гл. 6, ст. 33), то отсюда следует, что он под плачущими понимает тех только, кто плачет по царству бога и справедливости, пренебрегаемой людьми, а об этом могут плакать только те, которые ничего, кроме царства божьего или правоты, не любят и остальные дары счастья совершенно презирают. То же относится и к его словам: «Но тому, кто ударяет тебя по правой твоей щеке, подставь ему и другую». и т. д. Если бы Христос приказывал это как законодатель судьям, то этим правилом он разрушил бы закон Моисея, на который, однако, он, напротив, ясно ссылается (см. Матф., гл. 5, ст. 17); поэтому должно рассмотреть, кто именно это сказал, кому и в какое время. Сказал [это] Христос, который не устанавливал законов как законодатель, но учил как учитель нравственным правилам, потому что (как выше мы показали) он желал исправить не столько внешние действия, сколько душу. Затем, сказал он это людям угнетенным, жившим в государстве развратившемся, в котором справедливость была в полном пренебрежении и близкое падение которого он видел. Но мы видим, что Иеремия при первом разрушении города, т. е. в подобное же время, учил (см. «Плач», гл. 3, буквы «тет» и «иод»⁴²) тому же самому, чему учит здесь Христос при предстоящем разрушении города. Поэтому, так как пророки учили этому только во время угнетения и это нигде не провозглашалось как закон и, наоборот, Моисей (писавший не во время угнетения, а старавшийся — заметьте это — об устройстве хорошего государства) хотя также осудил мщение и ненависть к ближнему, однако приказал платить око за око, то отсюда весьма ясно следует, из самых только основ Писания, что это правило Христа и Иеремии о перенесении обиды и уступке во всем нечестивцам имеет место только в странах, где справедливость пренебрегается, и во времена угнетения, а не в хорошем государстве. Напротив того, в хорошем государстве, где справедливость охраняется, каждый

обязан, если он хочет показать себя справедливым, заявлять об обидах перед судьей (см. Левит, гл. 5, ст. 1) не ради мести (см. Левит, гл. 19, ст. 17, 18), но из побуждения к защите справедливости и законов отечества и чтобы дурным людям невыгодно было быть дурными. Все это вполне согласуется и с естественным разумом. Подобным образом я мог бы привести много других примеров, но думаю, что и этого достаточно для разъяснения моей мысли и полезности этого метода, о чем я теперь только и забочусь. Но до сих пор мы учили исследовать только те мысли Писания, которые касаются обычаев жизни и которые поэтому легче можно исследовать, ибо о них действительно никогда никакого разногласия не было между библейскими писателями. Остальное же, что встречается в Писании и что составляет предмет одного умозрения, не так легко можно уследить: путь ведь к этому более узок; ибо так как относительно умозрительных вещей (как уже мы показали) пророки между собой не соглашались и рассказы их больше всего приравнивались к предрассудкам каждой эпохи, то нам нельзя мыслей одного пророка ни выводить, ни объяснять из более ясных текстов другого, [сделать это можно] разве только [в том случае, когда] видно самым ясным образом, что они лелеяли одну и ту же мысль.

Итак, каким образом в подобных случаях должна извлекаться из истории Писания мысль пророков? Это я изложу уже вкратце. Именно: относительно этого нужно начинать тоже с самого общего, отыскивая, конечно, прежде всего из наиболее ясных мыслей Писания, что есть пророчество или откровение и в чем главным образом оно состоит; потом — что есть чудо, а затем далее — самые обыкновенные вещи; отсюда должно перейти к мнениям каждого пророка; а от них, наконец, переходить к смыслу каждого откровения, или пророчества, истории и чуда. Какую же осторожность должно соблюдать, чтобы при этом не смешать мысль пророков и историков с мыслью святого духа и с истиной вещи, мы показали выше на многих примерах, поэтому я не нахожу нужным говорить об этом подробнее. Однако по отношению к смыслу откровений должно заметить, что этот метод учит исследовать только то, что пророки в самом деле видели или слышали, а не то, что они хотели обозначить или представить известными иероглифами; об этом ведь мы можем гадать,

а не выводить с уверенностью из основ Писания. Итак, мы показали способ толкования Писания и вместе с тем доказали, что он есть единственный и вернейший путь для нахождения его истинного смысла. И признаю, конечно, что о нем более знают те люди (если таковые есть), у которых хранится известное предание о нем или истинное объяснение, полученное от самих пророков, как заявляют фарисеи, или у которых есть первосвященник, не могущий ошибаться относительно толкования Писания, чем хвалятся римские католики. Но так как ни в этом предании, ни в авторитете первосвященника мы не можем быть уверены, то ничего достоверного и не можем основывать на этом; последний ведь отрицали древнейшие из христиан, а предание — древнейшие сокты иудеев⁴³; и если, наконец, мы обратим внимание на хронологию (не говоря уже о другом), которую фарисеи приняли от своих раввинов и при помощи которой они возводят это предание от Моисея, то мы найдем, что она ошибочная, как я показываю в другом месте. Поэтому такое предание должно быть для нас весьма подозрительным; и хотя мы при нашем методе принуждены предполагать некоторое предание иудеев как неиспорченное, именно: значение слов еврейского языка, который мы от них получили, однако относительно того предания мы сомневаемся, а относительно этого несколько, ибо изменение значения какого-либо слова никогда и никому не могло быть выгодно, а изменение смысла какой-нибудь речи, конечно, нередко могло быть полезно. Даже и сделать это весьма трудно, ибо если бы кто попытался изменить значение какого-нибудь слова, то он был бы принужден в то же время истолковать всех авторов, писавших на том языке и пользовавшихся тем словом в общепринятом его значении, сообразно характеру или складу ума каждого, либо, при всей осторожности, исказить их. Затем, язык сохраняет и народ (толпа — *vulgus*) вместе с учеными, смысл же речей и книги сохраняются только учеными; и потому мы легко можем понять, что ученые могли изменить или исказить смысл речи какой-нибудь весьма редкой книги, бывшей в их власти, но не значение слов; прибавьте, что если бы кто захотел изменить значение какого-нибудь слова, к которому он привык, на другое, то он не мог бы впоследствии без затруднения соблюдать его при разговоре и писании. Таким образом, исходя из

этих и других оснований, мы легко убеждаемся, что никому не могло прийти на ум портить какой-нибудь язык; но мысль какого-нибудь писателя, конечно, портили часто, изменяя его речи или толкуя их не надлежащим образом.

Так как, стало быть, этот наш метод (основывающийся на том, чтобы познание Писания черпалось только из него) — единственно верный, то там, где он окажется не пригодным для достижения полного познания Писания, придется оставить всякую надежду [на такое познание]. Здесь теперь следует сказать, в чем же состоит его трудность или чего от него нужно желать для того, чтобы он мог вести нас к полному и верному познанию священных книг. Большая трудность, во-первых, происходит при этом методе оттого, что он требует полного знания еврейского языка. Но откуда его теперь получить? Об основаниях и теориях этого языка древние почитатели еврейского языка ничего не оставили потомству; мы по крайней мере от них решительно ничего не имеем: ни словаря какого-либо, ни грамматики, ни риторики; еврейская же нация утратила все, что ее украшало, и всю славу (и это не удивительно после стольких поражений и преследований, которые она претерпела) и удержала только кое-какие немногие фрагменты языка и немногих книг; ведь с течением беспощадного времени утратились почти все имена плодов, птиц, рыб и весьма многое другое. Потом значение многих существительных и глаголов, встречающихся в Библии, или совершенно неизвестно или спорно. Помимо всего этого, нам в особенности не достает фразеологии этого языка; ведь его выражения и обороты речи, свойственные еврейской нации, алчное время почти все изгладило из памяти людей. Таким образом, мы не всегда будем в состоянии по желанию найти все смыслы каждой речи, которые она может допускать на основании практики языка; и много встретится речей, которые хотя и выражены самыми известными словами, однако смысл их будет весьма тмен и совершенно непонятен. К этому, т. е. что мы не можем иметь совершенной истории еврейского языка, присоединяется самый состав и природа этого языка; из нее возникает столько двусмыслиц, что невозможно найти такой метод *, который научил бы верно отыскивать истинный смысл всех речей Писания. Ибо,

* См. примеч. VII.

кроме причин двусмыслицы, общих всем языкам, существуют в этом языке некоторые другие, от которых происходит весьма много двусмыслиц; указать их здесь я считаю бесполезным.

Во-первых, двусмыслица и темнота речей в Библии возникают часто оттого, что буквы одного и того же органа берутся одни вместо других. Именно: евреи разделяют все буквы алфавита на пять классов, соответственно пяти органам рта, которые служат для произношения (именно: губы, язык, зубы, нёбо и гортань). Например, «алеф», «хет», «аин» и «ге» называются гортанными и без всякого различия — по крайней мере известного нам — берутся одна вместо другой: «эл», что означает «к», берется часто вместо «гал», что означает «над», и наоборот. Вследствие этого все части речи часто делаются или двусмысленными или как бы звуками, не имеющими никакого значения.

Затем, во-вторых, двусмыслица в речах возникает вследствие множественного значения союзов и наречий. Например, «вав», без различия служа для соединения и разделения, обозначает «и», «но», «потому что», «же», «тогда»; «ки» имеет семь или восемь значений, именно: «потому что», «хотя», «если», «когда», «как», «что», «сжигание» и пр. И так почти все частицы.

Есть третья причина, — и она служит источником многих двусмыслиц, — та, что глаголы в изъявительном наклонении не имеют настоящего, прошедшего несовершенного, давнопрошедшего, будущего совершенного и других времен, весьма употребительных в других языках; в повелительном же и неопределенном [наклонениях] они не имеют ни одного времени, кроме настоящего, а в сослагательном совершенно [не имеют] времен. И хотя все эти дефекты времен и наклонений при помощи известных правил, выведенных из оснований языка, легко, даже с большим изяществом, можно было пополнить, однако древнейшие писатели совершенно пренебрегали ими и безразлично употребляли будущее время вместо настоящего и прошедшего и обратно — прошедшее вместо будущего и, кроме того, изъявительное наклонение вместо повелительного и сослагательного; и это не может не привести к большой двусмысленности в речах.

Кроме этих трех причин двусмыслиц в еврейском языке, остается отметить еще две другие, каждая из которых имеет

еще бóльшую важность. Первая из них — та, что у евреев нет гласных букв. Вторая — та, что они никакими знаками препинания обыкновенных речей не разделяли и не выражали или не подчеркивали. И хотя и те и другие, т. е. и гласные и знаки препинания, обыкновенно восполняются акцентами и точками, мы, однако, не можем полагаться на них, так как они были изобретены и установлены людьми позднейшей эпохи, авторитет которых не должен иметь никакого значения у нас. Древние же писали без точек, т. е. без гласных и акцентов (как явствует из многих свидетельств), но потомки прибавили и то и другое так, как им казалось надо толковать Библию; поэтому акценты и точки, которые мы теперь имеем, суть только новейшие толкования и заслуживают не больше доверия и авторитета, чем и остальные объяснения авторов. Те же, кому это неизвестно, не знают, на каком основании оправдать автора, написавшего Послание к евреям, за то, что он в 11-й гл., ст. 21, истолковал текст Бытия, гл. 47, ст. 31, совсем иначе, нежели он имеется в пунктированном еврейском тексте; словно апостол должен был учиться смыслу писания у пунктистов! Мне, конечно, думается, что скорее следует верить пунктистам! Чтобы каждому было видно это, а одновременно и то, что это разногласие произошло только от недостатка гласных, я приведу здесь то и другое толкование. Пунктисты благодаря своим точкам истолковали: «и склонился Израиль на или (меняя «аиш» на «алеф», т. е. на букву того же органа) к изголовью постели», а автор Послания: «и склонился Израиль на вершину жезла», читая именно «мате», вместо чего другие читают «мита»; эта разница происходит только от гласных. Теперь, так как в этом рассказе речь идет только о старости Иакова, а не о болезни его, как в следующей главе, то кажется более правдоподобным, что мысль историка была та, что Иаков склонился на вершину жезла (в котором действительно старики глубокого возраста нуждаются для своей поддержки), а не постели; особенно когда таким образом не нужно предполагать какой-либо замены букв. И этим примером я не только хотел указать место Послания к евреям согласовать с текстом книги Бытия, но главным образом показать, как мало доверия должно иметь к новейшим точкам и акцентам; и поэтому тот, кто хочет толковать Писание без всякого предвзвеса, обязан в них усомниться и вновь исследовать его.

Итак (возвращаясь к нашей цели), на основании такого склада природы еврейского языка каждый легко может предположить, что двусмыслицы должны возникнуть в таком количестве, что нельзя дать никакого метода, благодаря которому можно было бы все их разрешить. Ибо наша надежда на то, что взаимным сопоставлением речей (мы показали, что это единственный путь для раскрытия истинного смысла из многих, которые каждая речь может допустить на основании употребления языка) можно безусловно это сделать, ничего не значит, как потому, что это сопоставление речей только случайно может иллюстрировать какую-нибудь речь, так как ни один пророк не писал с той целью, чтобы объяснять со знанием дела (*ex professo*) слова другого или свои собственные, так равно и потому, что мы не можем заключать о мысли одного пророка, апостола и пр. на основании мысли другого, за исключением случаев, касающихся житейской практики, как уже мы ясно показали, но не тех, когда говорится об умозрительных вещах или когда рассказывают о чудесах и исторических событиях. Впрочем, это, т. е. что в Священном Писании встречаются многие необъяснимые речи, я могу показать на некоторых примерах, но сейчас охотнее откладываю их и буду продолжать отмечать прочее, что остается, а именно: какие еще трудности представляет этот истинный метод толкования Писания, или чего в нем не достает.

Другая трудность, кроме того, возникает при этом методе оттого, что он требует [знания] истории судеб всех книг Писания, которая нам большей частью неизвестна; ведь авторов или совсем не знаем или сомневаемся в них, как я подробно покажу в следующих главах. Затем мы не знаем также: ни по какому поводу, ни в какое время были написаны эти книги, писатели которых нам неизвестны. Кроме того, мы не знаем, в чьи руки все книги попали, в чьих экземплярах были найдены столь различные чтения и, наконец, не было ли многих других вариантов у иных. А что все это важно знать, я кратко указал в своем месте; однако я там с намерением выпустил кое-что, что здесь теперь приходится рассмотреть. Если мы читаем какую-нибудь книгу, содержащую невероятные или непонятные вещи или написанную в довольно темных выражениях, и не знаем ни ее автора, а также ни

в какое время и по какому поводу он писал, то напрасно будем стараться узнать ее истинный смысл. Не зная ведь всего этого, мы не можем знать, что автор подразумевал или мог подразумевать; между тем, наоборот, хорошо зная это, мы определяем наши мысли таким образом, что никакой предрассудок не овладевает нами, т. е. мы не приписываем автору или тому, в угоду кому автор писал, больше или меньше, чем следует, и думаем только о том, что автор мог иметь в уме или чего требовали время и обстоятельства. Это, конечно, всем ясно, я думаю. Ведь весьма часто случается, что мы читаем в разных книгах схожие рассказы, о которых делаем совершенно разное суждение вследствие именно разных мнений, которые мы имеем о писателях. Знаю, что я в какой-то книге читал некогда, будто человек, имя которому было Ненстовый Роланд ⁴⁴, имел обыкновение путешествовать по воздуху на каком-то крылатом чудовище и перелетал в какие бы ни захотел страны, будто он один убивал огромное число людей и гигантов, и другие фантазии подобного же рода, которые с точки зрения разума совершенно непонятны. Подобную же историю я читал у Овидия о Персее ⁴⁵ и, наконец, другую в книгах Судей и Царей о Самсоне, который один и [к тому же] безоружный убил тысячи, и об Илии, который летал по воздуху и, наконец, поднялся на небо на огненных конях и колеснице. Эти истории, говорю, очень схожи, однако далеко не схожее суждение мы делаем о каждой, именно: что первый хотел написать только сказку, второй о политических, третий, наконец, о священных событиях; и в этом мы убеждаемся не на основании какой иной причины, как вследствие мнений, которые мы имеем о писателях тех историй. Итак, ясно, что сведения об авторах, писавших о предметах темных и для разума непонятных, весьма необходимы, если мы желаем толковать их произведения; по тем же причинам ради того, чтобы мы могли из разных вариантов темных рассказов выбрать истинные, необходимо знать, в чьем экземпляре были найдены эти различные толкования и не было ли когда еще других вариантов у других, более авторитетных лиц.

Иная, наконец, трудность толкования некоторых книг Писания при помощи этого метода заключается в том, что мы не имеем их на том языке, на котором они первоначально были написаны. Ведь евангелие от Матфея и, без

сомнения, также Послание к евреям были написаны, согласно общему мнению, по-еврейски; однако они не сохранились. Относительно же книги Иова не решено, на каком языке она была написана. Абен-Езра в своих комментариях утверждает, что она с другого языка была переведена на еврейский и что в этом лежит причина ее темноты. Я ничего не говорю об апокрифических книгах, так как они обладают весьма неодинаковой достоверностью. Таковы все трудности этого метода толковать Писание на основании его истории, какую мы можем иметь, о которых я взялся рассказать; и их я считаю столь большими, что не затрудняюсь утверждать, что во многих местах мы истинного смысла Писания или не знаем или гадаем о нем без уверенности. Но, с другой стороны, приходится заметить опять и то, что все эти трудности могут препятствовать нашему постижению мысли пророков только относительно непонятных вещей и только воображаемых, но не относительно вещей, которые мы можем и разумом постичь и о которых легко образовать ясное понятие *; ведь вещи, которые по своей природе легко воспринимаются, никогда не могут быть выражены столь темно, чтобы их нелегко было понять, согласно известной поговорке: «разумному сказанного достаточно»⁴⁶. Эвклид, писавший только о вещах, очень простых и весьма понятных, легко понятен каждому на любом языке; чтобы постигнуть его мысль и быть уверенным в ее истинном смысле, нам не нужно ведь обладать безукоризненным знанием языка, на котором он писал, но достаточно только весьма обыкновенного и почти детского знания; не нужно знать жизни, занятия, характера автора, ни кому, на каком языке и когда он писал, ни судьбы книги, ни различных ее чтений, ни каким образом, по чьему, наконец, решению она была принята. И что здесь сказано об Эвклиде, то должно сказать про всех, писавших о вещах, понятных по своей природе; и потому заключаем, что мысль Писания относительно нравственных правил мы легко можем постичь из доступной нам его истории и быть уверенными в истинности его смысла. Ведь правила истинного благочестия выражаются словами, самыми употребительными, так как они довольно обыкновенны и достаточно просты и легки для разумения; и так как истинное спасение и

* См. примеч. VIII.

блаженство состоит в истинном душевном спокойствии и мы истинно успокаиваемся только на том, что весьма ясно понимаем, то отсюда очевиднейшим образом следует, что мы можем верно постигнуть мысль Писания относительно вещей спасительных и необходимых для блаженства; поэтому нет основания, почему бы мы так заботились об остальном; ведь остальное скорее любопытно, нежели полезно, так как мы большей частью не можем объять его ни разумом, ни рассудком.

Этим, полагаю, я показал истинный метод толкования Писания и достаточно объяснил свою мысль о нем. Кроме того, я не сомневаюсь, что теперь каждый видит, что этот метод не нуждается ни в каком свете, кроме самого естественного. Ведь природа и сила этого света состоит главным образом в том, что он вещи темные выводит и заключает о них на основании законных следствий из известных или как бы известных данных. И иного наш метод не требует; и хотя мы допускаем, что он не достаточен для достоверного расследования всего, что встречается в Библии, однако это происходит не от его недостатка, но от того, что о дороге, которую он объявляет истинной и прямой, никогда не заботились и она людьми не проторена, а потому с течением времени она сделалась очень трудной и почти непроходимой, как, полагаю, весьма ясно становится из самых трудностей, приведенных мною.

Остается теперь разобрать мнение лиц, не согласных с нами. Первое, что здесь приходится разобрать, — это мнение тех, которые утверждают, будто естественный свет не имеет силы для толкования Писания, но что для этого больше всего требуется сверхъестественный свет; а что это за свет, кроме естественного, объяснить представляю им самим. И по крайней мере ничего другого не могу предположить, кроме того, что они пожелали в еще более темных выражениях признаться, что относительно истинного смысла Писания они большей частью сомневаются; ведь, вникнув в их объяснения, мы найдем, что последние ничего сверхъестественного не содержат, что они даже суть только чистые догадки. Пусть их сопоставят, если угодно, с объяснениями тех, которые откровенно признаются, что они никакого света, кроме естественного, не имеют, и их найдут совершенно схожими, т. е. человеческими, придуманными после долгих размышлений и с трудом. Что же касается утверждения, будто естествен-

ный свет для этого недостаточен, то его ложность ясна как уже из нашего доказательства, что трудность толкования Писания произошла отнюдь не вследствие недостатка сил естественного света, но только вследствие беснечности (чтобы не сказать злостности) людей, которые пренебрегли историей Писания, между тем как они могли ее начертать, так и из того, что этот сверхъестественный свет есть божественный дар, доступный только верным (как, если не ошибаюсь, все признают). Но пророки и апостолы проповедовали обыкновенно не только верным, но больше всего неверным и нечестивым людям, которые, стало быть, были способны понимать мысль пророков и апостолов. Иначе казалось бы, что пророки и апостолы проповедовали ребятам и бессловесным младенцам, а не мужам, одаренным разумом; и Моисей напрасно предписал бы законы, если бы их могли понимать только верные, которые ни в каком законе не нуждаются. Поэтому, кто требует сверхъестественного света для разумения мысли пророков и апостолов, тот, по-видимому, поистине нуждается в естественном свете. Итак, я очень далек от мысли, что такие люди имеют сверхъестественный, божественный дар.

Совершенно иное мнение было у Маймонида: он ведь думал, что каждое место Писания допускает различные, даже противоположные, смыслы и что мы не уверены относительно истинного смысла какого-либо места, если не знаем, что то место, смотря по его толкованию нами, не содержит ничего, что не согласуется с разумом или что ему противоречит; ведь если бы из буквального его смысла обнаружилось, что оно противоречит разуму, то, по его мнению, это место, сколь ни кажется смысл ясным, должно, однако, толковаться иначе. И это он весьма ясно указывает в гл. 25, части 2-й, книги «Море Небухим»; он говорит: «Знай, что мы не ради текстов, встречающихся в Писании о творении мира, избегаем говорить, что мир вечен, ибо количество текстов, говорящих о сотворении мира, не больше тех, которые учат, что бог телесен. И пути к объяснению находящихся в Писании мест о творении мира нам не закрыты, а также и не затруднены, но мы могли бы объяснить их подобно тому, как мы это сделали при устранении телесности от бога: и, может быть, сделать это было бы много легче, и мы могли бы объяснить их и обосновать вечность мира более ловко, нежели когда

объяснили Писание с целью устранить телесность благо-словенного бога. Но не делать этого и не верить этому (т. е. что мир вечен) меня побуждают две причины. Первая: так как благодаря ясному доказательству очевидно, что бог бестелесен, то и необходимо объяснить все те места, буквальный смысл которых противоречит этому доказательству, ибо бесспорно, что они тогда необходимо имеют объяснение (другое, кроме буквального). Но вечность мира никаким доказательством не показывается, стало быть, не нужно насиловать Писание и объяснять его в угоду призрачному мнению; ведь под влиянием другого соображения мы могли бы склониться к противоположному мнению. Вторая причина: так как вера в бестелесность бога не противоречит основаниям закона и пр., а вера в вечность мира, как о ней думалось Аристотелю, разрушает закон в его основании», и пр. Это слова Маймонида. Из них ясно следует то, что мы сейчас сказали; ведь если бы ему было очевидно из разума, что мир вечен, он не поколебался бы извратить и объяснить Писание так, что, наконец, казалось бы, что оно учит тому же самому. Он даже тотчас уверился бы, что Писание, как бы оно везде открыто ни протестовало, хотело, однако, учить этой вечности мира; стало быть, он до тех пор не мог бы увериться в истинном смысле Писания, как бы он ни был ясен, пока у него могло быть сомнение в истинности самого существа предмета или пока оно оставалось бы неясным для него. Ибо, пока истина вещи не ясна, до тех пор мы не знаем, согласуется ли вещь с разумом или же противоречит ему, и, следовательно, до тех пор также мы не знаем, истинен ли буквальный смысл или ложен. Конечно, если бы эта мысль была истинна, я, безусловно, допустил бы, что мы для толкования Писания нуждаемся, кроме естественного света, еще и в другом. Ибо почти все, что встречается в Писании, нельзя вывести из начал, известных через естественный свет (как мы уже показали); стало быть, относительно истины тех вещей, а также, следовательно, и относительно истинного смысла и духа Писания нам через силу естественного света ничего не может быть известно; но для этого мы необходимо нуждались бы в другом свете. Затем, если бы эта мысль была истинна, то отсюда следовало бы, что простой народ (толпа — *vulgus*), который большей частью не знает доказательств или не может ими заняться, мог бы принимать все касающееся Писания только на

основании авторитета и свидетельства людей философов, и, следовательно, он должен будет предположить, что философы не могут ошибаться относительно толкования Писания. Это, конечно, был бы новый церковный авторитет и новый род жрецов или первосвященников, которых простой народ более осмеивал бы, нежели почитал. И хотя наш метод требует знания еврейского языка, изучением которого простой народ также не может заниматься, однако против нас нельзя выставить подобное возражение, ибо простой народ у иудеев и язычников, которым некогда пророки и апостолы проповедовали и писали, понимал язык пророков и апостолов, благодаря чему понимал и мысль пророков, но не основания проповедуемых вещей, которые, по мнению Маймонида, он также должен был знать, чтобы быть в состоянии понять мысль пророков. Итак, из основания нашего метода не следует, чтобы простой народ необходимо удовлетворялся свидетельством толкователей; ведь я ссылаюсь на простой народ, который знал язык пророков и апостолов, а Маймонид не укажет ни на какой простой народ, который разумел бы причины вещей, благодаря которым он понимал бы их мысль. А что касается нынешнего простого народа, то мы уже показали, что он все необходимое для спасения, хотя основания его и неизвестны, может, однако, легко понимать на любом языке по той причине, что оно весьма обще и обыкновенно; и этим пониманием, а не свидетельством толкователей простой народ удовлетворяется, а что касается остального, то в этом он разделяет одинаковую с учеными участь. Но возвратимся к мысли Маймонида и исследуем ее тщательнее. Во-первых, он предполагает, что пророки во всем были согласны между собой и что они были величайшими философами и богословами; он ведь утверждает, что они делали заключения на основании истинности предмета, но во 2-й главе мы показали, что это ложно. Затем он предполагает, что смысл Писания нельзя установить из самого Писания, ведь истина вещей устанавливается не из самого Писания (так как оно ничего не доказывает и не учит вещам, о которых говорит, посредством определений и их первых причин), поэтому, по мнению Маймонида, и нельзя установить из [самого Писания] истинный его смысл и, стало быть, такового и не должно добиваться от него. Но что и это ложно, явствует из этой главы; мы ведь и рассуждениями, и примерами показали,

что смысл Писания устанавливается только из самого Писания и из него только должен заимствоваться, даже когда говорится о вещах, познаваемых при помощи естественного света. Наконец, он полагает, что нам позволительно объяснять, извращать слова Писания, отрицать буквальный смысл, хотя бы и весьма ясный или весьма отчетливый, и заменять его каким угодно другим на основании наших предвзятых мнений. Всякий, конечно, видит, что эта вольность, кроме того, что она полностью противоречит доказательному нами в этой и других главах, чрезмерна и безрассудна. Но предоставим ему эту великую свободу; к чему она в конце концов приводит? Конечно, ни к чему; ведь что недоказуемо и что составляет большую часть Писания, того мы не в состоянии будем ни исследовать разумом, ни объяснить по этому правилу, ни истолковать, между тем, наоборот, следуя нашему методу, мы можем объяснить большинство мест этого рода и уверенно рассуждать о них, как мы уже показали и самими фактами и рассуждением; а смысл того, что по своей природе непонятно, как мы также уже показали, становится ясным уже из контекста изложения. Посему этот метод совершенно бесполезен. К тому же он совершенно отнимает всякую уверенность в смысле Писания, которую простой народ может иметь при бесхитростном чтении и которую могут иметь все, следуя другому методу. По этой причине мы отвергаем эту мысль Маймонида как вредную, бесполезную и нелепую.

Далее, что касается предания фарисеев, то мы уже выше сказали, что оно неустойчиво; авторитет же римских пап нуждается в более ярком свидетельстве, и я бракую его именно по этой причине. Ибо если бы нам могли показать его на основании самого Писания так же верно, как некогда могли первосвященники иудеев, то меня это несколько не разубедило бы в том, что между римскими папами бывали еретики и нечестивцы, как некогда между первосвященниками евреев находили еретиков и нечестивцев, достигших неблагоприятными средствами первосвященнического сана; а ведь на основании повеления Писания им принадлежала высшая власть (*potestas*) толковать закон (см. Второзаконие, гл. 17, ст. 11, 12, и гл. 33, ст. 10, и Малах., гл. 2, ст. 8). Но так как нам не показывают никакого такого свидетельства, то авторитет их остается довольно подозрительным; и, чтобы кто-нибудь,

увлекшись примером первосвященника евреев, не подумал, что католическая религия также нуждается в первосвященнике, приходится заметить, что законы Моисея необходимо нуждались для своего сохранения в каком-нибудь общественном авторитете, потому что они были публичным правом отчизны. Ведь если бы каждый имел свободу толкования общественного права по своему усмотрению, то ни одно государство не могло бы устоять, но вследствие именно этого тотчас распалось бы, а общественное право стало бы частным. Но основание религии совершенно другое. Ибо, так как она состоит не столько во внешних действиях, сколько в душевной простоте и правдивости, она не есть предмет ни какого-либо права, ни общественного авторитета. Ведь душевная простота и правдивость ни властью законов, ни общественным авторитетом не навязываются людям, и, безусловно, никто не может быть принужден силой или законами сделаться блаженным, но для этого требуется благочестивое и братское увещание, хорошее воспитание, а больше всего — собственное и свободное суждение. Следовательно, так как верховное право свободно судить даже о религии есть у каждого и нельзя понять, чтобы кто-либо мог поступить этим правом, то у каждого, следовательно, будет также верховное право и высший авторитет свободно судить о религии и, следовательно, объяснять и толковать ее себе. Ибо высший авторитет в толковании законов и высшее суждение об общественных делах принадлежат властям (*magistratus*) только потому, что они относятся к общественному праву, а не вследствие какой другой причины; стало быть, по той же причине будет у каждого и высший авторитет в объяснении религии и в суждении о ней, а именно: потому, что это относится к праву каждого человека. Итак, из авторитета еврейского первосвященника в толковании отечественных законов не только нельзя заключить об авторитете римского папы в толковании религии, но, наоборот, отсюда легче заключить, что каждый человек полностью имеет [такой авторитет]. А отсюда мы можем показать также, что наш метод толкования Писания есть наилучший. Ибо, так как высший авторитет в толковании Писания есть у каждого, следовательно, ничто не должно быть нормой при толковании [Писания], кроме естественного света, общего всем. Какой-либо сверхъестественный свет и какой-либо внешний

авторитет [не могут служить такой нормой]. [Этот метод] не должен быть также настолько труден, чтобы с ним могли управиться только самые остроумные философы, но должен быть приспособлен к естественному и обыкновенному уму и способностям людей, каким является, как мы доказали, наш метод. Мы ведь видели, что те трудности, которые он теперь в себе содержит, произошли от человеческой беспечности, а не от природы метода.

Г Л А В А VIII,

**В КОТОРОЙ ПОКАЗЫВАЕТСЯ, ЧТО ПЯТИКНИЖИЕ
И КНИГИ ИИСУСА НАВИНА, СУДЕЙ,
РУФИ, САМУИЛА И ЦАРЕЙ НЕ СУТЬ ОРИГИНАЛЫ.
ЗАТЕМ ИССЛЕДУЕТСЯ: БЫЛИ ЛИ ВСЕ ОНИ НАПИСАНЫ
МНОГИМИ АВТОРАМИ ИЛИ ОДНИМ ТОЛЬКО
И КЕМ ИМЕННО?**

В предыдущей главе мы рассуждали об основаниях и принципах познания Священного Писания и показали, что они суть не что иное, как правдивая его история. Но хотя эта история в высшей степени необходима, однако древние не радели о ней, или если они кое-какую [историю] и написали или передали, то она с течением времени потерялась, и, следовательно, большая часть оснований и принципов этого познания погибла. Это было бы еще терпимо, если бы потомки держались в правильных границах и то небольшое, что они получили или нашли, передавали своим преемникам добросовестно, а не выдумывали бы новшества из собственной головы. Вследствие этого история Писания осталась не только несовершенной, но и ошибочной, т. е. основы познания Писания не только недостаточны для того, чтобы на основании их можно было воссоздать целое, но и неверны. Исправление их и устранение общих предрассудков теологии относится к цели моего труда. Опасаюсь, однако, не слишком ли поздно я приступаю к этому; дело ведь почти уже дошло до того, что люди не допускают исправлений в этом отношении, но упорно защищают то, что приняли под видом религии; и только у весьма немногих (сравнительно с остальными) осталось, по-видимому, некоторое место для разума, до того широко эти предрассудки охватили человеческий ум.

Всеми силами, однако, постараюсь сделать опыт и доведу его до конца, так как нет оснований считать это дело совершенно безнадежным.

Но, чтобы показать это по порядку, я начну с предрассудков относительно истинных авторов священных книг и прежде всего об авторе Пятикнижия. Таковым почти все считали Моисея. Фарисеи даже до того упорно это отстаивали, что считали еретиком того, кто оказывался иного мнения. И по этой причине Абен-Езра, человек свободного ума и незаурядной эрудиции, из всех, кого я читал, первый, обративший внимание на этот предрассудок, не осмелился открыто высказать свою мысль, но посмел только указать на это в довольно темных словах. Я не побоюсь представить здесь это яснее и показать самый предмет очевидным образом. Итак, слова Абен-Езры, которые имеются в его комментариях на Второзаконие, суть следующие: «За Иорданом и проч., лишь только уразумеешь тайну двенадцати — и Моисей написал также закон. И ханаанени тогда был на земле; на горе божией будет открыто; потом также вот постель его — постель железная; тогда узнаешь истину». Но этим немногим словам он указывает и вместе с тем доказывает, что не Моисей был тот, кто написал Пятикнижие, но кто-то другой, живший долго спустя, и, наконец, что книга, написанная Моисеем, была другая. Чтобы показать это, он, говорю я, отмечает: 1) самое предисловие Второзакония, которое Моисеем, не переходившим Иордана, не могло быть написано, отмечает, 2) что вся книга Моисея была очень ясно написана только по окружности одного алтаря (см. Второзаконие, гл. 27, и Ис. Нав., гл. 8, ст. 37 и пр.), который по отзыву раввинов состоял только из двенадцати камней; из этого следует, что книга Моисея была гораздо меньшего объема, нежели Пятикнижие. Думается, говорю, что [именно] это хотел этот автор обозначить через «тайну двенадцати», если только он не разумел, может быть, те двенадцать проклятий, которые содержатся в вышеуказанной главе Второзакония. Про них он, может быть, думал, что они не были написаны в книге Закона, и именно по той причине, что Моисей, кроме написания Закона, еще приказывает левитам провозгласить те проклятия, чтобы обязать народ клятвой к сохранению писанных законов. Или, может быть, он имел в виду последнюю главу Второзакония о смерти Моисея, потому

что глава состоит из двенадцати стихов. Но это и то, что кроме этого предполагают иные, нет надобности разбирать здесь более тщательно. Потом он замечает, 3) что в гл. 31, ст. 9, Второзакония говорится: «И написал Моисей закон». Эти слова, конечно, не могут принадлежать Моисею, но принадлежат другому писателю, рассказывающему о делах и писаниях Моисея: Он отмечает 4) место в книге Бытия, гл. 12, ст. 6, где историк, рассказывая, что Авраам обходил землю ханаанскую, прибавляет, что ханаанец был в то время в той земле; этими словами он ясно выделяет время, в которое он это писал. Это, стало быть, должны были написать после смерти Моисея, когда ханаанцы были уже изгнаны и более не владели теми странами; тот же Абен-Езра в комментарии на это место поясняет это следующим образом: «И ханаанец был тогда в той земле; это, кажется, означает, что Ханаан (внук Ноя) отнял землю ханаанскую, которою владел другой; если же это неверно, то тут заключается тайна, и, кто ее разумеет, пусть молчит». То есть если Ханаан вторгся в те страны, тогда будет [тогда] смысл, что ханаанец был уже тогда в той земле, значит исключается предшествующее время, в которое она была населена другим народом. Но, если Ханаан первый заселил те страны (как следует из 10-й гл. Бытия), тогда текст исключает настоящее время, т. е. время писателя, стало быть, не Моисея, в эпоху которого в действительности они еще владели теми странами; это и есть тайна, молчать о которой он рекомендует. 5) Он замечает, что в Бытии, гл. 22, ст. 14, гора Мория называется * горою божьей⁴⁷; название же это она получила только после того, как была назначена под постройку храма; а этот выбор горы не был еще сделан во время Моисея. Моисей ведь не указывает никакого места, избранного богом, но, наоборот, предсказывает, что некогда бог изберет некоторое место, к которому будет приложено имя «божье». 6) Наконец, он замечает, что в гл. 3 Второзакония, в рассказе об Оге, царе васанском, вставлено следующее: «Только Ог, царь васанский, оставался из остатка ** исполинов, потому вот одр его был

* См. примеч. IX.

** По-еврейски «рефанм» значит «осужденные», а также, по-видимому, и имя собственное, по Паралип. I, гл. 20, ст. 4, 6, 8. И потому я думаю, что здесь оно означает какую-нибудь фамилию.

одр железный; тот именно (одр), который находится в Рабате у сынов Аммопа, девять локтей в длину» и пр. Эта вставка весьма ясно указывает, что писавший эти книги жил долгое время спустя после Моисея; ведь этот способ выражения свойств только тому, кто рассказывает о весьма древних событиях и кто, дабы ему верили, указывает на вещественные остатки; и, без сомнения, этот одр был найден только во времена Давида, который завоевал этот город, как рассказывается во II Самуила, гл. 12, ст. 30. Но не только тут, а и немного ниже тот же самый историк вставляет между словами Моисея: «Иаир, сын Манасси, взял всю область Аргоба до пределов Гезурита и Мааката и назвал те места с Васаном своим именем, селениями Иаира, что и доныне». Это, говорю, историк прибавляет для объяснения слов Моисея, которые он только что привел, а именно: «И остальной Галаад и весь Васан, царство Ога, дал половине колена Манассина, вся область Аргоба со всем Васаном, которая называется землею исполинов». Без сомнения, в эпоху этого писателя евреи знали, какие были селения Иаира из колена Иудина, но не под именем области Аргоба и земли исполинов; и потому он вынужден был объяснить, какие именно были эти места, которые в древности так назывались, и вместо с тем дать основание, почему в его время они были обозначены именем Иаира, который был из колена Иуды, а не Манасси (см. I Паралип., гл. 2, ст. 21 и 22). Этим мы объяснили мысль Абен-Езры, как и места Пятикнижия, которые он приводит для ее подтверждения. Но, конечно, он отметил не все и не главное; в этих книгах ведь есть многое и более существенное, что должно быть отмечено. Именно: 1) писатель этих книг говорит о Моисее не только в третьем лице, но он, сверх того, свидетельствует о нем многое, например: бог говорил с Моисеем; бог разговаривал с Моисеем лицом к лицу; Моисей из всех людей был самый кроткий (Числ., гл. 12, ст. 3); Моисей был охвачен гневом на вождей войска (Числ., гл. 31, ст. 14); Моисей — муж божественный (Второзак., гл. 33, ст. 1); Моисей, раб божий, умер; никогда не восставал пророк в Израиле, как Моисей, и пр. Но, напротив, во Второзаконии, где описывается закон, который Моисей объяснил народу и который он написал, Моисей говорит и рассказывает о своих деяниях в первом лице, именно: «Бог мне сказал» (Второзак., гл. 2, ст. 1, 17 и пр.), «я просил бога». Только

потом, в конце книги, историк, после того как привел слова Моисея, опять продолжает рассказывать, говоря в третьем лице, каким образом Моисей этот закон (который он объяснял), изложив его письменно, передал народу и в последний раз увещал его и как, наконец, он окончил жизнь. Все это, именно: способ выражения, свидетельства и самый состав всего повествования, вполне убеждает, что эти книги были написаны [кем-то] другим, а не самим Моисеем. 2) Следует также заметить, что в этой истории рассказывается не только, каким образом Моисей умер, был погребен и поверг евреев на 30 дней в печаль, но что в пей после сравнения его со всеми жившими впоследствии пророками говорится, кроме того, что он их превосходил. «Не существовал никогда, — говорит [историк], — пророк в Израиле, как Моисей, которого бог знал лицом к лицу». Это свидетельство мог, конечно, дать не Моисей сам о себе и не другой, кто непосредственно следовал за ним, но кто-нибудь, живший много веков спустя, в особенности потому, что историк говорит о прошедшем времени, именно: «Не существовал никогда пророк», и пр. И о могиле он говорит, что «никто не знает ее до сего дня». 3) Должно заметить, что некоторые местности называются не теми именами, которые они имели при жизни Моисея, но другими, которыми они были обозначены уже много лет спустя. Например, Авраам преследовал врагов «до Дана» (см. Бытие, гл. 14, ст. 14), а такое название этот город получил только много лет спустя после смерти Иисуса (см. Судей, гл. 18, ст. 29). 4) Исторические рассказы иногда продолжаются и за пределы времени жизни Моисея. Ибо в Исходе (гл. 16, ст. 34) рассказывается, что сыны Израиля ели манну в продолжение 40 лет, пока не пришли в обитаемую землю, пока не пришли к границе земли Ханаанской, именно: до времени, о котором говорится в книге Иисуса, гл. 5, ст. 12. В книге же Бытия, гл. 36, ст. 31, говорится: «Это суть цари, царствовавшие в Еломе прежде, нежели царствовал царь у сынов Израиля». Здесь, без сомнения, историк рассказывает о том, какие цари были у идумеян, прежде чем Давид покорил их * и поставил правителей в самой Идумее (см. II Сам., гл. 8, ст. 14).

Таким образом, из всего этого яснее дневного света видно, что Пятикнижие было написано не Моисеем, но

* См. примеч. X.

другим, кто жил много веков спустя после него. По обратим, кроме того, внимание, если угодно, на книги, которые написал сам Моисей и которые упоминаются в Пятикнижии; из них самих ведь будет видно, что они были иные, нежели Пятикнижие. Так, во-первых, видно из Исхода, гл. 17, ст. 14, что Моисей по повелению божьему описал войну против Амалика, а в какой книге — из этой главы не видно. Но в Числах, гл. 21, ст. 12, указывается некая книга, названная книгою Браней господних, и в ней, без сомнения, было рассказано об этой войне против Амалика и, кроме того, еще и о всех лагерных стоянках (о которых и автор Пятикнижия в Числах, гл. 33, ст. 2, свидетельствует, что они были описаны Моисеем). Кроме того, из Исхода, гл. 24, ст. 4, 7, известно о другой книге, называвшейся книгою Завета * 48, которую он прочитал перед израильянами, когда они вступили в первый договор с богом. Но эта книга, или эта грамота, содержала только немного, именно: законы, или повеления божьи, о которых рассказывается от ст. 22, гл. 20, Исхода до гл. 24 той же книги, чего не будет отрицать никто, кто прочел вышеназванную главу с некоторым здравым рассуждением и без партийной пристрастности. Там ведь рассказывается, что как только Моисей узнал мнение народа о заключении завета с богом, то он тотчас записал божьи изречения и права и рано утром, выполнив некоторые церемонии, прочел всему собранию условия заключаемого завета. Когда они были прочитаны и, без сомнения, поняты всем простонародьем (plebs), народ (populus) в полном согласии принял обязательство. Посему как из краткости времени, в которое она была написана, так и из сущности заключаемого договора следует, что эта книга не содержала в себе ничего, кроме того немногого, о чем я сейчас сказал. Наконец, известно, что в сороковой год от исхода из Египта Моисей все законы, какие он внес, объяснил (см. Второзак., гл. 1, ст. 5) и снова обязал ими народ (см. Второзак., гл. 29, ст. 14) и, наконец, написал книгу, содержащую эти объясненные законы и этот новый договор (см. Второзак., гл. 31, ст. 9). Эта книга и была названа книгою Закона божья, которую впоследствии Иисус дополнил рассказом о договоре, которым в его время народ снова себя обязал и который он в третий раз

* «сефер» — по-еврейски чаще означает письмо, или грамоту.

заклучил с богом (см. Иисус Пав., гл. 24, ст. 25—26). Но так как у нас нет никакой книги, которая содержала бы этот договор Моисея, а также и договор Иисуса, то необходимо должно допустить, что эта книга погибла; или надо будет безумствовать с халдейским парафрастом Ионатаном⁴⁹ и коверкать слова Писания по произволу. Ионатан ведь под влиянием этой трудности предпочел исказить Писание, нежели признаться в своем незнании. Слова книги Иисуса (см. гл. 24, ст. 26): «И написал Иисус эти слова в книге Закона божья», он в самом деле перевел по-халдейски таким образом: «И написал Иисус эти слова и сохранил их с книгою Закона божья». Что поделалась с теми, кто видит только то, что им угодно. Что это, говорю, иное, если не отрицание самого Писания и не фабрикация нового из собственной головы? Итак, мы заключаем, что эта книга Закона божьего, которую написал Моисей, была не Пятикнижие, но совершенно другая, которую автор Пятикнижия включил в свой труд в надлежащих местах, что весьма ясно следует как из только что сказанного, так и из того, что я сейчас скажу. Именно: когда в уже цитированном месте Второзакония рассказывается, что Моисей написал книгу Закона, историк прибавляет, что Моисей передал ее жрецам и что, кроме того, он будто бы приказал им читать ее в определенное время всему народу. Это показывает, что эта книга была значительно меньшего объема, нежели Пятикнижие, потому что она в одно собрание могла быть прочитана так, что ее все могли уразуметь. Нельзя здесь упустить и того, что из всех книг, которые написал Моисей, он будто бы приказал благоговеино сохранять и оберегать одну эту [книгу] второго завета и песнь (которую он также потом написал, чтобы ее весь народ выучил). Ибо, так как он первым договором обязал только присутствовавших современников, а вторым — и всех потомков их (см. Второзак., гл. 29, ст. 14, 15), он поэтому приказал благоговеино сохранять и в будущие века книгу этого второго договора, а, кроме того, как мы сказали, также и песнь, которая касается по преимуществу будущих веков. Итак, поскольку неизвестно, что Моисей написал другие книги, кроме этих, а сам он не приказывал потомству благоговеино сохранять, кроме книжечки Закона с песнью, никакой другой, и, наконец, поскольку в Пятикнижии встречается многое, что не могло быть написано Моисеем, то отсюда следует,

что необоснованно и совершенно противно разуму утверждение, будто Моисей есть автор Пятикнижия. Но здесь, может быть, кто-нибудь спросит, не записывал ли Моисей, кроме того, также и законы, как только они ему были открываемы. То есть разве он в промежутке 40 лет из законов, которые он давал, никаких не записал, кроме тех немногих, о которых я сказал, что они содержались в книге первого договора? Но на это я отвечаю: хотя я готов допустить, что с разумом, по-видимому, согласуется, что Моисей записывал законы в то самое время и в том самом месте, где приходилось обнародовать их, однако я отрицаю, что на этом основании нам можно утверждать это; мы ведь выше показали, что о подобных вещах мы должны утверждать только то, что очевидно из самого Писания или что выводится путем законных заключений только из его оснований, а не из того, что кажется согласным с разумом. Прибавьте, что и сам разум не принуждает нас утверждать это. Ибо возможно, что сенат⁵⁰ сообщал народу письменно постановления Моисея, которые потом историк собрал и вставил в подходящих местах в историю жизни Моисея. Это [я хотел сказать] о пяти Моисеевых книгах.

Теперь пора исследовать и остальные. На подобных же основаниях показывается, что книга Иисуса Навина не есть автограф⁵¹; ведь тот, кто свидетельствует об Иисусе, что славен он был по всей земле (см. гл. 6, ст. 27), что он ничего не опустил из предписанного Моисеем (см. посл. ст. гл. 8 и гл. 11, ст. 15), что он состарился и призвал всех на собрание и что, наконец, он испустил дух, — очевидно, другое лицо. Далее, рассказывается также о некоторых событиях, случившихся после его смерти, именно: что после его смерти израильтяне почитали бога, пока были живы старейшины, знавшие его, а в гл. 16, ст. 10, — что Ефрем и Манассия «не изгнали Хаана, живущего в Газере, но что (прибавляет он) Хаан жил среди Ефрема до сего дня и был данником». Это то же самое, что рассказывается в книге Судей, гл. 1; также и способ выражения — «до сего дня» — показывает, что писатель рассказывает о древнем событии. Подобны этому также текст гл. 15, посл. ст., о детях Иуды и история Халева, от ст. 13 той же главы. Кажется, что и тот случай, рассказанный в гл. 22, от ст. 10 и пр., о двух с половиной коленах, соорудивших алтарь за Иорданом,

также произошел после смерти Иисуса, так как во всей этой истории нет никакого упоминания об Иисусе, но только народ решает вести войну, посылает послов и ожидает их ответа и, наконец, одобряет его. Наконец, из гл. 10, ст. 14, ясно следует, что эта книга была написана много веков спустя после Иисуса; там говорится: «Ни одного другого дня не было, как тот, ни прежде, ни после, в который бог (так) повиновался бы кому-нибудь», и пр. Итак, если Иисус и написал когда-либо какую книгу, то она, конечно, была та, которая цитируется в гл. 10, ст. 13, т. е. в том же самом рассказе. А что книга Судей написана самими судьями, то, я думаю, ни один здравомыслящий не убежден в этом; ведь эпилог всей истории, которая имеется в 21 главе, ясно показывает, что вся она была написана только одним историком. Затем, так как писавший ее часто упоминает, что в те времена никакого царя не было в Израиле, то несомненно, что она была написана после того, как цари получили власть. На книгах Самуила нам тоже нечего долго останавливаться, так как история продолжена далеко за пределы его жизни. Однако я желал бы заметить лишь то, что эта книга была написана тоже много веков спустя после Самуила. Ибо в кн. 1, гл. 9, ст. 9, историк замечает в скобках: «В древности в Израиле так говорили, когда кто-либо шел спросить совета у бога: ну пойдем к видящему, ибо, кто теперь называется пророком, в древности назывался видящим». Наконец, книги Царей, как из них же самих видно, были составлены на основании книг о деяниях Соломона (см. I Цар., гл. 11, ст. 41), летописей царей иудейских (см. гл. 14, ст. 19, 29, той же книги) и летописей израильских царей. Таким образом, мы заключаем, что все эти книги, которые мы до сих пор рассматривали, суть списки с других и что о событиях, содержащихся в них, рассказывается, как о старине.

Если мы теперь обратим внимание на связь и содержание всех этих книг, то легко заключим, что все они были написаны одним и тем же историком, желавшим написать об иудейских древностях от первого их начала до первого разрушения города. Эти книги ведь так взаимно связаны, что по одному этому мы можем распознать, что они содержат только один рассказ одного историка. Ибо, как только он прекращает рассказывать про жизнь Моисея, он переходит к истории Иисуса так: «И случилось, после того

как умер Моисей, раб божий, что бог сказал Иисусу», и пр. И, окончив ее смертью Иисуса, он таким же переходом и связью начинает историю Судей, именно: «И случилось, после того как умер Иисус, что сыны Израиля вопрошали от бога», и пр. А к этой книге как приложение он присоединяет книгу Руфь⁵² таким образом: «И случилось в те дни, когда судили судьи, быть голоду в той земле». И к ней таким же образом он присоединяет первую книгу Самуила, окончив которую, он обычным своим переходом приступает ко второй, а к этой, не окончив еще истории Давида, он присоединяет первую книгу Царей и, продолжая рассказывать историю о Давиде, присоединяет, наконец, к ней при помощи такой же связи вторую книгу. Потом, соединение и порядок исторических рассказов также указывает, что был только один историк, поставивший себе известную цель: он ведь начинает рассказ с первого появления еврейской нации, потом говорит по порядку, по какому случаю и в какое время Моисей издавал законы и предсказывал им многое; потом, каким образом, согласно предсказаниям Моисея, они вступили в обетованную землю (см. гл. 7 Второзак.), овладев же ею, они перестали соблюдать закон (Второзак., гл. 31, ст. 16), вследствие чего их преследовали многие бедствия (ст. 17 той же гл.). Далее рассказывается, каким образом они пожелали потом избрать царей (Второзак., гл. 17, ст. 14), у которых дела оканчивались благополучно или несчастливо постольку, поскольку и они соблюдали законы (Второзак., гл. 28, ст. 36 и ст. последний), и, наконец, автор рассказывает о падении государства, как предсказывал об этом Моисей. Остальное же, что несколько не служит упорочению закона, он или совсем обходит молчанием, или отсылает читателя к другим историкам. Итак, все эти книги клонят к одному, именно: научить изречениям и постановлениям Моисея и доказать их посредством хода событий.

Таким образом, из этих трех совместно рассматриваемых обстоятельств, именно: простоты содержания всех этих книг, их связи и того, что они суть списки, сделанные спустя много веков после совершившихся событий, мы заключаем, как сейчас говорили, что все они были написаны только одним историком. Кто же именно он был, — это я не могу показать так ясно; подозреваю, однако, что это был сам Ездра; и есть некоторые солидные данные, на

основании которых я делаю [это] предположение. Ибо, так как историк (о котором мы уже знаем, что он был только один) доводит историю до освобождения Иехонии и, кроме того, прибавляет, что тот обедал за царским столом в продолжение всей своей жизни (т. е. или Иехонии, или сына Навуходоносора, ибо смысл двоякий), то отсюда следует, что ранние Ездры он не жил. Но Писание ни о ком из живших тогда, кроме одного Ездры, не свидетельствует (см. Ездра, гл. 7, ст. 10), что он прилагал свое старание к отысканию закона божьего и приведению его в порядок и что он был писатель (ст. 6 той же гл.), сведущий в законе Моисея. Вот почему я могу подозревать, что, кроме Ездры, не было никого, кто мог бы написать эти книги. Затем из этого свидетельства о Ездре мы видим, что он старался не только отыскать закон божий, но также и привести его в порядок; и у Неемии в гл. 8, ст. 9, также говорится, что «они читали книгу Закона божия объясненную и прилагали разумение и уразумевали Писание». А так как в книге Второзакония содержится не только книга закона Моисея или большая ее часть, но, кроме того, находится многое, что вставлено для более полного объяснения, то я заключаю, что книга Второзакония и есть та книга Закона божьего, Ездрой писанная, приведенная в порядок и объясненная, которую тогда читали⁵³. А что в этой книге Второзакония многое вставлено в скобках для более полного объяснения, то относительно этого мы показали два примера при объяснении мысли Абен-Езры; примеров этого рода встречается много, например в гл. 2, ст. 12: «А на Сеире обитали прежде хорреи; сыны же Исава изгнали их и истребили от лица своего и стали обитать вместо их, как Израиль сделал в земле наследства своего, которую дал ему бог». То есть он объясняет ст. 3 и 4 той же главы, именно: что гору Сеир, доставшуюся в наследство сынам Исава, они заняли не как безлюдное место, но что они завоевали ее, а хорреев, населявших ее прежде, оттуда изгнали и истребили, подобно тому как израильтяне — ханаанеев после смерти Моисея. В скобках в слова Моисея включены также стихи 6, 7, 8 и 9, гл. 10; всякий ведь видит, что ст. 8, начинающийся словами: «В то время отделил бог колена Левия», необходимо должен относиться к ст. 5, но не к смерти Аарона, замечание о которой Ездра вставил сюда, по-видимому, не по чему иному, как потому, что Моисей в этом рассказе о тельце, которому

народ поклонялся, сказал (см. гл. 9, ст. 20), что он просил бога за Аарона. Затем он объясняет, что колено Левия избрано богом для себя в то время, о котором Моисей здесь говорит, с целью показать причину избрания, а также почему левиты не были призваны к участию в наследстве; сделав это, он спешит продолжать нить истории словами Моисея. К этому прибавьте предисловие книги и все места, говорящие о Моисее в третьем лице; и, без сомнения, кроме этого, он многое другое, что нами теперь не может быть распознано, прибавил или выразил другими словами, чтобы легче понималось людьми его эпохи. Если бы, говорю, у нас была подлинная Моисеева книга Закона, то я не сомневаюсь, что мы нашли бы большое различие как в словах, так и в распределении и основаниях заповедей. Ведь, когда я сравниваю только Десятисловие этой книги с Десятисловием Исхода (где собственно рассказывается его история), я вижу, что первое отличается от второго во всех заповедях: четвертая заповедь ведь не только предписывается другим образом, но вдобавок и излагается гораздо подробнее; основание же ее от того, которое приводится в Десятисловии Исхода, отличается, как небо от земли. Наконец, порядок, в котором здесь изъясняется десятая заповедь, также иной, нежели в Исходе. Итак, я полагаю, что это как здесь, так и в других местах сделано, как я уже говорил, Ездрию, потому что он изъяснял своим современникам закон божий, и это, следовательно, есть книга Закона божьего, исправленного им и объясненного. Я думаю, что эта книга была первая из всех, о которых я сказал, что он [их] написал. Это я заключаю потому, что она содержит законы отечества, в которых народ больше всего нуждается, а также потому, что эта книга не соединена с предшествующей никакой связью, как все остальные, но начинается самостоятельным предложением: «Вот слова Моисея», и пр. А после того как он окончил ее и научил народ законам, тогда, я думаю, он приложил старание к тому, чтобы написать всю историю еврейской нации, т. е. от сотворения мира до окончательного разорения города. В нее он вставил в своем месте и эту книгу Второзакония. И первые пять книг ее он, может быть, назвал именем Моисея потому, что в них главным образом содержится его жизнь, и он взял имя главного лица. И на этом же основании шестую книгу он назвал именем Иисуса, седьмую — Судей, восьмую — Руфи, девятую и, может

быть, также десятую — Самуила и, наконец, одиннадцатую и двенадцатую — Царей. Но Ездра ли наложил последнюю руку на этот труд и завершил ли он его так, как желал, об этом смотри следующую главу.

ГЛАВА IX

РАЗБИРАЮТСЯ ДРУГИЕ ВОПРОСЫ О ТЕХ ЖЕ КНИГАХ, ИМЕННО: ЕЗДРА ЛИ НАЛОЖИЛ НА НИХ ПОСЛЕДНИЮ РУКУ, И ЗАТЕМ — МАРГИНАЛЬНЫЕ ЗАМЕТКИ, КОТОРЫЕ ПАХОДЯТСЯ В ЕВРЕЙСКИХ КОДЕКСАХ, БЫЛИ ЛИ РАЗНОЧТЕНИЯМИ?

Насколько предыдущее исследование об истинном авторе этих книг способствует совершенному их пониманию, это легко заключить из одних тех мест, которые мы привели в подтверждение нашей мысли об этом предмете и которые без этого исследования каждому должны были бы казаться весьма темными. Но, кроме автора, есть в самих книгах другие заслуживающие внимания вещи, узнать которые толпе не позволяет обыкновенное суеверие. Главная из них та, что Ездра (его я буду считать автором выше-названных книг, пока кто-нибудь не укажет другого, более достоверного) не наложил последней руки на рассказы, содержащиеся в этих книгах. Он сделал не что иное, как собрал истории из разных авторов, а иногда просто списал и оставил их потомкам еще не проверенными и не приведенными в порядок. Какие же причины помешали (если не преждевременная, может быть, смерть) выполнить ему это дело во всех его частях, я не могу угадать. Это, однако, весьма ясно видно на самом деле из весьма немногих отрывков из древних еврейских источников, которые у нас имеются, хотя [целиком] они не дошли до нас. Так, история Езекии от ст. 17, гл. 18 II кн. Цар. списана с рассказа Исайи, как он был найден написанным в летописях иудейских царей, потому что мы читаем его целиком в книге Исайи, содержащейся в летописях иудейских царей (см. II Паралип., гл. 32, стих предпоследний), изложенным теми же словами, как и здесь, только за весьма немногими исключениями*, но из последних

* См. примеч. XI.

можно заключить не что иное, как то, что существовали разные чтения этого рассказа Исаяи, — разве только кто предпочел бы и в этом случае бредить о тайнах. Затем, последняя глава этой книги содержится в последней главе, Иеремии, ст. 39 и 40. Кроме того, 7-ю гл. II Самуила мы находим списанной в I Паралипоменон, гл. 17; по слова в разных местах оказываются до того удивительно измененными *, что весьма легко узнать, что эти две главы были взяты из двух разных экземпляров истории о Натане. Наконец, родословие царей Идумеи, имеющееся в Бытии, гл. 36, от ст. 31, в тех же словах перенесено и в I Паралипоменон, гл. 1, хотя, впрочем, видно, что автор этой книги взял свой рассказ из других историков, а не из тех двенадцати книг, которые мы приписали Ездру. Потому несомненно, что, если бы мы имели самих историков, дело само обнаружилось бы прямо; но так как мы лишены их, как я сказал, то нам остается только исследовать самые истории, именно: их порядок и связь, разные повторения и, наконец, различие в счете годов, чтобы мы могли судить и об остальном.

Итак, обсудим эти истории или по крайней мере главные из них, в первую очередь историю об Иуде и Фамари. Ее историк в гл. 38 Бытия начинает рассказывать так: «случилось же в то время, что Иуда отошел от своих братьев». Это время необходимо должно быть поставлено в связь с другим**, о котором непосредственно говорилось; но к тому, о котором в Бытии непосредственно ведется речь, оно нимало не может относиться. Ведь с того времени, именно со времени отвода Иосифа в Египет, до тех пор, как патриарх Иаков отправился туда же со всем семейством, мы можем считать не более 22 лет; ибо Иосиф, когда его продали братья, был 17 лет от роду и 30, — когда по приказанию фараона он был освобожден из темницы; если к ним прибавить 7 лет плодородия и 2 года голода, то составитя вместе 22 года. Но никто не будет в состоянии понять, чтобы в этот промежуток времени могло случиться столько событий, именно: что Иуда от одной жены, которую он тогда взял, прижил 3 детей одного за другим, из которых старший женился на Фамари, как только позволил возраст; после же его смерти

* См. примеч. XII.

** См. примеч. XIII.

на Фамари женился второй, который также умер; и что долго спустя после того, как это произошло, сам Иуда имел по неведению дело с самой снохой Фамарью; от нее он получил опять 2 детей, в одни роды, однако один из них в вышеуказанное время тоже сделался отцом. Итак, коль скоро все это не может относиться к тому времени, о котором ведется речь в Бытии, то необходимо должно отнести это к другому, о котором непосредственно говорилось в другой книге; стало быть, и эту историю Ездра просто списал и вставил ее, еще не проверив, среди остальных. И необходимо следует признать, что не только эта глава, но и вся история об Иосифе и Иакове была заимствована и списана у разных историков, так мало мы видим ее согласной с собой. Гл. 47 Бытия рассказывает ведь, что Иаков, когда он в первый раз в сопровождении Иосифа приветствовал фараона, имел 130 лет от роду; если от них отнять 22 года, которые он провел в печали вследствие отсутствия Иосифа, и, кроме того, 17 лет возраста Иосифа, когда его продавали, и, наконец, 7, которые Иаков служил из-за Рахили, то оказывается, что он был весьма преклонного возраста, именно 84 лет, когда женился на Лии; и, наоборот, Дине было едва 7 лет от роду *, когда она претерпела насилие от Сихема; Симеон и Левий были едва 12 и 11 лет, когда они разграбили весь тот город и убили мечом всех его граждан. Но мне нет надобности рассматривать здесь все истории Пятикнижия; если кто обратит внимание только на то, что все, т. е. и предписания и истории, рассказываются в этих 5 книгах смешанно, без порядка и без расчета времени и что одна и та же история часто, а иногда и различным образом повторяется, тот легко распознает, что все это было собрано и нагромождено без разбору, с тем чтобы впоследствии легко это исследовать и привести в порядок. Да и не только то, что содержится в Пятикнижии, но и остальные истории до разорения города, содержащиеся в остальных 7 книгах, были собраны таким же образом. Ведь кто не видит, что во 2-й гл. Судей от ст. 6 приводится новый историк (который тоже описывал деяния, совершенные Иисусом) и слова его просто списываются. Ибо каким образом наш историк, после того как он в последней главе книги Иисуса Навина рассказал о его смерти и погребении, а в первой

* См. примеч. XIV.

главе этой книги обещал рассказать о том, что произошло после его смерти, мог бы, если желал продолжать нить своей истории, присоединить к предыдущим рассказам то, что он здесь начинает рассказывать о самом Иисусе *. Также и гл. 17, 18 и сл. I Самуила были взяты из другого историка, который думал, что причина, почему Давид стал посещать двор Саула, была другая, совершенно отличная от той, о которой рассказывается в гл. 16 той же книги; он не думал, что Давид пришел к Саулу, вызванный им по совету служителей (как рассказывается в гл. 16), но что, случайно посланный отцом к братьям в лагерь, он сделался тогда уже известным Саулу по случаю победы, одержанной над филистимлянином Голиафом, и был удержан при дворе. То же самое подозреваю и относительно гл. 26 той же книги, именно: что историк, по-видимому, рассказывает там согласно мнению другого лица ту же историю, которая имеется в гл. 24. По я опускаю это и перехожу к рассмотрению счета годов. В 6-й главе I [книге] Царей говорится, что Соломон соорудил храм в 480 г. по исходе из Египта; но на основании самих историй мы выводим гораздо большее число лет, ибо:

	Лета
Моисей управлял народом в пустыне	40
Иисусу, жившему 110 лет, приписывают согласно с мнением Иосифа и других не более как	26
Хушан Ришафаим держал народ в подданстве	8
Гофониил, сын Кеназа, судил **	40
Еглон, царь Моавитский, держал власть над народом	18
Аод и Самгар судили его же	80
Иавин, царь Ханаана, снова держал народ в подданстве	20
После того народ пребывал в мире	40
Потом он был в подданстве мадианитян	7
Во время Гедеона он жил на свободе	40
Под властью же Авимелеха	3
Фола, сын Шуи, судил	23
Иаир же	22
Народ опять в подданстве филистимлян и аммонитян был	18
Иеффай судил	6
Есевон из Вифлеема	7
Елон Завулонянин	10
Авдон Пирафонянин	8
Народ опять был в подданстве филистимлян	40

* См. примеч. XV.

** См. примеч. XVI.

Самсон судил *	20
Илий же	40
Народ был опять в подданстве филистимлян, прежде чем он был освобожден Самуилом	20
Давид царствовал	40
Соломон до сооруження храма	4

А все они по сложении дают число лет 580.

Затем к ним надо прибавить годы того столетия, в которое по смерти Иисуса еврейское государство процветало, пока не было покорено Хушан Ришафаимом; число их, я думаю, было большое; ведь я не могу убедиться ни в том, что тотчас после смерти Иисуса все те, которые видели чудесные дела его, погибли в одно мгновение, ни в том, что их преемники с одного взмаха порешили с законами и с высшей доблести впади в величайшую порочность и нерадивость, и ни в том, наконец, что Хушан Ришафаим сказано — сделано покорил их. Но так как каждое из этих событий требует почти людского века, то несомненно, что Писание в гл. 2, ст. 7, 9, 10, книги Судей охватило историю многих годов, которые прошли молчаньем. Кроме того, надо прибавить годы, в течение которых Самуил был судьей, числа которых в Писании не имеется. Потом надо прибавить годы царствования Саула, которые я опустил при вышеприведенном подсчете, потому что из истории о нем недостаточно ясно, сколько лет он царствовал; говорится, правда, в гл. 13, ст. 1, кн. I Самуила, что он царствовал два года, но и этот текст оборван, а из самой истории мы заключаем о большем числе. Что текст оборван, в этом никто, хоть мало-мальски ознакомившийся с еврейским языком, не может сомневаться. Он ведь начинается так: «[один] год от роду был Саул ⁵⁴, когда он воцарился, и 2 года он царствовал над Израилем». Кто, говорю, не видит, что число лет Саулова возраста, когда он вступил на царство, опущено. А что из самой истории выводится большое число, в этом, я думаю, никто не сомневается. Ибо в гл. 27, ст. 7, той же книги значится, что Давид у филистимлян, к которым он убежал из-за Саула, пробыл 1 год и 4 месяца; поэтому на основании этого счета остальные события должны были случиться в промежуток 8 месяцев, чему, я полагаю, никто не верит. Иосиф по крайней мере в конце шестой книги «Древни-

* См. примеч. XVII.

стей» так исправил текст: «итак царствовал Саул при жизни Самуила 18 лет, после же его смерти 2 года». Да и вся эта история гл. 13 никоим образом не согласуется с предшествующим. В конце гл. 7 рассказывается, что филистимляне так были поражены евреями, что не осмеливались при жизни Самуила вступать в пределы Израиля; а здесь, что евреи (при жизни Самуила) подвергались нападениям со стороны филистимлян, которыми они были доведены до такой крайности и нищеты, что были лишены оружия, которым могли бы защищаться, а сверх того и средств делать оное. Для меня, конечно, было бы довольно хлопотным делом, если бы я попытался все эти истории, имеющиеся в этой I [книге] Самуила, согласовать между собой так, чтобы все они казались написанными и распределенными одним историком. Но возвращаясь к моей цели. Итак, годы царствования Саула должны быть прибавлены к вышеприведенному счислению. Наконец, я не считал также годы безначалия у евреев, потому что их не установишь из самого Писания. Время, говорю, в которое случилось то, о чем рассказывается от гл. 17 до конца книги Судей, по-моему, не установлено. Таким образом, из этого весьма ясно следует, что истинный счет годов и не устанавливается из самих историй и сами истории не согласны между собой в одном и том же счислении, но предполагают весьма разный счет. И потому должно признать, что эти истории были собраны из разных писателей и не были еще ни приведены в порядок, ни подвергнуты разбору. И не меньшее, кажется, различие было относительно счета годов в книгах летописей царей иудейских и книгах летописей царей израильских. Ведь в летописях израильских царей значилось, что Иорам, сын Ахава, начал царствовать во второй год царствования Иорама, сына Иосафатова (см. II Цар., гл. 1, ст. 17), а в летописях иудейских царей, — что Иорам, сын Иосафата, начал царствовать в пятый год царствования Иорама, сына Ахавова (см. гл. 8, ст. 16, той же книги). И если кто желал бы, кроме того, сравнить истории книги Паралипоменон с историями книг Царей, то он нашел бы много подобных несоответствий, разбирать которые здесь мне нет надобности, и еще менее — измышления авторов, пытающихся таким путем согласовать эти истории. Ибо раввины совершенно безумствуют; комментаторы же, которых я прочел, бредят, выдумывают и, наконец, совер-

ленно искажают самый язык. Например, когда в II Паралипоменон говорится: «Сорока двух лет от роду был Охозия, когда воцарился», то некоторые воображают, что эти годы берут начало от царствования Иорама, а не от рождения Охозии; но если бы им удалось показать, что такова именно мысль автора книг Паралипоменон, то я не поколебался бы утверждать, что он не умел говорить. Подобным образом они выдумывают и много других объяснений, и если бы эти объяснения были истинны, то я, безусловно, сказал бы, что древние евреи совершенно не знали ни языка своего, ни порядка в рассказе, и я не признавал бы никакого основания, никакого правила в толковании Писания, и можно было бы все измышлять по произволу.

Если, однако, кто-нибудь думает, что я говорю здесь слишком обще и недостаточно основательно, то я его прошу сделать это самому — пусть он покажет нам в этих историях какой-нибудь определенный порядок, которому историки могли бы без греха подражать в летописях, и пусть он, толкуя и пытаясь согласовать истории, столь строго соблюдает и так объясняет фразы и обороты языка, распределение и построение предложений, чтобы и мы могли подражать им в письме согласно с его объяснением *. Если он это сделает, я тотчас протяну ему руки, и будет он для меня великим оракулом. Ибо признаюсь, что я, хотя и долго искал, ничего, однако, подобного никогда не мог найти. Прибавлю даже, что я здесь не пишу ничего такого, чего бы я давным-давно и зрело не обдумал; и хотя с детства был пропитан обычными мнениями о Писании, однако я не мог в конце концов не прийти к этим выводам. По нет основания дольше задерживать читателя на этом и приглашать его к безнадежному занятию. Однако представить самую тему пужно было, чтобы лучше объяснить мою мысль. Итак, перехожу к остальному, что я взялся заметить относительно судьбы этих книг.

Кроме того, что мы сейчас показали, должно заметить, что эти книги не сохранялись потомками с такою заботливостью, чтобы в них не закралось никаких ошибок; древние писцы заметили много сомнительных чтений и, кроме того, кое-какие испорченные места; однако они заметили не все. Но такого ли это сорта ошибки, чтобы

* См. примеч. XVIII.

читателю стоило на них долго останавливаться, — об этом я теперь не рассуждаю; думаю, однако, что они не столь важны, по крайней мере для тех лиц, которые читают Писание, руководствуясь свободным суждением. Я могу определенно утверждать, что относительно нравственных правил я не заметил ни какой-либо ошибки, ни разночтения, которые могли бы сделать их темными или сомнительными. Впрочем, очень многие не допускают, чтобы и в остальное содержание Библии вкралась какая-нибудь погрешность, но утверждают, что бог в силу какого-то особенного предусмотрения сохранил неповрежденной всю Библию; различные же чтения, по их словам, суть знаки глубочайших тайн; то же самое они утверждают и о звездочках в середине параграфа, которых имеется 28; утверждают даже, что в самых значках над буквами содержатся Большие тайны⁵⁵. Положительно не знаю, говорят ли они это по глупости и набожности, свойственной старым бабам, или же вследствие высокомерия и порочности, — чтобы их одних считали обладателями тайн божьих; знаю по крайней мере то, что я ничего у них не читал, что отзывалось бы тайною, но только детские рассуждения. Читал также и, кроме того, знал некоторых болтунов-каббалистов, безумию которых я никогда не мог достаточно надивиться. А что ошибки, как мы сказали, вкратце, то в этом, я думаю, не сомневается ни один здравомыслящий человек, прочитавший известный текст о Сауле (уже приводившийся нами из I Самуила, гл. 13, ст. 1), а также ст. 2, гл. 6, II Самуила, именно: «Встал и пошел Давид и весь народ, который находился с ним, из Иудеи, чтобы вынести оттуда ковчег божий». Здесь также никто не может не видеть, что место, куда они пошли, именно Кириаф-Иарим*, чтобы оттуда принести ковчег, было пропущено. Не можем также отрицать, что ст. 37, гл. 13, II Самуила искажен и оборван, именно: «И Авессалом убежал и ушел к Фалмаю, сыну Амиуда, царю Гедсурскому, и оплакивал сына своего все дни, и Авессалом убежал и ушел в Гедсур и оставался там 3 года»**. Знаю, что раньше я замечал и другие места такого же рода, которые в данную минуту не попадают под руку.

* См. примеч. XIX.

** См. примеч. XX.

А что маргинальные заметки, встречаемые иногда в еврейских кодексах, были сомнительными чтениями, в этом также не может сомневаться никто, кто обращает внимание на то, что очень многие из заметок произошли из-за большого сходства еврейских букв между собой, именно: вследствие сходства, какое имеют [начертания] «каф» с «бет», «иод» с «вав», «далет» с «реш» и пр. Например, где во II Самуила, гл. 5, ст. предпоследний, пишется: «И в то время, в которое услышишь», на полях имеется: «когда услышишь», и в гл. 21 Суд., ст. 22: «и когда отцы их или братья во множестве (т. е. часто) будут приходить к нам», и пр., на полях имеется: «для тяжбы». И, таким образом, очень многие заметки произошли потом также вследствие употребления букв, называемых «покоящиеся»; произношение которых действительно весьма часто вовсе не слышно и которые употребляются безразлично, одна вместо другой. Например, в книге Левит, гл. 25, ст. 30, пишется: «И будет закрепощен дом, который находится в городе, у которого нет стены»; на полях же имеется: «у которого есть стена», и пр.

Но хотя это само по себе довольно ясно, однако хочется ответить на доводы некоторых фарисеев, которыми они пытаются убедить, что маргинальные заметки были прибавлены или показаны для обозначения некоторой тайны самими писателями священных книг. *Первый* из этих доводов, который даже мало касается меня, они берут из практики чтения Священного Писания. Если, говорят [они], эти заметки были прибавлены из-за различия в чтении, в котором потомки древних евреев не могли удерживаться, то почему возымел силу обычай, чтобы везде удерживался смысл маргинальных заметок; почему, говорят [они], смысл, который они хотели удержать, отмечен ими на полях. Они, напротив, должны были бы самые свитки писать так, как им хотелось их читать, а не на полях отмечать смысл и чтение, которые они больше всего одобряли. *Второй* же довод, претендующий, кажется, на некоторую видимость, берется из самой природы предмета, именно: что ошибки вкрадывались в книги не намеренно, но случайно, а подобные ошибки бывают различные; но в пяти книгах слово «девушка», за исключением только одного места, всегда пишется сокращенно, вопреки правилу грамматики, без буквы «хе», на полях же — правильно, по общему правилу грамматики. Не-

ужели это тоже могло случиться оттого, что рука ошиблась при писании? Какими судьбами могло произойти, что перо всегда, сколько бы раз это слово ни встречалось, спешило? Наконец, ведь этот дефект легко и без затруднения можно было бы исправить по правилам грамматики и дополнить [слово]. Итак, поскольку эти чтения произошли не случайно и столь явные погрешности оставлены без исправления, то заключают, что это было сделано первыми писателями с известным намерением, чтобы через это обозначить что-то. Но на это мы легко можем ответить, ибо ссылка в аргументации на действовавшую у них практику меня несколько не останавливает. Суеверие могло присоветовать не знай что, и, может быть, это произошло оттого, что то и другое чтение они считали одинаково хорошим или сносным, а потому, чтобы не пренебрегать каким-нибудь из них, они положили, что одно должно писать, а другое — читать⁵⁶. Они именно боялись высказать определенное суждение в таком деле, чтобы не выбрать по неведению ложное вместо истинного, и потому они не захотели предпочесть одно другому; а это они, безусловно, сделали бы, если бы постановили писать и читать только одно, тем более что в священных свитках маргинальные заметки не пицуются. Или, может быть, это произошло оттого, что они пожелали, чтобы некоторые слова, хотя и правильно написанные, читались, однако, иначе, именно: так, как они отметили на полях, и потому вообще установили, чтобы Библия читалась по маргинальным заметкам. Я сейчас скажу, что за причина побудила писцов отметить на полях некоторые слова, которые должно читать особенно (ибо не все маргинальные заметки суть сомнительные чтения, но они отметили также и слова, вышедшие из употребления), именно: устаревшие слова, которые добрые нравы того времени не позволяли читать в общественных собраниях, ибо простодушные древние писатели называли вещи без всяких вежливых обиняков, по собственными их именами, а после того, как воцарились порочность и роскошь, стали считать неприличным то, что не стыдясь говорили древние. Хотя вследствие этой причины не было надобности изменять самое Писание, тем не менее, снисходя к слабости народа, ввели в обычай читать в общественных собраниях названия для полового совокупления и испражнений благопристойнее именно так, как их отметили на полях.

Наконец, какова бы ни была причина, по которой вошло в обычай читать и толковать Писание по маргинальным чтениям, это во всяком случае не означало, что верное толкование должно делаться по ним. Ибо, кроме того, что сами раввины в Талмуде часто отступают от масоретов и придерживаются других чтений, которые они одобряют, как я скоро покажу, на полях находятся еще некоторые заметки, которые, по-видимому, меньше подтверждаются практикой языка. Например, в II Самуила, гл. 14, ст. 22, пишется: «Потому что царь сделал по мнению своего слуги»; эта конструкция совершенно правильна и согласна с конструкцией ст. 15 той же главы, а конструкция, имеющаяся на полях: «слуги твоего», не согласуется с лицом глагола. Точно так же стих последний, гл. 16, той же книги пишется: «Как когда спрашивает (т. е. спрашивается) о слове божием», здесь на полях прибавляется «кто» как именительный при глаголе. Это сделано, очевидно, довольно неправильно, ибо обычная практика этого языка требует употребления безличных глаголов в третьем лице единственного числа действительного залога, как очень хорошо известно грамматикам. И подобным образом встречаются многие заметки, которые никоим образом не могут быть предпочтены текстуальному чтению. Что же касается *второго* довода фарисеев, то и на него легко ответить на основании только что сказанного, именно: писцы, кроме сомнительных чтений, отмечали также слова, вышедшие из употребления. Ибо несомненно, что в еврейском языке, как и в остальных, позднейшая практика сделала многие слова неупотребительными и устаревшими, а позднейшие писцы встречали их в Библии; они, как мы сказали, отметили их все, чтобы народу читать их по принятому тогда обычаю. По этой, стало быть, причине всюду встречается отмеченным имя «на'ар», потому что в древности оно было общего рода и обозначало то же, что у латинян *juvenis* (юноша). Точно так же столица евреев обыкновенно называлась у древних «Иерушалаем», а не «Иерушалаим». О местоимении «он» и «она» думаю то же самое, именно: что позднейшие писцы меняли «вав» на «иод» (какое изменение часто бывает в еврейском языке), когда хотели обозначить женский род; тогда как древние обыкновенно отличали женский род этого местоимения от мужского только огласовкой. Так, кроме того, и неправильность в некото-

рых глаголах у древних была одна, позже — другая; и, наконец, древние употребляли парагогические буквы ⁵⁷ сообразно с особым изяществом стиля своего времени. Все это я мог бы проиллюстрировать здесь многими примерами, но не хочу удерживать читателя за скучным чтением. Но, если кто спросит меня, откуда я это узнал, я отвечу, что я это часто находил у самых древних писателей в Библии; однако позднейшие писатели не желали им подражать; это есть единственное начало, руководясь которым мы и в остальных языках, хотя также уже мертвых, узнаем, однако, устаревшие слова.

Но, может быть, кто-нибудь по поводу моего утверждения, что большая часть этих заметок суть сомнительные чтения, выдвинет еще такое возражение: отчего никогда не встречалось больше двух чтений одного места? отчего не встречалось когда-нибудь трех или больше? Далее, могут возразить, что некоторые места в Писании столь очевидно противоречат грамматике — эти места на полях отмечаются правильно, — что отнюдь не должно думать, будто писцы могли затрудняться и сомневаться в том, какое из двух чтений было правильное. Но и на это легко ответить. На *первое* возражение я, конечно, отвечу, что было больше вариантов, нежели мы находим указанными в книгах. В Талмуде ведь отмечается много вариантов, не принимаемых масоретами, а во многих местах они до того резко отступают от них, что известный суевверный корректор Бомберговой Библии ⁵⁸ принужден был, наконец, признаться в своем предисловии, что он не умеет их согласовать. «И мы не умеем, — говорит он, — ответить, кроме того, что выше ответили, именно: что обычай Талмуда — противоречить масоретам». Поэтому мы не можем с достаточной основательностью утверждать, что никогда не было больше двух вариантов одного места. Впрочем, легко допускаю, даже уверен, что больше двух вариантов одного места никогда не находили, и это допускаю по двум основаниям, именно: 1) по причине, по которой, как мы указали, произошла разница в этих чтениях, можно допустить не больше двух [вариантов]; ведь мы показали, что они произошли главным образом благодаря сходству некоторых букв. Поэтому сомнение почти всегда в конце концов сводилось к этому, т. е. к тому, какую из двух букв нужно было писать: «бет» или «каф», «иод» или «вав», «далет» или «реш», и пр. Эти

буквы чаще других употребляются, и потому могло случиться, что и та и другая давала сносный смысл. Затем [сомнения] возникали также по вопросу о том, был ли слог долог или краток, а количество⁵⁹ слогов определяется теми буквами, которые мы назвали покоящимися. К этому прибавьте, что не все заметки относятся к сомнительным чтениям; многие ведь, мы сказали, были прибавлены для приличия, а также для объяснения древних и вышедших из употребления слов; 2) основание, почему я убежден, что больше двух чтений одного места не встречается, лежит в моей вере в то, что писцы нашли только немного экземпляров — может быть, не больше двух или трех. В трактате Писцов⁶⁰, гл. 6, упоминается лишь о трех экземплярах, которые будто бы были найдены во времена Ездры, почему и выставляют на вид, что эти заметки были прибавлены самим Ездрой. Как бы то ни было, мы легко можем понять, что если у них было три экземпляра, то два всегда были согласны в одном и том же месте; наоборот же, всякий мог бы действительно удивляться, если бы в трех только экземплярах было найдено три различных чтения одного и того же места. По какими судьбами случилось, что после Ездры оказался такой недостаток в экземплярах? Этому перестанет удивляться каждый, кто прочтет только или гл. 1, кн. I Маккавеев, или гл. 5, кн. XII «Древностей» Иосифа. Кажется даже похожим на чудо, что после такого и столь продолжительного преследования можно было сохранить и те немногие [экземпляры]; в этом, полагаю, не сомневается ни один человек, который прочел ту историю хоть с умеренным вниманием. Итак, мы видим причины, почему нигде не встречается больше двух сомнительных чтений. Поэтому далеко не верно, что из наличности везде не больше двух вариантов можно заключить, что Библия в отмеченных местах была написана намеренно неправильно, для обозначения тайн. Что же касается *второго* возражения, т. е. что встречаются некоторые места, до того неправильно написанные, что никоим образом нельзя было сомневаться в противоречии их с практикой письма всех времен, и, стало быть, писцы, безусловно, должны были исправить их, а не на полях отметить, что оно меня мало касается, ведь я не обязан знать, какой религиозный мотив побудил их не делать этого. Может быть, они сделали это по душевной простоте, захотев передать потомкам Библию такой,

какой она была найдена в немногих оригинальных экземплярах, и отметить несходства оригиналов не как сомнительные, но как разные чтения; я назвал их сомнительными только в том смысле, что действительно нахожу их почти все такими, что решительно не знаю, какое какому следует предпочесть. Наконец, кроме этих сомнительных чтений, писцы отметили еще (оставляя пустое место в середине параграфов) много мест оборванных — число их передают масореты; они насчитывают 28 мест, где в середине параграфа оставлено пустое место. Думают ли они, что и в числе скрывается какая-нибудь тайна, — не знаю. Но известную величину пространства фарисеи соблюдают как святыню. Пример этого (чтобы привести один) имеется в Бытии, гл. 4, ст. 8, где так пишется: «и сказал Каин Авелю брату своему... и случилось, в то время как они были в поле, что Каин» и пр. Здесь оставляется пустой промежуток в том месте, где мы ожидали узнать, что именно сказал Каин брату. И, таким образом (кроме тех мест, которые мы уже заметили), имеется 28 [мест], оставленных писцами. Однако многие из них не казались бы оборванными, если бы не было оставлено промежутка. Но об этом довольно.

Г Л А В А X

ОСТАЛЬНЫЕ КНИГИ ВЕТХОГО ЗАВЕТА ИССЛЕДУЮТСЯ ТЕМ ЖЕ СПОСОБОМ, КАК И ПРЕДЫДУЩИЕ

Перехожу к остальным книгам Ветхого завета. Но о двух книгах Паралипоменон я не имею заметить ничего определенного и стоящего, кроме того, что они были написаны много лет спустя после Ездры, а может быть, и после того, как Иуда Маккавей⁶¹ возобновил храм*. Ибо в гл. 9, кн. I, историк рассказывает, какие именно семьи сначала (т. е. во время Ездры) обитали в Иерусалиме; и потом, в ст. 17, указывает привратников, о двух из которых рассказывается и у Пеемии в гл. 11, ст. 19. Это показывает, что книги эти были написаны много лет спустя после восстановления города. Впрочем, об истинном авторе их и о их достоверности, полезности и учении

* См. примеч. XXI.

для меня ничего нет установленного. Я даже не могу достаточно надивиться, почему они были приняты в число священных книг теми людьми, которые из канона священных книг изъяли книги Премудростей, Товита и пр., считающиеся апокрифами; однако уменьшать их авторитет у меня нет намерения, но так как они всеми приняты, то я оставляю их так, как они есть.

Псалмы также были собраны и разделены на пять книг в эпоху второго храма; ибо псалм 88, по свидетельству иудея Филона⁶², появился в то время, пока еще царь Иехония содержался в темнице в Вавилоне, а псалм 89 тогда, когда тот же царь получил свободу; я не думаю, чтобы Филон когда-либо позволил себе сказать это, если бы в его время не было принято такое мнение или если бы он не получил его от других, достойных доверия лиц. Я думаю, что и Притчи Соломона были собраны в то же время или по крайней мере во время царя Иосии, и это потому, что в гл. 24, ст. последнем⁶³, говорится: «Это также Притчи Соломона, которые передали мужи Езекии, царя иудейского». Но не могу умолчать здесь о смелости раввинов, которые желали, чтобы эта книга вместе с Екклезиастом была исключена из канона священных книг и чтобы она хранилась с другими, которые теперь уже не существуют. Они, безусловно, сделали бы это, если бы не нашлись некоторые места, где рекомендуется Моисеев закон. Должно, конечно, скорбеть, что священные и самые лучшие предметы зависели от их выбора. Однако я благодарен им за то, что они пожелали сообщить нам эти книги; но не могу не сомневаться в том, добросовестно ли они передали их, чего здесь подвергать строгому исследованию не хочу.

Итак, перехожу к книгам пророков. Всякий раз, как я вникаю в них, я вижу, что пророчества, содержащиеся в них, были собраны из других книг и не всегда списаны с них в таком порядке, в каком они были высказаны или написаны самими пророками; и что содержатся в них не все пророчества, но только те, которые можно было найти здесь или там; поэтому эти книги суть только фрагменты пророческих. Ибо Исайя начал пророчествовать в царствование Узии, как сам писатель свидетельствует в первом стихе. Но он в то время не только пророчествовал, но, кроме того, и описал все дела, совершенные этим царем (см. II Паралип. гл. 26, ст. 22). Этой книги

теперь нет. [Те же книги], которые у нас есть, как мы показали, списаны из летописей царей иудейских и израильских. Прибавьте к этому, что раввины утверждают, будто этот пророк пророчествовал и в царствование Манассии, которым он, наконец, был умерщвлен; и хотя они, кажется, рассказывают басню, однако они, по-видимому, верили, что имеются не все его пророчества. Затем, излагаемые исторически пророчества Иеремии извлечены и собраны из разных летописцев. Ибо, помимо того что они нагромождены беспорядочно, без всякой последовательности, в них одна и та же история повторяется различным образом. Так, гл. 21 называет причиной ареста Иеремии именно то, что он предсказал Седекии, спрашивавшему у него совета, разорение города; гл. 22, прервав эту историю, переходит к рассказу о его воззвании к Иоакиму, царствовавшему до Седекии, и о том, что он предсказал пленение царя; гл. 25 описывает то, что было открыто пророку до этого, именно: в четвертый год [царствования] Иоакима, потом [следуют] откровения в первый год [царствования] этого царя, и так продолжается нагромождение пророчеств без всякого соблюдения порядка во времени, пока, наконец, в гл. 38 (как будто эти пятнадцать глав были сказаны в скобках) [повествование] не возвращается к тому, о чем рассказывалось в гл. 21. Ибо союз, которым начинается та глава, относится к ст. 8, 9 и 10, гл. 38; и, кроме того, здесь совсем иначе описывается последний арест Иеремии и указывается совершенно иная причина продолжительного его задержания стражей во дворе, нежели о которой рассказывается в гл. 37. Так что ясно видишь, что все это было собрано из разных историков и никаким другим образом не может быть оправдано. Впрочем, остальные пророчества, содержащиеся в остальных главах, где Иеремия говорит в первом лице, списаны, по-видимому, со свитка, который написал Варух под диктовку самого Иеремии. Свиток этот содержал (как видно из гл. 36, ст. 2) только то, что было открыто этому пророку со времени Иосии до четвертого года Иоакима; с этого времени эта книга и начинает [повествование]. Потом с того же свитка, кажется, списано то, что имеется от гл. 45, ст. 2, до гл. 51, ст. 59. А что книга Иезекииля есть также только отрывок, то это весьма ясно показывают первые стихи ее. Кто же не видит, что связь, которой начинается книга, относится к другому, о чем уж

было говорено, и примыкает к тому, что должно быть сказано? И не только связь, но и весь контекст речи предполагает другое сочинение; ведь тридцатый год, с которого начинается эта книга, показывает, что пророк продолжает рассказ, а не начинает! Это отмечает и сам писатель в ст. 3, в скобках: «Было часто слово божие Иезекиилю, сыну Вузия, священнику в земле Халдейской», и пр. Он как бы говорит, что слова Иезекииля, которые он до сих списывал, относятся к другому откровению, которое было ему до этого тридцатого года. Потом Иосиф в кн. X «Древностей», гл. 7, рассказывает, будто Иезекииль предсказал, что Седекия не увидит Вавилонию; об этом в дошедшей до нас книге его не говорится, но сказано наоборот, именно: в гл. 17, что он был отведен пленником в Вавилонию *. Относительно Осии мы не можем сказать наверняка, что он написал больше того, что содержится в книге, называемой его именем. Но я, однако, удивляюсь, что у нас от того, кто, по свидетельству Писания, пророчествовал больше 84 лет, имеется столь мало. В общем по крайней мере мы знаем, что писатели не собрали пророчеств от всех пророков, а от тех, от кого мы имеем, собрали не все. Ибо от тех пророков, которые пророчествовали в царствование Манассии и о которых в кн. II Паралипоменон, гл. 33, ст. 10, 18, 19, упоминается в общем, у нас нет совершенно никаких пророчеств, а также нет и всех пророчеств этих 12 пророков. Ибо из Ионы списаны только пророчества о ниневитянах, между тем, однако, он пророчествовал и израильтянам, о чем смотри кн. II Цар., гл. 14, ст. 25.

О книге Иова и о самом Иове был большой спор среди писателей. Некоторые думают, что ее написал Моисей и что вся история есть только притча; таково предание и некоторых из раввинов в Талмуде; с ними и Маймонида соглашается в своей книге «Море Небухим». Иные думали, что история была истинная; из последних есть некоторые, полагавшие, что этот Иов жил во время Иакова и был женат на его дочери Дине. Но Абен-Езра, как я уже выше говорил, в своих комментариях на эту книгу утверждает, что она была переведена на еврейский с другого языка. Я, конечно, желал бы, чтобы он показал нам это яснее, ибо мы могли бы заключить тогда, что у язык-

* См. примеч. XXII.

ников были священные книги. Итак, оставляю это дело под сомнением; однако допускаю, что Иов был некий язычник, с большой душевной стойкостью, дела которого сперва шли удачно, потом очень несчастливо, а под конец опять весьма счастливо; ибо Иезекииль в гл. 14, ст. 14, упоминает его в числе других. И я думаю, что эта превратность судьбы Иова и его душевное постоянство многим дали случай спорить о провидении божьем, а автору этой книги по крайней мере составить диалог, ибо содержание этого диалога, а равно и стиль кажутся свойственными не человеку, тяжко болящему, сидящему в пепле, но размышляющему на досуге в кабинете. И здесь я склонен был бы думать с Абен-Езрой, что эта книга была переведена с другого языка, так как она, по-видимому, смахивает на поэзию язычников; ибо отец богов дважды созывает совет, а Мом⁶⁴, называемый здесь Сатаной, с большой свободой оспаривает слова божьи, и пр. Но это чистые догадки, и они недостаточно солидны.

Перехожу к книге Даниила. Она с гл. 8, несомненно, содержит писание самого Даниила. Но откуда были списаны первые семь глав, я не знаю. Мы можем подозревать, что из халдейских летописей, так как, за исключением 1-й гл., они написаны по-халдейски. Если бы это было ясно видно, то имелось бы богатейшее доказательство, которое убеждало бы, что Писание постольку лишь священо, поскольку мы разумеем под ним вещи, в нем обозначенные, а не поскольку понимаем слова или язык предложения, которыми те вещи обозначаются; и, кроме того, убеждало бы, что книги, поучающие и сообщающие о самых лучших вещах, на каком бы языке и какой бы нацией ни были написаны, равно священны. Однако мы по крайней мере можем отметить то, что эти главы были написаны по-халдейски и что тем не менее они равно священны, как и остальные в Библии.

К этой же книге Даниила примыкает I кн. Ездры таким образом, что легко распознать, что автор — то же лицо, которое продолжает последовательно рассказывать о делах иудеев от первого пленения. А к этой книге я не затрудняюсь присоединить и книгу Есфирь; ибо связь, которой начинается та книга, ни к какой другой не может быть отнесена. И не должно думать, что она есть та же самая книга, которую написал Мардохей, ибо в гл. 9, ст. 20, 21, 22, кто-то другой рассказывает о самом Мардохее,

что он написал письма, и передает их содержание; потом, в ст. 31 той же главы, что царица Есфирь указом подтвердила постановления, относящиеся к празднику жребиев (пурим), и что указ был вписан в книгу, т. е. (как звучит по-еврейски) в книгу, всем известную в то время (т. е. когда это было описываемо), и Абен-Езра признает, и все обязаны признать, что она с другими [книгами] погибла. Наконец, относительно остальных [деяний] Мардохея историк ссылается на летопись персидских царей. Поэтому не следует сомневаться, что и эта книга была написана тем же историком, который рассказал о деяниях Даниила и Ездры, а кроме того, и книге Неемии *, потому что она называется второй книгой Ездры. Итак, мы утверждаем, что эти четыре книги, именно: Даниила, Ездры, Есфири и Неемии, были написаны одним и тем же историком, но, кто именно это был, я не могу даже предположить. Но, кто бы в конце концов он ни был, для того чтобы знать, откуда он получил сведения об этих историях и, может быть, даже списал большую часть их, должно заметить, что правители, или князья, иудеев имели при втором храме, как цари их при первом, писцов, или историографов, которые последовательно вели их летописи, или временники. Ведь царские временники, или летописи, цитируются в книгах Царей часто, а летописи князей и жрецов второго храма цитируются сперва в кн. Неемии, гл. 12, ст. 23, потом в Макк., кн. I, гл. 16, ст. 24. Без сомнения, упомянутая нами сейчас книга (см. Есф., гл. 9, ст. 31) и есть та, в которой были написаны указ Есфири и письма Мардохея и о которой я заодно с Абен-Езрой сказал, что она погибла. Итак, по-видимому, из этой книги заимствовано или списано все, что содержится в тех четырех, ведь никто другой автором их не цитируется и никакой иной книги официального характера мы не знаем. А что эти книги не были написаны ни Ездрой, ни Неемией, — это явствует из того, что в кн. Неемии, гл. 12, ст. 10, 11, генеалогия верховного первосвященника, Иисуса, продолжена до Иаддуя, т. е. шестого первосвященника, который вышел навстречу Александру Великому, когда власть персов была уже почти ниспровергнута (см. «Древности» Иосифа, кн. XI, гл. 8), или, как говорит иудей Филон в книге «Времен», шестого

* См. примеч. XXIII.

и последнего первосвященника при персах. Даже в той же главе Неемии, именно: в ст. 22, это самое ясно указывается. «Левиты, — говорит историк, — времени Елиашива, Иояды, Иоханана и Иаддуя сверх (supra) * царствования перса Дария были вписаны», т. е. во временниках. И, я думаю, никто не полагает что Ездра ** или Неемия были столь долговечны, что они пережили 14 персидских царей, ибо Кир первый из всех дал иудеям позволение восстановить храм, а с того времени до Дария, четырнадцатого и последнего царя персов, считается больше 230 лет. Поэтому не сомневаюсь, что эти книги были написаны гораздо позже того, как Иуда Маккавей возобновил служение в храме. Не сомневаюсь потому еще, что в то время подложные книги Даниила, Ездры и Есфири были распространяемы некоторыми злонамеренными людьми, принадлежавшими, без сомнения, к секте саддукеев, ибо фарисеи, сколько я знаю, никогда не принимали тех книг. И хотя в книге, называемой четвертой книгой Ездры ⁶⁵, встречаются некоторые басни, которые читаем и в Талмуде, однако только поэтому их не следует приписывать фарисеям, ибо из них нет никого, исключая самых глухих, кто не считал бы, что те басни вставлены каким-нибудь болтуном, и я думаю, что их вставил кто-нибудь затем, чтобы предания фарисеев сделать для всех смешными. Или, может быть, они были написаны и изданы в то время для того, чтобы показать народу исполнение пророчеств Даниила и чтобы укрепить его на этом основании в религии, дабы он, будучи в таком бедственном положении, не терял надежды на лучшие времена и будущее спасение.

Действительно, хотя эти книги так недавни и новы, однако в них вкралось много ошибок, если не ошибаюсь, от поспешности переписчиков. Ведь в них, как и в остальных книгах, тоже встречается много маргинальных заметок, о которых мы говорили в предыдущей главе, а кроме того, есть также некоторые места, которые ни на каком другом основании нельзя оправдать, как сейчас покажу. Но предварительно я желаю сделать замечание относительно маргинальных чтений этих книг, потому что, если согласиться с фарисеями, что маргинальные

* Если это не о: начат ultra (далее), то списывавший ошибся, написав «сверх» вместо «по».

** См. примеч. XXIV.

варианты так же древни, как и самые авторы этих книг, тогда необходимо будет сказать, что их отметили сами авторы, если их было несколько, по той причине, что они нашли самые современники, с которых они списывали книги, недостаточно правильно написанными; и хотя некоторые ошибки были ясны, однако они не осмелились исправить писания древних и предков. Да мне уже нет нужды подробно разбирать здесь вторично этот вопрос. Итак, переходжу к указанию того, что отмечено на полях.

1) Скажу, что множество ошибок вкралось в гл. 2 Ездры. Так, в ст. 64 дается общее число всех тех, кто по поколениям перечисляется во всей главе. О них говорится, что всего их было 42 360, однако если сложить частные суммы, то получится не более 29 818. Итак, ошибка здесь или в итоге, или в частных суммах. Но нужно думать, что общая сумма, кажется, сообщена правильно, потому что ее, без сомнения, каждый удержал в памяти, как вещь достопамятную, частные же суммы — не то. Стало быть, если бы ошибка закралась в общую сумму, то она тотчас была бы очевидна каждому и легко была бы исправлена. И это вполне подтверждается тем, что у Пеем., в гл. 7, где списывается эта глава из Ездры (называемая родословной переписью), как об этом прямо говорится в ст. 5, той же гл. Пеемии, общая сумма вполне согласуется с [общей] суммой книги Ездры; частные же суммы весьма отличаются: некоторые оказываются больше, некоторые меньше, чем у Ездры, а все вместе составляют 31 089. Поэтому несомненно, что больше ошибок вкралось в частные суммы как книги Ездры, так и Пеемии. Комментаторы же, старающиеся согласовать эти очевидные противоречия, выдумывают по силе своего ума всё, что только могут, а между тем именно они своим преклонением перед буквами и словами Писания делают (как уже выше мы напомнили) не что иное, как выставляют писателей Библии на позор, так что они кажутся не умевшими ни говорить, ни излагать по порядку то, что им надлежало сказать. Более того, они ничего другого не делают, как только совершенно затемняют ясность Писания, ибо если бы везде было позволительно толковать Писание по их способу, то, конечно, не было бы ни одного предложения, в истинном смысле которого мы могли бы не сомневаться. Но нечего дальше останавливаться на этом, я убежден, что если бы какой-нибудь историк захотел подражать

всему тому, что сами комментаторы благочестиво допускают относительно писателей Библии, то они насмеялись бы над ним на разные лады. И если они считают богохульником того, кто говорит, что Писание в некоторых местах ошибочно, то спрашивается: каким именем я назову тогда их самих, [т. е. тех], кто приплетает к Писанию все, что угодно, кто до того унижает историков священных книг, что о них думают, как о людях, без толку болтающих и всё путающих, кто, наконец, отрицает ясный и самый очевидный смысл Писания? Ведь что в Писании яснее того, что Ездра с сотрудниками брал по частям в родословной переписи, написанной в гл. 2 книги, названной его именем, число всех тех, которые отправились в Иерусалим, так как в частных суммах сообщается число не только тех, которые могли указать свою генеалогию, но и тех, которые не могли ее указать? Что, говорю, из ст. 5, гл. 7, Неемии яснее того, что он эту самую перепись просто списал. Итак, те, кто объясняет это иначе, делают не что иное, как отрицают истинный смысл Писания, а следовательно, и само Писание. Что же касается того мнения, будто благочестиво приспособлять одни места Писания к другим, то поистине это забавное благочестие, потому что места ясные они приспособляют к темным, а правильные — к ложным и здоровое портят гнилым. И, однако, далек от того, чтобы называть их, не имеющих никакого намерения злословить, богохульниками, ибо ошибаться, конечно, свойственно человеку. Но возвращаюсь к своей цели. Кроме ошибок, которые должно признать в суммах родословной росписи как Ездры, так и Неемии, замечается также много ошибок в самих именах семейств; сверх того, много ошибок в самих генеалогиях, в историях, и опасаясь, нет ли их также и в самих пророчествах. Так, пророчество Иеремии, гл. 22, о Иехонии никоим образом, по-видимому, не согласуется с его историей (см. конец кн. II Цар., Иерем. и кн. I Паралип., гл. 3, ст. 17, 18, 19), в особенности слова последнего стиха той главы; не вижу я также, на каком основании он мог сказать о Седекии, глаза которого были вырваны, как только он увидел умерщвление сыновей: «Ты умрешь в мире», и пр. (см. Иерем., гл. 34, ст. 5). Если пророчества должны толковаться по исполнению, то должно было бы переменить эти имена, и вместо Седекии, казалось бы, должно взять Иехонию и, наоборот,

вместо Иехонии — Седекию. Но это слишком парадоксально, и потому я предпочитаю оставить вопрос как неразрешимый главным образом потому, что если здесь и есть какая-либо ошибка, то она должна быть приписана историку, а не погрешности в экземплярах. Что касается остальных ошибок, о которых я сказал, то я не думаю отмечать их здесь, так как этим я мог бы сильно утомить читателя, тем более что они уже были замечены другими. Ибо р[аби] Соломон ⁶⁶ вследствие очевиднейших противоречий, которые он заметил в вышеуказанных родословных, принужден был высказаться в таких словах, именно (см. его комментарии на кн. 1, гл. 8, Паралип.): «Что Ездра (который, по его мнению, написал книги Паралип.) называет сыновей Вениамина другими именами и его родословие выводит иначе, нежели мы имеем его в книге Бытия, и что, наконец, он большую часть городов левитских указывает иначе, чем Иисус, то это произошло оттого, что он нашел различные оригиналы», и немного ниже: «Родословие Гаваона и других дважды и разное списывается потому, что Ездра нашел много разных росписей каждого родословия и при списывании их следовал наибольшему числу экземпляров, а когда число несогласных генеалогов было одинаково, тогда он списывал экземпляры того и другого». Таким образом, он, безусловно, допускает, что эти книги были списаны с оригиналов, недостаточно исправленных и недостаточно достоверных. Даже сами комментаторы, стараясь согласовать тексты, весьма часто делают не что иное, как указывают причины ошибок. Наконец, я полагаю, что ни один здравомыслящий человек не думает, что историки священных книг намеренно захотели так написать, чтобы они казались противоречащими себе на каждом шагу. Но, может быть, кто-нибудь скажет, что таким образом я совершенно ниспровергаю Писание, ибо таким образом все могут подозревать, что оно везде ошибочно. Но я, напротив, показал, что таким образом я забочусь о Писании, дабы его ясные и чистые места не приспособлялись к ошибочным и не искажали; а из-за того, что некоторые места искажены, нельзя подозревать то же относительно всех [мест], ведь никогда не было ни одной книги без ошибок. Неужели, спрашиваю, кто-нибудь когда-нибудь подозревал по этой причине, что книги во всем ошибочны? Конечно никто, особенно когда речь вразумительна и мысль автора ясно понимается.

Этим я закончил то, что хотел заметить относительно истории книг Ветхого завета. Из этого мы легко заключаем, что до времен Маккавеев не было никакого канона священных книг*; те же, которые теперь имеем, были отобраны из многих других фарисеями второго храма, установившими и молитвенные формулы, и приняты были только на основании их решений⁶⁷. Итак, кто хочет доказать авторитет Священного Писания, тот обязан доказать авторитет каждой книги; и недостаточно доказать божественность одной, чтобы заключать о божественности всех, иначе должно утверждать, что собор фарисеев не мог ошибиться при этом выборе книг, чего никто никогда не докажет. Основанием же, заставляющим меня утверждать, что только фарисеи собирали книги Ветхого завета и сложили их в канон священных книг, служит то, что в книге Даниила, в посл. главе, ст. 2, предсказывается воскресение мертвых, которое саддукеи отрицали, затем то, что сами фарисеи в Талмуде ясно указывают это. Именно: в гл. 2, л. 30, ст. 2, трактата Шаббат говорится: «Сказал р. Иуда от имени Рава⁶⁸: старались мудрецы скрыть книгу Екклезиаста, потому что слова ее противоречат словам Закона (NB: книге закона Моисея). Почему же ее не скрыли? Потому что она согласно с Законом начинается и согласно с Законом оканчивается». А немного ниже: «И также книгу Притчей старались скрыть», и пр. И, наконец, в том же трактате, в гл. 1, л. 13, ст. 2: «Поистине называй с признательностью того мужа, имя которого Хананья, сын Хизкии, ибо если бы не он, то книга Иезекииля была бы скрыта, потому что слова ее противоречили словам Закона», и пр. Из этого весьма ясно следует, что знатоки Закона держали совет о том, какие книги должно принять как священные и какие исключить. Итак, кто хочет увериться в авторитете всех книг, тот пусть снова приступает к обсуждению и требует отчета в каждой.

А теперь своевременно было бы исследовать и книги Нового завета таким же образом. Но так как я слышу, что это сделано людьми, весьма сведущими как в науке, так в особенности и в языках, и так как я не обладаю настолько безукоризненным знанием греческого языка, чтобы осмелиться взяться за это дело, и, наконец, так как

* См. примеч. XXV.

до нас не дошли экземпляры книг, которые были написаны на еврейском языке, то я предпочитаю воздержаться от этой работы. Тем не менее то, что ближе всего относится к моей задаче, я думаю отметить; об этом в следующей главе.

Г Л А В А X I

ИССЛЕДУЕТСЯ, НАПИСАЛИ ЛИ АПОСТОЛЫ СВОИ ПОСЛАНИЯ КАК АПОСТОЛЫ И ПРОРОКИ ИЛИ ЖЕ КАК УЧИТЕЛИ; ЗАТЕМ ПОКАЗЫВАЕТСЯ ОБЯЗАННОСТЬ АПОСТОЛОВ

Никто из читавших Новый завет не может сомневаться в том, что апостолы были пророками. Но так как пророки говорили по откровению не всегда, но, напротив, очень редко, как мы показали в конце гл. 4, то сомневаться в том, написали ли апостолы Послания в качестве пророков, по откровению и выраженному приказу, как Моисей, Иеремия и другие, или же в качестве частных лиц или учителей, мы можем; тем более что в I Послании к коринфянам, гл. 14, ст. 6, Павел указывает два рода проповедования: одно на основании откровения, другое на основании познания; и потому, говорю, сомневаться в том, пророчествуют ли апостолы в Посланиях или же учат, можно. Но если мы пожелаем обратить внимание на стиль Посланий, то найдем, что он весьма отличен от стиля пророчества. Так, у пророков весьма употребительно было свидетельствовать всюду, что они говорят по указу бога, именно: «так глаголит бог», «говорит бог воинств», «указ бога», и пр. И это, по-видимому, имело место не только в публичных речах пророков, но и в письмах, содержащих откровения, как видно из письма Илии, написанного Иораму (см. II Парал., гл. 21, ст. 12). Он тоже начинает: «Так говорит бог». Но в Посланиях апостолов мы ничего подобного не читаем, но, наоборот, в I Послании к коринфянам, гл. 7, ст. 40, Павел говорит, руководствуясь своим суждением. В весьма многих местах встречаются даже формы выражения, свойственные душе колеблющейся и смущенной, например в Послании к римлянам, в гл. 3, ст. 28: «Итак, мы полагаем»*, и в гл. 8, ст. 18: «Ведь

* См. примеч. XXVI.

я полагаю», и многое в этом роде. Кроме того, встречаются другие формы выражения, весьма далекие от пророческого авторитета, именно: «Это же я говорю по совету, а не по приказанию» (см. I Посл. к коринф., гл. 7, ст. 6), «Совет даю как муж, который милостию бога верен» (см. там же, гл. 7, ст. 25), и много других в этом роде. Должно заметить, что, когда в вышеуказанной главе Павел говорит, что он имеет или не имеет повеление, или приказание, божье, он понимает под этим не повеление, или приказание, открытое ему богом, но только правила Христа, преподанные им на горе ученикам. Кроме того, если мы обратим также внимание на способ, которым апостолы передают в этих Посланиях евангельское учение, то увидим, что он тоже весьма отличается от способа пророков. Ибо апостолы везде умозаключают, так что они кажутся не пророчествующими, но рассуждающими; пророчества же, наоборот, содержат одни только догматы и решения, потому что в них выводится как бы говорящим бог, который не умозаключает, но решает вследствие абсолютной мощи своей природы, да и потому также, что авторитет пророка не позволяет умозаключать; ведь всякий, желающий подкрепить свои догматы разумом, тем самым подвергает их свободной критике каждого. И Павел, так как он умозаключает, по-видимому, делал это. В I Послании к коринфянам, гл. 10, ст. 15, он говорит: «Как мудрым говорю, судите вы сами о том, что я говорю». И, наконец, потому, что пророки, как мы показали в гл. 1, воспринимали открываемые вещи, не прибегая к силе естественного света, т. е. не делая умозаклучений. И хотя в пяти книгах Моисея некоторые положения, по-видимому, выводятся посредством умозаклучения, однако, кто вникнет в них, тот увидит, что они никоим образом не могут быть принимаемы за решительные доказательства. Например, когда Моисей во Второзаконии, гл. 31, ст. 27, сказал израильтянам: «Если вы, пока я с вами жил, были мятежниками против бога, то после того, как я умру, — тем более», то никоим образом не должно разуметь, что Моисей хочет доводами убедить израильтян в том, что они после его смерти необходимо уклонятся от истинного почитания бога, ведь доказательство было бы ложное, что можно доказать из самого Писания: ибо израильтяне пребывали постоянными при жизни Иисуса и старейшин, а потом также при жизни Самуила, Давида,

Соломона и прочих. Поэтому приведенные слова Моисея суть только моральное изречение, которым он в риторической форме, давшей ему возможность живее вообразить событие, предсказывает будущее отпадение народа. Основание же, почему я не говорю, что Моисей сказал это сам от себя с целью представить народу свое предсказание правдоподобным, а не по откровению, как пророк, имеется в том, что в ст. 21 той же главы рассказывается, что бог открыл Моисею это же самое в других словах. Моисея, конечно, не нужно было посредством правдоподобных доводов уверять относительно этого предсказания и решения божьего, но необходимо было, чтобы оно живо представлялось в его воображении, как мы показали в гл. 1; а этого легче всего можно было добиться, представляя настоящее упорство народа, которое он часто испытывал, как будущее. И подобным образом должно понимать все доказательства Моисея, встречающиеся в пяти книгах, т. е. что они не были извлечены из сокровищниц разума, но суть только манера говорить, благодаря которой он решения бога сильнее выражал и живо воображал. Однако я не хочу абсолютно отрицать, что пророки могли аргументировать на основании откровения; но я утверждаю только то, что, чем правильнее пророки аргументируют, тем более их познание, которое они имеют о предмете откровения, приближается к естественному, что пророки имеют сверхъестественное познание, мы узнаем ведь главным образом именно из того, что они высказывают чистые догмы, или решения, или сентенции, потому величайший пророк Моисей и не употребил ни одного законного доказательства; и, наоборот, допускаю, что длинные дедукции и аргументации Павла, встречающиеся в Послании к римлянам, никоим образом не были написаны на основании сверхъестественного откровения. Таким образом, у апостолов как манера говорить, так и манера рассуждать в Посланиях весьма ясно указывает, что они были написаны не вследствие откровения и божественного приказа, но только на основании естественного суждения самих апостолов и не содержат ничего, кроме братских увещаний, смешанных с выражениями учтивости, с которой, конечно, пророческий авторитет совершенно несовместим, каково, например, известное извинение Павла в Послании к римлянам, гл. 15, ст. 15: «Я написал вам, братья, с некоторой смелостью». Мы можем, кроме

того, заключить это же самое из того, что мы никогда не читаем о том, что апостолам было повелено писать, и только проповедовать, куда бы они ни шли, и сказанные подтверждать знамениями. Ибо их присутствие и знамения, безусловно, требовались для обращения язычников к религии и для утверждения их в ней, как сам Павел в Послании к римлянам, гл. 1, ст. 11, прямо указывает: «Потому что весьма желаю вас видеть, чтобы сообщить вам дар духа, дабы вы утвердились». Но здесь можно было бы возразить, что мы таким же образом могли бы заключить, что апостолы и не проповедовали как пророки; ибо, когда они шли проповедовать в то или иное место, делали это не вследствие прямого приказа, как некогда делали пророки. Мы читаем в Ветхом завете, что Иона пошел проповедовать в Ниневию, и в то же время читаем, что он туда был умышленно послан и что ему было открыто то, что он должен был там проповедовать. Также и о Моисее подробно рассказывается, что он отправился в Египет как посол бога и в то же время ему было задано, что сказать израильскому народу и царю-фараону и какие знамения сделать перед ними для того, чтобы ему поверили. Исайя, Иеремия, Иезекииль получают специальные приказания проповедовать израильтянам. Да, наконец, пророки не проповедовали ничего, о чем Писание не свидетельствовало бы, что они получили это от бога. Но об апостолах, когда они шли проповедовать в то или иное место, мы в Новом завете ничего подобного, за очень редкими исключениями, не читаем. Напротив, находим некоторые места, прямо указывающие, что апостолы по собственному решению выбирали местности для проповедования; взять, например, известный спор Павла с Варнавой, дошедший до размолвки (о чем см. Деяния, гл. 15, ст. 37, 38 и пр.), а также то, что часто они безуспешно пытались направиться в то или иное место, как тот же Павел в Посл. к римл., гл. 1, ст. 13, свидетельствует, именно: «В те времена я часто желал прийти к вам и был задерживаем», и в гл. 15, ст. 22: «Сие-то много раз препятствовало мне прийти к вам», и, наконец, в последней главе I Посл. к коринфянам, ст. 12: «Относительно же брата моего Аполлоса я много просил его, чтобы он отправился к вам с братьями, и совершенно никакого желания у него не было прийти к вам, когда же ему будет удобно», и пр. Поэтому как из этих форм выражения и из

спора между апостолами, так и из того, что Писание, когда апостолы шли куда-либо проповедовать, не свидетельствует о них, как о древних пророках, что они шли по приказу бога, я должен был заключить, что апостолы проповедовали как учителя, а не как пророки. Впрочем, этот вопрос мы легко разрешим, лишь только обратим внимание на различие в призвании апостолов и ветхозаветных пророков. Ибо последние не были призваны проповедовать и пророчествовать всем нациям, но только некоторым, особенным, и потому требовали выраженного и особого приказа для каждой. Апостолы же были призваны проповедовать без исключения всем и всех обращать к религии. Таким образом, куда бы они ни шли, они следовали приказу Христа, и для них не пужно было, чтобы, прежде чем им идти, вещи, подлежащие проповедованию, были открыты им самим, т. е. ученикам Христа, которым он сам сказал: «Когда же будут предавать вас, не заботьтесь, как или что сказать, ибо будет дано вам в тот час, что сказать», и пр. (см. Матф., гл. 10, ст. 19, 20). Итак, мы заключаем, что апостолы имели особое откровение только относительно того, что они проповедовали устно и в то же время подтверждали знаменьями (см. то, что мы показали в начале 2-й гл.); а чему они просто учили письменно или устно, не прибегая для доказательства ни к каким знаменьям, то они говорили или писали на основании познания (т. е. естественного), см. об этом I Посл. к коринфянам, гл. 14, ст. 6. И здесь нас не затрудняет то обстоятельство, что все Послания начинаются с удостоверения апостольства, ибо апостолам, как вскоре покажу, была дана не только сила для пророчествования, но и [был дан] авторитет для учительства. На этом основании мы и допускаем, что они писали свои Послания как апостолы. По этой причине каждый и начинал с удостоверения своего апостольства; или, может быть, для того, чтобы легче склонить на свою сторону ум читателя и возбудить внимание, они хотели прежде всего свидетельствовать, что они суть те, которые стали известны всем верным своими проповедями и которые столь ясными свидетельствами показали, что они учат истинной религии и пути к спасению. Ибо все, что говорится в этих Посланиях о призвании апостолов и святом и божественном духе, который они имели, относится, на мой взгляд, к их проповедям, которые они произносили,

за исключением тех только мест, в которых дух божий, или дух святой, берется в смысле здоровой, блаженной и богу посвященной души, и пр. (об этом мы в 1-й гл. говорили). Например, в I Послании к коринфянам, гл. 7, ст. 40, Павел говорит: «Но она блаженна, если останется так по моему совету, а я полагаю, что дух божий есть и во мне». Здесь под духом божьим он разумеет свою собственную душу, как показывает самое содержание речи; он ведь хочет [сказать] следующее: вдову, которая не хочет вторично выходить замуж, я считаю блаженной согласно своему мнению — я, который решил жить безбрачным, и думаю, что я блажен. Встречаются и другие, подобные же места, которые приводить здесь я считаю излишним. Следовательно, так как должно утверждать, что Послания апостолов были продиктованы только естественным светом, то следует посмотреть теперь, каким образом апостолы на основании только естественного познания могли учить вещам, которые не подлежат его ведению. Но если мы обратим внимание на то, что мы говорили относительно толкования Писания в 7-й гл. этого трактата, то никакой трудности для нас здесь не будет. Ибо, хотя то, что содержится в Библии, большей частью превосходит наше понимание, однако мы можем уверенно рассуждать об этом, лишь только не допуская никаких других принципов, кроме тех, которые заимствуются из самого Писания. Точно таким же образом и апостолы из вещей, которые они видели и о которых слышали и которые, наконец, они узнавали вследствие откровения, могли заключать и выводить о многом и могли учить тому людей, если им угодно было. Затем, хотя религия, в том виде, в каком она проповедовалась апостолами, т. е. в виде простого рассказа об истории Христа, не подлежит ведению разума, однако суть ее, состоящую главным образом из нравственных правил, а также и всего учения Христа * каждый может легко усвоить при помощи естественного света. Наконец, для того чтобы религию, которую прежде подтверждали знамениями, приспособлять к обычному пониманию людей, так чтобы каждый легко принимал ее сердцем, апостолы не нуждались в сверхъестественном свете; не нуждались они в нем также

* См. примеч. XXVII.

и для того, чтобы назидать людей. Цель Послания в этом и заключается, именно: в научении и назидании людей тем путем, который каждый из апостолов считал самым лучшим для утверждения их в религии. И здесь должно заметить то, что мы говорили немного раньше, именно: что апостолы не только получили силу для проповедования истории Христа как пророки, т. е. подтверждая его знамениями, но, кроме того, и власть учить и назидать тем путем, какой каждый считал самым лучшим. На этот двойной дар Павел во II Послании к Тимофею, гл. 1, ст. 11, ясно указывает в следующих словах: «В котором я поставлен проповедником, и апостолом, и учителем язычников». И в I Послании к нему же, гл. 2, ст. 7: «Которого я поставлен проповедником и апостолом (истину говорю, Христом, не лгу), учителем язычников, знающим веру (NB) и истину». Этим, говорю, он ясно указывает призвание того и другого, т. е. апостольства и учительства. А о власти назидать кого и когда он ни захотел бы Павел в Посл. к Филимону, ст. 8, говорит следующим образом: «Хотя большую во Христе свободу имею приказывать тебе то, что следует, однако», и пр. Здесь должно заметить, что если то, что нужно было приказать Филимону, Павел получил от бога как пророк и как пророк должен был приказать, тогда ему совершенно нельзя было бы менять приказание на просьбу. Поэтому необходимо должно понимать, что он говорит о свободе назидания, которой он обладает как учитель, а не как пророк.

Однако, если мы не хотим прибегать к помощи разума, который точно учит, что тот, кто имеет власть учить, имеет также власть выбирать способ, какой он хочет, то из сказанного еще недостаточно ясно следует, что апостолы могли избирать способ обучения, какой каждому представлялся самым лучшим, но следует только, что они по обязанности апостольства были не только пророками, но и учителями. Но лучше будет доказать все дело только на основании Писания; из него ведь ясно видно, что каждый из апостолов избирал отдельный способ, именно: из следующих слов Павла в Послании к римлянам, гл. 15, ст. 20: «Тщательно стараясь проповедовать не там, где было возведено имя Христа, дабы не созидать на чужом основании». Конечно, если у всех был один и тот же способ обучения и все созидали христианскую

религию на одном и том же основании, то Павел никоим образом не мог называть основания другого апостола чужими, потому что они у него были те же самые. Но коль скоро он называет их чужими, то необходимо должно заключить, что каждый возводил религию на разном основании, и с апостолами в их учительской деятельности случилось то же, что бывает и с прочими учителями, имеющими свой, особый метод обучения: они всегда сильнее желают учить тех, которые совершенно необразованны и которые языкам или наукам, даже математическим, в истине которых никто не сомневается, ни у кого другого не начинали учиться. Затем, если мы пробежим с некоторым вниманием самые Послания, то увидим, что апостолы в самой религии, конечно, согласны, в основаниях же ее весьма расходятся. Ибо Павел, желая утвердить людей в религии и показать им, что спасение зависит только от милости бога, учил, что никто не может величаться делами, но только верой и что никто делами не оправдывается (см. Посл. к римл., гл. 3, ст. 27, 28), и далее он приводит все знаменитое учение о предопределении. Иаков же в своем Послании, наоборот, учит, что человек оправдывается делами, а не верою только (см. его Посл., гл. 2, ст. 24), и, опустив все те рассуждения Павла, излагает все учение религии очень кратко. Наконец, несомненно, оттого, что апостолы создавали религию на разных основаниях, произошли многие споры и ереси, которые уже со времен апостольских непрестанно терзали церковь и, конечно, будут вечно терзать, пока, наконец, религия когда-нибудь не отделится от философских умозрений и не сведется к очень немногим и самым простым догматам, каким Христос научил своих учеников; для апостолов это было невозможно, потому что евангелие не известно было людям. И потому, чтобы новизна его учения не слишком поражала их слух, они приспособляли его, насколько это было можно, к духу людей своего времени (см. I Посл. к коринф., гл. 9, ст. 19, 20 и пр.) и строили учение на основаниях, самых известных и принятых в тогдашнее время; а потому никто из апостолов не философствовал больше Павла, который был призван для проповедования язычникам. Остальные же, проповедовавшие иудеям, т. е. людям, презиравшим философию, тоже подлаживались к их характеру (см. об этом Посл. к галат., гл. 2, ст. 11 и пр.) и учили рели-

гии, лишенной философских умозрений. Счастлив же поистине был бы теперь наш век, если бы мы видели ее [философию] свободною и от всякого суеверия.

Г Л А В А XII

**ОБ ИСТИННОМ ПОДЛИННИКЕ БОЖЕСТВЕННОГО ЗАКОНА;
НА КАКОМ ОСНОВАНИИ ПИСАНИЕ НАЗЫВАЕТСЯ
СВЯЩЕННЫМ И НА КАКОМ ОСНОВАНИИ — СЛОВОМ
БОЖЬИМ; НАКОНЕЦ, ПОКАЗЫВАЕТСЯ, ЧТО ОНО,
ПОСКОЛЬКУ СОДЕРЖИТ СЛОВО БОЖЬЕ,
ДОШЛО ДО НАС НЕПОВРЕЖДЕННЫМ**

Те, кто принимает Библию такой, какова она есть, за письмо божье, ниспосланное людям с неба, без сомнения, возопиют, что я совершил грех против святого духа, именно: утверждая, что это слово божье содержит ошибки, пропуски, подделки и не согласно само с собою и что мы имеем только отрывки из него и, наконец, что подлинник договора божьего, заключенного с иудеями, погиб. Но если бы они захотели обсудить самый предмет, то, я не сомневаюсь, они тотчас перестали бы вопить. Ибо как сам разум, так и высказывания пророков и апостолов ясно гласят, что вечное слово и договор бога и истинная религия (*Religio vera*) божественно начертаны в сердцах людей, т. е. в человеческой душе, и что она есть истинный подлинник божий, который бог скрепил своей печатью, т. е. идеей о себе, как отображением своей божественности. Письменно, в виде закона, религия была передана первым иудеям потому именно, что они в то время считались как бы детьми. Но впоследствии Моисей (Второзак., гл. 30, ст. 6) и Иеремия (гл. 31, ст. 33) предсказывают им, что настанет время, когда бог напишет свой закон в их сердцах. Потому только иудеям и в особенности саддукеям подобало когда-то ратовать за закон, написанный на скрижалях, но отнюдь не тем, у кого он написан в душе. Итак, кто пожелает вникнуть в это, тот не найдет в вышесказанном ничего, что противоречило бы слову божьему, или истинной религии, и вере или что могло бы их ослабить, но, наоборот, найдет, что мы ее подкрепляем, как мы и показали в конце десятой главы. И если бы это было не так, то я порешил бы совсем умолчать

об этом, даже охотно допустил бы во избежание всяких затруднений, что в Писании скрыты глубочайшие тайны; но так как отсюда возникло невыносимое суеверие и иные весьма пагубные неудобства, о которых я говорил во вступлении к седьмой главе, то я считаю, что их не должно оставлять без внимания, в особенности потому, что религия не нуждается ни в каких суеверных прикрасах, но, напротив, она лишается своего блеска, когда украшается подобными выдумками. Но, скажут, хотя божественный закон и написан в сердцах, тем не менее Писание есть слово божье, и потому сказать о Писании, что оно отрывочно и искажено, столь же непозволительно, как и о слове божьем. Я же, напротив, опасаюсь, не слишком ли они стараются быть святыми и не превращают ли они религию в суеверие; даже более: не начинают ли они почитать за слово божье изображения и отпечатки, т. е. бумагу и чернила. Я то знаю, что я ничего недостойного Писания или слова божьего не сказал: я не утверждал ничего такого, истинность чего я не доказал бы самими очевидными доводами, и поэтому, конечно, могу утверждать, что я ничего нечестивого или что отзывает нечестием не сказал. Признаюсь, что иные светские люди, которым религия в тягость, могут из этого вывести заключение о свободе грешить и могут без всякого основания, только ради потворства желанию заключать отсюда, что Писание везде содержит ошибки, подделки, а следовательно, и не обладает никаким авторитетом. Но помочь подобным людям невозможно согласно той ходячей истине, что ничего нельзя сказать настолько правильно, чтобы сказанное нельзя было исказить дурным толкованием. Те, кто хочет потворствовать желаниям, могут легко найти какой-нибудь предлог; и те, у кого некогда имелись самые оригиналы, ковчег завета, имелись даже сами пророки и апостолы, были не лучше и повиновались не больше; но все, как иудеи, так и язычники, всегда были одни и те же, и добродетель во всяком веке была очень редка. Впрочем, чтобы устранить всякое недоразумение, должно показать здесь, на каком основании Писание или любой неодушевленный предмет должны быть названы священными и божественными; затем объясним, что такое на самом деле слово божье, и покажем, что оно содержится не в известном числе книг и, наконец, что Писание, поскольку оно учит тому, что необходимо для послушания

и спасения, не могло быть испорчено. Ибо из этого всякий легко получит возможность судить о том, что мы ничего не сказали против слова божьего и никакого места не уделили нечестию.

Священным и божественным называется то, что назначено для упражнения в благочестии и религии. Предмет до тех пор будет священным, пока люди религиозно относятся к нему; если же они перестают быть благочестивыми, то одновременно и предмет также перестает быть священным; а если его назначат для совершения нечестивых дел, тогда то самое, что раньше было священным делается нечестивым и скверным. Например, некое место было названо патриархом Иаковом «дом божий», потому что там он почтил открывшегося ему бога, но пророками то же самое место было названо «дом неправды» (см. Амоса, гл. 5, ст. 5, и Осии, гл. 10, ст. 5), потому что израильтяне вследствие постановления Иероваама обыкновенно приносили там жертвы идолам. Другой пример, который весьма ясно показывает дело: слова имеют известное значение только благодаря употреблению, и если согласно этому употреблению их они расположены таким образом, что люди при чтении их побуждаются к благочестию, тогда те слова, а также книга, написанная с таким распределением слов, будет священна. Но если впоследствии эти слова выходят из употребления настолько, что теряют всякое значение, или когда книгой совсем пренебрегают — вследствие ли злого умысла или потому, что в ней не нуждаются, — тогда и в словах, и в книге не будет никакой пользы и никакой святости. Наконец, если те слова располагаются иначе или возобладает обычай применять их в противоположном значении, тогда и слова, и книги, прежде священные, будут непристойными и нечестивыми. Из этого следует, что вне души абсолютно нет ничего священного или непристойного, или нечестивого, но бывает только по отношению к ней. Это также весьма ясно вытекает из многих мест Писания. Приведем один-два примера: Иеремия (в гл. 7, ст. 4) говорит, что иудеи его времени ложно называли храм Соломона храмом божьим, ибо, как сам он продолжает в той же главе, наименование «божий» можно было прилагать к тому храму только до тех пор, пока его посещают люди, которые чтут его и защищают справедливость; если же его будут посещать убийцы, воры, идолопоклонники и другие преступные

люди, тогда он скорее яма для преступников. Что случилось с ковчегом завета. Писание об этом ничего не рассказывает, чему я часто удивлялся; однако известно то, что он был сожжен с храмом, хотя у евреев не было ничего более священного и более почитаемого. На этом основании, следовательно, Писание до тех пор священо, а его речи божественны, пока оно побуждает людей к благоговению перед богом; но если люди им совершенно пренебрегают, как некогда иудеи, то оно ничего, кроме бумаги и чернил [собой], не представляет и совершенно профанируется ими и подвергается порче. И потому если тогда оно искажается или погибает, то ошибочно говорить, что искажается или гибнет слово божье, подобно тому, как во времена Иеремии ошибочно говорили, что в пламени погиб храм, который в то время был якобы храмом бога. Это сам Иеремия говорит и о самом законе, ибо он укоряет безбожников своего века таким образом: «На каком основании вы говорите: «Мы сведущи, и закон божий с нами?». Поистине он напрасно был приукрашен, тростник писцов напрасно сделан», т. е. вы ложно говорите, будто вы, хотя Писание и есть у вас, имеете закон божий, после того как вы сделали его недействительным. Также, когда Моисей разбил первые скрижали, он не слово божье бросил в гнев из рук и разбил (ибо кто мог бы подозревать это о Моисее по отношению к слову божьему), но только камни. Они прежде хотя и были священны, потому что на них был написан завет, по которому иудеи обязывались повиноваться богу, однако в тот момент в них совершенно не было никакой святости, потому что иудеи вследствие поклонения тельцу сделали тот завет недействительным. По той же самой причине могли погибнуть и вторые скрижали с ковчегом завета. Итак, коль скоро целиком мог погибнуть истинный подлинник божественного завета, предмет самый священнейший из всех, то неудивительно, если теперь не существует первых оригинальных книг Моисея, и неудивительно, что с книгами, которые мы имеем, случилось то, о чем мы выше говорили. Следовательно, пусть перестанут обвинять в нечестии нас, ничего против слова божьего не сказавших и его не осквернивших, но пусть обратят гнев, если у них может быть справедливый гнев, на древних, порочность которых осквернила и подвергла порче божий ковчег завета, храм, закон и всю святыню. Наконец, если они согласно

известному выражению апостола во II Послании к коринфянам (гл. 3, ст. 3) имеют в себе письмо божье, написанное не чернилами, но духом божьим и не на скрижалях каменных, но на плотских скрижалях сердца, то пусть перестанут почитать букву и столь заботиться о ней. Думаю, что я достаточно объяснил этим, в каком смысле Писание должно считать священным и божественным.

Теперь следует посмотреть, что особенно должно понимать под «дебар Иегова» (слово божье). «Дебар» обозначает слово, речь, указ и вещь. А на каком основании по-еврейски говорится о какой-нибудь вещи, что она божья и относится к богу, мы показали в 1-й гл.; а отсюда легко понять, что хочет обозначить Писание под словом божьим, речью, приказом и вещью. Итак, нет надобности все повторять здесь, а также и то, что мы показали в гл. 6 о чудесах в 3-м пункте. Достаточно лишь указать на предмет, чтобы лучше понять то, что мы желаем сказать здесь об этом. Именно слово божье, когда оно проповедуется о каком-либо предмете, который не есть сам бог, обозначает собственно тот божественный закон, о котором мы говорили в гл. 4, т. е. религию, общую всему человеческому роду, или всеобщую; смотри об этом гл. 1, ст. 10, и пр. Исайи, где он учит истинному образу жизни, заключающемуся, конечно, не в церемониях, но в любви и в праведном духе, и такой образ жизни он безразлично называет законом и словом божьим. Затем оно в переносном смысле (*metaphorice*) обозначает самый порядок природы и судьбу (*fatum*) (потому что это действительно зависит от вечного решения божественной природы и следует из него) и в особенности то, что в этом порядке пророки предвидели, потому что они воспринимали будущие события не через естественные причины, но как изволения и решения бога. Потом оно применяется также для обозначения всякого приказа каждого пророка, поскольку он воспринял его благодаря особенной своей силе или пророческому дару, а не в силу общего естественного света, и это главным образом потому, что пророки действительно обыкновенно представляли бога как бы законодателем, как мы показали в гл. 4. Итак, Писание называется словом божьим по этим трем причинам, именно: потому, что оно учит истинной религии, вечный виновник которой есть бог; затем потому, что предсказания о будущих событиях оно излагает как решения бога; и, наконец, потому,

что те, которые в действительности были его авторами, по большей части учили, руководствуясь не общим естественным светом, но каким-то им свойственным, и вводили бога изрекающим эти слова. И хотя, кроме этого, в Писании содержится много чисто исторического материала, понимаемого при помощи естественного света, однако оно получает название по более важной части. И мы легко понимаем отсюда, в каком смысле можно рассматривать бога как автора Библии, именно по причине истинной религии, которая в ней преподается, а не потому, что он хотел сообщить людям известное число книг. Далее, отсюда мы можем также узнать, почему Библия разделяется на книги Ветхого и Нового завета; это, конечно, потому, что до пришествия Христа пророки обыкновенно проповедовали религию как отечественный закон и в силу договора, заключенного во время Моисея; после же пришествия Христа апостолы проповедовали ее всем как всеобщий закон и в силу только страданий Христа, а не для того, чтобы книги различались учением, не для того, чтобы они были написаны как подлинник завета, и не для того, наконец, чтобы всеобщая религия (*religio catholica*), которая наиболее естественна, была нова, если не принимать в расчет людей, не знавших ее. «В мире был, — говорит евангелист Иоанн в гл. 1, ст. 10, — и мир не познал его». Итак, хотя бы у нас было меньше книг как Ветхого, так и Нового завета, мы все же не были лишены слова божьего (под которым, собственно, понимается, как мы уже говорили, истинная религия), точно так же мы не думаем, что мы лишены его теперь, хотя и не имеем многих других весьма важных сочинений вроде книги Закона, которую благоговейно хранили как подлинник завета в храме, и, кроме того, книг о войнах, летописей и многих других, из которых были заимствованы и собраны книги, имеющиеся у нас в Ветхом завете. И это подтверждается, кроме того, многими основаниями, именно: 1) Потому что книги того и другого завета были написаны не по нарочитому приказу в одно и то же время для всех веков, но случайно, для некоторых людей (и притом смотря по тому, как этого требовали время и их специальное содержание), как ясно указывают призвания пророков (призывавшихся для увещания безбожников своего времени), а также и Послания апостолов. 2) Потому что одно дело понять Писание и мысли пророков, а иное — мысль бога

(mens Dei), т. е. самую истину вещи (rei veritas), как это следует из показанного нами в гл. 2, о пророках. В гл. 6 мы показали, что это приложимо также к историческим рассказам о чудесах. Но о местах, где говорится об истинной религии и истинной добродетели, этого нельзя сказать. 3) Потому что книги Ветхого завета были выбраны из многих и, наконец, были собраны и одобрены собором фарисеев, как мы показали в гл. 10; книги же Нового завета тоже были приняты в канон по решениям некоторых соборов; и по их же решениям множество других книг, считавшихся многими за священные, были отвергнуты как ложные. Но члены этих соборов (как фарисейского, так и христианского) состояли не из пророков, но только из учителей и знатоков; и, однако, необходимо должно признать, что они в этом выборе взяли за норму слово божье; следовательно, прежде чем одобрить все книги, они необходимо должны были иметь понятие о слове божьем. 4) Потому что апостолы писали не как пророки, но как учителя (как мы в предыдущей главе сказали) и выбрали тот путь к научению, который они считали наиболее легким для учеников, которых они желали тогда научить; из этого следует, что в Посланиях (как мы в конце предыдущей главы и заключили) содержится много такого, без чего мы теперь в отношении религии можем обойтись. 5) Наконец, потому, что в Новом завете есть четыре евангелиста; и кто поверил бы, что историю о Христе бог захотел рассказать и письменно сообщить людям четырехкратно. И хотя у одного евангелиста есть кое-что, чего нет у другого, и один часто помогает понимать другого, однако отсюда не следует заключать, что все, что рассказывается у этих четырех евангелистов, необходимо было знать и что бог избрал их писать с целью лучшего понимания истории о Христе; ибо каждый проповедовал свое евангелие в разном месте, и каждый написал то, что проповедовал, и притом бесхитростно, с целью вразумительно рассказать историю о Христе, а не с целью объяснения остальных евангелистов. Если теперь благодаря их взаимному сопоставлению они иногда легче и лучше понимаются, то это происходит случайно и только в немногих местах. Если бы эти места и были неизвестны, история, однако, была бы одинаково ясна, и люди были бы не менее блаженны.

Этим мы показали, что Писание только по отношению к религии, или по отношению к всеобщему божественному

закону, называется собственно словом божьим. Теперь остается показать, что оно в собственном значении этого слова не содержит ошибок, искажений и недосказов. Но я называю здесь ошибкой, искажением и недосказом то, что написано и конструировано столь неправильно, что найти смысл речи на основании практики языка или вывести этот смысл только из Писания невозможно; ибо я не хочу утверждать, что Писание, поскольку оно содержит божественный закон, всегда сохраняло одни и те же значки над буквами, одни и те же буквы и, наконец, одни и те же слова (доказывать это я предоставляю масоретам и тем, которые суверенно чтут букву). Но я утверждаю только то, что смысл, по отношению к которому лишь и может быть названа какая-нибудь речь божественной, дошел до нас неискаженным, хотя бы мы и предполагали, что слова, в которых он первоначально был выражен, часто подвергались изменениям. Ибо это, как мы сказали, нисколько не умаляет божественности Писания: Писание было бы одинаково божественным, если бы оно было написано другими словами или на другом языке. Итак, никто не может сомневаться в том, что в этом отношении мы получили божественный закон неискаженным. Ибо из самого Писания мы без всякой трудности и двусмысленности усматриваем, что суть его заключается в том, чтобы любить бога больше всего, а ближнего, как самого себя. Но это не может быть ложью и не могло быть написано пером второпях, по ошибке. Ибо, если Писание когда-нибудь учило иному, оно необходимо также должно было учить иначе и всему остальному, так как это есть основание всей религии, с устранением которого все здание сразу рушится. Следовательно, такое Писание было бы не тем, о котором мы здесь говорим, но совсем другою книгою. Итак, остается неопровержимым, что Писание всегда этому учило и что, следовательно, здесь не вкралось никакой ошибки, которая могла бы испортить смысл и которая не была бы тотчас замечена каждым, это не мог и исказить кто-либо без того, чтобы его коварство немедленно не обнаружилось. Так как, следовательно, об этом основании должно утверждать, что оно не искажено, то необходимо должно признать то же самое относительно прочего, что вытекает из него без всякого противоречия и что тоже является основным, например: что бог существует, что он о всем промышляет, что он всемогущий и что

по его решению благочестивым бывает хорошо, а нечестивым плохо и что наше спасение зависит от его милости. Этому ведь всему Писание всюду весьма ясно учит и всегда должно было учить; иначе все остальное было бы суетно и необоснованно. В такой же мере неповрежденными должны быть признаны и остальные моральные правила, так как они очевиднейшим образом вытекают из этого всеобщего основания, именно: защищать справедливость, помогать бедняку, никого не убивать, не желать ничего чужого и пр. Ничего этого, говорю, не могло ни коварство людей исказить, ни давность времени уничтожить. Ведь если бы какое из этих правил было уничтожено, его тотчас вновь предписало бы всеобщее их основание и в особенности учение о любви к ближним, которое в том и другом завете всюду в высочайшей степени рекомендуется. Прибавьте, что хотя и нельзя выдумать ни одного столь постыдного поступка, какой кем-нибудь не был бы совершен, однако нет никого, кто пытался бы уничтожить законы ради оправдания своих проступков или ввести что-нибудь нечестивое как вечное и спасительное учение: ведь мы видим человеческую природу устроенной таким образом, что всякий (царь ли он или подданный), совершив что-нибудь постыдное, старается приукрасить свое деяние такими обстоятельствами, чтобы люди думали, что ничего не совершено против справедливости и приличия. Итак, мы заключаем, что весь всеобщий божественный закон, которому учит Писание, дошел до наших рук абсолютно неискаженным. Но, кроме этого, есть еще и другое, относительно чего мы не можем сомневаться, ибо оно добросовестно было передано нам, именно: сущность исторических рассказов Писания, потому что она всем была очень известна. Иудейский народ когда-то, обыкновенно в псалмах, воспевал национальную старину. Также все главное из деяний Христа и его страдание тотчас были разглашены по всей Римской империи⁶⁹. Поэтому отнюдь не следует думать — если только большая часть людей не сговорились об этом, что невероятно, — что сущность содержания этих историй потомки передавали иначе, нежели получали от предшественников; таким образом, все, что только есть подложного или ошибочного, — все это могло случиться только с остальным, именно: с тем или другим обстоятельством исторического рассказа или пророчества — с целью более побудить народ к благо-

говению; с тем или другим чудом — с целью помучить философов; или, наконец, с вещами спекулятивными, после того как они начали вводиться в религию схизматиками, — дабы каждый, таким образом, мог обосновать свои измышления, злоупотребляя божественным авторитетом. Но для спасения неважно, искажены ли таковые или нет. Это я специально покажу в следующей главе, хотя оно и из сказанного уже, а в особенности из гл. II, теперь ясно, я полагаю.

ГЛАВА XIII

**ПОКАЗЫВАЕТСЯ, ЧТО ПИСАНИЕ УЧИТ ТОЛЬКО САМЫМ
ПРОСТЫМ ВЕЩАМ И, КРОМЕ ПОВИНОВЕНИЯ,
НЕ ПРЕСЛЕДУЕТ ИНОЙ ЦЕЛИ И ОТНОСИТЕЛЬНО
БОЖЕСТВЕННОЙ ПРИРОДЫ ОНО УЧИТ ТОЛЬКО ТОМУ,
ЧЕМУ ЛЮДИ МОГУТ ПОДРАЖАТЬ ИЗВЕСТНЫМ
ОБРАЗОМ ЖИЗНИ**

Во второй главе этого трактата мы показали, что пророки имели только особенную силу воображения, но не разумения и что бог никаких философских тайн им не открывал, но только самые простые вещи и что он приспособлялся к мнениям, заранее усвоенным ими. Мы показали потом, в пятой гл., что Писание передает и учит о вещах таким образом, каким они легче всего могут быть восприняты каждым; именно: оно лишь просто говорит о вещах, но не выводит и не составляет их при помощи аксиом и определений; а чтобы вызвать веру к себе, оно подтверждает сказанное только опытом, т. е. чудесами и историческими событиями; последние также излагаются в таком стиле и таких выражениях, при помощи которых сильнее всего можно воздействовать на дух простонародья (*animus plebis*) (см. об этом в шестой гл. то, что доказывается в 3-м пункте). Наконец, мы показали в седьмой гл., что трудность понимания Писания заключается только в языке, а не в возвышенности содержания. К этому присоединяется то, что пророки проповедовали не знатокам, но абсолютно всем иудеям, а апостолы обыкновенно излагали евангельское учение в церквах, где собирались всякие люди. Из всего этого следует, что учение Писания содержит не возвышенные умозрения и не философские

вопросы, но вещи только самые простые, которые могут быть восприняты даже каким угодно тупицей. Итак, я не могу достаточно удивиться разуму тех людей (я говорил о них выше), которые видят в Писании столь глубокие тайны, что они будто бы не могут быть объяснены ни на каком человеческом языке; и потом, они ввели в религию столько предметов философского характера, что церковь кажется академией, а религия — наукой или, лучше, словопрением. Впрочем, что я удивляюсь, если люди, похваляющиеся, будто они обладают сверхъестественным светом, не хотят уступать в познании философам, которые, кроме естественного света, ничего не имеют? Я, конечно, удивился бы, если бы они учили чему-нибудь новому, что составляло бы предмет одного умозрения и что не было бы хорошо известно когда-то языческим философам (которые, однако, по их утверждению, блуждали впотьмах); ибо если мы станем исследовать, какие именно тайны они видят скрытыми в Писании, то мы не найдем решительно ничего, кроме измышлений Аристотеля или Платона, или другого, подобного им философа. Часто эти измышления легче мог бы какой угодно неуч увидеть во сне, нежели самый ученый человек найти в Писании. Мы собственно не хотим абсолютно утверждать, будто ничто из того, что составляет предмет одного умозрения, не принадлежит к учению Писания, ибо в предыдущей главе мы привели некоторые положения этого рода как основные в Писании; но я хочу только сказать, что таких положений очень немного и они очень просты. А каковы они и как они определяются, я решил показать здесь; это теперь нам будет легко, после того как мы узнали, что изучение наук не было целью Писания; отсюда ведь мы легко можем заключить, что оно ничего, кроме повиновения, не требует от людей и осуждает только непокорность, а не незнание. Затем, так как повиновение богу состоит только в любви к ближнему (ибо, кто любит ближнего с той именно целью, чтобы угодить богу, тот, как говорит Павел в Посл. к римл., гл. 13, ст. 8, исполнил закон), то отсюда следует, что в Писании не рекомендуется никакой другой науки, кроме той, которая всем людям необходима для того, чтобы иметь возможность повиноваться богу по его предписанию, и, не зная которой, люди необходимо должны быть непокорны или по крайней мере без дисциплины в послушании. Остальных же умо-

зрений, не относящихся сюда прямо, — будут ли они трактовать о познании бога или естественных вещей — Писание не касается, и, стало быть, они должны быть отделены от религии откровения.

Но хотя это теперь каждый, как мы сказали, легко может видеть, однако я хочу точнее показать и яснее представить все дело, потому что от этого зависит оценка всей религии. Для этого требуется прежде всего показать, что разумное или точное познание о боге не есть дар, общий всем верным, как повиновение; затем, что то познание, которого бог требовал через пророков от всех вообще и которое каждый обязан иметь, не есть какое-либо другое кроме познания божественной его справедливости и любви. Оба эти положения легко доказываются из самого Писания. Ибо первое весьма ясно следует из гл. 6, ст. 2, Исхода, где бог говорит Моисею, чтобы показать особенную милость, ему оказанную: «и открылся Аврааму, Исааку и Иакову богом Шадай, но под именем моим, Иегова, я не был известен им»; здесь для лучшего уяснения должно заметить, что Эл Шадай по-еврейски означает: «бог, который довлеет»⁷⁰, потому что он дает каждому то, что ему довлеет, и хотя часто [слово] Шадай употребляется самостоятельно, вместо слова бог, однако не следует сомневаться, что везде должно быть подразумеваемо имя существительное Эл (бог). Затем должно заметить, что в Писании не встречается никакого имени, кроме Иеговы, которое указывало бы на абсолютную сущность бога, без отношения к сотворенным вещам. Поэтому евреи и утверждают, что только это имя бога есть собственное, остальные же суть нарицательные; и действительно, остальные имена бога, будут ли они существительные или прилагательные, суть атрибуты, которые богу приличествуют, поскольку он рассматривается в отношении к сотворенным вещам или становится известным через них. Так, слово Эл или с парагогической буквой «хе» — Элоа означает, как известно, не что иное как могущественный; и оно служит лишь преимущественным определением бога, подобно тому как мы Павла называем апостолом. Иногда поясняются свойства его мощи, например Эл (могущественный) великий, грозный, справедливый, милосердный и пр., или, чтобы охватить все свойства сразу, это имя употребляется во множественном числе со значением единственного, что в Писании весьма

часто бывает. Теперь, так как бог говорит Моисею, что он под именем Иеговы не был известен отцам, то следует, что они не знали ни одного атрибута бога, который изъясняет его абсолютную сущность, но знали только его действия и обещания, т. е. его могущество, поскольку оно проявляется через видимые вещи. Впрочем, бог говорит это Моисею не ради обвинения их в неверии, но, напротив, с целью возвеличения их доверчивости и веры, благодаря которой они хотя и не имели столь исключительного познания о боге, как Моисей, однако верили в обетования божьи как в непреложные и верные, а не как Моисей. Последний хотя и имел о боге более возвышенные мысли, однако сомневался в божественных обетованиях и упрекнул бога, что вместо обещанного спасения он ухудшил дела иудеев. Следовательно, так как отцы не знали особенного названия для бога и бог говорит Моисею об этом факте, чтобы похвалить их душевную простоту и веру и вместе с тем напомнить об особенной милости, оказанной Моисею, то отсюда весьма ясно следует то, что мы утверждали в 1-м пункте [а именно]: что людей нельзя обязывать знать атрибуты бога по приказанию, но что это есть особенный дар, предоставленный только некоторым верующим, и нет надобности показывать это множеством свидетельств из Писания. Кто же не видит, что познание о божестве не было равным у всех верующих и что никто не может быть мудрым по приказанию, так же как нельзя по приказанию жить или быть? Повиноваться приказанию, конечно, могут одинаково мужчины, женщины, дети и все [без исключения], но не [могут] быть [одинаково] мудрыми. Если бы кто сказал, что нужно не разуметь атрибуты бога, но совершенно просто и без доказательств верить, тот, конечно, сказал бы вздор. Ибо невидимые вещи и те, которые суть объекты только духа, могут быть видимы не иными какими очами, как только посредством доказательств; следовательно, у кого их нет, те ровно ничего из этих вещей не видят; и, стало быть, все, что рассказывают о подобных предметах понаслышке, затрагивает или обнаруживает их ум не более, чем слова попугая или автомата, которые говорят без разума и смысла. Но, прежде чем идти дальше, я обязан сказать об основании, почему в Бытии часто говорится, что патриархи проповедовали от имени Иеговы, что, по-видимому, совершенно противоречит сейчас

сказанному. Но если мы внимем в то, что мы показали в восьмой главе, мы будем в состоянии легко согласовать это; ведь в указанной главе мы показали, что писатель Пятикнижия обозначает предметы и места совсем не теми именами, которые употребляли в то время, о котором говорится, но теми, под которыми они были лучше известны в эпоху писателя. Стало быть, в Бытии указывается, что бог был возведен патриархам под именем Иеговы не потому, что он был известен под этим именем отцам, но потому, что это имя у иудеев было в высочайшем почете. Это, говорю, необходимо должно сказать, так как в этом нашем тексте Исхода ясно говорится, что бог под этим именем не был известен патриархам, а также и потому, что в гл. 3, ст. 13, Исхода Моисей выражает желание знать имя бога: если бы оно было известно прежде, оно было бы, конечно, известно и ему. Итак, должно заключить, как мы желали, именно: что верующие патриархи не знали этого имени бога и что познание о боге есть дар, а не приказание бога.

Пора, следовательно, перейти ко 2-му пункту, именно к доказательству, что бог не требует никакого иного познания о себе от людей через пророков, кроме познания божественной своей справедливости и любви, т. е. таких атрибутов бога, которым люди могут подражать известным образом жизни. Этому по крайней мере Иеремия учит в самых определенных словах. Ибо в гл. 22, ст. 15, 16, говоря о царе Иосии, он выражается: «Отец твой, конечно, ел и пил и творил суд и правду, тогда ему хорошо (было): он утверждал право бедного и нуждающегося, тогда ему хорошо (было), ибо (заметьте хорошо) это значит меня знать, сказал Иегова». И не менее ясны слова, имеющиеся в гл. 9, ст. 23, именно: «Но тем только пусть хвалится каждый, что разумеет меня и знает, что я, Иегова, делаю милость, суд и правду на земле, ибо это меня радует, говорит Иегова». Это вытекает, кроме того, и из гл. 34, ст. 6, 7, Исхода, где бог Моисею, желающему его видеть и знать, не открывает никаких других атрибутов, кроме тех, которые изъясняют божественную справедливость и любовь. Наконец, здесь в особенности должно отметить место у Иоанна, о котором также скажем впоследствии, именно: он объясняет бога только через любовь, потому что бога никто не видит, и он заключает, что тот действительно имеет и знает бога, кто имеет любовь. Итак, мы

видим, что Иеремия, Моисей, Иоанн ограничивают познание о боге, которое каждый обязан иметь, немногим и полагают его, как мы и хотели показать, только в следующем, именно: что бог в высшей степени справедлив и в высшей степени милосерд или что он единственный образец истинной жизни. К этому присоединяется то, что Писание не передает никакого отчетливого определения бога и не предписывает принимать другие атрибуты бога кроме сейчас указанных и определенно их как таковые не рекомендует. Из всего этого мы заключаем, что интеллектуальное познание о боге, которое рассматривает его природу, как она есть сама в себе, — а этой природе люди не могут ни подражать известным образом жизни, ни взять ее за образец при устройении истинного образа жизни, — никоим образом не относится к вере и религии откровения и, следовательно, относительно нее люди могут на всю поднебесную заблуждаться — преступления не будет. Итак, не удивительно, что бог приспособлялся к представлениям и предвзятым мнениям пророков и что верующие держались различных взглядов о боге, как мы показали на множестве примеров в гл. 2. Потом, не удивительно также, что священные книги везде говорят столь несвойственно о боге и приписывают ему руки, ноги, глаза, уши, душу и местное передвижение (*motus localis*) и, кроме того, также душевные движения, например: что он ревнив, милосерд и пр., и что, наконец, рисуют его как судью и сидящим на небесах, как бы на царском троне, а Христа — по правую сторону от него. Действительно, [священные книги] говорят сообразно с понятием толпы, которую Писание старается сделать не ученой, но послушной. Однако богословы обычно утверждали, что все несогласия с божественной природой, какие они смогли усмотреть при помощи своего естественного света, должно истолковывать метафорически, а все, что не поддается их пониманию, должно принимать буквально. Но если все, что в этом роде встречается в Писании, необходимо должно было бы толковать и понимать метафорически, тогда Писание было бы написано не для народа и необразованной толпы, но только для весьма ученых людей и преимущественно для философов. Вдобавок, если бы благочестиво и в простоте души верить относительно бога тому, что мы сейчас привели, было нечестиво, то, разумеется, пророки должны были бы

в высшей степени остеречься подобных фраз — ради слабости толпы по крайней мере — и, напротив, учить прежде всего отчетливо и ясно об атрибутах бога так, как обязан принимать их каждый, а этого нигде не сделано. Стало быть, не следует думать, что мнения, рассматриваемые абсолютно, без отношения к действиям, содержат сколько-нибудь от благочестия или нечестия, но следует сказать только, что человек верит во что-нибудь благочестиво или нечестиво, поскольку он благодаря своим мнениям побуждается к повиновению или на основании их же дает себе волю грешить или бунтовать; так что, кто, веруя в истину, делается непокорным, тот в действительности имеет нечестивую веру, и, наоборот, кто, веруя в ложное, послушен, тот имеет благочестивую веру. Ведь мы показали, что истинное познание о боге есть не приказ, но божественный дар и что бог не требовал от людей никакого другого познания, кроме познания божественной своей справедливости и любви, каковое познание необходимо не для наук, но только для повиновения.

Г Л А В А XIV

ЧТО ЕСТЬ ВЕРА, КТО ТАКИЕ ВЕРУЮЩИЕ; ОПРЕДЕЛЯЮТСЯ ОСНОВАНИЯ ВЕРЫ И, НАКОНЕЦ, САМА ОНА ОТГРАНИЧИВАЕТСЯ ОТ ФИЛОСОФИИ

Всякий, кто хоть немного вдумается, может видеть, что для истинного познания веры весьма необходимо знать, что Писание было приспособляемо не только к пониманию пророков, но также и к пониманию изменчивой и непостоянной иудейской толпы; ведь кто принимает без разбору все, что находится в Писании, за всеобщее и абсолютное учение о боге и тщательно не разузнал, что именно было приспособлено к понятиям толпы, тот не сумеет не смешивать мнений толпы с божественным учением и не выдавать людских вымыслов и взглядов за божественные правила и не злоупотреблять авторитетом Писания. Кто, говоря, не видит, что в этом заключается самая главная причина, почему сектанты учат стольким и столь различным мнениям как правилам веры и подтверждают их многими примерами из Писания, вследствие чего

у голландцев давно вошла в употребление поговорка: *geen ketter sonder letter*⁷¹. И действительно, священные книги были написаны не одним-единственным человеком и не для народа одной эпохи, но многими мужами различного таланта и жившими в разные века. Если бы мы пожелали сосчитать время, захватываемое всеми ими, то получилось бы почти две тысячи лет, а может быть, и гораздо больше. Однако мы не желаем обвинять сектантов за это в нечестии, т. е. за то, что они приспособливают слова Писания к своим мнениям; ведь подобно тому, как некогда оно было приспособлено к попятию толпы, точно так же каждому позволительно приспособливать его к своим мнениям, если он видит, что таким образом он может с полнейшим душевным согласием повиноваться богу в том, что касается справедливости и любви; но мы обвиняем сектантов за то, что они не желают предоставить этой самой свободе остальным, но всех, не соглашающихся с ними, преследуют как врагов бога, хотя бы они были вполне честны и преданны истинной добродетели; и, наоборот, сектанты любят как избранных божьих тех, кто с ними соглашается, хотя бы они и были весьма слабы душой; преступнее этого и для государства более пагубного ничего, конечно, нельзя и придумать. Итак, чтобы было очевидно, до каких пределов простирается в отношении веры свобода каждого думать то, что он хочет, и кого именно мы обязаны признавать все-таки за верующих, хотя бы и инакомыслящих, необходимо определить веру и ее основные положения; это я и решил сделать в этой главе и в то же время отграничить веру от философии, что и было главной целью всего труда. Итак, чтобы показать это по порядку, вернемся к самой главной цели всего Писания, ведь это укажет нам истинную норму для определения веры. Мы сказали в предыдущей главе, что цель Писания заключается только в том, чтобы учить послушанию. Этого, конечно, никто не может отрицать. Ведь кто не видит, что оба завета суть не что иное, как учение о послушании, что тот и другой не преследуют иной цели кроме той, чтобы люди повиновались от чистого сердца? Ибо (не станем повторять уже показанное в предыдущей главе) Моисей старался не убедить израильтян разумом, но обязать их договором, клятвами и благодеяниями; затем он под страхом наказания заставил народ повиноваться законам и поощрял его наградами к этому.

Все эти средства ведут не к знанию, а только к повиновению. Евангельское же учение не содержит ничего, кроме простой веры, именно: оно учит верить в бога и почитать его, или, что то же самое, повиноваться богу. Чтобы доказать это вполне ясное положение, мне нет надобности подбирать тексты из Писания, рекомендующие повиновение и встречающиеся во множестве в том и другом завете. Потом, само Писание также в очень многих местах весьма ясно учит, что именно каждый должен исполнять, чтобы угодить богу, именно: что весь закон только в том и состоит, что в любви к ближнему; поэтому никто и не может отрицать, что тот, кто согласно приказанию бога любит ближнего, как самого себя, на самом деле послушен и согласно закону блажен, а кто, наоборот, ненавидит или презирает ближнего, тот мятежник и супротивник. Наконец, всеми признается, что Писание написано и обнаружено не для одних ученых, но для всех людей, любого возраста и разряда. А из одного этого весьма ясно следует, что мы по повелению Писания обязываемся верить только тому, что безусловно необходимо для исполнения этой заповеди. Посему эта самая заповедь есть единственная норма всеобщей веры (*fides catholica*), и посредством одной этой заповеди должны определяться все догматы веры, которые действительно каждый обязан принять. Так как это весьма очевидно и так как из одного этого основоположения при помощи одного разума законно можно вывести все, то пусть каждый судит о том, как могло случиться, что в церкви возникло столько разногласий, и могли ли быть тому другие причины кроме тех, о которых было сказано в начале седьмой главы. Итак, эти самые причины принуждают меня показать здесь способ определения догматов веры из этого найденного основоположения, ибо, если я этого не сделаю и не определю вещи по известным правилам, тогда справедливо подумать, что я до сих пор мало подвинулся вперед, так как всякий будет в состоянии внести все, что он хочет, под этим же предлогом, т. е. что это-то и есть средство, необходимое для повиновения, особенно [это важно] когда вопрос будет о божественных атрибутах.

Итак, чтобы последовательно показать весь предмет, я начну с определения веры. Она на основании этого данного основоположения должна быть определена так: вера означает не что иное, как чувство о боге (*de Deo*

sentire) того, без знания чего прекращается повиновение богу и что при наличности этого повиновения необходимо полагается. Это определение столь ясно и вытекает столь очевидно из только что доказанного, что не нуждается ни в каком объяснении. А что из него следует, я сейчас вкратце покажу, именно: 1) что вера спасительна не сама по себе, но только сообразно с повиновением, или, как говорит Иаков в гл. 2, ст. 17, вера сама по себе, без дел мертва; смотри об этом всю указанную главу этого апостола, 2) что тот, кто истинно повинуется, необходимо имеет истинную и спасительную веру, ведь мы сказали, что при наличности повиновения и вера необходимо полагается; об этом также тот же апостол в гл. 2, ст. 18, ясно говорит в следующих словах, именно: «Покажи мне веру свою без дел, а я покажу тебе из моих дел свою веру». И Иоанн в 1-м Послании, гл. 4, ст. 7, 8: «Всякий, кто любит (т. е. ближнего), от бога родился и знает бога; кто не любит, не знает бога, ибо бог есть любовь». Из этого опять следует, что мы можем считать каждого верующим или неверующим только на основании дел. Именно: если дела добры, то хотя бы человек в догматах и не соглашался с другими верующими, однако он есть верующий; и, наоборот, если дела дурны, то хотя бы человек на словах и соглашался, однако он есть неверующий. Ведь при наличности повиновения вера необходимо полагается, а без дел вера мертва. Этому также отчетливо учит тот же Иоанн в ст. 13 той же главы. «Потому, — говорит он, — мы познаем, что пребываем в нем и он в нас пребывает, что он дал нам от духа своего», т. е. любовь. Раньше ведь он говорил, что бог есть любовь, откуда (на основании именно его принципов, усвоенных в то время) заключает, что тот действительно имеет дух божий, кто любовь имеет. Более того, так как бога никто не видел, то он заключает отсюда, что каждый чувствует или сознает бога только благодаря любви к ближнему, а стало быть, никто и не может знать другого атрибута бога кроме этой любви, поскольку мы причастны ей. Хотя эти доводы и не решающие, они, однако, довольно ясно раскрывают мысль Иоанна; но гораздо яснее те, которые имеются в гл. 2, ст. 3, 4, того же Послания, где он в весьма ясных выражениях учит тому же, что и мы желаем здесь [доказать]. «И потому, — говорит он, — мы знаем, что познали его, если заповеди его соблюдаем. Кто говорит: «Я познал его», а заповедей

его не соблюдает, тот лжец, и в нем нет истины». А из этого опять следует, что антихристы на самом-то деле суть те, которые преследуют мужей честных и любящих справедливость за то, что те не согласны с ними и не защищают с ними тех же догматов веры. Мы ведь знаем, что, кто любит справедливость и любовь, те через это одно суть верующие, а кто преследует верующих, тот антихрист. Наконец, из изложенного следует, что вера требует не столько истинных, сколько благочестивых догматов, т. е. таких, которые побуждают душу к повиновению, пусть даже между ними весьма много таких, которые не имеют ни тени истины, — лишь бы, однако, тот, кто их приемлет, не знал, что они ложны; иначе он неизбежно воспротивился бы. Ведь каким образом могло бы случиться, чтоб кто-нибудь, старающийся любить справедливость и угождать богу, почитал божественным то, о чем он знает, что оно чуждо божественной природе? Но люди по простоте душевной могут заблуждаться, и Писание, как мы показали, осуждает не неведение, но только упорство. Это даже необходимо следует из одного определения веры, все элементы которой должны выводиться из всеобщего, указанного сейчас основоположения и единственной цели всего Писания, если только мы не желаем примешивать к нему наших мнений. Но данное нами определение ясно требует не истинных догматов, но лишь таких, которые необходимы для послушания, т. е. таких, которые способны укрепить душу в любви к ближнему; ведь только по отношению к ней каждый пребывает (говоря с Иоанном) в боге и бог в каждом. Стало быть, так как вера каждого должна считаться благочестивой или неблагочестивой только по отношению к повиновению или упорству, а не по отношению к истине или лжи и так как никто не сомневается в том, что обыкновенный характер людей очень разнообразен и не все во всем приходят к одинаковым заключениям, а мнения различным образом направляют людей: то, что одного побуждает к благоговению, то другого побуждает к смеху и презрению, то отсюда следует, что никакие догматы, относительно которых может существовать между честными людьми разномыслие, не относятся к католической, или всеобщей, вере. [Догматы] ведь по природе таковы, что по отношению к одному человеку могут быть благочестивы, а по отношению к другому нечестивы, так как о них должны судить только на

основании дел. Следовательно, к всеобщей вере (*fides catholica*) относятся только те догматы, которые безусловно постулируются повиновением богу и без знания которых повиновение решительно невозможно; об остальных же каждый должен думать так, как он найдет для себя лучшим, чтобы укрепиться в любви к справедливости, потому что каждый себя самого лучше знает. И, таким образом, я думаю, не остается никакого повода для споров в церкви.

Теперь я не побоюсь перечислить догматы всеобщей веры (*fides universalis*), или основные цели всего Писания. Все они (как весьма очевидно следует из того, что мы в этих двух главах показали) должны сводиться к следующему, именно: что есть верховное существо (*Ens supremum*), которое любит справедливость и любовь и которому все обязаны повиноваться, чтобы быть спасенными, и почитать его, чтить справедливость и любовь к ближнему; а отсюда легко определяются и все догматы, которых, стало быть, кроме следующих, никаких нет, именно: 1) что существует бог, т. е. верховное существо, в высшей степени справедливое и милостивое, или образец истинной жизни; ведь кто не знает или не верит, что он существует, тот не может ему повиноваться и признавать его судьей; 2) что он един (*unicum*); никто ведь не может сомневаться, что это также безусловно требуется для величайшего благоговения, удивления и любви к богу, ибо благоговение, удивление и любовь происходят только из превосходства одного над остальными; 3) что он всюду присутствует или что все для него открыто; если бы думали, что вещи от него скрыты, или не знали бы, что он все видит, то сомневались бы в равномерности его справедливости, с которой он всем управляет, или не знали бы о ней; 4) что он имеет верховное право и господство над всем и все делает не по принуждению права, но по абсолютному благоизволению и особой милости; ему ведь все обязаны безусловно повиноваться, сам же он — никому; 5) что почитание бога и повиновение ему состоит только в справедливости и благости, или любви к ближнему; 6) что только все те спасены, кто повинуются богу, ведя этот образ жизни; остальные же, живущие под господством чувственных наслаждений, суть погибшие; если бы люди не верили твердо в это, то не было бы никакого основания, почему они предпочитают подчиняться богу более, нежели

чувственным наслаждениям; 7) наконец, что бог прощает грехи кающимся. Ведь нет никого, кто бы не грешил. Таким образом, если это не признавать, то все отчаялись бы в своем спасении и не было бы у них никакого основания верить, что бог милосерд; но кто твердо верит в это, именно: что бог по милосердию и благодати, с какими он всем управляет, прощает грехи людей, и кто по этой причине более воспламеняется любовью к богу, тот действительно знает Христа по духу, и Христос есть в нем. И никто не может не видеть, что все это весьма необходимо знать для того, чтобы [все] люди без всякого исключения могли повиноваться богу по предписанию закона, выше объясненного; ибо с устранением каких-нибудь из этих догматов прекращается и повиновение. Но что такое бог, или тот образец истинной жизни, есть ли он огонь, дух, свет, мысль и пр., — это по отношению к вере ничто, равно как и то, на каком основании он есть образец истинной жизни — потому ли именно, что он имеет дух справедливый и милосердный, или потому, что все вещи существуют и действуют через него, а следовательно, и мы через него понимаем и через него видим то, что истинно, справедливо и хорошо. Что бы ни утверждали об этом отдельные люди, — все равно. Потом, нисколько не имеет значения по отношению к вере, если кто думает, что бог вездесущ по сущности или по мощи; что он управляет вещами свободно или по необходимости природы; что он предписывает законы как правитель или учит им как вечным истинам; что человек повинуетя богу вследствие свободы воли или вследствие необходимости божественного решения и что, наконец, награда добрым и наказание злым естественна или сверхъестественна. Как каждый разумет эти и им подобные вопросы, нисколько, говорю, не важно в отношении веры, лишь бы только он ничего не заключал из них с той целью, чтобы дать себе большую свободу грешить или чтобы сделаться менее послушным богу. Более того, всякий, как мы уже выше говорили, обязан приспособлять эти догматы веры к своему пониманию и толковать их себе таким образом, каким он легче может, по-видимому, принять их без какой-либо нерешительности, не нарушая гармонии души, следовательно, так, чтобы он повиновался богу при полной душевной гармонии. Ибо, как мы уже упоминали, подобно тому как некогда вера была открыта и записана сообразно с пониманием и

мнениями пророков и народа того времени, так и теперь каждый обязан приспособлять ее к своим мнениям, чтобы таким образом принять ее без всякого сопротивления со стороны души и без всякого колебания. Мы ведь показали, что вера требует не столько истины, сколько благочестия, и только в смысле повиновения она бывает благочестивой и спасительной и, следовательно, всякий человек бывает верующим только в отношении к повиновению. Поэтому не тот, кто обнаруживает самые лучшие рассуждения, показывает непременно и самую лучшую веру, но тот, кто показывает самые лучшие дела справедливости и любви. Предоставляю всем судить, как спасительно и как необходимо это учение в государстве для того, чтобы люди жили мирно и согласно, и как много и насколько серьезных, скажу я, поводов к возмущениям и преступлениям оно заранее предупреждает. И здесь, прежде чем продолжать дальше, должно заметить, что мы на основании сейчас показанного легко можем ответить на возражения, приведенные нами в гл. 1, когда мы вели речь о боге, говорящем к израильтянам с Синайской горы. Ибо, хотя тот голос, который слышали израильтяне, не мог дать тем людям никакой философской или математической достоверности относительно существования бога, однако он был достаточен для того, чтобы вызвать в них удивление к богу сообразно с тем, как они раньше его знали, и побудить к повиновению. Это и было целью того явления. Ибо бог хотел не ознакомить израильтян с абсолютными атрибутами своей сущности (он ведь не открыл в то время никаких атрибутов), но сокрушить их непокорный дух и привлечь к повиновению; поэтому он пришел к ним не с доводами, но при звуке труб, с громом и молниями (см. Исход, гл. 20, ст. 20).

Теперь остается показать, наконец, что между верой, или богословием, и философией нет никакой связи или никакого родства; этого теперь никто не может не увидеть, кто узнал и цель, и основания этих двух сил, различающихся, конечно, во всех смыслах. Ведь цель философии есть только истина, вера же, как мы обстоятельно показали, — только повиновение и благочестие. Затем, основания философии суть общие понятия, и сама она должна заимствоваться только из природы; основания же веры суть история и язык, а заимствовать ее должно только из Писания и откровения, как мы показали в 7-й главе.

Итак, вера предоставляет каждому полнейшую свободу философствования, так что он может думать о каких угодно вещах все, что он хочет, не впадая в преступление, и она только тех осуждает как еретиков и отщепенцев, которые научают мнениям с целью вызвать непокорность, ненависть, споры и гнев, и, наоборот, только тех считает за верующих, которые по силам своего разума и способностей склоняют к справедливости и любви. Наконец, так как то, что мы здесь показали, есть самое главное, к чему я стремлюсь в этом трактате, то, прежде чем идти дальше, я хочу убедительнейше просить читателя, чтобы он внимательнее прочитал эти две главы и обдумал их еще и еще раз, и пусть он убедится, что мы писали не с тем намерением, чтобы ввести новшества, но чтобы исправить искажения, которые мы надеемся некогда увидеть, наконец, исправленными.

Г Л А В А XV

НИ БОГОСЛОВИЕ РАЗУМУ, НИ РАЗУМ (RATIO) БОГОСЛОВИЮ НЕ СЛУЖИТ; ПОКАЗЫВАЕТСЯ И ОСНОВАНИЕ, КОТОРОЕ УБЕЖДАЕТ НАС В АВТОРИТЕТЕ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

Те, кто не умеет отделять философию от богословия, спорят о том, должно ли Писание служить разуму или, наоборот, разум — Писанию, т. е. должен ли приспособляться смысл Писания к разуму или же разум — к Писанию; и последнее защищается скептиками, отрицающими достоверность разума, первое же — догматиками. Но уже из сказанного видно, что как те, так и другие целиком заблуждаются, ибо, какому бы из двух мнений мы ни последовали, мы неминуемо нарушили бы или разум, или Писание. Ведь мы показали, что Писание учит не философским вещам, но одному благочестию и что все содержащееся в нем приспособлялось к пониманию и предвзятым мнениям толпы. Следовательно, кто желает приспособлять его к философии, тот, конечно, припишет пророкам многое, о чем они и во сне не думали, и превратно истолкует их мысль; кто же, наоборот, делает разум и философию служанкой богословия, тот обязан принять предрассудки древней черни (*vulgus*) за божественные вещи и занять и ослепить ими ум. Стало быть, и тот и другой будут говорить нелепости: один — без разума, а другой — с разумом. Первый, кто между фарисеями

открыто утверждал, что Писание должно приспособлять к разуму, был Маймонид (мнение которого мы разобрали в седьмой главе и опровергли многими доказательствами); и хотя этот автор пользовался большим авторитетом в их среде, однако большинство их не согласилось с ним в этом и следовало мнению ⁷² некоего р. Иуды Альфахара ⁷³, который, желая избежать ошибки Маймонида, впал в другую — противоположную ей. Именно: он утверждал *, что разум должен служить Писанию и ему вполне подчиняться, и он думал, что в Писании должно изъяснять что-либо метафорически не потому, что буквальный смысл противоречит разуму, но потому только, что он противоречит самому Писанию, т. е. ясным его догматам. А отсюда он выводит такое всеобщее правило: все, чему Писание догматически учит ** и что утверждает в точных словах, то должно на основании одного его авторитета, безусловно, принимать как истину; далее, в Библии не найдется никакой другой догмы, которая противоречила бы этому прямо, но только в своих выводах ⁷⁴, вследствие того что способы выражения Писания часто, по-видимому, предполагают что-то противное прямому смыслу; потому только такие места и должно объяснять метафорически. Например, Писание ясно учит, что бог един (см. Второзак., гл. 6, ст. 4), и нигде не встречается другого места, утверждающего прямо, что существует много богов, но есть, правда, много мест, где бог о себе и пророки о боге говорят во множественном числе; этот способ выражения только предполагает, но смысл самой речи не указывает, что существует много богов; и потому все эти места должно объяснять метафорически, не потому именно, что разуму противоречит существование многих богов, но потому, что само Писание прямо утверждает, что бог един. Точно так же, вследствие того что Писание во Второзаконии, гл. 4, ст. 15, прямо (как он думает) утверждает, что бог бестелесен, и мы на основании только именно этого места, а не на основании авторитета разума обязаны верить, что бог не имеет тела; и, следовательно, на основании только авторитета Писания мы обязаны объяснять метафорически все места, которые приписывают богу руки, ноги и пр., так как здесь, по-видимому, предположение телесности бога — только спо-

* Я помню, что читал это когда-то в письме против Маймонида, которое имеется среди писем, называемых Маймонидовыми.

** См. примеч. XXVIII.

соб выражения. Такова мысль этого автора, которого, поскольку он хочет объяснять Писание посредством Писания, я хвалю, но удивляюсь, что человек, одаренный разумом, старается его сокрушить. Конечно, это верно, что Писание должно объяснять Писанием, пока мы исследуем только смысл речей и мысль пророков; но, после того как мы обнаружили истинный смысл, необходимо должно пользоваться суждением и разумом, для того чтобы мы согласились с ним. И если разум нужно, однако, вполне подчинить Писанию, хотя бы он ему и противоречил, то, спрашивается, должны ли мы сделать это с разумом или без разума, как слепцы. Если мы принимаем последнее, то мы действуем, конечно, глупо и без рассуждения; если первое, то мы, стало быть, только в силу повеления разума принимаем Писание, которого, следовательно, мы не приняли бы, если бы оно противоречило разуму. И кто, спрашиваю, может принять что-нибудь душой, если разум предъявляет возражения? Ведь отрицать душой что-нибудь — не значит ли это отрицать то, чему противится разум? И действительно, я не могу достаточно надивиться, что разум — величайший дар и божественный свет — хотят подчинить мертвым буквам, которые могли быть искажены человеческой недобросовестностью, и что не считается каким-либо преступлением говорить недостойное против ума — истинного, подлинного слова божьего — и утверждать, что он испорчен, слеп и развращен, но почитается за величайшее преступление думать подобное о букве и изображении слова божьего. Думают, что благочестиво ни в чем не верить разуму и собственному суждению, но неблагочестиво сомневаться в основательности доверия к тем, кто передал нам священные книги. Это же чистая глупость, а не благочестие. Но скажите, пожалуйста, что их беспокоит? Чего они боятся? Неужели религия и вера могут быть защищены только при условии, чтобы люди намеренно игнорировали все и окончательно распростились с разумом? Если они так думают, то поистине они скорее боятся Писания, нежели верят ему. Но отвергнем, однако, мысль, что религия и благочестие хотели обратить в служанку себе разум или разуму — религию и что религия и разум не могли утверждать свое царство в величайшем согласии. Об этом я сейчас буду говорить. А здесь прежде всего нужно разобрать правило упомянутого раввина. Он, как мы

сказали, хочет, чтобы мы обязались все то, что Писание утверждает или отрицает, принять как истину или отвергнуть как ложь; потом он говорит, что Писание никогда не утверждает или не отрицает в категорической форме чего-нибудь противоположного тому, что оно утверждало или отрицало в другом месте. Не видеть, как легкомысленно высказаны эти два положения, никто не может. Не будем уже говорить о том, что он не обратил внимания на то, что Писание состоит из разных книг, что оно написано в разные эпохи, для разных людей и, наконец, разными авторами; он, далее, не заметил и того обстоятельства, что он утверждает это на основании собственного авторитета, между тем как разум и Писание ничего подобного не говорят; но он ведь должен был бы показать, что все места, противоречащие другим только в своих выводах, могут быть удобно объяснены метафорически согласно природе языка и смыслу места; потом показать, что Писание дошло до наших рук неповрежденным. Но разберем дело по порядку; и вот относительно первого пункта я спрашиваю: а что если разум противится? обязаны ли мы тем не менее принимать как истину или отвергать как ложь то, что Писание утверждает или отрицает? Впрочем, может быть, он прибавит, что в Писании не встречается ничего, что противоречит разуму. Но я настаиваю, что оно ясно утверждает и учит, что бог ревнив (именно в самом Десятисловии, в Исх., 34, ст. 14, Второзак., 4, ст. 24 и многих других местах), а это противоречит разуму. Тем не менее, следовательно, это должно считать истиной; даже более: если бы в Писании нашли какие-нибудь места, предполагающие, что бог не ревнив, то необходимо должно было бы их объяснить метафорически, дабы не казалось, что они предполагают что-либо подобное. Точно так же Писание прямо говорит, что бог сошел на гору Синай (см. Исх., гл. 19, ст. 20 и пр.), и приписывает ему другие местные передвижения, но нигде определенно не учит, что бог не перемещается; стало быть, и это все должны принять за истину; а если Соломон говорит, будто бог не ограничен никаким местом (см. I Цар., гл. 8, ст. 27), то, — так как он этим не прямо утверждает, но только приводит отсюда к выводу, что бог не движется, — это место необходимо должно объяснить таким образом, чтобы не получилось, что оно у бога отнимает движение в пространстве⁷⁵. Точно так же небеса пришлось бы принять за жилище и

трон божий, потому что Писание прямо утверждает это. И подобным образом весьма многое сказано сообразно с понятиями пророков и простого народа, ложность чего вскрывают только разум и философия, но не Писание. Однако все это, по мнению того автора, должно предположить истинным, потому что в этих вопросах разум лишен всякого совещательного голоса. Наконец, он ложно утверждает, что одно место противоречит другому только своими выводами, а не прямо, ибо Моисей прямо утверждает, что бог есть огонь (см. Второзак., 4, ст. 24), и прямо отрицает, что бог имеет какое-либо сходство с видимыми предметами (см. Второзак., 4, ст. 12). А если бы он возразил, что последнее место не прямо, но только косвенно отрицает, что бог есть огонь, и, стало быть, оно должно быть подогнано к первому, дабы не казалось, что оно отрицает первое, — пускай: допустим, что бог есть огонь, или лучше — чтобы не болтать с ним вздор — оставим это и возьмем другой пример. Именно: Самуил * прямо отрицает, что бог раскаивается в решении (см. I Сам., гл. 15, ст. 29), а Иеремия, наоборот, утверждает, что бог раскаивается в добре и зле, которые он определил (см. Иерем., гл. 18, ст. 8, 10). Что же? Неужели и эти два места не прямо противоположны друг другу? Итак, которое из этих двух он желает объяснить метафорически? И то и другое мнение имеют общий характер, и одно противоречит другому: что одно прямо утверждает, то другое прямо отрицает. И, стало быть, он сам в силу своего правила обязан это самое принять за истину и в то же время отвергнуть как ложь. Потом, что за важность, что какое-нибудь место не прямо, но только в своих выводах противоречит другому, если выводы ясны и обстановка и свойство места не допускают метафорических объяснений? Таких мест весьма много встречается в Библии; смотри об этом вторую главу (где мы показали, что пророки имели разные и противоречивые мнения) и в особенности все те противоречия, которые мы показали в исторических рассказах (именно: в главах 9 и 10). И мне нет надобности рассматривать все вновь, ибо сказанного достаточно, чтобы показать нелепость, которая вытекает из этого мнения и правила, его ложность и опрометчивость автора. Посему как это мнение, так и мнение Маймонида мы отвергаем и утверждаем

* См. примеч. XXIX.

за пезыблемое, что ни богословие разуму, ни разум богословию не обязаны служить, но каждый владеет своим царством. Именно, как мы сказали, разум — царством истины и мудрости, богословие же — царством благочестия и послушания. Ибо могущество разума, как мы уже показали, не простирается так далеко, чтобы он мог решить, что люди могут быть счастливы только благодаря повиновению, без разумения вещей. Богословие же ничего, кроме этого, не предписывает и ничего, кроме повиновения, не повелевает и против разума ничего не хочет и не может сделать; ведь догматы веры (как мы в предыдущей главе показали) оно определяет лишь постольку, поскольку это достаточно для повиновения; но насколько точно их должно понимать по отношению к истине, — это оно оставляет определять разуму, который действительно есть светоч души (*lux mentis*), без которого она ничего не видит, кроме грез и фантазий. И здесь под богословием я точно разумею откровение, поскольку оно указывает цель, которую, как мы сказали, Писание преследует (именно: способ и образ повиновения, или догматы истинного благочестия и веры), т. е. то, что, собственно, называется словом божьим, которое не заключается в известном числе книг (об этом см. гл. 12). Ведь, принимая богословие таким образом, вы, рассматривая его предписания или правила жизни, найдете, что оно согласуется с разумом, а рассматривая его намерение и цель, найдете, что оно ни в чем ему не противоречит и потому оно для всех общее. Что же касается всего Писания вообще, то мы уже в 7-й главе показали, что смысл его должен быть определяем только из его истории, а не из всеобщей истории природы (*universalis historia Naturae*), составляющей основание только философии; и нас не должно смущать, если бы мы, найдя, таким образом, истинный смысл Писания, узнали, что тут или там оно противоречит разуму. И все, что в этом роде встречается в Библии или чего люди без ущерба для любви могут не знать, то, как мы наверное знаем, не касается богословия, или слова божия, и, следовательно, каждый может думать об этом, что он хочет, не впадая в преступление. Итак, мы безусловно заключаем, что не должно приспособлять ни Писание к разуму, ни разум к Писанию.

Но так как мы не можем доказать разумом, истинно или ложно основание богословия, — именно, что люди спасаются даже благодаря одному повиновению, — то, сле-

довательно, нам могут возразить: зачем же мы верим в него? Если мы принимаем его без разума, как слепцы, то, следовательно, мы поступаем тоже глупо и без рассуждения. Если же, наоборот, мы пожелали бы утверждать, что это основание может быть доказано разумом, то богословие, следовательно, будет частью философии и не должно от нее отделяться. Но на последнее я отвечаю: я абсолютно утверждаю, что эта основная догма богословия не может быть найдена при помощи естественного света или по крайней мере не было никого, кто доказал бы ее, и потому откровение было в высшей степени необходимо; тем не менее мы можем пользоваться суждением, чтобы принимать с моральной по крайней мере достоверностью то, что уже дано в откровении. Говорю «с моральной достоверностью», ибо мы не вправе ожидать, что мы можем быть лучше осведомлены об этом, чем сами пророки, которым это прежде было открыто и достоверность которых, однако, была только моральная, как мы уже показали в главе 2 этого трактата. Таким образом, те, кто старается показать авторитет Писания математическими доказательствами, на всем пути заблуждаются. Ибо авторитет Библии зависит от авторитета пророков, и, стало быть, он не может быть доказан никакими более сильными аргументами, чем те, которыми некогда пророки обыкновенно убеждали народ в своем авторитете; даже наша уверенность относительно него не может быть утверждена ни на каком другом основании, кроме того, которым пророки обосновывали свою достоверность и авторитет. А мы показали, что вся достоверность пророков заключается в следующих трех вещах, именно: 1) в отчетливом и живом воображении; 2) в знамении; 3) наконец и главным образом в духе, склонном к справедливости и добру; и ни на какие другие основания они не опирались; стало быть, ни народу, с которым они некогда говорили посредством живого слова, ни нам, с которыми говорят письменно, никакими другими основаниями они не могли доказать свой авторитет. Но первое — что вещи живо воображались — могло быть ясно только пророкам, поэтому вся наша уверенность относительно откровения может и должна основываться только на остальных двух, именно: на знамении и учении. Этому же и Моисей ясно учит. Ибо во Второзаконии, гл. 18, он повелевает народу повиноваться пророку, который именем бога дал истинное знамение, но, если Моисей ложно пред-

сказал что-нибудь, хотя бы и именем бога, осуждать его на смерть наравне с тем, кто захотел отвлечь народ от истинной религии, хотя бы он и подтверждал свой авторитет знаменами и чудесами (об этом см. Второзак., гл. 13). Отсюда следует, что истинный пророк распознается от ложного по совмещению учения с чудом; Моисей ведь объявляет такого пророка истинным и повелевает верить ему без всякого страха быть обманутым и говорит, что те пророки ложны и достойны смерти, которые ложно, хотя бы и именем бога, предсказали что-нибудь или которые учили верить в ложных богов, хотя бы и совершили истинные чудеса. Поэтому и мы только по этой причине обязаны верить Писанию, т. е. самим пророкам, именно ради учения, подтвержденного знаменами. В самом деле, так как мы видим, что пророки больше всего рекомендуют любовь и справедливость и ни к чему другому не стремятся, то отсюда заключаем, что они не с коварной целью, но от чистого сердца учили, что люди делаются счастливыми благодаря послушанию и вере; и так как они, кроме того, подтверждали это знаменами, то отсюда мы убеждаемся, что они говорили это не легкомысленно и не безумствовали, когда пророчествовали. В этом мы еще более укрепляемся, когда обращаем внимание на то, что они не преподали ни одного морального правила, которое полнейшим образом не согласовалось бы с разумом; ибо не пустая болтовня то, что слово божье, говорившее в пророках, вполне согласуется с самим словом божьим, говорящим в нас. В этом, говорю, мы так же уверяемся из Библии, как некогда иудеи заключали о том же самом на основании живой проповеди пророков. Ибо выше, в конце главы XII, мы показали, что Писание в отношении учения и главных исторических фактов дошло до наших рук неповрежденным. Посему мы это основание всего богословия в Писании, хотя оно и не может быть показано посредством математического доказательства, принимаем, однако, по здравом рассуждении. В самом деле, ведь невежественно не желать принимать то, что подтверждено столькими свидетельствами пророков и из чего происходит великое утешение для тех, кто не так богат разумом, и происходит значительная польза для государства и чему, безусловно, мы можем верить, не подвергаясь опасности или вреду, и притом не желать только по той причине, что это не может быть доказано математически.

Но разве для мудрого устроения жизни мы не принимаем за истину ничего такого, что при каком-либо поводе сомневаться может быть подвергнуто сомнению? Или разве большинство наших действий не достаточно неверны и не полны случайностей? Конечно, я признаю, что те, кто думает, будто философия и теология взаимно противоречат одна другой, и на этом основании считает, что одна из двух должна быть изгнана из своего царства и с той или другой должно распростиаться, те не без основания стараются дать богословию прочные основания и пытаются доказать его математически. Кто же, если он не впал в отчаяние и не сумасшедший, захочет легкомысленно расстаться с разумом или презреть искусства и науки и отрицать достоверность разума? И все-таки мы абсолютно не можем извинить их, так как они желают призвать на помощь разум для того, чтобы изгнать его, и стараются представить его посредством известных доводов недостоверным. Даже более: стараясь показать математическими доказательствами истину и авторитет богословия и отнять авторитет у разума и естественного света, они делают не что иное, как увлекают само богословие под власть разума, и совершенно очевидно предполагают, что авторитет богословия не имеет никакого блеска, если он не освещается естественным светом разума. И если, напротив, они хвалятся, что они во всем успокаиваются на внутреннем свидетельстве святого духа и призывают разум на помощь не по какой иной причине, как только ради неверных, именно чтобы их убедить, все-таки несколько не должно давать веры их словам, ибо теперь мы легко можем показать, что они говорят это или из пристрастия, или из тщеславия. Ведь из предыдущей главы весьма ясно следует, что святой дух дает свидетельство только о добрых делах, которые и Павел в Послании к галатам (гл. 5, ст. 22) называет плодами святого духа, да и сам дух святой в действительности есть не что иное, как успокоение духа, которое возникает в душе вследствие добрых поступков. Об истине же и достоверности вещей, которые составляют предмет спекулятивного мышления, никакой дух, кроме разума (Ratio), не дает свидетельства: он один, как мы уже показали, подчинил себе царство истины. Если, следовательно, они утверждают, что, кроме разума, у них есть другой дух, который делает их уверенными в истине, то они ложно похваляются и говорят это только

вследствие предрассудка страстей или прибегают к святине только из-за великого страха быть побежденными философами и публично подвергнуться осмеянию. Но напрасно, ибо какой алтарь может приготовить себе тот, кто оскорбляет величие разума? Но оставим их, так как думаю, что я достаточно сделал для своего дела, показав, каким образом философия должна быть отделена от теологии и в чем та и другая главным образом состоят, и [выяснив], что ни та, ни другая не прислуживают одна другой, но что каждая владеет своим царством без всякого сопротивления со стороны другой; и, наконец, где представлялся случай, я показывал также нелепость, неудобство и вред, вытекающие из того, что люди удивительным образом смешивали эти две силы между собой и не умели тщательно различать их и отделять одну от другой. Теперь, прежде чем перейти к другому вопросу, я хочу здесь отчетливо напомнить * (хотя об этом уже было сказано) о пользе и необходимости Священного Писания, или откровения, что я считаю их весьма великими. В самом деле, так как мы при помощи естественного света не можем понять, что простое повиновение есть путь к спасению **, но только откровение учит, что это делается вследствие особенной милости божьей, которую разумом постичь мы не можем, то отсюда следует, что Писание принесло смертным очень большое утешение. Действительно, повиноваться могут, безусловно, все, но людей, для которых добродетель стала привычкой только под руководством разума, встречается весьма немного сравнительно со всем человеческим родом, и, стало быть, мы могли бы сомневаться в спасении почти всех людей, если бы у нас не было этого свидетельства Писания.

ГЛАВА XVI

ОБ ОСНОВАХ ГОСУДАРСТВА, О ЕСТЕСТВЕННОМ И ГРАЖДАНСКОМ ПРАВЕ КАЖДОГО И О ПРАВЕ ВЕРХОВНОЙ ВЛАСТИ

До сих пор мы старались отделить философию от богословия и показать свободу философствования, которую оно предоставляет каждому. Поэтому пора исследовать, до

* См. примеч. XXX.

** См. примеч. XXXI.

какого предела простирается в наилучшем государстве эта свобода мыслить и говорить то, что каждый мыслит. Чтобы по порядку рассмотреть это, должно подвергнуть обсуждению основы государства, начав с естественного права каждого, не обращая пока внимания на государство и религию.

Под правом и установлением природы я разумею не что иное, как правила природы каждого индивидуума, сообразно с которыми мы мыслим каждого человека естественно определенным к существованию и деятельности определенного рода. Например, рыбы определены природой к плаванию, бóльшие — к пожиранию меньших; стало быть, рыбы по высшему, естественному праву владеют водой, и притом бóльшие пожирают меньших. Ибо известно, что природа, рассматриваемая абсолютно, имеет верховное право на все, что в ее власти, т. е. право природы простирается так далеко, как далеко простирается ее мощь. Ведь мощь природы есть сама мощь бога, который имеет верховное право на все. Но так как всеобщая мощь всей природы есть не что иное, как мощь всех индивидуумов, вместе взятых, то отсюда следует, что каждый индивидуум имеет верховное право на все, что он может, или что право каждого простирается так далеко, как далеко простирается определенная ему мощь. И так как высший закон природы состоит в том, что каждая вещь стремится, поскольку от нее зависит, оставаться в своем состоянии, и притом не считаясь ни с чем другим, а только с собой, то отсюда следует, что каждый индивидуум имеет верховное право на это, т. е. (как я сказал) на то, чтобы существовать и действовать сообразно с тем, как он к тому естественно был определен. И здесь мы не признаем никакого различия между людьми и остальными индивидуумами природы, а также между людьми, одаренными разумом, и теми, кто истинного разума не знает, а также между глупыми, безумными и здоровыми. Ведь все, что каждая вещь делает по законам своей природы, она делает по верховному праву, потому что она делает так, как определено природой, и иначе не может. Поэтому среди людей, пока они рассматриваются как живущие под господством одной только природы, тот, кто разума еще не знает или кто навыка в добродетели еще не имеет, живет только по законам желания (*appetitus*) с таким же полным правом, как и тот, кто направляет свою жизнь по законам разума.

То есть как мудрец имеет верховное право на все, что предписывает разум, или на жизнь по законам разума, так и невежда и слабоумный имеют верховное право на все, что им подсказывает желание, или на жизнь по законам желания. И это то же самое, чему учит Павел, который до закона, т. е. пока люди рассматриваются живущими под господством природы, не признает никакого греха.

Итак, естественное право каждого человека определяется не здравым рассудком, но желанием (*cupiditas*) и мощью. Ведь не все от природы определены к деятельности по правилам и законам разума, но, наоборот, все рождаются ничего не знающими, и проходит большая часть жизни, прежде чем они могут узнать истинный образ жизни и приобрести навык в добродетели, хотя бы они и были хорошо воспитаны; а тем не менее в то же время они обязаны жить и сохранять себя, насколько в них есть силы, руководясь только импульсом желания, так как природа им ничего другого не дала и отказала в действительной возможности жить сообразно со здравым рассудком; и потому они обязаны жить по законам здравого рассудка не более, чем кошка — по законам львиной природы. Таким образом, если рассматривать человека как действующего по велениям одной только природы, то все, что он считает для себя — по указанию ли здравого рассудка или в порыве страстей — полезным, ему по верховному праву природы позволительно присваивать и захватывать каким бы то ни было способом: силой ли, или хитростью, или просьбами, или вообще как ему будет сподручнее, а следовательно, и считать врагом того, кто хочет препятствовать выполнению его намерения.

Из этого следует, что право и установление природы, под которым все рождаются и большая часть живет, запрещает только то, чего никто не желает и чего никто не может; что оно не отвращается ни от распри, ни от ненависти, ни от гнева, ни от хитрости, ни абсолютно от чего-либо, что подсказывает желание. И неудивительно, ибо природа ограничивается не законами человеческого разума, имеющими в виду только истинную пользу и сохранение людей, но иными — бесконечными, имеющими в виду вечный порядок всей природы, частичку (*particula*) которой составляет человек; только вследствие природной необходимости все индивидуумы известным образом определяются к существованию и деятельности.

Следовательно, все, что нам в природе кажется смешным, нелепым или дурным, — все это происходит оттого, что мы знаем вещи только отчасти и в большинстве случаев не знаем порядка и связи (*ordo et cogerentia*) всей природы и что мы хотим управлять всем по привычкам нашего разума; между тем то, что разум признает дурным, дурно не в отношении порядка и законов природы в целом, но только в отношении законов одной нашей природы.

Но, конечно, никто не может сомневаться в том, насколько полезнее для людей жить по законам и известным указаниям нашего разума, которые, как мы сказали, имеют в виду только истинную пользу людей. Кроме того, нет никого, кто не желал бы жить в безопасности, вне страха, пока это возможно; это, однако, никоим образом невозможно, пока каждому позволено делать все по произволу и разуму предоставлено не больше прав, чем ненависти и гневу. Ибо нет никого, кто не чувствовал бы себя тоскливо, живя среди вражды, ненависти, гнева и хитрости, и кто не старался бы избегать их по мере сил своих; но если мы сообразим также, что люди без взаимной помощи необходимо живут весьма жалко и не изощряя разума, как мы показали в 5-й главе, то весьма ясно увидим, что люди для того, чтобы жить в безопасности и наилучшим образом, необходимо должны были войти в соглашение и потому сделали так, что они коллективно обладают правом, которое каждый от природы имел на все, и что оно больше не определяется на основании силы и желания каждого, но на основании мощи и воли всех вместе. Однако они напрасно проделали бы это, если бы хотели следовать только тому, что подсказывает желание (ведь по законам желания все стремятся в разные стороны); стало быть, они должны были весьма твердо постановить и договориться направлять все только по указанию разума (которому никто не смеет открыто противоречить, чтобы не показаться безумным) и обуздывать желание, поскольку оно советует что-нибудь во вред другому, и никому не делать того, чего не желаешь себе, и, наконец, защищать право другого, как свое. Посмотрим теперь, каким же образом должен быть совершен этот договор, чтобы быть основательным, прочным. Всеобщий закон человеческой природы таков, что никто не пренебрегает чем-либо, что он считает за благо, разве только в надежде на большее благо или из-за страха перед большим вредом,

и не переносит какого-либо зла, кроме как во избежание большего или в надежде на большее благо. Это значит, что каждый изберет из двух благ то, которое сам он считает большим, и из двух зол то, которое кажется ему меньшим. Подчеркиваю, — которое кажется ему при выборе большим или меньшим, а не то, чтобы вещь необходимо была такой, как он сам о ней судит. И этот закон столь прочно начертан в человеческой природе, что он должен считаться в числе вечных истин, не знать которых никто не может. А из этого необходимо следует, что никто не станет без обмана * обещать поступиться правом, которое он имеет на все, и что абсолютно никто не исполнит обещаний иначе, как только под страхом большего зла или надеясь на большее благо. Чтобы лучше понять это, положим, что разбойник принуждает меня обещать ему, что я отдам ему свое добро, когда он пожелает. Теперь, так как мое естественное право, как я уже показал, определяется только моей мощью, то несомненно, что если я могу освободиться от этого разбойника хитростью, обещая ему все, что он хочет, мне по праву природы позволительно сделать это, именно: коварно согласиться на все, что он хочет. Или положим, что я обещал кому-нибудь без обмана, что в продолжение двадцати дней не буду вкушать ни пищи, ни какой-либо снеди, а впоследствии увидел, что я глупо обещал и что без величайшего вреда [для себя] я не могу выполнить обещания, так как по естественному праву из двух зол я должен выбрать меньшее, тогда я, следовательно, с величайшим правом могу нарушить верность такому договору и счесть сказанное несказанным. И это, говорю, по естественному праву позволительно, — вижу ли я оплошность обещания, имея на это истинное и известное основание, или мне только от воображения кажется, что я ее вижу; ведь, верно ли, ошибочно ли я смотрю на это, я буду бояться величайшего зла и, стало быть, буду стараться на основании установления природы избегать его всяким образом. Из этого мы заключаем, что всякий договор может иметь силу только в зависимости от пользы, по устранении которой договор сразу прекращается и остается недействительным; и что поэтому глупо требовать себе от другого верности навек, если в то же время не стараться сделать так, чтобы от нарушения заключаемого

* См. примеч. XXXII.

договора не последовало для нарушителя более вреда, нежели пользы. Это, конечно, больше всего должно иметь место при установлении государства. Но если бы все люди легко могли руководиться только указанием разума и знать наивысшую пользу и необходимость государства, то не было бы ни одного человека, который решительно не гнушался бы обманом; стремясь к этому высшему благу, именно: сохранению государства, все с величайшей верностью всячески стояли бы за договоры, а верность — высший оплот государства — сохраняли бы больше всего. Но мы далеки от того, чтобы все легко могли всегда руководиться указаниями только разума, ибо каждого влечет его желание и весьма часто скупость, слава, зависть, гнев и пр. так овладевают душой, что разуму не остается никакого места. Поэтому хотя люди с известными признаками сердечной искренности обещают и договариваются сохранять верность, однако никто не может быть уверен в верности другого, если к обещанию не присоединяется что-нибудь иное, потому что каждый может по естественному праву действовать с хитростью и не обязан исполнять договоры, если не надеется на большее благо или не страшится большего зла. Но так как мы показали, что естественное право определяется только мощью каждого, то, следовательно, сколько каждый уделяет другому от своей мощи — по принуждению или добровольно, — столько же он необходимо уступает другому и из своего права, и верховное право над всеми имеет тот, кто имеет высшую власть, благодаря которой он может всех принуждать силой и удерживать страхом высшего наказания, которого все вообще боятся. Это право, конечно, он удержит только до тех пор, пока он будет сохранять эту мощь исполнять все, чего он желает; в противном случае он будет господствовать из милости и никто более сильный не будет обязан ему повиноваться, если не пожелает.

Итак, этим способом общество может быть создано без всякого противоречия с естественным правом, а всякий договор может быть соблюдаем всегда с величайшей верностью, если, конечно, каждый перенесет на общество всю мощь, какую он имеет; оно, стало быть, одно будет иметь высшее естественное право на все, т. е. высшее господство, которому каждый будет обязан повиноваться или добровольно, или под страхом высшего наказания. Но право такого общества называется демократией,

которая поэтому определяется как всеобщее собрание людей, сообща имеющих верховное право на все, что они могут. Из этого следует, что верховная власть не связывается никаким законом, но все должны ей во всем повиноваться; ведь все должны были молчаливо или открыто согласиться на это, когда переносили на нее всю свою мощь самозащиты, т. е. все свое право. Конечно, если они хотели сохранить себе какое-нибудь право, то должны были в то же время позаботиться и о том, чем бы можно было безнаказанно защищать его; но так как они этого не сделали и не могли сделать без раздела, следовательно, и без разрушения государства, то тем самым они безусловно подчинились воле верховной власти. Так как они это сделали безусловно, и притом как по необходимости, так и по совету самого разума, как мы уже показали, то отсюда следует, что, если мы не желаем быть врагами государства и поступать против разума, советуя защищать государство всеми силами, мы обязаны безусловно исполнять все приказания верховной власти, хотя бы она повелевала исполнить величайшую нелепость; ведь разум приказывает и таковую исполнить, чтобы из двух зол избрать меньшее. Прибавьте, что этот риск, именно: абсолютно подчиниться господству и произволу другого, каждый легко мог взять на себя, ибо, как мы показали, верховным властям принадлежит это право — [право] приказывать все, что они хотят, только до тех пор, пока они действительно имеют верховную власть. Если же они потеряют ее, то они в то же время потеряют и право приказывать все и оно достается тому или тем, кто его приобрел и может утверждать. Поэтому очень редко может случиться, чтобы верховная власть приказывала величайшую нелепость; для нее ведь чрезвычайно важно заботиться об общем благе и все направлять по указанию разума, чтобы обеспечить себя и удержать господство: «Ведь насильственного господства, — как говорит Сенека, — никто долго не выдерживал». К тому же в демократическом государстве менее должно бояться нелепостей, ибо почти невозможно, чтобы большинство собрания, если оно велико, сошлось на одной нелепости. Далее, ведь его основание и цель, как мы также показали, состоят не в чем ином, как в избегании нелепостей желания и в удержании людей, насколько возможно это сделать, в границах разума, дабы они жили согласно и мирно,

и если уничтожить это основание, тогда и все здание легко рушится. Следовательно, заботиться об этом надлежит только верховной власти; подданным же, как мы сказали, надлежит исполнять ее приказания и не признавать другого права, кроме того, которое верховная власть объявляет за право. Но, может быть, кто-нибудь подумает, что мы таким образом превращаем подданных в рабов, потому что думают, будто раб есть тот, кто действует по приказанию, а свободный тот, кто проявляет своеволие. Это, конечно, абсолютно неверно, ибо в действительности кто таким образом обуревается своей прихотью и не может ни видеть, ни сделать ничего, что ему полезно, тот есть раб в высшей степени, и только тот свободен, кто, не кривя душой, живет, руководствуясь одним разумом. Конечно, действие по приказанию, т. е. повиновение, некоторым образом уничтожает свободу, но делает рабом не это, а основание действия. Если цель действия есть польза не самого действующего, но повелевающего, тогда действующий есть раб и бесполезен себе. Но в той республике и империи, где высший закон есть благо всего народа, а не повелителя, тот, кто во всем повируется верховной власти, должен быть назван не бесполезным для себя рабом, но подданным, а потому то государство наиболее свободно, законы которого основаны на здравом рассудке; там * ведь каждый, когда он захочет, может быть свободным, т. е., не кривя душой, жить по указанию разума. Так же и дети, хотя они обязаны повиноваться всем приказаниям родителей, не являются, однако, рабами, ибо приказания родителей больше всего направлены на пользу детей. Следовательно, мы признаем большое различие между рабом, сыном и подданным. Они поэтому определяются так: раб есть тот, кто обязан подчиняться приказаниям господина, имеющим в виду пользу только повелевающего; сын же тот, кто делает по приказанию родителя то, что ему полезно; наконец, подданный тот, кто делает по приказанию верховной власти то, что полезно обществу, а следовательно, и ему. И я думаю, что этим я довольно ясно показал основания демократического государства. Я предпочел говорить о нем более, чем о всех других, потому что, казалось, оно наиболее естественно и наиболее приближается к свободе, которую

* См. примеч. XXXIII.

природа представляет каждому, ибо в нем каждый переносит свое естественное право не на другого, лишив себя на будущее права голоса, но на большую часть всего общества, единицу которого он составляет. И на этом основании все пребывают равными, как прежде — в естественном состоянии. Потом, решив говорить о пользе свободы в государстве, я захотел говорить специально только об этой форме правления, потому что она больше всего содействует моему намерению. Следовательно, основания остальных форм власти я разбирать не буду. И, чтобы узнать их право, нам уже не нужно знать, откуда они его получили и часто получают: это ведь из показанного сейчас достаточно хорошо видно. Ибо известно, что верховное право приказывать все, что хочется, принадлежит тому, кто имеет высшую мощь, будет ли это одно лицо или несколько, или, наконец, все, и, кроме того, известно, что всякий, кто добровольно или по принуждению силы перенес на другого власть самозащиты, тот совершенно поступился своим естественным правом и, следовательно, решил повиноваться ему безусловно во всем, поэтому он обязан все исполнить, пока царь или аристократы или народ сохраняют приобретенную высшую мощь, которая была основанием перенесения на них права. Большого прибавлять к этому нет надобности.

Показав основания и право государства, легко будет определить, что в гражданском быту есть частное гражданское право, что — правонарушение, что — правосудие и неправосудие, далее, кто считается союзником, кто врагом и что, наконец, [считается] преступлением оскорбления величества. Под частным гражданским правом мы можем разуметь не что иное, как свободу каждого сохранять себя в своем состоянии, определяемую указами верховной власти и защищаемую только ее авторитетом. Ибо, после того как каждый перенес на другого свое право жить по собственному благоизволению (а оно определяется только его властью), т. е. перенес на него свою свободу и мощь защищать себя, он обязан уже жить только согласно с его решением и защищать себя только его средствами. Правонарушение бывает, когда гражданин или подданный принужден другим потерпеть какой-нибудь вред вопреки гражданскому праву или указу верховной власти. Правонарушение ведь может быть мыслимо только в гражданском быту, но никакого правонарушения для поддан-

ных не может произойти от верховной власти, которой по праву все позволительно; следовательно, оно может иметь место только между частными лицами, которых право обязало не вредить друг другу. Правосудие есть твердость в воздаянии каждому того, что ему следует на основании гражданского права; несправосудие же есть отнятие у кого-нибудь под видом права того, что ему следует на основании истинного толкования законов. Говорят также о «равенстве» и «неравенстве» потому, что те, кто поставлен для разбора тяжб, обязаны отнюдь не взирать на лица, но считать всех равными и защищать право каждого одинаково: богачу не завидовать и бедняка не презирать. Союзники суть люди двух стран, которые с целью не подвергаться опасности вследствие военной распри или ради какой-либо иной выгоды договариваются между собой не вредить друг другу, но, наоборот, помогать при настоятельной нужде, и притом так, чтобы каждый сохранял свою независимость. Этот договор до тех пор будет иметь силу, пока будет существовать его основание, а именно повод к опасности или выгоде, так как никто не договаривается и не обязывается исполнять договоры, если не надеется на какое-нибудь благо или не тревожится из-за какого-нибудь зла. Если бы это основание отпало, то и договор сам собою уничтожился бы, — этому и опыт учит более чем достаточно. Ибо хотя разные державы и договариваются между собой не вредить друг другу, однако они стараются, насколько могут, прешаствовать одна другой сделаться могущественнее и не дают веры словам, пока они не усмотрят достаточно ясно цель и пользу договора для обеих сторон. Иначе они боятся обмана, и не без основания: кто же, кроме глупца, который не знает права верховных властей, удовольствуется словами и обещаниями того, кто обладает верховной властью и правом делать все, что угодно, и для кого благосостояние и польза его государства должны быть высшим законом? И если, кроме того, мы обратим внимание на благочестие и религию, то увидим вдобавок, что никто, власть имущий, не может, не совершая преступления, исполнить обещаний во вред своей державе; ведь всякое обещание, которое на его взгляд клонится ко вреду его державы, он может исполнить только нарушив данное подданым слово, которое, однако, его в высшей степени обязывает и которое обыкновенно обещают сохранять

песьма свято. Далее, враг есть всякий, кто живет вне страны и не признает власти страны ни как союзник, ни как подданный; ведь врага государству делает не ненависть, но право; и право страны над тем, кто ни по какого рода договору не признает ее власти, есть то же самое, как и над тем, кто причинил вред; поэтому она может принудить его по праву или к подданству, или к союзу всяким способом, каким она будет в состоянии [принудить]. Наконец, преступление оскорбления величества имеет место только в среде подданных, или граждан, которые в силу молчаливого или выраженного обязательства все свое право перенесли на государство и [поэтому] говорится, что такое преступление совершил тот подданный, который пытался каким-либо способом завладеть правом верховной власти или передать его другому. Говорю «пытался», потому что если бы признавать виновными следовало только после совершения факта, то после присвоения права или передачи его другому в большинстве случаев государству поздно было бы думать об этом. Затем, говорю, безразлично, «кто каким способом пытается завладеть правом верховной власти», так как не признаю никакого различия в том, последовал ли от этого самый очевидный вред или прибыль для всего государства. Ведь, по каким бы соображениям он ни покушался на власть, он оскорбляет величество и по праву осуждается. Это по крайней мере на войне, по признанию всех, делается с полнейшим правом; именно: если кто не сохраняет своего поста, но без ведома полководца наступает на врага, то, хотя бы он предпринял дело и с добрым намерением, но самовольно и победил врага, он все-таки по праву осуждается на смерть, потому что попрал клятву и право полководца. Впрочем не все одинаково ясно видят, что без исключения все граждане всегда подчинены этому праву; основание, однако, [в обоих случаях] совершенно то же самое. В самом деле, так как государство должно быть сохраняемо и управляемо только по решению верховной власти и было договорено, что это право принадлежит только ей, то, следовательно, если кто по своей только воле и без ведома верховного совета начал выполнять какое-нибудь общественное дело, то хотя бы от этого и последовала несомненная польза для государства, однако, как мы сказали, он попрал право верховной власти и оскорбил величество и по праву достойно наказуется.

Теперь, чтобы устранить всякое недоразумение, остается ответить на вопрос: не явно ли противоречит божественному откровенному праву то, что мы выше утверждали, именно: что каждый, кто не пользуется разумом и живет в естественном состоянии, по законам желанья в силу высшего права природы, не стоит в явном противоречии с данным в откровении божественным правом? В самом деле, так как по божественной заповеди безусловно все (пользуются ли разумом или нет) одинаково обязаны любить ближнего, как самого себя, то мы, следовательно, не можем, не нарушая права, нанести вред другому и жить только по законам желанья. Но мы легко можем ответить на это возражение, если только мы вниманием в естественное состояние, ибо оно и по природе, и по времени предшествует религии. Ведь никто от природы не знает, что он обязан каким-либо повиновением богу, и даже посредством какого-либо рассуждения не может прийти к этому*, но каждый может узнать это только через откровение, подтвержденное знамениями. Поэтому до откровения никто не обязывается божественным правом, которого он не может знать. И потому естественное состояние не должно смешивать с состоянием в религии, но о нем нужно мыслить, как о состоянии без религии и закона, а следовательно, и без греха и несправедливости, как мы уже развили и подтвердили авторитетом Павла. И естественное состояние мыслится нами как существующее до откровенного божественного права и без него не только по отношению к незнанию, но и по отношению к свободе, в которой все рождалось. Ведь если бы люди от природы были обязаны божественным правом или если бы божественное право было правом природным, то излишне было бы богу заключать договор с людьми и связывать их обязательством и клятвой. Поэтому, безусловно, следует допустить, что божественное право началось с того времени, с которого люди выраженным обязательством обещали богу повиноваться во всем; этим они как бы отказались от своей естественной свободы и свое право перенесли на бога, подобно тому, как, мы говорили, делается в гражданском быту. Но об этом я дальше буду рассуждать подробнее. Но можно еще возразить, что верховные власти обязываются этим божественным правом наравне с подданными,

* См. примеч. XXXIV.

а между тем мы сказали, что они удерживают и естественное право и что им по праву все позволительно. Поэтому для полного устранения этого затруднения, возникающего не столько относительно естественного состояния, сколько относительно естественного права, я говорю, что в естественном состоянии каждый обязывается жить, руководясь откровенным правом, на том же основании, на каком он обязывается жить по указанию здравого рассудка, именно: потому, что это ему полезнее и необходимо для спасения; если бы он не захотел этого, то ему грозила бы опасность. И, стало быть, он обязан жить только по собственному решению, а не по решению другого и не обязан признавать какого-либо смертного ни за судью, ни за карателя по праву религии. И я утверждаю, что верховная власть сохранила это право; она, конечно, может спрашивать совета у людей, но не обязана признавать судьей никого и никакого смертного, кроме себя, — карателем за чье-либо право, исключая пророка, который намеренно будет послан богом и который подтвердит это несомненными знамениями. Но и тогда даже она принуждена признать судьей не человека, но самого бога. Если же верховная власть не пожелает повиноваться богу в его откровенном праве, то ей от этого грозят опасность и вред даже при отсутствии противоречия с каким-либо гражданским или естественным правом. Гражданское право зависит ведь только от ее решения; естественное же право зависит от законов природы, которые приспособлены не к религии, имеющей в виду только человеческую пользу, но к всеобщему порядку природы, т. е. к вечному решению бога, нам не известному. И это, по-видимому, несколько смутно понимали некоторые авторы, а именно те, которые утверждают, что человек может грешить, конечно, против данной в откровении воли бога, но не против его вечного решения, которым он все предопределил. Если же теперь кто спросил бы: что если бы верховная власть повелела делать что-нибудь против религии и повиновения, которое мы обещали богу в ясно выраженном обязательстве? Божественному или человеческому повелению должно повиноваться? Но так как об этом я дальше буду говорить подробнее, то здесь говорю только кратко: богу должно повиноваться больше всего, когда имеем известное и несомненное откровение. Но так как относительно религии люди обыкновенно больше всего заблуждаются и смотря

по различию духовных дарований выдумывают многое с большим рвением, как свидетельствует опыт более чем достаточно, то несомненно, что если бы никто не обязывался на основании права повиноваться верховной власти в том, что по его мнению относится к религии, тогда и право страны зависело бы от различного суждения и настроения духа каждого. Ибо никто не считался бы с этим правом, если бы думал, что оно установлено противно его вере и суеверию, и, следовательно, каждый мог бы под этим предлогом осмелиться на все. А так как это означало бы полное нарушение права страны, то отсюда следует, что верховной власти, на которой только и лежит как по божественному, так и по естественному праву обязанность сохранять и оберегать права государства, принадлежит верховное право постановлять относительно религии все, что бы она ни порешила, и что согласно данному ей обещанию, которое бог повелевает всячески сохранять, все обязаны повиноваться ее решениям и приказам относительно религии. Если же те, кто обладает верховной властью, язычники, то с ними или не следует ни о чем договариваться, но лучше решиться претерпеть крайности, нежели передать им свое право; или, если бы [люди] заключили договор и перенесли на них свое право, то, лишившись через это права защищать себя и религию, они обязаны повиноваться им и сохранять верность, или их могут принудить к этому; исключается лишь тот, кому бог в определенном откровении обещал особенную помощь против тирана, или тот, кого он персонально захотел бы освободить [от обязательства]. Так, мы видим, что из стольких иудеев, бывших в Вавилоне, только трое юношей, которые не сомневались в помощи божьей, не захотели повиноваться Навуходоносору ⁷⁶, остальные же, исключая еще Даниила, которого сам царь весьма почитал, без сомнения, повиновались, принужденные правом, думая, может быть, в душе, что они по решению бога были отданы царю и что царь обладает верховной властью и сохраняет ее по божественному распоряжению. Напротив, Елеазар ⁷⁷, когда отечество еще кое-как держалось, желал дать пример стойкости своим соотечественникам, чтобы они, следуя ему, лучше претерпели все, нежели согласились перенести на греков свое право и власть, и все испробовали, дабы не быть принужденными перейти в веру язычников. Это и ежедневным опытом

подтверждается. Ведь те, кто владеет христианской державой, не колеблются заключать для большей ее безопасности союз с турками и язычниками и приказывают своим подданным, отправляющимся туда на жительство, не допускать при исполнении каких-либо бытовых или божественных церемоний большей свободы, нежели обусловлено текстом договора, или та держава допускает, как явствует из договора голландцев с японцами, о котором мы выше говорили.

ГЛАВА XVII

**ПОКАЗЫВАЕТСЯ, ЧТО НИКТО НЕ МОЖЕТ ПЕРЕДАТЬ
ВСЕГО ВЕРХОВНОЙ ВЛАСТИ И ЧТО В ЭТОМ
НЕТ НЕОБХОДИМОСТИ. О ГОСУДАРСТВЕ ЕВРЕЕВ:
КАКОВО ОНО БЫЛО ПРИ ЖИЗНИ МОИСЕЯ, КАКОВО
ПОСЛЕ ЕГО СМЕРТИ ДО ИЗБРАННИЯ ЦАРЕЙ, И О ЕГО
ПРЕИМУЩЕСТВЕ; И, НАКОНЕЦ, О ПРИЧИНАХ, ПОЧЕМУ
ТЕОКРАТИЯ МОГЛА ПОГИБНУТЬ И ПОЧТИ НЕ МОГЛА
СУЩЕСТВОВАТЬ БЕЗ РАЗДОРОВ**

Данное в предыдущей главе рассуждение о праве верховных властей над всем и перенесении на них естественного права каждого немало согласуется с действительностью, и действительность так могла бы быть устроена, чтоб она все более и более приближалась к нему; однако всегда оно во многом неизбежно останется чисто теоретическим. Ибо никто не будет в состоянии когда-либо перенести на другого свою мощь, а следовательно, и свое право так, чтобы перестать быть человеком; и никогда не будет существовать какая-либо такая верховная власть, которая могла бы выполнить все так, как она хочет. Напрасно ведь она приказала бы подданному ненавидеть того, кто его привязал к себе благодеянием, любить того, кто причинил ему вред, не обижаться на оскорбления, не желать освобождения от страха и весьма многое другое подобного рода, что необходимо следует из законов человеческой природы. И я думаю, что и самый опыт весьма ясно показывает это, ибо никогда люди не отказывались настолько от своего права и не передавали другому своей мощи настолько, чтобы их не боялись те самые, которые получили их право и мощь, и чтобы правительство не под-

вергалось опасности от граждан, хотя и лишенных своего права, больше, чем от врагов. И, конечно, если бы люди могли быть лишены своего естественного права до такой степени, что впредь они ничего не могли бы делать * против воли тех, кто завладел верховным правом, тогда совершенно безнаказанно можно было бы царствовать над подданными самым жестоким образом. Я думаю, что это никому и на ум не может прийти. Посему должно допустить, что каждый сохраняет при себе из своего права многое, зависящее, таким образом, только от его решения, но ни от чьего другого. Однако, чтобы правильно понять, до каких пределов простираются право и власть правительства, должно заметить, что власть правительства заключается собственно не в том, что оно может принуждать людей страхом, но абсолютно во всем, при помощи чего оно может заставить людей следовать его приказаниям; ведь не основание повиновения, но [самое] повиновение делает человека подданным. Ибо, на каком бы основании человек ни решил исполнять приказания верховной власти — потому ли, что он боится наказания или потому, что он ждет чего-нибудь от этого, или потому, что любит отечество, или под влиянием какого-либо иного аффекта, — он, однако, решает по своему собственному разумению и тем не менее действует по приказу верховной власти. Итак, из того, что человек делает что-нибудь по собственному разумению, не следует тотчас же заключать, что он делает это по своей воле, а не по воле правительства: в самом деле, так как человек и в том случае, когда его обязывает любовь, и в том, когда страх принуждает его избегать зла, всегда действует по собственному совету и решению, то выходит, что или не было бы никакого правительства и никакого права над подданными, или это право необходимо простиралось бы на все, чем можно заставить людей решиться уступить правительству, и, следовательно, подданный поступает по воле правительства, а не по своей воле во всем, что он делает соответственно приказаниям верховной власти, будет ли он обязан к тому любовью или принужден страхом, или — что, конечно, чаще — вследствие соединения надежды и страха, или из почтительности, которая есть страсть, где сочетается страх и удивление, или руководясь каким бы то

* См. примеч. XXXV.

ни было другим основанием. Это устанавливается также весьма ясно из того, что повиновение имеет в виду не столько внешнее, сколько внутреннее действие души; и, стало быть, тот больше всего находится под господством другого, кто решает повиноваться другому от искреннего сердца во всех его приказаниях, и, следовательно, тот больше всего удерживает господство, кто царствует над сердцами подданных. Если бы наибольшее господство удерживали те, кого больше всего боятся, тогда, конечно, им обладали бы подданные тиранов, ибо тираны их больше всего боятся. Затем, хотя над сердцами нельзя так господствовать, как над языками, однако сердца находятся в некотором отношении под господством верховной власти, которая многими способами может добиться, чтобы весьма большое число людей думало, любило, ненавидело все, что ей желательно. Стало быть, хотя это и не делается по непосредственному приказанию верховной власти, однако, как опыт обильно свидетельствует, это часто делается благодаря авторитету ее мощи и ее управлению, т. е. благодаря ее праву; поэтому мы без всякого противоречия с разумом можем мыслить людей, которые только сообразно с правительственным правом верят, любят, ненавидят, презирают и вообще охватываются любым аффектом.

Но хотя, таким образом, мы мыслим право и власть правительства довольно обширными, однако никогда не будет существовать власть настолько сильная, чтобы ее обладатели простирали свою мощь абсолютно на все, чего они хотят. Думаю, что я довольно ясно уже показал это. А что касается того, каким образом может быть образована правительственная власть, чтобы она тем не менее всегда оставалась прочной, то я уже сказал, что в мой план не входит показывать это. Однако, чтобы выполнить намеченную мною задачу, я отмечу то, чему в этих целях божественное откровение научило некогда Моисея, и потом разберем историю и успехи евреев. Из этого мы в конце концов увидим, какие уступки прежде всего должны быть сделаны подданным со стороны верховных властей для большей безопасности и усиления государства.

Разум и опыт весьма ясно учат, что сохранение государства зависит главным образом от верности подданных и их добродетели и душевного постоянства в выполнении

приказаний. Но каким образом должно руководить подданными, чтобы они постоянно хранили верность и добродетель, — это увидеть не так-то легко. Ибо все, как правители, так и управляемые, — люди, т. е. они склонны вместо труда к наслаждению. А кто только узнал изменчивый характер толпы, того он почти приводит в отчаяние, потому что она управляется не разумом, но только аффектами; она падка на все и весьма легко развращается или алчностью, или роскошью. Каждый думает, что он все знает, и хочет всем распоряжаться по своему усмотрению, и каждый считает то или иное справедливым или несправедливым, законным или незаконным постольку, поскольку оно, по его мнению, клонится к его выгоде или вреду; из тщеславия он презирает равных и не терпит, чтобы они им управляли; завидуя лучшей славе или счастью, которое никогда не бывает равномерным, он желает зла другому и радуется этому злу. И нет нужды перечислять все. Все ведь знают, какие преступления часто внушают людям отвращение к настоящему положению и желание новшеств, какие — поспешный гнев, какие — презираемая нищета и сколько они занимают и волнуют их души. Следовательно, предупредить все это и организовать правительство так, чтобы обману не оставалось никакого места, и притом еще установить все так, чтобы все, независимо от склада ума, предпочитали общественное право частным выгодам, — это работа, это труд. Необходимость, правда, заставила измыслить многое; однако никогда не достигали того, чтобы государство подвергалось опасности от граждан менее, нежели от врагов, и чтобы те, кто правит им, боялись первых менее, чем последних. Свидетель — непобедимейшее для врагов Римское государство, столько раз побежденное своими гражданами и подавленное всяческими бедствиями, особенно в междоусобную войну Веспасиана с Вителлием ⁷⁸; смотри об этом Тацита, в начале IV кн. «Историй», где он рисует весьма печальный вид Рима. Александр (как говорит Курций в конце VIII кн.) ценил добрый отзыв о себе врага меньше, чем отзыв гражданина, так как он думал, что его величие может быть разрушено его подданными, и пр. И, боясь за свою судьбу, он просит друзей о следующем: «Вы только сохраните меня невредимым от домашнего коварства и козней придворных, — опасностям войны и сражений я бестрепетно

подвергнусь. Филипп ⁷⁹ в строю был в большей безопасности, нежели в театре; от руки врагов он часто спасался, руки своих избежать не мог. И если вы припомните кончину других царей, то насчитаете загубленных своими подданными больше, нежели неприятелями» (см. Курция, кн. IX, § 6). Итак, по этой причине цари, которые в былое время узурпировали власть, старались в интересах именно своей безопасности внушить, что они ведут свой род от бессмертных богов. Очевидно, они думали, что если бы только подданные и вообще все не смотрели на них как на равных себе, но сочли бы их за богов, то они охотно позволили бы им управлять собой и легко предалась бы им. Так, Август убедил римлян, что он ведет свое происхождение от Энея, которого считали сыном Венеры, богом: «Он пожелал, чтобы его почитали храмами и изображением в виде божества через фламингов и жрецов» (Тацит, «Летопись», кн. I[10]. Александр захотел, чтобы ему поклонялись как сыну Юпитера ⁸⁰, правда, он это, кажется, сделал с умыслом, а не из гордости, как указывает его ответ на упрек Ермолая. «Было почти достойно смеха, — сказал он, — то, что Ермолай требовал от меня, чтобы я отверг Юпитера, оракул которого меня призывает. Разве в моей власти то, что боги вещают? Он (Юпитер) преподнес мне имя сына; принятие (заметьте хорошо) не противоречило делам, которые мы совершаем. О, если бы и индусы верили, что я бог. Молва ведь помогает войнам, и часто то, что считалось ложным, заступало место истины» (Курций, VIII кн., § 8). Этими немногими словами он убеждает простаков в явной выдумке и в то же время намекает на причину обмана. Это сделал также и Клеон в своей речи, в которой старался убедить македонян согласиться с царем; рассказывая с удивлением о славе Александра и перечисляя его заслуги и придав обману вид истины, он переходит затем к разъяснению выгоды этого взгляда: «Персы, конечно, не только благочестиво, но и разумно почитают царей своих в числе богов; ведь величество есть оплот благосостояния», и, наконец, заключает, что «сам он при входе царя в пиршественную залу повергнется ниц. Это же и остальные должны делать и в особенности одаренные мудростью» (см. в той же книге VIII, § 5). Но македоняне были более разумны; и люди, за исключением разве совершенных варваров, не позволяют так явно обманы-

вать и превращать себя из подданных в бесполезных для себя рабов. Но другие легче сумели убедить [себя], что величество священо и заступаст на земле место бога, что оно устанавливается богом, а не по выбору и соглашению людей и что оно сохраняется и защищается особым промыслом и божественной помощью. И подобным образом монархи для ограждения своего господства выдумывали и другое. Все это я пропущу и, чтобы перейти к тому, к чему я хочу [перейти], отмечу и разберу, как я сказал, только то, чему некогда божественное откровение научило с этой целью Моисея.

Мы сказали уже выше, в 5-й главе, что, после того как евреи вышли из Египта, они больше не были обязаны никаким правом другой народности, но они получили возможность по желанию установить новые права и занять земли, какие они хотели. Ибо, после того как они были освобождены от невыносимого гнета египтян и не были отданы кому-либо из смертных по какому-либо договору, они вновь приобрели свое естественное право на все, что они могли, и каждый снова мог решить, хочет ли он удержать его или же поступиться им и перенести его на другого. Итак, находясь в этом естественном состоянии, они по совету Моисея, к которому все имели величайшее доверие, решили не переносить своего права ни на кого из смертных, но только на бога; и, не медля, все, словно в один голос, обещали безусловно повиноваться богу во всех его приказаниях и не признавать другого права, кроме того, которое он сам утвердил бы как право в пророческом откровении. И это обещание или перенесение права на бога было сделано таким же образом, как это мы выше уразумели о происходящем в обыкновенном обществе, когда люди решают поступиться своим естественным правом. Они ведь в точно выраженном обязательстве (см. Исход, гл. 24, ст. 7) и клятве в силу своего естественного права свободно, а не по принуждению силы и от страха пред угрозами отказались от своего естественного права и перенесли его на бога. Потом, чтобы договор имел силу и был прочен и не было подозрения в обмане, бог ни о чем не договаривался с ними, пока они не испытали его удивительной мощи, которая только и сохранила их и которая только и могла сохранить в будущем (см. Исход, гл. 19, ст. 4, 5). Ибо по тому самому, что они верили, будто они могут быть сохранены только мощью бога, они

и перенесли на бога всю свою естественную мощь самозащиты, которая по их первоначальным представлениям, может быть, исходит из них самих, а следовательно, и все свое право. Следовательно, государством евреев правил только бог, и оно одно, стало быть, в силу обязательства по праву было названо царством божьим, а бог тоже по праву назван царем евреев; следовательно, и враги этого государства — враги бога, и граждане, которые желали бы им завладеть, виновны в оскорблении божественного величества, и, наконец, права государства — права и приказанья бога. Посему в этом государстве гражданское право и религия, которая, как мы показали, состояла только из повиновения богу, были одно и то же. Другими словами, догматы религии были не поучениями, но правами и приказаниями, благочестие считалось справедливостью, нечестие — преступлением и несправедливостью. Тот, кто отпадал от религии, переставал быть гражданином и по одному этому считался врагом, а кто умирал за религию, тот рассматривался как умерший за отечество; и вообще между гражданским правом и религией решительно никакого различия не было. И по этой причине это государство могло называться теократией, так как граждане его подчинялись только праву, открытому богом. Но, впрочем, все это существовало более в представлении, нежели в действительности, ибо на деле евреи, безусловно, сохранили право власти, как будет видно из того, о чем я сейчас должен сказать, именно: из способа, которым это государство управлялось и который я решил объяснить здесь.

Так как евреи ни на кого другого не переносили своего права, но все, как в демократии, отказались от своего права и единогласно заявили: «Все, что бог скажет (без всякого явного посредника), сделаем», то отсюда следует, что они все по этому обязательству остались вполне равными и право советоваться с богом, принимать и толковать законы у всех было одинаковое и абсолютно все одинаково заведовали всем управлением государства. Они, следовательно, по этой причине на первый раз все одинаково приступили к богу, чтобы выслушать то, что он хотел повелеть; но при этом первом посещении они до того были поражены страхом и с таким испугом слушали говорящего бога, что думали, будто наступает их последний час. И вот, исполненные страха, они снова обращаются к Мои-

сею: «Вот мы слышали бога, говорящего в огне, и пет у нас основания желать умереть; конечно, этот великий огонь нас пожрет; если опять нам придется услышать голос бога, то мы, наверное, умрем. Итак, ты ступай и слушай все приказания бога нашего, и ты (а не бог) нам будешь говорить. Всему, что бог тебе скажет, мы будем повиноваться и выполним это». Этим они ясно уничтожили первый договор, и свое право советоваться с богом и толковать его повеления они безусловно перенесли на Моисея; ведь здесь они не обещали, как прежде, повиноваться всему, что бог скажет им самим, но тому, что бог скажет Моисею (см. Второзак., гл. 5, после Десятисл., и гл. 18, ст. 15, 16). Моисей, следовательно, остался один посетелем и толкователем божественных законов, а, следовательно, также и верховным судьей, которого никто не мог судить и который один у евреев заступал место бога, т. е. имел высшее величество, так как он один имел право советоваться с богом и передавать божественные ответы народу и принуждать его к исполнению их. Говорю: один, ибо если кто при жизни Моисея желал проповедовать что-нибудь именем бога, то хотя бы он был и истинным пророком, однако считался подлежащим каре похитителем верховного права (см. Числ., гл. 11, ст. 28) *.

И должно заметить здесь, что хотя Моисея избрал народ, однако преемника Моисею он не мог на основании права избрать, ибо коль скоро они перенесли на Моисея свое право советоваться с богом и безусловно обещали считать его за божественный оракул, то они совершенно потеряли все право и должны были принять того, кого Моисей выбрал бы преемником, как если б его избрал бог. Если бы он избрал такого, кто, как он сам, держал бы все управление государством в своих руках, именно: имел бы право советоваться с богом наедине в своем шатре, а следовательно, и право устанавливать и отменять законы, право решать о войне и мире, отправлять послов, назначать судей, выбирать преемника, словом — право отправления всех функций верховной власти, то государство было бы чисто монархическое и не было бы никакого другого различия, кроме того, что монархическое государство обыкновенно управляется или должно было бы управляться известным образом согласно решению бога, скры-

* См. примеч. XXXVI.

тому даже от самого монарха; еврейское же — по решению бога, открытому только монарху. Это различие, конечно, не уменьшает, но, напротив, увеличивает господство и право монарха над всеми. Впрочем, что касается народа того и другого типа государства, то он одинаково и в том и в другом является подданным и не знает божественного решения. Ибо тот и другой зависят от уст монарха и от него только узнают, что законно и что незаконно; а оттого что народ верит, что монарх приказывает все на основании открытого ему решения бога, он в действительности подчиняется ему не менее, но, напротив, более. Но ведь Моисей никакого такого преемника не избрал, а оставил преемникам такое управление государством, что оно не могло быть названо ни народным, ни аристократическим, ни монархическим, но теократическим. Ибо право толкования законов и сообщения ответов бога было у одного, а право и власть управления государством по законам уже изъясненным и ответам уже сообщенным были у другого (см. об этом Числ., гл. 27, ст. 21 *).

И, чтобы это лучше понять, я опишу по порядку все государственное управление. Сперва было повелено народу соорудить дом, который был бы вроде дворца для бога, т. е. высшего величества того государства. И его должно было построить иждивением не одного лица, но всего народа, дабы дом, в котором следовало совстовать с богом, был общественным. В этом божьем дворце в придворные и администраторы были выбраны левиты, главным же из них и как бы вторым после царя-бога был выбран Аарон, брат Моисея, которому законно наследовали его сыновья. Он, следовательно, как ближайший к богу, был верховным истолкователем божественных законов и давал народу ответы божественного оракула, и он же, наконец, приносил жертвы богу за народ. Если бы при этом у него было право повелевать, то быть неограниченным монархом ему ничто не препятствовало бы, но он был лишен этого права, и все колено Левия совершенно было отстранено от общественной власти и не имело даже [своей] доли [наравне] с остальными коленами, которая ему принадлежала по праву и которая по крайней мере дала бы ему средства к существованию. Моисей же постановил, чтобы это колено кормило остальной народ, но чтобы

* См. примеч. XXXVII.

оно вместе с тем всегда считалось в величайшем почете у простого народа, именно: как единственное посвященное богу. Затем, образовав из остальных двенадцати колен войско, он приказал ему напасть на государство ханаанейи и разделить его на двенадцать частей и распределить коленам по жребиям. Для этого были избраны двенадцать князей, из каждого колена по одному, которым вместе с Иисусом и главным первосвященником Елеазаром было дано право разделить земли на двенадцать равных частей и распределить по жребиям. В главные же начальники над войском был выбран Иисус, который один имел право спрашивать совета у бога при новых обстоятельствах (по не как Моисей, один в своем шатре или скинии, но через верховного первосвященника, которому одному бог давал ответы); кроме того, он имел право узаконивать приказания бога, сообщенные первосвященником, и принуждать к ним народ, придумывать и употреблять средства к их исполнению, избирать из войска, сколько он хочет и кого он хочет, посылать от своего имени послов, и абсолютно все право войны зависело только от его решения. Его же никто в узаконенном порядке не заменил, и ни один, кроме бога, непосредственно не был избираем, да и то лишь в случаях настоятельной необходимости для всего народа; в другое же время всем, касающимся войны и мира, распоряжались князья колен, как вскоре покажу. Наконец, он приказал всем с двадцатилетнего до шестидесятилетнего возраста носить оружие, а войско набирать только из народа; войско давало клятву в верности не полководцу и не верховному первосвященнику, но религии, или богу; поэтому оно у евреев называлось войском, или отрядами, бога, а бог, наоборот, — богом воинств, и по этой причине в больших сражениях, от исхода которых зависели или победа, или поражение всего народа, ковчег завета шествовал в середине войска, чтобы народ, видя как бы присутствие своего царя, сражался из всех сил. Из этих приказаний Моисея преемникам мы легко заключаем, что он избрал служителей, а не повелителей государства. Ибо он никому не дал права советоваться с богом наедине и где ему угодно, а следовательно, никому не дал власти, какую он сам имел: устанавливать и отменять законы, решать о войне и мире, избирать должностных лиц как храмовых, так и государственных, а ведь все это обязанности верховной власти предержащей.

Верховный первосвященник хотя имел право толкования законов и передачи ответов бога, но не как Моисей (когда бы он ни захотел), а только по просьбе полководца или верховного собора, или подобных им, и, наоборот, главный начальник войска и соборы могли спрашивать совета у бога, когда они хотели, но могли получить ответы бога только от верховного первосвященника. Поэтому речи бога в устах первосвященника были не решениями, как в устах Моисея, но только ответами; принятые же Иисусом и собором, они потом уже получали силу приказаний и решения. Затем, этот верховный первосвященник, получавший от бога его ответы, не имел войска и не обладал по праву властью, и, наоборот, те, кто по праву владел землями, не могли по праву устанавливать законы. Верховный первосвященник — и Аарон, и сын его Елеазар, — правда, были избраны Моисеем, но по смерти Моисея никто не имел права избирать первосвященника, но сын наследовал отцу в узаконенном порядке. Начальник войска также был избран Моисеем и принял звание начальника, сообразуясь не с правом верховного первосвященника, но с правом, данным ему Моисеем; и потому после смерти Иисуса первосвященник не избрал никого на его место и князья не спрашивали совета у бога о новом полководце, но каждый удержал право Иисуса над войском своего колена, а все вместе — над всем собранным войском. И, по-видимому, не было надобности в верховном полководце, за исключением тех случаев, когда они должны были сражаться соединенными силами против общего врага. Это, конечно, больше всего имело место во времена Иисуса, когда еще не все получили прочную оседлость и все было общим; но, после того как все колена разделили между собой земли, захваченные по праву поины, и те, которые было приказано еще захватить, и все уже не принадлежало больше всем, тем самым устранилось основание иметь общего полководца, так как от такого разделения различные колена должны были считаться не столько согражданами, сколько союзниками. В отношении бога и религии они, конечно, должны были считаться согражданами, но в отношении права, которое одно колено имело над другим, — только союзниками; почти так же (если не считать общий храм), как высокомогущие Соединенные нидерландские штаты. Ибо деление общего предмета на части означает не что иное, как то,

что каждый уже одиноподобен владеет своей частью, а остальные отступились от права, которое они имели на ту часть. Итак, Моисей по этой причине и избрал начальников колен, чтобы каждый после раздела государства заботился о своей части, а именно: совествовал через верховного первосвященника с богом о делах своего колена, начальствовал над своим войском, строил и укреплял города, поставлял в каждом городе судей, нападал на врага своего отдельного владения и распоряжался абсолютно всем, касающимся войны и мира. И он никого, кроме бога или специально посланного им пророка, не был обязан признавать судьей*; если бы он когда и отпал от бога, то остальные колена должны были не судить его как подданного, но напасть, как на врага, который нарушил верность договору. Примеры этого мы имеем в Писании. Ведь после смерти Иисуса спрашивали совета у бога сыны израильтян, а не новый верховный владыка; а когда узнали, что колена Иуды прежде всех должно было напасть на своего врага, оно только с Симеоном договаривается, чтобы соединенными силами того и другого напасть на врага; остальные колена не участвовали в этом договоре (смотри Суд., гл. I, ст. 1, 2, 3), но каждое отдельно (как рассказывается в указанной главе) ведет войну против своего врага и принимает кого хочет под власть и покровительство, хотя и было приказано не щадить никого ни при каких условиях договора, но всех истребить; за этот грех они, правда, порицаются, но никем не привлекаются к суду. И не было случая, чтобы из-за этого они начинали воевать друг с другом и чтобы одни вмешивались в дела другого. Напротив, они враждебно нападают на веннмирян, которые оскорбили остальных и настолько разорвали узы мира, что никто из союзников не мог безопасно пользоваться у них гостеприимством, и, наконец, после трижды возобновлявшейся битвы победитель по праву войны убивает без различия всех виновных и невиновных, что впоследствии они и оплакивали с запозданным раскаянием.

Этими примерами мы вполне подтвердили то, что сейчас сказали о праве каждого колена. Но, может быть, кто-нибудь спросит: кто именно избирал преемника князю каждого колена? Но об этом я ничего определенного не

* См. примеч. XXXVIII.

могу привести из самого Писания; предполагаю, однако, следующее: так как каждое колено было разделено на роды, главы которых избирались из старейшины рода, то место князя по праву заступал старейший. Моисей ведь из старцев избрал 70 помощников, образовавших с ним верховный совет; те, которые по смерти Иисуса управляли государством, называются в Писании старейшинами; и, наконец, у евреев чаще всего под старейшинами разумеют судей, что, я думаю, всем известно. Но для нашей цели не важно знать это достоверно; достаточно и того, что я показал, что никто после смерти Моисея не исполнял всех функций верховного владыки; в самом деле, так как не все зависело от решения одного мужа или одного собрания, или народа, но кое-что было в управлении одного колена, иное в управлении остальных при равноправии тех и других, то весьма ясно, что государство от кончины Моисея было не монархическим, не аристократическим, не народным, но, как мы сказали, теократическим: 1) потому что царским дворцом в государстве был храм и только в отношении к нему, как мы показали [члены] всех колен были согражданами; 2) потому что все граждане должны были клясться в верности богу, своему верховному судье, которому одному они обещали во всем безусловно повиноваться, и, наконец, 3) потому, что верховный над всеми повелитель, когда в нем была нужда, никем, кроме одного бога, не избирался. Моисей именем бога раньше прямо объявил народу об этом во Второзаконии, гл. 18, ст. 15, а избрание Гедеона, Самсона и Самуила на самом деле подтверждает это. Поэтому не должно сомневаться, что остальные верные вожди были избраны подобным же образом, хотя это из истории о них и не видно.

После того как мы установили это, нам пора посмотреть, насколько этот способ государственного устройства мог умерять умы и сдерживать как управлявших, так и управляемых таким образом, чтобы первые не становились мятежниками, а вторые — тиранами.

Те, кто управляет государством или кто им владеет, всегда стараются прикрыть видимостью права всякий неблагоприятный поступок, какой бы они ни совершили, и убедить народ в том, что поступили честно. Этому они легко достигают, когда все толкование права зависит только от них. Несомненно, тем самым они получают

величайшую свободу делать все, что они хотят и что подсказывает их склонность, и, наоборот, они в большой мере лишаются свободы, если право толкования законов принадлежит другому и если в то же время правильное толкование их настолько для всех ясно, что никто в нем не может сомневаться. Из этого очевидно, что для еврейских вождей главная причина злодеяний была устранена тем, что все право толкования законов было предоставлено левитам (см. Второзак., гл. 21, ст. 5), которые несколько не участвовали в управлении государством и не имели доли с прочими и вся судьба и почет которых зависели от истинного толкования законов; потом тем, что всему народу было приказано через каждые семь лет собираться в известном месте, чтобы он мог научиться от первосвященника законам и, кроме того, чтобы каждый поодиночке непрестанно и с величайшим вниманием читал и перечитывал книгу Закона (см. Второзак., гл. 31, ст. 9 и пр., и гл. 6, ст. 7). Следовательно, вожди должны были, ради себя по крайней мере, весьма заботиться о том, чтобы управлять всем по предписанным и для всех достаточно ясным законам, если они желали пользоваться у народа величайшим почетом; народ тогда почитал их как слугителей царства божьего и заместников бога; иначе они не могли избежать крайней ненависти со стороны подданных, каковой обыкновенно бывает религиозная [ненависть]. К этому, т. е. к сдерживанию необузданного каприза вождей, приходило другое обстоятельство чрезвычайной важности, а именно то, что войско набиралось из всех граждан (без всякого исключения от двадцатилетнего до шестидесятилетнего возраста) и что вожди не могли нанять за плату ни одного постороннего воина. Это, говорю, было чрезвычайно важно, ибо известно, что вожди могут подавлять народ только с помощью войска, которому они платят жалованье; кроме того, известно, что они ничего так не боятся, как свободы воинов-сограждан, доблестью, трудом и ценой крови которых были приобретены свобода и слава государства. Поэтому Александр, когда он во второй раз должен был сражаться против Дария, выслушав совет Пармениона, накричал не на того, кто дал совет, но на Полисперхонта⁸¹, который согласился с ним. «Ибо, — как говорит Курций в кн. IV, § 13, — он не посмел вторично наказать Пармениона, разбраненного им незадолго перед этим сильнее,

нежели он хотел; и он мог подавить свободу македонян, которой он более всего боялся, как мы уже говорили, только после того, как он значительно увеличил число воинов из пленников по сравнению с числом македонян; только тогда он мог показать норы своего страстного и долго сдерживаемого свободой лучших граждан характера». Итак, если эта свобода воинов-сограждан сдерживает вождей светского государства, имеющих обыкновение присваивать всю славу побед только себе, то тем более она должна была обуздывать вождей у евреев, воины которых сражались не ради славы вождя, но ради славы бога и вступали в сражение только по получении ответа от бога.

Привходило потом то обстоятельство, что все вожди евреев были соединены вместе только узами религии; посему если бы кто-нибудь отпал от нее и стал нарушать божественное право каждого, то остальные могли его считать врагом и по праву его подавить.

Привходила 3) боязнь перед новым каким-нибудь пророком; ведь если только какой-нибудь муж праведной жизни показывал некоторыми полученными знаменами, что он пророк, то тем самым он получал верховное право повелевать, как Моисей, именем бога, ему одному открывшегося, а не только по указанию первосвященника, как вожди. И несомненно, что такие люди легко могли привлекать к себе угнетенный народ и незначительными знаменами убеждать его во всем, чего бы они ни захотели; меж тем, напротив, если управление делами шло правильно, то вождь мог заблаговременно устроить так, что пророк должен был сперва предстать перед его судом, чтобы подвергнуться испытанию: праведной ли он жизни, есть ли у него верные и несомненные знаменания своей миссии и, наконец, согласовалось ли с принятым учением и общими законами отечества то, что он говорил якобы именем бога. Если бы знаменания недостаточно отвечали или учение было новым, то можно было бы по праву осудить его на смерть, в противном же случае его принимали только благодаря авторитету и свидетельству вождя.

Привходило 4) то, что вождь не превосходил остальных родовитостью и управление государством доставалось ему не по праву крови, но только из уважения к возрасту и доблести.

Привходило, наконец, то обстоятельство, что вожжи и все войско могли быть одержимы не меньшим желанием войны, чем желанием мира. Ибо войско, как мы сказали, состояло только из граждан; посему вершителями как военных, так и мирных дел были одни и те же лица: кто в лагере был солдатом, тот на площади был гражданином; и, кто в лагере был предводителем, тот в камере был судьей; и, кто, наконец, в лагере был главнокомандующим, тот князем был в городе. Поэтому никто не мог желать войны ради войны, но лишь ради мира и для защиты свободы, и возможно, что вождь воздерживался, насколько мог, от нововведений, чтобы не быть обязанным приходить к верховному первосвященнику и стоять перед ним вопреки своему достоинству.

Таковы основания, которые сдерживали вождей в их границах. Теперь следует посмотреть, каким образом народ был сдерживаем; но и это весьма ясно указывают основы государства; ведь если кто-нибудь захочет хоть слегка вникнуть в них, то он тотчас увидит, что они должны были вселить в сердца граждан столь исключительную любовь, что менее всего кому-либо могло прийти на ум предать отечество или отпасть от него, но, наоборот, все должны были быть так настроены, что они скорее претерпели бы самую крайнюю нужду, нежели чужое владычество. Ибо после того как они перенесли свое право на бога и уверовали, что их царство есть царство бога и что только они — сыны божьи, а остальные народы — враги бога, к которым поэтому они были преисполнены самой ожесточенной ненависти (ибо верили, что и это благочестиво, смотри Псалм. 139, ст. 21, 22), то для них ничего отвратительнее быть не могло, чем клясться в верности какому-нибудь чужеземцу и обещать ему повиновение; и они представить себе не могли большего бесчестия и чего-нибудь более гнусного, чем предательство отечества, т. е. самого царства бога, пред которым они благоговели. Даже идти кому-нибудь только жить вне отечества считалось позором, потому что поклонение богу, к чему они всегда были обязаны, дозволялось совершать только в одном отечестве: ведь только эта земля считалась святой, остальные же считались нечистыми и оскверненными. Поэтому Давид, будучи принужден идти в изгнание, жалуется Саулу: «Если те, кто восстанавливает тебя против меня, суть люди, то они — проклятые,

потому что выключают меня, дабы я не ходил в последний божьем, но говорят: ступай чтить чужих богов». И по этой же причине ни один гражданин, что здесь особенно должно заметить, не осуждался на изгнание, ибо, кто грешит, тот, конечно, достоин наказания, но не бесчестия. Следовательно, любовь евреев к отечеству была не простой любовью, но благочестием. Оно вместе с ненавистью к остальным племенам настолько подкреплялось и питалось ежедневным богослужением, что должно было стать второй натурой; ведь повседневное богослужение не только было совсем иное (вследствие чего они совсем обособились и совершенно отделились от остальных), но и абсолютно противоположно. Посему от ежедневного, так сказать, порицания должна была произойти постоянная ненависть, прочнее которой не могло быть в сердцах, именно: ненависть, происшедшая от великого благоговения или благочестия и считавшаяся благочестивой; больше и упорнее ее, конечно, и существовать не может. Была и общая причина, по которой ненависть всегда более и более разгорается, а именно: ее взаимность; ибо и язычники в свою очередь должны были питать к ним ожесточеннейшую ненависть. Но насколько все это, т. е. свобода светского государства, благоговение перед отечеством, абсолютное право над всеми остальными и ненависть не только позволительная, но и благочестивая, враждебное отношение ко всем, особенность нравов и обычаев, — насколько, говорю, это способствовало укреплению духа евреев, ради того чтобы они с особым постоянством и доблестью претерпевали все за отечество, — этому весьма ясно учит разум и это засвидетельствовал сам опыт. Они ведь, пока существовал город ⁸², никогда не могли жить под господством другого, и потому Иерусалим называли мятежным городом (см. Ездры, гл. 4, ст. 12, 15). Второе государство ⁸³ (бывшее лишь тенью первого, после того как первосвященники захватили и верховную власть) с большим трудом могло быть разрушено римлянами, о чем сам Тацит в книге II «Историй» свидетельствует в следующих словах: «Веспасиан окончил иудейскую войну, оставив осаду Иерусалима — дело тягостное и трудное — скорее по причине характера этого народа и упорства в суеверии, нежели потому, что у осажденных оставалось достаточно сил для перенесения бедствий». Но, кроме этих обстоятельств, оценка которых зависит только

от мнения, в этом государстве была другая особенность — сущая твердыня, которая больше всего должна была удерживать граждан от мысли об отпадении и от возникновения в них когда-либо желания оставить отечество, именно: расчет выгоды (*ratio utilitatis*), составляющей рычаг и жизненный нерв всех человеческих действий. И она, говорю, была особенной в этом государстве. Ибо нигде граждане не владели своим имуществом с большим правом, чем подданные этого государства, которые с князем имели равную часть в земле и пашне. Здесь каждый был вечным господином своей части, ибо если кто-нибудь, принуждаемый бедностью, и продавал свое поместье или поле, то с наступлением юбилея оно должно было вновь восстанавливаться за ним. Подобным образом были сделаны и другие постановления, для того чтобы никто не мог быть лишен своих недвижимых имуществ. Затем, нигде бедность не переносилась так легко, как там, где любовь к ближнему, т. е. к согражданину, должна была соблюдаться с величайшей богобоязнью, дабы иметь в своем боге милостивого царя. Итак, еврейским гражданам только в их отечестве могло быть хорошо, вне же его для них могли быть величайший вред и бесчестие. Далее, не только для удержания их на отечественной почве, но и для избежания гражданских войн и устранения поводов к раздорам весьма полезно было следующее: никто не служил равному себе, но только богу и участливость и любовь к согражданину считались за высшее благочестие, которое немало подогревалось общей ненавистью со стороны евреев к остальным народам и, наоборот, со стороны последних к ним. Кроме того, весьма полезна была величайшая дисциплина в послушании, в которой их воспитывали, потому что они должны были делать все на основании определенного предписания закона; им ведь позволялось пахать не когда угодно, но [только] в определенные сроки и годы и вместе с тем одной только породой рабочего скота; точно так же позволялось только определенным способом и в определенное время сеять и жать, и абсолютно жизнь их была непрерывной заботой о послушании (см. об этом в гл. V — о пользе церемоний). Поэтому послушание, после того как они совершенно к нему привыкли, не должно было больше казаться им рабством, но свободой. Отсюда также должно было следовать, что каждый желал не запрещенного, но предписанного. Этому немало также

способствовало, по-видимому, то, что в известные времена года они обязаны были предаваться отдыху и веселью, повинаясь не влечениям сердца, но богу от всего сердца. Трижды в году они были гостями у бога (см. Второзак., гл. 16); в седьмой день недели они должны были прекращать всякий труд и предаваться покою; кроме этих, были назначены и другие дни, в которые благопристойные удовольствия и пиршества не то что допускались, но предписывались. И я не думаю, что можно выдумать что-нибудь действительнее этого для того, чтобы привлечь сердца людей, ибо ничем сердце более не полонится, как радостью, происходящей от благоговения, т. е. от любви и удивления одновременно. Это все не могло также стать для них привычным и скучным, ибо служение, назначенное для праздничных дней, происходило редко и разнообразно. К этому присоединилось величайшее почтение к храму, которое они всегда весьма свято сохраняли из-за особенного в нем богослужения и всего того, что они обязаны были соблюдать, прежде чем кому-нибудь позволялось в него войти; даже нынешние евреи не без великого ужаса читают об известном постыдном поступке Манассии, именно об установлении им идола в самом храме⁸⁴. Также и к законам, которые весьма свято сохранялись во внутреннем святилище, у народа было не меньшее почтение. Поэтому народного ропота и предрассудков здесь несколько не должно было бояться, ведь никто не смел высказать суждений о божественных вещах, но они должны были, несколько не советуясь с разумом, повиноваться всему, что им приказывалось на основании авторитета божественного ответа, полученного в храме, или закона, установленного богом.

Думаю, что этим я хотя кратко, однако довольно ясно изложил высшую суть этого государства. Остается теперь исследовать причины, почему евреи столько раз отпадали от закона, почему столько раз их поработали и почему, наконец, государство могло быть совершенно уничтожено. Впрочем, здесь, пожалуй, кто-нибудь скажет, что это случилось из-за упорства народного; но это есть ребячество, ибо почему же эта нация была упорнее остальных? По природе? Последняя ведь создает не нации, но индивидуумов, которые разделяются на нации, конечно, только вследствие различия в языке, законах и усвоенных правах; и только последние два фактора, т. е. законы и нравы,

приводят к тому, что каждая нация имеет особенный характер, особенное положение и, наконец, особенные предрассудки. Итак, если допустить, что евреи более остальных смертных были упорны, то последнее нужно было бы поставить в вину законам или усвоенным нравам. И, конечно, верно то, что если бы бог хотел, чтобы их государство было более долговечным, то он иначе установил бы права и законы и научил бы другому способу управления народом; поэтому, что еще мы можем сказать, кроме того, что они прогневили своего бога не только, как говорит Иеремия в гл. 32, ст. 31, с основания города, но уже с установления законов. Об этом и Иезекииль в гл. 20, ст. 25, свидетельствует, говоря: «И я дал им учреждения не добрые и права, с которыми они не могли бы жить, и я осквернил их в их собственных приношениях, допускал всякое развращение ложесн (т. е. первородное), чтобы разорить их, дабы они знали, что я — Иегова». Чтобы правильно понять эти слова и причину разрушения государства, должно заметить, что первоначально намеревались передать все священное служение первородным, а не левитам (см. Числ., гл. 8, ст. 17), но, после того как все, кроме левитов, поклонились тельцу, первенцы были отвергнуты и осквернены и левиты были избраны на их место (Второзак., гл. 10, ст. 8). Эта перемена, чем больше и больше я о ней размышляю, заставляет меня сослаться на слова Тацита, что в то время у бога была забота не об их безопасности, но об отмщении им. И я не могу достаточно надивиться тому, что в душе небожителя было столько гнева, что он самые законы, имеющие всегда целью только честь, благо и безопасность всего народа, дал с намерением отомстить за себя и наказывать народ, так что законы оказались не законами, т. е. благом для народа, но скорее наказаниями и мучениями. Ведь все приношения, которые обязательно было давать левитам и жрецам, а равно и то, что за первенцев должно было платить выкуп и отдавать левитам деньги за голову, и, наконец, то, что только левитам дозволялось вступать в святилище, — все это постоянно доказывало евреям их печистоту и отверженность. С другой стороны, и левитов было чем постоянно попрекать. Ибо несомненно, что среди стольких тысяч встречалось много наглых лжебогословов; отсюда у народа появилась склонность наблюдать за поступками левитов, которые, без сомнения,

были люди, и, как водится, обвинять всех из-за преступления одного, а отсюда постоянный ропот, потом нежелание кормить людей праздных и ненавистных и не соединенных узами крови с ними, особенно если съестные припасы были дороги. Итак, что удивительного, если в мирное время, когда явные чудеса прекратились и не было людей с выдающимся авторитетом, возбужденный и алчный дух народа начал слабеть и, наконец, отпал от культа хотя божественного, однако для него бесславного и подозрительного, и пожелал нового, и что удивительного в том, что вожди, которые ради удержания верховного права господства только за собой всегда ищут способа привязать к себе народ и отвратить его от первосвященника, позволяли народу все и вводили новые культы? Если бы государство было устроено согласно первоначальному плану, то у всех колен было бы одинаковое право, все пользовались бы одинаковым почетом и все находились бы в полной безопасности; в самом деле, кто захотел бы нарушать священное право своих единокровных, чего другого желали бы более, нежели из религиозного благочестия кормить своих единоплеменников, братьев и родных, учиться у них толкованию законов и, наконец, от них ожидать божественных ответов? И потом все колена, таким образом, были бы гораздо теснее связаны взаимно, если бы у всех было одинаковое право распоряжаться святыней; более того, нечего было бы бояться, если бы самое избрание левитов имело другую причину, нежели гнев и мщенье. Но, как мы сказали, они прогневили своего бога, который их, повторяя опять слова Иезекииля, «осквернил в их собственных приношениях, допуская всякое развращение ложесн, чтобы разорить их». Это подтверждается, кроме того, самой историей. Как только народ стал пользоваться в пустыне покоем, многие, и притом люди не из черни, стали тяготиться этим избранием, а отсюда возникло представление, что Моисей ничего не устанавливает по божественному приказу, но все устанавливает по своему произволу, потому что он избрал именно свое колено из всех и право первосвященства отдал навеки своему брату; поэтому они, возбудив волнение, приходят к нему с криками, что все одинаково святы и что он вопреки праву превознесен над всеми. И он никаким способом не мог успокоить их, но все они были истреблены совершившимся в знамение

веры чудом; отсюда произошло повое и всеобщее восстание всего народа, верившего, что мятежники были истреблены не судьей-богом, но хитростью Моисея; народ, изнемогши, наконец, после великого поражения, или моровой язвы, успокоился, но так, что все желали лучше умереть, нежели жить; поэтому в то время можно говорить скорее о прекращении восстания, нежели о начале соглашения. Так свидетельствует об этом Писание во Второзаконии, гл. 34, ст. 21, где бог, предсказав Моисею, что народ после его смерти отпадет от божественного культа, говорит ему следующее: «Ведь знаю я твою мятежность и твое упорство. Если, пока я с вами жил, вы были мятежниками против бога, то гораздо более вы будете ими после моей смерти». И действительно, как известно, так и случилось. Отсюда большие перемены и большая распущенность во всем, роскошь и леность, вследствие чего все стало приходить в худшее состояние, пока они, часто порабощаемые, совершенно не нарушили божественного права и не захотели смертного царя, так чтобы царским жилищем в государстве был не храм, но дворец и чтобы далее все колена пребывали согражданами не в отношении к божественному праву и первосвященству, но в отношении к царям. Но отсюда появился огромный материал для новых восстаний, из-за которых, наконец, и впоследствии разрушение всего государства. Ибо может ли что иное быть для царей невыносимее того, чем царствовать из милости другого лица и терпеть государство в государстве? Первые цари, избранные из частных лиц, были довольны степенью достоинства, до которой они возвысились; но, после того как сыновья по праву наследства овладели царством, они начали мало-помалу все изменять с целью удерживать только за собой все право власти, которой они в значительной мере были лишены, пока право законодательства зависело не от них, но от первосвященника, хранившего законы в святилище и истолковывавшего их народу; стало быть, цари подобно подданным были связаны законами и не могли по праву отменять их или давать новые с равным авторитетом; затем, право левитов запрещало царям наравне с подданными, как профанам, управлять святыней, и, наконец, вся прочность их власти зависела только от воли одного человека, который казался пророком; примеры этому они видели; именно: видели, с какой свободой Самуил приказывал все Саулу

и как легко за один проступок он мог передать право на царство Давиду; потому-то у них и было государство в государстве и царствовали они из милости другого лица. Следовательно, для преодоления этого они позволяли посвящать храмы другим богам, дабы не иметь больше надобности считаться с указаниями левитов, затем они отыскивали людей, которые пророчествовали бы от имени бога, дабы иметь пророков, которых можно было бы противопоставить истинным. Но что только они не предпринимали, а желаемого никогда не могли достигнуть. Ведь пророки, подготовленные ко всему, выжидали удобного времени, именно: правления преемника, которое, пока жива память о предшественнике, всегда непрочно; тогда они, ссылаясь на божественный авторитет, легко могли побудить какого-нибудь враждебно настроенного и знаменитого добродетелью царя к защите божественного права и к владению государством или частью его на основании права. Но этим способом и пророки не могли успеть в чем-либо, ибо, хотя они и низвергали тирана, причины, однако, оставались; посему они делали не что иное, как покупали нового тирана за кровь множества граждан. Таким образом, несогласиям и гражданским войнам не было конца, причины же нарушения божественного права были всегда те же самые и могли быть уничтожены только одновременно со всем государством.

Из этого мы видим, как была введена религия в государстве евреев и каким образом держава могла бы быть вечной, если бы справедливый гнев законодателя допустил утвердиться в ней. Но, так как это не могло случиться, она должна была в конце концов погибнуть. И здесь я говорил только о первом государстве, ибо второе было лишь тенью первого, так как евреи были подчинены праву персов, подданными которых они были; а после того, как они получили свободу, право княжеского достоинства присвоили себе первосвященники, благодаря чему они получили неограниченное государство. Отсюда у жрецов возникло сильнейшее желание царствовать и в то же время добиваться первосвященнического сана; посему об этом втором царстве не нужно было много говорить. Но достойно ли первое, насколько мы представили его длительным, подражания, или благочестиво ли подражать ему, насколько это возможно, — это будет видно из дальнейшего. Здесь я только желал бы вме-

сто заключения отметить то, на что мы уже выше указали, именно: из того, что мы показали в этой главе, явствует, что божественное, или религиозное, право возникает из договора, без которого нет никакого права, кроме естественного, и потому евреи на основании предписаний религии не были обязаны питать любовь к народам, не участвовавшим в договоре, но только к согражданам.

ГЛАВА XVIII

ИЗ ГОСУДАРСТВА И ИСТОРИИ ЕВРЕЕВ ВЫВОДЯТСЯ НЕКОТОРЫЕ ПОЛИТИЧЕСКИЕ ДОГМЫ

Хотя государство евреев, каким мы его представили в предыдущей главе, могло быть вечным, однако никто уже не может подражать ему, да это и не рекомендуется. Ибо если бы кто хотел перенести на бога свое право, то он должен был бы ясно договориться об этом с богом, как сделали евреи; следовательно, потребовалась бы не только воля переносящих право, но и воля бога, на которого оно должно было бы быть перенесено. Но бог, напротив, открыл через апостолов, что договор с богом нишется уже не чернилами и не на каменных скрижалях, но духом божьим в сердце. Затем, такая форма власти могла бы быть полезна только для тех, может быть, кто желает жить лишь для себя, без внешнего общения, замкнувшись внутри своих пределов и обособившись от остального мира, но отнюдь не для тех, кому необходимо иметь общение с другими; поэтому такая форма власти может быть на пользу только очень немногим. Но, поистине, хотя во всем она не заслуживает подражания, однако у нее было многое, что стоит по крайней мере отметить и чему, может быть, следовало бы посоветовать подражать. Впрочем, так как в мой плац, как я уже упомянул, не входит говорить специально о государстве, то большую часть этого я опускаю и отмечу только то, что относится к моей цели, именно: что царству бога не противоречит избрание верховного величества (*majestas summa*), которое обладало бы верховным правом власти. Ибо евреи передали Моисею верховное право повелевать после того как перенесли свое право на бога; и он, следовательно, один имел власть издавать и отменять именем бога

законы, избирать священнослужителей, судить, учить и наказывать и, наконец, всем абсолютно все приказывать. Потом, хотя священнослужители были толкователями законов, однако не их делом было судить граждан и изгонять кого-либо из общества; это право ведь было присвоено только судьям и правителям, избранным из народа (см. Иисус Пав., гл. 6, ст. 26; Судей, гл. 21, ст. 18, и I Самуила, гл. 14, ст. 24).

Если бы мы пожелали также обратить внимание на успехи и историю евреев, то, кроме этого, мы найдем и другое, также достойное того, чтобы его отметить. Имено: 1) что секты стали возникать в религии только после того, как первосвященники во втором царстве получили власть постановлять решения и управлять делами государства; для того чтобы эта власть была вечной, они присвоили себе княжеское достоинство и, наконец, пожелали называться царями. Основание этого ясно; ибо в первом государстве никакие декреты не могли исходить от первосвященника, так как у них не было никакого права постановлять решения, но было только право передавать ответ бога, когда к ним обращались князья или народные собрания; поэтому в то время у них не могло быть никакой охоты предписывать новшества, но была лишь охота служить и защищать обычное и принятое. Ибо никаким другим способом они не могли обеспечить свою свободу вопреки воле правителей, как только нерушимо охраняя законы. Но, после того как они получили правомочие заведовать делами государства и право княжеского достоинства вместе с первосвященством, каждый из них как в религии, так и в остальном начал искать личной славы; определяя все первосвященническим авторитетом и принимая ежедневно новые постановления относительно церемоний, веры и всего прочего, они хотели, чтобы эти постановления были не менее священные и не менее авторитетны, чем закон Моисея. Вследствие этого религия смахивала на пагубное суеверие и истинный смысл и толкование законов извращались. К этому присоединилось также то обстоятельство, что первосвященники, пролагая себе в начале реставрации путь к княжескому достоинству, соглашались на все, чтобы привлечь к себе народ, именно: одобряли поступки народа, хотя бы и нечестивые, и приспосабливали Писание к самым дурным его правам. Это по крайней мере Малахия свидетельствует о них весьма

ясными словами; разбранив священников своего времени, назвав их пренебрежителями имени божьего, он продолжает упрекать их так: «Уста первосвященника охраняют знания, и закон ищется от уст его, потому что он посланец божий; но вы уклонились с пути, сделали то, что закон для многих стал соблазном. Договор с Левием вы разрушили, говорит бог воинств», и продолжает обвинять их таким образом далее в том, что они произвольно толковали законы и не обращали никакого внимания на бога, но только на лица. Но известно, что первосвященники никогда не могли делать это столь осторожно, чтобы более разумные люди этого не заметили; поэтому они с возрастающей смелостью утверждали, что никаких других законов не должно придерживаться, кроме тех, которые были написаны, а постановления, которые обманутые фарисеи (состоявшие, как полагает Иосиф в «Древностях», большей частью из престолярства) называли преданиями отцов, несколько не должно соблюдать. Как бы ни было, мы никоим образом не можем сомневаться в том, что льстивость первосвященников, порча религии и законов и их невероятное разбухание давали очень сильные и частые поводы к спорам и ссорам, которые никогда не могли быть улажены; ибо, где люди в пылу суеверия начинают спорить, причем одна из сторон поддерживается начальством, там они никогда не могут быть примирены, но необходимо разделяются на секты.

2) Достоинно заметить, что пророки, т. е. частные мужи, своей свободой назидания, обличения и порицания скорее раздражали, нежели исправляли людей, которые, однако, легко склонялись перед царскими увещаниями или наказаниями. И даже для благочестивых царей они часто были невыносимы по причине имевшегося у них права судить о том, что было сделано благочестиво или неблагочестиво, и упрекать даже самих царей, если они [цари] способствовали выполнению какого-либо дела — общественного или частного — вопреки их [пророков] суждению. Царь Аса, царствовавший, по свидетельству Писания, благочестиво, посадил пророка Ананию в толчею (см. II Паралип., гл. 16), потому что он осмелился свободно порицать его и бранить за договор, заключенный с царем арамейским. Кроме этого встречаются и другие примеры, показывающие, что от такой свободы религия получила более вреда, нежели пользы; умалчиваю уже о том,

что оттого, что пророки удержали за собой столь обширные права, произошли и большие гражданские войны.

3) Достоинно также заметить, что, пока народ управлял царством, была только одна гражданская война; она, однако, была совершенно прекращена, победители сожалелись над побежденными и даже всеми способами старались восстановить их в прежней их чести и могуществе. Но, после того как народ, совершенно не привыкший к царям, изменил первую форму правления на монархическую, гражданским войнам почти никогда не было конца и начались сражения столь жестокие, что они превзошли всякую молву. Ведь в одном сражении было убито (что почти превосходит вероятность) иудеями пятьсот тысяч израильтян; а в другом, наоборот, израильтяне убивают многих из иудеев (число в Писании не передается), полонят самого царя, почти разрушают стену Иерусалима и совершенно разграбляют самый храм (чтобы знали, что гнев не знает меры) и, обремененные огромной добычей у братьев, упившись кровью, получивши заложников и оставив царя в его почти уже разоренном царстве, складывают оружие, обезопасив себя не уверениями, но бессилем иудеев. А спустя немного лет, когда силы окрепли, иудеи опять начинают новое сражение, из которого израильтяне вторично выходят победителями, убивают 120 тысяч иудеев, уводят в плен их жен и детей — до 200 тысяч — и вторично уводят большую добычу. Истощенные этим и другим сражениями, о которых в историях рассказывается мимоходом, они, наконец, стали добычей врагов. Затем, если бы мы пожелали сосчитать периоды, в которые можно было наслаждаться полным миром, то нашли бы большую разницу: до царей ведь они проживали в согласии, часто без внешней или внутренней войны, а однажды даже (сверх всякого чаяния) 80 лет. Но, после того как цари получили власть, мы читаем, что все, кроме одного Соломона (добродетель которого, именно: мудрость, лучше могла обнаружиться во время мира, нежели на войне), вели войны, потому что уже надо было больше ратовать не за мир и свободу, как прежде, но за славу; потом сюда присоединилось пагубное желание царствовать, сделавшее для очень многих дорогу к царству очень кровавой. Наконец, законы в продолжение царствования народа пребывали неиспорченными и соблюдались с большим постоянством. Ибо до царей было

весьма немного пророков, которые назидали народ; после же избрания царя их одновременно бывало весьма много; ибо Авдий освободил от умерщвления 100 [пророков] и скрыл их, чтобы они не были убиты с прочими. И мы видим, что народ оказывался обманутым ложными пророками только после того, как он уступил власть царям, которым очень многие стараются угодить. Прибавьте, что народ, дух которого большей частью бывает, смотря по обстоятельствам, велик или низок, легко исправлялся при бедствиях и обращался к богу и восстанавливал законы и таким образом освобождал себя от всякой опасности; наоборот, цари, дух которых всегда одинаково надменен и без позора [для себя] не может стать уступчивым, упорно придерживались пророков до окончательного разрушения города.

Из этого мы весьма ясно видим: 1) как пагубно и для религии, и для государства предоставлять служителям святыни какое-либо право издавать декреты или заниматься делами правления; и, наоборот, насколько все выходит прочнее, если их ограничивают таким образом, что они подают свой голос за что-нибудь, только когда их спрашивают, а в то же время учат только тому, что принято и вошло в обычай, и исполняют это на практике; 2) как опасно относить к божественному праву вещи чисто спекулятивные и устанавливать законы о мнениях, о которых люди имеют обыкновение или могут спорить; ведь царская власть более жестока там, где мнения, составляющие право каждого, которым никто не может поступиться, считаются за преступление; как раз там, где это имеет место, обыкновенно больше всего царит ярость народа. Так, Пилат, чтобы уступить ярости фарисеев, приказал распять Христа, которого он признал невиновным. Кроме того, фарисеи, чтобы лишить более богатых их почетного положения, начали возбуждать вопросы о религии и обвинять саддукеев в нечестии; а по этому примеру фарисеев всякие гнусные лицемеры, побуждаемые той же злобой, которую они называют ревностью о божественном праве, всюду преследовали мужей, отличавшихся честностью и знаменитых добродетелью и поэтому неприятных для толпы, именно: публично предавали проклятию их мнения и разжигали гнев свирепой толпы против них. И это дерзкое нахальство не могло быть легко обуздано, так как оно прикрывалось религией, — в особен-

ности [там], где высшие власти ввели какую-нибудь секту, основателями которой они не являются; потому что они оказываются тогда не толкователями божественного права, но сектантами, т. е. признающими учителей секты за толкователей божественного права, и потому авторитет начальства в этих вещах у простонародья (plebs) обыкновенно имеет малое значение, но больше всего имеет значение авторитет учителей, толкованиям которых, как полагают, даже цари должны подчиняться. Следовательно, чтобы избежать этого зла, ничего нельзя придумать более безопасного для государства, как полагать благочестие и исповедание религии только в делах, т. е. только в упражнении в любви и справедливости, а в остальном предоставить каждому свободное суждение; но об этом подробнее потом. 3) Мы видим, сколь необходимо как для государства, так и для религии предоставить верховной власти право решать, что законно и что незаконно. Ибо если самим божественным пророкам это право оценивать поступки могло быть предоставляемо только с большим ущербом для государства и религии, то гораздо менее оно должно быть предоставляемо тем, которые ни будущего не умеют предсказывать, ни чудес творить не могут. Но об этом впоследствии я поговорю обстоятельнее. 4) Наконец, мы видим, как пагубно для народа, не привыкшего жить под [властью] царей и имеющего уже установленные законы, избирать монарха. Ибо ни сам [народ] не будет в состоянии выдержать такое правление, ни царская власть не сумеет терпеть законы и права народа, установленные другим лицом, менее авторитетным, а еще менее она будет склонна защищать их, в особенности потому, что при установлении их не могли быть приняты в соображение интересы царей, но только народа или народного собрания, которое думало править царством; и, стало быть, защищая древние права народа, царь казался бы скорее слугой, нежели господином его. Следовательно, новый монарх с величайшим усердием будет стараться установить новые законы и изменить права государства в свою пользу, а народ поставить в такое положение, чтобы он не так легко мог отнимать почет у царей, как воздавать его.

Но здесь я никак не могу умолчать о том, что не менее опасно также и умертвить монарха, хотя бы было совершенно ясно, что он тиран. Ибо народ, привыкший к царскому авторитету и им только сдерживаемый, будет пре-

зирать и высмеивать меньший [авторитет]; и потому, если бы одного умертвили, то для народа будет необходимо, как некогда для пророков, избрать на место первого другого, который будет тираном не добровольно, но по необходимости. Ибо каким образом для него будет возможно видеть окровавленные цареубийством руки граждан и слышать их похвальбу убийством как доблестным поступком, который они сделали только затем, чтобы показать пример для него одного? Понятно, если он желает быть царем и не признавать народ судьей царей и своим господином и царствовать независимо, то он должен отомстить за смерть первого и в свою очередь показать пример в своих интересах, дабы народ вторично не отважился совершить такое преступление. Но отомстить за смерть тирана убийством граждан ему будет не легко, если только он в то же время не будет защищать принципов того первого тирана и одобрять его деяний и, следовательно, не пойдет во всем по стопам первого тирана. Вот почему и происходило, что народ хоть и часто мог менять тирана, но никогда не мог освободиться от него или заменить монархическое правление иной формой правления. Роковой пример этого дал английский народ, искавший причин, которые позволили бы ему умертвить монарха на законном основании; однако, умертвив его, он менее всего мог изменить форму правления. Но, пролив много крови, пришли к тому, что был провозглашен новый монарх, под другим названием (как будто весь вопрос был в одном названии); последний никоим образом не мог утвердиться иначе, как совершенно истребив царский род, убив друзей короля или подозреваемых в дружбе с ним и нарушив войной мирный досуг, способный порождать рассказы, дабы простой народ, занятый и увлеченный новыми событиями, направил мысли от убийства короля на другое. Народ поэтому поздно заметил, что для спасения отечества ничего другого не сделал, как только нарушил право законного короля и все привел в худшее состояние. Таким образом, он при первой возможности решил вернуться к старому и не успокоился, пока не увидел, что все пришло в прежнее свое состояние ⁸⁵. Но, может быть, кто-нибудь, приведя в пример римский народ, возразит, что народ легко может освободиться от тирана; но я думаю, что именно на нем наша мысль вполне подтверждается. Ибо хотя

римский народ гораздо легче мог избавиться от тирана и изменить форму правления по причине того, что право избрания царя и его преемника было у самого народа и что сам он (состоявший именно из людей мятежных и отчаянных) еще не привык повиноваться царям (ибо из шести царей, бывших у него раньше, он умертвил троих), однако он ничего другого не сделал, как вместо одного избрал нескольких тиранов⁸⁶, которые постоянно вовлекали его в бедственную внешнюю и внутреннюю войну, пока, наконец, власть снова не перешла к монарху, и тоже только под измененным названием, как и в Англии. Что же касается Голландских штатов, то у них никогда, сколько мы знаем, не было королей, но были графы, на которых право господства никогда не переносилось. Ибо, как объявляют сами великомощные Голландские штаты в докладе, изданном ими во время графа Лейчестера, они всегда сохраняли за собой право (*authoritas*) напоминать тем графам об их обязанности и удерживали у себя власть защищать это свое право и свободу граждан и предъявлять требования к графам, если бы они выродились в тиранов, сдерживая их так, что они только с дозволения и одобрения штатов могли что-либо сделать. Из этого следует, что право верховного величества, которое последний граф⁸⁷ старался присвоить себе, всегда было у штатов; поэтому далеко не верно, что они изменили ему, когда восстановили свое древнее, почти уже утраченное господство. Таким образом, этими примерами вполне подтверждается то, что мы сказали, именно: что форму всякого правления необходимо должно сохранять и она может быть изменена не без риска полного его разрушения; это и есть то, что я счел нужным здесь заметить.

Г Л А В А XIX

**ПОКАЗЫВАЕТСЯ, ЧТО ПРАВО ОТНОСИТЕЛЬНО
СВЯЩЕННЫХ ВЕЩЕЙ ПРИНАДЛЕЖИТ ВСЕЦЕЛО
ВЕРХОВНОЙ ВЛАСТИ И ЧТО ВНЕШНИЙ КУЛЬТ РЕЛИГИИ
ДОЛЖЕН БЫТЬ ПРИСПОСОБЛЕН К СОБЛЮДЕНИЮ
СПОКОЙСТВИЯ В ГОСУДАРСТВЕ, ЕСЛИ МЫ ХОТИМ
ПРАВИЛЬНО ПОВИНОВАТЬСЯ БОГУ**

Когда я говорил выше, что только те, кто обладает властью, имеют право на все и что только от их решения зависит все право, я желал разуметь под ним не только

гражданское, но и священное; ибо и этого права они должны быть истолкователями и защитниками; и это здесь я желаю отчетливо отметить и специально поговорить о нем в этой главе, потому что есть весьма много людей, которые совершенно отрицают, что это право, т. е. право относительно священных предметов, приличествует верховным властям, и не хотят признавать их за истолкователей божественного права, а потому берут на себя смелость обвинять и позорить их и даже отлучать за это (как некогда Амвросий⁸⁸ императора Феодосия) от церкви. Но, что они таким образом делят власть, и даже сами стремятся к власти, мы увидим ниже в этой самой главе. Прежде всего я хочу показать, что религия получает силу права только по решению тех, кто имеет право повелевать, и что бог никакого особого владычества над людьми не имеет иначе, как только через тех, кто обладает властью; и, кроме того, что культ религии и практика в благочестии должны сообразоваться со спокойствием и пользой государства и, следовательно, должны быть определены только верховными властями, а эти власти должны быть и истолкователями этого. Говорю умышленно о «практике в благочестии» и «внешнем культе» религии, а не о самом благочестии и внутреннем почитании бога или о средствах, которыми душа внутренне располагает к почитанию бога всем сердцем; ибо внутреннее почитание бога и само благочестие составляют право каждого (как мы показали в конце главы VII), которое не может быть перенесено на другого. Далее я полагаю, что из главы XIV довольно ясно то, что я разумею здесь под царством божьим; там ведь мы показали, что тот исполняет закон божий, кто соблюдает справедливость и любовь по заповеди божьей, откуда следует, что царство божье есть то, в котором справедливость и любовь имеют силу права и заповеди. И здесь я не признаю никакого различия, преподает ли и предписывает ли бог истинный культ справедливости и любви посредством естественного света или посредством откровения; ведь несколько не важно, как был открыт тот культ, лишь бы он получил высшее право и был для людей высшим законом. Итак, если я покажу теперь, что справедливость и любовь могут получить силу права и заповеди только на основании государственного права, то легко заключу из этого (так как государственное право находится в руках только

верховных властей), что религия получает силу права только вследствие решения тех, кто обладает правом повелевать, и что бог никакого особого владычества над людьми не имеет иначе, как только через тех, которые обладают властью. Но, что культ справедливости и любви получает силу права только на основании государственного права, ясно из предыдущего; ведь мы показали в главе XVI, что в естественном состоянии у разума не больше права, чем у желания, но что как те, кто живет по законам желания, так и те, кто живет по законам разума, имеют право на все, что они могут. По этой причине в естественном состоянии мы не могли представить ни греха, ни бога как судью, карающего людей за грехи, но представляли, что все происходит по общим законам всего мироздания (*Natura universa*) и что один и тот же случай (говоря словами Соломона) приключается с праведным и нечестивым, чистым и нечистым и пр. и нет никакого места ни справедливости, ни любви. Но, для того чтобы правила истинного разума, т. е. (как мы показали в главе IV относительно божественного закона) сами божественные правила, абсолютно имели силу права, мы представили, что необходимо было, чтобы каждый поступился своим естественным правом и все перенесли его на всех или на несколько человек, или на одного, и тогда нам в первый раз стало ясно, что есть справедливость, что — несправедливость, что — правота и что — неправота. Итак, справедливость и абсолютно все правила истинного разума, а следовательно, любовь к ближнему получают силу права и заповеди только от государственного права, т. е. (как мы в той же главе показали) только от решения тех, кто имеет право повелевать. И так как (как я уже показал) царство божье состоит только в праве справедливости и любви, или истинной религии, то отсюда следует то, что мы хотели доказать, именно: что бог никакого владычества над людьми не имеет иначе, как только через тех, кто обладает властью. И все равно, говорю, получили ли мы религию посредством естественного света или пророческого откровения, ведь наше доказательство имеет общий характер, так как религия остается одной и той же и равно открытой богом независимо от предположения, что она стала известной людям этим или тем способом. Потому, чтобы и пророчески откровенная религия имела у евреев силу права, необходимо было, чтобы каждый

из них сперва поступился своим естественным правом и все с общего согласия постановили повиноваться только тому, что было пророчески открыто для них богом; точь-в-точь как делается в демократическом государстве, как мы показали, где все с общего согласия решают жить только по предписанию разума. И хотя, кроме того, евреи перенесли свое право на бога, они, однако, могли сделать это более в идее, нежели на деле, ибо в действительности (как мы выше видели) они сохраняли неограниченное право господства, пока не перенесли его на Моисея, который также вслед за этим остался неограниченным царем, и только через него бог царствовал над евреями. Далее, по той же причине (именно: что религия получает силу права только на основании государственного права) Моисей не мог подвергнуть никакому наказанию тех, которые нарушили субботу до договора и которым, следовательно, принадлежало еще их право (см. Исход, гл. 16, ст. 27), как он мог сделать это после договора (см. Числ, гл. 15, ст. 36), именно после того, как каждый поступился своим естественным правом и суббота в силу государственного права получила силу заповеди. Наконец, по той же причине после разрушения государства евреев религия откровения перестала иметь силу права; мы ведь никоим образом не можем сомневаться в том, что царство божье и божественное право прекратилось тотчас же, как только евреи перенесли свое право на вавилонского царя. Ибо этим самым договор, по которому они обещали повиноваться всему, что говорит бог и что было основанием царства божьего, совершенно был уничтожен; и они не могли больше исполнять его, так как с того времени они больше не зависели от своего права (как это было тогда, когда они были в пустыне или в своем отечестве), но зависели от царя Вавилонии, которому во всем (как мы показали в XVI главе) обязаны были повиноваться; это и Иеремия в гл. 29, ст. 7, прямо советует им. «Заботьтесь, — говорит он им, — о мире города, в который я отвел вас пленными, ибо при его благосостоянии и у вас будет благосостояние», но они могли заботиться о благосостоянии того города не как слуги государства (они ведь были пленниками), но как рабы, т. е. показывая себя не склонными к восстаниям, послушными во всем, соблюдающими права и законы государства, хотя и очень отличные от законов, к которым они привыкли в отечестве,

и пр. Из всего этого весьма очевидно следует, что религия у евреев получила силу права только от государственного права, а после разрушения государства она не могла более считаться как бы велением отдельному государству, но всеобщим правилом разума; говорю: разума (Ratio), ибо всеобщая религия еще не была известна через открытие. Итак, мы безусловно заключаем, что религия, открыта ли она через естественный свет или пророческий, получает силу заповеди только на основании решения тех, кто имеет право повелевать, и что бог никакого особого владычества над людьми не имеет иначе, как только через тех, кто обладает властью. Это также следует и яснее также понимается из сказанного в главе IV; там ведь мы показали, что все решения бога заключают в себе вечную истину и необходимость и что бог не может быть мыслим как князь или законодатель, приносящий законы людям. По этой причине божественные правила, открытые посредством естественного света или пророческого, получают силу заповеди не от бога непосредственно, но необходимо от тех или посредством тех, кто обладает правом повелевать и решать; стало быть, мы можем мыслить, что бог только при посредстве тех лиц царствует над людьми и направляет дела человеческие согласно праву и справедливости. Это и самим опытом подтверждается; ибо следы божественной справедливости находят только там, где царствуют справедливые; иначе (повторяя опять слова Соломона) мы видим, что один и тот же случай приключается с праведным и неправедным, чистым и нечистым. Это заставляло, конечно, весьма многих лиц, думавших, что бог царствует над людьми непосредственно и всю природу направляет в их пользу, сомневаться относительно божественного промысла. Следовательно, так как ясно и из опыта и из разума, что божественное право зависит только от решения верховных властей, то следует, что они же суть и толкователи его. А каким образом, — сейчас увидим, ибо пора показать, что внешний культ религии и вся практика благочестия должны быть приносиваемы к миру и сохранению государства, если мы желаем правильно повиноваться богу. Доказавши же это, мы легко поймем, каким образом верховные власти становятся толкователями религии и благочестия.

Известно, что любовь к отечеству есть самая высшая любовь, какую кто-либо может обнаружить; в самом деле,

с уничтожением государственной власти ничто хорошее не может устоять, но все подвергается опасности и только ярость и беззаконие господствуют, наводя величайший страх на всех; отсюда следует, что ничего благочестивого нельзя сделать ради ближнего, что не стало бы неблагочестивым, если от этого следует вред для всего государства, и, наоборот, ничего нечестивого против ближнего нельзя учинить, чего не приписали бы благочестию, если это совершается ради сохранения государства. Например, тому, кто препирается со мной и хочет взять мою рубашку, благочестиво отдать и плащ, но если принять в соображение, что это губительно для сохранения государства, то, наоборот, благочестиво привлечь его к суду, хотя бы он должен был быть осужден на смерть. По этой причине и прославился Манлий Горкват⁸⁹, так как благо народа для него значило больше, нежели любовь к сыну. Коль скоро это так, то следует, что благо народа (*salus populi*) есть высший закон, к которому должно быть приноровлено все человеческое и божественное. Но так как только верховной власти поручено определять то, что необходимо для блага всего народа и безопасности государства, и приказывать то, что она признает необходимым, то отсюда следует, что только верховной же власти поручено определять то, каким образом каждый должен выражать любовь к ближнему, т. е. каким образом каждый обязан повиноваться богу. Из этого мы ясно понимаем, каким образом верховные власти оказываются толкователями религии; далее, понимаем, что никто не может правильно повиноваться богу, если он не принаравливает служение любви к ближнему к обязательной для каждого общественной пользе и, следовательно, если он не повинуется всем решениям верховной власти. Ибо так как по заповеди бога мы все (без всякого исключения) обязаны упражняться в благочестии и не причинять вреда никому, то отсюда следует, что никому не позволительно помогать кому-нибудь во вред другому, а тем более во вред всему государству и что, стало быть, никто не может благочестиво относиться к ближнему согласно заповеди бога, если он благочестие и религию не соотносит с общественной пользой (*utilitas publica*). Но о том, что полезно для государства, ни один частный человек не может знать иначе, как на основании решения верховных властей: им только дано управлять общественными

делами; следовательно, никто не может правильно упражняться в благочестии и повиноваться богу, если он не исполняет всех решений верховной власти. И это подтверждается также самой практикой: ведь кого (гражданина или чужеземца, частное лицо или облеченное властью над другими) верховная власть признала достойным смерти или врагом, тому никто из подданных не вправе оказывать помощь. Точно так же, хотя евреям было сказано, чтобы каждый любил товарища, как самого себя (см. Лев., гл. 19, ст. 17, 18), однако они обязаны были указывать судье того, кто совершил что-нибудь против постановлений закона (см. Лев., гл. 5, ст. 1, и Второзак., гл. 13, ст. 8, 9), и убивать его, если его признавали заслужившим смерти (см. Второзак., гл. 17, ст. 7). Потом, для того чтобы евреи могли сохранить приобретенную свободу и удержать над землями, которые они заняли, неограниченное господство, им необходимо было, как мы показали в главе XVII, приспособить религию только к своему государству и отделить себя от остальных наций; и потому им было сказано: «Люби ближнего своего и ненавидь врага своего» (см. Матф., гл. 5, ст. 43). Но, после того как они потеряли государство и были отведены как пленники в Вавилонию, Иеремия учил их заботиться о благосостоянии и того города, в который они были приведены как пленники, а после того как Христос увидел, что они будут рассеяны по всему свету, он учил их питать любовь абсолютно ко всем. Все это весьма ясно показывает, что религия всегда была принаравливаема к пользе государства. Если же кто спросил бы теперь, по какому же, следовательно, праву ученики Христа, бывшие людьми частными, могли проповедовать религию, я бы сказал, что они сделали это по праву власти, которую получили от Христа против нечистых духов (см. Матф., гл. 10, ст. 1). Выше, в конце главы XVI, я ведь определенно заметил, что даже тирану все обязаны сохранять верность, исключая тех лиц, кому бог в известном откровении обещал особую помощь против тирана; поэтому брать пример с этого случая непозволительно никому, если он не имеет власти творить чудеса. Это становится ясным также из того, что Христос и ученикам сказал, чтобы они не боялись тех, которые убивают тело (см. Матф., гл. 10, ст. 28). Если бы это было сказано каждому, то напрасно было бы учреждать правительство и изрече-

ние Соломона (Притч., гл. 24, ст. 21): «Сын мой, бойся бога и царя», было бы сказано нечестиво, а ведь это отнюдь не верно; стало быть, необходимо должно признать, что то право, которое Христос дал ученикам, было дано единственно только им и что с этого нельзя другим брать пример. Впрочем, я несколько не останавливаюсь на доводах противников, которыми они хотят отделить божественное право от права гражданского, и утверждают, что у верховных властей имеется только последнее, а первое принадлежит всеобщей церкви; ибо эти доводы столь легкомысленны, что не заслуживают опровержения. Одного только не могу обойти молчаньем: как жалко они обманываются, когда для подтверждения этого возмутительного мнения (прошу прощения за несколько резкое слово) они приводят в пример верховного первосвященника евреев, у которого когда-то было право управления священными делами. Как будто первосвященники не получили того права от Моисея (который, как мы выше показали, один обладал верховной властью)! Решением его они могли быть и лишены этого права; ведь он сам избрал не только Аарона, но и сына его Елеазара и внука Финееса и дал им власть управлять первосвященством; первосвященники сохранили ее впоследствии, причем так, что они считались тем не менее заместителями Моисея, т. е. верховной власти. Ибо, как мы уже показали, Моисей никакого преемника на господство не избрал, но все обязанности правителя распределил так, что потомки казались его викариями и управляли государством так, как будто царь был в отсутствии и не умирал. Затем, в период второго царства, первосвященники получили неограниченное обладание этим правом после того, как они вместе с первосвященством приобрели и право верховной власти. Поэтому право первосвященства всегда зависело от предписания верховной власти и первосвященники никогда им не обладали иначе, как соединяя его с княжеским достоинством. Даже более: право относительно священных вещей было у царей неограниченное (как будет видно из того, что я скажу в конце этой главы), кроме одного того, что им не позволялось трогать руками употреблявшиеся в храме священные предметы, потому что все, кто не вел своей родословной от Аарона, считались мирянами, что, конечно, в христианском государстве не имеет никакого места. И поэтому мы не можем сомневаться

в том, что теперь священные дела (управление которыми требует особых нравственных качеств, а не родовитости, вследствие чего те, кто обладает властью, не устраняются от него, как миряне) зависят единственно от права верховных властей и никто иначе, как по доверенности или с согласия оных, не имеет права и власти управлять ими, избирать служителей при них, определять и устанавливать основы церкви и ее учение, судить о нравах и поступках благочестия, отлучать кого-нибудь или принимать в церковь и, наконец, заботиться о бедных. И обнаруживается (как мы уже доказали), что это не только истинно, но и прежде всего необходимо для сохранения как самой религии, так и государства; все ведь знают, как много значат в глазах народа право и власть, касающиеся святости, и насколько каждый зависит от того, кто обладает ею; так что можно утверждать, что больше всего господствует над умами тот, кому эта власть принадлежит. Если, следовательно, кто желает отнять ее у верховных властей, тот старается разделить правление, из чего необходимо должны будут произойти, как некогда между еврейскими царями и первосвященниками, споры и несогласия, которые никогда не могут быть улажены. Более того: кто старается отнять это право у верховных властей, тот (как мы уже сказали) пролагает себе дорогу к власти. Ибо, что могут предписать верховные власти, если это право за ними не признается? Решительно ничего — ни о войне, ни о каком бы то ни было деле, если они обязаны ожидать мнения другого лица, которое научило бы их, благочестиво или неблагочестиво то, что они признали полезным, но, напротив, все лучше делается по решению того, кто имеет право судить и решать, что благочестиво или нечестиво, законно или незаконно. Примеры этого все века видели, я приведу только один из них, служащий образчиком для всех. Так как римскому первосвященнику это право было предоставлено неограниченно, то он мало-помалу начал забирать всех королей под свою власть, пока не достиг апогея господства; и все, что впоследствии монархи, в особенности германские императоры, ни предпринимали для уменьшения хоть сколько-нибудь его авторитета, им ничего не удалось, но, напротив, они тем самым увеличили его во много раз. И поистине то самое, что ни один монарх не мог сделать ни огнем, ни мечом, церковники могли сделать одним только пером;

даже только из этого легко познаются сила и мощь того авторитета и, кроме того, то, как необходимо для верховных властей сохранить этот авторитет за собой.

Если же мы пожелаем рассмотреть и то, что в предыдущей главе отметили, то увидим, что и то немало также способствует выгоде религии и благочестия; ведь мы видели выше, что хотя сами пророки и были одарены божественной добродетелью, однако вследствие того, что они были частными людьми, они своей свободой назидания, обличения и упреков скорее раздражали, нежели исправляли, людей, которые, однако, легко склонялись перед царскими увещаниями или наказаниями; потом мы видели, что сами цари только по причине того, что им это право не принадлежало неограниченно, весьма часто отпадали от религии, а с ними почти и весь народ: известно, что и в христианских государствах это случалось по той же причине весьма часто. Но здесь, может быть, кто-нибудь спросит меня: «Кто же в таком случае будет защищать по праву благочестие, если те, кто обладает властью, захотят быть нечестивыми? Неужели и тогда они должны считаться истолкователями его?» Но я в свою очередь спрошу того: «А что если служители церкви (а они суть люди, и люди частные, которым надлежит заботиться только о своих делах) или другие, кому он желает присвоить право над священными делами, захотят быть нечестивыми? Неужели и тогда их должно считать истолкователями его?» Конечно, верно, что если те, кто обладает властью, пожелают идти по пути удовольствия — имеют ли они право над священными вещами или нет, — то все, как священное, так и мирское, придет в худшее состояние; а еще скорее [это случится], если какие-нибудь частные лица, взбунтовавшись, пожелают защищать божественное право. Вследствие этого от отказа верховным властям в этом праве решительно ничего не выигрывается, но, наоборот, зло более умножается, ибо в результате они необходимо (так же как и еврейские цари, которым это право не было предоставлено неограниченно) оказываются нечестивыми и, следовательно, вред и зло для всего государства из неопределенных и случайных становятся определенными и необходимыми. Итак, будем ли мы рассматривать существо предмета или безопасность государства, или, наконец, возрастание благочестия, мы принуждены утверждать, что божествен-

ное право, или право над священными делами, безусловно зависит от решения верховных властей и что они суть его толкователи и защитники. Из этого следует, что те суть служители слова божьего, кто, не роняя авторитета верховных властей, научают народ благочестию, сообразуясь с тем, насколько оно по решению их приноровлено к общественной пользе.

Остается теперь указать причину, почему всегда в христианском государстве спорили об этом праве, между тем, однако, евреи, насколько я знаю, никогда в нем не сомневались. Действительно, могло бы казаться чудовищным, что всегда существовало сомнение о предмете столь очевидном и столь необходимом и что верховные власти никогда этим правом не обладали бесспорно, даже никогда [не обладали им] без того, чтобы не было вреда для религии и большой опасности от мятежей. Конечно, если бы мы не могли указать никакой определенной причины этого явления, я легко согласился бы, что все показанное мной в этой главе есть только теория или принадлежит к роду тех измышлений, которые никогда не могут быть полезны. Но для человека, рассматривающего самые зачатки христианской религии, причина этого явления становится совершенно ясной, именно: первыми учили христианской религии не цари, но частные люди, привыкшие вопреки воле тех, кто обладает властью и подданными кого они были, проповедовать в течение долгого времени в частных собраниях, устанавливать духовные должности, управлять, распределять и решать все сами, не обращая никакого внимания на правительство. А когда по прошествии уже многих лет религия стала вводиться в империи, то церковники должны были учить ей, как они ее определили, самих императоров; благодаря этому они легко могли добиться того, чтобы их признали учителями и истолкователями ее и, сверх того, пастырями церкви и как бы наместниками бога; а чтобы впоследствии христианские государи не могли присвоить себе этот авторитет, церковники весьма хорошо оградили его, именно: запретив вступать в брак высшим служителям церкви и верховному толкователю религии. К этому, кроме того, присоединилось то обстоятельство, что догматы религии довели до столь большого числа и так смешали с философией, что верховный ее толкователь должен был быть величайшим философом и богословом

и заниматься многими бесполезными измышлениями, а это может быть доступно только частным людям, обладающим большим досугом. Но у евреев дело происходило совсем иначе, ибо церковь их началась одновременно с государством и Моисей, неограниченно им управлявший, научил народ религии, распределил священные должности и выбрал служителей для них. От этого же, напротив, вышло то, что у народа больше всего имел значение царский авторитет и что право над священными делами принадлежало главным образом царям. Ибо хотя после смерти Моисея никто неограниченно не правил государством, однако право решения как относительно священных дел, так и относительно остальных было в руках князя (как мы уже показали). Затем, для того чтобы научиться религии и благочестию, народ обязан был приходить к первосвященнику не более как к верховному судье (см. Второзак., гл. 17, ст. 9, 11). Наконец, хотя у царей не было права, равного Моисееву, однако почти всякое назначение и избрание на священную должность зависело от их решений; ведь Давид предначертал устройство всего храма (см. I Паралип., гл. 28, ст. 11, 12 и сл.); потом он же избрал из всех левитов двадцать четыре тысячи для псалмопения и шесть тысяч, из которых были избраны судьи и чиновники, потом четыре тысячи привратников и, наконец, четыре тысячи для игры на музыкальных инструментах (см. той же книги гл. 23, ст. 4, 5). Далее он разделил их на отделы (и начальников их он же назначил), чтобы каждый отдел в свое время, соблюдая очередь, отправлял службу (см. ст. 6 той же главы). И священников разделил он на столько же отделов, но, чтобы мне не перечислять всего поодиночке, я отсылаю читателя к II Паралипоменоз, гл. 8, где, именно в ст. 13, говорится, что «богослужение, как его установил Моисей, было отправляемо в храме по приказанию Соломона», а в ст. 14 [говорится], что «сам он (Соломон) поставил отделения священников на их службу и левитов и пр. по приказанию Давида, мужа божественного». И, наконец, в ст. 15 историк свидетельствует, что «не отступали они от царского предписания, данного священникам и левитам, ни в чем, ни даже в управлении сокровищами». Из всего этого и других историй о царях весьма ясно следует, что вся религиозная практика и священная служба зависели только от приказа царей. Но, сказав

выше, что они не имели права избирать, как Моисей, верховного первосвященника, непосредственно спрашивать совета у бога и осуждать пророков, которые пророчествовали при их жизни, я сказал это только на том основании, что пророки в силу авторитета, который они имели, могли выбрать нового царя и дать позволение на отцеубийство, а не потому, что царя, дерзнувшего сделать что-либо против закона, можно было бы привлечь к суду и действовать против него по праву *. Поэтому, если бы не было никаких пророков, которые по особому откровению, не опасаясь, могли давать позволение на отцеубийство, они имели бы право абсолютно на все — как священное, так и гражданское. Поэтому современные верховные власти, которые и не имеют пророков и не обязаны принимать их (потому что они не подчинены еврейским законам), обладают этим правом неограниченно, хотя бы они и не были безбрачными, и всегда будут им обладать, лишь бы только они не позволяли делать большим числом догматов религии и смешивать ее с науками.

Г Л А В А ХХ

ПОКАЗЫВАЕТСЯ, ЧТО В СВОБОДНОМ ГОСУДАРСТВЕ КАЖДОМУ МОЖНО ДУМАТЬ ТО, ЧТО ОН ХОЧЕТ, И ГОВОРИТЬ ТО, ЧТО ОН ДУМАЕТ

Если бы повелевать умами было так же легко, как и языками, то каждый царствовал бы спокойно и не было бы никакого насильственного правления, ибо каждый жил бы сообразуясь с нравом правящих и только на основании их решения судил бы о том, что истинно или ложно, хорошо или дурно, справедливо или несправедливо. Но, как мы уже в начале главы XVII заметили, это, т. е. чтобы ум неограниченно находился во власти другого, не может стать, так как никто не может перенести на другого свое естественное право, или свою способность свободно рассуждать и судить о каких бы то ни было вещах, и никто не может быть принужден к этому. Из этого, следовательно, выходит, что то правление считается насильственным, которое посягает на умы, и что

* См. примеч. XXXIX.

верховное величество, видимо, делает несправедливость подданным и узурпирует их право, когда хочет предписать, что каждый должен принимать как истину и отвергать как ложь и какими мнениями, далее, ум каждого должен побуждаться к благоговению перед богом: это ведь есть право каждого, которым никто, хотя бы он и желал этого, не может поступиться. Я признаю, что суждение может быть предвзято многими и почти невероятными способами, и притом так, что оно хотя прямо и не находится во власти другого, однако до такой степени зависит от другого, что справедливо можно считать его несвободным. Но, как бы ни изощрялось в этом отношении искусство, никогда дело не доходило до того, чтобы люди когда-либо не сознавали, что каждый обладает в достаточной степени своим разумением и что во взглядах существует столько же различий, как и во вкусах. Моисей, который не посредством хитрости, но благодаря божественной добродетели в высшей степени воздействовал на суждение своего народа, потому что считался человеком божественным, говорившим и делавшим все по божественному вдохновению, и тот, однако, не мог избежать народного ропота и превратных толкований, а тем менее остальные монархи; и если это можно было бы мыслить каким-нибудь образом, то оно было бы во всяком случае мыслимо лишь для монархического государства, но отнюдь не для демократического, которым коллегиально управляют все или большая часть народа; думаю, что причина этого для всех ясна.

Таким образом, сколько бы ни думали, что верховные власти распоряжаются всем и что они суть истолкователи права и благочестия, они, однако, никогда не будут в состоянии заставить людей не высказывать суждения о каких-нибудь вещах сообразно с их собственным образом мыслей и соответственно не испытывать того или иного аффекта. Верно, конечно, что власти по праву могут считать врагами всех, кто с ними не согласен безусловно во всем, но мы рассуждаем теперь не о праве их, но о том, что полезно. Я ведь допускаю, что по праву они могут царствовать с величайшим насилием и обрекать граждан на смерть по самым ничтожным поводам; но никто не скажет, что это можно делать, не повредясь в здравом рассудке. Более того, так как они могут это делать только с большим риском для всего государства, то мы можем

также отрицать, что у них есть неограниченная мощь для этого и подобных вещей, а следовательно, у них нет и неограниченного права для этого, мы ведь показали, что право верховных властей определяется их мощью.

Итак, если никто не может поступиться своей свободой судить и мыслить о том, о чем он хочет, но каждый по величайшему праву природы есть господин своих мыслей, то отсюда следует, что в государстве никогда нельзя, не опасаясь очень несчастных последствий, домогаться того, чтобы люди, хотя бы у них были различные и противоположные мысли, ничего, однако, не говорили иначе, как по предписанию верховных властей, ибо и самые опытные, не говоря уже о толпе, не умеют молчать. Это общий недостаток людей — доверять другим свои планы, хотя и нужно молчать; следовательно, то правительство самое насильническое, при котором отрицается свобода за каждым говорить и учить тому, что он думает, и, наоборот, то правительство умеренное, при котором эта самая свобода дается каждому. По истине мы никоим образом не можем отрицать, что величество может быть оскорблено столько же словом, сколько и делом; и, стало быть, если невозможно совершенно лишить подданных этой свободы, то и, обратно, весьма губительно будет допустить ее неограниченно. Поэтому нам надлежит здесь исследовать, до какого предела эта свобода может и должна даваться каждому без ущерба для спокойствия в государстве и без нарушения права верховных властей; это, как я в начале главы XVI напомнил, было здесь главной моей целью.

Из выше объясненных оснований государства весьма ясно следует, что конечная его цель заключается не в том, чтобы господствовать и держать людей в страхе, подчиняя их власти другого, но, наоборот, в том, чтобы каждого освободить от страха, дабы он жил в безопасности, насколько это возможно, т. е. дабы он наилучшим образом удерживал свое естественное право на существование и деятельность без вреда себе и другому. Цель государства, говорю, не в том, чтобы превращать людей из разумных существ в животных или автоматы, но, напротив, в том, чтобы их душа и тело отправляли свои функции, не подвергаясь опасности, а сами они пользовались свободным разумом и чтобы они не соперничали друг с другом в ненависти, гневе или хитрости и не относились враждебно

друг к другу. Следовательно, цель государства в действительности есть свобода. Далее, мы видели, что для образования государства необходимо было только одно, именно: чтобы вся законодательная власть находилась у всех или нескольких, или у одного. Ибо так как свободное суждение людей весьма разнообразно и каждый в отдельности думает, что он все знает, и так как невозможно, чтобы все думали одинаково и говорили едиными устами, то они не могли бы жить мирно, если бы каждый не поступился правом действовать сообразно с решением только своей души. Таким образом, каждый поступился только правом действовать по собственному решению, а не правом рассуждать и судить о чем-либо; стало быть, и никто без нарушения права верховных властей не может действовать против их решения, но вполне может думать и судить, а следовательно, и говорить, лишь бы просто только говорил или учил и защищал свою мысль только разумом, а не хитростью, гневом, ненавистью и без намерения ввести что-нибудь в государстве благодаря авторитету своего решения. Например, если кто показывает, что какой-нибудь закон противоречит здравому рассудку, и поэтому думает, что он должен быть отменен, если в то же время он свою мысль повергает на обсуждение верховной власти (которой только и подобает постановлять и отменять законы) и ничего между тем не делает вопреки предписанию того закона, то он, конечно, оказывает услугу государству, как каждый доблестный гражданин, но если, напротив, он делает это с целью обвинить в несправедливости начальство и сделать его ненавистным для толпы или мятежно старается вопреки воле начальства отменить тот закон, то он всецело возмутитель и бунтовщик. Итак, мы видим, каким образом каждый, не нарушая права и авторитета верховных властей, т. е. не нарушая мира в государстве, может говорить [то] и учить тому, что он думает, именно: если он решение о всем, что должно сделать, предоставляет им же и ничего против их решения не предпринимает, хотя и должен часто поступать против того, что он считает хорошим и что он открыто высказывает. Это, конечно, он может делать, не нарушая справедливости и благочестия, даже должен делать, если хочет показать себя справедливым и благочестивым, ибо, как мы уже показали, справедливость зависит только от решения верховных властей и, стало быть, никто не может отсюда

быть справедливым, если он не живет по общепринятым решениям. Высшее же благочестие (по тому, что мы в предыдущей главе показали) есть то, которое проявляется в заботах о мире и спокойствии государства, но оно не может сохраниться, если каждый стал бы жить по изволению своего сердца; стало быть, и не благочестиво делать по своему изволению что-нибудь против решения верховной власти, подданным которой являешься, так как от этого, если бы это каждому было позволено, необходимо последовало бы падение государства. Даже более: он ничего не может делать против решения и предписания собственного разума, пока он действует согласно решениям верховной власти; он ведь по совету самого разума всецело решил перенести на нее свое право жить по собственному своему суждению. Впрочем, это мы можем подтвердить и самой практикой, ибо в собраниях как высших, так и низших властей редко что-нибудь делается по единодушному голосованию всех членов, и, однако, все делается по общему решению всех, именно: как тех, кто подавал голос против, так и тех, кто подавал его за. Но возвращаюсь к своей цели. Мы видели из оснований государства, каким образом никто не может пользоваться свободой суждения, не нарушая права верховных властей. А из этого не менее легко мы можем определить, какие мнения в государстве суть мятежнические: те именно, с принятием которых уничтожается договор, по которому каждый поступился правом действовать по собственному своему изволению. Например, если бы кто думал, что верховная власть зависит не от себя самой или что никто не должен сдерживать обещания, или что каждому пужно жить по своему усмотрению и иное подобного рода, что прямо противоречит вышесказанному договору, тот есть мятежник, но не столько, конечно, вследствие суждения и мнения, сколько вследствие факта, скрытого в таких суждениях, потому что именно тем самым, что он думает нечто такое, он нарушает клятву верности, данную мысленно или открыто верховной власти. И потому прочие мнения, не скрывающие в себе деяний вроде нарушения договора, мщения, гнева и пр., не суть мятежнические; они таковы разве только в государстве, распатанном каким-либо образом, т. е. в таком, где суеверные и честолюбивые люди, не способные переносить людей с благородным сердцем, приобрели такую славу своему имени,

что их авторитет у простого народа значит больше, нежели [авторитет] верховных властей; мы, однако, не отрицаем, что бывают, кроме того, некоторые мнения, которые, хотя, по-видимому, просто вращаются вокруг [вопросов] истины и лжи, предлагаются и распространяются только с дурным намерением. Их мы тоже в главе XV определили, но так, что разум тем не менее остался свободным. Если же, наконец, мы обратим внимание и на то, что преданность каждого государству, равно и богу может быть познана только из дел, именно: из любви к ближнему, то нам никоим образом нельзя будет сомневаться в том, что наилучшее государство представляет каждому ту же свободу философствования, какую, как мы показали, каждому дает вера. Конечно, я признаю, что от такой свободы иногда происходят некоторые неудобства; но было бы когда-либо установлено что-нибудь столь мудро, что из него не могло произойти какое-либо неудобство? Кто хочет все регулировать законами, тот скорее возбудит пороки, нежели исправит их: что не может быть запрещено, то необходимо должно быть допущено, хотя бы от того часто и происходил вред. Ведь сколько происходит зол от роскоши, зависти, скупости, пьянства и т. д.! Однако их терпят, потому что властью законов они не могут быть запрещены, хотя на самом деле они суть пороки. Поэтому свобода суждения тем более должна быть допущена, что она, безусловно, есть добродетель и не может быть подавлена. Прибавьте, что от нее не происходит никаких неудобств, которых (как сейчас покажу) нельзя было бы избежать при помощи авторитета начальства; не говорю уже о том, что эта свобода в высшей степени необходима для прогресса наук и искусств, ибо последние разрабатываются с успехом только теми людьми, которые имеют свободное и ничуть не предвзятое суждение.

Но положим, что эта свобода может быть подавлена и люди могут быть так обузданы, что ничего пикнуть не смеют иначе, как по предписанию верховных властей; все-таки решительно никогда не удастся добиться, чтобы люди думали только то, что желательно властям; тогда необходимо вышло бы, что люди постоянно думали бы одно, а говорили бы другое и что, следовательно, откровенность, в высшей степени необходимая в государстве, была бы изгнана, а омерзительная лесть и вероломство нашли бы покровительство; отсюда обманы и порча всех

хороших житейских навыков. Но далеко не верно, что можно достигнуть того, чтобы все говорили по предписанному; напротив, чем больше стараются лишить людей свободы слова, тем упорнее они за нее держатся — конечно, держатся за нее не скряги, льстецы и прочие немощные души, высочайшее благополучие которых состоит в том, чтобы любоваться деньгами в сундуках и иметь улаженный желудок, но те, которых хорошее воспитание, чистота нравов и добродетель сделали более свободными. Люди по большей части так устроены, что они больше всего негодуют, когда мнения, которые они считают истинными, признаются за вину и когда им вменяется в преступление то, что побуждает их к благоговению перед богом и людьми; от этого происходит то, что они дерзают пренебрегать законами и делают против начальства все, что угодно, считая не постыдным, но весьма честным поднимать по этой причине мятежи и посягать на какое угодно злодейство. Итак, поскольку ясно, что человеческая природа так устроена, то следует, что законы, устанавливаемые относительно мнений, касаются не мошенников, но людей благородных и что они издаются не для обуздания злодеев, но скорее для раздражения честных людей и не могут быть защищаемы без большой опасности для государства. Прибавьте, что такие законы совершенно бесполезны, ибо те, кто считает мнения, осужденные законом, здоровыми, не будут в состоянии повиноваться законам; а те, кто, наоборот, отвергает такие мнения как ложные, принимают осуждающие их законы как привилегии и до того их превозносят, что потом начальство не имеет силы их отменить, хотя бы и желало. К этому присоединяется то, что мы вывели выше, в главе XVIII, из истории евреев в п[ункте] 2. И, наконец, столько ересей в церкви произошло большей частью оттого, что власти хотели законами прекратить препирательства ученых! Ибо если бы люди не были одержимы надеждой привлечь на свою сторону законы и начальство, торжествовать при всеобщем одобрении толпы над своими противниками и приобрести почет, то они никогда не спорили бы со столь неприязненным чувством и их душу не возбуждала бы такая ярость. И этому учит не только разум, но и повседневный опыт; именно подобные законы, т. е. повелевающие то, во что каждый должен верить, и запрещающие что-либо говорить или писать против

того или другого мнения, часто устанавливались в угоду или скорее в виде уступки гневу тех, кто не может выносить свободных умов и может благодаря грозному, так сказать, авторитету легко изменять благоговение мятежного простонародья в бешенство и подстрекать его против того, против кого они хотят [его] натравить. Но насколько лучше было бы сдерживать гнев и ярость толпы, нежели устанавливать бесполезные законы, которые могут нарушаться только людьми, любящими добродетели и науки, и ставить государство в столь затруднительное положение, что оно не может выносить благородных людей! Можно ли выдумать большее зло для государства, чем то, что честных людей отправляют как злодеев в изгнание потому, что они иначе думают и не умеют притворяться? Что, говоря, пагубнее, того, что людей считают за врагов и ведут на смерть не за какое-либо преступление или бесчестный поступок, но потому, что они обладают свободным умом и что эшафот — страшилище дурных людей — становится прекраснейшим театром, где показывается высший пример терпения и добродетели на посрамление величества? Ведь те, кто сознает себя честным, не боятся подобно преступникам смерти и не умоляют отворотить наказание, потому что дух их не мучится никаким раскаянием в постыдном деле, но, наоборот, они считают честью, а не наказанием умереть за хорошее дело и славным — умереть за свободу. Следовательно, что за пример дается казнь таких людей, причины которой люди мертвые и слабодушные не знают, мятежные ее ненавидят, а честные уважают? Каждому, конечно, она может служить только примером для подражания или в крайнем случае поводом к лести.

Таким образом, для того чтобы в цене была не угодливость, но чистосердечность и чтобы верховные власти лучше всего удерживали господство и не были принуждены уступать мятежникам, необходимо должно допустить свободу суждения и людьми так должно управлять, чтобы они, открыто исповедуя разные и противоположные мнения, все-таки жили в согласии. И мы не можем сомневаться в том, что этот способ управления есть самый лучший и страдает меньшими неудобствами, так как он наиболее согласуется с природой людей. Ведь мы показали, что в демократическом государстве (которое больше всего подходит к естественному состоянию) все

договариваются действовать по общему решению, а не судить и размышлять, т. е. так как все люди не могут мыслить совершенно одинаково, то они договорились, чтобы силу решения имело то, что получило большее число голосов, сохраняя, между прочим, право отменить это решение, когда увидят лучшее. Итак, чем менее дают людям свободы суждения, тем более уклоняются от состояния наиболее естественного и, следовательно, тем насильственнее господствуют. Но, чтобы, далее, было ясно, что из этой свободы не происходит никаких неудобств, которых нельзя было бы устранить одним лишь авторитетом верховной власти, и что им одним легко удержать людей от причинения обид друг другу, хотя бы они и исповедовали открыто противоположные мнения, для этого примеры налицо и мне не нужно их искать далеко. Примером может служить город Амстердам, пожинаящий, к своему великому успеху и на удивление всех наций, плоды этой свободы; ведь в этой цветущей республике и великодушном городе все, к какой бы нации и секте они ни принадлежали, живут в величайшем согласии и, чтобы доверить кому-нибудь свое имущество, стараются узнать только о том, богатый он человек или бедный и привык ли он поступать добросовестно или мошеннически. Впрочем, религия или секта несколько их не волнуют, потому что перед судьей они несколько не помогают выиграть или проиграть тяжбу и нет решительно никакой столь ненавистной секты, последователи которой (лишь бы они никому не вредили, воздавали каждому свое и жили честно) не находили бы покровительства в общественном авторитете и помощи начальства. Наоборот, когда однажды спор ремонстрантов и контрремонстрантов ⁹⁰ относительно религии начал разбираться политиками и чинами провинций, он в конце концов перешел в схизму, и тогда на многих примерах подтвердилось, что законы, издаваемые о религии с целью как раз прекращения споров, более раздражают людей, нежели их исправляют, что иные затем получают неограниченную вольность на основании тех же законов; кроме того, ереси возникают не от великого рвения к истине (т. е. к источнику приветливости и кротости), но от великого желания господствовать. Из этого яснее божьего дня видно, что те, кто осуждает сочинения других и мятежно подстрекает буйную толпу против писателей, скорее суть схизматики,

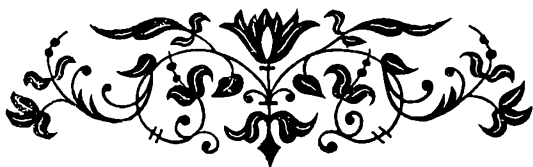
нежели сами писатели, пишущие большей частью только для ученых и призывающие на помощь только разум; видно также, что на самом-то деле возмутители суть те, кто свободу суждения, которая не может быть подавлена, хотя, однако, уничтожить в свободном государстве.

Этим мы показали: 1) что невозможно отнять у людей свободу говорить то, что они думают; 2) что эта свобода без вреда праву и авторитету верховных властей может быть дана каждому и что каждый может ее сохранять без вреда тому же праву, если при этом он не берет на себя никакой смелости ввести что-нибудь в государстве как право или сделать что-нибудь против принятых законов; 3) что эту самую свободу каждый может иметь, сохраняя мир в государстве, и что от нее не возникает никаких неудобств, которых нельзя было бы легко устранить; 4) что каждый может ее иметь также без вреда благочестию; 5) что законы, издаваемые относительно спекулятивных предметов, совершенно бесполезны; 6) наконец, мы показали, что эта свобода не только может быть допущена без нарушения в государстве мира, благочестия и права верховных властей, но ее должно допустить, чтобы все это сохранить. Напротив, там, где стараются отнять ее у людей и к суду привлекаются мнения разномыслящих лиц, а не души, которые только и могут грешить, там наказываются ради примера честные люди. Эти примеры скорее кажутся мученичеством, и они не столько устрашают, сколько раздражают остальных и побуждают скорее к состраданию, если не к отмщению; кроме того, хорошие житейские привычки и чистосердечность портятся, льстецы и вероломные люди поощряются, и противники ликуют, что их гневу уступили и что они сделали власть имущих приверженцами своего учения, истолкователями которого они считаются. Вследствие этого происходит то, что они осмеливаются присваивать себе авторитет и право властей и не стыдятся хвастать, будто они непосредственно избраны богом и их решения божественны, а решения верховных властей, напротив, человеческие, которые поэтому должны уступать божественным, т. е. их, решениям. Что все это, безусловно, противоречит благополучию государства, никто не может не знать. Поэтому здесь, как выше, в главе XVIII, мы заключаем, что для государства нет ничего безопаснее того, чтобы благочестие и религия были ограничены

только исполнением любви и справедливости и чтобы право верховных властей как в отношении священных дел, так и мирских относилось только к действиям, а в остальном чтобы каждому дозволялось и думать то, что он хочет, и говорить то, что он думает.

Этим я закончил то, что решил изложить в этом трактате. Остается только специально напомнить, что я ничего в нем не написал такого, чего я весьма охотно не подверг бы разбору и суждению верховных властей моего отечества. Ибо если они сочтут, что нечто из того, что я сказал, противно отечественным законам или вредит общественному благополучию, то и я хочу, чтобы это не было сказано. Я знаю, что я человек и мог ошибиться, но я всячески старался о том, чтобы не впасть в ошибку, а прежде всего о том, чтобы все, что я написал, вполне соответствовало законам отечества, благочестию и добрым нравам.





ПРИМЕЧАНИЯ
К «БОГОСЛОВСКО-ПОЛИТИЧЕСКОМУ ТРАКТАТУ»,
НАПИСАННЫЕ АВТОРОМ ПОСЛЕ ИЗДАНИЯ КНИГИ⁹¹

I

(к стр. 17)

Третья коренная буква в глаголах, если она из тех, которые называются покоящимися (*quiescentes*), обыкновенно опускается, а вместо нее вторая буква основы удваивается, например, из «килах» по опущении покоящейся «х» делается «коалал» (а из «ниба» делается «новев», откуда «нив сфасаим» — разговор или речь; так из «ваза» делается «вазае» или «вуз»).

Таким образом, лучше всего истолковал это слово «ниба» Р. Соломон Ярхи⁹², но оно плохо переводится Абен-Езрою, который еврейский язык не так хорошо знал. Кроме того, должно заметить, что слово «нивах» (пророчество) есть общее и обнимает собою всякий род пророчествования, остальные же имена более специальные и большею частью относятся к тому или иному роду пророчествования, что, думаю, известно ученым.

II

(к стр. 18)

Т. е. истолкователь бога. Ибо истолкователь бога есть тот, кто решения бога (ему открытые) истолковывает другим людям, которым они не были открыты и которые, принимая их, опираются только на пророческий авторитет и доверие, которое к нему имеется. Если бы люди, слушающие пророков, делались пророками, подобно тому как делаются философами те, которые слушают философов, тогда пророк не был бы истолкователем божественных решений, так как слушатели его опирались бы не на свидетельство и авторитет этого пророка, но на само (божественное) откровение и внутреннее свидетельство (как и сам пророк). Так, верховные власти суть истолкователи права в своем государстве, потому что законы, ими данные, защищаются только авторитетом самих верховных властей и только на их свидетельство опираются.

III

(к стр. 30)

Хотя некоторые люди имеют нечто, чего другим природа не дает, однако про них не говорят, что они превышают человеческую природу, если присущие им особенности не суть таковы, что их нельзя понять из определения человеческой природы. Например, гигантский рост — редкое явление, но, однако, оно человеческое. Затем способность импровизировать стихами дается весьма немногим, тем не менее и она человеческая; равно и то, что кое-кто с открытыми глазами воображает некоторые вещи столь живо, как будто бы они находились перед ним. Но если бы нашлся кто, имеющий другие средства восприятия и другие основания познания, тот, конечно, перешел бы границы человеческой природы.

IV

(к стр. 52)

В гл. 15 Бытия рассказывается, что бог сказал Аврааму, что он его защитник и даст ему весьма большое вознаграждение; на это Авраам возразил, что он ничего уже не ждет для себя такого, что могло бы иметь какое-нибудь значение, потому что он при масти-той уже старости не имеет детей.

V

(к стр. 52)

Что для вечной жизни недостаточно сохранять заповеди Ветхого завета, явствует из Марка, гл. 10, ст. 21.

VI

(к стр. 91)

В существовании бога, а следовательно, и во всем мы сомневаемся, пока имеем о самом боге идею не ясную и отчетливую, но смутную. Ибо как тот, кто не постиг правильно природу треугольника, не знает, что три угла его равны двум прямым, так и тот, кто смутно понимает божественную природу, не видит, что к природе бога принадлежит существование. Но для того, чтобы природа бога могла пониматься нами ясно и отчетливо, необходимо, чтобы

мы обратили внимание на некоторые самые простые понятия, которые мы называем общими, и связали с ними те, которые относятся к божественной природе; тогда только и становится для нас ясным, что бог необходимо существует и вездесущ; и вместе с тем тогда обнаруживается, что все, что мы познаем, заключает в себе природу бога и через нее познается, и, наконец, что все то истинно, что мы адекватно познаем. Но об этом смотри предисловие книги, озаглавленной «Основы философии, доказанные геометрическим способом»⁹³.

VII

(к стр. 114)

Для нас именно, не имеющих навыка в этом языке и нуждающихся в его фразеологии.

VIII

(к стр. 119)

Под постижимыми вещами (*res perceptibiles*) я разумею не только те, которые законно доказываются, но и те, которые мы обыкновенно приемлем, основываясь на моральной достоверности, и о которых без удивления слушаем, хотя они никак не могут быть доказаны. Предложения (теоремы) Эвклида кем угодно постигаются, прежде чем доказываются. Также рассказы как о будущих, так и о прошедших событиях, которые не превышают человеческой веры, равно права, постановления и нравы я зову постижимыми и ясными, хотя они не могут быть доказаны математически. Но иероглифы и рассказы, превышающие, по-видимому, всякое вероятие, я называю непостижимыми; однако и в них есть многое, что на основании нашего метода может быть исследовано с целью понять мысль автора.

IX

(к стр. 128)

Именно историком, а не Авраамом, ибо он говорит, что место, которое ныне зовется: «на горе божней будет открыто», было названо Авраамом: «бог предусмотрит».

X

(к стр. 130)

С этого времени до царствования Норама, в которое они отпали от него (II Цар., гл. 8, ст. 20), Идумея не имела царей, но место царя заступали наместники, поставленные иудеями (см. I Цар., гл. 22, ст. 48); поэтому наместник Идумеи (II Цар., гл. 3, ст. 9) и называется царем. Но начал ли царствовать последний из идумейских царей прежде, чем Саул был сделан царем, или же Писание в этой главе Бытия только хотело передать о царях, которые умерли непообежденными, в этом можно сомневаться. Впрочем, совершенно заблуждаются те, которые хотят занести в каталог еврейских царей Моисея, установившего по божественному внушению еврейское государство, совсем несходное с монархическим.

XI

(к стр. 138)

Напр. во II Цар., гл. 18, ст. 20, читается во втором лице, «ты сказал, но только устами» и пр., но у Исаяи в гл. 36, ст. 5: «я сказал: конечно, это — слова; для войны пужны совет и крепость». Потом в ст. 22 читается: «но, может быть, вы скажете»: во множественном числе, то что в книге Исаяи встречается в единственном числе. Кроме того в тексте Исаяи нет следующих слов из ст. 32 цитированной главы: «в землю масличных плодов и в землю меда; вы будете жить и никогда не умрете».

Подобным образом встречается много других разных чтений, и никто не определит, какое именно из них должно быть выбрано предпочтительно пред другими.

XII

(к стр. 139)

Напр. во II кн. Сам., в гл. 7, ст. 6, читается: «постоянно странствуя, я пребывал в шатре и скинии», а в I Паралип., гл. 17, ст. 5: «я ходил из шатра в шатер и из скинии в скинию», именно изменено «влишкан» в «мимишкан». Потом ст. 10 цитированного места Самуила читается: «чтобы опечалить его», а в Паралип., цит. гл., ст. 9: «чтобы истребить его». Подобным образом и много других разногласий большей важности заметит, прочитавши хоть эти главы, каждый, кто не совершенно слеп и не совсем глуп.

XIII

(к стр. 139)

Что этот текст имеет в виду только то время, в которое Иосиф был продан, не только явствует из связи самой речи, но вытекает и из самого возраста Иуды, которому в то время был самое большее двадцать второй год от роду, если позволительно сделать подсчет на основании предшествующей истории о нем. Ибо из гл. 29, ст. последнего Бытия ясно, что Иуда родился в десятый год от того момента, с которого патриарх Иаков начал служить Лавану, а Иосиф — в четырнадцатый. Стало быть, коль скоро самому Иосифу при его продаже был семнадцатый год от роду, то, следовательно, Иуде в то время было от роду двадцать один год, не больше. Итак, те, которые думают, что это продолжительное отсутствие Иуды из дома случилось до продажи Иосифа, стараются обмануть себя и более беспокоятся о божественности Писания, нежели уверены в нем.

XIV

(к стр. 140)

Ибо мнение некоторых лиц, будто Иаков 8 или 10 лет странствовал между Месопотамией и Вефилем, отзываясь, да простит мне Абен-Езра выражение, глупостью. Ибо не только вследствие желания, которым, без сомнения, Иаков был охвачен, видеть престарелых родителей, но также и для того, и главным образом, чтобы исполнить обет, данный им, когда он убежал от брата (смотри Быт., гл. 28, ст. 10, и гл. 31, ст. 13, и гл. 35, ст. 1), он, насколько было возможно, торопился, и о выполнении этого бог напомнил ему (Быт., гл. 31, ст. 3 и 13) и обещал помочь ему вернуться в отечество. Если, однако, подобные догадки кажутся лучше, нежели доводы, ну тогда, конечно, можно допустить, что Иаков употребил на этот короткий путь 8 или 10 и, если угодно, много лет сверх этого, гонимый худшей судьбой, чем Одиссей⁸⁴. Они, конечно, не в состоянии будут отрицать то, что Вениамин родился в последний год этого странствования, т. е., по их гипотезе, в пятнадцатом или шестнадцатом году от рождения Иосифа или около того. Ибо Иаков в седьмом году от рождения самого Иосифа распростился с Лаваном; но от 17 года Иосифова возраста до года, в который сам патриарх пошел на чужую сторону в Египет, насчитывают не более 22 лет, как мы показали в этой самой главе; стало быть, Вениамин в то время, когда он отправился в Египет, имел самое большее 24 года; а известно, что он в этот цветущий возраст имел внуков (см. Быт., гл. 46, ст. 21, что сравни с ст. 38, 39, 40, гл. 26 Числ. и со ст. 1 и след. гл. 8, кн. I Паралип.). Ибо Вала, первенец Вениамина, уже родил двух сыновей, Арда и Наамана. Это, конечно, чуждо разуму не менее, чем и то, что Дина семи лет претерпела насилие, и остальное, что мы вывели из хронологической последовательности в этой истории. И, стало быть, ясно, что несведущие люди, когда они стараются распутать затруднение, впадают в другие и еще более запутывают и портят дело.

XV

(к стр. 141)

Т. е. в других выражениях и в другом порядке, нежели они находятся в книге Иисуса Навина.

XVI

(к стр. 141)

Равви Леви бен-Герсон⁹⁶ и другие думают, что эти 40 лет, про которые Писание говорит, что они прожиты на свободе, берут, однако, начало от смерти Иисуса Навина и, следовательно, содержат в себе одновременно 8 предыдущих годов, в которые народ был в подданстве Хушана Ришафаима, а 18 следующих должны быть включены также в счет 80 лет, в которые судили Аод и Самгар, таким же образом думают, что и остальные годы рабства всегда включаются в те, о которых Писание свидетельствует, что они прожиты на свободе. Но так как Писание точно перечисляет, сколько лет евреи были в рабстве и сколько на свободе, а в гл. 2, ст. 18, ясно рассказывает, что дела сврсев при жизни судей всегда процветали, то вполне ясно, что тот раввин, человек, впрочем, весьма ученый, и остальные, шествующие по его стопам, стараясь распутать подобные узлы, скорее исправляют Писание, нежели объясняют. Это же делают и те, которые утверждают, что Писание хотело в том общем счете годов указать только времена благоустройства иудейского; время же анархии и рабства, как неблагоприятное и как бы переходное состояние царства, оно не могло включить в общий счет годов. В действительности, хотя Писание обыкновенно обходит молчанием времена безначалия, все-таки годы порабощения оно передает не меньше, чем годы свободы, а не выключает их из летописей, как снится [комментаторам]. А что Ездра в кн. I Цар. хотел разуметь в том общем числе годов безусловно все годы от исхода из Египта, то это до того очевидное дело, что ни один сведущий в Писании человек никогда в этом не сомневался. Ибо, не говоря уже о словах самого текста, сама генеалогия Давида, передаваемая в конце книги Руфи и I Паралип., гл. 2, едва допускает столь большую сумму лет. Ибо Наасон во 2 году от исхода из Египта был князем племени Иуды (см. Числ., 7, ст. 11 и 12) и, стало быть, умер в пустыне, а сын его по той же генеалогии Давида был прапрадедом Давида. Если из этой суммы 480 лет отнять 4 года царствования Соломона и 70 лет жизни Давида и 40 лет, которые были проведены в пустыне, то окажется, что Давид родился в 366 году от [времени] перехода через Иордан; и стало быть, необходимо, чтобы его отец, дед, прадед и прапрадед рождали детей, будучи каждый из них 90 лет.

По-французски прибавлено: «и следовательно, едва ли бы насчитали от исхода из Египта до 4-го года царствования Соломона 480 лет, если бы Писание прямо не сказало этого».

XVII

(к стр. 142)

Можно сомневаться в том, следует ли относить эти 20 лет к годам свободы или они заключаются в 40 непосредственно предшествующих, в течение которых народ был под игом филистимлян. Что касается меня, то я признаю, что вижу больше правдоподобия в последнем, и для меня вероятнее, что евреи возвратили свою свободу, когда самые значительные из филистимлян погибли с Самсоном. Отнес же я эти 20 лет судейства Самсона к тем, в течение которых продолжалось иго филистимлян, только потому, что Самсон родился после того, как филистимляне покорили евреев; кроме того, в «Трактате о субботе»⁹⁶ сделано упоминание о некоей книге Иерусалима, где сказано, что Самсон судил народ 40 лет; но вопрос не в этих только годах.

XVIII

(к стр. 144)

Иначе, они скорее исправляют слова Писания, нежели объясняют.

XIX

(к стр. 145)

Кирнаф-Иарим называется также «Ваал Иуды», вследствие чего Кймхи⁹⁷ и другие думают, что «Ваалы Иуды», что я здесь перевел: «из народа Иуды», есть название города; но они ошибаются, потому что Ваал — форма множественного числа. Потом, если этот текст из Самуила сличить с тем, который есть в I Паралип., то увидим, что Давид не вставал и не выходил из Ваала, но что он туда шел. Если бы автор книги Самуила старался по крайней мере указать место, откуда Давид взял ковчег завета, тогда, чтобы сказать по-еврейски, он выразился бы так: и встал и отправился Давид и пр. из Ваала Иуды и оттуда унес ковчег божий.

XX

(к стр. 145)

Те, которые брались объяснить этот текст, исправили его таким образом: «и Авессалом убежал и возвратился к Фалмаю, сыну Амнуда, царя Гедсурского, где он оставался 3 года, и Давид

оплакивал своего сына все время, которое он был в Гедсуре». Но если это называть толкованием и если позволительно допускать себе такую вольность в изложении Писания и переставлять таким образом целые фразы, прибавляя к ним или от них отнимая что-нибудь, то я признаю, что позволительно извращать Писание и придавать ему, как куску воска, столько форм, сколько пожелают.

XXI

(к стр. 151)

Возникает это подозрение, если, конечно, можно назвать подозрением то, что достоверно, из выведения генеалогии царя Иехонии, передаваемой в гл. 3, кн. I Паралип. и доводимой до сыновей Елионея, которые были тринадцатыми от него; и должно заметить, что у этого Иехонии, когда его заключили в оковы, не было детей, но кажется, что он родил детей в темнице, насколько можно догадываться по именам, которые он им дал. Внуки же, насколько можно догадываться тоже по их именам, были у него, по-видимому, после того, как он был освобожден из темницы; и поэтому Педайя (что значит «бог освободил»), о котором в этой главе говорится, что он был отцом Зоровавеля, родился в 37 или 38 году пленения Иехонии, т. е. 33 годами раньше, чем Кир дал иудеям волю; и следовательно, Зоровавелю, которого Кир поставил во главе иудеев, по-видимому, было самое большее 13 или 14 лет от роду. Но я хотел бы лучше обойти это молчанием по причинам, объяснять которые не позволяет тяжелое время. Но для разумных достаточно указать на одно обстоятельство: если бы они пожелали просмотреть с некоторым вниманием все это потомство Иехонии, о котором передается в гл. 3, кн. I Паралип., от ст. 17 до конца самой главы, и сличить еврейский текст с переводом, который называется переводом Семидесяти, то они будут в состоянии увидеть без всякого затруднения, что эти книги были восстановлены после, а не прежде второго возобновления столицы Иудею Маккавеем, в каковое время потомки Иехонии потеряли княжеское достоинство.

XXII

(к стр. 154)

И, стало быть, никто не мог бы предполагать, что его пророчество противоречит предсказанию Иеремии, как все предполагали на основании рассказа Иосифа, пока не узнали из исхода дела, что оба предсказывали истину.

XXIII

(к стр. 156)

Что большая часть этой книги заимствована из книги, написанной самим Неемией, свидетельствует сам историк в ст. 1, гл. 1. Но что рассказ от гл. 8 до ст. 26, гл. 12 и, кроме того, два последних стиха гл. 12, вставленные в скобках в слова Неемии, прибавлены самим историком, жившим после Неемии, — не подлежит сомнению.

XXIV

(к стр. 157)

Ездра был дядей первому верховному первосвященнику — Иисусу, см. Ездры, гл. 7, ст. 1, и I Паралип., гл. 6, ст. 14, 15; и он одновременно с Зоровавелем отправился из Вавилона в Иерусалим; см. Неем., гл. 12, ст. 1. Но кажется, что он опять вернулся в Вавилонию, когда увидел, что дела иудеев запутываются; это и другие сделали, как явствует из Неем., гл. 1, ст. 2; там он оставался до царствования Артаксеркса, пока вторично не возвратился в Иерусалим, получив то, чего желал; Неемия также возвратился в Иерусалим с Зоровавелем во время Кира; см. Ездры, гл. 2, ст. 2 и 63, которого сличи с ст. 9, гл. 10, и Неем., гл. 10, ст. 1. Ибо перевод толковниками слова «хатиршата» словом «посол» не подтверждается у них ни одним примером, между тем как, наоборот, известно, что иудеям, которые должны были посещать царский двор, давались новые имена. Так, Даниил был назван Валтасаром, Зороваель — Сасавесаром (см. Дан., гл. 1, ст. 7, Ездры, гл. 1, ст. 8, и гл. 5, ст. 14), а Неемия — Хатиршатою. Но его по отношению к должности обыкновенно величали «пеха» — начальником области или заместителем; см. Неем., гл. 5, ст. 14, и гл. 12, ст. 26. Несомненно, следовательно, что Хатиршата есть имя собственное, как Хацлелпони, Хацовева (I Паралип., гл. 4, ст. 3, 8), Халохсш (Неем., гл. 10, ст. 25) и т. д.

XXV

(к стр. 161)

Сипагога, называемая Великой, получила начало только после того, как Азия была покорена македонянами. Что же касается утверждений Маймонида, р. Авраама бен-Давида⁹⁸ и других, будто президентами этого собрания были Ездра, Даниил, Неемия, Аггей, Захария и др., то это — смешная выдумка, и утверждения эти опираются не на иное основание, как на предание раввинов, сообщающих, что персидское царство устояло 34 года, не больше.

И другим способом они не могут подтвердить, что решения той Великой синагоги, или синода, почитаемого только фарисеями, были получены от пророков, которые получили их от других пророков и так далее до Моисея, который получил их от самого бога и передал устно, а не письменно потомкам. Но пусть этому верят фарисеи с обычным для них упорством. Разумные же люди, знающие о причинах соборов и синодов и вместе с тем о спорах фарисеев и саддукеев, будут в состоянии легко догадаться о причинах созыва той Великой синагоги или собрания. Несомненно то, что на этом собрании никакие пророки не присутствовали и что решения фарисеев, которые они называют преданиями, получили авторитет благодаря тому же собранию.

XXVI

(к стр. 162)

Λογίζομαι переводят толкователи этого места через «заключаю» и утверждают, что оно употребляется Павлом в смысле διλλογίζομαι; между тем, однако, Λογίζομαι у греков значит то же самое, что у евреев «хашаф» — «считать, думать, полагать»; в этом значении оно лучше всего согласуется и с сирийским текстом. Ведь сирийский перевод (если, конечно, он перевод, в чем можно сомневаться, так как мы не знаем ни переводчика, ни времени, в которое перевод появился, а природный язык апостолов был не какой иной, как сирийский) передает этот текст Павла так: methrahgenan hochil, что Тремеллий⁹⁹ весьма хорошо переводит: «итак, мы мним». Ибо имя существительное rehḡjon, которое образуется от этого глагола, означает мнение; а rehḡjono (по-еврейски rahgava) — воля: следовательно, methrahgenan — «мы волим», или «думаем».

XXVII

(к стр. 167)

Т. е. то, чему Иисус Христос учил на горе и о чем святой Матфей упоминает в гл. 5 и следующих.

XXVIII

(к стр. 194)

См. «Толкователь Писания», стр. 75.
(Есть книга, озаглавленная: «Philosophia S. Scripturae Interpretis; Exercitatio Paradoxa etc. Eleutheropoli, 1666¹⁰⁰».

Там, на стр. 75, излагается, не знаю чье, мнение, в следующих словах: «Когда Св. Писание где-нибудь чему-либо ясно и открыто учит или *δογματιζει*¹⁰¹, а в другом месте случайно и путем логического заключения утверждает, по-видимому, противоположное, тогда то ясное место должно понимать в собственном смысле и согласно букве, другое же должно истолковывать иносказательно и согласно с первым. Напр., Св. Письмена ясно *δογματιζουσι*, что бог есть един, а в других местах бог говорит во множественном числе, из чего, по-видимому, следует, что он не есть един. И так как первому учат неприкровенно, второе же выводится посредством логического заключения из него, то нужно будет принимать последние тексты не в собственном смысле, но излагать согласно с теми, которые обязательно принять в собственном смысле. Подобным образом повелевается, что должно остерегаться вообразить бога телесным; ибо в 4 гл. Второзак. говорится: «вы должны очень остерегаться (ибо вы не заметили какого-либо изображения и пр.) делать изваяние, изображение какого-либо кумира» и пр. И потом: «если вы сделаете изваяние, изображение какой-либо вещи и пр., свидетельствуюсь пред вами сегодня небом и землей, что вы совершенно пропадете весьма скоро с земли той», и пр. В этих местах ясно преподается, что бог бестелесен. И посему эта заповедь, а не разум, обязывает нас все тексты, из которых, по-видимому, можно заключить, что бог телесен, толковать на основании этой заповеди».)

XXIX

(к стр. 197)

«Толкователь Писания», стр. 76.

(На стр. 76 указанной сейчас книги, вопреки мнению, которое мы сейчас изложили, оспаривается как этот, так и другой взгляд. «Но пусть мы согласились, что в свящ. книгах что-нибудь ясно и очевидно выражено. Итак, если бы они *δογματιζουσι* утверждали, что ничто есть нечто или нечто есть ничто, то должно ли их, как бы они ни противоречили нашему разуму, понимать в собственном смысле и таким образом, что они гласят что-нибудь? Конечно, «пусть верит иудей Апелла, а не я»¹⁰².

И ни одно здравомыслящее существо, да и сам он пусть не верит. Ведь он, когда Писание, по-видимому, противоречит себе, принужден будет признать, что пользоваться разумом позволительно, дабы можно было распознать, какие именно места должно понимать и толковать в собственном и какие в несобственном и иносказательном смысле. Таковы суть: «Бог не движим раскаянием», Числ. 23, 23; I Сам. 15, 29 и пр.; «Он раскаялся в том, что сотворил человека», Быт. 6, 6, и «в том зле, о котором он сказал, что он сделает народу своему», Исх. 32, 14. И весьма многое другое в этом роде встречается тут и там».)

«Толкователь Писания», стр. 113.

(Той же книги на странице по счету 133 (хотя на ней и на остальном эпизоде номер страницы не поставлен) читается следующее: «Одно [затруднение], и притом не маловажное, по нашему мнению, мы постараемся устранить, твердо убежденные, что по устранении его все остальное будет гладко и ясно. Состоит же оно в том, что, буде философия, согласно с тем, что мы утверждали, есть мерило толкования Св. Письмен, сами Св. Письмена казались бы бесполезными и напрасно написанными и переданными нам». Сущность ответа, который потом дается, приблизительно состоит в следующем: «[Слова] суть только повод или побуждение, благодаря которому разум поощряется и побуждается внимательнее рассматривать и сравнивать между собою идеи и уметь таким образом необходимо включать одну в другую. Теперь же, так как все книги состоят и составляются из связанных и соединенных между собою речей, то весьма очевидно следует, что высшая и самая большая польза, какую можно получить при правильном и тщательном познании и разумении вещей, состоит только в том, что они заставляют читателя мыслить и побуждают его рассматривать ясные и отчетливые и обозначенные словами в тех книгах идеи, которые уже сформированными имеются у него в уме, сравнивать идеи между собою и исследовать, включена ли одна в другую или связана с ней; но никоим образом они не могут сами по себе или сами собою привести разум к истинному познанию вещей, а тем менее могут они вложить или влить в ум, или запечатлеть, или иным каким способом породить в нем ясные и отчетливые идеи, если последние раньше не были влиты и вложены в него. Отсюда ясно, что не лишне прибегать к Писанию и советоваться с ним: конечно, не ради того, чтобы оно или породило истину в наших умах, или показало ее яснее или отчетливее, или сделало ее более прочною, но ради того, как мы сказали, что оно доставляет случай и материал для размышления, и именно о таких вещах, о которых, может быть, в другое время мы никогда и не подумали бы. Также относительно вещей, касающихся высшего блаженства людей и, стало быть, для них более выгодных, чем все остальное, а не относительно изучения истины польза Писания и весьма велика и резко должна противопоставляться пользе других книг».)

Т. е. не разум, но откровение, как явствует из доказанного в гл. IV, может учить тому, что для спасения или блаженства достаточно принимать божественные решения за права или заповеди и что не нужно понимать их как вечные истины.

XXXII

(к стр. 206)

В гражданском состоянии, где на основании общего права решается, что есть благо и что есть зло, правильно различается обман во благо и обман во зло. Но в естественном состоянии, где каждый себе судья и имеет верховное право предписывать себе и толковать законы и отменять их, смотря по тому, как ему лучше заблагорассудится, там, конечно, не может быть мыслимо, что кто-нибудь действует с злостным обманом.

XXXIII

(к стр. 209)

В каком бы государстве человек ни был, он может быть свободен. Ибо человек, несомненно, постольку свободен, поскольку он руководится разумом. Но разум (заметьте, Гоббс думает иначе) всячески советует мир; последний же может удержаться только в том случае, когда общие права государства сохраняются ненарушенными. Следовательно, чем более человек руководится разумом, т. е. чем более он свободен, тем постояннее он будет сохранять права государства и исполнять приказание верховной власти, поданным которой он состоит.

XXXIV

(к стр. 213)

Павел, утверждая, что у людей нет отговорки, говорит это по человеческому обычаю. Ибо в гл. 9 того же Послания он ясно учит, что бог жалует, кого хочет, и ожесточает, кого хочет, и что людям нет прощения только по той причине, что они находятся во власти бога, как глина во власти горшечника, который из одной и той же массы делает сосуды один для почетного, другой для низкого употребления, а не потому, что они получили предостережение. Что же касается естественного божественного закона (*lex divina naturalis*), высшее предписание которого состоит, как мы сказали, в любви к богу, то я называл его законом в том смысле, в каком философы называют законами общие правила природы, по которым все совершается. Ведь любовь к богу есть не повиновение, но добродетель, необходимо присущая человеку, который правильно познал бога. Но повиновение имеет в виду волю повелевающего, а не необходимость вещи и истину. А так как мы не знаем природы воли бога и, наоборот, достоверно знаем, что все, что делается, делается только вследствие могущества бога, то мы не иначе как из откровения можем

знать, хочет ли бог, чтобы люди воздавали ему почитание, как государю. Прибавьте и то, что, как мы показали, божественные права (*jura divina*) кажутся нам правами или установлениями (*instituta*), пока мы не знаем их причины; когда же она узнана, то они тотчас перестают быть правами, и мы принимаем их как вечные истины, а не как права, т. е. повиновение тотчас переходит в любовь, которая с такой же необходимостью происходит от истинного познания, с какою свет от солнца. Итак, вследствие руководства разума мы можем именно любить бога, но не повиноваться ему, так как разумом мы не можем ни принять божественные права за божественные, пока мы не знаем их причины, ни понимать бога как государя, который устанавливает права.

XXXV

(к стр. 217)

Два простых солдата вздумали изменить власть над римским народом и изменили. Тац. в I кн. Ист. ¹⁰³.

XXXVI

(к стр. 223)

В этом месте обвиняются двое в том, что они пророчествовали в стане, и Иисус думает, что их должно взять под стражу; этого он не сделал бы, если бы было позволительно каждому без приказа Моисея давать народу божественные ответы. Но Моисею было угодно простить виновных, и он упрекает Иисуса за то, что он советовал ему применить свое царское право в то время, когда его охватила такая досада на владычество, что он лучше желал умереть, нежели владычествовать один, как явствует из ст. 14 той же главы. Он ведь так отвечает Иисусу: «Не из-за меня ли ты горячишься? О если бы весь народ божий был пророком!», т. е.: о если бы право совещаться с богом дошло до того, что власть очутилась бы у самого народа! Итак, Иисусу были неизвестны не права, но обстоятельства времени, а потому Моисей его и порицает, как Давид Авессу, когда последний советовал царю предать смерти Семеня, бывшего, несомненно, виновным в оскорблении величества. См. II Сам., гл. 19, ст. 22, 23.

XXXVII

(к стр. 224)

Ст. 19 и 23 этой главы, которые мне пришлось видеть, переводчики плохо передают. Ибо ст. 19 и 23 не обозначают, что он дал ему предписания или преподал наставления, но что он сделал или поставил Иисуса князем, что в Писании часто встречается, напр. Исх., в гл. 18, ст. 23; I Сам., в гл. 13, ст. 14; Иисуса Навиша в гл. 1, ст. 9, и I Сам., в гл. 25, ст. 30, и пр.

Чем больше переводчики стремятся передать слово в слово стихи 19 и 23 этой главы, тем менее понятно они переводят их; и я уверен, что очень мало лиц понимает их истинный смысл, ибо большинство людей воображает, что в стихе 19 бог приказывает Моисею преподавать Иисусу наставления в присутствии народного собрания, а в стихе 23, что он возложил на него руки и наставил его. Они не обращают внимания на то, что этот способ выражения весьма употребителен у евреев при объявлении законности избрания князя и утверждении его в сане. Так, Иофор, советуя Моисею избрать помощников, которые помогали бы ему судить народ, говорит: «Если ты сделаешь это (говорит он), тогда бог повелит тебе». Он как бы сказал, что его авторитет будет прочен и в состоянии будет действовать; относительно этого смотри Исх., гл. 18, ст. 23, и I Сам., гл. 13, ст. 15, и гл. 25, ст. 30, а в особенности гл. 1 Иисуса Навина, в ст. 9, где бог говорит ему: «Не приказал ли я тебе: будь мужествен и покажи себя твердым», как будто бог сказал ему: не я ли поставил тебя князем? не страшись же ничего, ибо я всюду с тобою.

XXXVIII

(к стр. 227)

Раввины воображают, что Великий, как обыкновенно называют, синедрион был установлен Моисеем; и не одни раввины, но весьма многие и из христиан заодно с раввинами утверждают эту нелепость. Моисей, точно, избрал себе 70 помощников, которые заботились с ним о государстве, так как он один не мог выдержать бремя всего народа; но он никогда не давал никакого закона об установлении 70-членной коллегии, но, напротив, повелел, чтобы каждое колено поставило в городах, данных ему богом, судей, которые решали бы тяжбы по законам, от него данным, а если бы случилось, что сами судьи стали сомневаться относительно права, тогда они должны прийти к верховному первосвященнику (который именно и был верховным толкователем законов) или к судье, которому они в то время были бы подчинены (ибо он имел право совещаться с первосвященником), и согласно объяснению первосвященника решать тяжбы. Если бы случилось, что подчиненный судья утверждал, что он не обязан постановлять приговор сообразно с мыслью верховного первосвященника, которую он узнал от него самого или через его верховную власть, то он осуждался на смерть; и осуждался именно тем бывшим в ту пору высшим судьей, которым подчиненный судья был назначен (см. Второзак., гл. 17, ст. 9), т. е. [тем, кто мог действовать] либо как Иисус, в качестве верховного вождя всего народа израильского; либо как князь одного колена, который после совершившегося разделения имел право совещаться с первосвященником о делах своего колена, о решении войны и мира, укреплении городов, назначении судей и пр., или как царь, на которого все или несколько колен перенесли свое право. В подтверждение же этого я мог бы привести много свидетельств из истории, но из многих приведу одно, которое кажется наиболее важным. Когда пророк Силонитянин избрал Иеровоама царем, то он этим самым дал ему право совещаться с первосвященником,

поставлять судей; и, безусловно, все право, которое Ровоам удержал над двумя коленами, Иеровоам целиком получил над десятью. Поэтому Иеровоам с таким же правом, с каким Иосафат в Иерусалиме (см. II Паралип., гл. 19, ст. 8 и сл.), мог учредить при своем дворце высший совет для своего государства. Ибо известно, что, поскольку Иеровоам был царем по повелению бога, следовательно, и подданные его по закону Моисея не были обязаны являться, как к судье, к Ровоаму, подданными которого они не были, а тем более не были обязаны являться на суд иерусалимский установленный Ровоамом и ему подчиненный. Итак, смотря по тому, на сколько частей разделялось государство евреев, столько и верховных советов в нем было. Те же, которые не обращают внимания на переменчивость состояния евреев, но разные их состояния сливают в одно, всячески запутываются.

XXXIX

(к стр. 258)

Здесь в особенности должно обратить внимание на то, что мы сказали относительно права в гл. XVI.



ПОЛИТИЧЕСКИЙ ТРАКТАТ,

в котором показывается, каким образом
должно быть устроено общество, там,
где имеет место монархическое правление,
а равно и там, где правят знатные,
дабы оно не впало в тиранию
и дабы мир и свобода граждан
оставались ненарушимыми¹



ПЕРЕВОД С ЛАТИНСКОГО

С. М. Роговина и Б. В. Чредина



TRACTATUS POLITICUS

IN QUO DEMONSTRATUR,
QUOMODÒ SOCIETAS,
ubi Imperium Monarchicum
locum habet, sicut et ea,
ubi Optimi imperant,
debet institui,
ne in Tyrannidem labatur,
et ut Pax Libertasque civium
inviolata maneat



ГЛАВА I

ВВЕДЕНИЕ



Философы смотрят на волнующие нас аффекты, как на пороки, в которые люди впадают по своей вине; поэтому они имеют обыкновение высмеивать их, порицать или клясть (последним занимаются те, кто не прочь надеть личину святости). Превознося, таким образом, на все лады ту человеческую природу, которой нигде нет, и позоря ту, которая существует на самом деле, они убеждены, что предаются самому возвышенному делу и достигают вершины мудрости. Ибо людей они берут не такими, каковы те суть, а какими они хотели бы их видеть. В результате этого вместо *этики* они по большей части писали *сатиру* и никогда не создавали *политики*, которая могла бы найти приложение; их политика может с успехом сойти за химеру или осуществиться в Утопии², или в том золотом веке поэтов, где она менее всего необходима. Создалось поэтому убеждение, что разнь между теорией и практикой, имеющаяся во всех прикладных науках, более всего проявляется в политике; и никто не считается менее способным к управлению государством, нежели теоретики или философы.

§ 2. Что касается политиков, то, по общему мнению, они скорее строят людям козни, чем заботятся о них, и поэтому они слынут скорее хитрецами, чем мудрецами.

Опыт, конечно, научил их тому, что пороки будут, доколе будут люди. Поэтому, когда они стремятся обуздать человеческую злобу и притом теми приемами, которым научил их долгий опыт и которые люди применяют, руководясь более страхом, чем разумом, они представляются действующими вразрез с религией, в особенности теологам, убежденным, что верховная власть должна вести государственные дела в согласии с теми же правилами благочестия, которые обязательны для частного человека.

Не может, однако, быть сомнения в том, что сами политики писали о политических предметах с большим успехом, нежели философы. Имея наставником опыт, они не учили ничему такому, что не могло бы найти применения.

§ 3. Я же вполне убежден, что опыт показал все виды государств, которые можно только представить для согласной жизни людей, и вместе с тем средства, пользуясь которыми можно управлять народной массой (*multitudo*) и сдерживать ее в известных границах; так что я не думаю, чтобы мы могли силою мышления добиться в этой области чего-нибудь такого, что, не идя вразрез с опытом или практикой, не было, однако, до сих пор испытано и испробовано. Ведь люди устроены таким образом, что не могут жить вне какого-нибудь общего права; общее же право установлено и государственные дела ведутся людьми наименее способнейшими (хотя бы и коварными или хитрыми), поэтому едва ли вероятно, чтобы мы могли придумать что-либо небесполезное всему обществу, на что не натолкнул еще случай и что просмотрели люди, занятые общими делами и заботящиеся о своей безопасности.

§ 4. Итак, мысленно обращаясь к политике, я не имел в виду высказать что-либо новое или неслыханное, но лишь доказать верными и неоспоримыми доводами или вывести из самого строя человеческой природы то, что наилучшим образом согласуется с практикой. И для того, чтобы относящееся к этой науке исследовать с тою же свободой духа, с какой мы относимся обыкновенно к предметам математики, я постоянно старался не осмеивать человеческих поступков, не огорчаться ими и не клясть их, а понимать. И потому я рассматривал человеческие аффекты, как-то: любовь, ненависть, гнев, зависть, честолюбие, сострадание и прочие движения души —

не как пороки человеческой природы, а как свойства, присущие ей так же, как природе воздуха свойственно тепло, холод, непогода, гром и все прочее в том же роде; все это, хотя и причиняет неудобства, однако же необходимо и имеет определенные причины, посредством которых мы пытаемся познать их природу, и истинное созерцание их столь же радостно для духа, как и познание тех вещей, которые приятны чувствам.

§ 5. Ведь несомненно (и в нашей «Этике» мы доказали истинность этого), что люди необходимо подвержены аффектам и устроены таким образом, что к тем, кому плохо, они чувствуют жалость, кому хорошо, — зависть, и что они более склонны к мести, нежели к состраданию, и, кроме того, каждый стремится, чтобы другие жили по его нраву, одобряли то, что он одобряет, и отвергали то, что отвергает он. В результате этого, когда все [люди] равно стремятся быть первыми, они приходят в столкновение и, насколько это зависит от них, стараются одолеть друг друга; тот же, кто выходит победителем, более горд вредом, причиненным другому, нежели пользой, принесенной себе. И хотя все убеждены, что религия учит противоположному, а именно любить ближнего, как самого себя, т. е. защищать право другого наравне со своим собственным, однако это убеждение, как мы показали, почти бессильно перед аффектами. Оно сказывается, правда, на смертном одре, когда именно смерть победила самые аффекты и человек лежит беспомощный, или в храмах, где люди не занимаются делами; но менее всего проявляется оно на форуме или во дворце, где оно более всего нужно. Мы показали, кроме того, что разум (Ratio) может, правда, многое сделать для укрощения аффектов и управления ими, но в то же время мы видели, что путь, указываемый самим разумом, чрезвычайно труден, так что те, кто тешит себя мыслью, что народную массу или стоящих у власти можно склонить руководствоваться в их жизни одним разумом, те грезят о золотом веке поэтов или о сказке.

§ 6. Поэтому государство (*imperium*), благоденствие которого зависит от чьей-либо совестливости и дела которого могут вестись надлежащим образом только при том условии, что занимающиеся ими захотят действовать добросовестно, будет наименее устойчивым; но для того, чтобы оно могло устоять, его дела должны быть упоря-

дочены таким образом, чтобы те, кто направляет их, не могли быть склонены к недобросовестности или дурным поступкам, все равно руководствуются ли они разумом или аффектами. Да для безопасности государства и не важно, какими мотивами руководствуются люди, надлежащим образом управляя делами, лишь бы эти последние управлялись надлежащим образом. Ибо свобода или твердость (*fortitudo*) души есть частная добродетель, добродетель же государства — безопасность (*securitas*).

§ 7. И, наконец, так как все люди — как варвары, так и цивилизованные — повсюду находятся в общении и образуют некоторое гражданское состояние, то ясно, что причин и естественных основ государства следует искать не в указаниях разума (*Ratio*), но выводить из общей природы или строя людей. Это я и решил сделать в следующей главе.

Г Л А В А II

О ЕСТЕСТВЕННОМ ПРАВЕ

§ 1. В нашем «Богословско-политическом трактате» мы вели речь о естественном и гражданском праве, а в нашей «Этике» мы выяснили, что такое преступление (*reccatum*), заслуга, справедливость, несправедливость и, наконец, что такое человеческая свобода. Но для того, чтобы читающие этот трактат не имели нужды искать в других сочинениях то, что составляет существо настоящего, я решил вновь выяснить это здесь и обстоятельно доказать.

§ 2. Каждая естественная вещь может быть представлена адекватно, независимо от того, существует ли она или нет. Поэтому как начало существования естественных вещей, так и их пребывание (упорство — *perseverantia*) в существовании не могут быть выведены из их определения (*definitio*). Ибо их идеальная сущность остается той же самой после начала существования, какой она была до начала. Следовательно, как начало их существования, так и их пребывание в существовании не могут следовать из их сущности, но для продолжения существования они нуждаются в той же мощи, в какой нуждались для его начала. Отсюда следует, что мощь естественных вещей, благодаря которой они существуют, а следовательно,

и действуют, не может быть ничем другим, как самой вечной мощью (могуществом — *potentia*) бога. Ведь если бы это была какая-нибудь другая, сотворенная [мощь], то она не могла бы сохранить самое себя, а следовательно, и другие естественные вещи; но сама для пребывания в существовании нуждалась бы в той же мощи, в какой получалась для его начала.

§ 3. Отсюда же, т. е. из того, что мощь естественных вещей, благодаря которой они существуют и действуют, есть сама мощь бога, мы легко поймем, что такое *право природы*. Ведь так как бог имеет право на все, и право бога есть не что иное, как сама мощь бога, поскольку она рассматривается, как абсолютно свободная, то отсюда следует, что каждая естественная вещь имеет от природы столько права, сколько имеет мощи для существования и действия; ибо мощь каждой естественной вещи, благодаря которой она существует и действует, есть не что иное, как сама мощь бога, которая абсолютно свободна.

§ 4. Итак, под *правом природы* я понимаю законы или правила, согласно которым все совершается, т. е. самую мощь природы. И потому естественное право всей природы и, следовательно, каждого индивидуума простирается столь далеко, сколь далеко простирается их мощь. Значит, все то, что каждый человек совершает по законам своей природы, он совершает по высшему праву природы и имеет в отношении природы столько права, какой мощью обладает.

§ 5. Если бы с человеческой природой дело обстояло таким образом, что люди жили бы по предписанию разума и не уклонялись бы в сторону, то право природы, поскольку оно рассматривается как свойственное человеческому роду, определялось бы одной мощью разума. Но люди скорее следуют руководству слепого желания, чем разума; и потому *естественная мощь, или право людей*, должно определяться не разумом, но тем влечением (*appetitus*), которое определяет их к действию и которым они стремятся сохранить себя. Я признаю, конечно, что те желания, которые возникают не из разума, суть не столько деятельные состояния человека (*actiones*), сколько страдательные (*passiones*). Но так как мы говорим здесь о совокупной мощи природы, или праве, то с этой точки зрения мы не можем признать никакой разницы между желаниями, возникающими из разума,

и желаниями, возникающими из других причин; ибо как те, так и другие суть действия природы и выражают ту естественную силу, которой человек стремится утвердиться (упорствовать — *perseverare*) в своем бытии. Ведь человек — мудр ли он или невежествен — есть часть природы, и все то, чем каждый определяется к действию, должно быть отнесено к мощи природы, поскольку именно она может быть определена природой того или другого человека. Ибо человек — все равно, руководствуется ли он разумом или одним только желанием, — действует исключительно лишь по законам и правилам природы, т. е. (согласно § 4 наст. гл.) по естественному праву.

§ 6. Большинство же убеждено в том, что невежды скорее нарушают порядок природы, чем ему следуют, и что люди в природе являются как бы государством в государстве. Ибо, по их мнению, дух не создается какими-либо естественными причинами, но творится непосредственно богом и настолько независим от остальных вещей, что имеет абсолютную власть самоопределения и надлежащего пользования разумом. Но опыт с полной убедительностью учит нас тому, что не более в нашей власти иметь здоровый дух, чем здоровое тело. Затем так как каждая вещь стремится, насколько это зависит от нее, сохранить свое бытие, то мы отнюдь не можем сомневаться в том, что, будь равно в нашей власти как жить по предписанию разума, так и руководствоваться слепым желанием, все руководствовались бы разумом и мудро устраивали бы свою жизнь. А это бывает весьма редко, так как каждый влеком своею страстью (*voluptas*). Не разрешают этой трудности и те теологи, которые утверждают, что причиной этой немощности является порок человеческой природы, или грех, ведущий начало от грехопадения прародителя. Ведь если во власти первого человека было как устоять, так и пасть и если при полном обладании своим духом он был неиспорчен по природе, то кто мог добиться того, чтобы он, знающий и разумный, все же пал? «Он был обманут дьяволом», — отвечают на это. Но кто же был обманувший самого дьявола? Кто, спрашиваю я, сделал его самого, совершеннейшее из всех разумных созданий, столь безумным, что он захотел стать выше бога? Разве не стремился он, существо со здоровым духом, сохранить, насколько то зависело от него, себя самого и свое бытие? Затем, кто мог добиться, чтобы первый

человек, располагавший своим духом и являвшийся господином своей воли, был оболочен и позволил лишиться себя обладания своим духом? Ибо если бы в его власти было надлежало пользоваться разумом, то он не мог бы быть обманут; ведь он необходимо должен был стремиться сохранить, насколько это зависело от него, свое бытие и свой здравый дух. Но предполагается, что это было в его власти; следовательно, он необходимо должен был сохранить свой здравый дух и не мог быть обманут. Но его история свидетельствует об обратном. И потому следует признать, что надлежащее пользование разумом не было во власти первого человека, но что он, как и мы, был подвержен аффектам.

§ 7. А что человек, как и прочие индивидуумы, стремится, поскольку это зависит от него, сохранить свое бытие, — этого отрицать никто не может. Ибо если здесь может быть представлено какое-нибудь различие, то оно должно проистекать из того, что человек обладает свободной волей. Но, чем более свободным мы будем представлять себе человека, тем более будем мы вынуждены допустить, что он необходимо должен сохранять себя и владеть своим духом (душой — *mens*), — с этим охотно согласится всякий, не смешивающий свободы со случайностью. Ибо свобода есть добродетель, или совершенство. Поэтому все, что обличает немощность (*impotentia*) человека, не может относиться к его свободе. Вследствие этого человек менее всего может быть назван свободным на том основании, что он может не существовать или не пользоваться разумом, но лишь поскольку он властен существовать и действовать согласно законам человеческой природы. Поэтому, чем более свободным будем мы представлять себе человека, тем менее сможем мы сказать, что он может не пользоваться своим разумом или предпочитать зло добру; и потому бог, который абсолютно свободно существует, мыслит и действует, мыслит и действует также необходимо, а именно по необходимости своей природы. Ибо несомненно, что бог действует с тою же необходимостью, с какой существует. Поэтому как существует он по необходимости своей природы, так и действует по необходимости своей природы, т. е. действует абсолютно свободно.

§ 8. Итак, мы заключаем, что не во власти каждого человека всегда пользоваться своим разумом и быть на самой вершине человеческой свободы; и однако же каждый

стремится, поскольку это зависит от него, сохранить свое бытие, и чего бы каждый — все равно мудрец ли он или невежда — ни добивался и ни делал, он добивается и делает по высшему праву природы (ибо каждый человек имеет столько права, сколько мощи). Отсюда следует, что право, или строй природы, под которым все люди рождаются и большей частью живут, не запрещает ничего, кроме того, чего никто не хочет и никто не может: ни распрей, ни ненависти, ни гнева, ни хитростей, и ни одно влечение не идет вразрез с ним. И не удивительно. Ведь природа подчинена не законам человеческого разума, которые имеют в виду лишь сохранение и истинную пользу людей, но бесконечному числу других, сообразующихся с вечным порядком всей природы (человек есть ее частица), одной необходимостью которого все индивидуумы определяются известным образом к существованию и действию. Поэтому если нам что-либо в природе представляется смешным, нелепым или дурным, то это происходит оттого, что мы знаем вещи лишь отчасти и остаемся по большей части в неведении относительно порядка и связи всей природы, и оттого, что нам хочется, чтобы все направлялось по предписанию нашего разума; в то время как то, что разум объявляет злом, есть зло не в отношении порядка и законов всеобщей природы, но лишь в отношении законов одной нашей природы.

§ 9. Из этого, кроме того, следует, что каждый бывает чужеправным (*alterius juris*) до тех пор, пока находится под властью другого, и своеправным (*sui juris*) гостольку, поскольку может отразить всякое насилие, отомстить по своему желанию за нанесенный ему вред и вообще поскольку он может жить по своему усмотрению.

§ 10. Один человек имеет под властью другого в том случае, если держит его связанным, или лишил его орудий и средств для самозащиты или бегства, или настолько привязал к себе благодеяниями, что тот предпочитает его верховенство своему собственному и хочет жить лучше по его указке, чем по своей. Тот, кто держит другого во власти первым или вторым способом, имеет во власти только его тело, но не дух. При третьем же и четвертом способе он подчиняет своему праву как дух, так и тело другого, однако лишь при условии продолжения страха или надежды, при устранении которых другой остается своеправным.

§ 11. Способность суждения также постольку может быть чужеправной, поскольку дух может быть введен в заблуждение другим. Из этого следует, что дух постольку является вполне своеправным, поскольку он может надлежащим образом пользоваться разумом. Далее, так как человеческая мощь должна оцениваться не столько по крепости тела, сколько по силе духа, то отсюда следует, что наиболее своеправны те, разум которых наиболее обширен и которые наиболее им руководствуются. И потому я вообще называю человека свободным лишь постольку, поскольку он руководствуется разумом, ибо [в этом случае] он определяется к действию причинами, которые могут быть адекватно поняты из его природы, хотя ими он необходимо определяется к действию. Ибо свобода (как мы показали в § 7 наст. гл.) не уничтожает необходимости действия, но предполагает.

§ 12. Если кто-нибудь дал другому обещание, подтвержденное лишь словами, сделать что-нибудь такое, от чего он по своему праву мог бы и воздержаться или наоборот, то оно остается действительным до тех пор, пока не изменится воля того, кто его дал. Ибо тот, кто властен нарушить обещание, тот на самом деле не переставал быть своеправным; его обещание было пустыми словами. Поэтому если он сам, являющийся по праву природы своим собственным судьей, сочтет — правильно или неправильно (ибо ошибаться свойственно человеку), — что из данного обещания проистечет более вреда, чем пользы, то он в силу своего убеждения решает, что нужно нарушить обещание, и делает так в согласии с правом природы (согласно § 9, наст. гл.).

§ 13. Если бы двое оказались в согласии и соединили свои силы, то вместе они могут больше и, следовательно, вместе имеют больше права в отношении природы, чем каждый в отдельности; и, чем более людей соединится таким образом, тем более будут иметь они права.

§ 14. Поскольку люди бушеваются гневом, завистью или каким-нибудь другим ненавистническим аффектом, постольку они влекутся врозь и друг другу враждебны; и потому они должны внушать тем больший страх, насколько более они могут и насколько они хитрее и коварнее по сравнению с остальными животными. Но так как люди по природе в высокой степени подвержены этим аффектам (как мы сказали в § 5 пред. гл.), то люди,

следовательно, — от природы враги. Ибо тот есть для меня величайший враг, кого я должен наиболее бояться и наиболее остерегаться.

§ 15. Но так как (согласно § 9 наст. гл.) в естественном состоянии каждый остается своеправным до тех пор, пока он может защитить себя от притеснения со стороны других, и так как тщетно стремился бы уберечь себя один от всех, то отсюда следует, что, пока естественное право людей определяется мощью каждого и принадлежит каждому в отдельности, до тех пор оно ничтожно, но существует скорее в воображении, нежели в действительности, ибо осуществление его совершенно не обеспечено. И несомненно, что каждый тем менее может и тем менее, следовательно, имеет права, чем большую имеет причину страха. К тому же люди едва ли могли бы без взаимной помощи поддерживать жизнь и совершенствовать свой дух. И потому мы заключаем, что естественное право, свойственное человеческому роду, едва ли может быть представлено вне того условия, что люди, имея общее право, могли бы совместно завладеть землями, которые они могут населять и обрабатывать, укрепиться, отразить всякое насилие и жить по общему решению всех. Ибо, чем более людей сходится таким образом воедино, тем более права они вместе имеют; и если схоластики по этой причине (т. е. потому, что в естественном состоянии для людей почти невозможно быть своеправным) называют человека *животным общественным*, то я ничего не могу им возразить³.

§ 16. Несомненно, что там, где люди имеют общее право и все руководимы как бы единым духом, каждый из них имеет тем менее права, чем более превосходит его мощью все остальные вместе (согласно § 13 наст. гл.), т. е. он не имеет на самом деле по природе никакого другого права, кроме того, которое уступает ему общее право. Он обязан исполнять все, что бы ни повелевалось ему с общего согласия (согласно § 4 наст. гл.), или же он по праву будет принужден к этому.

§ 17. Это право, определяемое мощью народа (*multitudo*), обычно называется *верховой властью* (*imperium*). Она сосредоточена абсолютно в руках того, на кого с общего согласия положена забота о делах правления, а именно установление, истолкование и отмена права, укрепление городов, решение вопроса о войне и мире и т. д. Если эта

обязанность лежит на собрании, составляющемся из всего народа, то форма верховной власти называется *демократией*, если на собрании, в которое входят только избранные, — *аристократией*, и, если, наконец, забота о делах правления и, следовательно, верховная власть возложена на одно лицо, — *монархией*.

§ 18. Из изложенного в этой главе для нас становится ясно, что в естественном состоянии не существует преступления, или же тот, кто совершает преступление, грешит не против другого, а против себя; ибо по естественному праву никто не обязан, если не хочет, ни сообразоваться с другим, ни считать что-либо добром или злом, кроме признаваемого добром или злом по собственному усмотрению; и естественное право не запрещает решительно ничего, кроме того, чего никто не может (см. §§ 5 и 8 наст. гл.). Преступление же есть действие, которое не может быть совершено по праву. Если бы люди по установлению природы были обязаны руководствоваться разумом, то все они необходимо руководствовались бы им. Ибо установления природы суть установления бога (по §§ 2 и 3 наст. гл.), которые бог установил с той же свободой, с какой он существует, и которые поэтому вытекают из необходимости божественной природы (см. § 7 этой гл.) и, следовательно, не могут быть нарушены. Но люди руководятся более всего чуждым разуму влечением и, однако, не нарушают порядка природы, но необходимо ему следуют; и поэтому невежда и немощный духом не более обязаны по естественному праву разумно устроить жизнь, чем большой обязан быть здоровым.

§ 19. Итак, преступление может быть представлено только в государстве, где именно по общему праву всего государства решается, что есть добро и что зло, и где никто не действует ни в чем по праву (по § 16 наст. гл.), если не действует с общего решения и согласия. *Преступление* же (как мы сказали в пред. параграфе) есть то, что не может быть совершено по праву или запрещено правом, а *повиновение* есть неуклонная воля исполнять то, что по праву есть добро и должно совершиться в силу общего решения.

§ 20. Но обыкновенно мы называем преступлением и то, что совершается вопреки повелению здравого разума, а повиновением — неуклонную волю умерять влечения по предписанию разума (рассудка), и я был бы всецело с этим согласен, если бы человеческая свобода заключа-

лась в своеволии влечений, а рабство — во власти разума. Но так как человеческая свобода тем больше, чем больше человек может руководиться разумом и умерять влечения, то мы не можем (разве только в очень отдаленном смысле) называть разумную жизнь повиновением, а грехом то, что на самом деле есть немощность духа, а не своеволие его по отношению к самому себе и благодаря чему человек может быть назван скорее рабом, чем свободным (см. §§ 7 и 11 наст. гл.).

§ 21. Но так как, с другой стороны, разум учит блиости благочестие и хранить душевное спокойствие и доброжелательность (что возможно лишь в государстве) и так как, кроме того, народ не может быть руководим как бы единым духом (как это необходимо в государстве), если он не имеет права, установленного по предписанию разума, то, следовательно, люди, привыкшие жить в государстве, не столь уж неправильно называют преступлением то, что совершается вопреки велению разума. Поэтому я и сказал (см. § 18 наст. гл.), что если в естественном состоянии человек совершает преступление, то против самого себя (об этом см. гл. IV, §§ 4 и 5, где показано, в каком смысле мы можем сказать, что тот, кто обладает верховной властью и подлжит естественному праву, все же подчинен законам и может совершить преступление).

§ 22. Что касается религии, то несомненно также, что человек тем более свободен и тем более верен самому себе, чем более он любит бога и чтит его всей душой. Но поскольку мы имеем в виду не порядок природы, нам неизвестный, но лишь веления разума, касающиеся религии, и в то же время принимаем в соображение, что эти веления открыты нам богом, как бы говорящим в нас самих, или же были открыты пророком, как законы, постольку мы, приспособляясь к общепринятому словоупотреблению, говорим, что тот человек повинется богу, который любит его всей душой, и, наоборот, тот совершает преступление, который руководится слепым желанием. Но мы, между тем, не должны забывать, что мы находимся во власти бога, как глина во власти горшечника, который из одной и той же смеси делает одни сосуды для почетного употребления, другие — для низкого; и потому человек может, правда, совершать что-либо вопреки этим решениям бога, поскольку они были начертаны в нашем духе или

в духе пророков, но не вопреки вечному решению бога, начертанному в совокупной природе (*Natura universa*) и относящемуся к порядку всей природы.

§ 23. Итак, как преступление и повиновение в строгом смысле, так и справедливость и несправедливость могут быть представлены только в государстве. Ибо в природе нет ничего такого, о чем можно сказать, что оно по праву принадлежит одному, а не другому; но все принадлежит всем тем именно, в чьей власти его себе присвоить. В государстве же, где по общему праву решается, что принадлежит одному и что другому, справедливым называется тот, кто имеет неуклонную волю воздавать каждому должное ему; несправедливым же, наоборот, тот, кто стремится присвоить себе принадлежащее другому.

§ 24. В нашей «Этике» мы уже выяснили, что похвала и порицание суть аффекты радости и печали, сопровождаемые, как причиною, идеей добродетели или человеческой немощности.

Г Л А В А III

О ПРАВЕ ВЕРХОВНОЙ ВЛАСТИ

§ 1. Наличие какой бы то ни было верховной власти (*imperium*) создает *гражданское* состояние, совокупное же тело верховной власти называется *государством* (*civitas*), а общие дела верховной власти, направляемые тем, в чьих руках верховная власть, именуются *делами правления* (*res publica*). Затем люди, поскольку они по гражданскому праву пользуются всеми выгодами государства, называются *гражданами*, а поскольку они обязаны подчиняться установлениям, или *законам*, государства — *подданными*. Наконец (как мы сказали в § 17 пред. гл.), существуют три вида гражданского состояния, а именно: демократический, аристократический и монархический. Но, прежде чем начать говорить о каждом в отдельности, я раньше докажу то, что относится к гражданскому состоянию вообще; из этого же следует прежде всего рассмотреть верховное право государства, или верховной власти.

§ 2. Из § 15 пред. гл. явствует, что право верховной власти есть не что иное, как естественное право, но определяемое не мощью каждого в отдельности, а мощью народа, руководимого как бы единым духом, т. е. как от-

дельный человек в естественном состоянии, точно так же тело и дух (mens) всей верховной власти имеют столько права, сколько мощи. А потому каждый отдельный гражданин или подданный имеет тем меньше права, чем само государство могущественнее его (см. § 16 пред. гл.), и, следовательно, каждый гражданин только тогда действует по праву и по праву обладает чем-либо, когда может защищать это с общего решения государства.

§ 3. Если государство уступает кому-либо право, а следовательно, и власть — ибо в противном случае (по § 12 пред. гл.) все сведется к одним словам — жить по своему усмотрению, то тем самым оно отказывается от своего права и переносит его на того, кому дало такую власть. Если же оно дало такую власть двум или многим лицам, чтобы именно каждый жил по своему усмотрению, то тем самым оно разделило верховную власть, и если, наконец, оно дало эту власть каждому из граждан, то тем самым оно разрушило само себя и нет уже более государства, но все возвращается в естественное состояние — все это с полной очевидностью вытекает из предыдущего. И отсюда следует, что нельзя никоим образом себе представить, чтобы каждому гражданину по установлению государства было дозволено жить по своему усмотрению, и, следовательно, то естественное право, что каждый является своим судьей, в гражданском состоянии необходимо прекращается. Я намеренно подчеркиваю: по установлению государства, ибо естественное право каждого (в чем мы убедимся, если надлежащим образом рассмотрим вопрос) в гражданском состоянии не прекращается. Ведь человек как в естественном состоянии, так и в гражданском действует по закону своей природы и сообразуется со своей пользой. Человек, говорю я, как в том, так и в другом состоянии побуждается страхом или надеждою к тому, чтобы что-нибудь сделать или от чего-нибудь воздержаться; но главное различие между ними заключается в том, что в гражданском состоянии все боится одного и того же и для всех одна и та же причина безопасности и общий уклад жизни, что, конечно, не сводит на нет способности суждения каждого. Тот, кто решил повиноваться всем приказам государства — потому ли, что боится его мощи, или потому, что ценит свое спокойствие, — тот, конечно, сообразуется по своему усмотрению со своей безопасностью и пользой.

§ 4. Мы не можем, далее, также представить себе, чтобы каждому гражданину было дозволено толковать решения или законы государства. Ведь если бы это было дозволено каждому, то тем самым он стал бы своим собственным судьей, ибо никакого труда не стоило бы ему извинить или прикрасить свои поступки видимостью права, и, следовательно, он устроил бы свою жизнь по своему усмотрению, что (согласно пред. параграфу) нелепо.

§ 5. Итак мы видим, что каждый гражданин не своеробен, но подчинен праву государства, все приказы которого он обязан исполнять, и что он не имеет никакого права решать вопрос о справедливом, несправедливом, благочестивом или неблагочестивом. Но, наоборот, так как тело верховной власти должно быть руководимо как бы единым духом и, следовательно, волю государства следует считать волей всех, то решение государства относительно справедливого и доброго, каково бы оно ни было, должно быть признано решением каждого в отдельности. И потому гражданин обязан исполнять приказы государства, хотя бы он и считал их несправедливыми.

§ 6. Но могут возразить: не идет ли столь полное подчинение суждению другого вразрез с велением разума и не противоречит ли, следовательно, гражданское состояние разуму? Отсюда следовало бы, что гражданское состояние противоразумно и могло бы быть установлено лишь людьми, лишенными разума, но менее всего теми, которые руководятся разумом. Но так как разум не учит ничему направленному против природы, то, следовательно, здравый разум не может повелевать, чтобы каждый оставался своеробным, поскольку люди подвержены аффектам (согласно § 15 пред. гл.), т. е. (согласно § 5 гл. I) разум отрицает возможность этого. К тому же разум вообще учит искать мира, который может быть достигнут только в том случае, если не будет нарушаться общее право государства; и потому, чем более человек руководится разумом, т. е. (согласно § 11 пред. гл.) чем более он свободен, тем неуклоннее будет он блюсти право государства и исполнять распоряжения верховной власти, подданным которой он является. К этому нужно еще присоединить, что гражданское состояние устанавливается по естественному ходу вещей для устранения общего страха и во избежание общих бед и поэтому оно стремится более всего к тому, чего тщетно (согласно § 15 пред. гл.) добывается

в естественном состоянии каждый руководящийся разумом. Ввиду этого, если человеку, руководящемуся разумом, приходится иногда по приказу государства делать то, что, как он считает, противоречит разуму, то этот ущерб с избытком возмещается тем добром, которое он черпает в гражданском состоянии. Ведь выбирать из двух зол меньшее также является законом разума; и поэтому мы можем заключить, что никто не действует вопреки предписанию своего разума, поскольку он действует так, как надлежит по праву государства; в чем охотнее согласится с нами каждый после того, как мы выясним, до каких пределов простирается мощь, а следовательно, и право государства.

§ 7. Здесь, во-первых, нужно принять во внимание, что как в естественном состоянии (согласно § 11 пред. гл.) наиболее мощным и наиболее своеправным будет тот человек, который руководится разумом, так и то государство будет наиболее мощным и наиболее своеправным, которое зиждется на разуме и направляется им. Ибо право государства определяется мощью народа (*multitudo*), руководимого как бы единым духом. Но такое единение душ может быть мыслимо только в том случае, если государство будет более всего стремиться к тому, что здравый разум признает полезным для всех людей.

§ 8. Во-вторых, следует также принять во внимание, что подданные постольку несвоеправны, но подчинены праву государства, поскольку они боятся его угроз или любят гражданское состояние (согласно § 10 пред. гл.). Отсюда следует, что все то, к выполнению чего никто не может быть побужден ни наградами, ни угрозами, не относится к праву государства. Например, никто не может поступиться способностью суждения. Какими в самом деле наградами или угрозами человек может быть побужден к тому, чтобы поверить, что целое не больше части, что бога не существует или что тело, которое он видит конечным, есть существо бесконечное, и вообще чтобы поверить чему-либо идущему вразрез с тем, что он чувствует и мыслит? Точно так же какими наградами или угрозами человек может быть побужден к тому, чтобы любить того, кого ненавидит, или ненавидеть того, кого любит? Сюда же следует отнести все то, что настолько противно человеческой природе, что почитается худшим, чем всякое зло, например требование, чтобы человек

свидетельствовал против самого себя, чтобы он пытал себя, чтобы убивал своих родителей, чтобы не пытался избежать смерти, и тому подобное, к чему человек не может быть побужден никакими наградами или угрозами. Если бы мы, однако, все же сказали, что государство имеет право или власть приказать нечто подобное, то только в том же смысле, как если бы кто-нибудь сказал, что человек по праву может безумствовать или сходить с ума. Ибо чем иным, как не безумством, было бы право, которому никто не мог бы быть подчинен? Оговариваюсь, что я имею здесь в виду лишь не относящееся к праву государства и противное в большинстве случаев человеческой природе. Ибо оттого, что глупец или безумец никакими наградами или угрозами не может быть побужден к исполнению приказов, или оттого, что тот или иной вследствие приверженности к какой-нибудь секте считает право верховной власти хуже всякого зла, право государства не делается еще тщетным, ибо большинство граждан его признает. И так как те, которые ничего не боятся и ни на что не надеются, суть постольку своеправны (согласно § 10 пред. гл.), то они являются, следовательно (по § 14 пред. гл.), врагами верховной власти, обуздать которых дозволено по праву.

§ 9. В-третьих, наконец, нельзя упускать из виду, что к праву государства менее относится то, на что негодует большинство. Ибо несомненно, что по природе людей толкает на заговор или общий страх, или желание отомстить за общую обиду; и так как право государства определяется общей мощью народа, то несомненно, что мощь и право государства уменьшаются постольку, поскольку оно само дает поводы значительному числу лиц к заговору. Конечно, и государству приходится кое-чего опасаться, и как каждый гражданин или человек в естественном состоянии, так и государство тем менее своеправно, чем ббольшую имеет причину страха. Все это касалось права верховной власти в отношении к подданным. Но, прежде чем перейти к ее праву в отношении к другим, мне представляется необходимым разрешить обычно возникающий вопрос о *религии*.

§ 10. Ведь нам могут возразить: не уничтожает ли гражданское состояние и подчинение граждан (необходимость которого в гражданском состоянии мы показали) религия, которая обязывает нас чтить бога? Но если мы

вникнем в суть дела, то не найдем ничего, что могло бы возбудить сомнение. Ведь дух, поскольку он пользуется разумом, является своеправным, а не подчиненным праву верховной власти (согласно § 11 пред. гл.). И поэтому истинное познание бога и любовь к нему не могут быть подчинены ничьей власти, точно так же как и благоволение к ближнему (согласно § 8 этой гл.); и если, кроме того, мы примем во внимание, что высшее проявление благоволения есть то, которое направлено к сохранению мира и установлению согласия, то мы не будем сомневаться в том, что помогающий каждому в тех пределах, в каких дозволяет это право государства, т. е. согласие и спокойствие, вполне исполняет свой долг. Что касается внешних культов, то несомненно, что они совершенно не могут ни способствовать, ни повредить истинному познанию бога и той любви, которая необходимо из него следует; и потому они не столь уж ценны, чтобы из-за них стоило нарушать мир и общественное спокойствие. Несомненно к тому же, что по праву природы, т. е. (согласно § 3 пред. гл.) по божественному решению, я не являюсь ревнителем религии, ибо мне не дана та власть изгонять нечистых духов и творить чудеса, которая была некогда у учеников Христа. А эта власть в такой степени необходима для распространения религии в тех местах, где она воспрещена, что без нее не только теряются по-пустому и время, и труд, но, кроме того, создаются всевозможные тягостные осложнения; все века были свидетелями губительнейших примеров такого рода. Итак, каждый, где бы он ни жил, может чтить бога истинной религией и исполнять долг частного человека. Забота же о распространении религии должна быть предоставлена богу или верховной власти, на которой только и лежит попечение о делах правления. Но я возвращаюсь к своему изложению.

§ 11. После того как мы выяснили вопрос о праве верховной власти в отношении к гражданам и об обязанностях подданных, нам предстоит теперь рассмотреть это ее право по отношению ко всему остальному; оно легко познается из сказанного выше. Ведь так как (согласно § 2 наст. гл.) право верховной власти есть не что иное, как естественное право, то отсюда следует, что два государства находятся в тех же отношениях, как два человека в естественном состоянии, с тою лишь разницей, что государство может обеспечить себя от притеснения

со стороны других, чего не может сделать человек в естественном состоянии: ежедневно он забывается сном, часто страдает от болезней и душевного уныния, впадает, наконец, в дряхлость и, кроме того, подвержен многим другим превратностям, от которых может уберечь себя государство.

§ 12. Итак, государство постольку своеправно, поскольку оно может руководствоваться своей пользой и обеспечить себя от притеснения со стороны других (согласно §§ 9 и 15 пред. гл.), и (согласно §§ 10 и 15 пред. гл.) постольку чужеправно, поскольку оно боится мощи другого государства или поскольку это последнее противодействует ему в достижении его целей, или поскольку, наконец, оно нуждается для своего сохранения и процветания в помощи другого. Ведь мы отнюдь не можем сомневаться в том, что если два государства хотят оказывать друг другу помощь, то вдвоем они могут больше и, следовательно, вместе имеют больше права, чем каждое из них в отдельности (см. § 13 пред. гл.).

§ 13. Это станет яснее, если мы примем во внимание, что два государства — по природе враги. Ведь люди (согласно § 14 пред. гл.) в естественном состоянии являются врагами. Поэтому те, которые сохраняют естественное право вне государства, остаются врагами. Если, таким образом, одно государство захочет идти на другое войной и применить крайние средства, чтобы подчинить его своему праву, то оно по праву может сделать такую попытку, ибо для ведения войны ему достаточно иметь соответствующую волю. Но относительно мира оно может решить что-либо, лишь если присоединится воля другого государства. Из этого следует, что право войны принадлежит каждому государству в отдельности, право же мира есть право не одного, но по меньшей мере двух государств, которые поэтому называются союзными.

§ 14. Этот союз остается действительным до тех пор, пока имеется налицо причина заключения союза, а именно боязнь вреда или надежда на выгоду. Если же для какого-нибудь из государств то или другое отпадет, то оно остается своеправным (согласно § 10 пред. гл.) и связь, которой были соединены государства, сама собой разрешится. Поэтому каждое государство имеет полное право нарушить союз, когда пожелает; и нельзя относительно [такого государства] сказать, что оно поступает коварно

и вероломно, если не держит обещания по устранении причины страха или надежды, так как это условие было равным для каждого из договорившихся (то именно, что первое [государство], освободившееся от страха, становится своеправным и может пользоваться своим правом по своему усмотрению) и, кроме того, так как каждый договаривается относительно будущего лишь при предположении наличных обстоятельств. С их изменением же меняется все положение дела, и по этой причине каждое из союзных государств сохраняет за собой право сообразоваться со своей пользой и каждое поэтому стремится по мере своей возможности избавиться от страха, быть, следовательно, своеправным и воспрепятствовать тому, чтобы другое превзошло его своей мощью. Если, следовательно, какое-нибудь государство жалуется на обман, то, конечно, оно должно пенять не на вероломство союзного государства, но лишь на свою глупость, побудившую его доверить свое благоденствие другому, которое своеправно и для которого свое собственное благоденствие есть наивысший закон.

§ 15. Государствам, заключившим мир, принадлежит право разрешать вопросы, могущие возникнуть относительно условий или законов мира, которые они взаимно обязались хранить, ибо право мира есть право не каждого в отдельности, но договаривающихся вместе (согласно § 13 наст. гл.). Если же они не могут прийти к соглашению относительно них, то тем самым они возвращаются к состоянию войны.

§ 16. Чем больше государств заключает вместе мир, тем менее страха внушает каждое в отдельности всем другим, или тем менее власти у каждого начать войну, но тем более оно обязано блюсти условия мира, т. е. (согласно § 13 наст. гл.) тем менее оно своеправно, но тем более обязано приспособляться к общей воле союзных государств.

§ 17. Однако такой взгляд отнюдь не уничтожает верности обещанию, хранить которое учит здравый разум и религия; ибо ни разум, ни Писание не учат хранить каждое обещание. Если я, например, обещал кому-нибудь сберечь деньги, которые он тайком дал мне на сохранение, то я не буду обязан сдержать свое обещание, когда я узнаю или у меня создается убеждение, что данные мне на сохранение деньги — ворованные; но я поступлю

более правильно, если постараюсь вернуть их по принадлежности. Точно так же если одна верховная власть обещала другой сделать что-нибудь такое, относительно чего дальнейшее течение дел или разум выяснили его пагубность для общего благоденствия подданных, то она, конечно, обязана нарушить обещание. Таким образом, ввиду того что Писание предписывает верность обещанию лишь как общее правило и отдельные случаи предоставляет суждению каждого, то оно не учит, следовательно, ничему такому, что шло бы вразрез с только что изложенным.

§ 18. Но для того чтобы в дальнейшем не приходилось столько раз обрывать нить изложения и отвечать на подобные возражения, я хочу напомнить, что я доказал все это из необходимости человеческой природы, как бы на нее ни смотреть, а именно из стремления всех людей к самосохранению, каковое стремление присуще всем людям — как мудрецу, так и невежде. И потому, будем ли мы рассматривать людей как руководящихся разумом или — аффектами, дело от этого не изменится, ибо, как мы сказали, доказательство было всеобщим.

Г Л А В А IV

О ВАЖНЕЙШИХ ПОЛИТИЧЕСКИХ ДЕЛАХ

§ 1. В предыдущей главе мы говорили о праве верховной власти, определяемом ее мощью. Мы видели, что существо права заключается главным образом в том, что оно является как бы духом государства, которым все должны руководствоваться. Поэтому только верховная власть имеет право решать, что хорошо, что дурно, что справедливо, что несправедливо, т. е. что следует делать каждому в отдельности или всем вместе или от чего воздерживаться. Таким образом, мы видели, что только ей одной принадлежит право издавать законы, толковать их в каждом отдельном случае, если относительно их возникнет какой-нибудь вопрос, и решать, противоречит ли данный случай праву или согласен с ним (см. §§ 3, 4, 5 пред. гл.), далее, решать вопрос о войне или об установлении и предложении условий мира, или о принятии предложенных (см. §§ 12 и 13 пред. гл.).

§ 2. Так как все это, равно как и изыскание средств, необходимых для приведения этого в исполнение, суть дела, касающиеся совокупного тела верховной власти, т. е. государства (Respublica), то отсюда следует, что ход государственных дел зависит исключительно от руководства того, кто обладает верховной властью. Следует, далее, что лишь верховной власти принадлежит право судить о поступках каждого, налагать кару на преступников и разрешать вопросы о праве, возникающие между гражданами, или же назначать знатоков действующего права, чтобы они занимались этим вместо нее; затем определять и проводить меры, необходимые для [ведения] войны и [сохранения] мира, как-то: укреплять города, набирать солдат, распределять должности в войске, приказывать то, что надлежит, по ее мнению, сделать, снаряжать с целью мира послов и выслушивать таковых и, наконец, взимать нужные для всего этого издержки.

§ 3. Итак, право заниматься государственными делами или избирать с этой целью должностных лиц принадлежит только верховной власти. Отсюда следует, что тот подданный посягает на верховную власть, который по одному своему усмотрению, без ведома верховного совета, принимается за какое-нибудь государственное дело, хотя бы то, что он задумал сделать, было бы, по его убеждению, наилучшим для государства.

§ 4. Но обыкновенно спрашивают: подчинена ли верховная власть законам и может ли она, следовательно, совершить преступление? Так как выражениями «закон» и «преступление» пользуются обыкновенно в применении не только к праву государства, но и ко всем правилам (regulae) естественных вещей и прежде всего разума, то мы не можем просто сказать, что государство не подчинено никаким законам или не может совершить преступления. Ведь если бы государство не было подчинено никаким законам или правилам, без которых государство не было бы государством, то на государство следовало бы смотреть не как на естественную вещь, а как на химеру. Следовательно, государство совершает преступление, когда делает или терпит то, что может быть причиной его гибели; в этом случае мы говорим «совершает преступление» в том же смысле, в каком философы или медики говорят, что природа грешит, и в этом смысле мы можем сказать, что государство грешит, когда делает что-нибудь вразрез

с велением разума. Ведь государство тогда является наиболее своеправным, когда поступает по велению разума (согласно § 7 пред. гл.); поскольку же оно поступает вопреки разуму, постольку оно изменяет себе и совершает преступление. Это станет яснее, если мы примем в соображение, что, когда мы говорим, что всякий может располагать вещью, подчиненной его праву, как хочет, то эта власть должна определяться не только мощью действующего, но и особенностями претерпевающего действие. Если, например, я говорю, что я по праву могу располагать этим столом, как хочу, то я ведь, конечно, не думаю, что имею право добиться того, чтобы этот стол ел траву. Точно так же, хотя мы и говорим, что люди не своеправны, но подчинены праву государства, но мы не вкладываем в это того смысла, что люди теряют человеческую природу и облакаются новой, и поэтому государство имеет право добиваться того, чтобы люди летали или, что равно невозможно, чтобы люди с уважением взирали на то, что возбуждает смех или отвращение; но лишь тот смысл, что имеются известные обстоятельства, при предположении которых у подданных создается уважение и страх к государству и при устранении которых исчезает и уважение, и страх, а с ними вместе и государство. Поэтому государство, чтобы быть своеправным, обязано сохранять причины уважения и страха; в противном случае, оно перестает быть государством. Ибо для тех или для того, в чьих руках верховная власть, столь же невозможно бегать пьяным или нагим по улицам с развратницами, ломать шута, открыто нарушать и презирать им же самим изданные законы и в то же время сохранять подобающее ему величие, как невозможно одновременно быть и не быть. Далее, убийство и грабеж подданных, похищение девушек и тому подобные поступки превращают страх в негодование и, следовательно, гражданское состояние — в состояние враждебности.

§ 5. Итак, мы видим, в каком смысле мы можем сказать, что государство связано законами и может совершить преступление. Но если мы под законом будем понимать право гражданское, которое может быть защищено средствами самого гражданского права, а под преступлением то, что воспрещается самим гражданским правом, т. е. если мы возьмем эти слова в их подлинном смысле, то мы никоим образом не сможем сказать, что государство подчинено

законам или может совершить преступление. Ибо правила и причины страха и уважения, которые государство обязано хранить ради самого себя, относятся не к праву гражданскому, а к праву естественному, ибо они могут (согласно пред. §) быть защищаемы не по праву гражданскому, но по праву войны; и государство связано ими на том же основании, на каком человек в естественном состоянии, чтобы быть своеправным или не быть себе врагом, обязан остерегаться смерти от собственной руки; каковая осторожность его, конечно, не повиновение, а свобода человеческой природы. Гражданское же право зависит лишь от решения государства, а оно не обязано ни считаться с кем-либо, кроме себя, т. е. своей свободой, ни признавать что-либо за добро или зло, кроме того, что оно само определяет для себя как таковое. И потому оно не только имеет право самозащиты, издания и толкования законов, но и их отмены и прощения каждого виновного в силу полноты своей власти.

§ 6. Несомненно, что договоры или законы, которыми народ перенес свое право на один совет (Consilium) или человека, должны быть нарушены, когда нарушение их требуется общим благом. Но решить вопрос о том, требует ли общее благо их нарушения или же нет, не может по праву никакое частное лицо, но лишь тот, в чьих руках верховная власть (согласно § 3 этой гл.); следовательно, по гражданскому праву только тот, в чьих руках верховная власть, остается толкователем этих законов. К этому еще нужно прибавить, что ни одно частное лицо не может по праву защищать их, и потому на самом деле они не обязательны для того, кто обладает верховной властью. Но если их природа такова, что они не могут быть нарушены без ослабления сил государства, т. е. без того чтобы общий страх большинства граждан не превратился в негодование, то их нарушением разрушается государство и прекращается договор, защищаемый поэтому не по гражданскому праву, а по праву войны. И потому тот, кто обладает верховной властью, обязан хранить условия этого договора только по той же причине, по какой человек в естественном состоянии, чтобы не быть себе врагом, обязан остерегаться смерти от собственной руки, как мы сказали в предыдущем §.

О НАИЛУЧШЕМ СОСТОЯНИИ ВЕРХОВНОЙ ВЛАСТИ

§ 1. В § 11 гл. II мы показали, что человек наиболее своеправен тогда, когда наиболее руководится разумом, и, следовательно (см. § 7, гл. III), то государство будет наиболее своеправным, которое зиждется на разуме и руководится им. Но так как наилучшим образом жизни для самосохранения, поскольку таковое возможно, является тот, который устанавливается по предписанию разума, то отсюда следует, что наилучшим будет все то, что делает человек или государство, поскольку они являются наиболее своеправными. Ибо мы не утверждаем, что все совершающееся, как сказано, по праву, совершается наилучшим образом. Не одно и то же: обрабатывать поле по праву и обрабатывать его наилучшим образом; не одно и то же, говорю я, — защищать себя по праву, сохранять, выносить решение и т. д. и защищать себя наилучшим образом, сохранять, выносить наилучшее решение, и, следовательно, не одно и то же по праву властвовать и заботиться о делах правления и властвовать наилучшим образом и наилучшим образом управлять государством. Итак, покончив с правом государства вообще, мы перейдем теперь к наилучшему состоянию каждой формы верховной власти.

§ 2. Каково же наилучшее состояние каждой формы верховной власти, — легко познается из цели *гражданского состояния*: она есть не что иное, как мир и безопасность жизни. И потому та верховная власть является наилучшей, при которой люди проводят жизнь в согласии и когда ее права блюдутся нерушимо. Ибо несомненно, что восстания, войны, презрение или нарушение законов следует приписывать не столько злобности подданных, сколько дурному состоянию верховной власти. Ибо люди не рождаются гражданами, но становятся. Кроме того, естественные аффекты людей повсюду одни и те же. Поэтому, если в одном государстве злоба царит шире и совершается больше преступлений, чем в другом, то объясняется это, несомненно, тем, что это государство недостаточно позаботилось об общем согласии и недостаточно благо разумно установило право, а следовательно, и не обладает абсолютным правом государства. Ведь гражданское состояние, которое не устранило причин восстаний, в ко-

тором всегда следует опасаться войны и в котором, наконец, часто нарушаются законы, немногим отличается от естественного состояния, где каждый живет по собственному усмотрению, подвергая большой опасности свою жизнь.

§ 3. Подобно тому как пороки, чрезмерное своеволие и упорство граждан следует приписывать государству, так же и, наоборот, их добродетель и постоянство в соблюдении законов должны быть приписаны, главным образом, добродетели и абсолютному праву государства, как явствует из § 15, гл. II. Доблесть Ганнибала потому пользуется столь заслуженной славой, что в его войске никогда не было восстания.

§ 4. О государстве, подданные которого не берутся за оружие, удерживаемые лишь страхом, можно скорее сказать, что в нем нет войны, нежели что оно пользуется миром. Ведь мир есть не отсутствие войны, но добродетель, протекающая из твердости духа; ибо повиновение (согласно § 19, гл. II) есть неуклонная воля исполнять то, что должно совершиться в силу общего решения государства. Кроме того, государство, где мир зависит от косяности граждан, которых ведут, как скот, лишь для того, чтобы они научились рабствовать, правильнее было бы назвать безлюдной пустыней, чем государством⁴.

§ 5. Поэтому, когда мы говорим, что та верховная власть является наилучшей, при которой люди проводят жизнь согласно, то разумеем жизнь человеческую, которая определяется не только кровообращением и другими функциями, свойственными всем животным, но преимущественно разумом, истинной добродетелью и жизнью духа.

§ 6. Не следует отметить, что под верховной властью, устанавливаемой, как я сказал, с вышеназванной целью, я понимаю ту, которая устанавливается свободным народом, а не ту, которая приобретает над народом по праву войны. Свободный народ более руководится надеждой, чем страхом, покоренный — более страхом, чем надеждой, ибо первый стремится улучшить жизнь, второй — лишь избежать смерти; первый, говорю я, стремится жить для себя, второй вынужден отдаться победителю, почему мы и говорим, что один пребывает в рабстве, другой — в свободе. Итак, цель верховной власти, приобретаемой кем-нибудь по праву войны, есть господство и скорее обладание рабами, чем подданными. И хотя между вер-

ховной властью, которая создается свободным народом, и той, которая приобретается по праву войны, если мы обратим внимание на право той и другой, вообще нельзя отметить существенного различия, однако их цель, как мы уже показали, а кроме того, и средства, которыми каждая должна пользоваться для самосохранения, совершенно различны.

§ 7. Что касается средств, какими должен пользоваться князь (Princers), руководящийся исключительно страстью к господству, чтобы упрочить и сохранить власть, то на них подробно останавливается проницательнейший Макиавелли⁵; с какой, однако, целью он это сделал, представляется не вполне ясным. Но если эта цель была благой, как и следует ожидать от мудрого мужа, она заключалась, по-видимому, в том, чтобы показать, сколь неблагоприятно поступают многие, стремясь устранить тирана, в то время как не могут быть устранены причины, вследствие которых князь превращается в тирана, но, наоборот, тем более усиливаются, чем большая причина страха представляется князю: это бывает тогда, когда народ расправился с князем, желая дать пример другим, и кичится цареубийством как славным делом. Может быть, он хотел также показать, насколько свободный народ должен остерегаться абсолютно верить свое благополучие одному лицу; если последний не тщеславен и не считает себя способным угодить всем, то он должен каждодневно бояться козней и потому ему поневоле приходится более оберегать самого себя, народу же, наоборот, скорее строить козни, чем заботиться о нем. И что меня еще более укрепляет в моем мнении об этом благоприятнейшем муже, так это то, что он, как известно, стоял за свободу и дал неоценимые советы также для ее укрепления.

Г Л А В А VI

О МОНАРХИИ

§ 1. Люди, как мы сказали, более руководствуются аффектом, нежели разумом. Отсюда следует, что по естественному ходу вещей люди приходят к согласию и желают быть руководимыми как бы единым духом вследствие руководства не разума, но какого-нибудь общего аффекта,

будет ли это (как мы сказали в § 9, гл. III) общая надежда или страх, или желание отомстить за общую обиду. Но так как страх одиночества присущ всем людям, ибо в одиночестве никто не обладает силами, достаточными для самозащиты и для снискания всего необходимого к жизни, то люди, следовательно, по природе стремятся к гражданскому состоянию и не может случиться, чтобы люди когда-нибудь совершенно из него вышли.

§ 2. Поэтому раздоры и восстания, часто возникающие в государстве, никогда не приводят к тому, чтобы граждане распускали государство (как это часто бывает в других видах общения); но лишь к изменению формы государства, если именно распри не могут прекратиться при сохранении существующего государственного порядка. Поэтому, говоря о средствах, которые требуются для сохранения верховной власти, я имею в виду те, которые необходимы для сохранения данной формы верховной власти без какого-либо заметного изменения.

§ 3. Если бы с человеческой природой дело обстояло таким образом, что люди более всего желали наиболее полезного, то для водворения согласия и мира не нужно было бы никакого искусства. Но с человеческой природой дело обстоит далеко не так. Поэтому необходимо установить верховную власть таким образом, чтобы все, как правители, так и управляемые, действовали в соответствии с общим благом, хотя бы они этого или нет, т. е. чтобы все понуждались (добровольно ли или под давлением силы или необходимости) жить по предписанию разума, что будет достигнуто, если дела верховной власти будут упорядочены таким образом, что ничто, имеющее отношение к общему благу, не представлялось бы безусловно чьей-либо совестливости. Ведь никто не является столь бдительным, чтобы никогда не забыться сном, и не было еще человека такой силы и чистоты душевной, чтобы не поддаться когда-либо (и в особенности тогда, когда более всего нужна душевная твердость) искушению и не быть побежденным. И нелепо, конечно, требовать от другого то, чего никто не может добиться от себя, а именно: заботиться о других более, чем о себе, не быть ни алчным, ни завистливым и т. д., в особенности если дело идет о том, кто ежедневно подвержен величайшему искусству всевозможных аффектов.

§ 4. Но опыт, на первый взгляд, учит обратному, тому именно, что перенесение всей власти на одно лицо — в интересах мира и согласия. Ибо ни одно государство не просуществовало столько времени без всякого заметного изменения, как турецкое, и, наоборот, ни одно не было столь недолговечным, как народное или демократическое, и ни в одном не возникало столько восстаний. Но если рабство, варварство и запустение называть миром, то для людей нет ничего печальнее мира. Конечно, между родителями и детьми раздоры чаще и ожесточеннее, чем между господами и рабами, и, однако, не в интересах домохозяйства превратить родительское право в господское и уравнивать таким образом детей с рабами. Поэтому перенесение всей власти на одного в интересах рабства, но не мира. Ибо мир, как мы уже сказали, заключается не в отсутствии войны, но в единении душ или согласии ⁶.

§ 5. Конечно, глубоко заблуждаются те, которые думают, что один человек может обладать высшим правом государства. Ведь право (как мы показали в гл. II) определяется мощью. А мощи одного человека далеко не под силу выдержать такое бремя. Этим объясняется, что лицо, избранное народом в цари, ищет себе военачальников или советников, или друзей, которым вверяет как свое, так и общее благополучие, так что форма верховной власти, которая почитается абсолютно монархической, в действительности, на деле, оказывается аристократической, но не явной, а скрытой, а потому наихудшей. К этому нужно прибавить, что когда царь или в детском возрасте, или болен, или отягощен годами, то он является царем только по имени (*presagio rex sit*); в действительности же верховная власть находится в руках тех, кто ведает важнейшими делами государства, или лиц, наиболее близких к царю. Я не говорю уже о том, что царь, преданный распутству, правит всем по прихоти той или иной наложницы или любимца. «Я слышал, — говорит Орсин, — что в Азии некогда царили женщины, но чтобы кастрат царствовал, — это новость!» (Курций ⁷, кн. X, гл. 1).

§ 6. Несомненно, кроме того, что государству всегда грозит ббльшая опасность со стороны граждан, чем со стороны врагов; хорошие граждане редки. Из этого следует, что тот, на кого перенесено все право государства, всегда будет бояться граждан более, чем врагов, и, следовательно, будет стремиться обезопасить себя, к подданным же

будет относиться не с заботливостью, а злокозненно, в особенности к тем, которые выделяются мудростью или влиятельнее других вследствие своего богатства.

§ 7. К этому нужно еще прибавить, что цари и своих сыновей более боятся, чем любят, и тем более, чем более последние преуспевают в искусствах войны и мира и любимы за свои добродетели подданными. Этим объясняется, что они стараются воспитать своих сыновей таким образом, чтобы устранить причину страха. В этом деле весьма рьяными приспешниками царя являются придворные, которые приложат все старания к тому, чтобы будущий царь был неразвит и им можно было бы ловко управлять.

§ 8. Из всего этого следует, что царь тем менее своеправен и положение подданных тем печальнее, чем более абсолютно переносится на царя право государства. И поэтому необходимо для надлежащего упрочения монархической формы верховной власти заложить надежные основы, на которых она и будет воздвигнута; из них должны проистекать безопасность для монарха и мир для народа, так чтобы монарх был наиболее своеправен тогда, когда он наиболее печется о благоденствии народа. Эти основы монархической формы верховной власти я сначала вкратце изложу, а затем разовью по порядку.

§ 9. Должны быть основаны и укреплены один или несколько городов, все граждане которых — все равно, живут ли они в стенах города или вне их, занимаясь земледелием, — обладают равными гражданскими правами, с тем, однако, условием, чтобы каждый город имел известное число граждан для своей и общей защиты; тот же город, который не может выполнить этого, должен быть в подчинении на иных условиях.

§ 10. Ополчение должно быть образовано из одних граждан, без исключения для кого бы то ни было, и ни из кого другого; а поэтому все обязаны иметь оружие и никто не может быть принят в число граждан, если не научится раньше владеть оружием и не обещает упражняться в обращении с ним в определенное время года. Далее, по разделении ополчения каждого рода на когорты и легионы, никто не должен избираться в вожди когорты, кроме изучавших военное искусство. Затем вожди когорт и легионов должны быть избираемы на всю жизнь, а командующий всем ополчением какого-нибудь рода — только на время войны; он должен быть у власти не более года, его

власть не может быть продлена, и он не может быть избран вновь. Они должны избираться из советников царя (о которых нам предстоит говорить в § 15 и сл.) или из тех, которые уже отбыли эту должность.

§ 11. Жители всех городов и земледельцы, т. е. все граждане, должны быть поделены на роды (*familiae*), отличающиеся друг от друга именем и каким-нибудь знаком. Все рожденные в каком-нибудь из этих родов принимаются в число граждан (их имена должны заноситься в списки их рода, как только они достигнут возраста, когда они могут носить оружие и понимать свои обязанности), за исключением лишь опороченных каким-нибудь преступлением или немых, безумных и батраков, добывающих средства к жизни каким-нибудь недостойным свободного человека занятием.

§ 12. Поля и вся земля, а если возможно, и дома должны быть оставлены за государством, именно за тем, кому принадлежит право государства; он сдает их за ежегодный оброк гражданам, как горожанам, так и селянам, и за этим исключением никто в мирное время никаких повинностей не несет. Из этого оброка одна часть должна идти на укрепление государства, другая же — на домашние нужды царя. Ибо во время мира необходимо укреплять города, как для войны, кроме того, иметь наготове суда и прочие орудия войны.

§ 13. По избрании царя из какого-нибудь рода никто не должен считаться знатным, кроме [лиц] происходящих от царя, которые поэтому отличаются от своего и прочих родов знаками царского достоинства.

§ 14. Из этой знати родственникам царя, находящимся в третьей или четвертой степени родства с тем, кто царствует, должен быть воспрещен брак; если же они производят детей, то дети считаются незаконными, лишенными доступа ко всем почетным должностям и не признаются наследниками своих родителей: все имущество последних отходит к царю.

§ 15. Далее, советников царя, которые наиболее к нему приближены и уступают в достоинстве только ему, должно быть большое число, и избирать их должно исключительно из граждан, из каждого рода именно трое, четверо или пятеро (если родов не более шестисот), которые вместе пользуются правом одного члена совета, но не на всю жизнь, а на три, на четыре или пять лет, так чтобы каждый

год избиралась вновь третья, четвертая или пятая часть. При этих выборах особенно важно, чтобы из каждого рода выбирался, по крайней мере, один знаток права.

§ 16. Эти выборы должны производиться самим царем. В определенное время года, когда именно выбираются новые советники, каждый род обязан представить царю список тех из своих граждан, которые достигли пятидесятилетнего возраста и в надлежащем порядке признаны кандидатами на эту должность; из них он выбирает кого пожелает. В том же году, когда знаток права из какого-нибудь рода должен занять место другого, царю представляется лишь список знатоков права. Те советники, которые пробыли в этой должности положенное время, не могут ни оставаться в ней дольше, ни заноситься в избирательные списки в течение пяти или более лет. Причина же, почему необходимо каждый год выбирать из каждого рода по одному, заключается в том, что совет не должен состоять попеременно то из неопытных новичков, то из ветеранов, искушенных в делах; а это необходимо бы произошло, если бы весь состав сразу уходил, а его место занимал новый. Но если каждый год будет избираться по одному из рода, то только пятая, четвертая или третья часть совета будет состоять из новичков. Если, далее, царь, задержанный другими делами или по какой-нибудь иной причине, не может заняться этими выборами, то сами советники выбирают других на время, царь же или избирает затем других, или утверждает избранных советом.

§ 17. Первейшей обязанностью этого совета является защита основных законов государства, подача советов относительно текущих дел, чтобы царь знал, какого решения требует общее благо. И потому царю не должно быть дозволено выносить окончательное решение о каком-нибудь деле до предварительного ознакомления с мнением этого совета. Но если, как это по большей части бывает, совет не придет к единодушию, но в нем будут различные мнения даже после трех- или четырехкратного обсуждения одного дела, то не следует дальше медлить с этим делом, но расходящиеся мнения представляются царю (как мы покажем в § 25 наст. гл.).

§ 18. Обязанностью этого совета является также обнародование распоряжений или решений царя, забота о приведении в исполнение решений, принятых в делах

правления, наконец, попечение, в качестве заместителя царя, о всем управлении государством.

§ 19. Гражданам открыт доступ к царю только через этот совет, в который должны поступать все заявления или прошения для представления царю. Точно так же послы иностранных государств могут получать разрешение на аудиенцию у царя только через этот совет. Далее, письма, адресованные царю из других мест, передаются ему этим советом; и вообще царь должен считаться как бы душой государства, вышеописанный же совет — внешними чувствами или телом государства, через которое душа воспринимает состояние государства и посредством которого она выполняет то, что считает наилучшим.

§ 20. Забота о воспитании сыновей царя также лежит на обязанности совета, равно как и опека, если царь умер, оставив наследника младенцем или малолетним. Но для того чтобы совет в течение этого времени не оставался без царя, из знати государства должен быть избран старейший, замещающий царя, пока законный наследник не достигнет того возраста, когда сможет принять на себя бремя власти.

§ 21. Кандидатами в этот совет являются те, которые знакомы с управлением, основами и состоянием или особыми условиями государства, подданными которого они являются. Тот же, кто желает занять место знатока права, должен, сверх управления и особых условий государства, подданным которого он состоит, знать то же и относительно других государств, с которыми приходится сталкиваться. Но лишь достигшие пятидесятилетнего возраста и не уличенные ни в каком преступлении вносятся в избирательные списки.

§ 22. В этом совете дела государства могут решаться только в присутствии всех членов; если же кто-нибудь не может присутствовать по болезни или по какой-либо другой причине, то он обязан послать вместо себя кого-нибудь другого из того же рода, кто уже отбыл эту должность или внесен в избирательные списки. Если он не сделает этого и совет вследствие его отсутствия вынужден будет отложить обсуждение какого-нибудь дела до другого дня, то на него налагается какой-нибудь значительный денежный штраф. Но все это лишь в том случае, когда поднят вопрос о деле, касающемся всего государства, а именно: о войне и мире, об отмене или издании какого-нибудь закона, о торговле и т. д. Но если поднят вопрос о деле,

касающемся лишь того или другого города, о прошениях и т. д., то достаточно присутствия большинства.

§ 23. Для того чтобы между родами ни в чем не было неравенства и чтобы установился порядок относительно места, предложений и речей, следует соблюдать очередь так, чтобы в каждом заседании первое место занимал другой род и тот, который в данном заседании был первым, в следующем будет последним. Из принадлежащих же к одному роду первым будет тот, кто ранее избран.

§ 24. Этот совет созывается не менее четырех раз в год, чтобы потребовать отчет у должностных лиц в управлении государством, ознакомиться с положением дел и убедиться в том, не следует ли вынести какое-нибудь новое постановление. Ведь представляется, по-видимому, невозможным, чтобы столь большое число граждан было непрестанно занято государственными делами; но так как государственные дела не терпят отлагательства и в промежутке между созывами, то из этого совета должны быть избраны человек пятьдесят или более, которые при роспуске совета становились бы на его место. Ежедневно должны они собираться в помещении, ближайшем к царскому, и ежедневно нести попечение о казне, о городах, об укреплениях, о воспитании царского сына и вообще обо всем, что лежит, согласно вышеизложенному, на обязанности великого совета, за тем исключением, что они не могут обсуждать новых дел, о которых еще не состоялось никакого определения.

§ 25. Когда совет собирается, то еще до внесения каких-либо предложений пять, шесть или более знатоков права из родов, занимающих в этом заседании первые места, являются к царю, чтобы передать прошения или письма, если таковые имеются, изложить положение вещей и, наконец, узнать от него самого, какого рода предложения прикажет он внести в свой совет. Получив указания, они возвращаются в совет, и занимающий первое место излагает подлежащее обсуждению дело. И относительно дела, которое кому-либо представляется сколько-нибудь важным, следует не тотчас же производить голосование, но отсрочить его до того момента, которого допускает само дело. После того как совет будет распущен до этого срока, советники из каждого рода тем временем смогут обсудить этот вопрос отдельно, и если дело покажется чрезвычайно важным, то обратиться за помощью

к другим, уже исполнявшим эти обязанности или являющимся кандидатами на эти должности. Если в течение установленного времени они не договорятся между собой, то этот род не подает голоса, ибо каждый род имеет только один голос. В противном же случае знаток права из этого рода, получив инструкции, вносит в самый совет решение, признанное ими наилучшим; также поступают и остальные. И если большинству по выслушании доводов, на которых основано каждое мнение, покажется необходимым вновь рассмотреть дело, то совет вновь распускается до срока, к которому каждый род сообщит свое окончательное мнение, и тогда только при полном составе совета производится голосование; причем предложения, собравшие менее ста голосов, не должны получать дальнейшего хода. Остальные же всеми присутствовавшими в совете знатоками права представляются царю, чтобы он избрал из них по рассмотрении оснований каждого какое ему заблагорассудится. Отсюда они возвращаются в совет, где все ждут царя к установленному им самим времени, чтобы всем узнать, какое из представленных решений он считает нужным выбрать, и чтобы он сам решил, что следует делать.

§ 26. Для отправления правосудия должен быть образован другой совет, на обязанности которого лежит разрешение споров и наказание провинившихся; но все приговоры этого совета должны еще получить утверждение тех, кто занимает место великого совета. Они удостоверяются в том, были ли приговоры вынесены с соблюдением всех правил судопроизводства и не было ли лицепрятия. Если сторона, проигравшая дело, сможет доказать, что кто-нибудь из судей или был подкуплен противной стороной, или имел другую общую причину относиться по-дружески к противной стороне или враждебно к ней самой, или, наконец, что не был соблюден общий порядок судопроизводства, то все дело отменяется. Это, конечно, трудно будет понять тем, которые, когда дело идет о преступлении, имеют обыкновение уличать подсудимого более пытками, чем аргументами. Но ведь я изображаю тут только порядок судопроизводства, согласующийся с наилучшим управлением государства.

§ 27. Число этих судей должно быть велико и притом нечетное, а именно: 61 или в крайнем случае 51; из каждого рода выбирается не более одного и не на всю жизнь, но так, чтобы ежегодно одна часть совета выходила и

выбиралось столько же новых судей, происходящих из других родов и достигших пятидесятилетнего возраста.

§ 28. В этой коллегии приговоры должны произноситься лишь в присутствии всех судей. Если же кто-нибудь из них по болезни или по какой-нибудь другой причине не сможет долго присутствовать, то на это время для его замещения избирается кто-нибудь другой. При подаче голосов каждый выражает свое решение не открыто, но с помощью шаров.

§ 29. Доходы членов этого совета и заместителей предшествующих составляются прежде всего из имущества осужденных ими на смертную казнь, а также из денежных штрафов в случае присуждения к ним. Затем при каждом приговоре по гражданскому делу они должны получать от проигравшего известную часть общей суммы, часть, которая делится между обоими советами.

§ 30. Этим советам в каждом городе подчинены другие, члены которых выбираются также не на всю жизнь, но ежегодно должна выбираться некоторая часть из родов, живущих в данном городе. Но нет нужды входить здесь в большие подробности.

§ 31. Во время мира ополчение не должно получать никакого жалованья, в военное же время поденное жалование получают только те, кто поддерживает жизнь поденным трудом. Военачальники же и остальные офицеры когорт не должны ждать от войны никаких других доходов, кроме военной добычи.

§ 32. Если какой-нибудь чужестранец возьмет в жены дочь гражданина, то его дети считаются гражданами и заносятся в список материнского рода. Детям же родителей иностранцев, рожденным и воспитанным в самом государстве, должно быть дозволено приобрести за установленную плату у старейшины какого-нибудь рода право гражданства; они вносятся тогда в списки этого рода. И если бы даже старейшины из корысти приняли какого-нибудь иностранца в число своих сограждан за плату, ниже установленной, то это не грозит государству никаким ущербом, но, наоборот, следует позаботиться о мерах наиболее легкого увеличения числа граждан и привлечения большего числа людей. Не занесенные же в списки граждан должны, по крайней мере во время войны, возместить (как того требует справедливость) свою праздность каким-нибудь трудом или денежным взносом.

§ 33. Послы, которые отправляются во время мира в другие государства в целях заключения или сохранения мира, избираются исключительно из знати, и необходимые для них средства отпускаются из государственной казны, а не из домашней казны царя.

§ 34. Придворные и служители царя, которым он платит жалованье из своей домашней казны, не должны иметь доступа к государственным службам и должностям. Я подчеркиваю, которым царь платит жалованье из своей домашней казны, чтобы отличить от них телохранителей. Ибо телохранители могут быть лишь гражданами того же города, которые несут с соблюдением очереди караульную службу у покоев царя.

§ 35. Война должна вестись только в целях мира, дабы по ее окончании не было нужды в применении оружия. Поэтому после захвата городов по праву войны и покорения врага или должны быть установлены такие условия мира, чтобы захваченные города не нуждались в охране каким-нибудь гарнизоном, или врагу по принятии мирного договора предоставляется возможность их выкупа за известную сумму, или же (если при первом образе действия останется постоянная опасность нападения с тыла вследствие неудобств местоположения) они должны быть сравнены с землей, а жители уведены в другое место.

§ 36. Царю не должно быть дозволено жениться на иностранке, но лишь на ком-нибудь из родственниц или гражданок, с тем, однако, условием (если он женится именно на какой-нибудь гражданке), чтобы ближайшие кровные родственники жены не имели доступа к государственным должностям.

§ 37. Верховная власть (*imregium*) должна быть неделимой. Поэтому если у царя родится несколько детей, то законным преемником будет старший из них. Отнюдь не следует допускать, чтобы государство делилось между детьми или, хотя и неразделенное, переходило ко всем вместе или только к некоторым детям; еще того менее чтобы часть его давалась дочерям в качестве приданого. Ибо никоим образом нельзя допустить, чтобы дочери участвовали в престолонаследии.

§ 38. Если царь умирает, не имея мужского потомства, то ближайший к нему по крови должен считаться наследником престола, если только тот случайно не женат на иностранке, с которой не желает разойтись.

§ 39. Что касается граждан, то ясно из § 5 гл. III, что каждый из них должен повиноваться всем приказам или распоряжениям царя, обнародованным великим советом (см. об этом условии §§ 18 и 19 этой гл.), хотя бы они казались ему самыми нелепыми или же он по праву будет принужден к этому. Таковы основы монархической формы верховной власти, на которых она должна быть воздвигнута, чтобы быть устойчивой, как мы докажем в следующей главе.

§ 40. Что касается религии, то никакие храмы не должны воздвигаться за счет городов, и не следует устанавливать законов относительно мнений, если только они не являются бунтовщическими и не ниспровергают основ государства. Поэтому лица, которым дозволяется публичное отправление своего культа, могут, по желанию, строить храмы за свой счет. Царь же для отправления того культа, к которому он принадлежит, имеет во дворце свой собственный храм.

Г Л А В А VII

О МОНАРХИИ. ПРОДОЛЖЕНИЕ

§ 1. Разъяснив в предыдущей главе основы монархической формы верховной власти, я намерен теперь по порядку доказать их. Для этой цели следует прежде всего отметить, что установление законов настолько незыблемых, что даже сам царь не может уничтожить их, отнюдь не противоречит практике. Персы обыкновенно чтили своих царей наравне с богами, и, однако, сами цари не имели власти отменять раз установленные законы (как это явствует из гл. 5 книги Даниила ⁸), и нигде, насколько мне известно, монарх не избирается абсолютным, без ясно выраженных условий. И это не противоречит ни разуму, ни тому безусловному повиновению, которым мы обязаны по отношению к царю. Ибо основы верховной власти следует считать как бы вечными решениями царя (*Regis aeterna decreta*), так что его министры всецело повинуются ему, когда отказываются исполнять его приказы, в случае если они противоречат основам верховной власти. Это мы можем пояснить на примере с Одиссеем. Ведь спутники Одиссея следовали его приказу, отказавшись освободить

его; когда он был привязан к корабельной мачте и зачарован пением сирен, несмотря на всяческие [с его стороны] угрозы; и впоследствии он благодарил своих спутников за исполнение ими его первой воли. Это считают проявлением его благоразумия. На этот пример с Одиссеем указывают обыкновенно цари судьям, наставляя их отправлять правосудие нелицеприятно, не считаться даже с самим царем, если он в отдельном случае прикажет что-нибудь такое, что, как они знают, противоречит установленному праву. Ведь цари не боги, а люди, которые часто заслушиваются пением сирен. Следовательно, если бы все зависело от непостоянной воли одного человека, то не было бы ничего прочного. Поэтому монархическая форма верховной власти, чтобы быть устойчивой, должна быть установлена так, чтобы все, правда, совершалось по одному лишь решению царя, т. е. чтобы все право было изъявленной волей царя, но не так, чтобы всякая воля царя была правом (о чем см. §§ 3, 5 и 6 пред. гл.).

§ 2. Далее необходимо отметить, что при заложении основ [власти] следует более всего иметь в виду человеческие аффекты и недостаточно указать на то, что само по себе обязательно, но прежде всего нужно выяснить, что могло бы быть сделано для того, чтобы люди имели непреложное и незыблемое право, — все равно, будут ли они руководиться аффектом или разумом. Ибо если право государства или публичная свобода держатся только хрупкой опорой законов, то не только не будет для граждан никакой обеспеченности ее осуществления (как мы показали в § 3 пред. гл.), но, наоборот, они обречены на гибель. Ведь несомненно, что печальнее всего обстоит дело именно с наилучшим государством, в которое начала проникать порча, если только оно не рухнет от первого же сотрясения и толчка и не впадает в рабство (что, как кажется, невозможно); поэтому для подданных имеет больше смысла абсолютно перенести свое право на одного человека, нежели соглашаться на недостоверные, тщетные или ничтожные условия свободы и тем уготовлять своим потомкам путь к жесточайшему рабству. Но если я покажу, что изложенные мною в предыдущей главе основы монархической формы верховной власти надежны и их ниспровержение неизбежно вызовет негодование большей части вооруженного народа и что из них проистекает безопасность для царя и народа, и выведу все это из общей

природы, то никто не сможет усомниться в том, что они суть наилучшие и истинные (как явствует из § 9 гл. III и §§ 3 и 8 пред. гл.). Теперь я по возможности кратко покажу, что они действительно таковы.

§ 3. Никто не станет спорить против того, что на том, в чьих руках верховная власть, лежит обязанность всегда знать о состоянии и положении государства, быть на страже общего блага и проводить в жизнь полезное для большинства подданных. Но так как один человек не может обзреть всего (не всегда он находится в состоянии душевного равновесия, [не всегда бывает] способен к размышлению, и часто болезнь, или старость, или какие-либо другие причины не позволяют ему заниматься делами правления), то, следовательно, необходимо, чтобы монарх имел советников, которые знали бы положение вещей, помогали бы царю советом и подчас его заменяли; этим будет достигнуто то, что верховная власть, или государство, всегда будет держаться одного направления.

§ 4. Но с человеческой природой дело обстоит так, что каждый с величайшим жаром ищет своей личной пользы и за справедливейшие считает те законы, которые необходимы для сохранения и приумножения его достояния, чужой же интерес защищает лишь постольку, поскольку рассчитывает тем самым упрочить свой собственный. Отсюда поэтому с необходимостью следует, что советниками нужно выбирать тех, чье личное достояние и польза зависят от общего благоденствия и мира. И, таким образом, ясно, что если из каждого рода или класса граждан будет выбираться по несколько человек, то решение, получившее в этом совете наибольшее число голосов, будет полезно большинству граждан. Правда, в этот совет, состоящий из значительного числа граждан, необходимо попадет и много людей слишком низкого развития; однако несомненно, что каждый долгое время с интересом занимавшийся какими-нибудь делами, приобретет в них достаточный навык и набьет руку. Поэтому если будут выбираться занимавшиеся до пятидесяти лет лишь своими делами и не нажившие при этом дурной славы, то они будут в состоянии давать советы, касающиеся их области, в особенности если в более важных делах будет дано время на размышление. К этому нужно еще прибавить, что малочисленность совета отнюдь не дает уверенности в том, что в него не попадут подобные лица. Наоборот, бóльшая часть

его будет состоять из подобных людей, ибо каждый здесь будет стремиться подобрать себе безголовых товарищей, ловящих каждое его слово, что не имеет места в больших советах.

§ 5. Кроме того, несомненно, что каждый предпочитает управлять, нежели быть управляемым. «Ибо никто не уступает добровольно власти другому», — как говорит Саллюстий⁹ в своей первой речи к Цезарю. И потому ясно, что целый народ никогда не перенес бы своего права ни на немногих, ни на одного, если бы ему удалось прийти к согласию и если бы споры, столь часто возникающие в больших собраниях, не грозили перейти в усобицы. И потому народ только то свободно переносит на царя, что он абсолютно не может удержать в своей власти, а именно: разрешение споров и приведение в исполнение решений. Что касается того, также частного случая, когда царь избирается для войны (так как царями войны ведутся с большей удачей), то для того чтобы удачнее вести войну, конечно, бессмысленно желать рабствовать во время мира, если только можно представить себе мир в государстве, верховная власть которого перенесена с исключительной целью войны на одно лицо, которое поэтому может доказать свою доблесть и свое значение для всех более всего на войне; в то время как, наоборот, демократическая форма власти имеет то преимущество, что ее добродетель (*virtus*) гораздо больше проявляется во время мира, чем во время войны. Но по какой бы причине ни был избран царь, он один, как мы уже сказали, не может знать всего полезного для государства, но для этого ему необходимо (как мы показали в пред. §) иметь много советников из граждан. И так как мы никоим образом не можем себе представить, чтобы что-либо касающееся обсуждаемого дела могло ускользнуть от внимания столь большого числа людей, то отсюда следует, что, кроме мнений этого совета, представляемых царю, нет никаких других, соответствующих благу народа. Но так как благо народа есть верховный закон или наивысшее право царя, то, следовательно, право царя заключается в выборе из представленных ему мнений совета, а не в принятии чего-либо наперекор убеждению совета (см. § 25 пред. гл.). Но если бы царю представлялись все мнения, внесенные в совет, то могло бы случиться, что царь оказывал бы всегда предпочтение небольшим городам, имеющим сравнительно небольшое число голосов,

Ибо хотя по наказу совета и было постановлено, чтобы мнения представлялись без указания на их авторов, однако трудно будет добиться здесь полной тайны. Поэтому необходимо установить, чтобы мнения, не имеющие хотя бы ста голосов, не получали дальнейшего движения; и это право большие города будут всеми силами защищать.

§ 6. Если бы я не стремился к краткости, я бы указал здесь на другие чрезвычайно полезные стороны этого совета. Остановлюсь, однако, только на одной, представляющейся наиболее важной. Нет именно большего поощрения к добродетели, чем общая всем надежда занять столь почетную должность. Ибо все мы более всего добиваемся славы, как подробно показано нами в нашей «Этике».

§ 7. Не может быть сомнения в том, что большая часть этого совета никогда не будет склонна вести войну, но всегда будет иметь великое тяготение и любовь к миру. Ведь, не говоря уже о том, что война всегда будет сопряжена для них самих с опасностью лишиться своего имущества и свободы, нужно еще иметь в виду, что для войны потребуются новые расходы, которые они должны будут покрыть, и что придется взяться за оружие их же детям и родственникам, занятым домашними делами; с войны же последние могут вернуться домой лишь с никому не нужными ранами. Ибо (как мы сказали в § 31 пред. гл.) ополчение не должно получать никакого жалованья и (согласно § 10 той же гл.) составляет исключительно из граждан и ни из кого другого.

§ 8. Благоприятствует, далее, миру и согласию еще одно весьма существенное обстоятельство, то именно, что никто из граждан не обладает недвижимостью (см. § 12 пред. гл.). Вследствие этого война всем угрожает приблизительно равной опасностью. Ведь всем придется для получения дохода или заняться торговлей, или давать друг другу деньги займы, если, как некогда в Афинах, будет издан закон, воспрещающий отдавать деньги в рост кому-либо, кроме местных жителей; и поэтому придется заниматься делами, которые или находятся во взаимной зависимости, или предполагают одни и те же условия для своего преуспевания. И потому большинство совета будет почти всегда единодушно относительно общих дел и средств сохранения мира. Ибо (как мы сказали в § 4 наст. гл.) каждый защищает чужой интерес лишь постольку, поскольку думает тем самым упрочить свое благосостояние.

§ 9. Никому не может прийти в голову подкупать подобный совет, — в этом не может быть сомнения. Ведь если кто-нибудь и привлечет на свою сторону одного или двух из столь большого числа людей, то, конечно, этим он ничего не добьется. Ибо, как мы сказали, мнение, собравшее менее ста голосов, дальнейшего движения не получает.

§ 10. Что, кроме того, число членов этого раз установленного совета не может быть уменьшено, — в этом мы легко убедимся, если примем в соображение общие аффекты людей. Ведь все более всего стремятся к славе, и каждый физически здоровый человек надеется прожить до глубокой старости. Поэтому, если мы подсчитаем число тех, которые действительно достигли пятидесятилетнего или шестидесятилетнего возраста, а кроме того, примем в расчет большое число ежегодно избираемых членов этого совета, то увидим, что едва ли найдется способный носить оружие человек, который бы не тешил себя надеждой достичь этого звания; и поэтому все будут по мере сил защищать право этого совета. Нужно заметить, что всякой порче легко положить конец, если только она не проникает постепенно. Но так как легче себе представить и меньше зависти возбудит уменьшение числа избираемых из всех родов, нежели уменьшение такового из немногих или даже полное исключение того или другого рода, то, следовательно (согласно § 15 пред. гл.), число советников может быть уменьшено не иначе, как сокращением его на третью, четвертую или пятую часть, а такое изменение слишком значительно и, следовательно, совершенно идет вразрез с общим течением дел. Не следует также опасаться промедления с выборами или нерадивого к ним отношения, так как за этим следит сам совет (см. § 16 пред. гл.).

§ 11. Итак, царь — руководимый ли страхом перед народом или целью привлечь к себе большинство вооруженного народа, или руководимый душевным благородством в желании, именно: послужить общей пользе, — всегда будет утверждать то мнение, которое собрало большинство голосов, т. е. (согласно § 5 наст. гл.) наиболее полезное для большей части государства; несогласные же мнения, представленные ему, постарается примирить, чтобы всех привлечь к себе. На это дело царь положит все свои силы, чтобы всем воочию показать, насколько он лично необходим для них как во время мира, так и во

время войны. И поэтому он тогда будет наиболее своеправным и в наибольшем обладании верховной властью, когда больше всего будет заботиться об общем благе народа.

§ 12. Ведь сам царь не может сдержатъ всех страхом. Но, как мы сказали, его мощъ держится численностью солдат, в особенности их доблестью и верностью, которая всегда лишь постольку бывает надежной у людей, поскольку они имеют нужду друг в друге — все равно, пристойна ли последняя или позорна. Вследствие этого цари обыкновенно чаще возбуждают солдат, чем сдерживают их в должных границах, и более скрывают их пороки, чем добродетели; чтобы притеснять лучших граждан, они по большей части выискивают бездельников, развращенных роскошью, приближают их к себе, осыпают их деньгами и милостями, жмут им руки, целуют и ради господства идут на всякие унижения. Поэтому, чтобы граждане были к царю ближе всех и оставались бы своеправными — поскольку дозволяет это гражданское состояние или справедливость, — необходимо, чтобы ополчение состояло исключительно из граждан и чтобы они привлекались к совещаниям; наоборот, позволившие привести наемников, промышляющих войной и черпающих всю свою силу в раздорах и усобицах, тем самым обрекают себя на рабство и закладывают основы вечной войны.

§ 13. Советники царя должны избираться не на всю жизнь, а на три, четыре или самое большее пять лет; это явствует как из § 10 наст. гл., так и из того, что мы сказали в § 9 наст. гл. Ведь если бы они выбирались на всю жизнь, то, не говоря уже о том, что громадному большинству граждан не была бы доступна надежда на занятие этой почетной должности, неравенство между гражданами было бы весьма значительно, неравенство, являющееся источником зависти, постоянного ропота и, наконец, усобиц, которые, конечно, весьма на руку властолюбивым царям; кроме того, такие советники начнут своевольничать (ибо не будет уже страха перед преемниками), чему цари отнюдь не воспрепятствуют. Ведь, чем более советники будут ненавистны гражданам, тем более будут они льнуть к царю и тем более будут склонны льстить ему. И даже пятилетний срок представляется чересчур большим, ибо за такой период времени, по-видимому, имеется некоторая возможность совратить слишком большую часть совета (хотя бы он и был многочислен) дарами и милостями. Поэтому

дело будет намного вернее, если ежегодно двое из каждого рода будут выходить из состава, а их место займут другие (если из каждого рода должно быть по пяти советников), за исключением того года, когда выходит знаток права, принадлежащий к какому-нибудь роду, и на его место избирается новый.

§ 14. Ни один царь, далее, не может мечтать о большей безопасности, чем та, которой пользуется правящий в таком рода государстве. Ведь, не говоря уже о том, что не долговек тот, к кому относятся недоброжелательно его наемники, несомненно, что наибольшая опасность угрожает царю со стороны лиц, к нему наиболее близких. Поэтому, чем малочисленнее и, следовательно, могущественнее совет, тем более царь должен опасаться, что они перенесут верховную власть на другое лицо. Ничто не испугало так Давида, как переход его советника Ахитофеля на сторону Авессалома ¹⁰. Сюда следует еще прибавить, что если вся власть абсолютно перенесена на одно лицо, то тем легче перенести ее на другое. Два простых солдата вздумали перенести власть над Римом на другое лицо и перенесли ¹¹. Я обхожу молчанием хитрости и интриги советников, которыми они вынуждены оберегать себя, чтобы не пасть жертвою зависти, как слишком хорошо известные. Всякий, кто знаком с историей, не может не знать, что прямодушие приводило большей частью к гибели советников; поэтому и им, чтобы сохранить себя, нужно быть не прямодушными, а вероломными. Но если число советников слишком велико для того, чтобы они могли сойтись на каком-нибудь преступном плане, если все между собой равны и занимают должность не более четырех лет, то они никогда не будут страшны для царя, если только он не вздумает лишить их свободы, чем в равной степени оскорбит всех граждан. Ибо (как прекрасно замечает Ант. Перес ¹²) для князя обладание абсолютной властью слишком опасно, для подданных — слишком ненавистно и идет вразрез как с божественными, так и с человеческими установлениями, что доказывается бесчисленными примерами.

§ 15. В предыдущей главе мы изложили еще и другие основы, которые в высокой степени обеспечивают царю его власть, а гражданам — мир и свободу, что мы и покажем в своем месте; ибо прежде всего я хотел доказать все касающееся верховного совета, как наиболее важное.

Теперь же перейдем к остальным, держась намеченного мною порядка.

§ 16. Что граждане тем могущественнее и, следовательно, более своеправны, чем большими и лучше укрепленными городами они обладают, — это несомненно. Ведь, чем безопаснее их местожительство, тем лучше они могут защищать свою свободу или менее бояться внешних и внутренних врагов. Несомненно, далее, что люди по природе тем более заботятся о своей безопасности, чем они богаче. Те же города, которые для своего сохранения нуждаются в мощи другого, не имеют с ним равного права; но, поскольку чужеправны, постольку нуждаются в чужой мощи. Ведь право (как мы показали в гл. 2) определяется исключительно мощью.

§ 17. Для той же самой цели, т. е. для того, чтобы граждане оставались своеправными и сохраняли свободу, ополчение должно состоять только из граждан, без исключения для кого бы то ни было. Ведь вооруженный человек более своеправен, чем невооруженный (смотри § 12 наст. гл.); и граждане абсолютно переносят свое право на то лицо (всецело веря себя его совестливости), которому они передали оружие и доверили укрепления городов. Сюда присоединяется еще и человеческая скупость, которая в очень значительной степени определяет поведение большинства. Ведь солдат нельзя нанять без больших расходов, а граждане почти не терпят налогов, необходимых для содержания праздного войска. А что никто из начальствующих над всем ополчением или над большей его частью не должен без крайней нужды выбираться более чем на год, — это знает всякий занимавшийся священной или светской историей. Разум же ничему не учит с большей убедительностью. Ведь сила государства всецело веряется тому, кто имеет в своем распоряжении достаточно времени, чтобы достичь воинской славы, затмить своим именем самого царя или привязать к себе войско снисходительностью, щедростью и другими принятыми у военачальников приемами, которыми они пролагают путь к чужому рабству и своему господству. Наконец, для большей безопасности всего государства я прибавил, что командующие ополчением выбираются из советников царя или отбывших эту должность, т. е. из людей, достигших того возраста, когда люди по большей части предпочитают новому и опасному старое и верное.

§ 18. Я сказал, что граждане должны различаться по родам и что из каждого рода следует выбирать равное число советников, чтобы большие города имели больше советников, в соответствии с числом граждан, и могли подавать большее число голосов, как оно и справедливо. Ведь мощь верховной власти, а следовательно, и право должны оцениваться по числу граждан; я не думаю, чтобы для сохранения этого равенства между гражданами могло быть придумано другое, более действительное средство; все граждане по природе таковы, что каждый желает числиться в своем роде и отличаться от других своим происхождением.

§ 19. В естественном состоянии, далее, земля и все связанное с землей таким образом, что не может быть ни спрятано, ни унесено куда бы то ни было, меньше, чем что-либо другое, может быть предметом притязания и подчинения своему праву отдельных лиц. Поэтому земля и все связанное с ней вышеупомянутым образом должно быть преимущественно подчинено общему праву государства, именно [праву] всех тех, кто соединенными силами может удержать это за собой, или того, кто может сделать так благодаря власти, сообщенной ему всеми; и, следовательно, земля и все связанное с ней должно иметь в глазах граждан только то значение, что на ней можно обосноваться и защищать общее право и свободу. Что касается остальных выгод, которые государство должно извлекать из земли, то о них мы говорили в § 8 наст. гл.

§ 20. Для того чтобы граждане по возможности оставались равными — что для государства является настоятельной необходимостью, — к знати причисляются лишь те, кто происходит от царя. Но если бы всем потомкам царя было дозволено жениться или иметь детей, то с течением времени их число возросло бы чрезвычайно и они были бы не только в тягость всем остальным, но и явились бы источником громадной опасности. Ведь люди, живущие в праздности, по большей части увлекаются преступными планами. Этим объясняется тот факт, что цари затевают войны главным образом из-за знати, так как война приносит с собой царям, теснимым знатью, больше безопасности и спокойствия, чем мир. Но я не останавливаюсь более на этом, как на достаточно известном, равно как и на всем сказанном мною с § 15 до § 27 пред. гл.; ибо самое существенное доказано в этой главе, остальное же очевидно само по себе.

§ 21. Что число судей должно быть достаточно велико для того, чтобы частное лицо не могло совратить большей части их дарами, что голосование должно быть тайным, а не явным, что судьи заслуживают вознаграждения за свой труд, — это также всем известно. Но повсюду они получают годовое содержание; поэтому они не очень-то торопятся с разрешением дел и часто тяжбам не предвидится конца. Далее, там, где конфискованное имущество поступает в пользу царей, часто бывает, что «при разбирательстве смотрят не на право и истину, но на величину состояния; доносы становятся всеобщим явлением, и начинается преследование наиболее богатых; такое тяжелое и нетерпимое положение вещей, оправдываемое необходимостью военного времени, остается и во время мира»¹³. Корыстолюбие же судей, остающихся в должности два или три года, умеряется страхом перед преемниками, не говоря уже о том, что судьи не могут иметь никакой недвижимости, но вынуждены свои деньги для получения дохода отдавать взаймы согражданам. Поэтому им придется скорее заботиться о гражданах, нежели строить им козни, в особенности если самих судей будет, как мы сказали, достаточно большое число.

§ 22. Ополчение же, как мы сказали, не должно получать никакого жалованья, ибо величайшая награда ополчению — свобода. Ведь в естественном состоянии каждый по мере сил стремится защитить себя ради одной только свободы и не ждет другой награды воинской доблести, кроме самостоятельности; в гражданском же состоянии все граждане вместе должны быть рассматриваемы, как человек в естественном состоянии; поэтому они, сражаясь все за это состояние, отстаивают самих себя и заняты своим собственным делом. Советники же, судьи, преторы и т. д. трудятся более для других, чем для себя; поэтому справедливо назначить им вознаграждение за труд. К этому нужно прибавить, что нет на войне более достойного и более сильного стимула к победе, чем образ свободы. Но, наоборот, если для военной службы будет предназначена только одна какая-нибудь часть граждан (по этой причине им придется определить жалованье), то царь не преминет приблизить их к себе предпочтительно перед другими (как мы показали в § 12 пред. гл.); таким образом, наиболее близки к нему будут люди, знакомые только с военным делом, люди, которых толкнет к изли-

шествам избыток досуга в мирное время и которые, растратив свое личное достояние, только и будут помышлять, что о грабежах, гражданских усобицах и войнах. Поэтому мы можем утверждать, что подобное монархическое государство на самом деле есть состояние войны и что в нем только войско наслаждается свободой, все же остальные рабствуют.

§ 23. Сказанное нами в § 32 пред. главы о приеме иностранцев в число граждан говорит, по моему мнению, само за себя. Кроме того, никто, я думаю, не станет сомневаться в том, что ближайшие кровные родственники царя должны находиться от него в отдалении и заниматься делами не войны, а мира, что принесет им славу, а государству — спокойствие. Но даже и это казалось недостаточным турецким тиранам; у них поэтому укоренился обычай убивать всех братьев. И не удивительно: ведь, чем более абсолютно перенесено право государства на одно лицо, тем легче оно (как мы показали на примере в § 14 наст. главы) может быть перенесено с этого лица на другое. Но несомненно, что изображаемая здесь монархическая форма верховной власти, при которой нет ни одного наемного солдата, достаточно обеспечивает указанным нами образом благоденствие царя.

§ 24. Никто не может колебаться также относительно сказанного нами в §§ 34 и 35 пред. главы. Но легко доказать также, что царь не должен брать в жены иностранку. Ведь помимо того, что два государства, если даже они и соединены между собой союзом, находятся все-таки в состоянии вражды (согласно § 14 гл. III), прежде всего следует остерегаться, чтобы война не возникла из-за домашних дел царя; ведь раздоры и несогласия возникают главным образом из союза, происшедшего от брака, и спорные вопросы между двумя государствами по большей части решаются по праву войны. Отсюда следует, что для государства губительно вступление в тесный союз с другим. О роковом примере такого рода сообщает Писание, а именно: по смерти Соломона, сочетавшегося браком с дочерью египетского царя, сын его Ровоам вел несчастливейшую войну с египетским царем Сузаком, которым был окончательно покорен. Кроме того, брак Людовика XIV, короля французского, с дочерью Филиппа IV повлек за собой новую войну. И, кроме этих, в истории имеется множество других примеров.

§ 25. Облик государства должен сохраняться одним и тем же, и, следовательно, царское достоинство должно принадлежать одному лицу, отпрыску какой-нибудь одной династии, и государственная власть должна оставаться неделимой. Я сказал, далее, что по праву старший сын царя наследует отцу или (если нет детей) ближайший кровный родственник царя; это явствует как из § 13 предшествующей главы, так и из того, что избрание царя, произведенное народом, должно быть действительным, если только это возможно, на вечные времена. Иначе неизбежен частый переход верховной власти государства к народу, что является величайшей, а следовательно, и опаснейшей переменой. Утверждающие же, что царь, как собственник государства и как обладатель его по абсолютному праву, может передавать его кому он хочет и избирать в преемники кого хочет и что именно поэтому сын царя есть правомерный наследник престола, несомненно заблуждаются. Ведь воля царя имеет силу закона, пока он держит в своих руках меч государства, так как право государства определяется одной только мощью. Поэтому царь может, правда, отказаться от престола, но не может передать верховную власть другому, разве только с согласия народа или его более значительной части. Для более ясного уразумения этого следует заметить, что дети являются наследниками родителей не по естественному, а по гражданскому праву. Ибо только мощь государства делает каждого собственником каких-либо имущественных благ. Поэтому та же мощь, или право, которой обуславливается действительность воли кого-либо относительно его имущества, обуславливает то, что та же воля даже после его смерти имеет действие, пока существует государство; и, таким образом, в гражданском состоянии каждый удерживает и после смерти то право, которым он обладал при жизни, ибо он, как мы сказали, может распоряжаться своим имуществом не в силу собственной мощи, а в силу вечной мощи государства. Совсем иное положение царя. Ведь воля царя есть само гражданское право, и царь — само государство. Итак, с кончиной царя государство некоторым образом умирает, гражданское состояние возвращается к естественному и, следовательно, верховная власть естественным образом — к народу, который вследствие этого по праву может издавать новые законы и отменять старые. Отсюда ясно, что никто не наследует царю

по праву, кроме того, кого народ хочет в наследники, или — в теократии, какой некогда было еврейское государство, — того, кого изберет бог через пророка. Это мы можем вывести еще из того, что меч царя, или право, на самом деле есть воля самого народа или его более значительной части; или также из того, что люди, одаренные разумом, никогда не уступят своего права так, чтобы перестать быть людьми и терпеть обращение с собою, как со скотом. Однако нет нужды развивать это более подробно.

§ 26. Право на религию или на богочитание никто не может перенести на другого. Однако об этом мы подробно говорили в последних главах «Богословско-политического трактата», и повторять это здесь излишне.

Изложенным, по моему мнению, я достаточно ясно, хотя и кратко, доказал основы наилучшей формы монархической власти. Их же взаимозависимость или слаженность государства легко заметит каждый, кто только захочет за один раз обозреть их более или менее внимательно. Остается только напомнить, что я имею здесь в виду монархическую форму верховной власти, устанавливаемую свободным народом, которому только и могут быть пригодны эти основы. Ведь народ, привыкший к другой форме верховной власти, не сможет, не рискуя гибелью всего государства, снести ранее принятые основы и изменить строение всего государства.

§ 27. Написанное нами будет, быть может, встречено насмешкой теми, кто пороки, присущие всем смертным, приписывает одному только простонародью (plebs). По их словам, толпа (vulgus) не знает меры, она наводит ужас, если не утрачена; простой народ униженно служит или высокомерно господствует, ему чужды истина и способность суждения. Природа, однако, едина и обща всем. Но нас вводят в заблуждение могущество и внешний лоск. Поэтому, когда двое делают одно и то же, мы часто говорим: одному можно это совершать безнаказанно, другому — нельзя, вследствие различия не в поступках, но различия в деятелях. Высокомерие свойственно господствующим. Уже назначение на должность, ограниченную годовым сроком, внушает людям высокомерие, — что же сказать о знати, за которой почетные должности закреплены на вечные времена! Но ее надменность маскируется пышностью, роскошью, мотовством, какой-то согласованностью пороков, ученым невежеством и изяществом

распутства, так что пороки, которые при рассмотрении их в отдельности (тогда они более всего выступают на вид) окажутся гнусными и позорными, неопытным и несведущим представляются похвальными и пристойными. Далее, толпа не знает меры, она наводит ужас, если не утрачена, — но свободу и рабство не так-то легко совместить. Наконец, не удивительно, что простому народу чужды истина и способность суждения, так как важнейшие дела государства ведутся втайне от него и он делает догадки по тому немногому, что не удастся скрыть. Ведь воздержание от суждения — редкая добродетель. Поэтому желать все вершить втайне от граждан и вместе с тем желать, чтобы суждение их об этом не было превратным и чтобы все не подвергалось толкованию в худшую сторону, есть верх нелепости. Ведь если бы простой народ мог соблюдать меру и воздерживаться от суждений относительно малознакомых дел или же по тому немногому, что он узнал, правильно судить о делах, то, конечно, он был бы достоин более управлять, чем быть управляемым. Но, как мы сказали, природа у всех одна и та же. Всем господство внушает высокомерие, все наводит ужас, если не утрачены, и всюду истина по большей части попирается ожесточением и раболепством, в особенности там, где господствует один или немногие, которые при разбирательствах смотрят не на право или истину, но на величину богатства.

§ 28. Наемные солдаты, освоившиеся с воинской дисциплиной и привыкшие к холоду и голоду, смотрят обыкновенно свысока на толпы граждан, считая их гораздо ниже себя в смысле пригодности для наступательных действий. Однако ни один здравомыслящий человек не будет утверждать, что государство по этой причине будет менее счастливо или прочно. Но, наоборот, каждый беспристрастный наблюдатель признает, что то государство прочнее всех, которое может только защищать приобретенное, а не домогаться чужого и которое вследствие этого стремится всячески избежать войны и сохранить мир.

§ 29. Сознаюсь, впрочем, что едва ли возможно скрыть намерения этого государства. Но вместе со мною каждый признает также, что осведомленность врагов в правых намерениях государства гораздо лучше сокрытия от граждан дурных происков тиранов. Лица, имеющие возможность втайне вершить дела государства, держат последнее абсолютно в своей власти и так же строят гра-

жданам козни в мирное время, как врагу — в военное. Никто не может отрицать, что покров тайны часто бывает нужен государству, но никогда никто не докажет, что то же самое государство не в состоянии существовать без него. Но, наоборот, никоим образом невозможно вверить кому-либо все дела правления и вместе с тем удержать за собою свободу; а поэтому нелепо желание величайшим злом избегнуть незначительного ущерба. На самом деле у домогающихся абсолютной власти всегда одна песнь: интересы государства безусловно требуют, чтобы его дела велись втайне и т. д. и т. д. Все это тем скорее приводит к самому злосчастному рабству, чем более оно прикрывается видимостью пользы¹⁴.

§ 30. Наконец, хотя ни одно государство, насколько мне известно, не было установлено сообразно с теми условиями, о которых мы говорили, однако если мы рассмотрим причины сохранения и падения какого-нибудь цивилизованного государства, то мы сможем из опыта почерпнуть указания на то, что эта форма монархической власти наилучшая. Но я не могу здесь этого сделать, не нагоняя большой скуки на читателя. Однако один замечательный пример я не хочу обойти молчанием. Я имею в виду государство арагонцев. Арагонцы, преисполненные исключительной верности и такого же постоянства своим королям, сохранили в неприкосновенности установления королевства. Сбросив рабское иго мавров, они немедленно постановили избрать себе царя, но на каких условиях — относительно этого между ними не было достигнуто полного согласия. Поэтому было решено обратиться за советом к папе. Последний, ведя себя в этом деле поистине как наместник Христа, упрекнул их в том, что они, недостаточно вразумившись примером евреев, с таким упорством желают царя; но на случай, если они не захотят изменить решения, он посоветовал им не избирать царя, не установив предварительно достаточно справедливых и согласных с характером нации правоположений, и прежде всего создать какой-нибудь верховный совет, который, как в Спарте эфоры, противостоял бы царю и имел абсолютное право разрешать споры, могущие возникнуть между царем и гражданами. Последовав этому совету, они установили законы, которые казались им самыми справедливыми; их верховным истолкователем и, следовательно, верховным судьей должен быть не царь, но совет, который

носит название совета семнадцати и председатель которого именуется «справедливость» (Justitia). Этот последний и эти семнадцать, избранные на всю жизнь не голосованием, но жребием, имеют абсолютное право отменять и уничтожать все решения, постановленные против какого-либо гражданина другими собраниями, как светскими, так и церковными, или самим царем, так что каждый гражданин имеет право призвать на этот суд даже самого царя. Кроме того, некогда они даже имели право избирать царя и лишать его власти. Но впоследствии, по истечении многих лет, король дон Педро, прозванный Кинжалом, происками, подкупками, обещаниями и задобриваниями всякого рода добился уничтожения этого права (достигши этого, он в присутствии всех отрезал себе руку кинжалом или, чему я более охотно поверю, поранил ее, сказав, что избрание царя для подданных возможно только за такую цену, как царская кровь), однако под таким условием: «Отныне они могут взяться за оружие против всякого насилия, которым кто-нибудь захотел бы захватить верховную власть к вреду для них, даже против самого царя и будущего наследника престола, если он таким образом захватывает власть». Этим условием они, конечно, не столько уничтожили, сколько исправили свое прежнее право. Ведь (как мы показали в §§ 5 и 6 гл. IV) царь не по гражданскому праву, но по праву войны может быть лишен господства, или только его насилие подданным дозволено отражать насилием. Кроме этого, были определены другие условия, нашего предмета не касающиеся. Проникнутые этими правоположениями, установленными с общего решения, они в течение исключительно долгого времени были ограждены от насилия: преданность подданных королю и преданность короля подданным всегда были равны. Но после того как кастильский престол перешел по наследству к Фердинанду, раньше всех получившему титул «католического», эта свобода арагонцев стала для кастильцев предметом зависти, и поэтому они настойчиво советовали Фердинанду сократить эти вольности. Он же, не привыкнув еще к абсолютной власти и не решаясь ничего предпринять, ответил советникам следующее: «Не говоря уже о том, что престол арагонцев я принял на известных вам условиях и торжественнейшим образом поклялся исполнять эти условия и что не соответствует человеческому достоинству

нарушать данное слово, я убежден, что мой престол будет крепок до тех пор, пока в отношении безопасности подданные и царь будут равны так, что ни царь перед подданными, ни народ перед царем не будут иметь преимущества; ибо если та или другая сторона сделается могущественнее, то более слабая сторона попытается не только восстановить прежнее равенство, но, напротив, опечаленная понесенным вредом, попытается перенести этот вред на другую, из чего проистечет гибель или одной из них, или обеих вместе». Я, конечно, не мог бы в достаточной мере надивиться этим мудрым словам, если бы они были произнесены царем, привыкшим повелевать рабами, а не свободными людьми. Итак, арагонцы сохранили после Фердинанда свободу — но уже не по праву, а по милости более могущественных царей — до Филиппа II, который угнетал их с более счастливым для себя исходом, но с не меньшей жестокостью, чем Нидерландские провинции. И хотя Филипп III, по-видимому, восстановил все в прежнем состоянии, однако арагонцы — большинство их желало угодить более могущественным (ведь плетью обуха не перешибешь), а остальные были охвачены страхом — ничего не сохранили от свободы, кроме пышных слов и пустых обрядов.

§ 31. Итак, мы заключаем, что народ при царе может сохранить достаточно обширную свободу, если только добьется того, чтобы мощь царя определялась только мощью народа и защищалась самим народом. Это было единственное правило, которому я следовал, закладывая основы монархической формы верховной власти.

ГЛАВА VIII

ОБ АРИСТОКРАТИИ

О ТОМ, ЧТО ГОСУДАРСТВО С АРИСТОКРАТИЧЕСКОЙ ФОРМОЙ ПРАВЛЕНИЯ ДОЛЖНО СОСТОЯТЬ ИЗ БОЛЬШОГО ЧИСЛА ПАТРИЦИЕВ; О ЕГО ПРЕВОСХОДСТВЕ И О ТОМ, ЧТО ОНО БОЛЕЕ, ЧЕМ МОНАРХИЯ, ПРИБЛИЖАЕТСЯ К АБСОЛЮТНОМУ И ЧТО ПО ЭТОЙ ПРИЧИНЕ ОНО БОЛЕЕ ПРИСПОСОБЛЕНО К СОХРАНЕНИЮ СВОБОДЫ

§ 1. До сих пор речь шла о государстве с монархическим образом правления. Теперь же перейдем к изложению того, как надлежит установить аристократическую форму верховной власти для придания ей прочности. Аристократическая форма верховной власти, как мы сказали,

есть та, при которой власть находится не у одного лица, но у нескольких, выбранных из народа; в дальнейшем мы будем называть их *патрициями*. Я подчеркиваю: *при которой власть находится у нескольких выбранных лиц*. Ведь различие между аристократической и демократической формами верховной власти состоит преимущественно в том, что при первой право управления зависит только от избрания, при второй же — главным образом от некоторого прирожденного или же в силу случая приобретенного права (это мы покажем в своем месте). Поэтому, хотя бы все население какого-либо государства было принято в число патрициев, все-таки — если только это право не наследственно и не переходит к другим по общему закону — форма верховной власти, безусловно, будет аристократической, поскольку избрание составляет непрременное условие для приема в число патрициев.

Если патрициев будет только двое, то они будут стремиться к превосходству друг над другом, и государство легко вследствие чрезмерной мощи каждого из них разделится на две части или же — если власть была сосредоточена в руках трех, четырех или пяти лиц — на три, на четыре, на пять частей. Но части будут тем слабее, чем больше число тех, на которых была перенесена верховная власть. Отсюда следует, что при определении минимального числа патрициев, нужного для устойчивости аристократии, необходимо сообразоваться с величиной самого государства.

§ 2. Итак, допустим, что для государства средней величины достаточно сотни лучших людей (*optimi*), на которых была бы перенесена верховная власть государства и которым, следовательно, в случае смерти кого-либо из них принадлежало бы право избрания коллег, патрициев. Они, без сомнения, приложат все старания к тому, чтобы их преемниками были их дети или ближайшие родственники. Вследствие этого верховная власть государства всегда будет у тех, кому посчастливилось быть детьми или кровными родственниками патрициев. И так как из сотни людей, достигших вследствие счастливого стечения обстоятельств патрицианского звания, едва ли найдутся трое, обладающих надлежащей сообразительностью и благоразумием, то в результате, следовательно, власть государства окажется в руках не ста, а только двух или трех лиц; благодаря своим дарованиям им нетрудно будет со-

средоточить все в своих руках, и каждый из них в силу общечеловеческих склонностей постарается проложить себе дорогу к монархии. Таким образом, если мы произведем правильный расчет, то окажется, что необходимо, чтобы верховная власть государства, для которого по его размерам нужно по крайней мере сто лучших людей, была перенесена по крайней мере на пять тысяч патрициев. При таком расчете никогда не будет недостатка в сотне выдающихся людей; при том именно допущении, что из пятидесяти лиц, домогающихся и достигающих патрицианского звания, всегда найдется один, не уступающий наилучшим, не говоря уже о тех, которые стремятся подражать доблести наилучших и потому достойны принять участие в управлении.

§ 3. По большей части патриции состоят гражданами одного города — столицы всего государства; так что государство зовется по нему, как некогда Римское, в настоящее время Венецианское, Генуэзское и т. д. Голландская же республика заимствует имя от целой провинции, с чем связано то, что подданные этого государства пользуются большей свободой.

Прежде чем обратиться к определению тех основ, на которых следует утвердить эту аристократическую форму верховной власти, необходимо отметить различие между властью, перенесенной на одно лицо, и властью, перенесенной на достаточно многочисленное собрание, совет (Consilium). Ясно, что различие это огромно. Во-первых, мощь одного человека (как мы сказали в § 35 гл. VI) незначительна по сравнению с бременем всей верховной власти, чего никто не может сказать без очевидного абсурда о достаточно большом совете. Ведь кто утверждает, что данное собрание достаточно велико, тот тем самым отрицает, что ему не под силу бремя верховной власти. Поэтому царь постоянно нуждается в советниках, такого же рода совет — менее всего. Далее, цари смертны, советы, напротив, вечны. Следовательно, мощь верховной власти, однажды перенесенная на достаточно многочисленное собрание, в противоположность монархической форме власти, никогда не возвращается к народу (как мы показали в § 25 пред. гл.). В-третьих, власть царя вследствие его малолетства, болезни, старческой дряхлости или по другим причинам часто бывает непрочной, наоборот, мощь такого совета всегда остается одной и той же. В-четвертых,

воля одного человека весьма изменчива и непостоянна. По этой причине при монархическом образе правления все право есть изъявленная воля царя (как мы разъяснили в § 1 пред. гл.), но не всякая воля царя должна быть правом, чего нельзя сказать о воле достаточно многочисленного совета. Так как само собрание (как мы только что показали) не нуждается в советниках, то всякая изъявленная его воля необходимо должна быть правом. Отсюда мы заключаем, что верховная власть, перенесенная на достаточно многочисленный совет, является абсолютной или наиболее близкой к таковой. Ибо если и есть какая-нибудь абсолютная власть, то поистине это есть та, которой обладает весь народ (*multitudo*).

§ 4. Поскольку при этом аристократическом образе правления власть никогда (как мы только что показали) не возвращается к народу и при нем народ не имеет никакого голоса, но безусловно всякая изъявленная воля верховного совета есть право, — такая власть всецело должна рассматриваться как абсолютная. Ее основы, следовательно, должны опираться исключительно на волю и суждение этого совета, а не на бдительность народа, так как для него недоступны ни участие в совещаниях, ни голосование. Причина же того, что на практике эта власть не абсолютна, заключается единственно в том, что народ внушает страх власть имущим; поэтому народ сохраняет за собой некоторую свободу, которая хотя и не имеет прямой опоры в законе, однако молчаливо отстаивается им и оставляется за собою.

§ 5. Итак, очевидно, что в наилучших условиях эта форма верховной власти будет находиться тогда, когда она по своему устройству более всего подойдет к абсолютной, т. е. когда народ возможно менее будет внушать к себе страха и не удержит никакой свободы, кроме той, которую по необходимости следует ему уделить в силу устройства самой верховной власти и которая поэтому является правом не столько народа, сколько всего государства, правом, отстаиваемым и охраняемым одними патрициями (*optimates*), как их собственное право. При таком положении вещей, как это явствует из предшествующего параграфа и очевидно само по себе, практика более всего будет согласовываться с теорией. Не можем же мы сомневаться, что верховная власть тем меньше будет в руках патрициев, чем больше прав присвоит себе народ, прав вроде тех,

которыми обыкновенно обладают в Нижней Германии союзы ремесленников, называемые гильдиями.

§ 6. То обстоятельство, что верховная власть безусловно перенесена на совет, не должно внушать простонародью опасения впасть в презренное рабство. Ведь воля столь большого совета определяется не столько прихотью, сколько разумом, ибо дурные аффекты влекут людей врозь, и единодушие может установиться лишь постольку, поскольку люди стремятся к благородному или по крайней мере к тому, что кажется таким.

§ 7. Итак, при определении основ аристократической формы верховной власти следует прежде всего обратить внимание на то, чтобы они держались исключительно волей и мощью означенного верховного совета, чтобы сам совет, насколько это возможно, являлся своеправным и не подвергался опасности со стороны народа. Для определения этих основ, опирающихся именно на одну только волю и мощь верховного совета, рассмотрим основы мира, свойственные монархической форме верховной власти и чуждые настоящей. Ведь если мы заменим их другими, столь же надежными основами, соответствующими аристократической форме верховной власти, и сохраним в прежнем виде остальные, то, без сомнения, все причины к возмущениям будут устранены, и во всяком случае это государство будет не менее прочно, чем монархическое; наоборот, оно будет тем лучше, чем более оно в сравнении с монархическим приблизится к абсолютному без ущерба для мира и свободы (см. §§ 3 и 6 наст. гл.). Ведь, чем обширнее право верховной власти, тем более (согласно § 5 гл. III) форма государства согласуется с велением разума и, следовательно, тем более благоприятствует сохранению мира и свободы. Итак, окинем беглым взором то, что было сказано в § 9 гл. VI, чтобы отбросить чуждое для аристократии и усмотреть соответствующее ей.

§ 8. Прежде всего необходимо основать и укрепить один или несколько городов, — в этом никто сомневаться не может. Но главным образом надлежит укрепить город, являющийся столицей всего государства, а затем те, которые расположены по окраинам государства. Ибо тот город, который является столицей всего государства и обладает верховным правом, должен быть могущественнее всех. Что же касается разделения граждан на роды, то в таком государстве оно представляется излишним.

§ 9. Переходим к ополчению (*militia*). Так как в этом государстве равенство должно соблюдаться не между всеми, но лишь между патрициями и так как (что особенно важно) мощь патрициев больше, чем простонародья, то несомненно, что требование, чтобы ополчение состояло исключительно из подданных (*subditi*), не входит в основные законы или правоположения этого государства. Необходимо прежде всего, чтобы никто не принимался в число патрициев без основательного знакомства с военным искусством. Однако полное недопущение подданных в ополчение, как того желают некоторые, — явная несоразность. Ведь, не говоря уже о том, что жалование за военную службу, уплачиваемое подданным, остается в самом государстве, в то время как то, которое уплачивается ополчению, составленному из иностранцев, для государства совершенно утрачивается, этим еще и ослабляется величайшая сила государства; ибо несомненно, что те сражаются с особым воодушевлением, кто сражается за веру и отечество. Отсюда также ясно, что не менее заблуждаются и те, которые полагают, что военачальников, трибунов, центурионов и т. д. надлежит избирать из одних только патрициев. Ведь какую же доблесть проявят в сражении воины, у которых будет отнята всякая надежда на достижение славы и почестей? С другой стороны, установить законом, что патрициям возбраняется нанимать чужеземное войско, когда того требуют обстоятельства — или для своей защиты и подавления восстаний, или по каким-либо другим причинам, — не только не благоразумно, но даже противно их высшему праву (о котором см. §§ 3, 4, 5 наст. гл.). Впрочем, вождь отдельного корпуса или всего ополчения должен избираться только в случае войны, притом из одних только патрициев; начальствование должно находиться в его руках не более одного года, и нельзя ни продлить срока его полномочий, ни избрать его вторично; такое постановление, необходимое при монархической форме верховной власти, в еще большей мере необходимо при аристократической. Хотя, как мы уже сказали выше, переход верховной власти от одного лица к другому гораздо более легок, чем от свободного собрания (совета) к одному лицу, однако часто случается, что патриции угнетаются своими военачальниками, и это сопряжено с куда большим вредом для государства. Ведь низложение монарха влечет за собой перемену не в государственном

строе, но только в личности тирана; при аристократической же форме верховной власти ничего подобного не может произойти без ниспровержения государственного строя и истребления наиболее выдающихся людей. История Рима дала печальнейшие примеры этого. Основание, по которому мы утверждали, что при монархической форме верховной власти ополчение должно служить без жалования, недействительно для настоящей. Ведь, поскольку подданные не допускаются к участию в совещаниях и подаче голосов, постольку их следует рассматривать как иностранцев, а поэтому условия для поступления на военную службу не должны быть для них худшими, чем для иностранцев. И нечего опасаться того, что совет окажет им предпочтение перед остальными. Во избежание же преувеличенной оценки со стороны кого-либо своих заслуг (а это явление обычное) всего лучше было бы, если бы патриции назначали воинам определенное вознаграждение за службу.

§ 10. Кроме того, по той же причине (т. е. потому что все, за исключением патрициев, — иностранцы) невозможно, не подвергая опасности все государство, оставить за государством и сдавать населению за ежегодную плату поля, дома и всю землю. Ведь подданные, не причастные к власти, при неблагоприятных обстоятельствах не задумались бы покинуть все города, если бы имущество, которым они владеют, им было дозволено переносить куда угодно. Поэтому поля и земельные участки такого государства следует не сдавать, но продавать подданным, с тем, однако, условием, чтобы они ежегодно уплачивали некоторую часть годового дохода и т. д., как это имеет место в Голландии.

§ 11. Теперь перехожу к выяснению тех основ, опираясь на которые верховный совет упрочит свое положение. В § 2 наст. гл. было указано, что в государстве средней величины число членов этого совета должно быть приблизительно равно пяти тысячам человек. Поэтому следует изыскать меры к тому, чтобы власть не перешла мало-помалу к меньшему числу лиц, но, наоборот, чтобы число их возрастало по мере увеличения самого государства; чтобы в среде патрициев по возможности сохранялось равенство; чтобы в советах не было задержек в делах; чтобы соблюдалось общее благо и, наконец, чтобы мощь патрициев или совета превосходила мощь народа, однако так, чтобы он не терпел от этого никакого ущерба.

§ 12. Зависть есть причина величайшей трудности при разрешении первой из поставленных задач. Как мы сказали выше, люди — по природе враги, и хотя законы связывают и сдерживают их, однако их природные свойства остаются теми же. На мой взгляд, по этой же причине демократическая форма верховной власти переходит в аристократическую, а последняя — в монархическую. Я вполне убежден в том, что большинство аристократий первоначально было демократиями: когда народ после поисков новых мест для поселения находил и возделывал их, то равное право на властвование удерживалось у всех членов его без исключения, так как никто добровольно не уступает власти другому. Но хотя каждый из них считает справедливым, чтобы то право, которым обладает другой в отношении него, принадлежало бы ему самому в отношении другого, однако им кажется несправедливым, чтобы иностранцам, стекающимся к ним, принадлежало равное с ними право в государстве, которое они добыли трудом и которым овладели ценою своей крови. Да против этого не возражают и сами иностранцы, так как они переселяются туда не для властвования, но для устройства своих частных дел и почитают себя вполне удовлетворенными, если им предоставлена свобода в безопасности заниматься своими делами. Между тем народонаселение возрастает вследствие прилива иностранцев; они мало-помалу перенимают нравы коренных жителей, и в конце концов между теми и другими остается единственное различие: иностранцы лишены права занимать почетные должности; но, в то же время как с каждым днем увеличивается число пришельцев, число граждан, напротив, уменьшается по многим причинам. Ведь часто вымирают целые роды, иные граждане лишаются прав за преступления, и очень многие вследствие стесненного положения личных дел пренебрегают делами правления, тогда как более могущественные только и помышляют о захвате в свои руки правления, — и вот власть мало-помалу переходит к немногим и, наконец, вследствие заговора — к одному. Мы могли бы указать еще и на другие причины, действующие разрушительно на такие государства; однако, ввиду их общеизвестности, я на них не останавливаюсь и перейду теперь к изложению по порядку законов, которые должны уберечь от гибели государство, о котором идет речь.

§ 13. Важнейшим законом этого государства будет тот, которым определяется отношение числа патрициев к народу (*multitudo*). Это отношение (согласно § 1 наст. гл.) следует строго соблюдать, чтобы таким образом число патрициев увеличивалось соразмерно с увеличением народа. Число патрициев должно (согласно сказанному в § 2 наст. гл.) относиться к численности народа, приблизительно как единица — к пятидесяти, т. е. неравенство между ними никогда не должно быть большим. Ведь (согласно § 1 наст. гл.) число патрициев может быть намного больше в сравнении с численностью народа, что несколько не отразится на форме верховной власти. Опасность — лишь в недостаточности числа патрициев. Какими средствами должна быть обеспечена нерушимость этого закона, скоро будет показано нами.

§ 14. Патриции избираются только из некоторых родов и в определенных местностях. Но прямо выразить это в законе опасно. Ибо к тому обстоятельству, что роды сплошь и рядом вымирают и что исключением остальных задевается их честь, присоединяется еще и то, что с этой формой верховной власти наследственность патрицианского достоинства несовместима (согласно § 1 наст. гл.). Но при таком допущении форма верховной власти скорее является демократической, вроде той, которую мы описали в § 12 наст. гл., где именно верховная власть сосредоточена в руках весьма незначительного числа граждан. С другой стороны, принимать меры против того, чтобы патриции избирали своих детей и родственников, т. е. чтобы право управления оставалось у определенных родов, невозможно, даже нелепо, как я покажу в § 39 наст. гл. Лишь бы только это их право не опиралось на явный закон и не исключались бы остальные (т. е. те, которые рождены в государстве, говорят на отечественном языке, не женаты на иностранках, ничем не опорочены, не батраки, не добывают средств к существованию каким-либо недостойным свободного человека трудом — к последним принадлежат виноторговцы и пивовары), и форма верховной власти удержится, и всегда можно будет сохранить должное отношение между патрициями и народом.

§ 15. Кроме того, если будет установлено законом, чтобы избирались только более пожилые, то никогда не случится, что немногие роды удержат за собою право на

властвование (управление). Поэтому следует установить законом, чтобы условием внесения в избирательные списки было достижение тридцатилетнего возраста.

§ 16. Наконец, следует установить, чтобы все патриции собирались в определенное время в каком-либо месте города и на всякого, кто не будет присутствовать на совете, налагался значительный денежный штраф, разве только его задержит болезнь или какое-нибудь общественное дело. Ведь при отсутствии такого постановления большинство, отвлекаемое домашними делами, пренебрежет делами общественными.

§ 17. На обязанности этого совета лежит издание и отмена законов, избрание коллегии патрициев и всех должностных лиц государства. Ведь невозможно, чтобы тот, кто обладает верховным правом, — а мы допустили, что настоящий совет обладает им, — передал кому-либо другому власть издавать и отменять законы, не отказавшись в то же время от своего права и не перенеся его на того, кому он передал означенную власть; ибо, кто в течение хотя бы одного дня обладает властью издавать и отменять законы, тот может изменить всю форму верховной власти. Напротив, обладатель верховного права может, не теряя его, поручить другим на определенный срок согласно с установленными законами управление текущими государственными делами. Кроме того, если бы должностные лица государства избирались помимо этой коллегии, то в таком случае ее члены заслуживали бы скорее названия малолетних (*pupilli*), чем патрициев (отцов).

§ 18. Некоторые присоединяют к этому совету правителя, или главу, или на все время жизни, как венецианцы, или на определенный срок, как генуэзцы, однако с такими предосторожностями, которые не оставляют сомнения в том, что это делается не без большой опасности для государства. Нельзя, конечно, сомневаться в том, что форма верховной власти в таком случае приближается к монархической; насколько мы в состоянии судить по истории этих народов, это произошло по той причине, что до установления таких советов они находились в подчинении у верховного вождя, или дожа, как у царя. Избрание, следовательно, верховного вождя является необходимостью только для некоторых народностей, но не для аристократической формы верховной власти, рассматриваемой независимо от других.

§ 19. Верховная власть этого государства принадлежит всему означенному совету в целом, но не каждому его члену в отдельности (иначе это было бы беспорядочное скопище); поэтому необходимо, чтобы законы так связали всех патрициев, чтобы они составили как бы единое тело, руководимое единым духом. Законы же сами по себе бесцельны и легко нарушаются там, где на страже их стоят люди, которые сами могут их нарушать; ведь наказание должно служить их же собственному вразумлению и [тогда] своих коллег им придется наказывать с той целью, чтобы страхом той же кары обуздать свои влечения, — что величайшая нелепость. Итак, следует изыскать средство оградить от нарушения строй этого верховного собрания и законы государства, однако так, чтобы между патрициями сохранялось по возможности равенство.

§ 20. Назначение единоличного правителя, или главы, также имеющего голос в советах, с необходимостью должно повлечь за собой значительное неравенство — главным образом вследствие той власти, которую необходимо предоставить ему для того, чтобы он был в состоянии без помех исправлять свою должность. При всестороннем обсуждении этого я прихожу к выводу, что общему благу наиболее соответствует установление над этим верховным советом другого [совета] из нескольких патрициев, вся обязанность которых сводилась бы исключительно к тому, чтобы следить за неукоснительным соблюдением законов государства о советах и о государственных чиновниках. Вследствие этого они должны иметь власть всякого совершившего преступление государственного чиновника (нарушившего законы, касающиеся его должности) призвать к себе на суд и осудить по действующим законам. В дальнейшем мы будем называть их синдиками (syndici).

§ 21. Синдики избираются на всю жизнь. Ведь если бы они избирались на определенный срок, так что с его истечением они могли бы призываться на другие государственные должности, то получилась бы та же нелепость, о которой мы только что говорили (в § 19 наст. гл.). Но во избежание чрезмерного высокомерия синдики в связи со столь продолжительным господством на эту должность следует избирать только достигших шестидесятилетнего и более преклонного возраста и отправлявших должность сенатора (о которой ниже).

§ 22. Мы легко определим число синдиков, если примем во внимание, что эти синдикаты относятся к патрициям так, как все патриции вместе — к народу, править которым они не могут, если число их меньше надлежащего. Таким образом, число синдиков должно относиться к числу патрициев, как число этих последних — к численности народа, т. е. (согласно § 13 наст. гл.) как 1 к 50.

§ 23. Необходимо, кроме того, чтобы при этом совете для обеспечения ему возможности без помех исправлять свою должность состояла подчиненная его распоряжениям какая-нибудь воинская часть.

§ 24. Синдикам, как и другим государственным чиновникам, следует определить не жалованье, а особые доходы такого рода, чтобы дурное управление государством влекло за собою большой вред для них же самих. Мы не можем сомневаться в том, что справедливость требует назначения чиновникам этого государства вознаграждения за службу, так как большую часть его составляет простонародье, о безопасности которого заботятся патриции; сам же он заботится не об общем благе, но только о своих частных нуждах. Но так как никто (как мы сказали в § 4 гл. VII) не защищает чужого интереса, если не надеется тем самым упрочить своего личного благосостояния, то необходимо устроить так, чтобы наибольшая личная выгода чиновников, попечению которых вверены дела правления, зависела от наибольшей заботы об общем благе.

§ 25. Итак, синдикам, на обязанности которых лежит, как мы сказали, наблюдение за неукоснительным соблюдением законов государства, следует определить следующие особые доходы. Каждый отец семейства, имеющий в государстве какое-нибудь местожительство, обязан ежегодно уплачивать синдикам по малоценной монете, хотя бы четверть унции серебра, чтобы благодаря этому синдикаты могли определять количество жителей и таким образом наблюдать за тем, какую его часть составляют патриции. Далее, каждый вновь избранный патриций немедленно по своем избрании должен уплатить синдикам какую-нибудь значительную сумму, например двадцать или двадцать пять фунтов серебра. Кроме того, деньги, к уплате которых присуждаются отсутствующие патриции (именно те, которые не явились на созванный совет), также следует обратить на пользу синдиков. Помимо этого, к ним же поступает часть имущества тех провинившихся чиновников, обязанных

явиться на их суд, которые будут оштрафованы на определенную сумму денег или же приговорены к конфискации всего имущества; однако эти суммы идут в пользу не всех синдиков, но только тех, которые ежедневно участвуют в заседаниях и на обязанности которых лежит созыв совета синдиков (о которых см. § 28 наст. гл.). Для того чтобы совет синдиков всегда состоял из надлежащего числа членов, вопрос об этом следует поставить в первую очередь в созванном в обычное время верховном совете. Если же синдик не подымет его, то председатель сената (о нем речь будет ниже) обязан довести об этом до сведения верховного совета, потребовать от председателя синдиков объяснения относительно причины молчания и осведомиться о мнении верховного совета по данному предмету. Если же и он хранит молчание, то председатель верховного суда, а при его молчании какой-либо другой патриций, берет дело на себя и требует объяснения причины молчания как от председателя синдиков, так и от председателей сената и суда. Затем, в целях строгого соблюдения закона, которым исключаются недостигшие определенного возраста, следует установить, чтобы все достигшие тридцатилетнего возраста и не уstraенные прямо законом от управления позаботились о внесении своего имени в список в присутствии синдиков и о получении от них какого-нибудь знака достоинства, приобретенного за определенную цену; им можно было бы в отличие и в обеспечение почета от других присвоить одежду определенного покроя. Вместе с тем должно быть постановлено законом: ни один патриций не смеет — под страхом тяжкого наказания — во время выборов выставить кандидатуру какого-нибудь лица, не занесенного в общий список. Кроме того, никому не должен быть дозволен отказ от должности или службы, для отправления которых он избран. Наконец, для вечного действия безусловно основных законов государства необходимо такое постановление всякий, кто в верховном совете подымет вопрос о каком-либо основном законе, например о продлении срока полномочий какого-либо военачальника или об уменьшении числа патрициев и т. д., тем самым уже явится оскорбителем Величества; он не только осуждается на смертную казнь, а его имущество конфискуется, но в назидание потомству его кара увековечивается каким-нибудь знаком, воздвигнутым на видном месте. Для упрочения же остальных законов государства

достаточно постановления такого содержания: отмена закона или издание нового закона невозможны, если на то не будет дано согласия сперва совета синдиков, а затем трех четвертей или четырех пятых членов верховного совета.

§ 26. Право созыва верховного совета и доклада дел, подлежащих разрешению в нем, принадлежит синдикам, которым в совете отводится первое место. Но правом голоса они не пользуются. До занятия же мест синдики должны поклясться благом этого верховного совета и общей свободой в том, что приложат все старания к ограждению отечественных законов от нарушений и к соблюдению общего блага. Вслед за этим они через своего секретаря приступают по порядку к докладу дел.

§ 27. Всем патрициям при разборе дел и при избрании государственных чиновников должна принадлежать равная власть; делопроизводство не должно быть медленным. В этом отношении всецело заслуживает одобрения порядок, принятый венецианцами. При назначении государственных чиновников они избирают из совета по жребию несколько лиц, которые по порядку называют кандидатов на известную должность. В это время каждый патриций шарами выражает свое мнение, т. е. одобряет ли он или нет избрание намеченного кандидата, так что остается неизвестным, кто именно выразил данное мнение. В результате достигается, с одной стороны, равенство значения патрициев при разборе дел и ускорение делопроизводства, с другой же стороны, — и это вопрос первой необходимости в советах — абсолютная свобода каждого высказывать свое мнение без опасения навлечь на себя чью-либо неприязнь.

§ 28. В совете синдиков и остальных советах следует соблюдать тот же порядок, т. е. голосование должно производиться шарами. Право созыва совета синдиков и доклада дел, подлежащих его разрешению, принадлежит председателю. Он совместно с десятью или большим числом синдиков ежедневно заседает для выслушивания жалоб простонародья на чиновников и секретных обвинений, для задержания, в случае надобности, обвинителей и для созыва совета даже раньше срока, в который он должен собраться, если кто-либо из синдиков в промедлении усмотрит опасность. Этот председатель и те лица, которые ежедневно заседают совместно с ним, должны избираться верховным советом из числа синдиков, однако не на всю

жизнь, но на шесть месяцев; снова они могут быть избраны только по прошествии трех или четырех лет. В их пользу — согласно вышесказанному — идут конфискованное имущество и денежные штрафы или какая-либо часть их. Об остальном, касающемся синдиков, мы скажем в своем месте.

§ 29. Второй совет, подчиненный верховному, мы будем называть *сенатом*. На его обязанности лежит заведование государственными делами, обнародование, например, государственных законов, наблюдение за тем, чтобы укрепления городов соответствовали закону, жалование грамот ополчению, обложение подданных налогами и соби́рание их, ответ иностранным послам и решение вопроса о том, куда следует отправить послов. Однако выбор самих послов лежит на обязанности верховного совета. Ведь для того чтобы патриции не старались снискать себе расположение сената, следует прежде всего держаться того правила, что патриций может быть призван к отправлению какой-либо государственной должности только самим верховным советом. Затем, к его ведомству относится все то, что в каком-либо отношении изменяет существующее положение вещей, как-то: объявление войны и заключение мира. Поэтому декреты сената о войне и мире для своего осуществления нуждаются в одобрении верховным советом. На этом основании я счел бы правильным, чтобы обложение новыми налогами относилось к ведомству одного только верховного совета, а не сената.

§ 30. Для определения числа сенаторов следует принять в соображение следующее: во-первых, надежда на принятие в сенаторское сословие должна быть равной для всех патрициев; затем, сенаторы по истечении того срока, на который они были избраны, должны иметь возможность снова быть избранными после небольшого промежутка, чтобы, таким образом, государство всегда управлялось опытными и сведущими людьми; и, наконец, к числу сенаторов должно принадлежать много лиц, известных мудростью и доблестью. Для осуществления всех этих условий нельзя придумать ничего лучшего, как установить законом, что в сословие сенаторов принимаются только достигшие пятидесятилетнего возраста; четыреста патрициев, т. е. приблизительно одна двенадцатая общего их числа, избираются сроком на год, а по истечении двух лет после означенного срока они снова могут быть избраны.

Таким образом, приблизительно одна двенадцатая часть патрициев (при краткости срока, в течение которого запрещено переизбрание) всегда будет занимать сенаторскую должность — это число, конечно, вместе с тем, какое составляют синдики, будет немногим меньше числа патрициев, достигших пятидесятилетнего возраста. Всем патрициям, следовательно, будет открыта широкая возможность вступления в сословие сенаторов или синдиков, и, однако, одни и те же патриции, за исключением указанного нами краткого срока, в течение которого запрещено переизбрание, всегда будут обладать сенаторским званием, и в сенате (согласно сказанному в § 2 наст. гл.) никогда не будет недостатка в выдающихся людях, отличающихся рассудительностью и мудростью. Так как нарушение этого закона должно повлечь за собой недовольство многих патрициев, то для обеспечения его незыблемости достаточно следующего: всякий патриций, достигший возраста, о котором мы говорили, должен удостоверить это перед синдиками, которые заносят его имя в список лиц, предназначенных к занятию сенаторской должности, и объявляют об этом в верховном собрании, чтобы он вместе с другими, находящимися в равном с ним положении, занял в ней отведенное для подобных ему лиц место рядом с сенаторским.

§ 31. Доходы сенаторов должны быть таковы, чтобы для них мир был выгоднее, чем война; поэтому с ввозимых или вывозимых товаров одна сотая или одна пятидесятая часть идут в их пользу. Ведь мы не можем сомневаться в том, что при таком условии они будут сохранять, насколько возможно, мир и никогда не будут стараться затянуть войну. От уплаты этой пошлины не должны быть свободны и сенаторы, занимающиеся торговлей, ибо такая льгота сопряжена с большим подрывом торговли, что, думаю, известно всякому. С другой стороны, следует, далее, установить законом, чтобы сенатор или отправлявший должность сенатора не мог служить в ополчении и, кроме того, чтобы вождем или претором (мы уже выяснили в § 9 наст. гл., что они должны стоять во главе войска только во время войны) нельзя было назначать того, чей отец или дед — сенатор или не более двух лет назад сложил сенаторское звание. Едва ли можно сомневаться в том, что патриции, не входящие в сенат, будут стоять грудью за эти законы. Таким образом, для сенаторов мир

всегда будет выгоднее войны, а поэтому они никогда не будут предлагать войны, разве только под давлением крайней государственной необходимости. Нам могут возразить, что при таком порядке — если именно в пользу синдиков или сенаторов будут определены столь значительные доходы — аристократическая форма верховной власти будет обременительна для подданных не менее, чем любая монархическая. Но не говоря уже о том, что содержание царского двора требует больших расходов, бесполезных, однако, для сохранения мира, и что мир никогда не может быть куплен слишком дорогою ценою, следует прежде всего принять в соображение, что блага, переходящие при монархической форме верховной власти к одному или немногим, здесь распределяются среди очень большого числа лиц. Далее, цари и их слуги не разделяют с подданными государственных тягот, здесь же происходит обратное, так как патриции, которые избираются из наиболее богатых, покрывают большую часть расходов по делам правления. Затем, не столько расходы на особу царя, сколько секретные расходы, свойственные монархической форме верховной власти, составляют источник ее тягот. Ведь тяжесть государственных налогов, которыми граждане облагаются для сохранения мира и свободы, хотя и велика, однако легко переносится и не вызывает ропота ввиду блага мира. Какой народ должен был платить столь большие подати, как голландцы? И, однако, они не только не были ими истощены, но, наоборот, настолько разбогатели, что их благосостояние составляло предмет общей зависти. Итак, если бы тяготы монархии возлагались в целях мира, то не они угнетали бы граждан, но, как я сказал, секретные расходы — причина того, что подданные изнемогают под тяжестью [налогов]. Ведь доблесть царей больше проявляется во время войны, чем во время мира, и желающие единолично царствовать должны прилагать все усилия к тому, чтобы их подданные были бедны. Я умалчиваю об остальных, о том, что в свое время отметил мудрый голландец V. Н.¹⁵, так как это не относится к моей задаче — описать наилучшее состояние каждой формы верховной власти.

§ 32. В сенате должны заседать несколько синдиков, избранных верховным советом, но без права голоса. Они наблюдают за правильным исполнением законов, касающихся этого совета, и созывают верховный совет, когда

что-либо из сената должно поступить в него. Ведь право созыва этого верховного совета и доклада дел, подлежащих в нем решению, принадлежит, как мы сказали, синдикам. Но до отобрания голосов о подобных делах тот, кто в это время председательствует в сенате, должен изложить положение вещей и мотивированное мнение самого сената относительно доложенного дела; после этого следует голосование в установленном порядке.

§ 33. Сенат в полном составе должен собираться не ежедневно, но, как и все большие собрания, в какие-нибудь определенные сроки. Но так как и в промежуточное время дела требуют разрешения, то является, следовательно, необходимой комиссия сенаторов, которая по роспуске сената занимала бы его место. На ее обязанности лежит созыв в случае нужды самого сената, исполнение его декретов относительно дел правления, прочтение писем, адресованных на имя сената и верховного совета, и, наконец, совещание по делам, подлежащим докладу в сенате. Для облегчения понимания всего изложенного и структуры всего этого совета я остановлюсь на этом несколько дольше.

§ 34. Сенаторы, избираемые, как мы сказали, на год, разделяются на четыре или шесть отделов. Первый в течение первых трех или четырех месяцев занимает в сенате первое место; по прошествии этого времени место первого занимает второй отдел; таким образом, чередуясь друг с другом, все отделы в течение равных промежутков времени занимают в сенате первое место, так что тот отдел, который в первые месяцы был первым, в следующие будет последним. Кроме того, в каждом отделе избираются председатель и заменяющий его в случае надобности вице-председатель, т. е. в каждом отделе избираются двое: председатель и вице-председатель данного отдела. Председатель первого отдела председательствует в сенате в течение первых месяцев, а в случае его отсутствия его заменяет вице-председатель; точно так же и остальные в указанном выше порядке.

Затем из первого отдела жребием или голосованием избирается несколько сенаторов, которые вместе с председателем и вице-председателем того же отдела занимают место сената по его роспуске в течение того именно промежутка времени, когда их отдел занимает в сенате первое место; по истечении этого промежутка времени из второго отдела

также жребием или голосованием избирается то же число сенаторов, которые вместе со своим председателем и вице-председателем заступают место первого отдела и заменяют сенат и т. д. Нет нужды, чтобы избрание этих сенаторов — они избираются, как я сказал, жребием или голосованием на три или два месяца, и их в дальнейшем мы будем называть *консулами* — производилось верховным советом. Здесь не имеет силы основание, указанное в § 29 наст. гл., и основание, указанное в § 17 этой же гл. Вполне допустимо, следовательно, чтобы их избрание было произведено сенатом и присутствующими синдикатами.

§ 35. Я не могу, однако, с той же точностью определить их число. Но несомненно, что число их должно быть настолько значительным, чтобы их нелегко было подкупить. Ведь хотя они сами лично ничего не решают о делах правления, однако они могут отсрочивать созыв сената или — что еще хуже — вводить его в заблуждение, докладывая то, что не имеет никакого значения, и умалчивая о том, что имеет большое значение. Я уже не говорю о том, что если число их слишком незначительно, то отсутствие того или другого из них может повлечь за собою застой в государственных делах. Но, с другой стороны, так как причина избрания этих консулов заключается в том, что многолюдные советы не в состоянии ежедневно заниматься государственными делами, то необходимо избрать здесь средний путь: гарантию, которой не дает численность, следует искать в краткости срока. Поэтому если будет избрано хотя бы тридцать консулов сроком приблизительно на два или на три месяца, то число их будет достаточно значительным, чтобы исключить возможность их подкупа в столь короткое время. По этой причине я настаивал на том, чтобы выборы их преемников производились только ко времени смены одних другими.

§ 36. На обязанности консулов лежит, как мы сказали, созыв сената (в том именно случае, когда некоторые из них, хотя бы немногие, сочтут это нужным), доклад дел, подлежащих в нем решению, роспуск сената и исполнение его декретов о государственных делах. Я теперь же в нескольких словах изложу, какого порядка при этом следует держаться, чтобы дела не затягивались из-за излишних препирательств. Консулы совещаются относительно дел, подлежащих докладу в сенате, и относительно необходимых мероприятий. В случае единодушия они созывают сенат,

излагают дело и свое заключение о нем и, не дожидаясь мнения со стороны кого-либо другого, приступают по порядку к собиранию голосов. Но если голоса консулов разделятся, то в сенате излагается то мнение относительно намеченного вопроса, которое собрало большинство голосов консулов; если оно не получит одобрения большинства сената и консулов, но, напротив, в большинстве будет колеблющиеся и голосовавшие против — это будет видно, как мы указывали, по шарам, — то излагается другое мнение, за которое консулами было подано менее голосов, чем за первое, и т. д. Если ни одно мнение не будет принято большинством сената, то сенат должен быть распущен до следующего дня или же на какой-нибудь краткий срок. Консулы между тем должны рассмотреть, нельзя ли изыскать другие меры, которые вызовут к себе больше сочувствия. Если они не находят таковых или же если те, которые они найдут, не будут приняты большинством сената, то выслушивается мнение какого-либо сенатора. Если оно не соберет большинства голосов сената, то снова голосуется какое-либо другое мнение и производится подсчет не только голосов, поданных за данное мнение, как это делалось до сих пор, но и противников и колеблющихся. Мнение считается принятым, если число подавших голоса «за» окажется больше числа подавших «против» и колеблющихся, напротив, — отвергнутым, если число подавших голоса «против» окажется больше числа подавших голоса «за» или колеблющихся. Но если относительно каждого мнения большинство будет на стороне колеблющихся, а не на стороне голосовавших «за» или «против», то в таком случае с сенатом объединяется совет синдиков, которые голосуют вместе с сенаторами, причем производится подсчет только голосов, поданных «за» или «против» и в расчет не принимаются голоса тех, которые [не голосуют] ни «за» ни «против». Тот же порядок соблюдается относительно дел, которые из сената поступают в верховный совет. Вот и все о сенате.

§ 37. Что касается суда, или трибунала, то он не может опираться на те же основы, что суд в монархии (как я его описал в гл. VI, § 26 и след.). Ведь не соответствует (согласно § 14 наст. гл.) основам аристократии придавать какое-либо значение происхождению из того или другого рода. Затем судьи, избранные из одних только патрициев, могли бы из страха перед своими преемниками, тоже патри-

циями, не только воздержаться от решений, несправедливых по отношению к кому-либо из них, но, пожалуй, и от назначения им заслуженных наказаний; с другой стороны, относительно плебеев они ни перед чем не остановятся, и ежедневно богатые будут их добычей. Я знаю, что по этой причине многие одобряют решение генуэзцев, избирающих судей не из патрициев, а из иностранцев. Но так как я рассматриваю вопрос совершенно абстрактно, то не могу не считать бессмысленным такое установление, при котором к толкованию законов призываются иностранцы, а не патриции. Ведь что такое судьи, как не истолкователи законов? Поэтому я убежден, что генуэзцы в этом деле сообразовались скорее со своим национальным характером, чем с природой аристократии. Но так как мы ставим вопрос в общем виде, то наша задача будет состоять в отыскании средств, наиболее согласующихся с этой формой правления.

§ 38. В отношении числа судей это устройство не представляет особенностей; но как в монархии, так и здесь прежде всего следует наблюдать за тем, чтобы число судей было достаточно значительно для того, чтобы у частного лица не было возможности их подкупить. Ведь их обязанность состоит исключительно в ограждении частных лиц от взаимных правонарушений; в разрешении, следовательно, споров между частными лицами, как между патрициями, так и плебеями; в назначении наказаний провинившимся, не исключая отсюда патрициев, синдиков и сенаторов, поскольку они нарушили общеобязательные законы. Впрочем, споры, которые могут возникнуть между городами, принадлежащими государству, разрешаются верховным советом.

§ 39. Руководящая точка зрения для определения продолжительности срока, на который избираются судьи, — одна и та же при любой форме верховной власти. Ежегодно некоторая часть судей должна оставлять свой пост, и хотя нет нужды в том, чтобы судьи были из разных родов, однако необходимо, чтобы двое кровных родственников не заседали одновременно; то же самое соблюдается и в остальных советах, за исключением верховного, относительно которого достаточно предусмотреть законом, чтобы во время выборов никому не дозволялось ни предлагать своего родственника, ни голосовать за него, если он был предложен кем-либо другим, и, кроме того, чтобы двум

родственникам нельзя было вынимать жребий из урны при назначении какого-нибудь государственного чиновника. Этого достаточно, говорю я, для совета, состоящего из столь большого числа членов и не пользующегося особыми доходами. Государство не потерпит от этого никакого ущерба, так что нелепо было бы исключить законом из верховного совета всех родственников патрициев (как мы сказали в § 14 наст. гл.). Нелепость этого закона. Ведь сами патриции не могут установить такого закона, не отказываясь постольку абсолютно от своего права; поэтому стражами этого закона окажутся не сами патриции, но плебеи, что прямо противоречит сказанному нами в §§ 5 и 6 наст. гл. Главная же цель того государственного закона, которым установлено, чтобы отношение между числом патрициев и численностью народа было всегда одним и тем же, состоит в сохранении права и мощи патрициев, т. е. число их должно быть достаточно для управления народом.

§ 40. Судьи должны избираться верховным советом из самих патрициев, т. е. (согласно § 17 наст. гл.) из самих законодателей. Решения, вынесенные ими как в гражданских, так и в уголовных делах, действительны, если вынесены в установленном порядке и нелицеприятно. Относительно этого синдикам будет дозволено законом расследовать, судить и постановлять приговор.

§ 41. Доходы судей должны быть те же, что описанные нами в § 29 гл. VI. По каждому решению, именно вынесенному ими по гражданскому делу, они получают с проигравшей стороны определенную часть взыскиваемой суммы. В отношении же уголовных дел все отличие сводится к тому, что конфискованные судьями имущества и штрафы за маловажные проступки идут исключительно в их пользу, однако под тем условием, чтобы никогда им не было дозволено вымогать признание у кого-либо и в чем-либо пыткой; и этого достаточно для того, чтобы они не были несправедливы относительно плебеев и под влиянием страха не делали поблажек патрициям. Ведь этот страх умеряется корыстолюбием, прикрытым прекрасным именем правосудия. К тому же число их значительно, голосование производится не открыто, но шарами, так что тот, кто остался недоволен проигрышем дела, ничего не может иметь против определенного лица. Далее, боязнь перед синдиками воспрепятствует судьям выносить несправедливые или по крайней мере нелепые решения и отвратить

каждого из них от злоумышленных поступков, не говоря уже о том, что в столь многочисленном собрании судей всегда найдется один или двое, которых стесняются несправедливые. Наконец, если дозволить плебеям апеллировать к синдикам, то в этом для них будет заключаться достаточная гарантия; синдикам же, как я сказал, должно быть дозволено законом расследовать, судить и постановлять приговоры относительно всего касающегося судей. Синдики, без сомнения, не будут в состоянии избежать ненависти многих патрициев и, наоборот, всегда будут пользоваться расположением простонародья, одобрение которого они, насколько это возможно для них, постараются приобрести. Для этой цели они при случае не преминут отменить решения, постановленные противозаконно, потребовать отчета от каждого судьи и наложить наказание на несправедливых—ведь ничто не производит такого впечатления на народ. Это впечатление отнюдь не ослабляется тем, что подобные примеры не могут быть частыми; напротив, оно чрезвычайно усиливается. Ибо, не говоря уже о том, что дурно устроено то государство, где ежедневно приходится устрашать правонарушителей (как мы показали в § 2 гл. V), должны быть особенно редкими, конечно, те примеры, которые наиболее приковывают к себе общественное мнение.

§ 42. *Правители (проконсулы)*, посылаемые в города или провинции, избираются из сенаторского сословия, так как на обязанности сената лежит попечение об укреплении городов, казне, ополчении и т. д. Правители же, посылаемые в сколько-нибудь отдаленные места, не могут посещать сенат; по этой причине из среды самого сената призываются только те, которые предназначаются для городов, лежащих в пределах отечественной территории; правители же, которые должны быть посланы в более отдаленные местности, избираются из достигших возраста, определенного для поступления в сенат. Если же всецело лишить права голоса соседние города, то, по моему мнению, такая система не обеспечит в достаточной степени мира для всего государства; разве только все эти города настолько бессильны, что с ними можно открыто не считаться; последнего, конечно, нельзя допустить. Поэтому необходимо даровать соседним городам гражданство и граждан, избранных из каждого города в количестве двадцати, тридцати или сорока человек (это число должно сообра-

зоваться с величиной города и может быть большим или меньшим), приписать к патрициям. Из них ежегодно трое, четверо или пятеро должны избираться в сенат и один — пожизненно в синдики. Эти сенаторы вместе с синдиком посылаются правителями в тот город, из которого они были избраны.

§ 43. Для каждого города *судьи* должны избираться из патрициев того же города. Однако о них я не считаю нужным распространяться подробнее, так как это не относится к основам данной формы верховной власти.

§ 44. *Секретари каждого совета* и другие, подобные им чиновники за отсутствием у них права голоса должны избираться из простонародья. Но так как они вследствие долговременных занятий делами приобретают очень большую осведомленность в положении вещей, то часто случается, что на их опытность полагаются больше, чем следует, и что состояние всего государства более всего зависит от их руководства; это обстоятельство было роковым для голландцев. Ибо с этим сопряжено недовольство многих патрициев. И, конечно, мы не можем сомневаться в том, что сенат, черпающий свою мудрость из советов служителей, а не сенаторов, будет посещаться главным образом косными членами и состояние такого государства будет немногим лучше состояния монархии, управляемой малочисленными царскими советниками (см. об этом §§ 5, 6 и 7 гл. VI). Но государство более или менее подвержено этому злу, смотря по тому, дурно или хорошо оно устроено. Ведь защита не имеющей достаточно прочных основ свободы государства всегда сопряжена с опасностью. Патриции, чтобы не подвергать себя ей, избирают из простонародья (из плебеев) честолюбивых чиновников, которые после переворота предаются как жертва смерти, чтобы умиротворить гнев злоумышляющих на свободу. Там же, где основы свободы достаточно прочны, сами патриции добиваются для себя славы быть ее защитниками и стремятся к тому, чтобы мудрость в ведении дел являлась исключительно результатом их собственной опытности. И то и другое мы прежде всего имели в виду при установлении этой формы верховной власти, устраняя простонародье как от совещаний, так и от подачи голоса (см. §§ 3 и 4 наст. гл.); так что верховной государственной властью должны обладать все патриции, авторитетом — синдики и сенат и, наконец, правом созыва сената и доклада дел,

относящихся к общему благу, — консулы, избранные из самого сената. Кроме того, если будет постановлено, чтобы секретарь сената или других советов избирался на четыре или самое большее на пять лет и чтобы на помощь ему на тот же срок назначался второй секретарь, в течение этого срока разделяющий труд с первым, или если в сенате будет не один секретарь, а несколько, которые распределят между собою дела, то никогда не случится, что влияние служителей получит какое бы то ни было значение.

§ 45. *Казначей* также избираются из престолярды. Они обязаны давать отчет не только перед сенатом, но и перед синдиками.

§ 46. В «Богословско-политическом трактате» мы достаточно подробно рассмотрели вопросы религии. Кое-что, однако, о чем говорить там было неуместно, мы опустили: все патриции должны принадлежать к одной и той же религии (ее мы описали в названном трактате), т. е. к самой простой и наиболее всеобщей¹⁸. Ведь надобно прежде всего предупредить разделение самих патрициев на секты и тяготение одних к одному, а других — к другому культу и обусловленные суеверием попытки с их стороны отнять у подданных свободу высказывать свои мысли. Затем, хотя каждому следует предоставить свободу высказывать свои мысли, однако большие собрания следует запретить. Поэтому последователям другой религии следует, конечно, разрешить сооружение стольких храмов, сколько им угодно, однако храмы должны быть какого-нибудь определенного небольшого размера и находиться на известном расстоянии друг от друга. Очень важно, чтобы храмы, посвященные отечественной религии, были обширны и благолепны; в особенности же чтобы к отправлению культа допускались одни только патриции или сенаторы (так что одним только патрициям дозволено крестить, венчать, рукополагать) и чтобы вообще они, как священнослужители, считались защитниками и истолкователями отечественной религии. Для произнесения же проповедей и для заведования церковной казной и каждодневными делами церкви сам сенат избирает из плебеев несколько человек, которые являются как бы заместителями сената и которые обязаны перед ним отчитываться.

§ 47. Вот и все, что касается основ этой формы верховной власти. То, что я собираюсь добавить к этому с принципиальной стороны, не столь существенно, однако имеет

большое значение. Патриции должны носить особые отличительные платья или одеяния; в приветствиях, обращаемых к ним, они титулуются особым образом; каждый плебей должен уступать им место. Если же какой-нибудь патриций случайно, без всякой вины с своей стороны теряет свое имущество и сможет представить этому веские доказательства, то за счет государства оно восстанавливается в прежнем состоянии. Если же, наоборот, окажется, что он растратил свое имущество мотовством, роскошеством, игрой и беспутством и т. д. или же что он безусловно больше задолжал, чем в состоянии заплатить, то он должен лишиться своего сана и считаться недостойным всяких почестей и службы. Ведь тот, кто не смог управиться со своими частными делами, тем менее сможет быть полезным для государственных.

§ 48. Кого закон принуждает дать клятву, тот скорее будет опасаться клятвопреступления, если ему будет приказано поклясться не именем бога, но благом отечества, свободой и верховным советом. Ведь тот, кто клянется богом, представляет в залог частное благо, которое оценивает он сам; тот же, кто, давая клятву, представляет в залог свободу и благо отечества, клянется благом всех, оценка которого от него не зависит. В случае лживости клятвы он сам объявляет себя врагом отечества.

§ 49. Академии, основываемые на государственный счет, учреждаются не столько для развития умов, сколько для их обуздания. Напротив, в свободном государстве науки и искусства достигают высшего развития тогда, когда каждому желающему разрешается обучать публично, причем расходы и риск потери репутации — уже его личное дело. Однако этот вопрос и другие, связанные с ним, я рассматриваю в другом месте. Здесь моя задача заключалась только в том, чтобы изложить все, что относится исключительно к аристократической форме власти.

Г Л А В А IX

ОБ АРИСТОКРАТИИ. ПРОДОЛЖЕНИЕ

§ 1. До сих пор мы рассматривали государство, которое зовется по одному только городу — столице всего государства. Теперь же пора обратиться к государству, верховная власть в котором сосредоточена во многих го-

родах и которому я отдаю предпочтение перед предшествующим. Но, чтобы выяснить отличительные черты и преимущества каждого из них, рассмотрим бегло основы предшествующей формы верховной власти, затем отбросим непригодные для настоящей, вместо них заложим те, на которых она должна утвердиться.

§ 2. Итак, города, являющиеся полноправными членами государства, должны быть построены и укреплены так, чтобы, с одной стороны, ни один из них не мог существовать без остальных, а, с другой стороны, чтобы и отпадение каждого города от остальных было сопряжено с большим вредом для всего государства. Таким образом, они всегда останутся в единстве. Те же города, которые не в состоянии ни сохранить себя, ни внушить страх остальным, очевидно, не своеправны, но безусловно подчинены праву этих последних.

§ 3. Все, что мы изложили в §§ 9 и 10 пред. гл., выводится из общей природы аристократии (отношение числа патрициев к численности народа, возраст и другие условия их избрания), так что, будет ли власть сосредоточена в одном городе или во многих, — в этом нет между ними различия. С верховным же советом дело обстоит иначе. Ведь если какой-нибудь город описываемого государства будет местом его собраний, то в действительности он делается столицей всего государства. Поэтому следует или соблюдать очередь между ними, или отвести этому совету такое место, которое не делает полноправным членом государства и принадлежит всем в одинаковой мере. Однако как то, так и другое настолько же легко на словах, насколько трудно на деле: ведь стольким тысячам людей придется часто покидать города или собираться каждый раз в различных местах.

§ 4. Чтобы правильно вывести из природы и строя этой формы верховной власти то, как следует поступить в этом случае и каким образом следует установить советы такого государства, необходимо принять в соображение, что каждый город имеет права настолько больше, чем частное лицо, насколько он превосходит мощью частное лицо (согласно § 4 гл. II) и, следовательно, каждый город этого государства (см. § 2 наст. гл.) в черте городских стен или в пределах своей юрисдикции имеет столько права, сколько мощи; затем, что все города связаны между собою и объединены не как члены союза, но как составные

части единого государства; причем каждый город имеет в государстве настолько больше права, чем остальные, насколько он могущественнее остальных. Ведь было бы нелепо искать равенства среди неравных: Граждане же считаются равными, как они того и заслуживают, так как мощь каждого из них по сравнению с мощью всего государства — ничтожна; мощь же каждого города составляет большую часть мощи самого государства, и, чем больше сам город, тем больше эта часть. Поэтому нельзя считать все города равными. Но как мощь каждого города, так и его право должны быть оцениваемы по его величине. Узами же, которые должны соединить их в единое государство, будут прежде всего сенат и суд (согласно § 1 гл. IV). Но, каким образом соединить этими узами все города так, чтобы все-таки каждый город остался, насколько возможно, самоуправным, я вкратце покажу здесь.

§ 5. Я допускаю, что патриции каждого города — число их сообразно с величиной города (согласно § 3 наст. гл.) может быть большим или меньшим — обладают в своем городе высшим правом, в верховном совете своего города имеют верховную власть укреплять город и расширять его укрепления, налагать подати, издавать и отменять законы и делать решительно все, что, по их мнению, является необходимым для сохранения и процветания их города. Для ведения же общегосударственных дел избирается сенат всецело на тех же основаниях, на которые мы указали в предшествующей главе; таким образом, все различие между этим сенатом и тем сведется к тому, что первому предоставлено еще разрешать споры, могущие возникнуть между городами. Ведь в государстве, ни один город которого не является столицей, это не может входить в компетенцию верховного совета, как в вышеописанном (см. § 38 пред. гл.).

§ 6. В этом государстве верховный совет созывается только в том случае, когда на очереди стоит реформа самого государства, или в случае какого-либо затруднения, разрешение которого сенаторы считают для себя непосильным; таким образом, все патриции созываются на совет очень редко. Ведь главная обязанность верховного совета (как мы сказали в § 17 пред. гл.) состоит в издании и отмене законов и в избрании государственных чиновников. Однажды же установленные законы или общее право всего государства не должны изменяться. Но если время

или обстоятельства потребуют установления какого-нибудь нового закона или же изменения существующего, то вопрос об этом может быть поднят прежде всего в сенате. После того как в сенате будет достигнуто единодушие по этому вопросу, он сам отправляет в города послов, которые должны оповестить патрициев каждого города о его заключении; и если большинство городов присоединится к заключению сената, то оно считается принятым, в противном же случае — отвергнутым. Того же порядка можно держаться при избрании предводителей войска и послов, отправляемых в иностранные государства, равно как при решениях относительно объявления войны и принятия условий мира. Но так как каждый город (согласно изложенному в § 4 наст. гл.) должен, насколько возможно, оставаться своеправным и иметь в государстве настолько больше права, насколько он превосходит мощью остальные города, то при избрании остальных государственных чиновников является необходимым следующий порядок. Сенаторы именно избираются из патрициев каждого города, т. е. патриции какого-нибудь одного города избирают в своем совете определенное число сенаторов из сограждан-патрициев; это число к числу патрициев того же города относится (см. § 30 пред. гл.) как один к двенадцати; избранные получают затем указания, к какому отделу — первому, второму, третьему и т. д. — они должны принадлежать; таким же путем патриции остальных городов избирают сенаторов (в большем или меньшем количестве — это зависит от их общего числа) и распределяют их по отделам, на которые, как мы сказали, должен разделяться сенат (см. об этом § 34 пред. гл.). Этим будет достигнуто то, что в каждом отделе сената от каждого города будет присутствовать известное число сенаторов, которое сообразно величине самого города будет больше или меньше. Председатели же и вице-председатели отделов, число которых меньше числа городов, избираются сенатом по жребию из избранных консулами. Кроме того, и при избрании верховных судей государства сохраняется тот же порядок: патриции каждого города избирают из своих коллег судей, число которых будет больше или меньше сообразно с числом самих патрициев. Вследствие этого каждый город при избрании чиновников будет, насколько возможно, своеправен и как в сенате, так и в суде, будет иметь настолько больше права, насколько он превосходит мощью

остальные города (при том именно предположении, что при рассмотрении государственных дел и при разрешении спорных вопросов сенат и суд всецело будут придерживаться порядка, описанного в §§ 33 и 34 пред. гл.).

§ 7. Затем предводители когорт и военные трибуны избираются также из патрициев. Ведь так как справедливо, что каждый город сообразно своей величине обязан представлять для общей безопасности всего государства определенное число солдат, точно так же справедливо, чтобы патрициям каждого города было дозволено избирать сообразно числу легионов, которые они обязаны содержать, столько трибунов, вождей, знаменосцев и т. д., сколько требуется для руководства той воинской частью, которую они доставляют государству.

§ 8. Сенат не облагает подданных податями, но для несения издержек, нужных, согласно сенатскому декрету, для ведения государственных дел, привлекаются самим сенатом не отдельные подданные, но города по их имущественному положению, так что каждый город сообразно своей величине должен нести большую или меньшую часть издержек; эту часть патриции взыскивают со своих горожан каким им угодно путем: или сообразуясь именно с их имуществом, или, что гораздо справедливее, взимая с них пошлины.

§ 9. Хотя и не все города этого государства являются приморскими и сенаторы призываются не из одних только приморских городов, однако им можно определить те же доходы, о которых мы говорили в § 31 пред. гл. Для этой цели могут быть, смотря по общему положению государства, изысканы средства, которые послужат для еще более тесного сплочения городов между собою. Остальное же, что относится к сенату и суду и вообще к государству в его совокупности (см. пред. гл.), применимо также и здесь. Итак, мы видим, что в государстве, власть над которым принадлежит многим городам, не является необходимым назначать определенный срок или место для созыва верховного совета. Сенату и суду отводится место в селении или городе, которые не обладают правом голоса. Однако возвращусь к тому, что касается отдельных городов.

§ 10. Верховный совет каждого отдельного города при избрании городских и государственных чиновников, а также при решении дел должен держаться порядка, опи-

санного мною в §§ 27 и 36 пред. гл. Ведь в обоих случаях условия равны. Далее, совет синдиков должен быть подчинен этому городскому совету, так как он относится к нему так же, как совет синдиков, описанный в пред. гл., — к совету всего государства, и в пределах юрисдикции города несет те же обязанности и пользуется теми же доходами. Если город — а следовательно, и число патрициев — будет настолько мал, что сможет избрать только одного или двух синдиков, которые не составят совета, то верховный городской совет назначает синдикам для разбора дел судей по мере надобности или же спорный вопрос поступает на рассмотрение верховного совета синдиков. Ведь из каждого города несколько синдиков отправляются также в место заседаний сената для наблюдения за тем, чтобы законы совокупного государства неукоснительно соблюдались; они заседают в сенате без права голоса.

§ 11. Консулы городов также избираются из патрициев того же города; они образуют как бы сенат своего города. Я не могу, однако, определить их числа, да и не считаю это необходимым, так как наиболее важные дела города решаются его верховным советом, те же дела, которые относятся ко всему государству, — великим сенатом. Впрочем, если число консулов будет незначительно, то необходимо, чтобы они в своем совете подавали голоса открыто, а не шарами, как в больших советах. Ведь в небольших советах, где происходит закрытое голосование, тот, кто сколько-нибудь хитрее других, легко может узнать, кто какой голос подал, и всячески обманывать менее осмотрительных.

§ 12. Кроме того, в каждом городе судьи назначаются его верховным советом. На их решение, однако, можно апеллировать верховному государственному суду, за исключением тех случаев, когда подсудимый явно изобличен и должник признает свой долг. Но нет нужды рассматривать это подробнее.

§ 13. Итак, остается сказать несколько слов о несвоеправных городах. Если они расположены на государственной территории и национальность и язык их жителей одни и те же, то они необходимо должны рассматриваться, подобно селениям, как части соседних городов; так что каждый из них должен быть подчинен управлению того или другого своеправного города. Основание этого заклю-

чается в том, что патриции избираются не верховным советом этого государства, но верховным советом каждого города, причем число их в каждом городе, соразмерное числу жителей в пределах его юрисдикции, может быть большим или меньшим (см. § 5 наст. гл.). Поэтому является необходимым, чтобы население несвоеправного города вместе с населением своеправного составляло одну податную единицу и зависело от его управления. На города же, захваченные по праву войны и примкнувшие к государству, следует смотреть как на союзников государства и привязывать к себе благодеяниями; или же вывести туда колонии, являющиеся полноправными членами государства, туземное же население выселяется в другое место или совсем уничтожается.

§ 14. Вот и все, относящееся к основам этого государства. Положение его лучше, чем [положение] государства, получающего свое название по имени одного только города. Это я заключаю из того именно, что патриции каждого города по свойственному человеку влечению будут стремиться удержать и, если возможно, расширить свое право как в городе, так и в сенате; поэтому по мере своих сил они будут стремиться привлечь на свою сторону народ и, следовательно, править государством более при помощи благодеяний, чем страха, и увеличить свою численность; ведь, чем значительнее их число, тем больше сенаторов (согласно § 6 наст. гл.) они выберут из своего совета и, следовательно (согласно тому же § той же гл.), тем больше права они получают в государстве. И нет беды в том, что города, если каждый из них заботится только о себе и соперничает с остальными, чаще бывают между собою в разладе и в препирательствах теряют время. Пока римляне совещались, Сагунт погиб¹⁷ — пусть так; но, с другой стороны, гибнут свобода и общее благо, когда все решает прихоть небольшого числа лиц. Ведь люди не наделены такой сообразительностью, чтобы сразу охватить все стороны дела, их ум изоцряется в совещаниях и спорах и, испытывая все средства, находит, наконец, искомые, которые все одобряют и о которых никто раньше не думал. Если кто возразит, что Голландское государство недолго просуществовало без графа или его заместителя, то ему можно ответить, что голландцы для утверждения свободы считали достаточным отделаться от графа и обезглавить государство и не подумали о реформе последнего. Напро-

тив, все государственные органы они оставили в прежнем положении; так что Голландия осталась графством без графа, как бы телом без головы; сама же форма государственной власти — без наименования. Поэтому менее всего удивительно, что большинство подданных не знало, в чьих руках находится верховная государственная власть. Но даже если бы в этом отношении дело обстояло иначе, то все-таки действительные обладатели власти были слишком немногочисленны для того, чтобы править народом и сломить могущественных противников. В результате последние часто имели возможность безнаказанно злоумышлять против них и, наконец, низложить. Итак, внезапное падение этой республики произошло не оттого, что время бесполезно проходило в препирательствах, но вследствие неопределенного состояния верховной государственной власти и немногочисленности правителей.

§ 15. Кроме того, такая форма аристократии, при которой власть сосредоточена во многих городах, заслуживает перед другою предпочтения, ибо здесь в противоположность той не нужно принимать мер против того, как бы внезапное нападение не погубило всего верховного совета, так как для его созыва не назначено ни срока, ни места (см. § 9 наст. гл.). Далее, в этом государстве могущественные граждане не так опасны. Ведь там, где многие города пользуются свободой, для того, кто намеревается проложить себе путь к власти, недостаточно завладеть одним только городом, чтобы тем самым получить власть над остальными. Наконец, свобода в этом государстве — достояние большего числа лиц. Ведь там, где правит один только город, благо остальных принимается в расчет лишь постольку, поскольку это выгодно правящему городу.

Г Л А В А X

ОБ АРИСТОКРАТИИ. ОКОНЧАНИЕ

§ 1. Мы выяснили и изложили основы обеих форм аристократии. Нам осталось еще рассмотреть, могут ли они сами быть причиной своей гибели или превращения в другую форму. Главнейшую причину гибели этих государств указал пронипательнейший Флорентинец¹⁸ в первом комментарии к Титу Ливию. По его словам, «в госу-

дарстве, как и в человеческом теле, ежедневно накаплиется нечто, требующее время от времени лечения». Поэтому, говорит он, необходимо, чтобы иногда наступало какое-нибудь событие, вследствие которого государство возвращалось бы к своему началу, на котором оно было установлено. Если это событие не наступает в надлежащее время, то пороки разрастаются до такой степени, что уничтожить их можно только вместе с самим государством. Это событие, продолжает он, может наступить или в результате случая, или благодаря предусмотрительности и благоразумию законов или мужу выдающейся доблести. И мы не можем сомневаться в том, что это — дело величайшей важности и что там, где против этого недостатка не будет принято предупредительных мер, государство сможет уцелеть только благодаря счастливой судьбе, а не внутреннему достоинству и, наоборот, там, где против этого зла будет применено удачное средство, государство, как мы вскоре покажем с большей ясностью, может пасть только в результате неизбежности, рока, а не вследствие своей испорченности. Первым пришедшим на ум средством против этого зла было избрание через каждые пять лет на месячный или двухмесячный срок верховного диктатора, обладавшего правом производить расследование, судить и постановлять приговоры относительно действий сенаторов и каждого чиновника и, следовательно, возвращать государство к его началу. Но тот, кто хочет избежать недостатков в государстве, должен применять средства, которые согласуются с природой государства и могут быть выведены из его основ, а иначе он, желая избежать Харибды, попадет в Сциллу. Несомненно, что все, как правящие, так и управляемые, должны быть сдерживаемы страхом наказания, направленного на личность или имущество, дабы не было дозволено совершать преступлений безнаказанно или с выгодой для себя; но, с другой стороны, несомненно также, что если бы этот страх был одним и тем же для дурных и для добрых людей, то государство с необходимостью оказалось бы на краю гибели. Но диктаторская власть, будучи абсолютной, не может не внушать трепета всем, в особенности если диктатор согласно выставленному выше требованию избирается в установленный срок, ибо тогда каждый честолюбец будет всеми силами добиваться этой должности; и несомненно, что в мирное время богатство уважается больше, чем доблесть, так что

легче всего достичь почетной должности какому-нибудь выскочке. И, быть может, по этой причине римляне обыкновенно назначали диктатора не в установленное время, но под давлением неотложной необходимости. И тем не менее «толки о диктаторе, — я ссылаюсь на слова Цицерона¹⁹, — вызвали недовольство у добродетельных граждан». Действительно, так как диктаторская власть по характеру своему абсолютно подобна царской, то изменение формы верховной власти в монархическую даже на самое короткое время невозможно без большой опасности для республики. К тому же, если для избрания диктатора не будет назначено определенного времени, то не будет постоянного промежутка между диктатурами — соблюдать же его, как я отметил, — чрезвычайно важно, — и, таким образом, все учреждение будет настолько шатко, что легко сведется на нет. Итак, если только эта диктаторская власть не вечна и не прочна — а таковую нельзя, сохраняя форму государства, перенести на одного человека, — то она сама и вместе с тем благо и сохранение государства будут висеть на волоске.

§ 2. Наоборот, мы отнюдь не можем (согласно § 3 гл. VI) сомневаться в том, что если бы было возможно, чтобы меч диктатора и при сохранении формы верховной власти всегда был наготове и был бы страшен только дурным, то пороки никогда не могли бы разрастись до того, что их нельзя было бы уже искоренить или исправить. Для осуществления всех этих условий следует, как мы сказали, верховному совету подчинить совет синдиков, дабы диктаторский меч был всегда наготове и находился не у физического, а у юридического лица, члены которого по своей многочисленности не могут внести рознь в государство (см. §§ 1 и 2 гл. VIII) или сойтись на каком-нибудь преступном плане. Синдикам, кроме того, закрыт доступ к занятию остальных государственных должностей, они не платят жалованья ополчению, и, наконец, возраст их такой, что они предпочтут настоящее и верное новому и опасному. Вследствие этого государству нечего их опасаться, и они смогут быть и действительно будут страшны не хорошим, а только дурным. Ведь, чем менее у них сил для совершения преступления, тем более у них мощи для обуздания зла. Ведь, не говоря уже о том, что всякое начинание они могут подавить в зародыше (так как их коллегия постоянна), число их, кроме того, достаточно велико

для того, чтобы они отважились без страха перед ненавистью обвинить и осудить каждого власть имущего; в особенности потому, что голосование производится шарами и решение произносится от имени всего совета.

§ 3. В Риме *народные трибуны* были постоянным учреждением; однако они ничего не могли поделать с людьми вроде Сципиона. Кроме того, они были обязаны самому сенату докладывать о тех мерах, которые, по их мнению, являлись благотворными. Сенат же часто проводил их таким образом, что плебс дарил свое расположение тому, кого сами сенаторы менее всего опасались. К тому же, направленный против патрициев, авторитет трибунов опирался на расположение плебса, и всякий раз, как они созывали плебс, это было похоже скорее на призыв к восстанию, чем на созыв совета. Подобные недостатки не будут, конечно, иметь места в государстве, описанном в пред. гл.

§ 4. Тем не менее синдики своим авторитетом могут только обеспечить сохранение формы верховной власти и, следовательно, воспрепятствовать нарушениям законов и обогащению в результате преступлений; но никоим образом они не будут в состоянии добиться того, чтобы не разрастались пороки, которые не могут быть воспрещены законом, каковы те, в которые впадают люди под влиянием праздности и следствием которых нередко бывает гибель государства. Ведь люди, освободившись в мирное время от страха, мало-помалу из диких варваров становятся цивилизованными, или гуманными, а затем — изнеженными и косными; и каждый старается превзойти других не доблестью, но блеском и роскошью. Так начинают они презирать отечественные нравы и перенимать чужие, т. е. рабствовать.

§ 5. Для избежания этих зол многие пытались издавать законы против роскоши, но без успеха. Ведь со всеми законами, нарушение которых не составляет несправедливости по отношению к другим лицам, серьезно никто не считается; они не только не обуздывают людских желаний и прихотей, но, наоборот, возбуждают их. Ведь мы всегда стремимся к запрещенному и желаем недозволенного. И у праздных людей всегда хватит сметки для обхода законов о предметах, которые не поддаются безусловному запрещению, как-то: о пирах, играх, украшениях и т. п., в которых дурно только излишество, оцениваемое по состоянию каждого и поэтому неопределимое всеобщим законом.

§ 6. Итак, отсюда я прихожу к заключению, что с имеющимися здесь в виду общими пороками, свойственными мирному времени, следует бороться не прямо, но косвенно, закладывая именно такие основы государства, благодаря которым большинство, конечно, не будет стараться жить разумно (ибо это невозможно), но будет руководиться аффектами, более полезными для государства. Поэтому прежде всего нужно стремиться к тому, чтобы богатые сделались если не бережливыми, то по крайней мере корыстолюбивыми. Ведь несомненно, что если этот аффект корыстолюбия — общераспространенный и постоянный — получит поддержку в честолюбии, то большинство приложит все старания для не сопряженного с бесславием увеличения своего состояния, чтобы тем добиться почестей и избежать величайшего позора.

§ 7. И если мы вникнем в основы обеих аристократических форм правления, изложенные мною в двух предшествующих главах, то увидим, что к этому-то именно они и приводят. Ведь число правящих в обеих настолько велико, что большинству богатых широко открыт доступ к управлению и к приобретению почетных государственных должностей. Если, далее (как мы сказали в § 47 гл. VIII), будет издано постановление об исключении из патрицианского сословия тех патрициев, долги которых превышают их имущество, и о восстановлении в прежнем состоянии тех, которые потеряли свое имущество вследствие несчастного стечения обстоятельств, то все, без сомнения, постараются сохранить по возможности свое достояние. Если же еще установить законом, чтобы патрициям и кандидатам на почетные должности была присвоена отличительная одежда, то никто из них не будет предпочитать чужеземные нравы отечественным (об этом см. §§ 25 и 47 гл. VIII). Помимо всего этого, в каждом государстве могут быть изысканы меры, отвечающие природе места и народному характеру; прежде же всего следует заботиться о том, чтобы подданные в большинстве случаев исполняли свой долг добровольно, а не по принуждению закона.

§ 8. Ведь государство, вся задача которого сводится к тому, чтобы руководить людьми страхом, скорее будет лишено пороков, чем изобиловать добродетелью. Но руководство людьми должно быть таким, чтобы им казалось, что ими не руководят, но что они живут по своему усмотрению и свободному решению; поэтому только любовь

к свободе, стремление приумножить свое состояние и надежда на приобретение почетных государственных должностей должны сдерживать их. Впрочем, статуи, триумфы и другие средства к поощрению добродетели свидетельствуют скорее о рабстве, чем о свободе. Рабам, а не свободным назначаются награды за добродетель. Я знаю, правда, что все это оказывает наиболее сильное воздействие на людей, стимулируя деятельность; но насколько верно, что указанные отличия вначале достаются великим людям, настолько же правильно, что впоследствии, с ростом зависти, их получают, к великому недовольству всех хороших граждан, люди недостойные и кичащиеся величиной своего богатства. Далее, те, которые хвастаются триумфами и изображениями предков, будут считать себя оскорбленными, если им не будет отдано предпочтение перед всеми другими. Наконец, бесспорно то — остальное я обхожу молчанием, — что равенству, с упразднением которого необходимо гибнет и общая свобода, наносится смертельный удар, как только мужу, известному своей доблестью, государственным законом будут назначены особые почести.

§ 9. Изложив это, рассмотрим теперь, могут ли такие государства быть повинны в своей гибели. Действительно, если и может какое-либо государство быть вечным, то таковым с необходимостью будет [только] то, законы которого, однажды правильно установленные, остаются ненарушаемыми. Ведь законы (права — *jura*) — это душа государства. Поэтому, если они сохраняются, то с необходимостью сохраняется и государство. Законы же остаются незабываемыми только в том случае, когда они защищаются и разумом, и общим для людей аффектом; иначе, т. е. если законы опираются исключительно на разум, они, конечно, бессильны и легко нарушаются. Но мы показали, что основные законы обеих форм аристократической власти согласуются с разумом и общим для людей аффектом; мы можем, следовательно, утверждать, что именно эти государства необходимо будут вечными — если вообще возможны таковые — или что они могут погибнуть лишь в силу неизбежного рока, а не собственной вины.

§ 10. Нам все еще может быть сделано такое возражение: пусть даже изложенные в пред. гл. законы защищаются разумом и общим для людей аффектом, тем не менее они могут иногда оказаться бессильными. Ведь нет аффек-

та, который не побеждался бы иногда другим, противоположным, более сильным аффектом; ведь мы часто видим, что страх смерти побеждается желанием чужой вещи. Обратившихся в бегство из страха перед неприятелем не может остановить никакой другой страх, но, чтобы избежать вражеского меча, они бросаются в реки или устремляются в огонь. Итак, как бы ни было правильно организовано государство, как бы ни были хорошо установлены законы, однако в момент величайшей опасности для государства, когда всех, как это обыкновенно бывает, охватывает какой-то панический страх, все, не думая ни о будущем, ни о законах, считают приемлемым только то, что внушает им страх; они обращают тогда свои взоры на человека, прославленного победами, освобождают его от действия законов, сами удлинняют (это самое худшее) срок его властвования и доверяют его совести все государство; и несомненно, что именно это было причиной гибели Римской империи. Чтобы ответить на такое возражение, я говорю, во-первых, что в правильно организованном государстве подобный страх возникает только по основательной причине. Вследствие чего этот страх и вызванное им замешательство нельзя приписать такой причине, которую могло бы устранить человеческое благоразумие. Затем, следует заметить, что в той республике, какую мы описали в предшествующих главах, не может случиться того (согласно §§ 9 и 25 гл. VIII), чтобы слава о доблестях какого-либо гражданина обратила на него взоры всех; он необходимо будет иметь соперников, которые также имеют много приверженцев. Поэтому, если в государстве страх и произведет какое-нибудь замешательство, то все-таки никто не сможет нарушить законы и вопреки праву объявить кого-либо военным диктатором, без того чтобы немедленно другие претенденты не начали спор, спор, для прекращения которого придется волеяневолей обратиться к установленному и всеми признанному праву и уладить дела государства согласно существующим законам. Итак, я безусловно могу утверждать, что как государство, власть над которым находится у одного города, так в особенности государство, власть над которым находится у многих городов, — вечны; они не могут ни распасться, ни изменить свою форму по какой-либо внутренней причине.

ГЛАВА XI О ДЕМОКРАТИИ

§ 1. Наконец, мы переходим к третьей и всецело абсолютной форме верховной власти, которую мы назовем демократической. Ее отличие от аристократической состоит, как мы сказали, главным образом в том, что в последней от одной только воли и свободного выбора верховного совета зависит, кого сделать патрицием; так что никто не имеет наследственного права голоса и права поступления на государственные службы, как это имеет место при той форме верховной власти, которую мы теперь описываем. Ведь все те, которые родились от граждан или в пределах отечественной территории или оказали важные услуги государству, или те, которым закон по другим причинам предписывает пожаловать право гражданства, — все они на законном основании притязают на право голоса в верховном совете и право поступления на государственные службы; и отказ им в этом возможен только вследствие [совершения] преступления или бесчестия.

§ 2. Итак, если будет установлено законом, что только более пожилые, достигшие определенного возраста, или только первенцы, когда им позволит возраст, или вносящие государству определенную сумму обладали бы правом голоса в верховном совете и правом заниматься государственными делами, то, хотя при этом и может случиться, что верховный совет будет состоять из меньшего числа граждан, чем верховный совет аристократии, о котором мы говорили выше, тем не менее такие государства следует назвать демократическими, так как их граждане, предназначенные для управления государством, не избираются, как лучшие, верховным советом, но определяются на это самим законом. И хотя при такой системе подобные государства — где именно к правлению предназначаются не лучшие, но разбогатевшие благодаря счастливому стечению обстоятельств или первенцы, — по-видимому, уступают аристократии, однако если принять во внимание практику или общие свойства людей, то окажется, что дело сводится к тому же. Ведь патриции всегда считают лучшими богатых [из числа] или своих ближних родственников, или друзей. И, конечно, если бы с патрициями дело обстояло так, что они избирали бы коллег патрициев, будучи свободны от всякого аффекта и руководимы одним

только стремлением к общему благу, то ни одна форма верховной власти не выдержала бы сравнения с аристократической. Но, как в более чем достаточной мере показал опыт, положение вещей совершенно обратно этому, в особенности в олигархиях, где за отсутствием соперников воля патрициев менее всего связана законом. Ведь здесь патриции намеренно заграждают лучшим доступ в совет и ищут себе таких товарищей по совету, которые ловят каждое их слово; так что дела подобного государства обстоят гораздо хуже, ибо избрание патрициев зависит от абсолютно свободной или не связанной никаким законом воли отдельных лиц. Однако возвращусь к начатому.

§ 3. Из сказанного в пред. § ясно, что мы можем различать несколько видов демократии. Однако я не считаю нужным говорить о каждом из них, но [скажу] только о том, где все без исключения подчинены одним только отечественным законам и, кроме того, своеправны (*sui juris*) и живут безупречно, обладают правом голоса в верховном совете и правом поступления на государственную службу. Я подчеркиваю: *которые подчинены одним только отечественным законам*, чтобы устранить иностранцев, считающихся подданными другого государства. Я добавил еще: *кроме того, что они подчинены одним только законам государства, они в остальном должны быть своеправными*, чтобы устранить женщин и рабов, стоящих под властью мужей и господ, а также детей и несовершеннолетних, пока они стоят под властью родителей и опекунов. Я сказал, наконец: *живут безупречно*, чтобы прежде всего устранить тех, которые вследствие преступления или какого-нибудь позорного образа жизни подверглись бесчестью.

§ 4. Кто-нибудь, пожалуй, спросит, стоят ли женщины под властью мужчин по природе или в силу положительного закона? Ведь если это так только в силу закона, то для нас нет, следовательно, никаких оснований устранять женщин от управления. Но если мы обратимся за поучением к опыту, то увидим, что такое положение вещей объясняется слабостью самих женщин. Ибо невиданное еще дело, чтобы мужчины и женщины правили вместе, но всюду на земле, где только есть мужчины и женщины, мужчины правят, а женщины находятся в подчинении, и, таким образом, оба пола живут в согласии. Но, напротив, амазонки, которые, по преданию, когда-то правили, не терпели мужчин в своей стране, но растили только девочек; рожденных

же ими мальчиков убивали. Ведь если бы женщины по природе были равны мужчинам и по силе души, и по силе ума, в которых главным образом заключается человеческая мощь, а следовательно, и право, то, конечно, среди столь различных наций нашлись бы и такие, где оба пола управляли на равном основании, и другие, где мужчины управлялись бы женщинами и получали бы такое воспитание, что отставали бы от них в умственных качествах. Но так как этого нигде нет, то можно вполне утверждать, что женщины по природе не имеют одинакового с мужчинами права; они, напротив, с необходимостью уступают мужчинам и поэтому невозможно, чтобы оба пола управляли на равном основании, и еще менее, чтобы мужчины управлялись женщинами. Если, кроме того, мы обратим внимание на человеческие аффекты, на то именно, что мужчины по большей части любят женщин только вследствие аффекта похоти, а дарования их и рассудительность ценят лишь постольку, поскольку они отличаются красотой, и, кроме того, что мужчины не терпят, чтобы любимые ими женщины в чем-нибудь проявляли благосклонность к другим, и т. п., то легко убедимся, что равное участие мужчин и женщин в управлении сопряжено с большим ущербом для мира. Но довольно об этом.

Здесь рукопись обрывается.



ПИСЬМА
НЕКОТОРЫХ УЧЕНЫХ МУЖЕЙ К Б.Д.С.
И ЕГО
ОТВЕТЫ,
ПРОЛИВАЮЩИЕ НЕ МАЛО СВЕТА
НА ДРУГИЕ ЕГО СОЧИНЕНИЯ¹



ПЕРЕВОД С ЛАТИНСКОГО И ГОЛЛАНДСКОГО

В.К.Брушлинского



EPISTOLAE

DOCTORUM QUORUNDAM VIRORUM

Ad B. d. S.

ET AUCTORIS

RESPONSIONES;

AD ALIORUM EJUS OPERUM

ELUCIDATIONEM NON PARUM

FACIENTES



ПИСЬМО 1^а

Славнейшему мужу Б. д. С.

от Генриха Ольденбурга³.

Славнейший господин, уважаемый друг!



не так тяжела была недавняя разлука с Вами после краткого пребывания в Вашем мирном уединении в Рейнсбурге, что я тотчас по возвращении в Англию спешу хоть письменно возобновить наши сношения. Основательная ученость в соединении с учтивостью и благородством характера (природа и трудолюбие самым щедрым образом наделили Вас всем этим) сами по себе до того привлекательны, что возбуждают любовь во всяком прямодушном и либерально воспитанном человеке.

Итак, превосходнейший муж, дадим друг другу руки для непритворной дружбы и будем осуществлять ее на деле в различных совместных занятиях и взаимных услугах. Располагайте, как своей собственностью, всем, что только находится в моих скудных силах; мне же позвольте позаимствовать у Вас часть Ваших духовных богатств, тем более что это не может быть в ущерб Вам самим.

Мы беседовали в Рейнсбурге о боге, о бесконечном протяжении и бесконечном мышлении, о различии и согласовании этих атрибутов, о природе связи, существующей между человеческой душой и телом, а также о принципах философии Декарта и Бэкона. Но тогда мы говорили о вопросах столь большой важности мимоходом и как бы

сквозь решетку; между тем эти вопросы не дают мне покоя. Поэтому обращаюсь к Вам, пользуясь правами дружбы, и прошу Вас несколько подробнее развить мне Ваши взгляды на вышеупомянутые предметы. Особенно же прошу Вас просветить меня относительно следующих двух пунктов: во-первых — в чем, по Вашему, состоит истинное различие между протяжением и мышлением; во-вторых — какие из основных положений Декарта и Бэкона Вы считаете ошибочными и в чем состоят те более солидные основоположения, которыми Вы полагаете заместить их. Чем свободнее Вы будете писать мне об этих и всех подобных вопросах, тем больше будет то одолжение, которое Вы мне окажете и за которое я сочту своей обязанностью отблагодарить по мере сил такими же услугами.

В настоящее время здесь печатаются некоторые физиологические очерки, принадлежащие перу одного знатного англичанина, мужа выдающейся учености⁴. Они трактуют о природе и упругости воздуха, опираясь на 43 эксперимента, а также о текучести, твердости и т. п. Как только эти очерки будут отпечатаны, я позабочусь о том, чтобы доставить их Вам через какого-нибудь знакомого, отправляющегося на континент. Засим будьте здоровы и не забывайте друга Вашего, любящего и преданного Вам

Генриха Ольденбурга.

Лондон, 16(26) августа 1661 г.

ПИСЬМО 2⁵

*Благороднейшему и учейшему
мужу Генриху Ольденбургу*

от Б. д. С.

ОТВЕТ НА ПРЕДЫДУЩЕЕ

Славнейший муж!

Вы сами могли бы судить о том, насколько мне приятна Ваша дружба, если бы Ваша скромность позволяла Вам обратить внимание на те достоинства, которыми Вы одарены в такой высокой степени. Когда я размышляю о Ваших качествах, мне представляется, что с моей сто-

роны довольно-таки самонадеянно вступать с Вами в дружбу, особенно когда подумаю, что между друзьями решительно все, и прежде всего все духовное, должно быть общим и что этой дружбой я обязан не столько самому себе, сколько Вашей учтивости и доброжелательности. Но Вы снисходите ко мне по своей любезности и так щедро наделяете меня своею благосклонностью, что меня перестает пугать мысль о тесных дружеских отношениях, которые Вы мне так уверенно обещаете и о которых столь лестно для меня просите, и я сделаю с своей стороны все возможное для полного осуществления этой дружбы. Что же касается моих духовных средств, если только я обладаю таковыми, то они во всяком случае были бы к Вашим услугам, даже если бы это было соединено с большой потерей для меня. Однако дабы Вы не подумали, будто я уклоняюсь от исполнения того, чего Вы по праву дружбы от меня требуете, попытаюсь прояснить Вам мои воззрения на предметы наших бесед, хотя не думаю, чтобы без посредства Вашей доброты это могло содействовать теснейшему сближению между нами.

Прежде всего несколько слов о божестве. Я определяю его как существо, состоящее из бесчисленных атрибутов, из которых каждый бесконечен или в высшей степени совершенен в своем роде. При этом следует заметить, что под атрибутом я разумею все то, что мыслится через себя и в себе и понятие чего, таким образом, не заключает в себе понятия о чем-либо другом. Так, например, протяжение мыслится через себя и в себе. Иначе обстоит дело с движением; ибо движение мыслится в другом, и понятие движения заключает в себе протяжение. Что это есть истинное определение бога, явствует уже из того, что под богом мы понимаем существо в высшей степени совершенное и абсолютно бесконечное. Что такое существо существует, легко может быть доказано из этого определения, — но я оставляю в стороне эту задачу, как не относящуюся к предложенному Вами вопросу.

Однако для разрешения Вашего первого вопроса мне необходимо доказать еще следующее: во-первых, что в природе не может быть двух субстанций, которые не различались бы всю свою сущностью; во-вторых, что никакая субстанция не может быть произведена, но что существование принадлежит к сущности субстанции; в-третьих, что каждая субстанция должна быть бесконечна

или в высшей степени совершенна в своем роде. Как только это будет доказано, Вы легко поймете, славнейший муж, общее направление моей мысли, если только Вы будете при этом иметь в виду мое определение бога; так что мне нет нужды говорить об этом более пространно. Но, чтобы ясно и коротко доказать Вам все это, я не мог придумать ничего лучшего, как предложить на Ваше рассмотрение соответствующие доказательства, изложенные геометрическим способом (*more geometrico*). Поэтому я их при сем отдельно посылаю и буду ждать Вашего суждения о них⁶.

Во-вторых, Вы желаете, чтобы я указал Вам ошибки, которые я усматриваю в философии Декарта и Бэкона. Хотя и не в моих привычках раскрывать чужие заблуждения, однако я хочу исполнить и это Ваше желание. Первая и самая важная ошибка заключается в том, что оба они очень далеки от понимания первопричины и происхождения всех вещей. Вторая, что они не уразумели истинной природы человеческой души (*mens*). Третья, что они не постигли истинной причины заблуждений. Между тем, только человек, совершенно лишенный образования и всякого знания, может не видеть, в какой высокой степени важно истинное познание всех этих предметов. Что они были далеки от познания первопричины и человеческой души, легко заключить из истинности трех вышеупомянутых положений, а поэтому перейду прямо к рассмотрению третьей ошибки. О Бэкоме я скажу немного, потому что он говорит об этом предмете очень сбивчиво и, излагая свое мнение, почти ничем не обосновывает его, ибо он предполагает, во-первых, что причина заблуждений коренится не только в наших ощущениях, но и в самой природе человеческого разума, который все представляет себе по своему собственному масштабу, а не по масштабу вселенной и таким образом уподобляется зеркалу с неровной поверхностью, которое, отражая лучи каких-нибудь предметов, примешивает свою собственную природу к природе этих предметов. Во-вторых, он предполагает, что человеческий ум по своей природе склонен к абстракциям, и воображает себе неподвижным то, что является текучим. В-третьих, он признает, что человеческий разум пребывает в вечной неустойчивости, никогда не останавливаясь и не успокаиваясь. Что же касается других причин, приводимых Бэконом, то они легко могут быть сведены к одной:

единственной причине, указываемой Декартом, а именно, что человеческая воля свободна и притом шире разума, или, по туманному выражению Бэкона (Афор., 49), что разум не холодный свет, его питает воля ⁷. (Следует заметить, что Бэкон, в отличие от Декарта, часто употребляет слово «разум» (ум, интеллект — intellectus), вместо «дух» (душа — mens.) Я покажу ложность только этого последнего положения, оставив в стороне все другие, как лишённые всякого значения. Оба философа сами могли бы это понять, если бы только поразмыслили о том, что между волею и отдельными хотениями (volitiones) такая же разница, как между белизной и отдельными предметами белого цвета, или как между человечностью и тем или другим человеком. Утверждать, что воля есть причина того или другого хотения, так же невозможно, как невозможно считать человечность причиной Петра или Павла. Воля есть только рассудочное понятие (рассудочная сущность — ens rationis) ⁸ и не может быть признана причиной того или другого хотения. Отдельные же хотения, так как они нуждаются для своего существования в определенной причине, не могут быть названы свободными, но необходимо являются такими, какими их детерминируют породившие их причины. А так как, по Декарту, самые заблуждения суть не что иное, как отдельные хотения, то отсюда необходимо следует, что заблуждения, т. е. отдельные хотения, не являются свободными, но детерминируются внешними причинами, а отнюдь не волей, что я и хотел доказать, и т. д.

[Рейнсбург, сентябрь 1661 г.]

ПИСЬМО 3⁰

Славнейшему мужу В. д. С.

от Генриха Ольденбурга.

ОТВЕТ НА ПРЕДЫДУЩЕЕ

Превосходнейший муж, дорогой друг!

Я получил Ваше в высокой степени ученое письмо и с большим удовольствием прочитал его. Вполне одобряю Ваш геометрический способ доказательства, и лишь моя непонятливость мешает мне уразуметь то, что Вы так точно излагаете. Разрешите же мне представить доказа-

тельства моей умственной медлительности и предложить Вам следующие вопросы, на которые прошу у Вас ответа.

Во-первых, достаточно ли ясно и несомненно для Вас, что из одного только определения, которое Вы даете богу, уже вытекает бытие такого существа? Я по крайней мере, когда подумаю о том, что определения заключают в себе только представления нашего духа (*conceptus nostrae Mentis*), что наша душа представляет себе много такого, чего в действительности нет, и что она в высшей степени плодовита в деле умножения и увеличения однажды приобретенных представлений, — то не вижу, каким образом из того понятия, какое я имею о боге, может быть сделано заключение к его бытию. Правда, из имеющегося в моей душе запаса всех тех совершенств, которые я усматриваю в людях, животных, растениях, минералах и пр., я могу составить и образовать некоторую единую субстанцию, вполне обладающую всеми этими совершенствами; более того, душа моя способна мысленно умножать и увеличивать эти совершенства до бесконечности и создавать себе таким образом понятие о совершеннейшем и превосходнейшем существе. Однако отсюда отнюдь нельзя сделать того заключения, что такое существо действительно существует.

Второй вопрос заключается в том, считаете ли Вы вполне несомненным, что тело не ограничивается мышлением, а мышление не ограничивается телом, ибо до сих пор не разрешен спор о том, что такое мысль: телесное ли движение или некоторый духовный процесс, совершенно противоположный процессу телесному.

Третий вопрос состоит в том, считаете ли Вы сообщенные мне аксиомы недоказуемыми принципами, познаваемыми посредством естественного света (природного света — *lux Naturae*)¹⁰. Возможно, что первая аксиома действительно такова, но я не вижу, каким образом можно отнести к числу таковых и три остальные. Вторая из них утверждает, что в природе нет ничего, кроме субстанций и акциденций, тогда как многие считают, что время и место не являются ни субстанциями, ни акциденциями. Ваша третья аксиома, а именно: «вещи, обладающие различными атрибутами, не имеют между собой ничего общего», совершенно недоступна моему пониманию, и мне кажется даже, что вся природа склоняет нас к признанию противоположного.

Ведь все известные нам вещи в одних отношениях сходны между собой, в других отличны друг от друга. Наконец, четвертая аксиома — «вещи, не имеющие ничего общего между собой, не могут быть одна причиной другой» — не настолько ясна моему слабому рассудку, чтобы не нуждаться в дальнейших разъяснениях. Ибо бог формально не имеет ничего общего с сотворенными вещами, а между тем почти все мы признаем его за их причину.

Вы легко поймете, что раз эти аксиомы подвержены еще сомнению, то и теоремы Ваши, на них построенные, не могут не представляться мне шаткими. И действительно, чем более я в них вдумываюсь, тем более запутываюсь в многочисленных сомнениях. Так, по поводу первой из них мне думается, что два человека представляют собою две субстанции с одним и тем же атрибутом, ибо как один, так и другой одарен разумом, из чего я заключаю, что могут существовать две субстанции с одним и тем же атрибутом.

Относительно второй теоремы я думаю, что так как ничто не может быть причиной самого себя, то едва ли можно постигнуть, каким образом может быть истинным то положение, что «субстанция не может быть произведена ничем, даже и какой-нибудь другой субстанцией». Теорема эта устанавливает, что субстанции суть причины самих себя, что они независимы друг от друга, и таким образом создает столько богов, сколько субстанций, а следовательно, она отвергает первую причину всех вещей. Охотно сознаюсь, что я не в состоянии понять всего этого, если Вы не сообразовали несколько яснее и пространнее развить свое мнение об этом возвышенном предмете и наставить меня относительно того, каково начало и происхождение субстанций, а также какова взаимная зависимость и соподчиненность всех вещей. Заклинаю Вас нашей дружбой свободно и смело высказаться по предложенным вопросам и убедительнейше прошу Вас хранить полную уверенность в том, что все, чем Вы удостоите поделиться со мной, останется в сохранности и невредимости и что я никому не сообщу ничего такого, что могло бы причинить Вам вред или неприятность.

В нашем философском обществе ¹¹ мы усердно, насколько позволяют наши силы, производим опыты и наблюдения и работаем над составлением истории ¹² механиче-

ских искусств, причем исходим из того убеждения, что формы и качества вещей лучше всего могут быть объяснены из механических принципов и что все действия природы производятся посредством движения, фигуры и расположения и их различных сочетаний, так что нет никакой нужды прибегать к необъяснимым формам и скрытым качествам (*qualitates occultae*), как к некоторому убежищу для незнания.

Обещанную книгу я пришлю Вам, как только ваши нидерландские посланники, здесь находящиеся, отправят какого-нибудь курьера в Гаагу, что они обыкновенно делают довольно часто, или как только какой-нибудь знакомый, которому можно будет без опасения доверить эту книгу, поедет в ваши края.

Простите мою пространность и откровенность и примите благосклонно, как подобает другу, то, что я напрямик и без всяких светских тонкостей изложил Вам в ответ на Ваше письмо.

Остаюсь неподдельно и безыскусственно преданным Вам

Генрихом Ольденбургом.

Лондон, 27 сентября 1661 г.

П И С Ь М О 4¹³

*Благороднейшему и учейшему
мужу Генриху Ольденбургу*

от Б. в. С.

ОТВЕТ НА ПРЕДЫДУЩЕЕ

Славнейший муж!

Собираясь совершить поездку в Амстердам с намерением пробыть там неделю или две, я получил Ваше столь приятное мне письмо и рассмотрел Ваши возражения против посланных Вам трех моих теорем. Опуская из-за недостатка времени все остальное, я постараюсь ответить только на Ваши возражения.

Итак, на первое возражение скажу, что не из определения любой, какой угодно вещи следует бытие этой вещи, а только (как я показал в схолии, приложенной к моим трем теоремам) из определения или идеи какого-нибудь атрибута, т. е. (как я это ясно выразил при определении бога) такой вещи, которая мыслится через себя и в себе. В вышеупомянутой схолии я изложил также и основание

этого различия и притом, если не ошибаюсь, довольно ясно, особенно для философа. Ибо предполагается, что философ не может не знать того различия, которое имеется между фикцией, с одной стороны, и ясным и отчетливым понятием (представлением — *conceptus*) — с другой стороны; а также не может отрицать истинности той аксиомы, что всякое определение или ясная и отчетливая идея истинна. Сделав эти замечания, я не вижу, что еще требуется для разрешения первого Вашего вопроса.

Поэтому перехожу к рассмотрению Вашего второго вопроса. Так как выдвигаемое Вами сомнение относится только к приводимому мною примеру, то Вы, по-видимому, соглашаетесь со мною, что, если допустить, что мышление не принадлежит к природе протяжения, тогда протяжение не ограничивалось бы мышлением. Но заметьте, пожалуйста, следующее: если бы кто-нибудь стал утверждать, что протяжение ограничивается не протяжением, но мышлением, то разве он не скажет то же самое, что протяжение бесконечно не в абсолютном смысле, но только как протяжение? А это значит, что он согласен со мною в том, что протяжение бесконечно не в абсолютном смысле, а как протяжение, т. е. в своем роде. Но Вы говорите: быть может, мышление есть телесный процесс. Допустим, хотя я этого и не признаю. Но одного Вы не станете отрицать: что протяжение, как таковое, не есть мышление. А этого уже достаточно для того, чтобы иллюстрировать мое определение и доказать мою третью теорему.

В-третьих, Вы выдвигаете против моих положений то возражение, что [указанные мною] аксиомы не могут быть причислены к общим [для всех людей] понятиям (*notiones communes*)¹⁴.

Однако об этом я не спорю. Но Вы сомневаетесь также и в истинности самых этих положений и как будто хотите даже показать, что противоположные им утверждения более похожи на истину. Но обратите, пожалуйста, внимание на определение, которое я дал субстанции и акциденции: из него проистекают все эти аксиомы. Ибо так как под субстанцией я разумею то, что мыслится через себя и в себе и понятие чего, следовательно, не включает в себе понятия какой-нибудь другой вещи, под модификацией же или акциденцией — то, что существует в другом и через это другое, в котором оно существует, мыслится, то отсюда явствует: во-первых, что субстанция по природе

первичнее своих акциденций, ибо без нее последние не могут ни существовать, ни быть мыслимы. Во-вторых, что, кроме субстанций и акциденций, не существует ничего в реальности или вне интеллекта, ибо все существующее мыслится или через себя или через что-либо другое, и всякое понятие либо включает, либо не включает в себе понятие о какой-нибудь другой вещи. В-третьих, что вещи, обладающие различными атрибутами, не имеют между собой ничего общего, ибо под атрибутом я разумею нечто такое, понятие о чем не включает в себе понятия о какой-либо другой вещи. В-четвертых, наконец, что вещи, не имеющие между собой ничего общего, не могут быть одна причиной другой, ибо если бы действие не имело ничего общего с причиной, то все, что оно имело бы, оно имело бы из ничего. Что же касается Вашего замечания, будто бог формально не имеет ничего общего с сотворенными вещами и т. д., то я в моем определении установил нечто прямо противоположное. А именно: я сказал, что бог есть существо, состоящее из бесчисленных атрибутов, из которых каждый бесконечен или в высшей степени совершенен в своем роде. А что касается Вашего возражения против моей первой теоремы, то прошу Вас, друг мой, принять в соображение, что люди не творятся [из ничего], а только порождаются и что тела их существовали уже раньше, хотя и в другой форме. [Из теоремы первой] можно, однако, сделать то заключение — и я охотно признаю это, — что если бы хоть одна часть материи могла быть уничтожена, то с ней вместе исчезло бы и все протяжение. Вторая же моя теорема устанавливает не много богов, но только одного, а именно: состоящего из бесконечных атрибутов. И т. д. [Рейнсбург, октябрь 1661 г.]

ПИСЬМО 5¹⁵

Славнейшему мужу В. д. С.

от Генриха Ольденбурга.

ОТВЕТ НА ПРЕДЫДУЩЕЕ

Глубокоуважаемый друг!

Примите обещанную мною книжку¹⁶ и напишите мне свое суждение о ней, в особенности о разбираемых в ней опытах над селитрой и над текучестью и твердостью.

Очень благодарю Вас за Ваше второе ученое письмо, которое я получил вчера. Однако весьма сожалею, что Ваша поездка в Амстердам помешала Вам ответить на все мои сомнения. Прошу Вас, как только позволит время, изложить мне все пропущенное. Ваше последнее письмо, конечно, многое мне разъяснило, однако не настолько, чтобы окончательно рассеять всякий туман, но я уверен, это Вам удастся сделать, когда Вы отчетливо и ясно изложите мне Ваше мнение об истинном и первоначальном происхождении вещей. Ибо пока мне не ясно, от какой причины и каким образом вещи получили свое начало, а также в каком отношении они находятся к своей первопричине, — если только таковая существует, — до тех пор все, что я слышу и читаю, представляется мне в каком-то беспорядке. Итак, убедительно прошу Вас, ученейший муж, осветить мне своим факелом этот предмет и не сомневаться в искренности и благодарности преданного Вам

Генриха Ольденбурга.

Лондон, 11(21) октября 1661 г.

П И С Ь М О 6¹⁷

*Содержащее замечания на книгу благороднейшего мужа
Роберта Бойля о селитре, текучести и твердости
благороднейшему и ученейшему
мужу Генриху Ольденбургу*

от Б. д. С.

ОТВЕТ НА ПРЕДЫДУЩЕЕ

Славнейший муж!

Книгу высоко одаренного Бойля я получил и, насколько позволило время, прочитал. Примите мою величайшую благодарность за этот подарок. Вижу, что я не ошибся в своем предположении, когда, прочитав [в Вашем первом письме] обещание относительно присылки этой книги, сказал себе, что завладеть Вашим вниманием могла только вещь действительно выдающаяся. Вы желаете, ученейший муж, чтобы я высказал Вам об этой книге мое

скромное суждение. Постараюсь это сделать, насколько позволяют мне мои слабые силы, а именно: я буду указывать на то, что представляется мне неясным или недостаточно обоснованным, хотя вследствие моих занятий я еще не имел возможности всего прочесть, а тем более проверить. Итак, примите нижеследующие замечания, которые я считаю нужным сделать относительно селитры и т. д.

О селитре

Во-первых, из своего опыта над воссозданием селитры автор заключает, что селитра есть нечто разнородное, состоящее из твердых и летучих частей, и что природа ее (по крайней мере насколько она выражается во внешних явлениях) сильно отличается от свойств этих частей, хотя селитра и получается путем простого смешения последних.

Однако для того, чтобы признать это заключение правильным, нужно было бы, как мне кажется, сделать еще один опыт, который доказал бы, что селитренный спирт¹⁸ действительно есть нечто отличное от селитры и что без посредства щелочных солей он не может ни отвердевать, ни кристаллизоваться. По крайней мере надо было бы исследовать, всегда ли одинаково количество остающейся в реторте твердой соли при одинаковом количестве селитры и увеличивается ли оно пропорционально увеличению количества селитры. Что же касается того, что, как говорится в § 9, дознано славнейшим мужем при помощи весов, а также того, что свойства селитренного спирта и селитры совершенно различны и даже отчасти противоположны, то все это, по моему мнению, ничего не дает для подтверждения сделанного им заключения. Чтобы пояснить мою мысль, я изложу вкратце то, что мне представляется наиболее простым объяснением явления воссоздания селитры, и к этому присоединю два-три простых эксперимента, подтверждающих до некоторой степени мое объяснение.

Итак, для простейшего объяснения этого явления я предположу, что между селитренным спиртом и самой селитрой нет другого различия, кроме одного, довольно очевидного, а именно, что частицы последней находятся в покое, тогда как частицы первого довольно сильно возбуждены и находятся в движении. Что касается твердой соли, то я полагаю, что она не вносит ничего в образование сущности

селитры; я буду смотреть на нее просто как на шлаки селитры, от которых (как я нахожу) не свободен и селитренный спирт и которые плавают в нем в достаточно большом количестве; хотя и в размельченном состоянии. Эта соль или эти шлаки имеют в себе поры, или проходы, соответствующие по величине селитренным частицам. Но, когда селитренные частицы выгоняются оттуда действием огня, некоторые проходы суживаются, а другие вследствие этого расширяются: таким образом, сама субстанция или стенки этих проходов становятся более жесткими и вместе с тем весьма хрупкими. Как только мы подливаем туда селитренного спирта, некоторые частички его с силою устремляются в эти узкие проходы, и так как величина этих частичек (как это недурно доказано Декартом) неодинакова, то они, прежде чем сломать хрупкие стенки проходов, изгибают их наподобие свода. Взломавши стенки проходов, частицы селитренного спирта заставляют их обломки отскакивать назад; при этом они, сохраняя свое прежнее движение, остаются по-прежнему неспособными к сгущению и кристаллизации. Те же частицы селитры, которые проникают в более широкие проходы, не соприкасаясь со стенками последних, неизбежно окружаются особым тончайшим веществом, которое увлекает их кверху, подобно тому как огонь или жар увлекает кверху частицы дерева и уносит их вместе с дымом. Если этих частиц было довольно много или если они соединились с обломками стенок и частицами, проникшими в узкие проходы, то из них образуются уносящиеся кверху капельки. Но если твердая соль разрыхлена и размягчена действием воды * или воздуха, то она делается способной противстоять напору селитренных частиц и заставляет их утратить то движение, в котором они находились, и снова остановиться, подобно тому как песок или глина задерживает движение погружившегося в него пушечного ядра. В этой-то остановке частиц селитренного спирта и состоит воссоздание селитры, причем — как видно из этого объяснения — твердая соль служит только орудием для этого воссоздания. Вот что я имею сказать о воссоздании селитры.

* Если Вы спросите, почему при подливании селитренного спирта в водяной раствор твердой соли происходит шипение, прочтите [мое] замечание на § 25.

Рассмотрим теперь, с Вашего позволения, во-первых, почему селитренный спирт и селитра так сильно отличаются на вкус; во-вторых, почему селитра воспламеняется, между тем как селитренный спирт — никогда. Для уразумения первого должно заметить, что тела, находящиеся в движении, никогда не сталкиваются с другими телами своими наиболее широкими поверхностями, тогда как тела, находящиеся в покое, соприкасаются именно этими своими сторонами. Таким образом, частицы селитры, если их положить на язык, ложатся на него вследствие своего спокойного состояния наиболее широкими из своих граней и тем закрывают поры его — что и является причиной ощущаемого холода (причем следует принять во внимание, что слюна не может разъединить селитру на достаточно малые частицы). Но если частицы эти кладутся на язык в состоянии возбуждения и движения, то они попадают на него своими острыми ребрами, проникают в его поры, и, чем возбужденнее они двигаются, тем острее будет ощущение на языке; так игла, попадая на язык, вызывает различные ощущения, смотря по тому, соприкасается ли она с ним своим острием или своей длинной поверхностью.

Причина же воспламеняемости селитры и невоспламеняемости селитренного спирта состоит в том, что частицы селитры, находясь в покое, не так легко уносятся огнем вверх, как частицы, имеющие собственное движение по всем направлениям. Селитренные частицы, находясь в покое, не поддаются действию огня до тех пор, пока он не отделит их друг от друга и не окружит каждую из них со всех сторон. Но раз окружив частицы, огонь влечет их за собой то в одну, то в другую сторону, пока они не приобретут собственного движения и не унесутся вверх с дымом. Частицы же селитренного спирта, которые уже находятся в движении и отделены друг от друга, от самого незначительного жара раздвигаются во все стороны на большое пространство, и, в то время как некоторые из них уносятся в дыме, другие проникают в поддерживающее огонь вещество, прежде чем пламя успеет окружить их. Поэтому-то они скорее тушат огонь, чем служат ему пищею.

Обращусь теперь к экспериментам, которые, как мне кажется, подтверждают данное мною объяснение. Во-первых, я нашел, что селитренные частицы, во время

горения уносящиеся в дыме, суть не что иное, как чистая селитра. Я несколько раз расплавлял селитру до такой степени, что реторта значительно накалялась; затем я зажигал селитру горящим углем и собирал дым от нее в охлажденную стеклянную банку, пока она не становилась от этого влажной. Потом я еще более увлажнял бутылку собственным дыханием и выставлял ее на холодный воздух для просушивания *. После этого в некоторых местах сосуда начинали показываться кристаллики селитры. Чтобы не сомневаться в том, что эти кристаллики образовались из одних только летучих частиц, и чтобы нельзя было предположить, что огонь увлекал с собою нерасщепленные частицы селитры (выражаясь в духе почтенного автора) и затем вместе извергал и твердые и летучие частицы раньше, чем они успевали разъединиться, — чтобы исследовать это, говорю я, я пропустил дым через трубу А (фиг. 1) длиною около фута, как через печную трубу, для того чтобы более тяжелые части пристали к этой трубе и чтобы я мог собрать [в банке] одни лишь летучие части, проходившие через более узкое отверстие В. При этом я брал очень небольшое количество селитры, для того чтобы пламя было слабее. И опыт удался так же, как и без трубы.



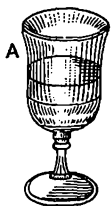
Фиг. 1.

Однако я не хотел остановиться на этом. Чтобы лучше обследовать это дело, я взял большее количество селитры, расплавил ее и зажег горящим углем. Потом, как и прежде, я приставил к реторте трубу А, а над отверстием В, пока пылало пламя, я держал кусок плоского стекла. Стекло покрылось некоторым веществом, которое, будучи выставлено на воздух, стало влажным, откуда я заключил, что оно состоит из одних твердых частиц. Хотя я ждал несколько дней, но я не обнаружил на стекле ни одного кристаллика селитры и не мог заметить никакого действия селитры. Но когда я полил вещество селитренным спиртом, то селитра немедленно появилась. Из этого я, как мне кажется, имел право заключить: во-первых, что твердые частицы селитры при ее расплавлении отделяются от летучих и если и уносятся вверх пламенем, то только

* Когда я производил этот опыт, воздух был совершенно ясен.

отдельно от летучих частиц. Во-вторых, что твердые частицы, отделившиеся во время горения от летучих, не могут уже вновь соединиться с ними. Отсюда же следует, в-третьих, что частицы, приставшие к стенкам банки и превратившиеся в кристаллики, были не твердые, а только летучие.

Второй эксперимент, доказывающий, что твердые частицы не что иное, как шлаки селитры, состоял в следующем. Я нашел, что, чем более селитра очищается от шлаков, тем она становится летучее и способнее к кристаллизации, потому что, когда я клал кристаллы очищенной или профильтрованной селитры в стеклянный бокал А (фиг. 2) и подливал туда немного холодной воды, селитра отчасти испарялась вместе с этой холодной водой и летучие частицы прилипали к верхним краям бокала, образуя кристаллики.



Фиг. 2.

Третий эксперимент, который, как мне кажется, указывает на то, что частицы селитренного спирта, по мере того как они утрачивают свое движение, получают способность воспламеняться, состоит в следующем. Я налил несколько капель селитренного спирта на влажную бумагу, а сверху насыпал песку, в который селитренный спирт стал постепенно впитываться. Когда же песок всосал таким образом весь или почти весь селитренный спирт, я старательно высушил его над огнем на этой же самой бумаге. Потом, сыпав песок, я положил бумагу на горящий уголь, причем она, едва соприкоснувшись с ним, стала искриться так, как если бы она впитала в себя самую селитру.

При более подходящих обстоятельствах я присоединил бы к этому эксперименту еще ряд других и тем, может быть, окончательно разрешил бы вопрос. Но иного рода предметы настолько отвлекают меня, что, с Вашего позволения, я отложу это до другого раза и перейду к следующим замечаниям.

§ 5. В том месте, где славнейший муж говорит мимоходом о форме селитренных частиц, он обвиняет новейших писателей в том, что они неверно изображали эту форму. Я не знаю — подразумевает ли он в числе этих писателей и Декарта. Если да, то, вероятно, он обвиняет его с чужих слов, потому что Декарт ничего не говорит о частицах, которые могут быть видимы глазами. Не думаю также, что-

бы славнейший муж допускал мысль, будто кристаллики селитры, если они оботрутятся до того, что примут форму параллелепипеда или иной какой-нибудь фигуры, перестанут вследствие этого быть селитрой. Но, может быть, он имеет в виду тех химиков, которые признают только то, что они могут видеть глазами и ощупать руками.

§ 9. Если бы этот эксперимент можно было вполне точно проделать, то он служил бы прямым подтверждением того, что я хотел вывести из моего первого, упомянутого выше, эксперимента.

§ 13. Вплоть до § 18 славнейший муж пытается показать, что все чувственные качества (*qualitates tactiles*) зависят только от движения, фигуры и прочих механических состояний. Но так как все эти доказательства предлагаются славнейшим автором не в качестве математических¹⁹, то я не считаю нужным исследовать, вполне ли они убедительны. Не знаю только, почему славнейший муж так хлопочет вывести это из своего эксперимента, раз это уже более чем достаточно доказано Бэконом Веруламским, а затем Декартом. Не вижу также, чтобы этот эксперимент [Бойля] давал нам более ясные показания, чем другие довольно обыденные эксперименты. Так, например, относительно теплоты: разве это не следует с такою же очевидностью из того, что при трении друг о друга двух холодных кусков дерева порождается огонь? Или из того, что облитая водой известь нагревается? Что касается звука, то я не нахожу, чтобы в этом эксперименте можно было усмотреть что-нибудь более достопримечательное, чем в простом кипячении воды и во многом другом. Относительно цвета я укажу (чтобы говорить только о том, что легко поддается проверке) только на наблюдаемое нами изменение окраски зеленых растений, причем зелень переходит в самые разнообразные цвета. Далее, тела, издающие дурной запах, становятся еще более зловонными, если они приходят в движение и особенно если они несколько нагреваются. Наконец, сладкое вино превращается в уксус и т. д. и т. п. Вот почему, пользуясь философской свободой, я позволил бы себе признать все это излишним. Говорю это из опасения, чтобы люди, менее расположенные к почтенному мужу, чем он того заслуживает, не стали превратно судить о нем*.

* В посланном мною письме я умышленно опустил это место²⁰.

§ 24. О причине этого явления я уже говорил. Прибавлю только, что, как мною найдено путем эксперимента, в этих соляных капельках плавают частицы твердой соли. Ибо, поднявшись кверху, они прилипали к стеклянной пластинке, которую я держал наготове. Когда же я нагрел пластинку для удаления приставших к ней летучих частей, то в некоторых местах стекла я заметил какое-то густое беловатое вещество.

§ 25. В этом параграфе славнейший муж хочет, по-видимому, доказать, что щелочные частицы разгоняются по разным направлениям толчками со стороны соляных частиц, тогда как последние поднимаются на воздух собственным движением. При объяснении этого явления я уже говорил, что частицы селитренного спирта приобретают более оживленное движение вследствие того, что, попадая в более широкие поры, они неизбежно должны окружаться там особым тончайшим веществом, которое увлекает их вверх подобно огню, уносящему частицы дерева; щелочные же частицы приводятся в движение теми из частиц селитренного спирта, которые проникают в более узкие поры. Прибавлю к этому, что чистая вода не так легко растворяет и размягчает твердые частицы. Поэтому не удивительно, что при подливании селитренного спирта в водяной раствор твердой соли происходит то шипение, о котором славнейший муж говорит в § 24. И я полагаю, что это шипение в данном случае будет сильнее, чем если бы селитренный спирт был налит на нерастворенную в воде твердую соль, ибо в воде твердая соль разлагается на мельчайшие молекулы, которые легче разъединяются и свободнее движутся, чем части той же твердой соли, когда они тесно примыкают друг к другу.

§ 26. О вкусе селитренного спирта я уже говорил. Поэтому мне остается сказать только о щелочи ²¹. Положив ее на язык, я ощутил теплоту, сопровождаемую легкими уколами. Это указало мне на то, что я имею дело с каким-то родом извести, ибо щелочь эта нагревается от соединения со слюною, потом, селитренным спиртом и, может быть, даже сырым воздухом, точно так же, как известь нагревается при соединении с водой.

§ 27. Из того, что частица какого-нибудь вещества соединилась с другою, еще не следует, что она изменила свою геометрическую форму. Отсюда можно заключить только то, что она увеличилась, а этого совершенно до-

статочно для произведения тех действий, о которых идет речь в данном параграфе.

§ 33. О философском методе славнейшего мужа я выскажу свое мнение тогда, когда прочту тот трактат, о котором он упоминает как здесь, так и во введении, на стр. 23.

О текучести

§ 1. «Достаточно известно, что состояние это должно быть причислено к наиболее общим» и т. д. Понятия, подчерпнутые из обыденного словоупотребления (ex vulginsu) или объясняющие природу не так, как она есть в себе, а так, как она относится к человеческому чувству, я никоим образом не считал бы возможным причислить к высшим родам понятий, ни смешать их (чтобы не сказать — спутать) с чистыми понятиями, объясняющими природу, как она есть в себе. К последним относятся движение, покой и их законы; к первым — видимое, невидимое, теплое, холодное, а также — скажу сразу же — жидкое, твердое и т. п.

§ 5. «Первое — это весьма малые размеры тех телец, из которых состоит [та или иная жидкость], ибо в более крупных тельцах» и т. д. Хотя тельца и малы, тем не менее они обладают (или могут обладать) неровными и шероховатыми поверхностями. Поэтому если бы большие тельца двигались таким образом, что отношение их движения к их массе соответствовало бы отношению движения мельчайших телец к их массе, то их тоже нужно было бы называть жидкими — если б только название «жидкое» не означало чего-то внешнего и не употреблялось в разговорной речи для обозначения лишь таких двигающихся тел, в которых отдельные мельчайшие частицы и промежутки между этими частицами ускользают от человеческого чувства. Поэтому подразделять тела на жидкие и твердые то же, что подразделять их на видимые и невидимые.

Там же. «Если бы мы не могли удостоверить это химическими экспериментами...» Никто никогда не сможет этого удостоверить посредством химических или каких-либо других экспериментов, не только посредством размышления и вычисления. Ибо разумом и вычислениями мы делим до бесконечности тела, а следовательно, и силы, потребные для приведения их в движение. Но экспе-

риментами мы никогда не сможем этого обнаружить или удостовериться.

§ 6. «Крупные тельца весьма мало способны образовывать жидкости» и т. д. Понимать ли под жидкими телами то, что я только что высказал, или что-нибудь другое, дело во всяком случае само по себе вполне ясно. Но я не вижу, каким образом славнейший муж может это удостоверять экспериментами, приведенными в этом параграфе. Ибо (поскольку мы хотим сомневаться относительно вещи еще не исследованной) хотя кости и не пригодны для образования млечного сока и тому подобных жидкостей, но весьма возможно, что они способны образовать жидкость какого-нибудь иного рода.

§ 10. «Так как это делает их менее гибкими, чем прежде» и т. д. Помимо всякого изменения части их, — вследствие того только, что, будучи прогнаны назад, они отделились от остальных, — могли сгуститься в тело, более плотное, чем растительное масло. Ибо тела являются более легкими или более тяжелыми, смотря по тому, в какую жидкость они погружены. Так, частицы коровьего масла, плавая в молоке, составляют часть этой жидкости. Но приведите молоко в движение: не все части молока могут в одинаковой степени к нему приспособиться, и этого одного достаточно, чтобы отделились более тяжелые частицы, прогоняющие кверху более легкие. Но так как последние все-таки тяжелее воздуха и не могут составить с ним одну жидкость, то они отесняются воздухом книзу и, не обладая способностью прийти в движение, не могут и сами из себя составить жидкость, а потому пристают друг к другу и уплотняются. Точно так же и пары, выделяясь из воздуха, превращаются в воду, которая сравнительно с воздухом может быть названа твердой.

§ 13. «Примером скорее может служить пузырь (фиг. 3), растянутый водой, чем пузырь, наполненный воздухом» и т. д. Так как частицы воды безостановочно движутся по всем направлениям, то очевидно, что, если бы они не удерживались окружающими их телами, вода растеклась бы во все стороны. Далее, признаюсь, я решительно не могу понять, каким образом растяжение наполненного водой пузыря подтверждает мысль о маленьких пространствах. Ибо если

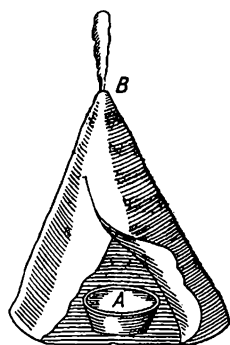


Фиг. 3.

частицы воды и не уступают при надавливании пальцем на стенки пузыря, — что произошло бы, если бы они были свободны, — то это зависит от отсутствия здесь равновесия, или циркуляции, имеющей место в том случае, когда какое-нибудь тело, например наш палец, окружается жидкостью или водой. Но, как бы вода ни сдавливалась пузырем, частицы ее уступят место заключенному в пузырь камню точно так же, как это обыкновенно происходит вне пузыря.

§ тот же. «Существует ли какая-нибудь порция ²² материи?» На этот вопрос должно отвечать утвердительно, если только мы не желаем постулировать прогресс в бесконечность или допустить (нелепее чего ничего не может быть) существование пустоты.

§ 19. «Чтобы частицы жидкости проникали в те поры и удерживались там (вследствие чего и т. д.)». Нельзя безусловно утверждать это относительно всех жидкостей, проникающих в поры других тел. Частицы селитренного спирта, проникая в поры белой бумаги, делают ее жесткой и хрупкой. Легко убедиться в этом, налив в раскаленную железную выпарительную чашку *A* (фиг. 4) несколько капель селитренного спирта и пропустив дым через бумажный сверток *B*. Далее, тот же селитренный спирт, впитываясь в кусок кожи, не делает ее мокрой, но, наоборот, стягивает ее подобно огню.



Фиг. 4.

§ тот же. «Так как природа предназначила их и к летанию, и к плаванию» и т. д. Причину он ищет в цели.

§ 23. «Правда, их движение редко воспринимается нами. Итак, возьмите» и т. д. Без этого опыта и без всяких усилий дело очевидно из того простого факта, что движение выдыхаемого воздуха, довольно ясно заметное в зимнее время, в летнее время или в теплых комнатах не может быть замечено нами. Затем, в летнее время, когда внезапно похолодает, поднимающиеся из воды пары вследствие изменившейся плотности воздуха не могут в нем рассеяться так легко, как рассеивались до похолодания, и собираются вновь над поверхностью воды в таком изобилии, что могут быть довольно ясно видимы нами. Далее, движение бывает

часто настолько медленно, что вовсе не заметно для нас, как это бывает с тенью, падающей от стрелки солнечных часов; и еще чаще оно настолько быстро, что мы опять-таки не можем различать его, как это бывает с горящим трупом, приведенным в быстрое круговое вращение, когда нам кажется, что зажженная часть остается покоящейся на всех пунктах периферии, которую она описывает в своем движении. Я привел бы причины и того и другого, если бы не считал это излишним.

Наконец, скажу мимоходом, что для общего понимания природы жидких тел достаточно знать, что, двигая нашу руку в какую бы то ни было сторону согласно с движением жидкости, мы не встретим никакого сопротивления, что вполне понятно всякому, кто достаточно усвоил себе те понятия, которые объясняют природу, как она есть в себе, а не как отнесенную к человеческому чувству. Впрочем, я не считаю всего этого исследования бесполезным; напротив, если бы оно было произведено над каждой жидкостью со всей необходимой тщательностью и добросовестностью, то я признал бы его весьма полезным для понимания отличительных особенностей жидкостей, а это в высшей степени желательно всем философам, как нечто весьма необходимое ²³.

О твердости

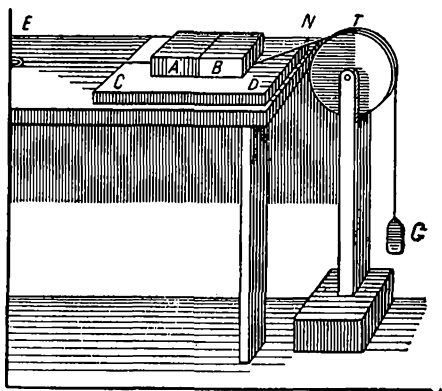
§ 7. «Согласуясь со всеобщими законами природы» и т. д. Это — доказательство Декарта, и я не вижу, чтобы славнейший муж давал здесь какое-нибудь оригинальное доказательство, почерпнутое из экспериментов или наблюдений.

Как по этому пункту, так и по следующим я сделал было много разных замечаний, но потом увидел, что славнейший муж сам вносит нужные поправки.

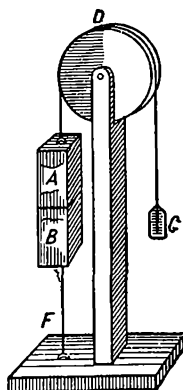
§ 16. «И в первый раз четыреста тридцать две унции». Если дело идет о заключенной в трубке ртути, то это очень близко подходит к действительному ее весу. Однако я нахожу, что стоило бы труда, насколько возможно, исследовать отношение между давлением воздуха со стороны, или в горизонтальном направлении, и давлением его в вертикальном направлении. И вот каким образом возможно, я полагаю, это сделать.

На фиг. 5 CD — плоское, гладко отшлифованное зеркало. AB — два куска мрамора, непосредственно соприкасающиеся. Мраморная плита A пусть будет привязана к крюку E , B же прикреплена к веревке N . T — есть блок, G — гиря, определяющая силу, требующуюся для разъединения A и B по горизонтальному направлению.

На фиг. 6 F — достаточно крепкая шелковая нить, при помощи которой мраморная плита B прикреплена к полу, D — блок, G — гиря, показывающая силу, требующуюся для разъединения A и B по вертикальному направлению ²⁴.



Фиг. 5.



Фиг. 6.

Объяснять это пространнее не стоит.

Вот и все, милейший друг, что я до сих пор нашел нужным заметить на опыты господина Бойля. Что касается Ваших первых вопросов, то, просматривая мои ответы на них, я не нахожу, чтобы в них было что-либо упущено. Если же, быть может, я что-нибудь неясно высказал (как это часто случается со мной по недостатку в словах), то я прошу Вас указать мне соответствующее место: я постараюсь изложить его яснее.

Что касается Вашего нового вопроса, а именно: каким образом вещи начали существовать и в какого рода зависимости они находятся от первопричины, то об этом, так же как и об усовершенствовании человеческого интеллекта, я сочинил особый трактатец, переписыванием

и усовершенствованием которого я теперь занят²⁵. Но по временам я откладываю этот труд в сторону, так как еще не имею определенного решения относительно его издания. А именно: я боюсь, как бы нынешние теологи не почувствовали себя оскорбленными и не набросились на меня с обычной для них ненавистью, — на меня, которого так страшат всякого рода ссоры. Буду ждать Вашего совета относительно этого предмета. А дабы Вы знали, что именно в этом сочинении может показаться оскорбительным для проповедников, скажу Вам, что многие атрибуты, которые как ими, так и вообще всеми — по крайней мере из лиц, известных мне, — приписываются богу, я отношу к творениям, и наоборот — другие вещи, которые рассматриваются ими (по причине предрассудков) как сотворенные, я признаю атрибутами бога и считаю, что они их плохо поняли; что, кроме того, я не так отделяю бога от природы, как это делали все известные мне мыслители. Итак, ожидаю Вашего совета, ибо вижу в Вас надежнейшего друга, в искренности которого непозволительно было бы сомневаться. Затем будьте здоровы и продолжайте по-прежнему любить всецело Вашего

Бенедикта Спинозу.

[Рейнсбург, апрель 1662 г.]

ПИСЬМО 7²⁶

Славнейшему мужу Б. д. С.

от Генриха Ольденбурга.

Славнейший муж!

Уже много недель тому назад получил я Ваше интереснейшее письмо, содержащее ученые замечания на книгу Бойля. Сам автор шлет Вам вместе со мной величайшую благодарность за высказанные Вами соображения. Он сделал бы это и раньше, если бы его не задерживала надежда — освободиться в ближайшее время от отягощающих его дел и послать Вам вместе с благодарностью и ответ на Ваши возражения. Однако надежда эта до сих пор не осуществилась: общественные и личные дела настолько поглощают г. Бойля, что на этот раз он может только за-

свидетельствовать Вам свою благодарность; мнение же свое о Ваших замечаниях он принужден на некоторое время отложить. К тому же два противника напали на его недавно вышедшую книгу, и он считает своим долгом ответить им по возможности скорее. Эти нападения направлены не против трактата о селитре, а против его книжки; которая содержит опыты, доказывающие упругость воздуха ²⁷. Справившись с этими трудами, автор не замедлит сообщить Вам свой взгляд на Ваши возражения, а пока просит Вас не истолковывать его молчания в дурную сторону.

Общество философов, о котором я упоминал при личном свидании с Вами, превращено теперь милостью нашего короля в «Королевское общество», которому дарован официальный диплом, предоставляющий ему специальные привилегии и подающий отрадную надежду на получение необходимых доходов ²⁸.

Я решительно посоветовал бы Вам не скрывать от ученых тех результатов, которых Вы достигли в области философии и теологии благодаря пронизательности Вашего ума и Вашей учености; опубликуйте их, какой бы визг ни подняли посредственные теологи (theologastri). Страна ваша — свободнейшее из всех государств, и философия в ней предоставлена весьма большая свобода. Ваша мудрость позволит Вам изложить Ваши мысли и взгляды с возможной умеренностью; все прочее — предоставьте судьбе. Итак, достойнейший муж, отбросьте всякий страх и опасение раздражить разных ничтожных людшек нашего времени. Уже достаточно угождали невежеству и ничтожеству. Распустим паруса истинной науки и проникнем в святилище природы глубже, чем это делалось до сих пор. Я полагаю, что Ваши исследования могут быть изданы у вас беспрепятственно и что Вам нечего опасаться ни малейшей неприятности со стороны людей благоразумных. А раз Вы приобретете защитников и доброжелателей в этих последних (в чем я Вам ручаюсь), чего Вам страшиться невежественных хулителей? Я не оставлю Вас в покое, уважаемый друг, пока Вы не уступите моим просьбам, и ни за что не допущу — насколько это в моей власти, — чтобы плоды Ваших размышлений, имеющих столь важное значение, остались под спудом вечного молчания. Убедительно прошу Вас сообщить мне при первой возможности все, что Вы решите по этому вопросу.

У нас, быть может, появится нечто такое, что будет достойно Вашего внимания. Ибо упомянутое выше общество примется отныне за выполнение своих целей с большим рвением и, быть может, если только продлится мир на этих берегах, украсит республику наук чем-нибудь не совсем обыкновенным.

Будьте здоровы, достойнейший муж, и верьте, что я остаюсь готовым к услугам и преданнейшим другом Вашим

Генр. Ольденбургом.

[Лондон, вторая половина июля 1662 г.]

ПИСЬМО 8²⁹

Славнейшему мужу Б. д. С.

*от Симона де Вриса*³⁰.

Дорогой друг!

Я уже давно стремлюсь побывать у Вас, но погода и суровость зимы не благоприятствуют моему намерению. Иногда я ропщу на судьбу за то, что она разделяет нас таким большим пространством. Счастлив, в высшей степени счастлив Ваш домашний сожитель Казеариус, который, живя под одним кровом с Вами, имеет возможность — за завтраком, за обедом, во время прогулки — вести с Вами беседы о самых возвышенных предметах. Однако, хотя тела наши находятся так далеко друг от друга, Вы очень часто присутствовали перед моим духом, особенно когда я перелистывал и передумывал Ваши сочинения. Но так как для меня и моих товарищей не все в достаточной степени ясно (вследствие чего мы опять стали сходиться для совместных занятий) и чтобы Вы не подумали, что я забыл Вас, я и решился написать Вам это письмо.

Что касается нашего кружка, то он основан на следующих началах: один из нас (каждый по очереди) прочитывает, объясняет сообразно со своим пониманием и затем доказывает все то, о чем идет речь, следуя расположению и порядку Ваших теорем. Если случается, что мы не можем удовлетворить друг друга, мы признали полезным отмечать непонятное, а затем обращаться к Вам, чтобы Вы по возможности рассеяли неясности и чтобы мы под Вашим

руководством могли защищать истину против суеверно-религиозных людей и против христиан и тогда могли бы устоять под натиском хотя бы всего мира. Итак, прежде всего при наших чтениях и объяснениях нам показались неясными некоторые определения, да и о самой природе определения мы не составили себе одинакового для всех нас суждения. Тогда, за отсутствием Вас, мы обратились к сочинению одного математика, по имени Борелли ³¹, который излагает свои воззрения на природу определения, аксиомы и постулата, приводя в то же время и мнения других авторов по этим вопросам. Мнение же его самого гласит следующее: «Определения употребляются в качестве посылок при доказательствах. Поэтому необходимо, чтобы они были очевидными, ибо иначе они не могут вести к приобретению научного или вполне очевидного знания». В другом месте говорится: «Не наобум, но с величайшей осторожностью нужно выбирать основание (*ratio*) структуры или существенное, первое и наиболее известное нам состояние (*passio*) предмета. Ибо если конструкция или означенное состояние предмета выражают что-нибудь невозможное, тогда не может получиться научного определения. Так, например, если бы кто сказал: две прямые линии, ограничивающие пространство, называются фигурой, то это было бы определением вещи, не могущей существовать, а потому оно было бы невозможным: из подобного определения можно вывести только невежество, а никак не знание. Далее, если конструкция или означенное состояние (*passio*) будет хотя и возможным и истинным, но неведомым для нас или сомнительным, то мы опять-таки не получим хорошего определения. Ибо выводы, сделанные из неведомого и сомнительного, сами будут недостоверны и сомнительны и могут составить только предположение или мнение, но отнюдь не достоверное знание». Мнение Такэ ³², как это Вам известно, расходится с вышеприведенным мнением, ибо оно гласит, что из ложных посылок может быть непосредственно выведено истинное заключение. Клавиус ³³ же, мнение которого также приводится у Борелли, утверждает следующее: «Определение есть произвольное выражение, поэтому нет надобности приводить основания, почему вещь определяется таким или иным образом. Достаточно, чтобы признаки, заключающиеся в определении, не приписывались предмету прежде, чем будет доказано, что самое определение отвечает предмету».

Итак, по мнению Борелли, определение какого-нибудь предмета должно указывать первую, существенную, вполне нам известную и истинную структуру или состояние (*passio*) предмета. Клавийус же думает иначе: он считает совершенно безразличным, будет ли эта структура первой, вполне известной и истинной или нет, лишь бы только сделанное определение прилагалось к предмету не прежде, чем будет доказано, что оно вполне отвечает ему. Мы склоняемся скорее к точке зрения Борелли; но мы не знаем хорошенько, с какою из этих двух точек зрения согласны Вы или же Вы не согласны ни с одной из них.

Итак, ввиду того, что по вопросу о природе определения (вопрос, который касается самых принципов доказательства) выдвигаются столь различные точки зрения, а между тем, не освободившись от затруднений, связанных с этой проблемой, нельзя избавиться также и от целого ряда других, проистекающих отсюда трудностей, мы очень хотели бы, чтобы Вы, — если только мы этим не причиним Вам больших хлопот и если Вы располагаете свободным временем, — написали нам, что Вы думаете об этом предмете, а также и о том, каково различие между аксиомами и определениями. Борелли не усматривает между ними никакого иного различия, кроме различия в названиях; но Вы, по всей вероятности, придерживаетесь другого взгляда.

Затем, нам не совсем понятно определение 3³⁴. В качестве примера я привел то, что Вы мне говорили в Гааге, а именно, что вещь может рассматриваться двояко: или как она есть в себе, или в ее отношении к другой вещи. Так, ум (*разум* — *intellectus*) может рассматриваться или под углом зрения мышления (*sub cogitatione*), или как состоящий из идей. Однако нам не вполне ясно, в чем тут заключается разница, ибо мы полагаем, что, — если мы желаем правильно понимать мышление, — мы должны брать его под углом зрения идей (*sub ideis*), потому что, устранив из мышления все идеи, мы уничтожили бы и само мышление. Поэтому так как пример для нас недостаточно ясен, то и самый вопрос все еще остается несколько темным, и мы нуждаемся в дальнейших разъяснениях.

Наконец, в схолии 3 к теореме 8 в самом начале говорится: «Из этого явствует, что хотя два атрибута и мыслятся реально различными (т. е. один без помощи другого), однако они не составляют вследствие этого двух существ

(entia) или двух различных субстанций: ибо природе субстанций свойственно, чтобы каждый из ее атрибутов мыслился через себя, так как все атрибуты, которые она имеет, [всегда] вместе были в ней»³⁵.

Таким образом, Вы как будто предполагаете, что природа субстанции такова, что она может иметь много атрибутов. Однако Вы этого еще не доказали, если не считать за доказательство пятое определение абсолютно бесконечной субстанции, или бога³⁶. Если же допустить, что каждая субстанция может иметь только один атрибут, то, имея идею о двух атрибутах, я должен был бы с полным правом заключить, что там, где существуют два различных атрибута, должны существовать и две различные субстанции. Относительно этого вопроса мы также просили бы Вас о дальнейшем разъяснении.

Затем примите мою величайшую благодарность за Ваши писания, переданные мне П. Баллингом. Они доставили мне большое удовольствие, особенно же схолия к теореме 19.

Если я могу быть Вам полезен в чем-нибудь таком, что находится в моих средствах, то я весь к Вашим услугам; Вам нужно только сообщить мне об этом.

Я прохожу теперь курс анатомии, дошел уже почти до половины; окончив его, примусь за химию и таким образом пройду — по Вашему совету — всю медицину. Кончаю письмо и жду ответа. Примите лучшие пожелания от преданного Вам

С. И. де Вриса.

1663. Амстердам, февраля 24 дня.

ПИСЬМО 9³⁷

Ученейшему юноше Симону де Врису

от Б. в. С.

ОТВЕТ НА ПРЕДЫДУЩЕЕ

О природе определения и аксиомы³⁸

Уважаемый друг!

Письмо Ваше, уже давно мною ожидаемое, я получил. Как за это письмо, так и за Вашу привязанность ко мне чувствую к Вам сердечную признательность. Продолжительное отсутствие Ваше не менее тяжело для меня, чем

для Вас, но я рад по крайней мере, что плоды моих ночных занятий ³⁹ пригодились Вам и нашим общим друзьям. Ибо таким путем я могу беседовать с вами, хотя вы и находитесь далеко от меня. Вам нечего завидовать Казеариусу: никто не тяготит меня в такой мере, и никого мне не приходится так остерегаться, как его. Вот почему я и прошу Вас и вообще всех знакомых — не сообщать ему моих воззрений, пока он не придет в зрелый возраст. Он еще слишком юн, слишком неустойчив и больше стремится к новизне, чем к истине. Но я надеюсь, что эти юношеские недостатки через несколько лет сгладятся; судя по его способностям, я почти убежден в этом. Природные же его качества заставляют меня любить его.

Что касается вопросов, возникших в вашем кружке (достаточно мудро организованном), то все затруднения ваши происходят, как мне кажется, от того, что вы не различаете между разными родами определений (*definitions*), а именно: между определением, служащим для объяснения вещи, сущность которой составляет единственный предмет нашего исследования и нашего сомнения, и между таким определением, которое выставляется только для того, чтобы его рассмотреть как таковое. Определение первого рода непременно должно быть истинным, так как оно имеет определенный объект; для второго же рода определений это не важно. Так, например, если кто-нибудь попросит меня сделать описание Соломонова храма, то я должен дать ему истинное описание храма, если только не желаю обратить дела в шутку. Но если я создам в своем уме какой-нибудь храм, который мне желательно построить, и из описания этого здания заключу, что для него понадобится купить такой-то участок земли, столько-то тысяч камней, такое-то количество других материалов и т. д., то какой здравомыслящий человек сказал бы мне, что я плохо заключил, потому что применил, быть может, ложное определение? И потребует ли кто-нибудь, чтобы я стал доказывать истинность моего определения? Ведь это было бы то же, что утверждать, будто я не мыслил того, что я мыслил, или требовать от меня доказательства того, что я мыслил то, что мыслил. А это — явное пустословие.

Итак, один род определений объясняет вещь, как она есть вне нашего интеллекта. Такое определение должно быть истинным, и все его отличие от теоремы или аксиомы

состоит в том, что оно трактует только о сущности тех или иных вещей или их состояний, тогда как теоремы и аксиомы имеют более широкое значение, ибо они простираются также и на вечные истины (*veritates aeternae*). Другой род определений объясняет вещь, как она мыслится или может мыслиться нами; в этом случае отличие определения от аксиомы и теоремы состоит также и в том, что такого рода определение требует только одного, а именно, чтобы оно просто могло быть мыслимым, тогда как аксиома непременно требует, чтобы ее мыслили под углом зрения истины (*sub ratione veri*). Поэтому такого рода определение будет плохо в том только случае, если оно окажется немыслимым. Для пояснения сказанного возьмем пример Борелли. А именно: допустим, что кто-нибудь говорит: две прямые линии, ограничивающие пространство, называются фигурою. Если этот человек под прямой линией понимает то, что все понимают под кривой, то определение хорошо (ибо под таким определением разумелась бы фигура вроде ∞ или что-нибудь подобное), но тогда уже нельзя относить к фигурам квадраты и т. п. Если же под прямой линией понимать то, что мы обычно понимаем, то вещь оказывается совершенно немыслимой, а потому не получится никакого определения. Все это совершенно спутано у Борелли, мнение которого вы склонны принять.

Приведу еще пример, именно тот, о котором вы упоминаете в конце. Если я скажу: каждая субстанция имеет только один атрибут, то это будет настоящая теорема, которая нуждается еще в доказательстве. Если же я скажу: под субстанцией я разумею то, что состоит из одного только атрибута, то определение будет хорошо, лишь бы только после этого все предметы (*entia*), состоящие из многих атрибутов, обозначались иным именем, отличным от субстанции.

На замечание ваше, будто я не доказал, что субстанция (или существо, предмет — *ens*) может обладать многими атрибутами, скажу только, что вы, может быть, не пожеладали обратить на доказательства должного внимания. Ибо я привел целых два доказательства. Первое доказательство: нет ничего более очевидного, чем то, что каждый предмет (*ens*) мыслится нами под каким-нибудь атрибутом и что, чем больше он имеет реальности, или бытия (*esse*), тем больше атрибутов должно быть ему приписано. Вот почему существо абсолютно бесконечное и должно быть

определено, как и т. д. Второе доказательство, которое я нахожу важнейшим, состоит в том, что, чем более атрибутов я приписываю какому-нибудь предмету (*ens*), тем более я вынужден приписывать ему существование (*existentia*), т. е. тем более я мыслю его под углом зрения истины (*sub ratione veri*), в противоположность тому случаю, когда я измышляю какую-нибудь химеру или что-нибудь подобное.

Далее, вы говорите, что вы мыслите себе мышление (*cogitatio*) только под углом зрения идей [*sub deis*, в аспекте отдельных идей], так как, удаливши идеи, вы уничтожаете самое мышление. Это происходит, как я полагаю, от того, что в то время, когда вы — мыслящие вещи (*res cogitantes*) — это делаете, вы удаляете все ваши мысли и представления. Не удивительно, что после того, как вы удалили все ваши мысли (*cogitationes*), у вас не остается ничего в качестве содержания вашего мышления. Что же касается существа дела, то, как мне кажется, я с полной ясностью и очевидностью доказал, что разум (интеллект), даже и бесконечный, принадлежит к природе порожденной (*natura naturata*), а не порождающей (*natura naturans*).

Затем, я не усматриваю, какое отношение все это имеет к пониманию моего третьего определения. Не усматриваю я также и того, почему это определение затрудняет вас. Определение это в том виде, как я его, если не ошибаюсь, сообщил вам, гласит: «Под субстанцией я разумею то, что существует в себе и мыслится (представляется *conspicitur*) через себя, т. е. то, понятие (представление — *conceptus*) чего не заключает в себе понятия другой вещи. Под атрибутом я разумею то же самое, с тем только различием, что атрибутом это называется по отношению к интеллекту (уму — *intellectus*), приписываемому (*tribuere*) субстанции такую именно определенную природу»⁴⁰. Определение это достаточно ясно раскрывает, что я хочу разуметь под субстанцией или (*sive*) атрибутом. Но если вы тем не менее желаете, чтобы я объяснил вам на примере (в котором, собственно говоря, нет никакой надобности), каким образом одна и та же вещь может обозначаться двумя разными именами, то не поскуплюсь на целых два. Первый пример: под именем Израиля разумеется третий патриарх, но он же известен и под именем Иакова, причем последнее имя получено им за то,

что он схватил пятаку брата своего ⁴¹. Второй пример: под плоским я разумею то, что отражает все лучи света без какого бы то ни было изменения; то же самое я разумею и под белым, с тем только различием, что белым это называется по отношению к человеку, смотрящему на плоскую [поверхность] ⁴².

Я полагаю, что я полностью ответил на все ваши вопросы. Теперь я буду ждать вашего суждения; и если еще что-нибудь имеется такого, что, по вашему мнению, нехорошо или недостаточно ясно доказано, не постесняйтесь указать мне на это. И т. д. ⁴³

[Рейнсбург, конец февраля 1663 г.]

ПИСЬМО 10⁴⁴

Ученейшему юноше Симону де Врису

от Б. д. С.

Уважаемый друг!

Вы спрашиваете меня: нуждаемся ли мы в опыте (experientia), чтобы знать, истинно ли определение (definito) какого-нибудь атрибута. Отвечу на это, что в опыте мы нуждаемся только в отношении к тому, что не может быть выведено из определения вещи, как например существование модусов, ибо оно не может быть выведено из определения вещи. Но мы не нуждаемся в опыте в отношении таких предметов, существование которых неотделимо от их сущности и вследствие этого может быть выведено из их определения. Более того: никакой опыт никогда не сможет научить нас этому, ибо опыт не учит никаким сущностям вещей. Самое большее, что он может сделать [в данном случае], — это таким образом детерминировать нашу мысль (дух, душу — mens), чтобы она была направлена только на определенные сущности вещей. Поэтому так как существование атрибутов не различается от их сущности, то никаким опытом мы не сможем постигнуть его.

Далее Вы спрашиваете, являются ли вечными истинами ⁴⁵ также и вещи и состояния вещей? Я отвечаю: несомненно. Если же Вы спросите меня, почему я их не называю вечными истинами, то я скажу: с целью отличить их (как это

принято всеми) от тех истин, которые не выражают никакой вещи или состояния вещи, — вроде, например, следующей: «Из ничего ничего не происходит». Такое и подобные ему положения и называются в собственном смысле вечными истинами, причем этим хотят обозначить только то, что подобные истины не имеют никакого местопребывания вне мысли (*extra mentem*). И т. д.

[Рейнсбург, март 1663 г.]

ПИСЬМО 11 ⁴⁸

Славнейшему мужу Б. д. С.

от Генриха Ольденбурга.

Превосходнейший муж, дорогой друг!

Я мог бы привести много причин в оправдание моего долгого молчания, но все они сводятся к двум главным: к нездоровью благороднейшего Бойля и к массе дел, отвлекавших меня самого. Нездоровье-то и препятствовало Бойлю раньше ответить на Ваши возражения относительно селитры; я же в течение последних нескольких месяцев был до такой степени завален делами, что почти не принадлежал самому себе, а потому и не мог исполнить того, что считаю по отношению к Вам своей первой обязанностью. Душевно радуюсь, что теперь оба эти препятствия устранены (по крайней мере на время) и я могу возобновить сношения с таким другом, как Вы. Делаю это с величайшим удовольствием и с твердым намерением приложить с помощью божией все старания к тому, чтобы в дальнейшем наша переписка не прерывалась на столь долгое время.

Но, прежде чем перейти к тому, что касается только Вас и меня, я изложу то, что я должен передать Вам от имени господина Бойля. Замечания, направленные Вами против его химико-физического трактата, он принял со свойственной ему учтивостью и шлет Вам за Вашу критику свою величайшую благодарность. Однако он желал бы напомнить Вам, что его анализ селитры не претендует на значение истинно философского и совершенного анализа. Он имел в виду лишь указать на то, что весьма распространенное и принятое в школах учение о субстанциальных

формах и качествах опирается на весьма шаткое основание и что так называемые специфические различия вещей могут быть сведены к величине, движению, покою и расположению частей. Предварив об этом, автор говорит далее, что опыт его над селитрой доказывает с полной очевидностью, что вся взятая им масса селитры была разложена химическим анализом на части, вполне отличные как от селитры в целом, так и друг от друга, и что затем селитра была вновь восстановлена соединением этих частей, причем произошло небольшое уменьшение в весе. И он подчеркивает, что он показал, что дело обстоит именно так. О том же способе, каким совершается этот процесс и относительно которого Вы делаете свои предложения, он не трактовал и ничего определенного об этом не высказал, так как это не входило в его задачу. Но Ваше предположение, будто твердая соль селитры есть не что иное, как ее шлаки, и т. д., он считает необоснованным и недоказанным. На Ваше замечание, что эти шлаки, или твердая соль, имеют поры, соответствующие по величине селитренным частицам, наш автор возражает, что и поташ в соединении с селитренным спиртом образует селитру точно так же, как селитренный спирт в соединении со своей собственной твердой солью. Отсюда, по его мнению, вытекает, что подобные поры встречаются и в таких телах, которые не выталкивают из себя частиц селитренного спирта. Точно так же автор не видит, какими явлениями доказывается необходимость того особого тончайшего вещества, которое Вы при этом допускаете; предположение это опирается у Вас на одну лишь гипотезу о невозможности пустоты.

Что касается высказанных Вами соображений о причинах различия во вкусе селитренного спирта и самой селитры, то автор говорит, что это его не затрагивает. Замечания же Ваши о воспламеняемости селитры и невоспламеняемости селитренного спирта предполагают, по его мнению, Декартово учение об огне, которое не представляется ему достаточно удовлетворительным.

Что касается экспериментов, которыми Вы хотели подтвердить Ваше объяснение данного явления, то автор отвечает, что, во-первых, хотя селитренный спирт и является селитрой по своей материи, но по своей форме он отнюдь не есть селитра, ибо они в высшей степени различны по

своим качествам и свойствам, а именно: по вкусу, запаху, летучести, способности растворять металлы, изменять цвет растений и т. п. Во-вторых, если Вы говорите, что некоторые поднявшиеся вверх частицы, соединившись вместе, образуют селитренные кристаллы, то, по мнению г. Бойля, это объясняется тем, что вместе с селитренным спиртом выталкиваются вверх огнем также и частицы селитры, подобно тому как это бывает с сажей. В-третьих; относительно того, что Вы говорите об эффекте очищения селитры от шлаков, автор замечает, что этим «очищением от шлаков» селитра просто освобождается от некоторой соли, похожей на обыкновенную поваренную соль. Способность же селитры уноситься кверху и застывать в виде кристалликов есть тоже свойство, общее ей со многими другими солями и находящееся в зависимости от давления воздуха и некоторых других причин, не имеющих никакого отношения к разбираемому вопросу и подлежащих обсуждению в другом месте. В-четвертых, то, что Вы утверждаете относительно Вашего третьего эксперимента, может быть, по мнению автора, произведено и над некоторыми другими солями. Все дело здесь в том, говорит он, что зажженная бумага вызывает вибрацию хрупких и твердых частиц соли и таким образом производит множество искр.

Далее, в § 5 Вы усматриваете со стороны благородного автора некоторое порицание по адресу Декарта. Благородный автор полагает, что в этом вопросе порицания заслуживаете скорее Вы сами. Он говорит, что имел в виду вовсе не Декарта, а Гассенди и других, приписывающих селитренным частицам цилиндрическую форму, тогда как в действительности она призматическая. При этом речь идет здесь только о видимых формах (*visibiles figurae*).

На возражения Ваши против §§ 13—18 автор замечает, что он написал это главным образом с целью показать и утвердить значение химии для подтверждения механических принципов философии. Ибо до сих пор никто еще не излагал и не разбирал этого вопроса с должной ясностью. Наш Бойль принадлежит к числу тех, которые не настолько полагаются на свой разум (*Ratio*), чтобы не желать соответствия между явлениями и разумом. Кроме того, он проводит большое различие между случайными экспериментами, в которых мы не знаем, какие факторы

здесь действуют и что вносит каждый из них, и такими экспериментами, где точно известно, с какими именно факторами мы имеем дело. Дерево есть тело гораздо более сложное, чем тот предмет, о котором трактует автор. Что же касается кипения обыкновенной воды, то в этом случае огонь присоединяется извне, чего мы не имеем в нашем опыте над произведением звука. Далее, причина перехода зеленого цвета растений во многие другие цвета еще не известна; эксперимент же над изменением цвета в результате подливания селитренного спирта выясняет, что это происходит вследствие изменения частиц. Наконец, автор замечает, что селитра не имеет ни дурного, ни приятного запаха: дурной запах она приобретает только в растворе, при отвердении же она теряет его.

На замечания Ваши по поводу § 25 (остальные, по его словам, вовсе его не затрагивают) автор отвечает, что он пользовался принципами эпикурейцев, которые утверждают, что движение присуще частицам искони: ведь надо же было воспользоваться какой-нибудь гипотезой для объяснения явления. Однако он вовсе не делает эпикурейскую гипотезу своей, но только применяет ее для защиты своих взглядов против химиков и школьной рутины, показывая лишь, что рассматриваемое явление может быть достаточно хорошо объяснено при помощи упомянутой гипотезы. На замечания Ваши относительно способности чистой воды растворять твердые частицы наш Бойль возражает, что, по неоднократному наблюдению и утверждению химиков, чистая вода растворяет щелочные соли скорее, чем что-либо другое.

Что касается замечаний Ваших относительно текучести и твердости, то автор еще не имел времени проверить их. Все вышесказанное я передал Вам для того, чтобы не задерживать долее наших сношений и научных бесед с Вами.

Затем убедительнейше прошу Вас быть снисходительным к отрывочности и бессвязности моего изложения и отнести это скорее на счет моей поспешности, чем на счет умственных способностей знаменитого Бойля. К тому же все изложенное почерпнуто мною из простой товарищеской беседы с автором, а не из письменного и методического возражения. Этим же, без сомнения, объясняется и то обстоятельство, что из всего им высказанного от меня

могло ускользнуть многое — быть может, наиболее важное и утонченное. Итак, всю ответственность я принимаю на себя, вполне освобождая от нее господина Бойля.

Теперь перейду к нашим личным делам. И здесь да позволено мне будет спросить Вас прежде всего о том, закончили ли Вы то столь большой важности сочинение Ваше, в котором Вы трактуете о происхождении вещей (primotium gesum) и их зависимости от первопричины, а также об усовершенствовании нашего разума⁴⁷. Не подлежит сомнению, дорогой друг, что нет книги, которая доставила бы своим появлением большее удовольствие людям истинно ученым и просвещенным, чем такого рода трактат. Человек Вашего ума и дарования, естественно, должен стремиться к такого рода исследованиям, а не к тому, что нравится модным теологам нашего времени, которые заботятся больше о своих собственных выгодах, чем об истине. Итак, заклинаю Вас узами нашей дружбы и обязанностью умножать и распространять истину — не скрывайте от нас того, что Вы написали по этим вопросам. Если же Вас удерживает от опубликования этого труда что-нибудь более важное и мною не предусмотренное, то убедительнейше прошу Вас не отказать мне по крайней мере в присылке письменного извлечения, за что я буду Вам крайне благодарен.

Ученейший Бойль опубликует в скором времени другие свои исследования, которые я перешлю Вам в знак моей благодарности; при этом я опишу Вам всю организацию нашего королевского общества, в котором я состою одним из двадцати членов совета и занимаю должность одного из двух секретарей.

На этот раз недостаток времени не позволяет мне распространиться о многом другом. Рассчитывайте с моей стороны на верность, к какой только способна честная душа, и располагайте моей готовностью ко всяким услугам, какие будут в моих слабых силах. Затем, достойнейший муж, остаюсь всецело преданный Вам

Генрих Ольденбург.

Лондон, апреля 3 дня 1663 г.

ПИСЬМО 12⁴⁸

*Ученейшему и высокоопытному
мужу Людовику Мейеру,
доктору философии и медицины*

от Б. д. С.

О природе бесконечного ⁴⁰

Любезнейший друг!

Я получил оба Ваши письма: одно от 11 января (1663 г.), переданное мне другом NN ⁵⁰, другое — от 26 марта, переданное каким-то неизвестным другом из Лейдена. И то, и другое доставило мне величайшее удовольствие; особенно приятно было мне узнать, что у Вас все благополучно и что Вы часто вспоминаете обо мне. Затем примите мою глубочайшую благодарность за Вашу благосклонность и за то уважение, которое Вы мне постоянно оказываете. Прошу Вас верить, что я не менее предан Вам, что я и стараюсь доказать по мере моих слабых сил при первой же возможности. Чтобы положить этому начало, попытаюсь ответить на те вопросы, которые Вы предлагаете мне в Ваших письмах. Вы просите, чтобы я поделился с Вами результатами моих размышлений о бесконечном. Исполню это весьма охотно.

Вопрос о бесконечном всегда считался всеми в высшей степени затруднительным и даже неразрешимым. Происходило это оттого, что не делали различия между тем, что бесконечно по самой своей природе или в силу самого своего определения, и между тем, что не имеет никаких границ не в силу своей сущности, а в силу своей причины. Далее, не делалось различия и между тем, что бесконечно, потому что не имеет никаких границ, и тем, части чего не могут быть выражены никаким числом, хотя мы и имеем здесь некоторый максимум и некоторый минимум [между которыми заключены все части]. Наконец, не проводилось различия и между тем, что можно постигать только интеллектом (*intelligere*), но не воображением, и тем, что может быть также представляемо и в воображении (*imaginari*). Если бы все это было принято во внимание, говорю я, то вопрос этот не представлял бы такой бездны трудностей.

Всем было бы ясно, какого рода бесконечное не может быть разделено на части или не может иметь никаких частей, и какого рода бесконечное, напротив, допускает это без всякого противоречия. Далее, выяснилось бы и то, о каком бесконечном можно без всякого противоречия утверждать, что оно больше другого бесконечного, и какое бесконечное не может так мыслиться. Все это будет ясно из нижеследующего.

Однако прежде всего скажу несколько слов о следующих четырех понятиях: о субстанции, модусе, вечности и длительности (*duratio*). Относительно субстанции я должен заметить следующее: во-первых, что существование принадлежит к самой ее сущности, т. е. что из одной только ее сущности и определения следует, что она существует. Если мне не изменяет память, я уже доказывал Вам это устно, без помощи других положений. Во-вторых, как это следует из предыдущего, не может быть нескольких субстанций одной и той же природы, но лишь одна. В-третьих, наконец, всякая субстанция не может мыслиться иначе, как бесконечною. Состояния (*affectiones*) же субстанции я называю модусами, определение которых, поскольку оно не есть само определение субстанции, не может заключать в себе существования. Поэтому хотя они и существуют, но мы можем мыслить их и несуществующими, откуда, далее, следует, что если мы примем в соображение только сущность модусов, а не порядок всей природы в целом (*ordo totius Naturae*)⁵¹, то из того, что они сейчас существуют, мы не можем заключать о том, будут ли они существовать или не существовать в будущем и существовали они или нет в прошедшем. Из всего этого явствует, что существование субстанции мыслится нами как нечто принципиально иное, чем существование модусов. Отсюда происходит различие между вечностью и длительностью. Ибо посредством длительности мы можем выражать только существование модусов; существование же субстанции — посредством вечности, т. е. бесконечного наслаждения существованием, или бытием (*per aternitatem, hoc est infinitam existendi sive, invita latinitate, essendi fruitionem*)⁵².

Из всего этого явствует, что, когда мы обращаем внимание (как это очень часто бывает) только на сущность модусов, а не на весь порядок природы, мы можем по произволу определять их существование и длительность, мыс-

лить эту длительность то большей, то меньшей и делить ее на части, и все это без того, чтобы тем самым разрушить имеющееся у нас понятие модусов. Вечность же и субстанция (так как их можно мыслить не иначе, как бесконечными) не допускают по отношению к себе ничего подобного без того, чтобы мы вместе с тем не разрушили их понятие. Поэтому просто болтают (чтобы не сказать: сумасбродствуют) те, которые полагают, что протяженная субстанция составлена из частей или тел, реально отделенных друг от друга. Ибо это все равно, как если бы кто-нибудь старался простым соединением и нагромождением многих кругов составить квадрат или треугольник или еще что-нибудь, всей своей сущностью отличное от круга. Поэтому само собой рушится сплетение аргументов, которыми философы обыкновенно пытаются доказать конечность протяженной субстанции, ибо все эти аргументы предполагают телесную субстанцию составленную из частей. Подобным же образом и другие, после того как они уверили себя, будто линия составлена из точек, могли изобрести много аргументов с целью показать, что линия не может быть делима до бесконечности⁵³.

Быть может, однако, Вы спросите: почему же тогда мы от природы так склонны делить протяженную субстанцию? Отвечу Вам на это, что количество мыслится двумя способами, а именно: абстрактно или поверхностно, так, как мы с помощью чувств имеемого в воображении (*imaginatio*); или как субстанция, что возможно только посредством одного разума (*intellectus*). Поэтому если мы рассматриваем количество так, как оно есть в воображении, — что бывает весьма часто и более легко, — то оно кажется делимым, конечным, составленным из частей и множественным. Если же мы рассмотрим количество так, как оно есть в разуме, перцепируя (воспринимая) этот предмет так, как он есть в себе, — что дается весьма трудно, — то, как я (если память мне не изменяет)⁵⁴ доказывал Вам раньше, оно окажется бесконечным, неделимым и единственным.

Затем из того, что мы можем произвольно определять длительность и количество (в том случае, когда количество мы мыслим абстрагированным от субстанции, а длительность отделяем от того способа, каким она проистекает от вечных вещей), происходят время и мера (*mensura*) — время для определения длительности, а мера для опреде-

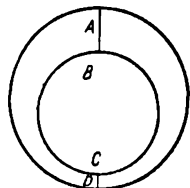
ления количества таким способом, чтобы, насколько это возможно, облегчить нам образное представление (*imaginatio*) длительности и количества. Далее, отделяя состояния субстанции от самой субстанции и подразделяя их для облегчения образного представления на классы, мы получаем число (*numerus*), которое и служит нам для определения этих состояний.

Из всего этого с ясностью видно, что время, мера и число суть не что иное, как модусы мышления (*cogitandi*), или, лучше сказать, воображения (*imaginandi*). Поэтому не удивительно, что все пытавшиеся понять ход природы (*progressus naturae*) при помощи подобного рода понятий (да к тому же плохо понятых) до того запутывались, что в конце концов не могли никак выпутаться без того, чтобы не разломать всего и не прибегнуть к абсурдным и абсурднейшим допущениям. Ибо так как существует много такого, что никоим образом не может быть постигнуто воображением, но постигается одним только разумом (интеллектом) (каковы субстанции, вечность и др.), то если кто-нибудь пытается трактовать такого рода предметы с помощью упомянутых выше понятий (которые являются только вспомогательными средствами воображения), то он достигает ничуть не большего, чем если бы он старался о том, чтобы сумасбродствовать своим воображением. Даже модусы субстанции никогда не будут правильно поняты, если мы будем смешивать их с подобного рода рассудочными понятиями (сущностями — *entia rationis*) или вспомогательными средствами воображения. Ибо этим мы отделили бы их от субстанции и от того способа, каким они проистекают из вечности, а без этого они не могут быть правильно поняты.

Для того, чтобы еще яснее видеть это, возьмите следующую пример, а именно: если кто-нибудь мыслит длительность абстрактно и, смешивая ее с временем, начнет делить ее на части, то он никогда не поймет, каким образом может пройти, например, час. Ибо для того, чтобы прошел час, необходимо будет, чтобы сначала прошла половина его, затем половина оставшейся половины, далее половина нового остатка, и, таким образом, отнимая без конца от оставшегося по половине, вы никогда не придете к концу часа. Вследствие этого многие из тех, которые не привыкли отличать рассудочные понятия (*entia rationis*) от реальных вещей, отважились утверждать, что длительность слагается

из отдельных моментов. Таким образом, желая избежать Харибду, они натолкнулись на Сциллу⁵⁵, ибо составлять длительность из отдельных моментов — то же самое, что составлять число из простого сложения нулей.

Далее, из только что сказанного явствует, что ни число, ни мера, ни время, так как они суть только вспомогательные средства воображения, не могут быть бесконечными; иначе число не было бы числом, мера — мерой и время — временем. Отсюда ясно видно, почему многие, которые смешивали эти три понятия с самими вещами вследствие незнания истинной природы их, пришли к отрицанию актуально-бесконечного (*infinitum actu*)⁵⁶. Но до какой степени жалки их рассуждения, об этом пусть судят математики, которых подобного сорта аргументы ни на минуту не смогли задержать в отношении предметов, ими ясно и отчетливо воспринимаемых (воспринимаемых). Ибо, помимо того, что они открыли немало таких вещей, которые не могут быть выражены никаким числом (из чего достаточно ясно обнаруживается неприменимость чисел к определению всего сущего), в их области встречается также и многое такое, что не может быть приравнено ни к какому числу, но превосходит всякое возможное число. Однако они не заключают из этого, что подобные вещи превосходят всякое число вследствие [чрезвычайного] множества своих частей, а полагают, что самая природа таких вещей не может без явного противоречия подойти под какое бы то ни было число. Так, например, совокупность неравных расстояний между двумя кругами *ABCD* (фиг. 7) (а также и совокупность изменений, претерпеваемых движущейся между ними материей)⁵⁷ превосходит всякое число, и это происходит отнюдь не вследствие чрезмерной величины промежуточного пространства, потому что, сколь бы малую часть этого промежуточного пространства мы ни взяли, совокупность неравных расстояний, имеющих в этой сколь угодно малой части, опять-таки будет превосходить всякое число. Не может это быть в данном случае и следствием того, что (как это бывает в других случаях) мы не имеем наибольшего и наименьшего [из элементов интересующего нас множества]. В нашем примере мы имеем и то и другое: наибольшее расстояние есть *AB*, наименьшее — *CD*. Все



Фиг. 7.

и многое такое, что не может быть приравнено ни к какому числу, но превосходит всякое возможное число. Однако они не заключают из этого, что подобные вещи превосходят всякое число вследствие [чрезвычайного] множества своих частей, а полагают, что самая природа таких вещей не может без явного противоречия подойти под какое бы то ни было число. Так, например, совокупность неравных расстояний между двумя кругами *ABCD* (фиг. 7) (а также и совокупность изменений, претерпеваемых движущейся между ними материей)⁵⁷ превосходит всякое число, и это происходит отнюдь не вследствие чрезмерной величины промежуточного пространства, потому что, сколь бы малую часть этого промежуточного пространства мы ни взяли, совокупность неравных расстояний, имеющих в этой сколь угодно малой части, опять-таки будет превосходить всякое число. Не может это быть в данном случае и следствием того, что (как это бывает в других случаях) мы не имеем наибольшего и наименьшего [из элементов интересующего нас множества]. В нашем примере мы имеем и то и другое: наибольшее расстояние есть *AB*, наименьшее — *CD*. Все

дело в том, что самая природа пространства, заключенного между двумя кругами разных центров, не допускает подобного рода трактовки. Поэтому если бы кто-нибудь пожелал определить совокупность всех этих неравных расстояний каким-нибудь определенным числом, то он вместе с тем должен был бы сделать так, чтобы круг не был кругом.

Подобным же образом (возвращаясь к предмету нашего обсуждения) если бы кто-нибудь захотел определить все происходившие доселе движения материи путем сведения их и их длительности к определенному числу и времени, то это значило бы пытаться лишить телесную субстанцию (которую мы можем мыслить не иначе, как существующей) ее состояний (*affectiones*) и сделать так, чтобы она не имела той природы, которую она имеет. Я мог бы с ясностью доказать это и многое другое, затронутое мной в настоящем письме, если бы я не считал этого совершенно излишним.

Из того, что уже сказано, ясно видно, что некоторые вещи бесконечны по своей природе и никаким образом не могут мыслиться конечными; другие бесконечны в силу причины, от которой они зависят, однако, когда их мыслят абстрактно, они могут быть делимы на части и рассматриваемы как нечто конечное. Наконец, некоторые вещи называются бесконечными, или, если Вы предпочитаете, — неопределенными (*indefinita*), в силу того, что они не могут быть приравнены ни к какому числу, хотя и могут мыслиться большими и меньшими: ибо нельзя утверждать, что те вещи, которые не могут быть приравнены ни к какому числу, необходимо должны быть равны между собой, — как это достаточно видно из приведенного мной примера и из многого другого.

Наконец, я кратко раскрыл Вам причины тех заблуждений и смешений, которые возникли в отношении вопроса о бесконечном. И я их, если не ошибаюсь, объяснил таким образом, что, как мне кажется, не осталось ни одного вопроса, касающегося бесконечного, которого бы здесь не затронул или который бы не мог быть легко разрешен из того, что мною сказано. Потому считаю ненужным дольше задерживать Вас на этом вопросе.

Однако я хотел бы еще мимоходом указать здесь на то, что позднейшие перипатетики⁵⁸ плохо поняли, по моему мнению, то доказательство древних, которым они стара-

лись обосновать существование бога. Ибо доказательство это в том виде, в каком я его нахожу у одного иудея, Раби Хасдаи ⁵⁹, гласит следующим образом: если существует бесконечный регресс причин, то все вещи без исключения будут в свою очередь причиненными (causata). Но ничто причиненное не может быть признано необходимо существующим в силу своей природы. Следовательно, в природе нет ничего такого, к сущности чего принадлежало бы необходимое существование. Но это нелепо — значит нелепо и первое допущение. Таким образом, сила этого доказательства заключается не в невозможности актуально-бесконечного ⁶⁰ или в невозможности уходящего в бесконечность ряда причин, но только в самом предположении относительно того, будто вещи, которые по своей природе существуют не необходимо, не определяются к существованию такую вещь, которая необходимо существует в силу своей природы и является [только] причиной, но не причиненной (causata) ⁶¹.

Однако время заставляет меня спешить, а потому я должен был бы уже перейти ко второму Вашему письму. Но на то, что в нем содержится, будет удобнее ответить тогда, когда Вы почтите меня своим личным посещением. Поэтому прошу Вас, если возможно, приехать как можно скорее, ибо время моего переезда быстро приближается.

Вот и все. Будьте здоровы и не забывайте Вашего и т. д. ⁶²
Рейнсбург, 20 апреля 1663 г.

ПИСЬМО 13 ⁶³

*Благороднейшему и славнейшему
мужу Генриху Ольденбургу*

от Б. д. С.

ОТВЕТ НА ПИСЬМО 11

Благороднейший муж!

Я получил письмо Ваше, уже давно мною ожидаемое, и имею, наконец, возможность на него ответить. Но прежде, чем приступлю к этому, скажу вкратце о том, что до сих пор препятствовало мне писать Вам.

Переправив сюда ⁶⁴ в апреле месяце свою домашнюю утварь, я отправился в Амстердам. Там некоторые друзья

обратились ко мне с просьбой, чтобы я сделал для них копию одного трактата, содержащего в кратком изложении вторую часть «Начал» Декарта, доказанную геометрическим способом, а также краткое изложение важнейших проблем метафизики. Трактат этот был продиктован некоторое время тому назад одному юноше ⁶⁵, которому я не желал открыто преподавать моих собственных мнений. Затем друзья мои попросили меня, чтобы я как можно скорее изложил тем же методом и первую часть «Начал». Чтобы не противиться друзьям, я немедленно приступил к выполнению этого. В две недели работа была готова, и я передал ее друзьям, которые в конце концов попросили меня, чтобы я разрешил им издать все это. Они без труда получили мое разрешение под тем, однако, условием, чтобы кто-нибудь из них в моем присутствии украсил мою работу более элегантным стилем и снабдил ее небольшим предисловием, предупреждающим читателей, что я разделяю не все, что содержится в этом трактате, *так как я изложил в нем немало такого, что совершенно противоположно моим собственным воззрениям* *. Все это должно было быть пояснено на одном или двух примерах. Исполнение всего этого взял на себя один из моих друзей, который и наблюдает за изданием этой книжки ⁶⁷. Вот это-то и задержало меня на некоторое время в Амстердаме.

По возвращении же в это село, в котором я теперь живу ⁶⁸, я почти не принадлежал самому себе вследствие посещений, которыми меня удостоили мои друзья. Теперь, наконец, любезнейший друг, я располагаю некоторым временем, чтобы сообщить Вам все это, а вместе с тем объяснить, что побудило меня решиться на издание упомянутого выше трактата. А именно: быть может, при этом случае найдутся какие-нибудь люди из занимающих первые места в моем отечестве ⁶⁹, которые пожелают познакомиться с другими моими работами, содержащими мои собственные взгляды, и которые позаботятся о том, чтобы я мог опубликовать их, не подвергаясь никаким неприятностям. Если это случится, я не задумаюсь издать некоторые мои работы; если же нет — буду лучше хранить мол-

* Эти слова, отпечатанные другим шрифтом, я опустил в отосланном мною письме, так же как и все прочие места, отпечатанные другим шрифтом ⁶⁶.

чание, чем навязывать людям мои взгляды против воли отечества и тем наживать себе врагов. Поэтому, достопочтенный друг, прошу Вас, подождать до того времени, и тогда Вы получите или самый трактат в напечатанном виде, или извлечение из него, как Вы просите. Если же пока что Вы пожелаете иметь один или два экземпляра той книжки, которая сейчас находится в печати, то я исполню Ваше желание, как только узнаю о нем, а также о том способе, каким можно будет с удобством переслать эту книжку.

Возвращаюсь теперь к Вашему письму. Большое спасибо Вам, а также благороднейшему Бойлю за Вашу необыкновенную благосклонность и доброжелательство. Масса важнейших и серьезнейших дел не заставила Вас забыть Вашего друга; мало того — Вы и на будущее время любезно обещаете позаботиться о том, чтобы наша переписка не имела в дальнейшем столь продолжительных перерывов. Ученейшему господину Бойлю шлю мою величайшую благодарность за то, что он удостоил мои замечания ответа, — правда, довольно спешного и как бы мимоходом сделанного. Впрочем, я признаюсь сам, что замечания мои не имеют столь важного значения, чтобы ученейший муж, отвечая на них, тратил время, которое он может употребить на более возвышенные размышления. Я во всяком случае не думал и даже не мог бы себе представить, что в своем трактате о селитре ученейший муж не задавался никакой иной целью, как только показать неосновательность ребяческого и вздорного учения о субстанциальных формах, качествах и т. п. Но так как я был убежден, что славнейший муж хотел разъяснить нам природу селитры и доказать, что селитра есть тело сложное, состоящее из твердых и летучих частиц, то я своим объяснением хотел показать (и, смею думать, вполне достаточно показал это), что все явления, происходящие в селитре, — по крайней мере все мне известные — могут быть весьма легко объяснены нами также и в том случае, если мы признаем селитру не сложным, а простым телом. Поэтому мне не нужно было доказывать, что твердая соль есть шлак селитры: я только сделал такое предположение, желая посмотреть, каким образом славнейший муж сможет мне доказать, что эта соль есть не шлак, а нечто безусловно необходимое для образования сущности селитры, без чего она не могла бы быть мыслима.

Повторяю — я полагал, что знаменитый муж желал доказать именно это.

Затем, говоря, что твердая соль имеет поры, соответствующие селитренным частицам, я вовсе не нуждался в этом допущении для объяснения воссоздания селитры. Ибо, как явствует из того, что я сказал, а именно, что воссоздание селитры состоит в одной только задержке движения селитренного спирта, всякая известь, поры которой слишком узки для того, чтобы вместить частицы селитры, а стенки этих пор слабы, — всякая такая известь способна задержать движение селитренных частиц и таким образом, согласно моей гипотезе, вызвать воссоздание селитры. Поэтому нет ничего удивительного в том, что существуют и другие соли, как-то: виннокаменная соль и поташ, с помощью которых может быть воссоздана селитра. Говоря, что в твердой соли селитры имеются поры, соответствующие по величине селитренным частицам, я хотел только дать объяснение тому факту, почему твердая соль селитры наиболее пригодна для такого воссоздания селитры, при котором мы получаем лишь небольшой недочет в прежнем весе. А то обстоятельство, что существуют и другие соли, с помощью которых можно вызвать воссоздание селитры, доказывает, на мой взгляд, именно то, что для образования сущности селитры вовсе не требуется известь селитры, разве только славнейший муж станет утверждать, что селитра — распространеннейшая из солей и что она, быть может, содержится в скрытом виде в винном камне и поташе.

Далее, говоря, что в более широких порах селитренные частицы окружаются особым тончайшим веществом, я действительно исходил, как замечает славнейший муж, из невозможности пустоты. Но я не знаю, почему он называет невозможность пустоты «гипотезой», тогда как она с полной очевидностью вытекает из того, что у *ничто* не может быть никаких свойств. Я тем более удивляюсь такого рода сомнению славнейшего мужа, что сам он, по-видимому, признает, что не существует никаких реальных акциденций⁷⁰. А скажите, пожалуйста, разве не было бы реальной акциденции, если бы существовало количество без субстанции?

Что касается причин различия, существующего во вкусе селитренного спирта и самой селитры, то я должен был привести их с целью показать, как легко объясняются

эти вкусовые явления из одного лишь того различия, которое, согласно моему допущению, имеется между селитренным спиртом и селитрой, без какой бы то ни было апелляции к свойствам твердой соли.

То, что я высказал о воспламеняемости селитры и воспламеняемости селитренного спирта, опирается только на предположение, что для возбуждения пламени в каком-нибудь теле требуется некоторое особое вещество, которое разведирует и приводит в движение части этого тела. И мне кажется, что повседневный опыт и разум достаточно учат и тому и другому.

Перехожу к экспериментам, которые я привел для того, чтобы не безусловно, но, как я нарочито сказал, *до некоторой степени* подтвердить мое объяснение. Итак, по поводу первого из приведенных мною опытов славнейший муж не прибавил ничего нового сравнительно с тем, что было уже высказано мною самым недвусмысленным образом. О том же видоизменении эксперимента, которое я предпринял с целью удостовериться в обоснованности нашего предположения [о поднятии кверху твердых частиц], он совершенно ничего не говорит. Далее, касаясь моего второго эксперимента и утверждая, что очищением от шлаков селитра освобождается от какой-то соли, похожей на обыкновенную, он не приводит этому никаких доказательств. Ведь я, как я нарочито сказал, привел все эти эксперименты не для того, чтобы безусловно подтвердить высказанные мною предположения, но лишь по той причине, что эти эксперименты, по-видимому, до некоторой степени подтверждают то, что было мною высказано и показано как согласующееся с разумом. Далее, когда автор замечает, что способность подниматься вверх и застывать в виде кристалликов присуща не только селитре, но и некоторым другим солям, то я недоумеваю, какое это имеет значение для интересующего нас вопроса. Ибо я вполне допускаю, что и другие соли содержат в себе шлаки, освободившись от которых они становятся более летучими. Также и относительно третьего эксперимента я не усматриваю никаких таких возражений, которые затрагивали бы меня.

По поводу § 5 я полагал, что благородный автор выступает здесь против Декарта, как он делает это и в других местах сообразно с принадлежащей каждому свободой исследования и без какого бы то ни было ущерба для

достоинства обоих авторов. То же самое впечатление вынесут, вероятно, и другие, прочитавши произведение славнейшего мужа и «Начала» Декарта, если только им не будет на этот счет сделано специального предуведомления. И я все еще не вижу, чтобы славнейший муж высказался по этому вопросу с достаточной ясностью; ибо он так и не сказал, перестает ли селитра быть селитрой, если видимые ее кристаллики — а о них, по заявлению благородного автора, только и идет у него речь — оботрутса настолько, что превратятся в параллелепипеды или примут какую-нибудь другую форму.

Но оставим это и перейдем к тому, что славнейший муж говорит по поводу §§ 13—18. Охотно признаю, что воссоздание селитры — прекрасный эксперимент для исследования самой природы селитры при условии, что мы уже предварительно признали механические принципы философии, а также признали и то, что все изменения тел совершаются по законам механики. Но я отрицаю, что это следует из означенного эксперимента с большей ясностью и очевидностью, чем из многих других обыденных экспериментов, *из которых, однако, это не может быть неопровержимо доказано*⁷¹. Когда же славнейший муж утверждает, что ни у кого другого он не встречал этого учения в таком ясном изложении и в такой трактовке, то, вероятно, он имеет наготове какие-нибудь доводы, которые, по его мнению, опровергают положения Бэкона и Декарта и которые мне неизвестны. Я не привожу здесь этих положений, полагая, что они не могут быть неизвестны славнейшему мужу; замечу только, что Бэкон и Декарт также стремились установить соответствие между их разумом и явлениями. Если же они тем не менее в чем-нибудь и заблуждались, то ведь и они были люди, которым, конечно, ничто человеческое не было чуждо.

Далее, автор говорит, что существует большая разница между такими экспериментами (случайными и сомнительными, которые приведены мною), относительно которых мы не знаем, какие факторы в них действуют и что вносится каждым из этих факторов, и такими экспериментами, где точно известно, с какими именно факторами мы имеем дело. Однако я все еще не вижу, чтобы славнейший муж разъяснил нам природу тех [вещств], с которыми мы имеем дело в данном случае, а именно: селитренной извести и селитренного спирта. Так что эти

два [вещества] оказываются не менее темными для нас, чем те вещи, которые я привел в качестве примера, а именно: известь и вода, из соединения которых получается теплота. Что же касается дерева, то я согласен, что оно есть тело более сложное, чем селитра. Но до тех пор, пока мы не знаем природы как того, так и другой и того способа, каким в обоих телах порождается теплота, какое значение имеет это для интересующего нас вопроса? Далее, я не понимаю, на каком основании славнейший муж отваживается утверждать, что ему известно, какая именно природа действует в обсуждаемом эксперименте. *Чем может он нам доказать, что теплота не производится здесь каким-нибудь особым тончайшим веществом?* ⁷² Не тем ли, может быть, что мы имеем здесь лишь незначительный — сравнительно с прежним — недочет в весе? Но если бы не было даже ни малейшего недочета, то, по-моему, из этого ничего бы еще не следовало. Ибо мы видим, как легко вещи могут быть выкрашены в какой-нибудь цвет при помощи весьма малого количества материи, и от этого они не становятся ни тяжелее, ни легче, по крайней мере для наших органов чувств. Поэтому я и имею основание задаваться вопросом: не участвует ли здесь что-нибудь такое, что не поддается никакому чувственному восприятию, особенно если принять во внимание, что еще не дознано, каким образом могли произойти в указанных телах все изменения, наблюдаемые славнейшим мужем во время эксперимента. Более того, я убежден, что теплота и то воспламенение, о котором упоминает знаменитый муж, находятся в зависимости именно от участия какой-то извне приходящей материи. Далее, я полагаю, что из кипения воды (не говоря уже о волнении ее) я скорее могу вывести, что причиной звука является колебание воздуха, чем из этого эксперимента, где мы совершенно не знаем природы участвующих в нем факторов и где мы наблюдаем теплоту, причины и способы происхождения которой нам совершенно неизвестны. Наконец, существует много тел, которые не имеют решительно никакого запаха, но части которых при малейшем сотрясении или нагревании начинают издавать запах, при охлаждении вновь утрачиваемый ими (по крайней мере для наших чувств): например, янтарь и некоторые другие тела, относительно которых я даже не знаю, более ли они сложны, чем селитра.

Замечания мои к § 24 показывают, что селитренный спирт не есть чистый спирт, но что он изобилует селитренной известью и другими веществами. Поэтому я и сомневаюсь: мог ли знаменитый муж с достаточной тщательностью установить то, что, по его словам, он обнаружил при помощи весов, а именно, что вес подливаемого селитренного спирта почти сходится с весом селитренного спирта, улетучивающегося при кипении.

Наконец, хотя чистая вода, по-видимому, и растворяет щелочные соли быстрее [чем что-либо другое], тем не менее (так как она представляет собою тело менее сложное, чем воздух) она не может содержать в себе, подобно воздуху, столько родов разнообразных телец, которые могли бы проникать в поры самых различных родов извести. Поэтому так как вода состоит преимущественно из частиц одного определенного рода, могущих в известных пределах растворять известь, с воздухом же дело обстоит иначе, то отсюда следует, что в указанных пределах вода растворит известь гораздо быстрее, чем воздух. Но так как, с другой стороны, воздух состоит из частиц, и более грубых, и гораздо более тонких, и вообще из частиц разных родов, могущих многими способами проникнуть в гораздо более узкие поры, чем те, в которые проникают частицы воды, то отсюда следует, что хотя воздух (так как он не может состоять из столь многих частиц одного и того же рода) растворяет селитренную известь медленнее, чем вода, но зато гораздо лучше и основательнее: он размягчает ее и этим увеличивает ее способность задерживать движение частиц селитренного спирта. Ибо до сих пор эксперименты еще не заставили меня признать какое-либо иное различие между селитренным спиртом и самой селитрой, кроме того, что частицы последней пребывают в покое, тогда как частицы первого находятся в сильном возбуждении и движении. Так что между селитрой и селитренным спиртом существует такая же разница, как между льдом и водой.

Однако не смею дольше задерживать Вас на этих вопросах. Боюсь, что и так я был уже слишком пространен, хотя, насколько мог, заботился о краткости. Если же я тем не менее наскучил Вам, прошу извинить меня и вместе с тем истолковать в наилучшем смысле то, что я в качестве друга высказываю Вам так свободно и искренне. Ибо я считал безрассудным, отвечая на Ваше письмо, обойти

молчанием все это. Хвалить же перед Вами то, что мне не вполне понравилось, было бы чистойшей лестью, столь вредною и опасною для дружеских отношений. Итак, я решился высказать мое мнение вполне откровенно, считая, что ничто не может быть желаннее для философов, чем такая откровенность. Впрочем, если бы Вам показалось более подходящим предать высказанные мною мысли огню, вместо того чтобы передавать их ученойшему господину Бойлю, — предоставлю это на Ваше усмотрение. Поступайте, как Вам угодно. Но только верьте моей величайшей преданности и расположению к Вам и к благороднейшему Бойлю. Сожалею, что мои слабые силы не позволяют мне доказать Вам это иначе, чем на словах; однако же и т. д.

[Ворбург, 17(27) июля 1663 г.]

ПИСЬМО 14⁷³

Славнейшему мужу Б. д. С.

от Генриха Ольденбурга.

Славнейший муж, глубокоуважаемый друг!

Возобновление нашей переписки доставляет мне величайшее удовольствие. Письмо Ваше от 17(27) июля я получил с особенной радостью как потому, что мог удостовериться из него, что у Вас все благополучно, так и потому, что оно еще более укрепило мою уверенность в постоянстве Вашей дружбы ко мне. А в довершение всего Вы извещаете меня, что приступили к изданию первой и второй частей «Начал» Декарта, доказанных геометрическим способом, и весьма любезно предлагаете мне один или два экземпляра. Принимаю Ваш подарок с особенным удовольствием и прошу Вас, если Вам будет угодно, послать этот уже печатающийся трактат господину Петру Серрариусу, живущему в Амстердаме, для препровождения ко мне. Я уже поручил ему принять Ваш пакет и переслать его мне через уезжающего друга.

Затем позвольте мне сказать Вам следующее: я просто выхожу из терпения при мысли, что, живя в стране, где можно и свободно мыслить, и свободно выражать свои

мысли, Вы все еще держите под спудом Ваши сочинения, излагающие Ваши собственные воззрения. Перешагните же, прошу Вас, через все имеющиеся преграды, тем более, что Вы можете не подписывать своего имени и, таким образом, совершенно избежать какой бы-то ни было опасности.

Благодарнейший Бойль находится в отъезде. Как только он возвратится в город, я сообщу ему относящуюся к нему часть Вашего ученойшего письма и, как только узнаю, не замедлю передать Вам его мнение относительно Ваших соображений. Вы, вероятно, уже видели его «Химика-скептика», латинское издание которого вышло некоторое время тому назад и получило довольно широкое распространение за границей ⁷⁴.

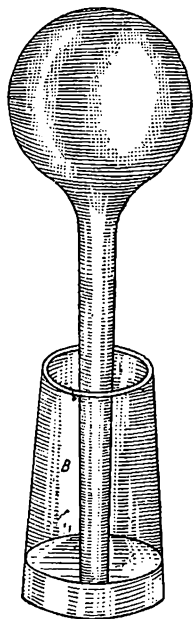
Книга эта содержит различные химико-физические парадоксы и подвергает суровой критике так называемые гипостатические первоначала спагириков ⁷⁵.

Недавно он издал еще одну книжку ⁷⁶, которая, быть может, не дошла еще до ваших книгопродавцов. Поэтому я посылаю ее Вам в этом пакете и прошу благосклонно принять этот маленький подарок. Книжка эта, как Вы увидите, защищает упругость воздуха против некоего Франциска Линуса, который пытается объяснить явления, описанные в «Новых физико-механических опытах» господина Бойля, столь натянутым и искусственным образом, что попадает в конфликт и с разумом и чувствами. Перелистайте и просмотрите эту книжку и сообщите мне о Ваших впечатлениях.

Наше Королевское Общество решает свои задачи по мере своих сил, с большим рвением, держась в пределах экспериментов и наблюдений и избегая всякого рода запутанных дискуссий.

Недавно был произведен замечательный эксперимент, который причиняет много забот тем, кто допускает существование пустоты, и, наоборот, — в высшей степени приятен для тех, кто считает, что не существует незаполненного пространства. Состоит он в следующем. Стеклянная колба *A* (фиг. 8), наполненная до краев водою, ставится горлышком вниз в стеклянный сосуд с водою *B*. Затем они помещаются под колокол нового воздушного насоса господина Бойля, после чего из колокола выкачивается воздух. При этом в колбе *A* начинают в большом количестве показываться

пузыри, которые поднимаются в верхнюю часть колбы *A* и вытесняют оттуда всю воду в сосуд *B* под поверхность воды, находящейся в этом последнем. В таком виде оба сосуда оставляют в течение одного или двух дней, причем все это время воздух из-под колокола удаляется посредством частых выкачиваний. Затем оба сосуда вынимаются из-под колокола и колба *A* наполняется освобожденной от воздуха водой [спустившейся в сосуд *B*]. Затем, поставив колбу вниз горлышком в сосуд *B*, оба сосуда опять помещают под колокол. По мере удаления оттуда воздуха посредством надлежащих выкачиваний в горлышке колбы начинают замечаться маленькие пузырьки, которые, поднимаясь вверх и (при дальнейшем действии насоса) расширяясь, опять изгоняют всю воду из колбы *A*. Тогда колба вновь вынимается из-под колокола и наполняется до краев освобожденной от воздуха водой, после чего опять ставится вверх дном под колокол. Теперь, после тщательного выкачивания и полного удаления воздуха из колокола, вода удерживается в колбе *A*, нисколько не понижаясь в уровне. Таким образом, причина, которая, согласно Бойлю, поддерживает водяной столб в этом опыте, в Торричеллиевом опыте (а именно воздух, оказывающий давление на воду в сосуде *B*), по-видимому, вполне устранена, и тем не менее вода в колбе не опускается ⁷⁷.



Фиг. 8

Я намеревался присовокупить здесь еще многое другое, но меня отвлекают друзья и дела. (Добавлю только одно: если Вам угодно будет прислать мне то, что Вами сдано в печать, пишите адрес на письме и на пакете следующим образом и т. д.) ⁷⁸.

Я не могу закончить письма без того, чтобы не напомнить Вам еще и еще раз относительно опубликования Ваших собственных сочинений. Я не перестану уговаривать Вас до тех пор, пока моя просьба не будет исполнена. А если бы тем временем Вы захотели хотя бы отчасти посвятить меня в содержание этих произведений, — о, в каком

бы я был восторге и в какой мере считал бы себя обязанным Вам.

Будьте здоровы и не переставайте любить меня. Глубоко преданный Вам

Генрих Ольденбург.

Лондон, 31 июля
[или, как значится
в голландском переводе,
10 августа нового стиля] 1663 г.

ПИСЬМО 15⁷⁹

Господину Людовику Мейеру сердечный привет

от Б. де Спинозы.

Любезнейший друг!

Предисловие, которое Вы мне прислали ⁸⁰ через нашего общего друга де Вриса, отсылаю Вам обратно с ним же. Кое-что я, как увидите, отметил на полях, но остаются еще некоторые пункты, которые я счел более удобным изложить Вам в письме.

Итак, во-первых, я хотел бы, чтобы, кроме Вашего высказывания на стр. 4 относительно повода, побудившего меня изложить первую часть, Вы нашли возможным упомянуть где-нибудь о том, что я составил эту часть в течение каких-нибудь двух недель. После такого предупреждения никто не станет думать, что это представлено в столь ясной форме, что яснее нельзя изложить этого, и, таким образом, читатели не будут задерживаться на таких словах, которые они, быть может, найдут темными в том или другом месте.

Во-вторых, я просил бы Вас предупредить [читателей], что многие доказательства я провел иначе, чем Декарт, и не для того, чтобы исправлять Декарта, но чтобы иметь возможность последовательнее придерживаться моего собственного порядка и не слишком увеличивать количество аксиом. По этой же причине я должен был снабдить доказательствами некоторые положения, которые Декартом просто утверждаются без всякого доказательства, и прибавить кое-что, совершенно опущенное у Декарта.

Наконец, убедительнейше прошу Вас, дорогой друг, чтобы Вы совершенно выпустили и уничтожили все, что было приписано Вами в конце по адресу одного известного

Вам человека ⁸¹. К этому меня побуждают многие соображения, но приведу Вам только одно из них. А именно: мне хотелось бы, чтобы всякий мог легко убедиться в том, что сочинение это опубликовывается в интересах всех людей и что Вы, издавая эту книжку, одержимы одним только желанием служить распространению истины, что Вы в соответствии с этим всячески заботитесь о том, чтобы произведение это встретило у всех благосклонный прием, что Вы доброжелательно и радушно приглашаете людей к изучению истинной философии и стараетесь о пользе всех людей. Всякий легко поверит этому, видя, что никто в этом сочинении не задевается и что в нем не предлагается ничего такого, что могло бы оказаться оскорбительным для кого-либо. Если бы, однако, после этого человек этот или кто-нибудь другой захотел проявить свой дурной и завистливый нрав, то тогда Вы сможете не без успеха разоблачить его характер и образ жизни. Итак, я прошу Вас подождать пока что. Примите благосклонно мою просьбу и будьте уверены в моей полнейшей преданности Вам. Всецело Ваш

Б. де Спиноза.

Ворбург, 3 августа 1663 г.

Друг де Врис обещал было захватить это письмо с собою, но так как он сам еще не знает, когда именно возвратится к Вам, — отсылаю это письмо с другим.

Вместе с письмом посылаю Вам часть схолии к теореме 27 второй части (в начале страницы 75); передайте ее типографу, чтобы он заново перепечатал ее.

То, что я прилагаю при сем, должно быть непременно заново перепечатано, и 14 или 15 строчек должны быть прибавлены, каковые нетрудно будет вставить [в текст].

ПИСЬМО 16 ⁸²

Славнейшему мужу Б. в. С.

от Генриха Ольденбурга.

Превосходнейший муж и глубокоуважаемый друг!

Прошло всего три-четыре дня с тех пор, как я отправил Вам свое письмо с обыкновенной почтой. Я упоминал в нем о книжке господина Бойля, которая должна была быть

послана Вам ⁸³. В то время я не надеялся, что мне удастся скоро найти знакомого человека, который мог бы отвезти ее Вам. Однако такой нашелся скорее, чем я предполагал. Итак, примите то, чего я не имел возможности послать Вам тогда вместе с самым почтительным приветом господина Бойля, уже возвратившегося в город. Он просит, чтобы Вы вникли в его предисловие к опытам над селитрой, тогда Вы поймете, какую цель преследовал он в этой работе. А именно: он хотел показать, что учения возрождающейся более солидной философии могут быть иллюстрированы ясными экспериментами, а сами эти эксперименты могут быть весьма хорошо объяснены без схоластических «форм», «качеств» и фантастических «элементов». Но он отнюдь не брал на себя задачу учить о природе селитры или же опровергать то, что может быть высказано кем-либо относительно однородности материи или относительно различий между телами, возникающих исключительно из движения, фигуры и т. д. Он хотел только показать, что различное строение тел является причиной остальных различий между ними и что отсюда происходят весьма различающиеся между собою действия тех или иных тел. Отсюда, по мнению господина Бойля, философы и другие правильно заключают (до тех пор, пока анализ не приведет нас к первичной материи) о некоторой неоднородности материи. Что касается существа этого вопроса, то я не усматриваю большого разногласия между Вами и господином Бойлем.

Когда же Вы замечаете, что всякая известь, поры которой столь тесны, что не могут вместить селитренных частиц, и при том обладают слабыми стенками, может останавливать движение этих частиц и таким образом оказывается способной к воссозданию самой селитры, то на это господин Бойль возражает, что хотя селитренный спирт и смешивается с другими родами извести, однако из соединения с ними не получается настоящей селитры.

Что касается Ваших доводов против пустого пространства, то Бойль говорит, что он их знал и предвидел. Однако он никак не может успокоиться на этих доводах и намерен еще остановиться на этом вопросе в другом месте.

Затем он поручает спросить Вас, не можете ли Вы подыскать такой пример, где два пахучие тела, соединяясь вместе, образовали бы тело (какова, например, селитра), не имеющее никакого запаха. Он говорит, что таковы именно составные части селитры: селитренный спирт из-

дает очень дурной запах, а твердая селитра тоже не лишена некоторого запаха.

Далее он просит Вас повнимательнее взвесить и проверить Ваше сравнение льда и воды с селитрой и селитренным спиртом, ибо лед, растаивая, целиком переходит в воду и только в воду, причем как тот, так и другая не имеют никакого запаха, тогда как между свойствами селитренного спирта и твердой селитренной соли существует большая разница, как это показано в напечатанном трактате на многих примерах.

Все это я воспринял от нашего знаменитого автора во время беседы с ним об этом предмете. Я уверен, что вследствие слабости моей памяти я передал Вам это скорее с ущербом для него, чем с выгодой. Так как во взглядах на главные пункты Вы с автором сходитесь, то я не стану больше распространяться об этом предмете. Мне очень хотелось бы содействовать тому, чтобы вы оба соединили ваши умственные силы для ревностной разработки подлинной и солидной философии. Да будет мне позволено побуждать Вас главным образом к дальнейшему обоснованию принципов всего сущего, сообразно стонкостью Вашего математического ума; тогда как моего благородного друга Бойля я непрестанно подговариваю к тому, чтобы он подтверждал и иллюстрировал эти принципы посредством многократно и тщательно произведенных экспериментов и наблюдений.

Итак, Вы видите, дорогой друг, к чему я стремлюсь, чего добиваюсь. Я знаю, что наши здешние философы в этом королевстве ни в коем случае не откажутся от своих экспериментальных исследований; не в меньшей степени я убежден и в том, что Вы тоже выполните Ваши задачи до конца, как бы ни визжала и ни жаловалась на Вас толпа философов и теологов. Так как в предыдущих письмах я уже не раз побуждал Вас к этому, то теперь я удерживаю себя, чтобы не надоесть Вам. Попрошу еще только об одном: как только появятся уже отданные Вами в печать толкования Декарта или какое-либо другое сочинение из запаса Вашего собственного творчества, не откажитесь как можно скорее переслать их мне через господина Серрариуса. Вы окажете мне этим большое одолжение и при первом удобном случае убедитесь в полнейшей преданности Вашего

Генриха Ольденбурга.

Лондон, 4 августа 1663 г.

*Ученейшему и благоразумнейшему
мужу Петру Баллингу*

от Б. де С.

Дорогой друг!

Последнее письмо Ваше, если не ошибаюсь, от 26-го числа истекшего месяца благополучно дошло до меня. Оно немало огорчило и встревожило меня, хотя я значительно успокоился, взвесив Вашу рассудительность и силу Вашего духа, благодаря которым Вы умеете не придавать значения ударам судьбы, или, скорее, молвы, в такое время, когда удары эти обрушиваются на Вас всюю своею тяжестью⁸⁵. Тем не менее беспокойство мое о Вас с каждым днем все возрастает, а потому молю и заклинаю Вас во имя нашей дружбы написать мне обо всем как можно обстоятельнее.

Что касается предзнаменований, о которых Вы говорите, а именно: того факта, что, когда ребенок Ваш был еще жив и здоров, Вам прислышались его стоны — такие же, какие он издавал во время своей болезни и тогда, когда он умирал, — то я полагаю, что это были не настоящие стоны, но создания Вашего собственного воображения. Ведь Вы сами говорите, что, когда Вы приподнимались и прислушивались, стоны эти слышались Вам уже не так явственно, как до и после этого, т. е. когда Вы погружались в сон. Все это, конечно, доказывает, что стоны эти были чистейшим воображением, которое, будучи вполне предоставлено своему собственному течению, представляло их живее и явственнее, чем тогда, когда Вы приподнимались и прислушивались по направлению к определенному месту.

Для подтверждения и пояснения сказанного я приведу другой случай, испытанный мной истекшей зимой, в бытность мою в Рейнсбурге. Когда я проснулся однажды на рассвете после тяжелого сна, то образы, преследовавшие меня во сне, стояли перед моими глазами так живо, как если бы это было в действительности, и особенно образ какого-то черного шелудивого бразильца, которого раньше я никогда не видал. Образ этот почти исчезал, когда я, чтобы отвлечься, обращал глаза на книгу или на что-нибудь другое. Но как только я вновь отводил глаза от

такого предмета, рассеянно устремляя их на что-нибудь иное, тот же образ того же эфиопа поминутно вновь вставал передо мной с тою же живостью, пока мало-помалу не исчез совершенно. Таким образом, говорю я, с моим внутренним зрением случилось то же, что с Вашим слухом. Но так как причины этих явлений были совершенно различны, то случившееся с Вами оказалось предзнаменованием, чего нельзя сказать о случае, приключившемся со мною. Все это еще лучше уяснится из нижеследующего.

Явления воображения проистекают или из телесного, или из душевного состояния человека. Для краткости буду доказывать здесь это только на основании опыта. Известно, что лихорадки и другие телесные изменения являются причиной бреда и что людям полнокровным постоянно представляются всякие ссоры, скандалы, убийства и т. п. С другой стороны, мы видим, что течение воображения обуславливается также и чисто духовным складом человека. Ибо мы знаем из опыта, что воображение во всем следует по следам ума, сцепляя по порядку свои образы и слова (подобно тому, как ум сцепляет свои доказательства) и сцепляя их взаимной связью. Так что мы почти ничего не можем постигать разумом без того, чтобы воображение тотчас же не образовало бы какого-нибудь образа об этом предмете. Ввиду всего этого я утверждаю, что все явления воображения, обуславливаемые телесными причинами, никогда не могут быть предзнаменованием грядущих событий, ибо их причины не заключают в себе никаких грядущих вещей. Но те явления воображения или те образы, которые ведут свое происхождение от состояния души, могут служить предзнаменованием какой-нибудь грядущей вещи, ибо душа может смутно предчувствовать нечто такое, что произойдет в будущем. И поэтому она может представить себе это с такой живостью и яркостью, как если бы подобного рода вещи были уже налицо.

Возьмем пример, подобный Вашему: отец настолько любит своего сына, что как бы составляет со своим возлюбленным детищем одно целое. Так как (согласно тому, что я доказал по другому поводу) в мышлении необходимо должна существовать идея тех состояний, в каких находится сущность сына, а также и идея того, что проистекает из этих состояний, и так как отец в силу того

единства, которое он образует со своим сыном, является как бы частью упомянутого сына, то и душа отца необходимо должна участвовать в идеальной сущности (*essentia idealis*) сына и в состояниях, переживаемых этою сущностью, а также и во всем том, что из них проистекает (как это более подробно доказано мной в другом месте). Далее, так как душа отца идеально (*idealiter*) участвует в том, что вытекает из сущности сына, то (как я сказал) отец может иногда что-нибудь из того, что вытекает из сущности сына, представлять себе так живо, как если бы это на самом деле происходило перед его глазами. Для этого, впрочем, требуется стечение следующих условий: 1) чтобы событие, которое приключается с сыном в ходе его жизни, было важным и значительным; 2) чтобы оно было таким, что мы его весьма легко могли бы представить себе в нашем воображении; 3) чтобы время, к которому это событие относится, было не очень отдаленное; 4) наконец, чтобы тело находилось в достаточно хорошем состоянии не только в отношении здоровья, но и в смысле свободы от различных забот и дел, овладевающих нашими чувствами извне. Этому может способствовать также и то, что мы думаем о таких вещах, которые обыкновенно вызывают сходные с ними идеи. Например, если во время разговора с тем или иным человеком мы слышим стоны, то по большей части случается так, что, как только мы снова подумаем об этом человеке, в нашей памяти восстанут те стоны, которые мы воспринимали нашими ушами, когда разговаривали с ним.

Таково, любезный друг, мое мнение о затронутом Вами вопросе. Сознаюсь, я был весьма краток, но при всем том я старался дать Вам материал, чтобы Вы могли при первой же возможности [вновь] написать мне и т. д. Ворбург, 20 июля 1664 г.

ПИСЬМО 18⁸⁶

Славнейшему мужу Б. д. С.

от Виллема ван Блейенберга ⁸⁷

Мой господин и незнакомый друг!

Уже несколько раз я внимательно перечитывал недавно вышедший в свет трактат Ваш и сделанное к нему

«Приложение»⁸⁸. Мне следовало бы скорее кому-нибудь другому, чем Вам самим, говорить о тех достоинствах, которые я нашел в этом трактате, и о том наслаждении, которое он мне доставил. Но не могу умолчать о том, что, чем более я в него вчитываюсь, тем более он мне нравится, и что я постоянно нахожу в нем что-нибудь такое, чего я еще не заметил раньше. Однако (чтобы не показаться в этом письме каким-то льстецом) не стану слишком восхвалять автора этого произведения: я знаю, что боги продают все за труды. Но, чтобы не оставлять Вас слишком долго в недоумении относительно того, с кем Вы имеете дело и каким образом личность Вам незнакомого берет смелость обратиться к Вам с таким письмом, скажу Вам, что Вы имеете дело с человеком, который, добываясь чистой и неподдельной истины, стремится в сей краткой и бременной жизни лишь к тому, чтобы — насколько позволяют наши человеческие способности — погрузиться в науку, который, отыскивая истину, не имеет никакой иной цели, кроме самой истины, который своими научными занятиями не домогается ни почестей, ни богатства, но одной лишь чистой истины и даруемого ею спокойствия и который из всех истин и наук имеет наибольшую склонность к метафизике, по крайней мере к некоторым частям ее (если не ко всей метафизике в целом) и все удовольствие жизни полагает в том, чтобы предаваться ей во все часы досуга и свободного от других обязанностей времени. Но не всякий человек столь счастлив и не всякий отличается таким трудолюбием, как это, по моему убеждению, имеет место с Вами, а потому не всякий достигает такой степени совершенства, которую я замечаю в Вашем труде. Одним словом, Вы имеете дело с человеком, которого Вы сможете узнать поближе, если Вам угодно будет сделать мне столь большое одолжение и помочь мне раскрыть и продумать до конца мои слабые мысли.

Но возвращаясь к Вашему трактату. Хотя я нашел в нем много такого, что пришлось мне в высшей степени по вкусу, однако встретились и такие вещи, которых я не в состоянии переварить. Будучи незнаком с Вами, я несколько затрудняюсь высказать Вам это, тем более, что не знаю, не будет ли Вам это неприятно. Поэтому, предпослав Вам все вышесказанное, я и прошу Вас предварительно сказать мне, могу ли я, — если только у Вас

в течение этих зимних вечеров найдется время и желание ответить мне и разъяснить мне те затруднения, которые возникли у меня при чтении Вашей книги, — могу ли я препроводить Вам некоторые из этих вопросов, разумеется, под тем только условием, чтобы это не помешало Вам в Ваших более важных и более приятных занятиях. Ибо нет вещи, которой я желал бы так сильно, как исполнения данного в Вашей книге обещания относительно более подробного изложения Ваших взглядов. То, что я решился, наконец, вверить моему перу, я изложил бы Вам устно, посетивши Вас; однако, так как мне помешало сначала незнание Вашего местожительства, затем заразная болезнь и, наконец, мои дела, то я принужден был это откладывать и откладывать на другое время.

Однако, чтобы письмо мое не было совсем уже беспорядочным, предложу Вам один вопрос в надежде, что он не вызовет в Вас никакого неудовольствия. Во многих местах «Основ» и «Метафизических мыслей»⁸⁹ Вы высказываете, — будь то в качестве собственного мнения или в пояснении слов Декарта, философию которого Вы излагаете, — что творить [вещи] и поддерживать [их существование] есть одно и то же (причем Вы считаете это настолько очевидным для всякого, кто вдумается в этот вопрос, что самое понятие об этом тождестве составляет по-Вашему одно из первичных понятий нашего мышления). Вы говорите, что бог сотворил не только самые субстанции, но и движение, в них происходящее, т. е. что бог поддерживает беспрестанным творчеством не только самые субстанции в данном их состоянии, но и их движение и устремление (*pooginge, sonatus*). Так, например, бог не только поддерживает непосредственным действием своей воли или своей творческой силой (все равно, как бы ни называть это) дальнейшее существование души, не только сохраняет ее в данном ее состоянии, но точно таким же образом относится и к движению души. Другими словами, подобно тому как беспрестанное творчество, совершаемое богом, является причиной дальнейшего существования вещей, точно так же и движение вещей, или стремление (*pooginge, sonatus*), их происходит в силу той же причины. Ибо, помимо бога нет никакой причины движения. Отсюда (как Вы неоднократно указываете)⁹⁰ следует, что бог является причиной не только

субстанции души, но также и каждого ее движения или стремления, которое мы называем волей.

Из этого положения приходится, как мне думается, прийти к неизбежному заключению: или что в движениях или воле души не может быть ничего злого, или что сам бог непосредственно создает это зло. Ибо также и то, что мы называем злом, производится душой, а следовательно, совершается под непосредственным воздействием или с содействием самого бога. Возьмем следующий пример: душа Адама желает вкусить от запретного плода. Из вышесказанного следует, что воздействие бога не только обуславливает вообще волю Адама, но, как будет сейчас показано, определяет и конкретный характер его желания. Таким образом, или запретный поступок Адама сам по себе не является дурным, поскольку сам бог определил его волю в этом направлении, или же сам бог оказывается виновником того, что мы называем злом. И мне представляется, что ни Вы, ни господин Декарт не разрешаете этого вопроса, говоря, что зло есть нечто в реальности *не сущее* (non ens)⁹¹ и что бог не причастен к нему. Ибо откуда же в таком случае произошло желание отведать запретного плода или склонность дьявола к гордыне? Ведь Вы сами справедливо замечаете, что воля не есть нечто отличное от души, но состоит именно в том или другом движении или устремлении души. А потому она одинаково нуждается в божественном содействии души как в одном, так и во всяком другом случае. Содействие же бога, насколько я понял из Вашего сочинения, состоит в том, что он определяет своей волей тот или другой образ действий данной вещи. Следовательно, бог одинаково содействует как злой воле, поскольку она зла, так и доброй воле, т. е. определяет как ту, так и другую, ибо воля божья, будучи абсолютной причиной всего сущего — как субстанций, так и происходящих в них устремлений, — является, по-видимому, также первой причиной злой воли, поскольку она зла. Кроме того, в нас не может быть ни одного проявления воли, которое не было бы известно богу от вечности, ибо иначе, допуская существование чего-нибудь неизвестного богу, мы допустили бы в нем несовершенство. Но мог ли бог познать проявление нашей воли иначе, как из своих собственных предначертаний? Стало быть, его собственное предначертание является причиной наших решений, а отсюда опять-

таки следует, что или злая воля не есть зло, или сам бог есть непосредственная причина этого зла и сам производит его. Здесь не может иметь значения и то различие, которое теологи проводят между самим поступком и злом, связанным с этим поступком. Ибо бог predetermined не только самый поступок, но и способ его осуществления, т. е. бог не только определил, чтобы Адам вкусил от плода, но и то, чтобы он вкусил его непременно вопреки запрещению. И, таким образом, опять-таки или тот факт, что Адам вкусил вопреки запрещению, не есть зло, или же сам бог является виновником этого зла.

Вот что, дорогой господин, остается мне до сих пор неясным в Вашем трактате; слишком трудно принять как ту, так и другую из этих двух крайностей. Жду ответа, рассчитывая, что Ваша проницательность и ученость дадут Вам возможность удовлетворить меня, и надеясь со временем доказать Вам, как Вы меня этим ко многому обяжете. Верьте, дорогой господин, что в вопросах моих мной руководит одно только бескорыстное стремление к истине: я свободен, не завишу ни от какой профессии, получаю средства к существованию от честной торговли, а остающееся от дел время посвящаю философии. Покорнейше прошу Вас благосклонно принять то, что я сообщил Вам о возникших у меня затруднениях. Если соберетесь ответить мне, чего я так пламенно желаю, то благоволите адресовать письмо В. в. Б — у и т. д.

Между тем я пребываю и остаюсь покорнейшим слугой Вашим

Виллемом ван Блейенбергом.

Дордрехт, 12 декабря 1664 г.

ПИСЬМО 19⁹²

*Ученейшему и благоразумнейшему
мужу Виллему ван Блейенбергу*

от Б. д. С.

ОТВЕТ НА ПРЕДЫДУЩЕЕ

Незнакомый друг!

Письмо Ваше от 12 декабря, вложенное в другое, написанное 24-го числа того же месяца, я получил только 26-го в бытность мою в Схидаме. Я усмотрел из него

Вашу большую любовь к истине, а также и то, что истина составляет единственную цель всех Ваших устремлений. А так как и мои стремления направлены к тому же самому, то я чувствую себя обязанным не только исполнить Вашу просьбу, т. е. отвечать по мере сил моего интеллекта на те вопросы, которые Вы мне прислали и в дальнейшем собираетесь присылать, но и сделать со своей стороны все, что только может способствовать нашему более близкому знакомству и установлению искренней дружбы между нами. Ибо что касается меня, то из всех благ, не находящихся в моей собственной власти, я ничего не ценю так, как дружбу с людьми, искренне любящими истину, ибо я думаю, что в мире, стоящем вне нашей власти, нет ничего, что мы могли бы любить столь безмятежно, как такого рода людей. Разорвать подобную любовь, основанную на любви к познанию истины, так же невозможно, как невозможно отказать в признании какой-нибудь истины, раз она усмотрена нами. Кроме того, такая любовь есть самое высокое и самое приятное из всего, что стоит вне нашей собственной власти; ибо ничто, кроме истины, не может соединить такой глубокой связью различные чувства и умы различных людей. Не говорю уже о происходящей отсюда пользе, не желая задерживать Вас долее на предметах, без сомнения, хорошо известных Вам самим. Сказанное же имело целью показать Вам, с каким удовольствием я воспользуюсь всяким случаем для оказания Вам посильной услуги.

Чтобы не откладывать дела в долгий ящик, приступлю к нему теперь же и ответу на Ваш вопрос, который состоит в следующем: как из божественного предвидения (*Dei providentia*) (которое не отличается от божественной воли), так и из божественного содействия и непрерывного творения вещей как будто с несомненностью следует, что или не существует никаких грехов и никакого зла, или же грехи и зло проистекают от самого бога. Однако Вы не объясняете, что Вы понимаете под злом. Насколько можно судить по Вашему примеру относительно волеизъявления Адама, Вы понимаете под злом самую волю, поскольку она мыслится направленной на определенный поступок или поскольку она противоречит божьему повелению. Поэтому Вы говорите (как должен был бы сказать и я, если бы дело обстояло таким образом), что было бы величайшей нелепостью принять как тот, так и другой

из выводов, следующих отсюда, а именно: что сам бог произвел вещи, противные его воле, или что вещи, противоречащие его воле, все-таки будут добром. Что до меня, то я решительно не могу допустить, чтобы грехи и зло были чем-то положительным, а еще того менее, чтобы что-нибудь существовало или происходило против воли бога. И я не только говорю, что грехи не являются чем-то положительным, но утверждаю, что только в собственном смысле или выражаясь свойственным людям образом (*humano modo*), мы можем говорить о наших прегрешениях перед богом и оскорблениях, которые мы ему причиняем.

Относительно первого пункта мы знаем, что всякая вещь, рассматриваемая сама в себе, безотносительно к чему-нибудь другому, заключает в себе совершенство, простирающееся до того предела, до какого простирается ее сущность, ибо сущность и есть не что иное, как это совершенство. Возьму для примера волеизъявление, или решение, Адама отведать запретного плода. Это волеизъявление, или решение, рассматриваемое само в себе, заключает в себе ровно столько совершенства, сколько реальности оно выражает собой, и это легко уразуметь уже из того, что мы не можем помыслить в вещах какого-либо несовершенства, не обращая взора к другим вещам, заключающим в себе больше реальности. Таким образом, рассматривая решение Адама само по себе, т. е. не сравнивая его с другими поступками, более совершенными или обнаруживающими более совершенное состояние, мы не сможем найти в нем никакого несовершенства. Мало того, сравнивая его с бесчисленным множеством других вещей, каковы, например, камни, поленья и т. п., мы найдем даже, что оно много совершеннее их. И это фактически признается всеми, ибо многое из того, что, встречаясь в людях, вызывает презрение и отвращение, в животных кажется нам достойным удивления: таковы, например, войны пчел, ревность голубей и т. п., которые в людях мы считаем достойными презрения, тогда как в животных они рассматриваются нами как нечто обличающее известное совершенство. Раз это так, то очевидно, что грехи, так как они не обозначают ничего, кроме несовершенства, не могут состоять в чем-то таком, что выражало бы некоторую реальность⁹³, например, в решении Адама или в приведении этого решения в исполнение.

Кроме того, мы не можем сказать также и того, что воля Адама противоречила воле бога и что она потому была зла, что была неприятна богу, ибо предполагать, что что-либо может произойти против воли бога, что он мог бы желать чего-либо такого, чего он так и не достигает, что природа бога так ограничена, что он, подобно сотворенным существам, к одним вещам питает симпатию, к другим антипатию, предполагать все это — значит допустить в боге величайшее несовершенство. И, кроме того, это, безусловно, противоречило бы природе божественной воли. Ибо так как воля бога не есть что-либо отличное от его ума, то одинаково невозможно, чтобы что-нибудь совершалось против его воли, как невозможно то, чтобы что-нибудь происходило против его разума. Другими словами, то, что совершалось бы против его воли, должно было бы обладать такой природой, что оно противоречило бы также и его разуму, как например квадратный круг. Так как, стало быть, воля и решение Адама, рассматриваемые сами по себе, не были, собственно говоря, ни дурными, ни противными воле божьей, то отсюда следует, что бог мог и даже, на основании того соображения, которое Вы сами приводите, должен был быть причиной их, однако не поскольку решение это было злом, ибо то зло, которое заключалось в этом решении, было не чем иным, как потерей или лишением более совершенного состояния, каковое состояние Адам должен был утратить, совершивши этот поступок. Лишение же (*privatio*), как это само собой очевидно, не есть что-нибудь положительное и называется лишением с точки зрения нашего ума, а не с точки зрения ума божественного. Происходит же это оттого, что все единичные предметы одного и того же рода, все то, например, что имеет внешний вид людей, мы подводим под одно и то же определение и затем каждому из этих предметов приписываем одинаковую способность к высшему совершенству, какое только может быть выведено из данного определения. Когда же мы встречаем существо, действия которого противоречат такому совершенству, мы утверждаем, что оно лишено этого совершенства и отступает от самой своей природы, чего мы не стали бы утверждать, если бы не сравнивали его с такого рода определением и не примыслили бы к нему такой именно природы. Но так как бог познает вещи не абстрактно и не образует подобного

рода общих определений и так как вещам присуще не больше реальности ⁹⁴, чем сколько ее отпущено и фактически им уделено божественным разумом и божественным могуществом, то отсюда с ясностью следует, что о «лишении» [или «недостатке», *privatio*] можно говорить только с точки зрения нашего разума, но не с точки зрения бога.

Сказанное, как мне кажется, вполне исчерпывает данный вопрос. Однако, чтобы сделать дорогу более ровной и устранить все возможные недоразумения, я считаю нужным разобрать здесь еще два следующих вопроса. Во-первых, почему Св. Писание говорит, что бог требует от нечестивых, чтобы они обратились, а также почему он запретил Адаму вкушать от дерева, предназначав в то же время противоположное? Во-вторых, не вытекает ли из сказанного мной, что нечестивые своею гордынею, жадностью, отчаянием и т. п. точно так же служат богу, как и праведники своим великодушием, терпением, любовью и т. п., ибо и те и другие выполняют волю бога?

В ответ на первое скажу, что Писание, будучи предназначено и приспособлено главным образом для простонародья (*plebs*), постоянно прибегает к такому способу выражения своих мыслей, который свойствен человеческой ограниченности (*humano more loqui*), ибо простой народ неспособен к пониманию возвышенных предметов. Поэтому-то, как я полагаю, все то, что бог открыл пророкам, как необходимое для человеческого блаженства, и было записано в форме законов. И таким образом пророки сочинили целую притчу. А именно, поскольку бог открыл им средства, ведущие к блаженству и к гибели, и поскольку он был причиной как блаженства, так и гибели, то они изобразили его в виде царя и законодателя; средства, которые суть не что иное, как причины, они назвали законами и записали их в форме законов; блаженство же и гибель, являющиеся только следствиями, неизбежно вытекающими из этих средств, они представили как награды и наказания. И все свои слова и выражения они сообразовывали скорее с этой притчей, чем с истиной. Сам бог постоянно изображается ими наподобие человека — то гневным, то сжалившимся, то желающим чего-нибудь в будущем, то охваченным ревностью и подозрением, наконец, даже обманутым

дьяволом. Так что философы и вообще все те, которые стоят выше закона, т. е. которые следуют добродетели не как закону, но из любви, потому что она есть самое лучшее, не должны смущаться подобного рода выражениями.

Следовательно, сделанное Адаму запрещение состояло лишь в сообщении ему того, что вкушение от древа причинит ему смерть; точно так же, как бог открывает нам через посредство нашего естественного разума, что яд смертелен. Если же Вы спросите меня, с какою целью бог открыл ему это, то я отвечу: с целью сделать его тем самым более совершенным в отношении его познания. Спрашивать же бога, почему он не дал ему также более совершенной воли, столь же нелепо, как спрашивать, почему он не дал кругу всех свойств шара. Все это с полной очевидностью следует из вышесказанного и, кроме того, доказано мною в [схолии к] теореме 15, 1-й части «Основ философии Декарта, доказанных геометрическим способом».

Что касается Вашего второго затруднения, то совершенно справедливо, что нечестивые в своем роде тоже выполняют волю бога. Но из этого отнюдь не следует, чтобы их можно было ставить на одну доску с праведными, потому что чем более какая-нибудь вещь заключает в себе совершенства, тем больше она имеет также и божественности и тем в большей степени она выражает собою совершенство бога. Так как в силу этого праведники заключают в себе неизмеримо больше совершенства, чем нечестивые, то качества этих последних не могут идти в сравнение с качествами праведников. Нечестивые лишены той божественной любви, которая проистекает из познания бога и в силу ее одной мы называемся (в меру совершенства нашего человеческого разума) слугами бога. Более того: так как они не познают бога, то они являются всего лишь орудием в руках мастера, — орудием, которое служит бессознательно и, служа, изнашивается, тогда как праведники в противоположность этому служат сознательно и, служа, делаются более совершенными⁹⁵.

Вот и все, господин мой, что я могу сейчас представить на Ваше рассмотрение в ответ на Ваш вопрос. Я очень желал бы, чтобы это могло удовлетворить Вас. Однако если для Вас останутся еще какие-нибудь затруднения,

то прошу Вас изложить их мне, чтобы посмотреть, не смогу ли я их разрешить. Вам со своей стороны нечего стесняться, и, пока Вы не будете считать себя удовлетворенным, я ничего бы так не желал, как того, чтобы знать основания этой неудовлетворенности; так чтобы в конце концов истина могла обнаружиться. Мне бы очень хотелось иметь возможность писать Вам на том языке, на котором я был воспитан⁹⁶: быть может, я сумел бы тогда лучше выразить свои мысли. Однако прошу Вас, примите благосклонно написанное мною и сами исправьте ошибки.

Преданный Вам друг и слуга *Б. де Спиноза*.

Де Ланге Богарт⁹⁷, 5 января 1665 г.

Я пробуду в этом Богарте еще три или четыре недели, а затем предполагаю возвратиться в Ворбург. Я думаю, что получу от Вас ответ до этого времени. Но если помещают Ваши дела, тогда пишите, пожалуйста, в Ворбург со следующей надписью (на конверте): доставить на Церковную улицу, в дом господина Даниила Тейдемана, живописца.

ПИСЬМО 20⁹⁸

Славнейшему мужу Б. д. С.

от Виллема ван Блайенберга.

ОТВЕТ НА ПРЕДЫДУЩЕЕ

Мой господин и дорогой друг!

Как только я получил и пробежал глазами Ваше письмо, мне захотелось не только тотчас же ответить на него, но и многое опровергнуть в нем. Однако, чем более я в него вчитывался, тем менее находил материал для возражения. И сколь велико было охватившее меня желание прочитать Ваше письмо, не меньшим было удовольствие, которое я получил от его чтения.

Но прежде, чем я обращусь к Вам с просьбой разрешить для меня еще некоторые затруднения, считаю нужным предупредить Вас, что я имею два общих пра-

вила, которых стараюсь постоянно придерживаться в моих философских занятиях. Первое правило — это ясное и отчетливое понятие моего разума; второе — божественное слово откровения или воля божья. Следуя первому правилу, я стараюсь быть любителем истины; следуя же и тому и другому вместе, я стараюсь быть христианским философом. И если после долгого исследования оказалось бы, что мое естественное познание противоречит откровению или вообще не вполне согласуется с ним, то слово божье имеет в моих глазах такое авторитетное значение, что я скорее заподозрю мои понятия и представления, сколь ясными они бы ни казались мне, чем поставлю их выше и против той истины, которую я считаю предписанной мне в Священном Писании. Да и что в этом удивительного, раз я хочу непреложно верить в то, что это слово есть слово божье, т. е. что оно проистекает от высочайшего и совершеннейшего бога, заключающего в себе больше совершенств, чем я могу постигнуть. Быть может, бог пожелал провозвестить о себе и делах своих нечто более совершенное, чем то, что мне с моим ограниченным интеллектом теперь, в настоящее время, оказывается доступным. Ведь возможно, что разными своими проступками я сам лишил себя более совершенного состояния; между тем как, обладая совершенством, которого я лишился вследствие своих проступков, я был бы в состоянии уразуметь, что все, чему поучает нас и что возвещает нам божье слово, находится в полном согласии также и с самыми здравыми понятиями моей души. А так как я сам еще сомневаюсь, не лишил ли я себя своими постоянными заблуждениями лучшего состояния, и так как (согласно Вашему утверждению в 15-й теореме 1-й части «Основ») наше познание, даже самое ясное, заключает в себе некоторое несовершенство, то я предпочитаю без рассуждения преклониться перед этим словом, исходя из того, что оно даровано нам совершеннейшим существом (это я здесь наперед предполагаю, ибо доказывать это здесь было бы неуместно и слишком долго) и что поэтому я должен в него верить. Так вот, если бы при обсуждении Вашего письма я руководствовался только первым моим правилом, оставив в стороне второе, как если бы я не признавал его или если бы его вовсе не существовало, то я должен был бы согласиться с очень многим (что я и делаю) и я должен был бы восхищаться ясностью

Ваших концепций. Но второе правило принуждает меня разойтись с Вами по многим пунктам. Однако рассмотрим все это, насколько позволяет форма письма, более обстоятельным образом, причем буду руководствоваться как тем, так и другим правилом.

Во-первых, следуя первому правилу, я предлагал Вам следующий вопрос: так как Вы утверждаете, что творение и сохранение вещей есть одно и то же, что бог поддерживает не только бытие вещей, но и все их движения и состояния, т. е. участвует в их действиях, то не следует ли из этого, что или не существует никакого зла, или зло производится самим богом? При этом я исходил из того руководящего положения, что ничто не может совершаться против воли бога, ибо иначе он заключал бы в себе несовершенство, или вещи, производимые богом (в числе которых, по-видимому, находятся те, которые мы называем злом), должны были бы оказаться дурными. Но так как в этом тоже заключается противоречие, из которого я, несмотря на все мои усилия, не мог выпутаться, то я и обратился к Вам — наилучшему истолкователю Ваших собственных воззрений. В ответе своем Вы говорите, что настаиваете на первом своем положении, а именно, что ничто не делается и не может делаться против воли божьей. Для разрешения же возникающего отсюда вопроса, не значит ли это, что от бога происходит и все злое, Вы утверждаете, что «грех не есть нечто положительное», и прибавляете, что «говорить о наших согрешениях перед богом можно только в совершенно условном смысле». Точно так же в главе 6 части 1 Приложения Вы говорите: «Нет безусловного зла, как это очевидно само по себе»⁹⁹, ибо «все сущее, рассматриваемое само в себе, без отношения к другим предметам, заключает в себе совершенство, простирающееся в каждом предмете до того предела, до какого простирается его сущность. Отсюда с полною очевидностью следует, что грехи, так как они обозначают не что иное, как несовершенство, не могут состоять в чем-нибудь таком, что выражало бы сущность вещи». Если грех, зло, заблуждение — называйте как угодно — обозначают не что иное, как потерю или лишение более совершенного состояния, то отсюда, по-видимому, следует, что существование само по себе не есть ни зло, ни несовершенство. Но зло может произойти в существующей вещи. Ибо совершенное не может

потерять своего совершенного состояния вследствие какого-нибудь столь же совершенного поступка, но лишь вследствие того, что мы склоняемся к чему-нибудь несовершенному, злоупотребляя дарованными нам силами. Вы, по-видимому, называете это не злом, но лишь меньшим благом, потому что вещи, рассматриваемые сами в себе, заключают в себе совершенство, и потому что (как Вы говорите) вещам свойственно иметь не более сущности, чем сколько предназначили и даровали им божественный ум и божественное могущество; поэтому и в действиях своих вещи не могут обнаруживать более сущности, чем сколько ими получено бытия. Однако если я могу производить не более или не менее действий, чем сколько мною получено сущности, то нѣоткуда произойти и лишению более совершенного состояния. Ибо если ничто не случается против воли бога и все происходит только в пределах дарованной богом сущности, то как же можно себе представить существование зла, которое Вы называете лишением лучшего состояния? Как может кто-либо через действие, столь зависимое и предустановленное, лишиться более совершенного состояния? Поэтому я полагал бы, что Вы должны признать одно из двух: или что зло действительно существует, или что, если его не существует, не может быть и лишения лучшего состояния. Ибо допущение, что зла не существует, но что тем не менее существует лишение лучшего состояния — допущение это заключает в себе, как мне кажется, противоречие.

Вы скажете, что с лишением более совершенного состояния мы переходим не к абсолютному злу, но лишь к меньшему добру. Однако Вы сами учили меня (Приложение, часть 1, глава 3) никогда не спорить о словах. Поэтому, не входя в препирательство о том, называть ли это абсолютным злом или нет, я задаюсь только таким вопросом: неужели падение из лучшего состояния в худшее не называется и не должно с полным основанием называться худшим или дурным состоянием? Вы возрадите мне на это, что это дурное состояние все же содержит в себе много хорошего. Но я в свою очередь спрошу Вас: неужели человек, который вследствие своего собственного неблагоразумия лишился более совершенного состояния и, таким образом, сделался хуже, чем был раньше, не заслуживает названия дурного?

Чтобы обойти вышеприведенное заключение (так как Вы, по-видимому, чувствуете еще некоторое затруднение относительно этого вопроса), Вы говорите, что хотя зло, вообще говоря, существует и было в Адаме, но оно не есть нечто положительное и что о нем можно говорить только с точки зрения нашего ума, но не по отношению к уму бога. По отношению к нам оно является лишением (но в том лишь смысле, что мы этим сами лишаем себя той свободы, которая относится к нашей природе и находится в нашей власти), по отношению же к богу — отрицанием.

Однако посмотрим, действительно ли то, что Вы называете злом, не было бы злом в том случае, если бы мы признали, что оно является таковым только с нашей точки зрения, а затем — точно ли зло, взятое в том смысле, в каком это угодно Вам, по отношению к богу должно быть названо только «отрицанием» (*negatio*)?

На первый вопрос я, как мне кажется, до некоторой степени ответил уже выше. Я мог бы еще согласиться, пожалуй, что меньшее мое совершенство по сравнению с другим существом еще не обуславливает во мне зла (ибо я не могу требовать от творца лучшего состояния) и что это отличает мое состояние от других лишь по степени. Однако я никоим образом не могу допустить и признать, чтобы, сделавшись менее совершенным, чем прежде, — и притом по собственной вине, — я не стал вследствие этого хуже. Рассматривая самого себя до того, как я впал в несовершенство, и сравнивая себя с другими, одаренными большим совершенством, я могу еще сказать, что мое меньшее совершенство есть не зло, но лишь меньшая степень блага. Но если после моего падения я сравню себя, лишившегося по собственному неблагоразумию более совершенного состояния, с первоначальным моим состоянием, в каком я вышел из рук творца, создавшего меня более совершенным, то я должен буду признать, что сравнительно с прежним я стал хуже: ибо не творец, но сам я довел себя до этого, несмотря на то, что, как признаете и Вы, я обладал достаточными силами для предотвращения своего заблуждения.

Второй вопрос состоит в том, точно ли зло, которое, по Вашему мнению, есть не что иное, как лишение лучшего состояния, утрачиваемого не только Адамом, но и всеми нами вследствие излишней поспешности и бес-

порядочности наших поступков, точно ли, спрашиваю я, по отношению к богу это зло будет лишь «отрицаением»? Для надлежащего обсуждения этого вопроса нужно прежде всего выяснить следующее: в каком виде и насколько зависимым от бога представляете Вы себе человека до его заблуждения и каким изображаете Вы его после его заблуждения? Описывая его до грехопадения, Вы говорите, что ему свойственно иметь не более, не менее сущности, чем сколько ему предназначено и даровано божественным разумом и могуществом, т. е. (если только я правильно понимаю Вас) что человек не может обнаружить ни больше, ни меньше совершенства, чем сколько сущности вложил в него бог. А это значит — представлять человека в такой же степени зависимым от бога, как элементы, камни, растения и т. п. Но если таково, действительно, Ваше мнение, то я не понимаю, что же означают Ваши слова в 1 части «Основ», теорема 15: «Но наша воля, — говорите Вы, — свободна в определении самой себя, следовательно, мы имеем силу удерживать способность соглашения в пределах нашего разума и таким образом предохранять себя от заблуждения»¹⁰⁰. Не есть ли это явное противоречие — объявлять волю настолько свободной, что она может удерживать себя от заблуждений, и в то же время — настолько зависимой от бога, что она не в состоянии обнаруживать ни больше, ни меньше совершенства, чем сколько сущности даровано ей от бога?

Относительно второго, т. е. состояния человека после грехопадения, Вы говорите, что человек лишил себя более совершенного состояния своим слишком поспешным поступком, а именно тем, что он не удержал своей воли в пределах своего разума. Но мне кажется, что как здесь, так и в «Основах» Вы должны были бы точнее обрисовать два крайние момента этого лишения, объяснив, чем именно человек обладал до лишения и что сохранил после потери своего более совершенного состояния, как Вы выражаетесь. Правда, Вы кое-что говорите о том, что мы потеряли, но Вы не отмечаете того, что мы сохранили. В [схолии к] теореме 15 1-й части «Основ» сказано: «Таким образом, все несовершенство заблуждения состоит только в этом лишении высшей степени свободы, что и называют заблуждением»¹⁰¹. Разберем это в том виде, как это представляется Вами. Вы утверждаете, что в нас существуют

различные модусы мышления, из которых одни мы называем волнением, другие — разумением; при этом между ними установлен такой порядок, что мы не должны хотеть какой-нибудь вещи прежде, чем она не будет совершенно ясна нашему уму. И Вы утверждаете, что если мы будем сдерживать нашу волю в границах нашего разума, то никогда не будем заблуждаться, и что сдерживать нашу волю в границах нашего разума зависит от нас самих. Но при внимательном рассмотрении всего этого оказывается необходимым признать за истину одно из двух: или что упомянутое предположение не имеет никакого основания, или что указанный порядок вложен в нас самим богом. Если он вложен в нас самим богом, то было бы нелепо утверждать, что это сделано им без всякой цели и что бог не требует, чтобы мы следовали этому порядку и соблюдали его: ведь это значило бы предполагать противоречие в делах божьих. Если же мы должны соблюдать этот заложенный в нас порядок, то каким же образом мы можем быть и оставаться в такого рода зависимости от бога? Если никто не обнаруживает ни меньше, ни больше совершенства, чем сколько ему дано сущности, и если сила этой сущности должна познаваться из поступков человека, то значит — тот, кто простирает свою волю за пределы своего разума, получил от бога недостаточно сил: иначе он проявил бы их в своих поступках. Следовательно, тот, кто заблуждается, не получил от бога того совершенства, которое необходимо для того, чтобы не впадать в заблуждение: иначе он никогда бы не заблуждался: ибо, согласно Вашему мнению, каждый имеет столько сущности, сколько он проявляет совершенства.

Во-вторых, если бог даровал нам столько сущности, что мы можем, как Вы сами утверждаете, соблюдать этот порядок, и если мы всегда проявляем столько совершенства, сколько получили сущности, то что же заставляет нас и что дает нам возможность преступать этот порядок и не сдерживать нашу волю постоянно в пределах нашего разума?

В-третьих, если я, действительно, нахожусь в такой зависимости от бога, как Вы это себе представляете, т. е. если я не могу распоряжаться своей волей ни в пределах моего интеллекта, ни за его пределами без того, чтобы бог наделил меня именно такою сущностью, пре-

допределивши заранее, буду ли я удерживать свою волю в пределах моего разума или же нет, то как в таком случае может мне быть присуща свобода воли, если вникнуть в этот вопрос поглубже? И не значит ли это предполагать противоречие в боге, если мы говорим, что бог предписал нам сдерживать нашу волю в пределах нашего ума и в то же время не даровал нам достаточно сущности или совершенства, чтобы мы могли соблюдать этот порядок? Если же, как Вы полагаете, он действительно даровал нам такую степень совершенства, то мы, конечно, никогда не могли бы заблуждаться: ибо насколько мы имеем сущности, настолько должны проявить совершенства, т. е. дарованная нам способность [избегать заблуждений] должна постоянно обнаруживаться через наши дела. Но заблуждения наши служат доказательством того, что мы не обладаем такой способностью, которая находилась бы в указанной Вами зависимости от бога. Поэтому нужно признать одно из двух: или мы не находимся в такого рода зависимости от бога, или же мы не имеем в себе способности быть свободными от заблуждений. Согласно Вашему утверждению, у нас есть способность быть свободными от каких бы то ни было заблуждений. Следовательно, мы не находимся в такого рода зависимости от бога.

Из всего сказанного уже достаточно ясно, что зло или лишение лучшего состояния не может быть признано по отношению к богу простым «отрицанием». В самом деле: что значит лишиться или потерять более совершенное состояние? Не значит ли это перейти от большего совершенства к меньшему и, следовательно, от большей сущности к меньшей и получить от бога определенную меру совершенства и сущности? Но не значит ли это утверждать, что мы не можем перейти ни к какому иному состоянию (без ведома бога), если заранее бог не решил и не пожелал как-нибудь иначе? Возможно ли, чтобы создание всеведущего и всесовершеннейшего бога, который пожелал, чтобы оно пребывало в определенном состоянии, мало того — который сам непрерывно участвует в поддержании этого состояния, — возможно ли, говоря я, чтобы это создание умалилось в отношении своей сущности, т. е. в отношении своего совершенства, помимо ведения божья? Мне кажется, что здесь есть некоторая нелепость. Не нелепо ли, в самом деле, сказать,

что Адам лишился более совершенного состояния и стал вследствие этого неспособным к соблюдению порядка, вложенного богом в его душу, а бог вовсе и не ведал, какая утрата совершенства произошла в нем? Можно ли допустить, что бог создал существо настолько зависимое, что оно может действовать только так, а не иначе, и что существо это в силу этого самого образа действий потеряло свое более совершенное состояние, а бог и не ведал случившегося, несмотря на то, что он сам есть абсолютная причина всего этого?

Я допускаю, что между действием и злом, связанным с этим действием, существует различие, но чтобы зло по отношению к богу было лишь отрицанием — это решительно превосходит мое разумение. Чтобы бог знал о том или другом действии, сам определил его, сам участвовал в его выполнении и не ведал зла, заключающегося в этом действии, не знал исхода этого действия, — все это кажется мне совершенно невыносимым в боге. Представим себе, например, что я при содействии бога вступаю в супружеские отношения с моею женой. Акт этот есть нечто положительное, и, следовательно, бог имеет о нем вполне ясное знание. Но если я злоупотребляю этим актом и вопреки обещанной верности и данной мною клятве вступаю в отношения с чужой женой, то акт этот уже сопровождается злом. Что же будет в данном случае отрицательным по отношению к богу? Самый акт совокупления не может быть чем-то отрицательным, и, поскольку он положителен, сам бог принимает в нем участие. Следовательно, зло, сопровождающее этот акт, должно состоять только в том, что я вопреки собственному обету и божьему запрещению вступаю в отношения с чужой женой, с которой не должен был делать этого. Возможно ли теперь допустить, чтобы бог знал наши поступки, сам им содействовал и тем не менее пребывал в неведении относительно того, с кем именно мы совершаем данный поступок; тем более, что ведь он участвует в нем также и со стороны той женщины, с которой я вступаю в сношения. Допустить это относительно бога, как мне кажется, весьма трудно. Возьмем теперь акт убийства. Поскольку это есть положительный акт, сам бог принимает в нем участие. Но, согласно Вашему допущению, ему неизвестен результат подобного действия, т. е. уничтожение некоего существа и разрушение создания божьего. Это было бы

то же, как если бы он не знал своих собственных деяний (однако боюсь, что я плохо понял Вашу мысль, ибо ум Ваш слишком пронизателен, чтобы впасть в столь крупное заблуждение). Быть может, впрочем, Вы скажете, что все указанные мной действия вполне хороши и не сопровождаются никаким злом. Но тогда я не понимаю, что же Вы называете злом, которое связано с лишением более совершенного состояния. Кроме того, в этом случае весь мир очутился бы в состоянии вечного и непрерывного замешательства, и мы, люди, уподобились бы животным.

Посудите сами, насколько может быть полезно миру подобное учение!

Вы отвергаете общепринятые взгляды на человека и приписываете каждому столько совершенства, сколько даровал для его деятельности сам бог. Но это я могу понять только в том смысле, что нечестивые своими действиями точно так же служат богу, как и праведные. Почему? Потому, что ни те, ни другие не могут произвести более совершенных поступков, чем сколько им было даровано сущности, которая и обнаруживается в их действиях. Не разрешаете Вы для меня этого вопроса и вторым своим ответом, говоря, что, «чем больше какая-нибудь вещь заключает в себе совершенства, тем больше она имеет также и божественности и тем в большей степени она выражает собою совершенство бога. А так как праведники заключают в себе неизмеримо больше совершенства, чем нечестивые, то качества этих последних не могут идти в сравнение с качествами праведников. Ибо нечестивые являются всего лишь орудием в руках мастера, которое служит бессознательно и, служа, изнашивается, тогда как праведники в противоположность этому служат сознательно и, служа, делаются более совершенными». Относительно тех и других верно, однако, то, что они делают все, что могут: насколько один проявляет больше совершенства, чем другой, настолько более сущности им получено. Не значит ли это, что нечестивые со своим незначительным совершенством точно так же служат богу, как благочестивые? Ибо, согласно Вашему допущению, бог и не требует от нечестивых ничего большего, иначе он вложил бы в них больше сущности; однако же он не дал им более сущности, чем сколько проявляется в их действиях, следовательно, он от них

ничего большего и не желает. Если же каждый делает в своем роде не более и не менее, чем сколько хочет бог, то почему же делающий мало — однако столько, сколько требует от него бог, — не мог бы быть столь же приятен богу, как и праведники?

Вы полагаете, что зло, которое сопровождает наши необдуманные поступки, лишает нас более совершенного состояния. Сдерживая же свою волю в пределах нашего разума, мы — как Вы говорите — не только сохраняем свое совершенство, но становимся, служа богу, еще более совершенными. Мне кажется, что здесь есть некоторое противоречие: если мы настолько зависимы от бога, что не в состоянии проявить ни больше, ни меньше совершенства, чем сколько нами получено сущности, т. е. сколько того пожелает бог, то как же мы можем сделаться посредством необдуманности худшими, а посредством предусмотрительности лучшими? Таким образом, Вы, по-видимому, признаете, что если человек таков, каким Вы его описываете, то нечестивые служат богу своими делами так же, как праведники своими, а следовательно, все мы являемся по отношению к богу столь же зависимыми, как элементы, растения, камни и т. п. Но к чему же тогда служит наш ум? К чему наша способность сдерживать нашу волю в пределах нашего разума? Чего ради вложен в нас этот порядок?

С другой стороны, — взгляните, пожалуйста, чего мы при таких условиях лишаемся! Мы лишаемся тех полных благоговения и серьезности размышлений, которые делают нас более совершенными согласно закону божественного совершенства и сообразно тому порядку, который заложен в нас богом в целях нашего усовершенствования. Лишаемся молитвы и воздыханий, обращенных к богу, в которых мы так часто черпаем необыкновенное подкрепление. Лишаемся всей религии, всех надежд и радостей, которых мы ожидаем от молитвы и религии.

Если бог даже не ведает о творящемся зле, то тем невероятнее, чтобы он его наказывал. Но каковы же будут тогда основания для того, чтобы я с жадностью не предался всевозможным мошенничествам, если только я могу избежать приговора судьи? Ради чего я воздержусь от приобретения богатств нечестными средствами? Отчего не стану творить без различия все, что мне вздумается, руководясь влечениями моей плоти? Вы скажете: оттого,

что добродетель должна быть нами любима ради самой себя. Но как могу я любить добродетель? Мне не дано для этого достаточно сущности или совершенства. И если я могу найти такое же удовлетворение в чем-нибудь другом, то ради чего же стану я сосредоточивать свои силы на том, чтобы удерживать свою волю в пределах своего разума? Почему я не сделаю того, к чему влекут меня мои страсти? Почему не убью тайно человека, который почему-либо является мне помехой, и т. п.? Вот какой простор открылся бы всем нечестивым и всякому злодеянию! Мы уподобились бы деревянным чурбанам, а действия наши — движениям заведенных часов.

Из высказанных Вами мнений меня сильно удручает еще одно: будто говорить о грехах наших против бога можно не иначе, как в условном смысле. К чему же тогда служит дарованная нам способность сдерживать нашу волю в границах нашего разума, если, нарушая эти границы, мы тем не менее не совершаем греха против установленного порядка? Вы возразите, быть может, что это не есть грех против бога, что это касается только нас самих, ибо грешить в собственном смысле слова против бога, значило бы совершить что-нибудь вопреки его воле, что, по Вашему мнению, совершенно невозможно, следовательно, невозможен и грех. Между тем необходимо признать за истину одно из двух: или бог хочет наших грехов, или не хочет. Если хочет, то каким образом по отношению к нам это может быть злом? Если же не хочет, то, согласно Вашему мнению, этого вовсе не случилось бы. Пусть это будет, как Вы говорите, нелепостью, однако допустить нелепости, отмеченные мной, было бы прямо в высшей степени опасно. Кто знает, быть может, тщательное изыскание даст нам возможность найти средство для примирения всех этих противоречий?

Этим я заканчиваю рассмотрение Вашего письма с точки зрения первого из моих общих правил. Но прежде чем приступить к рассмотрению его с точки зрения второго правила, коснусь еще двух пунктов, имеющих отношение к Вашему письму и изложенных Вами в [схолии к] теореме 15 1-й части «Основ». Во-вторых, Вы утверждаете, что «мы можем сдерживать нашу способность желания и суждения в пределах нашего разума»¹⁰², с чем я, безусловно, не могу согласиться. Если бы это было верно, то, конечно, из бесчисленного множества людей нашелся

бы хоть один человек, который показал бы эту способность на деле. Но всякий может убедиться из собственного опыта, что, как бы человек ни напрягал свои силы; подобная цель останется недостижимой. Если же кто-нибудь может еще сомневаться в этом, то пусть спросит себя: сколько раз вопреки его разуму страсти побеждали его разум, хотя бы он противопоставлял им все свои усилия? Быть может, Вы скажете, что если мы этого не достигаем, то не потому, чтобы это было невозможно, а потому, что мы не прилагаем достаточных стараний. Отвечу, что если бы это было возможно, то из многих тысяч людей нашелся бы по крайней мере один, который мог бы похвалиться тем, что не впадал в заблуждения, но из всех людей не существует и не существовало ни одного такого человека. А можно ли привести в подтверждение этого какие-либо более надежные доказательства, чем примеры? Если бы попадались хотя бы изредка такие люди, то это было бы доказательством в Вашу пользу; но так как нет ни одного, то и нет никакого доказательства. Вы возразите мне, что если возможно один раз избежать ошибки путем приостановки своего суждения и путем удержания своей воли в пределах своего разума, то почему, приложив все свое старание, я не смог бы поступать так постоянно? Отвечаю: я не усматриваю, что в настоящее время мы обладаем силами, необходимыми для того, чтобы быть в состоянии всегда поступать таким же образом. Какой-нибудь один раз я могу, напрягнув все свои силы, пройти в один час расстояние в две мили, но я не в состоянии проделывать это постоянно. Точно так же на один раз благодаря величайшему усилию я могу уберечься от ошибки, но у меня не хватит сил, чтобы делать это постоянно. Для меня очевидно, что первый человек вышел из рук своего совершенного творца одаренным такого рода силами, но (в этом я согласен с Вами), недостаточно используя их или злоупотребляя ими, он лишился того совершенного состояния, которое позволяло ему делать то, что до этой утраты находилось вполне в его власти. Если бы я не опасался быть слишком пространном, я мог бы подтвердить это многими доводами. В этом же, я полагаю, заключается вся суть Священного Писания, которое потому и должно так почитаться нами; тем более, что проповедуемое им учение согласуется с показаниями нашего естественного разума;

ибо оно говорит, что падение наше из первобытного совершенства произошло вследствие нашей необдуманности. Что может быть необходимее, чем исправление этого падения, поскольку это возможно? И единственная цель Священного Писания в том именно и состоит, чтобы возвратить падшего человека к богу.

Во-вторых, в [схолии к] теореме 15 1-й части «Основ» Вы утверждаете, что ясное и отчетливое понимание вещей противоречит человеческой природе¹⁰³, откуда Вы в конце концов заключаете, что гораздо лучше соглашаться хотя бы с тем, что является смутным, и таким образом развивать свою свободу, чем быть постоянно индифферентным и оставаться на низшей ступени свободы. Неясность этого заключения мешает мне согласиться с ним. Ведь приостановка суждения сохраняет нас в том состоянии, в котором Вы вышли из рук творца, тогда как соглашаться с тем, что является смутным, есть то же самое, что соглашаться с вещами, непонятными нам, а поступая таким образом, мы одинаково легко можем дать свое согласие на ложное, как и на истинное. Если же (как говорит где-то Декарт)¹⁰⁴ мы не будем следовать в своих суждениях порядку, который бог установил относительно нашего разума и нашей воли и который требует, чтобы мы давали свое согласие только на то, что ясно постигается нашим разумом, — то хотя случайно мы и можем напасть на истину, но тем не менее это будет грехом против требуемого богом порядка. Следовательно, подобно тому, как воздержание от суждения сохраняет нас в том состоянии, в котором мы были сотворены богом, так, напротив, смутное согласие с чем-нибудь ставит нас в худшее состояние по сравнению с тем, в котором мы находились, ибо в этом и состоит основа всех наших заблуждений, которые в конце концов и лишают нас совершенного состояния. Я уже слышу, как Вы говорите на это: разве не лучше сделать себя более совершенным, соглашаясь хотя бы с тем, что смутно для нашего понимания, чем, оставаясь индифферентным, постоянно пребывать на низшей ступени совершенства и свободы? Но, не говоря о том, что мы уже отвергли это, показав, что таким образом мы стали бы хуже, а не лучше, нам кажется просто невозможным и даже противоречивым, чтобы бог распространил познание вещей, им самим предопределенное, дальше того познания, которое он дал

нам; тем более, что это опять-таки значило бы, что бог заключает в себе абсолютную причину всех наших заблуждений. И этого заключения моего не опровергает то, что мы не можем обвинять бога за то, что он не одарил нас более щедро, чем он сделал это в действительности, так как и к этому он не был обязан. Правда, бог не обязан давать нам более того, что он нам дал, но высшее совершенство бога предполагает, что творение его не может заключать в себе тех противоречий, какие следовало бы приписать ему на основании Ваших слов. Нигде, во всей сотворенной природе, кроме как в нашем собственном разуме, не находим мы знания. С какою же другой целью дано нам сие, если не с тою, чтобы мы созерцали и познавали дела божии? И что может вытекать отсюда с большей очевидностью, чем то, что между подлежащими нашему познанию вещами и нашим разумом должна существовать гармония?

Если теперь я разберу Ваше письмо с точки зрения моего второго общего правила, то различие наших мнений будет еще больше. Ибо мне кажется (пожалуйста, сообщите мне, не ошибаюсь ли я в этом), что Вы не признаете за Священным Писанием той непреложной истинности и божественности, которые, как я твердо убежден, в нем имеются. Правда, судя по Вашим словам, Вы верите в то, что содержание Священного Писания было открыто пророкам самим богом, однако столь несовершенным способом, что будь это действительно так, как Вы полагаете, бог заключал бы в себе противоречие. Ибо если бог открыл людям свое слово и свою волю, то, конечно, с известной целью и с полной ясностью. Если же пророки, получив это слово, сделали из него какую-то притчу, то нужно признать, что бог или хотел, или не хотел этого. Если бы он хотел, чтобы пророки обратили его слово в притчу, т. е. чтобы они уклонились от его смысла, то это значило бы, что бог является причиной заблуждений, и в таком случае бог желал бы чего-то противоречивого. Если же бог не хотел этого, то пророки не могли бы составить притчу из слова божья. Кроме того, нужно думать, что если бог сообщил пророкам свое слово, то он сообщил его в такой форме, чтобы они безошибочно восприняли его. Ибо, сообщая свое слово, бог должен был иметь определенную цель, которая не могла состоять в том, чтобы ввести людей в заблуждение этим своим

сообщением. Ведь это было бы противоречием в божестве. Точно так же не мог и человек впасть в заблуждение против воли бога, ибо это, согласно Вашему мнению, невозможно. Вообще нельзя признать за вероятное, будто всесовершенный бог допустил, чтобы слово его, открытое пророкам для разъяснения народу, было истолковано ими в ином смысле, чем того хотел он сам. Ибо если мы признаем, что бог сообщил пророкам свое слово, то вместе с тем мы должны будем признать, что он являлся им или говорил с ними каким-нибудь необычайным образом. Если теперь пророки сделали из этого слова притчу, т. е. вложили в него иной смысл, чем того хотел бог, то это также должно было быть сделано по его внушению. Допустить же, что пророки могли понять что-нибудь иначе, чем этого хотел бог, — это столь же невозможно в отношении пророков, как противоречиво в отношении бога.

Вы почти ничем не доказываете, чтобы бог действительно открыл свое слово в той форме, в какой Вам угодно понимать это, т. е. чтобы он открыл только блаженство и погибель и предписал известные средства, ведущие к тому или другому, и чтобы блаженство и погибель были только результатом этих предписанных им средств. Ибо если пророки действительно получили слово божье в этом Вашем смысле, то какие мотивы побудили их придать ему иной смысл? Равным образом я не усматриваю у Вас ни единого доказательства, которое бы могло убедить нас в том, что утверждаемый Вами смысл должен быть поставлен выше того смысла, который мы находим у пророков. Если же Вы считаете за доказательство то изображение, что иначе слово божье содержало бы в себе много несовершенств и противоречий, то я замечу Вам, что высказать это еще не значит доказать что-либо. И кто знает еще, какое из этих двух толкований содержит в себе — если мы сопоставим их — менее противоречий? Наконец, существо в высшей степени совершенное прекрасно знало, что может быть понято простыми людьми и каким методом лучше всего наставлять их.

Что касается второй части разбираемого Вами вопроса, то Вы сами спрашиваете: почему бог запретил Адаму вкушать от древа, предначертан в то же время противоположное? — На что Вы отвечаете: сделанное Адаму запрещение состояло только в предостережении, что

вкушение от древа причинит ему смерть, точно так же как нам бог указывает на смертельность яда через посредство нашего естественного разума. Но раз мы признаем, что бог что бы то ни было запрещал Адаму, то какие доводы заставят меня поверить этому способу запрещения, о котором говорите Вы, — в предпочтении тому, что говорят об этом запрещении пророки, которым сам бог открыл свой способ запрещения? Вы скажете на это: мой способ запрещения естественнее, а потому более похож на истину и более приличествует богу. Но все это я решительно отвергаю. Я не могу согласиться и с тем, будто бог открыл нам смертоносные свойства яда через посредство нашего естественного разума, потому что я не усматриваю мотивов, которые создали бы во мне сознание того, что что-либо может быть смертельно, пока я сам не убедился во вредном действии ядов, видя это действие собственными глазами или слыша о нем что-нибудь от других. Повседневный опыт убеждает нас в том, что люди, незнакомые с действием яда, как ни в чем не бывало съедают его и умирают. Вы скажете: если бы люди знали, что это яд, то от них не укрылось бы и то, что он представляет собою нечто вредное. Но повторяю: никто не имеет и не может иметь понятия о яде, пока не увидит или не услышит, что кто-нибудь, употребляя его, причинил себе вред. И если мы предположим, что до сих пор нам никогда не приходилось ни видеть, ни слышать, что употребление яда причинило кому-нибудь вред, то не только мы не будем ничего знать об этом, но и сами будем без малейшего опасения употреблять его на свою погибель. Подобным же образом мы ежедневно убеждаемся и во многих других истинах того же рода.

Что может в сей жизни доставить бóльшую радость честному уму, чем созерцание всесовершенного божества? Ибо, когда наша душа обращается к совершеннейшему существу, она сама должна заключать в себе самое совершенное, что только может выпасть на долю нашего конечного интеллекта. И нет ничего в жизни, на что я променял бы это наслаждение. В этом созерцании я могу с небесной страстью проводить продолжительное время, однако вместе с тем я испытываю сердечную грусть, видя, сколь многого недостает моему конечному интеллекту. Но эта грусть облегчается надеждой, которой

я обладаю и которая мне дороже моей жизни, надеждой на то, что и после я не перестану существовать, но буду жить и созерцать божество более совершенным образом, чем это доступно мне в настоящей жизни.

Когда я размышляю об этой короткой и преходящей жизни, в которой ежеминутно можно ожидать смерти, то, если бы я должен был думать, что мое существование прекратится и что я буду лишен этого святого и прекрасного созерцания, без сомнения, я был бы гораздо более несчастен, чем те твари, которые не знают, что им предстоит конец. Ибо в этом случае до моей смерти я был бы несчастным вследствие страха смерти, а после смерти я стал бы ничем и был бы несчастен в силу того, что был бы лишен этого божественного созерцания. А Ваши взгляды ведут, по-видимому, к тому, что, когда кончится моя здешняя жизнь, это будет концом навсегда. Напротив того, слово и воля бога вселяют в меня внутреннюю силу, свидетельствуя в моей душе о том, что по окончании этой жизни придет время, когда я буду наслаждаться созерцанием всесовершеннейшего божества, находясь сам в более совершенном состоянии. И не подлежит никакому сомнению, что даже если бы эта надежда в конце концов оказалась ложной, все-таки она делает меня счастливым, пока я обладаю ею. И это единственное, о чем я прошу и буду просить бога моими молитвами, воздыханиями и обетами (о, если бы я мог еще что-нибудь сделать для этого!) до тех пор, пока есть дыхание в моем теле, — чтобы ему угодно было посредством его божественности дать мне это счастье и чтобы по уничтожении этого тела я продолжал оставаться мыслящим существом и имел бы возможность созерцать совершеннейшее божество. И если только я могу достигнуть этого, то мне уже безразлично, как здесь верят, в чем убеждают друг друга, можно ли или нет основывать что-либо на нашем естественном разуме и что-нибудь постигать посредством его. В этом, в этом одном все мои стремления, мои мечты, мои постоянные молитвы, — чтобы бог укрепил в душе моей эту уверенность. А когда я обладаю ею (и горе мне, если бы я ее лишился!), душа моя с вожделением восклицает: «Как олень жаждет свежей воды ручья, так и душа моя, о господи, стремится к тебе! О, скоро ли наступит день, когда я буду с тобой и увижу тебя?»¹⁰⁵. Если только я этого достигну, то исполнится все, к чему стремится и

чего желает душа моя. Этих надежд я не нахожу в Ваших воззрениях, согласно которым наше служение не есть нечто приятное богу. И я не понимаю, почему бог произвел нас и заботится о нашем сохранении, если (говоря обыкновенным человеческим языком) наше служение и наша хвала не доставляют ему никакого удовольствия. Но если я заблуждаюсь относительно Ваших воззрений, то прошу Вас разъяснить их мне.

Однако я задержал Вас уже слишком долго, и, так как мое время и бумага приходят к концу, я заканчиваю это письмо. Жажду видеть разрешение всех моих недоумений. Быть может, я вывел из Вашего письма кое-какие заключения, которые не составляют Вашего настоящего мнения. Горячо желаю услышать Ваши объяснения относительно этого.

Недавно я занимался рассмотрением некоторых атрибутов божьих, причем немалую пользу оказало мне Ваше «Приложение». В самом деле, я лишь выразил другими словами Ваши мысли, которые представляются мне почти не чем иным, как [голыми] доказательствами. Поэтому меня в высшей степени удивило то, что Л. Мейер говорит в «Предисловии», а именно, что это еще не есть Ваши собственные воззрения, но что Вы считали себя обязанным изложить это в таком виде Вашему ученику, которому Вы обещали преподавать философию Декарта, но что сами Вы придерживаетесь совершенно другого мнения как о боге, так и о душе и в особенности о воле, присущей душе. В этом «Предисловии» говорится также о том, что Вы в скором времени собираетесь издать эти «Метафизические мысли» в расширенном виде. И того и другого я горячо желаю¹⁰⁶, ибо ожидаю от этого чего-нибудь необыкновенного. Впрочем, не в моих привычках расхваливать кого-нибудь в лицо.

Я написал Вам все это с полной искренностью, проникнутый неподдельной дружбой, имея в виду только раскрытие истины, как Вы сами того просили в письме своем. Извините за излишнюю, хотя и невольную пространность. Ответив на все это, Вы в высшей степени обязали бы меня. Что же касается Вашего желания писать на том языке, в котором [Вы] воспитаны, то я не могу отказать Вам в этом, если только это будет латынь или французский язык; однако на этот раз я просил бы Вас ответить на том же самом языке, так как на нем я

вполне хорошо понял Вашу мысль и, быть может, полатыни я не пойму Вас столь ясно. Вы весьма обязали бы меня этим, за что я навсегда пребуду, господин мой, преданным и готовым к услугам

Виллемом ван Блейенбергом.

Дордрехт, 16 января 1665 г.

В ответе Вашем я желал бы найти более подробное наставление относительно того, что Вы собственно разумеете под отрицанием в божестве.

ПИСЬМО 21¹⁰⁷

*Высокоученому и высокопочтенному
мужу Виллему ван Блейенбергу*

от Б. д. С.

ОТВЕТ НА ПРЕДЫДУЩЕЕ

Мой господин и друг!

Когда я прочитал первое Ваше письмо, мне казалось, что мы почти согласны в наших воззрениях. Но из второго письма, полученного мною 21-го числа сего месяца, я увидел, что дело обстоит далеко не так и что мы расходимся не только в том, что составляет более отдаленные выводы из первых принципов, но и в самих этих первых принципах, так что я почти потерял надежду на то, что обмен письмами сможет дать нам что-нибудь поучительное друг для друга. Я вижу, что никакое доказательство, как бы прочно оно ни было установлено согласно законам доказательства, не имеет для Вас никакого значения, раз оно не согласуется с тем толкованием, которое Вы сами или знакомые Вам теологи придают Священному Писанию. Конечно, раз Вы принимаете, что бог говорит через Священное Писание яснее и действительнее, чем через свет естественного разума, которым он тоже наделил нас и который [свет] он непрерывно поддерживает своею божественною мудростью в крепком и неиспорченном состоянии, — Вы имеете полное основание преклонить свой

ум перед взглядами, которые Вы приписываете Священному Писанию; я и сам на Вашем месте не мог бы поступить иначе. Но что касается меня, то я открыто и без всяких обиняков заявляю, что я не понимаю Священного Писания, несмотря на то, что я употребил несколько лет на его изучение. А так как для меня несомненно, что раз достигнув какого-нибудь прочного доказательства, я уже не могу прийти к таким мыслям, которые бы могли когда-либо заставить меня усомниться в этом доказательстве, то я вполне успокаиваюсь на том, что показывает мне мой разум, без всякого опасения насчет того, что я мог бы обмануться в этом или что этому могло бы противоречить Священное Писание, хотя бы я и не исследовал его, ибо истина не может противоречить истине, как я это ясно высказал уже в моем «Приложении» (не могу указать главу¹⁰⁸, так как здесь, в деревне, не имею книги под руками). И даже в том случае, если бы я когда-нибудь открыл, что какой-нибудь плод моего естественного разума ложен, он все-таки сделал бы меня счастливым, поскольку я наслаждаюсь им. И свою жизнь я стараюсь проводить не в печали и вздыханиях, но в спокойствии, радости и весельи, поднимаясь с одной ступеньки на другую, более высокую. При этом я признаю (и это доставляет мне высочайшее удовлетворение и величайшее душевное спокойствие), что все совершается могуществом всесовершеннейшего существа и его неизменным решением (decretum).

Возвращаясь к Вашему письму, я должен высказать Вам сердечную благодарность за то, что Вы вовремя открыли мне Ваш способ философствования, но я отнюдь не могу поблагодарить Вас за те произвольные заключения, которые Вам угодно было вывести из моего письма. Какие данные, скажите пожалуйста, дает мое письмо для того, чтобы Вы могли приписывать мне мнения вроде того, что люди подобны животным, что они умирают и погибают по образу животных, что дела наши неприятны богу и т. п. (правда, в этом последнем пункте мы с Вами всячески расходимся, потому что я могу понять Вас только в том смысле, что бог наслаждается нашими делами, как кто-нибудь достигший своей цели радуется тому, что что-нибудь удалось согласно его желанию). Что касается меня, то я, действительно, ясно сказал, что праведники служат богу и, постоянно служа ему, делаются

более совершенными, и что они любят бога. Неужели это значит уподоблять их животным или утверждать, что они погибают, как животные, или, наконец, что дела их не нравятся богу?

Если бы Вы вчитались в мое письмо с бóльшим вниманием, то Вы ясно увидели бы, что разногласие наше сводится к следующему: сообщает ли бог как бог, т. е. [понимаемый] в абсолютном смысле (*absolute*), без приписывания ему каких бы то ни было человеческих атрибутов, праведникам те совершенства, которые они приобретают (как это мыслю я), или же [он делает это] как судья (как утверждаете Вы)? Допустив последнее, Вы начинаете защищать нечестивых, говоря, что, согласно божественному постановлению (*decretum*), они делают все, что могут, и служат богу наравне с праведниками. Но это отнюдь не может быть признано следствием, вытекающим из сказанного мной: ибо бога я не представляю наподобие судьи, а потому поступки я оцениваю, исходя из качества самого поступка, а не из способности того лица, которое совершает этот поступок, и награда, которая следует за поступком, вытекает из него столь же необходимо, как из природы треугольника следует, что сумма трех углов его должна быть равна двум прямым. Это будет понятно всякому, кто обратит внимание на то, что наше величайшее блаженство состоит в любви к богу и что любовь эта с необходимостью проистекает из познания бога, которое нам столь решительно рекомендуется. А это может быть легко доказано в общем виде, если только вникнуть в природу божественного повеления (*decretum*), как я это объяснил в моем «Приложении». Однако признаюсь, что люди, смешивающие божественную природу с человеческой, весьма мало способны к уразумению этого.

На этом я собирался было закончить мое письмо, чтобы не утруждать Вас предметами, которые (как это ясно из весьма благочестивого прибавления, прикрепленного к концу Вашего письма)¹⁰⁹ служат только для шутки и смеха, но не приносят никакой пользы. Но, чтобы не оставить без всякого ответа Вашу просьбу, я перейду к разъяснению выражений «отрицание» и «лишение», а также вкратце приведу то, что необходимо для более ясного понимания моего предыдущего письма.

Итак, прежде всего скажу, что «лишение» (*privatio*) не есть акт лишения (*privandi actus*), но всего лишь

простое неимение [или отсутствие чего-нибудь] (*sarentia*), неимение, которое само по себе есть ничто: ведь это только рассудочное понятие (*ens rationis*) или модус мышления, который мы образуем, когда сравниваем вещи друг с другом. Так, например, мы говорим, что слепой лишен зрения, ибо мы легко можем представить себе его зрячим, потому ли, что сравниваем его с другими людьми, которые обладают зрением, или потому, что сравниваем его теперешнее состояние с прошедшим, когда он действительно видел. И вот, рассматривая этого человека таким способом, т. е. сравнивая его природу с природой других или с его собственной прежней природой, мы и утверждаем, что зрение принадлежит к его природе, и потому говорим, что он его «лишен». Но если принять в соображение веление (*decretum*) бога и его природу, то мы увидим, что утверждать об этом человеке, что у него «отнято» зрение, можно не с большим основанием, чем если бы вы утверждали это о камне, ибо в этом случае приписывать зрение этому человеку было бы не меньшим противоречием, чем приписывать зрение камню. Ведь человеку этому свойственно и присуще только то, что уделено ему божественным разумом и волей. Вот почему бог столь же мало является причиной отсутствия зрения у этого человека, как и причиной отсутствия зрения у камня: это отсутствие зрения есть только отрицание (*negatio*). Подобным же образом, когда мы рассматриваем природу человека, который подпал под власть чувственного влечения, и сравниваем его теперешнее стремление с тем стремлением, которое имеется у праведников, или с тем, которое было у него самого в другое время, — то мы утверждаем, что человек этот «лишен» лучшего стремления, так как предполагаем, что ему надлежало бы иметь стремление к добродетели. Но если бы мы приняли в соображение природу божественного веления (*decretum*) и божественного разума, то мы не могли бы сказать этого, ибо с этой точки зрения в данное время лучшие стремления принадлежат природе этого человека не более, чем природе дьявола или камня. Таким образом, с этой точки зрения лучшее стремление не есть «лишение», но отрицание. Итак, лишение заключается в том, что относительно какой-нибудь вещи отрицается нечто такое, что, по нашему мнению, принадлежит к ее природе; отрицание же состоит в том, что относительно какой-нибудь вещи нечто отрицается на том основании,

что это не принадлежит к ее природе. Отсюда ясно, почему стремление Адама к земным вещам было злом только с точки зрения нашего разума, но не с точки зрения разума божественного. Ибо хотя бог и знал как прежде, так и настоящее состояние Адама, он вследствие этого не считал, что Адам «лишен» своего прежнего состояния, т. е. бог не думал, что прежнее состояние принадлежит к природе Адама: ведь если бы бог так и думал, он мыслил бы нечто вопреки своей воле, т. е. вопреки своему собственному уму.

Если бы Вы как следует поняли все это и вместе с тем обратили бы внимание на то, что я не признаю той свободы, которую Декарт приписывает душе (о чем от моего имени свидетельствует в Предисловии Л. Мейер), то Вы не нашли бы в моих словах ни малейшего противоречия. Однако я вижу, что я поступил бы гораздо благоразумнее, если бы в первом моем письме ответил Вам словами Декарта и сказал бы, что мы не можем знать, каким образом наша свобода и все, с нею связанное, согласуется с предвидением и свободой бога (как я это сделал в различных местах «Приложения») ¹¹⁰, так что мы не находим никакого противоречия между божественным творчеством и нашей свободой, так как мы не в состоянии постигнуть, каким образом бог сотворил вещи и (что одно и то же) каким образом он их поддерживает и сохраняет. Но я полагал, что Вы читали Предисловие, и думал, что, не дав Вам чистосердечного ответа, я согрешил бы против дружбы, которую я Вам искренне предложил. Впрочем, это не столь важно.

Однако так как я вижу, что Вы до сих пор еще недостаточно поняли мысль Декарта, то я попрошу Вас обратить внимание на следующие два пункта:

Во-первых, ни я, ни Декарт никогда не говорили, что принадлежностью нашей природы является удержание нашей воли в границах нашего разума. Сказано было только, что бог дал нам ограниченный разум и неограниченную волю, однако так, что мы не знаем, ради какой цели он нас создал. Далее, что эта неограниченная или совершенная воля не только делает нас более совершенными, но что она (как я покажу Вам ниже) весьма необходима нам.

Во-вторых, свобода наша заключается не в случайности и не в безразличии (*indifferentia*), но в способе

нашего утверждения или отрицания чего-нибудь, так что, чем с меньшим безразличием мы что-нибудь утверждаем или отрицаем, тем более мы свободны. Так, например, раз мы познали природу бога, то утверждение существования бога следует из нашей природы с такой же необходимостью; с какой из природы треугольника следует, что сумма трех углов его равна двум прямым; и тем не менее мы никогда не бываем более свободны, чем когда мы утверждаем что-нибудь подобным образом. А так как эта необходимость есть не что иное, как предначертание (*decretum*) бога (как это ясно показано мною в моем «Приложении») ¹¹¹, то отсюда можно до некоторой степени уразуметь, каким образом мы можем поступать свободно и быть причиной чего-нибудь, несмотря на то, что все это мы делаем по необходимости и согласно божественному предначертанию (*decretum*). Мы можем, говорю я, до некоторой степени понять это в том случае, когда мы утверждаем что-нибудь ясно и отчетливо нами перцепируемое (воспринимаемое). Когда же мы утверждаем что-нибудь такое, что не постигается нами ясно и отчетливо, т. е. когда мы допускаем, чтобы воля наша переступила через границы нашего разума, то в этом случае мы уже не можем так, как в первом случае, усмотреть упомянутую выше необходимость и предначертание бога, но усматриваем [в такого рода действии] только нашу свободу, которую воля всегда заключает в себе (только с этой точки зрения дела наши и называются хорошими или дурными). И если мы в этом случае пытаемся примирить нашу свободу с божественным предначертанием и с непрерывным божественным творчеством, то мы смешиваем то, что постигается нами ясно и отчетливо, с тем, что не является объектом нашей перцепции (восприятия), и потому попытка эта тщетна. Следовательно, для нас достаточно знать, что мы свободны, что это возможно, несмотря на божественное предначертание, и что мы являемся причиной зла, так как ни один поступок не может быть назван дурным иначе, как по отношению к нашей свободе. Вот что я хотел сказать относительно Декарта, чтобы показать, что его формулировки с этой стороны не страдают никаким противоречием.

Обращаясь теперь к тому, что касается меня, укажу прежде всего в двух словах на ту пользу, которая истекает из моего образа мыслей. Польза эта состоит

главным образом в том, что наш разум (интеллект) предоставляет богу без всякого суеверия как душу, так и тело. Я не отрицаю, что и молитвы могут быть нам весьма полезны: ибо мой интеллект слишком мал для того, чтобы определить все средства, которые имеются у бога и которыми он приводит людей к тому, чтобы они любили его, т. е. к спасению. Таким образом, мои воззрения не только не могут причинить вреда, но, напротив, для людей, не преисполненных предрассудками и ребяческим суеверием, служат единственным путем к достижению высшей степени блаженства.

Если же Вы говорите, что, ставя людей в такого рода зависимость от бога, я приравниваю их к элементам, растениям, камням, то это только показывает, что воззрения мои поняты Вами совершенно превратно и что вещи, касающиеся разума, Вы смешиваете с воображением. Ибо если бы Вы уразумели посредством чистого разума (*intellectus purus*), что такое эта зависимость от бога, то Вы, конечно, не подумали бы, что вещи, поскольку они зависят от бога, являются мертвыми, телесными и несовершенными (кто осмеливался когда-либо говорить столь низким образом о всесовершеннейшем существе?). Напротив, Вы поняли бы, что вещи совершенны именно постольку, поскольку они зависимы от бога и именно по причине этой зависимости. Так что эту зависимость и эту необходимую детерминированность поступков мы лучше всего уразумеваем через божественное предназначение не тогда, когда обращаем свой взор на пни или травы, но тогда, когда рассматриваем наиболее разумные и наиболее совершенные создания, как это явствует из сказанного выше относительно взглядов Декарта (пункт второй). Вы должны были бы подумать об этом.

Не могу умолчать и о том, что меня в высшей степени удивляют следующие слова Ваши: «Если бы бог не наказывал проступков (подразумевается — в качестве судьи, наказаниями, которые не являются непосредственным следствием самого проступка; ведь в этом именно и состоит наше разногласие), то что помешало бы мне с жадностью предаться разным злодеяниям?» Несомненно, что если кто-нибудь избегает злодеяний только из страха наказания (чего я не думаю относительно Вас), то он поступает так вовсе не из любви и менее всего дорожит добродетелью. Что до меня, то я избегаю или стараюсь

избегать преступлений потому, что это явно противоречит особенностям моей природы, и потому, что они заставили бы меня отклониться от любви к богу и от познания его.

Далее, если бы Вы немного вдумались в человеческую природу и уяснили бы себе природу божественного предназначения (*decretum*) так, как я изложил это в моем «Приложении»¹¹², и наконец если бы Вы знали, каким образом надо дедуцировать что-нибудь, прежде чем достигнуть того или иного вывода, то Вы не сказали бы столь необдуманно, что эти мои воззрения уподобляют нас пням и т. д., и Вы не стали бы приписывать мне столь многих нелепостей, которые Вы себе вообразили.

Что касается тех двух пунктов, о которых (прежде чем перейти к Вашему второму правилу) Вы говорите, что не можете их усмотреть, то я отвечу, во-первых, что учение Декарта вполне достаточно для того, чтобы сделать тот вывод, о котором Вы упоминаете, а именно: если только Вы обратите внимание на Вашу собственную природу, то Вы найдете, что Вы имеете возможность приостановить Ваше суждение. Если же Вы скажете, что не усматриваете в настоящее время у людей таких сил (в отношении их разума), какие необходимы для того, чтобы всегда иметь такую возможность приостановки суждения, то, с точки зрения Декарта, это имеет такой же смысл, как если бы Вы сказали, что по данному моменту мы еще не можем судить о том, будем ли мы всегда и впредь мыслящими существами (пока мы существуем), т. е. сохраним ли мы и впредь природу мыслящих существ, — что, конечно, заключало бы в себе противоречие.

По поводу второго пункта скажу вместе с Декартом следующее: если бы мы не могли распространять нашу волю за пределы нашего весьма ограниченного разума (интеллекта), то мы были бы весьма жалкими существами: мы не могли бы ни съесть куска хлеба, ни сделать ни одного шага, ни даже стоять на месте; ибо все полно неизвестности и разных опасностей.

Перехожу теперь ко второму Вашему правилу. Признаюсь, я не приписываю Священному Писанию того рода истин, которые оно должно заключать в себе согласно Вашей вере. И, однако, я полагаю, что я признаю за ним не меньше авторитета, чем Вы, и что я более чем кто-либо остерегаюсь приписывать ему какие-нибудь ребяческие и нелепые мнения, а это доступно только тому,

кто хорошо понимает философию или имеет божественные откровения. Поэтому меня весьма мало трогают те толкования, которые даются Священному Писанию вульгарными теологами, в особенности, если это — толкования того сорта, которые берут Писание согласно букве и внешнему смыслу. И все-таки, помимо социниан¹¹³, я не встречал ни одного столь тупого теолога, который не заметил бы, что Священное Писание очень часто говорит о боге антропоморфически (*humano more*) и выражает свои мысли притчами. Что же касается того противоречия, которое Вы пытаетесь здесь обнаружить (по моему мнению, совершенно тщетно), то мне думается, что под притчей Вы разумеете нечто совершенно отличное от того, что обычно под ней разумеют. Ибо кто когда слышал, чтобы, выражая свои мысли притчами, человек отклонялся бы от того смысла, который он имел в виду передать? Когда, например, Михей говорит царю Ахаву¹¹⁴, что видел бога, сидящего на престоле своем и окруженного справа и слева небесным воинством, у которого он спрашивал, кто бы мог обмануть Ахава, то, конечно, это была простая притча — притча, которой пророк в достаточной степени высказал все, что должен был открыть по этому случаю от имени бога (причем вовсе не имелось в виду поучать людей возвышенным догматам теологии). И при этом пророк несколько не отклонился от того смысла, который он имел в виду передать. Точно так же и другие пророки по велению бога открывали народу слово божье в такой именно форме, являвшейся наилучшим средством [для такого рода случаев], однако не тем средством, которое предписывалось богом для того, чтобы вести народ к главной цели Священного Писания, каковая цель, по словам самого Христа, состоит в том, чтобы любить бога превыше всего и любить ближнего, как самого себя¹¹⁵. Возвышенные умозрения, как я полагаю, весьма мало касаются Священного Писания. Я по крайней мере не познал и не мог познать из него ни одного вечного атрибута¹¹⁶ бога.

Что касается Вашего пятого аргумента (относительно того, что пророки открывали слово божье именно таким способом), то, так как истина не может противоречить истине, мне ничего не остается (это ясно всякому, кто только понимает метод доказательства), как доказать, что Священное Писание в том виде, как оно есть, является истинным словом бога, которое он открыл людям.

Математического доказательства в пользу этого я не могу привести, разве только через божественное откровение. Поэтому я и сказал: «Верю, — но не сказал — я знаю математическим способом (*more mathematico*), что все открытое богом через пророков» и т. д.; ибо я действительно твердо верю, хотя и не знаю этого математически, что пророки были ближайшими советниками бога и его верными посланцами. Так что в том, что я утверждал, нет решительно никакого противоречия, тогда как у тех, кто придерживается другого взгляда, противоречий найдется немало.

Остальная часть Вашего письма, где Вы говорите: «Наконец существо в высшей степени совершенное знало» и т. д., а также то, что Вы приводите по поводу примера с ядом, и, наконец, то, что касается моего Приложения, и то, что за этим следует, не имеет отношения к разбираемому вопросу.

Что касается «Предисловия» Л. Мейера, то в нем вместе с тем указано, что должен был бы еще доказать Декарт для того, чтобы образовать основательное доказательство относительно свободы воли; а также сказано, что я держусь противоположного мнения и какого именно. Об этом я, может-быть, в свое время еще выскажусь. Однако в настоящую минуту я не расположен к этому.

О моей книжке, излагающей Декарта, я не думал и не уделял ей дальнейших забот с тех пор, как она вышла в свет на голландском языке¹¹⁷. И это не без оснований; однако излагать здесь эти основания было бы слишком долго. Так что мне остается только сказать, что я, и т. д. [Де Ланге Богарт, под Схидамом, 28 января 1665 г.]

ПИСЬМО 22¹¹⁸

Славнейшему мужу Б. д. С.

от Виллема ван Блейенберга.

ОТВЕТ НА ПРЕДЫДУЩЕЕ

Мой господин и дорогой друг!

Письмо Ваше от 28 января я своевременно получил, но различные дела, не относящиеся к моим философским занятиям, помешали мне ответить на него раньше. К тому же письмо Ваше полно таких жестоких нападков, что я

просто не знал, что мне подумать. В первом письме Вашем — от 5 января — Вы решительно и сердечно предлагали мне свою дружбу, заверяя меня, что не только это письмо, но и все последующие мои письма будут для Вас весьма приятны. При этом Вы дружески требовали, чтобы я свободно излагал Вам все затруднения, какие мне только могли бы встретиться. В моем письме от 16 января я сделал это, быть может, слишком пространно. Согласно Вашему собственному требованию и обещаю я ожидал получить на мое письмо дружеский и поучительный ответ. Однако вместо этого я получил письмо, которое не пахнет слишком большой дружбой. Вы говорите, что никакие доказательства, как бы ясны они ни были, не имеют для меня никакого значения, что я не понял воззрений Декарта, что я слишком смешиваю телесные вещи с духовными и т. д., так что дальнейший обмен письмами не сможет дать нам ничего поучительного. На все это я дружески отвечаю Вам, что, по моему твердому убеждению, Вы лучше меня понимаете все, касающееся вышеупомянутых предметов, и имеете больший навык различать телесные вещи от духовных. Ведь Вы достигли уже высшей ступени в метафизических вопросах, тогда как я только-что приступаю к ним. Поэтому-то я и искал Вашей благосклонности, надеясь на поучение с Вашей стороны. Но я никогда не думал о том, чтобы обидеть Вас своими искренними возражениями.

Примите мою сердечную признательность за то, что Вы дали себе так много труда, излагая все то, что содержится в двух Ваших письмах, особенно во втором из них. Из этого последнего письма я уразумел Ваши воззрения яснее, чем из первого; однако я все-таки не могу согласиться с ними прежде, чем не будут разрешены все затруднения, которые они до сих пор возбуждают во мне. Но тут нет и не может быть ничего оскорбительного для Вас: ведь это было бы большим недостатком нашего разума — соглашаться с какой-нибудь истиной, не имея на то необходимых оснований.

Даже если Ваши воззрения истинны, я не могу выражать согласия с ними, пока во мне остаются какие-нибудь основания для сомнений и недоумений, хотя бы эти сомнения коренились не в том, что предлагается Вами, а в несовершенстве моего собственного разума.

И так как все это вам хорошо известно, то Вы не должны на меня досадовать, если я опять представлю Вам некоторые возражения. Я принужден делать это до тех пор, пока не смогу уразуметь затронутого вопроса с полной ясностью, ибо ведь цель моя состоит только в том, чтобы доискаться истины, но уж никак не в том, чтобы искажать Ваши взгляды. Поэтому прошу Вас о дружественном ответе на нижеследующие вопросы.

Вы говорите: «Всякая вещь имеет не больше сущности, чем сколько ее уделяется и фактически дается ей божественной волей и божественным могуществом. Когда же мы обращаемся к природе человека, подпавшего под влияние какого-нибудь чувственного влечения, и сравниваем это влечение со стремлением людей праведных или с его же собственными прежними стремлениями, то мы говорим, что этот человек «лишен» своих лучших стремлений, ибо мы предполагаем, что ему надлежало бы и в данном случае иметь стремление к добродетели. Но, если бы мы обратили внимание на природу божественного повеления и божественного разума, мы не сказали бы этого, ибо с этой точки зрения в данное время лучшие стремления не более принадлежат природе этого человека, чем природе дьявола или камня и т. д. Ибо хотя бог и знал как прежнее, так и теперешнее состояние Адама, однако он в силу этого не думал, что Адам «лишен» своего прежнего состояния, т. е. что это прежнее состояние принадлежит к его теперешней природе, и т. д.» Из этих слов ясно видно, что, по Вашему мнению, к сущности вещи принадлежит только то, что она имеет в себе в данный момент, — так что если я, например, одержим чувственным вожделением, то вожделение это в данный момент принадлежит к моей сущности; если же я не одержим им, то в то время, когда этого желания у меня нет, к сущности моей принадлежит уже это нежелание. Отсюда неизбежно следует, что по отношению к богу в моих действиях заключается одинаково совершенства (различающегося лишь по степени), когда я одержим чувственным влечением, как и тогда, когда я не одержим им; когда я совершаю всякие подлости, как и тогда, когда я поступаю добродетельно и справедливо. Ведь к сущности моей во всякое данное время принадлежит только то, что я проявляю в своих действиях, ибо, согласно Вашему утверждению, я не могу проявить в своих

действиях не более, не менее того, чем сколько я получил сущности. Когда я делаю что-нибудь, побуждаемый похотью и страстью к злодеяниям, то эта похоть и страсть к злодеяниям принадлежат к самой моей сущности, сущность же мою я получаю в это время в такой именно, а не в бóльшей мере от божественной власти. Следовательно, божественная воля требует от меня дел такого именно рода. Итак, из Вашего положения следует, по-видимому, что бог одинаково хочет как злодеяний, так и того, что Вы обозначаете именем добродетели. Раз мы предположим, то бог (как бог, а не как судья) даровал и нечестивым и праведникам столько и такого именно рода сущности, сколько он желал, чтобы они проявили в своих действиях, то на каком основании можем мы думать, что один род поступков более желателен для бога, чем другой? Если бог сам наделяет каждого качествами, нужными для того или другого поступка, то отсюда следует, что от тех, кому он меньше даровал, он требует относительно столько же, сколько от тех, кому он даровал больше. А, следовательно, бог со своей точки зрения одинаково требует как бóльшего, так и меньшего совершенства наших действий: как чувственных, так и добродетельных стремлений. Таким образом, человек, совершающий подлости, должен совершать их по необходимости, потому что в это время ничто иное не принадлежит к его сущности; точно так же и тот, кто поступает добродетельно, поступает так только потому, что божественному могуществу угодно было, чтобы это принадлежало в данное время к его сущности. Итак, опять-таки выходит, что бог одинаково хочет как подлых, так и добродетельных поступков. Если же он одинаково хочет и одинаково является причиной как того, так и другого, то злодеяния и добродетели должны быть ему одинаково приятны. Допустить же это относительно бога представляется мне невозможным.

Вы говорите, что праведники служат богу. Но Ваши высказывания я могу понять только в том смысле, что служить богу — значит совершать такие поступки, какие бог пожелал, чтобы мы их совершили. То же самое говорите Вы и о нечестивых и распутных. Какая же, следовательно, разница будет — с точки зрения бога — между служением праведных и нечестивых? Далее, Вы говорите, что праведные, служа богу, непрерывно

делаются все более и более совершенными. Но я не понимаю, что Вы разумеете, говоря, что они все более и более совершенствуются, ни того, что значит: непрерывно делаться все более и более совершенными. Ведь и праведники и нечестивые получают свою сущность и непрерывное сохранение этой своей сущности от бога как бога, а не как от судьбы, и как те, так и другие выполняют волю Божию одинаковым образом, а именно: согласно божественному предначертанию. Какая же разница может быть между теми и другими по отношению к богу? Ведь постоянное усовершенствование праведных происходит не из дел их, а из воли Божьей. Точно так же, если нечестивые делаются менее совершенными в результате своих поступков, то и это происходит не из дел их, но единственно из воли Божьей. И те и другие только исполняют волю Божию. Следовательно, между ними не может быть различия по отношению к богу. На каких же основаниях одни через свои поступки делаются непрерывно все более и более совершенными, тогда как другие «изнашиваются» в своем служении [богу]?

Однако же различие между делами и тех и других Вы полагаете, по-видимому, в том, что поступки одних заключают в себе больше совершенства, чем поступки других. В этом-то пункте и укрывается, как мне кажется, источник моего или Вашего заблуждения, ибо во всем, изложенном Вами, нельзя найти никакого руководящего принципа для суждения о степени совершенства тех или иных вещей, за исключением того положения, что одни вещи имеют больше сущности, чем другие. Если же в этом состоит принцип совершенства, то злодеяния с точки зрения Божественной воли должны быть столь же приятны богу, как и дела праведников, ибо бог желает их, как бог, т. е. со своей собственной точки зрения совершенно одинаковым образом, ибо и те и другие происходят из предначертания Божья. Если таково единственное мерило совершенства, то грехи наши действительно могут быть названы таковыми только в условном смысле слова; в реальности же не существует никаких грехов, никаких злодеяний, потому что все содержит в себе такую сущность, какая дана самим богом, и какова бы эта сущность ни была, она во всяком случае заключает в себе известное совершенство. Признаюсь, что я не в силах с достаточной ясностью уразуметь всего этого,

а потому Вы должны простить мне, если я спрошу Вас: неужели убийство точно так же нравится богу, как дело милосердия? Неужели совершать кражу — с точки зрения божьей — так же хорошо, как соблюдать честность? Если это не так, то на каких основаниях? Если же это так, то какие мотивы могут побудить меня к совершению того, что Вы называете добродетелью, предпочтительно перед другими поступками? В чем состоит закон, возбращающий одно в отличие от другого? Если Вы скажете, что — это закон самой добродетели, то я должен признаться, что не нашел у Вас никакого правила, которым можно было бы руководствоваться на пути добродетели и которое научало бы нас распознавать добродетель. Ведь все существующее находится в неразрывной зависимости от воли бога, а, следовательно, один поступок столь же добродетелен, как и всякий другой. А потому я не понимаю Ваших слов относительно того, что мы должны действовать из любви к добродетели, так как я не в состоянии уразуметь, что такое с Вашей точки зрения добродетель и закон добродетели. Правда, Вы говорите, что Вы избегаете злодеяний и пороков, так как они противоречат особенностям Вашей природы и так как они отвратили бы Вас от божественного познания и любви. Однако во всем, Вами написанном, я не нахожу ни единого правила и ни единого доказательства относительно этого. Поэтому, простите меня, если я скажу, что из Ваших воззрений, по-видимому, следует нечто совершенно противоположное. Вы отвращаетесь от того, что я называю пороком, не потому, что это заключает в себе порок, а потому, что это противно особенностям Вашей природы. Вы отказываетесь от порока, точно так же, как мы отказываемся есть пищу, которая противна нашей природе. Но, конечно, человек, избегающий зла только из природного отвращения к нему, не может особенно похвастаться своей добродетелью!

Здесь опять-таки возникает следующий вопрос: если мы представим себе такую душу, с особенностями которой не противоречат, а вполне согласуются всякие злодеяния и чувственные вожделения, то существует ли какое-нибудь основание, которое могло бы побудить эту душу к совершению добродетельных поступков и удержать ее от злых? Как может кто-либо воздержаться от своих чувственных вожделений, если они принадлежат в данное

время к его сущности и если он фактически получил их от бога и не может отказаться от них?

Далее, во всем, Вами изложенном, я не усматриваю ни одного пункта, из которого вытекало бы, что действия, обозначаемые мною именем злодеяний, должны были бы отвлекать Вас от познания бога и любви к нему. Ведь во всяком случае Вы делаете только то, чего пожелал бог, и Вы не можете сделать ничего большего, так как в данное время в силу божественной воли и божественного могущества ничто иное не входит в состав Вашей сущности. Каким же образом поступок, настолько предопределенный и зависимый, мог бы заставить Вас уклониться от божественной любви? Уклониться — значит запутаться и утратить зависимость [от бога], а это, согласно Вашим положениям, невозможно. Ибо делаем ли мы то или другое, проявляем ли больше или меньше совершенства, мы получили это в данное время как свою сущность, непосредственно от самого бога. Каким же образом в таком случае можем мы заблуждаться? Или, быть может, я не понимаю, что надо разуметь под заблуждением? Однако, как я уже сказал, в этом именно пункте должна скрываться причина либо Вашего, либо моего заблуждения.

Я хотел бы еще многое сказать Вам и о многом спросить. Во-первых: одинаково ли зависят от бога мыслящие и безжизненные субстанции? Ведь хотя существа мыслящие содержат в себе больше сущности, чем безжизненные, но не нуждаются ли одинаково и те и другие в боге и божьем предначертании для поддержания своего движения вообще и того или другого движения в частности? А, следовательно, раз и те и другие зависят от бога, то не находятся ли они в совершенно одинаковой зависимости от него? Во-вторых: если Вы не допускаете свободы души, признаваемой г. Декартом, то в чем же состоит различие между зависимостью мыслящих субстанций и субстанций, лишенных души? Если ни те, ни другие не имеют никакой свободы воли, то в каком виде представляете Вы себе их зависимость от бога? Каким образом душа зависит от бога? В-третьих: если душа наша не одарена свободой, то не есть ли всякое действие наше — действие самого бога, а наша воля — воля самого бога?

Я мог бы спросить Вас еще о многом другом, но не решаюсь просить у Вас столь много. В первую очередь

я жду Вашего ответа на то, что изложено мной на предыдущих страницах, в надежде, что это даст мне возможность несколько лучше понять Ваши воззрения. А затем, быть может, мне удастся когда-нибудь более обстоятельно лично побеседовать с Вами об этом предмете. Ибо, получивши Ваш ответ, я через несколько недель должен буду отправиться в Лейден, и тогда, если только это будет Вам приятно, я буду иметь честь приветствовать Вас лично по дороге в Лейден.

Надеясь на это, шлю Вам сердечный привет и остаюсь преданным Вам и готовым к услугам

Виллемом ван Блейенбергом.

Дордрехт, 19 февраля 1665 г.

Если Вы будете писать мне не через кого-нибудь другого, то пишете, пожалуйста, на имя Виллема ван Блейенберга, хлебного маклера, у большой церкви.

Вследствие слишком большой спешки я забыл включить в мое письмо еще один вопрос: не можем ли мы нашей предусмотрительностью предотвращать такие события, которые, не будь этого, должны были бы приключиться с нами?

П И С Ь М О 23¹¹⁹

*Ученейшему и Высокопочтенному мужу
Виллему ван Блейенбергу*

от Б. д. С.

ОТВЕТ НА ПРЕДЫДУЩЕЕ

Мой господин и друг!

За последнюю неделю я получил от Вас два письма, из которых второе, от 9 марта, имело целью только уведомить меня о посылке первого, написанного 19 февраля и пересланного мне [сюда] из Схидама. В этом первом письме Вы жалуетесь на то, что я сказал, что «никакое доказательство не может иметь для Вас значения» и т. д., — как будто бы я говорил это по отношению к моим

собственными рассуждениям в претензии на то, что Вы тотчас же не удовлетворились ими. Между тем я был весьма далек от чего-либо подобного и имел в виду только Ваши собственные слова: «Если после долгих изысканий оказалось бы, что мое естественное познание либо противоречит слову божью, либо не вполне согласуется с ним, и т. д., то слово божье имеет такой авторитет в моих глазах, что я, скорее, заподозрю сложившиеся во мне понятия, как бы ясны...» и т. д. Так что я только вкратце повторил Ваши собственные слова, и потому я не думаю, что я этим подал хотя бы малейший повод для обиды, тем более, что я привел это в качестве основания, выявляющего глубину нашего разногласия.

Далее, так как Вы в конце Вашего второго письма¹²⁰ сказали, что единственное Ваше желание заключается в том, чтобы твердо пребывать в своей вере и надежде, и что все остальное, в чем люди убеждают друг друга касательно естественного разума, для Вас безразлично, то я и подумал (и продолжаю думать), что мои письма не смогут принести никакой пользы и что потому было бы целесообразнее не прерывать моих занятий (которые в противном случае мне пришлось бы оставить на продолжительное время) ради того, что не может дать никакой пользы. И это не противоречит моему первому письму, ибо тогда я смотрел на Вас как на чистого философа, который (как это допускают многие, считающие себя христианами) признает пробным камнем истины не теологию, а только естественный разум. Но Вы высказались в ином смысле и тем самым показали мне, что фундамент, на котором я намеревался воздвигнуть нашу дружбу, еще далеко не заложен, как я предполагал это прежде.

Наконец, что касается остального, то это обыкновенно так уже случается при спорах, без того, чтобы из-за этого выходить за пределы учтивости. Вот почему я оставил незамеченными подобного рода места в Вашем втором письме и поступлю точно так же и с Вашим последним письмом. Это — относительно Вашего неудовольствия, чтобы показать, что я не подал к нему никакого повода, а еще менее к тому, чтобы думать, будто я не переношу никаких доводов против меня. А теперь обращусь к Вашим возражениям, чтобы снова ответить на них.

Итак, прежде всего скажу, что бог есть абсолютно и действительно причина всего, обладающего сущностью,—

что бы это ни было. Так что если Вы можете доказать, что зло, заблуждение, преступление и т. п. есть нечто, выражающее собой известную сущность, то я вполне соглашусь с тем, что бог есть причина преступлений, зла; заблуждения и т. п. Что касается меня, то я, как мне кажется, достаточно показал, что то, что полагает форму зла, заблуждения или преступления, не состоит в чем-нибудь таком, что выражало бы сущность, а потому нельзя сказать, чтобы бог был причиной всего этого. Возьмем, например, матереубийство Нерона. Поскольку оно заключало в себе нечто положительное, оно не было преступлением: Орест ¹²¹ совершил — с внешней стороны — тот же поступок и также имел намерение убить мать, и, однако, его не обвиняют в этом, по крайней мере так, как Нерона. В чем же, следовательно, состоит преступление Нерона? Ни в чем другом, как в том, что поступком своим он выказал себя неблагодарным, немилосердным и непослушным. Не подлежит сомнению, что свойства эти не выражают собой никакой сущности, а потому бог не мог быть причиной их, хотя он был причиной действия и намерения Нерона.

Далее, я хотел здесь заметить, что в философской беседе мы не должны пользоваться теми способами выражения, которые свойственны теологии. Ибо теология постоянно, и притом не без причины, представляет бога в образе какого-то совершенного человека. Поэтому в теологии оказывается удобным говорить о боге, что он чего-нибудь желает, что он питает отвращение к делам нечестивых и радуется делам праведников. В философии же мы ясно сознаем, что атрибуты, делающие человека совершенным, так же мало могут быть применены к богу, как к человеку те атрибуты, которые делают совершенным слона или осла, а потому в философии подобным выражениям вовсе не место, и их нельзя употреблять в ней, не внося полнейшей путаницы в наши понятия. Поэтому, говоря философски, нельзя сказать, что бог желает чего-нибудь от кого-нибудь и что ему что-нибудь приятно или неприятно: все это — чисто человеческие атрибуты, не имеющие места в боге.

Затем я хотел бы указать на то, что хотя дела праведных (т. е. людей, имеющих ясную идею бога, сообразно которой детерминируются все их дела и мысли) и нечестивых (т. е. людей, не обладающих идеей бога, но лишь

смутными идеями земных вещей, сообразно которым и детерминируются все их дела и мысли) и вообще действия всех существующих вещей и вытекают с необходимостью из божественных законов и божественного предначертания и находятся в постоянной зависимости от бога, но тем не менее они различаются между собой не только по степени, но и по сущности. Ибо, хотямышь столь же зависит от бога, как и ангел, и печаль столь же зависит от него, как и радость, однако это не делаетмышь родом ангелов или печаль родом радости. Этим я, думается мне, ответил на Ваши возражения (если я их правильно понял, ибо меня иногда берет сомнение, не отличаются ли извлекаемые Вами выводы от того положения, которое Вы беретесь доказать).

Однако это станет еще яснее, если я, следуя этим основаниям, отвечу на те вопросы, которые Вы мне предлагаете. Первый из них гласит: одинаково ли приятно богу убийство и раздача милостыни? Второй: одинаково ли хорошо с точки зрения бога красть и соблюдать справедливость? И, наконец, третий: если мы возьмем такого человека, индивидуальной природе которого не только не противоречат, но вполне с нею согласуются распушенность нравов и всякие злодеяния, то существует ли для такого человека какой-нибудь принцип добродетели, который бы побудил его делать добро и избегать зла?

На первый вопрос отвечу следующим образом: я не понимаю (философски говоря), что хотите Вы сказать словами: «Приятно ли это богу»? Быть может, Вы хотите этим спросить: ненавидит ли бог одного человека и любит ли он другого? Причиняет ли один оскорбление богу и оказывает ли ему другой одолжение? В таком случае я отвечаю, что нет. Но если Ваш вопрос состоит в том: одинаково ли хороши и совершенны те, которые убивают, те, которые раздают милостыню? — я опять-таки отвечу отрицательно.

На второй вопрос отвечу следующее: если «хорошо по отношению к богу» означает, что справедливый делает добро, а вор — зло самому богу, то я скажу, что ни тот, ни другой не могут ни причинить богу неприятность, ни доставить ему удовольствие. Но если меня спросят: одинаково ли совершенны оба эти поступка, поскольку каждый из них есть нечто реальное и причиненное бо-

гом? — то я скажу на это, что если мы обратим внимание только на самые поступки и именно в указанном отношении, то возможно, что и тот и другой окажутся одинаково совершенными. Если Вы затем спросите: неужели в таком случае вор и человек справедливый одинаково совершенны и блаженны? — я отвечу, что нет. Ибо под справедливым я разумею того, кто постоянно стремится к тому, чтобы всякий обладал тем, что ему принадлежит, каковое стремление (как я показываю в моей еще не изданной «Этике»¹²²) с необходимостью возникает у добродетельных людей из ясного познания самих себя и бога. А так как вор не имеет такого рода стремления, то он по необходимости лишен познания бога и себя самого, т. е. он лишен того самого главного, что делает нас людьми. Если Вы все-таки еще спрашиваете, что может склонить Вас к предпочтению того рода поступков, которые я называю добродетельными, то я скажу на это, что я не могу знать, каким из бесчисленных существующих путей бог воспользуется для того, чтобы детерминировать Вас к таким поступкам. Быть может, бог ясно запечатлел в Вас свою идею, так что Вы ради любви к нему забываете о мире и остальных людей любите так, как самого себя. В таком случае ясно, что такого рода конституция души противоречит всякой другой конституции, называемой злой, и потому они не могут существовать вместе в одном и том же субъекте. Впрочем, здесь не место излагать основы этики и доказывать все то, что я высказал. Намерение мое заключается только в том, чтобы просто ответить на Ваши возражения, отразить их и оборониться от них.

Наконец, что касается Вашего третьего вопроса, то он предполагает нечто противоречивое и имеет в моих глазах такой же смысл, как если бы кто спросил: если с природой какого-нибудь человека согласуется самоубийство через повешение, то существуют ли какие-нибудь основания для того, чтобы он не повесился? Однако предположим, что такой человек действительно существует. В таком случае я утверждаю (все равно, допускаю ли я при этом свободу воли или нет), что если кто-нибудь увидит, что висеть на виселице для него будет удобнее, чем сидеть за своим столом, то, конечно, со стороны такого человека было бы весьма глупо не повесить себя. Точно так же, если кто-нибудь ясно увидел,

что, предаваясь злодеяниям, он сделает свою жизнь или сущность лучше или совершеннее, чем если он пойдет по пути добродетели, то нелепо будет с его стороны не отдаться злодеяниям. Ибо с точки зрения такой извращенной человеческой природы злодеяния были бы добродетелями.

Что касается Вашего последнего вопроса, приписанного в конце письма, то так как подобного рода вопросов можно задать в течение одного часа целую сотню без того, чтобы прийти к разрешению хотя бы одной проблемы, и так как Вы сами не особенно настаиваете на ответе, то я не буду на него отвечать.

Мне остается только сказать¹²³, что я буду Вас ждать в указанное Вами время и что Вы будете для меня желанным гостем. Однако я желал бы, чтобы это произошло поскорее, так как у меня есть намерение отправиться на одну или две недели в Амстердам. Затем, посылая Вам сердечный привет, остаюсь Вашим другом и слугой.

Б. де Спиноза.

Ворбург, 13 марта 1665 г.

ПИСЬМО 24¹²⁴

Славнейшему мужу Б. д. С.

от Виллема ван Блейенберга.

ОТВЕТ НА ПРЕДЫДУЩЕЕ

Мой господин и друг!

Когда я имел честь посетить Вас, время не позволило мне пробыть у Вас больше. Еще менее позволила мне моя память удержать то, о чем мы беседовали, хотя, как только я покинул Вас, я собрал все мои мысли для того, чтобы быть в состоянии удержать то, что я слышал от Вас. С этою целью, достигнув следующей остановки, я сделал попытку набросать на бумаге Ваши мысли, но обнаружил при этом, что я не удержал даже и четверти нашей беседы. А потому Вы должны извинить меня, если я опять утруждаю Вас вопросами относительно тех пунктов в Ваших воззрениях, которых я не понял ясно или

которых я не сумел удержать [в памяти] достаточно хорошо. Я желал бы найти случай отплатить Вам за Ваши труды какою-нибудь услугой.

Итак, во-первых: каким образом, читая Ваши «Основы» и «Метафизические мысли», я могу отличить то, что там утверждается в соответствии с воззрениями Декарта, от того, что там утверждается в соответствии с Вашими собственными воззрениями?

Во-вторых: существует ли заблуждение в собственном смысле этого слова, и в чем оно состоит?

В-третьих: в каком смысле Вы говорите, что воля несвободна?

В-четвертых: в каком смысле Вы, устами Л. Мейера, говорите в Предисловии, что «Наш автор хотя и признает, что в мире существует мыслящая субстанция, однако оспаривает, что она образует сущность человеческой души. Он скорее придерживается того взгляда, что как протяжение не ограничено никакими пределами, так и мышление не имеет никаких границ. Поэтому как человеческое тело не представляет безусловного протяжения, но ограничено определенным образом по законам протяженной природы движением и покоем, так, заключает он, и дух, или душа человека, не является мышлением безусловным, а известным образом ограниченным идеями по законам мыслящей природы. Существование мысли становится необходимым, как только человеческое тело начинает существовать»¹²⁶. Из этих слов, как мне кажется, следует, что подобно тому как человеческое тело состоит из тысячи маленьких тел, так и душа человеческая состоит из тысячи отдельных мыслей. И как человеческое тело, умирая, разлагается на тысячи составлявших его тел, так и душа наша, когда она покидает тело, распадается на множество отдельных мыслей, ее составляющих. Отсюда, по-видимому, следует, что подобно тому как отдельные части разложившегося тела уже не представляют никакого единства, так что посторонние тела проникают между ними, — так и по разложении души составлявшие ее бесчисленные мысли ничем более не связываются между собою, но остаются разъединенными. И подобно тому как распавшиеся части человеческого тела, не переставая быть телами, уже не представляют собою человеческого тела, точно так же и наша мыслящая субстанция (*substantia cogitans*) после смерти распадается таким

образом, что хотя отдельные мысли или мыслящие субстанции и остаются от нее, но их сущность уже не является той сущностью, которую они имели, когда они назывались человеческой душой. Поэтому мне продолжает казаться, что, согласно Вашим воззрениям, мыслящая субстанция человека изменяется и распадается подобно телесным субстанциям, причем некоторые из душ — как Вы утверждали, например, о душах нечестивых (если только меня не обманывает память), — даже совершенно погибают, не оставяя после себя ни единой мысли. И подобно тому как Декарт, согласно замечанию Л. Мейера, только предпологает, что душа есть абсолютно мыслящая субстанция, точно так же мне кажется, что и Вы с Мейером оперируете в данном случае по большей части только предположениями, вследствие чего я и не понимаю ясно Ваших воззрений по этому вопросу.

Мой пятый вопрос состоит в следующем. Как в личной беседе с Вами, так и в последнем Вашем письме от 13 марта Вы утверждали, что из ясного познания бога и самих себя проистекает постоянное стремление к тому, чтобы каждый продолжал владеть своим. Однако Вам остается еще объяснить, каким образом познание самих себя и бога производит это постоянное стремление к тому, чтобы каждый обладал тем, что ему принадлежит, т. е. каким образом познание бога побуждает или обязывает нас любить добродетель и избегать тех поступков, которые мы называем дурными, и, далее (так как, по-Вашему, убийство и кража содержат в себе нечто положительное, точно так же, как и раздача милостыни), откуда получается, что совершение убийства не заключает в себе столько совершенства, блаженства и счастья, как раздача милостыни? Вы скажете, быть может, как в последнем Вашем письме, от 13 марта, что вопрос этот относится к Вашей «Этике» и там Вами разбирается. Но так как без уяснения этого вопроса, а также и предыдущих вопросов я не могу ясно понять Ваших воззрений и не в состоянии выбраться из нелепостей, которых я не могу разрешить, то я дружески прошу Вас ответить мне более подробно на мои вопросы и в особенности сообщить мне некоторые главные определения, постулаты и аксиомы, на которых основывается Ваша «Этика» и от которых зависит разрешение моего вопроса. Быть может, Вас отпугнет затрата времени и труда. Однако я просил

бы Вас еще раз удовлетворить мою просьбу, ибо, не решив моего последнего вопроса, я никогда не смогу правильно понять Ваших воззрений. Я очень бы хотел, чтобы мне удалось вознаградить Ваш труд какой-нибудь услугой. Я не осмеливаюсь ограничивать Вас одной или двумя неделями, но я очень просил бы Вас ответить мне до Вашего отъезда в Амстердам. Исполнив это, Вы в высшей степени меня обяжете. Я же со своей стороны не премину доказать Вам, что я остаюсь, господин мой, готовым к услугам и преданным Вам

Виллемом ван Блейенбергом.

Дордрехт, 27 марта 1665 г.

ПИСЬМО 25 ¹²⁸

славнейшему мужу Б. д. С.

от Генриха Ольденбурга

Славнейший муж, дорогой мой друг!

Я был очень обрадован, узнав из последнего письма господина Серрариуса, что вы живы и здоровы и не забыли Вашего Ольденбурга. Но вместе с тем я весьма сетовал на судьбу (если мне будет дозволено так выразиться) за то, что в течение стольких месяцев она лишила меня возможности поддерживать те в высшей степени приятные для меня сношения, которые установились между нами. Виной этому была бездна дел и разных домашних неприятностей, ибо моя безграничная преданность и верная дружба к Вам навсегда останутся прочными и неизменными. Мы с господином Бойлем нередко беседуем о Вас, о Вашей учености и Ваших глубоких исследованиях. Нам очень хотелось бы, чтобы плоды Вашего ума вышли в свет и сделались доступными ученым, и мы твердо надеемся на то, что Вы пойдете навстречу нашим ожиданиям в этом отношении.

Что касается трактата господина Бойля о селитре и о твердости и текучести, то его нет надобности печатать в вашей стране, так как он уже вышел здесь в латинском переводе, и только внешние обстоятельства препятствуют

отправке экземпляров этой книги к вам [в Голландию]. Поэтому прошу Вас позаботиться о том, чтобы подобное же издание не было предпринято кем-нибудь из ваших типографов. Тот же Бойль выпустил в свет на английском и латинском языках замечательный трактат о цветах и экспериментальную историю о холоде, термометрах и т. д., содержащую много нового и весьма ценного¹²⁷. Но эта злополучная война¹²⁸ препятствует отправке этих книг в вашу страну. Кроме того, вышел еще замечательный трактат о шестидесяти микроскопических наблюдениях¹²⁹, в котором многие вопросы обсуждаются весьма смело, но философски (однако в соответствии с механическими принципами). Надеюсь, что наши книгопродавцы найдут пути для доставки в вашу страну всех этих книг. Я же жажду получить из Ваших рук то, над чем Вы работали в последнее время или еще и теперь работаете. Остаюсь глубоко преданный Вам и любящий Вас

Генрих Ольденбург.

Лондон, апреля 28 дня 1665 г.

ПИСЬМО 26¹³⁰

*Благороднейшему и ученейшему
мужу Генриху Ольденбургу*

от Б. д. С.

ОТВЕТ НА ПРЕДЫДУЩЕЕ

Дорогой друг!

Несколько дней тому назад я получил через одного приятеля Ваше письмо от 28 апреля, переданное ему одним амстердамским книгопродавцем, которому оно было, без сомнения, доставлено от господина Серрариуса. Я был в высшей степени обрадован, узнав, наконец, от Вас лично, что Вы здоровы и сохраняете ко мне прежнее расположение. Что касается меня, то я не пропускал ни одного удобного случая, чтобы не осведомиться о Вас и о Вашем здоровье у господина Серрариуса и у Христиана Гюйгенса, который сообщил мне, что он тоже знает Вас. От того же Гюйгенса я, между прочим, узнал, что

ученейший Бойль жив и здоров и издал по-английски замечательный трактат о цветах, который он [Гюйгенс] одолжил бы мне, если бы я был знаком с английским языком. Поэтому я весьма рад узнать от Вас, что трактат этот вместе с другим его трактатом о холоде и термометрах (о котором я еще не слышал) переведен на латинский язык и, таким образом, поступил в общественное пользование. Книга о микроскопических наблюдениях¹³¹ также имеется у господина Гюйгенса, но, если не ошибаюсь, по-английски. Гюйгенс рассказал мне удивительные вещи об этих микроскопах, а также об изготовленных в Италии телескопах, с помощью которых можно было наблюдать затмение Юпитера его спутниками¹³², а также какую-то особую тень на Сатурне, как бы отбрасываемую некоторым кольцом¹³³. По этому поводу я не могу достаточно надивиться поспешности Декарта, утверждавшего¹³⁴, будто причина, по которой планеты, расположенные возле Сатурна (рукоятки Сатурна он считал планетами, быть может, потому, что ему не удавалось наблюдать их соприкосновения с Сатурном), не двигаются, может состоять в том, что Сатурн не вращается вокруг своей собственной оси. Дело в том, что объяснение это не согласуется даже с его собственными принципами, тогда как, не будь у него предвзятого мнения, он очень легко мог бы объяснить причину этих рукояток из своих собственных принципов и т. д.

Ворбург, май 1665 г.

ПИСЬМО 27¹³⁵

*Высокоучитивому и высокопочтенному
мужу Виллему ван Блейенбергу*

от Б. в. С.

ОТВЕТ НА ПИСЬМО 24

Мой господин и друг!

Письмо Ваше от 27 марта пришло ко мне перед самым моим отъездом в Амстердам. Прочитав его только наполовину, я оставил его дома, чтобы ответить на него по возвращении, ибо я полагал, что оно не содержит в себе других вопросов, кроме относящихся к нашему первому

разногласию. Однако, перечитав это письмо впоследствии, я увидел, что содержание его совсем иное и что Вы просите от меня не только доказательства тех положений, которые по моему желанию помещены в Предисловии к моим «Геометрическим доказательствам «Начал» Декарта» (и помещены с тою единственной целью, чтобы предупредить читателя о моих мнениях и воззрениях, но отнюдь не с намерением доказывать или разъяснять¹³⁶ их), но также и доказательства обширной части этики, которая, как это известно всякому, должна основываться на метафизике и физике. Поэтому я не мог заставить себя удовлетворить Вашу просьбу, но хотел подождать случая, когда я мог бы при личном свидании дружески убедить Вас отказаться от Вашей просьбы; вместе с тем я привел бы Вам тогда причины моего отказа и показал бы Вам, что разъяснение предложенных Вами вопросов несколько не способствовало бы разрешению нашего первого разногласия, но что, наоборот, оно само зависит в значительной степени от разрешения нашего прежнего спора. Так что дело обстоит совсем не так, будто мое мнение о необходимости вещей не может быть понято без разрешения этих новых вопросов, ибо разрешение этих и прочих относящихся сюда вопросов не может быть достигнуто без надлежащего понимания необходимости. Ведь, как Вы знаете, необходимость вещей относится к области метафизики, а знание метафизики должно всегда предшествовать¹³⁷ [другим знаниям].

Но прежде чем представился случай высказать Вам все это, я получил на этой неделе через хозяина моей квартиры еще одно письмо, которое как будто обнаруживало некоторое неудовольствие по поводу столь долгого ожидания [ответа] и потому вынудило меня написать эти несколько строк, чтобы вкратце сообщить Вам мое решение и мое намерение, как это теперь мной и сделано. Надеюсь, что, взвесив хорошенько все, мною сказанное, Вы сами откажетесь от Вашей просьбы, сохранив ко мне тем не менее Ваше благорасположение. Я же со своей стороны чем только могу постараюсь доказать Вам, что я остаюсь расположенным к Вам другом и слугой.

Б. де Спиноза,

Ворбург, 3 июля 1665 г.

*Ученейшему и высокоопытному мужу
Иоанну Боуместеру¹³⁹*

от Б. д. С.

Сердечный друг!

Не знаю, не забыли ли Вы уже меня, однако, многое наводит меня на это подозрение. Во-первых, перед моим отъездом я хотел проститься с Вами, рассчитывая ввиду Вашего собственного приглашения застать Вас дома. Но оказалось, что Вы уехали в Гаагу. Возвращаясь в Ворбург, несколько не сомневаясь, что Вы по крайней мере навестите нас на обратном пути. Но Вы, не повидавшись с другом, возвратились (если это угодно богам)¹⁴⁰ к себе домой. Наконец, вот уже три недели как я жду, а письма все нет и нет. Если хотите разогнать мои сомнения, Вам стоит только написать мне письмецо, в котором Вы, между прочим, должны уведомить меня, каким образом будет происходить наш обмен письмами, о котором мы однажды говорили с Вами в Вашем доме.

Затем, мне очень хотелось бы убедительно попросить Вас — я прошу и упрашиваю Вас именем нашей дружбы, — чтобы Вы пожелали с истинным рвением заняться серьезным делом и посвятить лучшую часть жизни культивированию разума и души. Я говорю это теперь, пока еще есть время, упустив которое Вы сами стали бы горько плакаться.

Далее, чтобы по поводу нашей проектируемой переписки высказать нечто такое, что могло бы подействовать на Вас ободряющим образом и придало бы Вам смелости писать мне более свободно. Вы должны знать, что я и раньше подозревал, — а теперь считаю это почти несомненным, — что Вы обнаруживаете большую, чем следует, неуверенность насчет Ваших умственных дарований и боитесь, как бы не спросить или не высказать чего-либо такого, что не пахло бы ученым мужем. Впрочем, не годится хвалить Вас в глаза и распространяться о Ваших дарованиях. Но если Вы опасаетесь, как бы я не сообщил Ваших писем кому-нибудь другому, кто мог бы впоследствии подвергнуть их насмешке, то отныне я даю Вам слово хранить их у себя самым добросовестным образом и не показывать без Вашего разрешения ни одному смертному. На этих условиях Вы можете приступить к нашей переписке, — разве только Вы не доверяете моему слову, чего я отнюдь не думаю. Однако я хотел бы

узнать Ваше мнение об этом из первого же Вашего письма. Вместе с тем я жду и обещанного Вами снадобья из красных роз¹⁴¹, хотя мне теперь уже гораздо лучше. После моего отъезда оттуда¹⁴² я один раз пускал себе кровь, но лихорадка [от этого] не прекратилась (хотя я чувствовал себя несколько бодрее еще до кровопускания — как полагаю — вследствие перемены воздуха). Трехдневной лихорадкой я болел [за это время] два или три раза, но благодаря строгой диете я ее, наконец, прогнали и отправил к черту. Куда она пошла, я не знаю, но я забочусь о том, чтобы она сюда не возвратилась.

Что касается третьей части нашей философии, то я вскоре пришлю часть ее или Вам (tibi), если Вы хотите быть [ее] переводчиком, или другу де Врису. Хотя я раньше принял решение ничего не пересылать Вам, пока не кончу этой третьей части, но ввиду того, что она выходит длиннее, чем я рассчитывал, не хочу Вас (vos) слишком долго задерживать. Я пришлю Вам приблизительно вплоть до 80-й теоремы¹⁴³.

Об английских делах слышу много всяких толков, но ничего достоверного. Народ продолжает подозревать все дурное. Никто не может понять, почему не распускает паруса наш флот¹⁴⁴. И действительно, положение дела все еще не представляется достаточно упрочившимся. Боюсь, что наши желают быть слишком мудрыми и осторожными. Впрочем, в конце концов само собой обнаружится, что у них на уме и к чему они стремятся. Пусть благоприятствуют им боги. Я очень хотел бы слышать, что обо всем этом думают и знают верного наши там¹⁴⁵, но более и прежде всего я желаю, чтобы Вы меня и т. д. [Ворбург, июнь 1665 г.]

ПИСЬМО 29¹⁴⁶

Славнейшему мужу Б. д. С.

от Генриха Ольденбурга.

Превосходнейший муж, глубокоуважаемый друг!

Из последнего Вашего письма ко мне от 4 сентября¹⁴⁷ видно, как близко к сердцу принимаете Вы наши интересы. Вы привязали к себе не только меня, но и нашего благороднейшего Бойля, который вместе со мной шлет Вам свою величайшую благодарность за это, прося заве-

рить Вас, что при первом же удобном случае он не преминет отплатить Вам за Вашу любезность и благорасположение всем, что только окажется в его власти. В том же самом Вы можете быть твердо уверены и относительно меня. Что же касается того слишком услужливого мужа, который, несмотря на то, что здесь уже сделан перевод трактата о цветах¹⁴⁸, задумал подготовить другой перевод, то, вероятно, ему еще придется раскаяться в своем неуместном рвении. Ибо какова будет судьба его перевода, если автор дополнит латинский перевод, сделанный здесь, в Англии, многими опытами, не содержащимися в английском издании? Не подлежит сомнению, что это заставит всякого предпочесть наш перевод, который в скором времени поступит в продажу и будет по достоинству оценен всяким здравомыслящим человеком. Однако пусть он рассуждает по-своему, если хочет; мы же, насколько будет нужно, позаботимся о своих интересах.

«Подземный мир» Кирхера¹⁴⁹ еще не появлялся у нас в Англии по причине чумы, препятствующей почти всяким сношениям. К чуме присоединилась еще эта ужасная война, которая влечет за собой целую эпопею всяких бедствий и почти изгоняет из мира всякую гуманность.

Опасные времена мешают нашему философскому обществу устраивать публичные заседания; тем не менее отдельные члены его не забывают о своей принадлежности к обществу и работают у себя на дому: одни занимаются гидростатическими экспериментами, другие — анатомическими, третьи — механическими и т. д. Г-н Бойль подверг исследованию вопрос о происхождении форм и качеств, как он до сих пор трактуется в школах и излагается учителями, и готовит к печати свой, без сомнения замечательный, трактат об этом предмете¹⁵⁰.

Что же касается Вас, то я вижу, что Вы в настоящее время не столько философствуете, сколько — если можно так выразиться — богословствуете; ибо Вы заняты занесением на бумагу Ваших мыслей об ангелах, пророчествах и чудесах¹⁵¹. Но, быть может, Вы трактуете об этих предметах с философской точки зрения. Во всяком случае, я уверен, что произведение это будет достойно Вас и в высшей степени интересно для меня. Хотя наше бедственное время сильно затрудняет свободу сношений, прошу Вас сообщить мне в ближайшем по крайней мере письме замысел и задачи этого сочинения.

Со дня на день мы ожидаем здесь известий о втором морском сражении, если только ваш флот не укрылся опять в гавани. Та доблесть, в которой, как Вы намекаете, состязаются между собой ваши [воины], приличествует более диким зверям, чем людям. Ибо если бы люди следовали указаниям разума, они не кромсали бы так друг друга, как это ясно всякому. Но к чему жаловаться? Пороки не переведутся, доколе будут жить люди, но они не заполняют собой всей человеческой жизни и компенсируются наличием добродетелей.

В то время как я писал все это, я получил письмо от замечательного данцигского астронома г. Поганна Гевеля¹⁵². В письме этом он, между прочим, сообщает мне, что «Кометография» его, состоящая из двенадцати книг, уже в течение года находится в печати, а 400 страниц, или 9 первых книг ее, уже вполне готовы. Кроме того, он упоминает о посланном им мне в нескольких экземплярах «Предвестнике комет», в котором он подробно описывает первую из двух недавно появившихся комет, но это сочинение пока еще не дошло до меня. Сверх того, он намеревается издать и представить на суд ученых еще одну книгу — о второй из этих комет.

Прошу Вас сообщить мне, что у вас думают о часах с маятником Гюйгенса, особенно о той их разновидности, которая, как говорят, обозначает время с такой точностью, что может служить на море для определения долготы? Как подвигаются его же «Диоптрика» и «Трактат о движении»¹⁵³, уже давно нами ожидаемые? Я уверен, что он не бездействует, но хотелось бы знать, над чем именно он работает. Будьте здоровы и продолжайте любить глубоко преданного Вам

Г. О.

[Лондон, сентябрь 1665 г.]

ПИСЬМО 30¹⁵⁴

*Благороднейшему и ученейшему мужу
Генриху Ольденбургу*

от Б. в. С.

ОТВЕТ НА ПРЕДЫДУЩЕЕ

...Я видел «Подземный мир» Кирхера¹⁵⁵ у господина Гюйгенса, который хвалит его благочестие, но не его умственные способности, не знаю, не потому ли, что он

[Кирхер] рассуждает о маятниковых часах и приходит к заключению, что они весьма мало пригодны для определения долгот, что находится в полном противоречии с мнением Гюйгенса. Вы хотите знать, что у нас думают о новых маятниковых часах Гюйгенса. Ничего определенного об этом я Вам сообщить еще не могу; знаю только то, что единственный мастер, имеющий право на их изготовление, совершенно прекращает эту работу, потому что он не может их продать. Не знаю, является ли это следствием нарушения [наших] связей [с другими странами] или результатом того, что он хочет продать их по слишком высокой цене, так как он оценивает их по 300 каролинских флоринов за штуку. Тот же Гюйгенс, когда я спросил его относительно его «Диоптрики» и его другого трактата, о паргелиях¹⁵⁶, ответил, что он все еще продолжает свои исследования в области диоптрики и что как только он их закончит, то отдаст в печать книгу по этому предмету вместе с трактатом о паргелиях. Я, однако, думаю, что его мысли в настоящий момент более заняты поездкой во Францию (ибо он намеревается поселиться во Франции, как только вернется его отец) больше, чем чем-либо другим. Что же касается тех исследований в области диоптрики, о которых он говорит, то они направлены на выяснение вопроса о том, нельзя ли устроить стекла телескопа таким образом, чтобы недостаток одного из них исправлял недостаток другого, в результате чего все параллельные лучи, проходящие сквозь объектив телескопа, достигали бы глаза так, как если бы они сходились в одной математической точке. Мне это все еще представляется невозможным. Впрочем, во всей его «Диоптрике», насколько я частью сам видел, а частью слышал от Гюйгенса (если только я его правильно понял), речь идет только о сферических фигурах. Что же касается трактата о движении, относительно которого Вы также хотите получить информацию, то я полагаю, что ожидать его было бы тщетно. Уже давным давно он начал хвастаться тем, что посредством вычислений открыл законы движения и законы природы, совершенно отличные от тех законов, которые изложены Декартом, и что законы Декарта почти все ложны. Однако до сих пор он не представил никаких доказательств этого. Примерно год тому назад я слышал от него, что все то, что им давно было открыто относительно движения посредством вычислений, впоследствии,

как он убедился, было подтверждено в Англии экспериментами. Этому я едва ли могу поверить. Я даже думаю, что относительно того закона движения, который у Декарта является шестым законом, как он [Гюйгенс], так и Декарт безусловно ошибаются.

...Радуюсь, что философы наши здравствуют и не забывают ни о себе, ни о науке. Результатов их последних трудов я буду ждать, когда воители насытятся кровью и притихнут для некоторого восстановления своих сил. Если бы тот знаменитый насмешник¹⁵⁷ жил в наши дни, он просто надорвался бы от смеха. Во мне же все эти тревожения не возбуждают ни смеха, ни даже слез, но побуждают меня к философствованию и к более обстоятельному наблюдению над человеческой природой. Ибо я считаю непозволительным для себя смеяться над природой, а еще менее позволительным оплакивать ее, имея в виду, что люди, как и все остальное, суть только часть природы и что мне неизвестно, каким образом каждая отдельная часть природы согласуется с ее целым и как она сцеплена с остальными частями. И я нахожу, что только этот недостаток знания и был причиной того, что некоторые вещи, воспринимаемые мною лишь частично и как бы в изуродованном виде и расходящиеся с нашими философскими воззрениями, казались мне прежде ничтожными, беспорядочными и нелепыми. Теперь же я предоставляю каждому жить по своему нраву, а если кто хочет, пусть даже умирает за свое благо, лишь бы мне было дозволено жить сообразно с истиной.

В настоящее время сочиняю трактат, излагающий мои взгляды на Писание¹⁵⁸; к этому побуждают меня: 1) предубеждения теологов; я знаю, что они в высшей степени препятствуют людям предаваться философии, а потому я и стараюсь разоблачить их и изгнать из умов более разумных людей; 2) мнение, распространенное обо мне в толпе (*vulgus*), которая не перестает обвинять меня в атеизме, — это мнение я также пытаюсь насколько возможно рассеять; 3) свобода философствования и высказывания того, что думаешь, — свобода, которую я стремлюсь утверждать всеми способами и которая здесь терпит всяческие притеснения вследствие чрезмерного авторитета и наглости проповедников¹⁵⁹.

О картезианце, объяснившем явления недавних комет на основании гипотезы Декарта, я еще не слыхал; сомневаюсь, чтобы эти явления можно было надлежащим образом объяснить из этой гипотезы...

[Ворбург, конец сентября или начало октября 1665 г.]

П И С Ь М О 31¹⁶⁰

Славнейшему мужу Б. д. С.

от Генриха Ольденбурга.

ОТВЕТ НА ПРЕДЫДУЩЕЕ

Превосходнейший муж, уважаемый друг!

Любя хороших людей, Вы поступаете так, как подобает мудрому человеку и философу. И Вы не должны сомневаться в том, что люди эти в свою очередь любят Вас и должным образом ценят Ваши достоинства. Господин Бойль шлет Вам вместе со мной свой сердечный привет и побуждает Вас деятельно и тщательно продолжать Ваши философские исследования. Особенно просим мы Вас сообщить нам результаты Ваших возвышенных и трудных исследований относительно того, каким образом каждая отдельная часть природы согласуется с ее целым и как она сцеплена с остальными частями.

Изложенные Вами мотивы, побудившие Вас к написанию трактата о Священном Писании, я вполне одобряю и жажду взглянуть на то, что Вами написано по этому предмету. Господин Серрариус будет, вероятно, скоро посылать ко мне пакет. Ему, если пожелаете, Вы можете вполне доверить то, что Вы уже успели написать на эту тему. Мы же со своей стороны не замедлим чем-нибудь отблагодарить Вас за эту услугу.

«Подземный мир» Кирхера я отчасти просмотрел, и хотя его рассуждения и теории не обличают особенно выдающегося ума, однако передаваемые им наблюдения и опыты свидетельствуют о большом усердии автора и о его желании оказать услуги ученому миру. Вы видите из этого, что я признаю за ним нечто большее, чем одно

только благочестие, и Вы легко различите намерение тех людей, которые кропят его этой святой водицей.

Упомянув трактат Гюйгенса о движении, Вы намекаете, что почти все Декартовы законы движения ложны. Я не имею под рукой Вашей прежде изданной книжки — «Геометрические доказательства «Начал» Декарта» — и не могу припомнить, указываете ли Вы и там на эту его ошибку или же, имея в виду изложение взглядов Декарта, следуете по его стопам и в этом отношении. Когда же, наконец, откроете Вы миру плоды Вашего собственного ума, препоручив их попечению ученого мира? Помню, Вы где-то заметили, что многие вещи, признаваемые Декартом непостижимыми для человеческого разумения, и даже многое, еще более возвышенное и утонченное, может быть объяснено самым точным образом и понято людьми с полной очевидностью¹⁶¹. Что же удерживает Вас, друг мой? Чего Вы боитесь? Попробуйте, продвиньте вперед, выполните эту исключительной важности работу, и Вы увидите, что Вас будет защищать весь сонм истинных философов. Я могу поручиться Вам за это, на что не решился бы, не будь я вполне уверен, что слово мое должно исполниться. Я не могу допустить мысли, чтобы Вы собирались говорить что-нибудь против существования и промысла божия (Providentia Dei), а пока не будут подкопаны эти столпы, религия будет стоять непоколебимо, и всякие философские размышления легко найдут или поддержку или извинение. Итак, не медлите же больше и не заставляйте нас надоедать Вам нашими неотступными просьбами.

Вскоре Вы, вероятно, узнаете, что установлено относительно недавно появившихся комет. По поводу сделанных наблюдений происходит спор между Гевелем из Данцига и французом Озу; оба они люди весьма ученые и сведущие в математике. В настоящее время спор этот является предметом обсуждения, и как только он будет разрешен, мне будет (как я полагаю) сообщено об этом, а через меня — Вам¹⁶². Одно я уже сейчас могу сообщить, именно: что все известные мне астрономы считают, что дело идет не об одной, а о двух кометах. До сих пор я еще не встречал никого, кто пытался бы объяснить явления этих комет, исходя из Декартовой гипотезы.

Если услышите что-нибудь новое о занятиях и работах господина Гюйгенса и об успехе его маятников в при-

менении к нахождению [географической] долготы, а также о его переселении во Францию, — не откажитесь, пожалуйста, немедленно сообщить мне. К этому прошу присоединить информацию о том, что говорят у вас насчет мирных переговоров, относительно намерений переправленного в Германию шведского войска и относительно продвижения Мюнстерского епископа¹⁶³. Опасаюсь, что летом вся Европа будет объята войной; все клонится, по-видимому, к каким-то необычным переменам.

Будем служить чистой душой всевышнему божеству и культивировать истинную, основательную и полезную философию. Некоторые из наших философов последовали за королем в Оксфорд, где они нередко сходятся на общих заседаниях и заботятся о прогрессе физических знаний. Между прочим, недавно они приступили к исследованию природы звука. Кажется, что они собираются предпринять ряд опытов для определения того, в какой степени должны возражать тяжести, чтобы, натягивая струну без участия какой-либо другой силы, производить звуки все более и более высокие и образующие между собой гармонические сочетания. Но об этом скажу подробнее в другой раз.

Будьте здоровы и не забывайте преданного Вам

Генриха Ольденбурга.

Лондон, 12 октября 1665 г.

ПИСЬМО 32¹⁶⁴

*Благороднейшему и учнейшему мужу
Генриху Ольденбургу*

от Б. д. С.

ОТВЕТ НА ПРЕДЫДУЩЕЕ

Благороднейший муж!

Я очень благодарен Вам и славнейшему господину Бойлю за ваше благосклонное поощрение моих философских занятий. Я продолжаю их, насколько хватает моих слабых сил, и не сомневаюсь в вашей помощи и в вашем

доброжелательстве. Вы спрашиваете меня, что я думаю по вопросу о том, каким образом каждая отдельная часть природы согласуется с целым и как она сцеплена с остальными частями. Я полагаю, что Вы спрашиваете о тех основаниях, которые убеждают нас в том, что каждая отдельная часть природы согласуется с ее целым и сцеплена с остальными частями. Ибо если говорить об абсолютном знании того, каким образом они фактически сцеплены друг с другом¹⁶⁵, то я уже в предыдущем письме¹⁶⁶ заметил, что у меня нет такого рода знания, ибо для этого потребовалось бы знание всей природы и всех ее частей.

Поэтому я попытаюсь возможно более кратко изложить те основания, которые побуждают меня утверждать эту связь и это согласование всех частей. Однако прежде всего я должен предупредить, что я не приписываю природе ни красоты, ни безобразия, ни порядка, ни беспорядочности. Ибо вещи могут называться прекрасными или безобразными, упорядоченными или беспорядочными только по отношению к нашему воображению (*imaginatio*).

Итак, под связью или сцеплением (*cohaerentia*) частей я разумею не что иное, как то обстоятельство, что законы или природа одной части так приноравливаются к законам или природе другой части, чтобы быть возможно менее противоположными друг другу. Что касается [категории] целого и части, то я полагаю, что вещи постольку рассматриваются как части какого-нибудь целого, поскольку природа одной вещи так приноравливается к природе другой вещи, что все они, насколько возможно, согласуются между собой. Ибо, поскольку они различаются между собой, постольку каждая отдельная часть образует без остальных отдельную, отличную от других идею в нашей душе (*mens*), и потому каждая такая часть постольку рассматривается как целое, а не как часть. Например, поскольку движения частиц лимфы, молочного сока и т. д. так приноравливаются друг к другу в отношении величины и формы, что они вполне согласуются между собой и все вместе образуют одну жидкость, — лишь постольку молочный сок, лимфа и т. д. рассматриваются как части этой жидкости (т. е. крови). Поскольку же мы мыслим частицы лимфы отличающимися от частиц молочного сока и по своей форме и по своему движению, по-

стольку мы рассматриваем их как целое, а не как часть.

Предположим теперь, что в крови жил бы какой-нибудь червячок, обладающий достаточным зрением для различения частиц лимфы, млечного сока и т. д. и достаточным разумом (*Ratio*) для наблюдения за тем, как каждая отдельная частица при столкновении с другой либо отскакивает от нее, либо сообщает ей часть своего движения и т. д. Он жил бы в этой крови, как мы живем в этой части вселенной, и рассматривал бы каждую отдельную частицу крови¹⁶⁷ как целое, а не как часть. И он не мог бы знать, каким образом все части крови управляются общими законами крови и принуждаются (поскольку этого требует общая природа крови) к такому приравливанию друг к другу, чтобы определенным образом согласоваться между собой. Ибо если предположить, что вне крови не существует никаких причин, которые бы сообщали ей новые движения, что вне крови нет никакого пространства и никаких других тел, которым частицы крови могли бы передать свое движение, — то ясно, что кровь навсегда останется в одном и том же состоянии и что частицы ее не будут претерпевать никаких других изменений, кроме тех, которые могут вытекать из одной лишь природы крови, т. е. из взаимного отношения движения лимфы, млечного сока и т. д.¹⁶⁸ И в этом случае кровь всегда должна была бы рассматриваться как целое, а не как часть. Но так как в действительности существуют многие другие причины, от которых до известной степени зависит сама природа крови и которые в свою очередь находятся в известной зависимости от крови, то отсюда и происходит, что в частицах крови возникают другие движения и другие изменения, которые вытекают не из одного только взаимного отношения между ее частями, но вместе с тем и из взаимоотношения, существующего между движением всей крови и внешними причинами. И в этом аспекте (*has ratione, hoc modo*) кровь имеет характер (*ratio*) части, а не целого. О целом и части довольно.

Теперь, так как все тела природы могут и должны мыслиться таким же образом, каким мы здесь мыслили кровь, — ведь все тела окружены какими-нибудь другими телами, и все они друг другом определяются к существованию и действию тем или иным строго определенным образом, причем во всей их совокупности, т. е. во

всей вселенной, всегда сохраняется одно и то же соотношение между движением и покоем, — то отсюда следует, что каждое тело, поскольку оно претерпевает определенные модификации, составляет часть всей вселенной, согласуется со своим целым и находится в теснейшем сцеплении с остальными частями. А так как природа вселенной не является ограниченной подобно природе крови, но абсолютно бесконечна, то изменения ее частей, могущие вытечь (*consequi*) из этой бесконечной мощи (*potentia*), должны быть бесконечными¹⁶⁹.

Далее, в отношении к субстанции я считаю, что каждая отдельная часть [ее] находится в [еще] более тесном единении (*unio*) со своим целым [т. е. с субстанцией]. Ибо так как природе субстанции (как я пытался доказать это раньше, еще когда я жил в Рейнсбурге) принадлежит быть бесконечной, то отсюда следует, что каждая отдельная часть целой телесной субстанции необходимо принадлежит к целой субстанции и без остальной субстанции [т. е. без всех остальных частей этой телесной субстанции] не может ни существовать, ни быть мыслимой¹⁷⁰.

Вот по какой причине я считаю человеческое тело частью вселенной¹⁷¹. Что касается человеческой души (*mens*), то и ее я тоже считаю частью вселенной¹⁷². Ибо я признаю, что в природе существует также и бесконечная способность (*potentia*) мышления (*cogitandi*), которая, поскольку она бесконечна, содержит в себе объективно (*объектно-objective*)¹⁷³ всю природу и отдельные мысли (*cogitationes*) которой развертываются таким же образом, как и сама природа, являющаяся се идеатом¹⁷⁴.

Далее я полагаю, что человеческая душа (*mens*) является той же самой способностью (*potentia*) мышления, но не поскольку она бесконечна и постигает всю природу, а поскольку она конечна, а именно поскольку она постигает (перцепирует) только человеческое тело. И на этом основании я считаю, что человеческая душа есть часть некоторого бесконечного интеллекта (*ума, разума*).

Однако было бы слишком длинным делом подробно излагать и доказывать здесь все это и то, что с этим связано. Да я и не думаю, чтобы Вы в настоящее время ожидали от меня этого. Я сомневаюсь даже, правильно ли я понял Вашу мысль и на то ли, о чем Вы спрашиваете, отвечаю. Желательно было бы узнать об этом от Вас самих.

Вы пишете далее, что я намекнул на ложность почти всех законов Декарта относительно движения. Насколько я помню, я передавал это лишь как мнение Гюйгенса; сам же я назвал ложным шестой закон Декарта¹⁷⁵, сказавши вместе с тем, что относительно этого закона заблуждается, по моему мнению, так же и Гюйгенс. По этому поводу я просил Вас описать мне эксперимент, который был предпринят согласно этой гипотезе в вашем Королевском обществе. Но так как Вы мне ничего на это не отвечаете, то я предполагаю, что Вам этого не разрешают.

Гюйгенс всецело занялся полировкой оптических стекол; он изобрел довольно хороший станок (на котором он может вытачивать также и металлические формы, служащие для шлифования стекол). Чего он этим достиг — я еще не знаю, да, по правде сказать, и не особенно жажду знать. Ибо на основе личного опыта убедился, что на сферических формах стекла руками шлифуются лучше, чем какой бы то ни было машиною¹⁷⁶. Об успехах его маятников и о времени его переселения во Францию я еще не могу Вам сказать ничего определенного¹⁷⁷.

Епископ Мюнстерский, после того как он необдуманно вторгся в Фрисландию (подобно тому, как в басне Эзопа козел залез в колодезь), не добился никаких успехов. Более того, если только не подоспеет зима, ему не удастся уйти из Фрисландии иначе, как с большими потерями. Не подлежит сомнению, что он решил начать эту авантюру по совету какого-нибудь предателя¹⁷⁸. Впрочем, все эти дела слишком уже стары, чтобы сообщать их в качестве новостей. В течение последних двух недель не произошло ничего такого, о чем стоило бы писать Вам. На мир с Англией нет, по-видимому, никакой надежды. Правда, недавно распространились слухи о мире на основе догадок, вызванных отправкой во Францию голландского посла, а также ввиду того, что оверейсельцам¹⁷⁹, которые всеми силами стараются утвердить [штатгальтером] принца Оранского¹⁸⁰ (и это, как многие думают, более с той целью, чтобы причинить затруднения голландцам¹⁸¹, чем чтобы принести пользу самим себе), взбрела в голову мысль отправить упомянутого принца в Англию в качестве посредника. Однако в действительности дело обстоит совершенно иначе. Голландцы¹⁸¹ в настоящее время даже во сне не думают о мире. Разве только дело обернется таким образом, что они купят его за деньги. О на-

мерении шведов¹⁸² ничего определенного до сих пор не известно; одни полагают, что они стремятся к Майнцу, другие—что к Голландии. Но все это одни только предположения.

Письмо это я написал еще на прошлой неделе, но не мог отослать его, так как ветреная погода не позволяла мне отправиться в Гаагу. Таковы неудобства деревенской жизни. Редко-редко удается получить письмо своевременно; иногда проходит неделя-другая прежде, чем дождется его, разве только выручит какая-нибудь особая оканзия. Да и для своевременной отсылки нередко встречаются препятствия. Итак, Вы видите, что если я ответил Вам не с должной поспешностью, то отнюдь не потому, что я забыл Вас. Однако время заставляет меня закончить это письмо; об остальном — в другой раз. Теперь же мне остается только просить Вас передать мои приветствия господину Бойлю и не забывать сердечно преданного Вам

Б. де Спинозу.

Ворбург, 20 ноября 1665 г.

Я хотел бы знать, в силу каких соображений все астрономы полагают, что было две кометы: на основании ли их движения, или же только для того, чтобы сохранить кеплеровскую гипотезу?¹⁸³ Будьте здоровы.

П И С Ь М О 33¹⁸⁴

Славнейшему мужу Б. д. С.

от Генриха Ольденбурга.

ОТВЕТ НА ПРЕДЫДУЩЕЕ

Превосходнейший муж, глубокоуважаемый друг!

Ваши философские рассуждения о согласовании частей природы с целым и о связи их между собой очень понравились мне. Однако я не вполне постигаю, каким образом можем мы отказать природе в порядке и симметрии, как это Вы, по-видимому, делаете, тем более что — по Вашему же собственному мнению — все тела природы

окружены какими-нибудь другими телами и определенным постоянным образом детерминируются друг другом как к существованию, так и к действию, причем во всей их совокупности отношение между движением и покоем остается неизменным: мне кажется, что это как раз и составляет формальное основание истинного порядка. Может быть, впрочем, я в этом случае не вполне понимаю Вас, как не понял того, что Вы писали раньше о законах Декарта. Не возьмете ли Вы на себя труд разъяснить мне, в чем именно Вы признаете ошибочными мнения Декарта и Гюйгенса относительно законов движения? Вы доставите мне большое удовольствие, если окажете эту услугу, за которую я всеми силами постараюсь так или иначе отблагодарить Вас.

Я не присутствовал при опытах г. Гюйгенса, принятых им здесь, в Лондоне ¹⁸⁵, для подтверждения его гипотезы. Знаю только, что, между прочим, он подвешивал в виде маятника шар весом в один фунт, шар этот, падая вниз с высоты 40° , сталкивался с другим шаром, таким же образом подвешенным, но вдвое меньшим по весу. При этом несложный алгебраический расчет позволил Гюйгенсу предсказать эффект, и случившееся оправдало это предсказание самым точным образом. Один весьма замечательный человек ¹⁸⁶, предлагавший многие из опытов, которые, как говорят, были затем выполнены Гюйгенсом, в настоящее время отсутствует; но как только мне удастся повидать его, я изложу Вам все это более подробно и более точно. Вас же еще и еще раз прошу — не отказать мне в исполнении вышеуказанной просьбы. Также сообщите, пожалуйста, если узнаете что-нибудь об успехах Гюйгенса в полировке телескопических стекол. Чума у нас, слава богу, уже не так свирепствует, и я надеюсь, что наше Королевское общество скоро будет иметь возможность возвратиться в Лондон и возобновить свои еженедельные заседания. Можете быть уверены, что я не премину сообщать Вам все, что только там будет достопримечательного.

Я уже напоминал Вам как-то об анатомических наблюдениях. Недавно г. Бойль (посылающий Вам свой почтительнейший привет) писал мне, что выдающиеся анатомы Оксфорда сообщили ему, что ими найдено несколько быков и овец, дыхательное горло которых оказалось набитым травой, и что за несколько недель перед

тем эти анатомы были приглашены для осмотра быка, который в течение двух или трех дней почти непрерывно держал свою шею в наклоненном и напряженном положении и окошел от какой-то болезни, совершенно непонятной для хозяев. Когда по вскрытии его они исследовали его шею и горло, то с удивлением заметили, что дыхательное горло в самом стволе было так туго набито травой, как будто бы кто-нибудь силой запихал ее туда. Естественно возникает тема для исследования того, как могло попасть туда такое количество травы и каким образом животное могло так долго жить после этого.

Тот же самый друг сообщил мне, что один любознательный врач (тоже из Оксфорда) нашел молоко в человеческой крови. Этот врач рассказывает следующее: одной девушке, после того как она сытно позавтракала в семь часов утра, в одиннадцать часов того же дня было сделано кровопускание в ноге¹⁸⁷. Первая кровь была слита в миску и вскоре приняла белый цвет; последующая кровь была выпущена в меньший сосуд, называемый соусником или укусницей, и также немедленно превратилась в молочный сгусток. Через пять-шесть часов доктор вернулся и исследовал кровь в обоих сосудах, причем оказалось, что миска была наполнена наполовину кровью, наполовину млечным соком, который плавал в крови, как сыворотка в молоке; в соуснике же был млечный сок без всяких признаков крови. Когда обе жидкости были подогреты на огне, то они обе затвердели. Девушка эта была вполне здорова, и ей пустили кровь только потому, что у нее никогда еще не было менструаций, хотя вид у нее был самый цветущий.

Перехожу к политике. Здесь распространились слухи, будто иудеи, более двух тысяч лет рассеянные по Земле, собираются вернуться в свое отечество. У нас немногие верят этому, но многие этого желают. Вы, конечно, сообщите Вашему другу все, что Вы слышали об этом деле, и все, что Вы думаете о нем. Что касается меня, то я не могу придавать этому веры, пока не получу известий от достойных доверия людей, живущих в Константинополе, где этим делом особенно интересуются. Желательно было бы знать, что слышно об этом у амстердамских евреев и как они приняли это известие, которое — если только оно окажется верным — должно, по-видимому, повлечь за собой мировую катастрофу¹⁸⁸.

Пока еще нет, по-видимому, никакой надежды на мир между Англией и Нидерландами¹⁸⁹.

Если можете, объясните, пожалуйста, к чему стремятся шведы и чего добиваются бранденбуржцы¹⁹⁰.

Засим будьте уверены в преданности Вашего

Генриха Ольденбурга.

Лондон, декабря 8 дня 1665 г.

Мнения наших философов относительно последних комет я сообщу Вам, бог даст, через некоторое время¹⁹¹.

ПИСЬМО 34¹⁹²

*Славнейшему и мудрейшему
мужу Иоанну Гудде¹⁹³*

от Б. д. С

Славнейший муж!

Некоторые дела не позволяли мне до сего времени послать Вам доказательство единости (*unitas*) бога (именно с той стороны, что его природа заключает в себе необходимое существование), которое Вы от меня требовали и которое я Вам обещал. Итак, чтобы приступить к этому я предположу:

I. Что истинное определение каждой отдельной вещи не заключает в себе ничего другого, кроме простой природы определяемой вещи.

Отсюда следует:

II. Что ни одно определение не заключает в себе и не выражает никакого множества или какого-либо определенного числа индивидуумов, так как оно ничего другого не заключает в себе и не выражает, кроме природы определяемой вещи, как она есть в себе. Например, определение треугольника не содержит в себе ничего другого кроме простой природы треугольника, но не заключает в себе никакого определенного числа треугольников. Точно так же и определение души, которое гласит, что душа есть мыслящая, или определение бога, утверждающее, что он есть существо совершенное, не выражает ни-

чего, кроме природы души и бога, по не заключает в себе никакого определенного числа душ или богов.

III. Для каждой существующей вещи необходимо должна быть какая-нибудь положительная причина, по которой эта вещь существует.

IV Причина эта либо содержится в природе и определении самой вещи (именно потому, что существование принадлежит к ее природе, или, другими словами, заключается в ее природе), либо находится вне данной вещи.

Из этих предпосылок следует, что если в природе существует какое-нибудь определенное число индивидуумов, то необходимо должна быть причина или несколько причин, которые могли произвести именно такое, а не большее и не меньшее число индивидуумов. Если, скажем, в природе существуют двадцать человек (во избежание всякой неясности, я предполагаю, что они существуют одновременно и являются первыми людьми в природе), то для того, чтобы объяснить, почему их существует двадцать, недостаточно исследовать причину человеческой природы вообще, но нужно также исследовать то основание, по которому их существует не более и не менее двадцати. Ибо (согласно предположению третьему) относительно каждого человека нужно показать основание и причину, почему он существует. Но эта причина (согласно предположениям второму и третьему) не может содержаться в природе самого человека, так как истинное определение человека не заключает в себе числа двадцати человек. Поэтому (согласно предположению четвертому) причина существования этих двадцати человек и, следовательно, каждого из них в отдельности должна находиться вне их. Отсюда получается то абсолютное заключение, что все то, что мыслится как существующее во множественном числе, необходимо производится внешними причинами, но не силой своей собственной природы. А так как (согласно нашему предположению) необходимое существование принадлежит к самой природе бога, то необходимо, чтобы истинное определение его заключало в себе также и его необходимое существование. Потому-то из истинного определения бога и вытекает заключение о его необходимом существовании. Но из истинного его определения никак нельзя заключить о необходимом существовании многих богов, как я уже показал из второго и третьего предположения. Итак [из истинного опреде-

ления бога] следует существование только одного-единственного бога, что и требовалось доказать.

Такой метод доказательства этого положения, славнейший муж, показался мне в настоящее время наилучшим. Прежде я доказывал его иначе, применяя различие между сущностью и существованием. Но, принимая во внимание то, что Вы мне указали, я предпочел послать Вам именно это доказательство. Надеюсь, что оно удовлетворит Вас, и жду Вашего о нем суждения. А пока остаюсь и т. д.

Ворбург, 7 января 1666 г.

П И С Ь М О 35¹⁹⁴

*Славнейшему и мудрейшему
музы Иоанну Гудде*

от Б. д. С.

Славнейший муж!

То, что оставалось для меня еще до некоторой степени темным в письме Вашем от 10 февраля, вполне уяснилось из Вашего последнего письма — от 30 марта¹⁹⁵. Теперь, уразумев, в чем состоит Ваше мнение, я поставлю вопрос так, как Вы его мыслите, а именно: действительно ли имеется только *одно* существо, которое существует по собственной достаточности (*sua sufficientia*) или силе? — что я не только утверждаю, но и берусь доказать, — с той именно стороны, что природа его заключает в себе необходимое существование. То же самое можно было бы весьма легко доказать из разума бога (как я это сделал в теореме 11 моих «Геометрических доказательств «Начал» Декарта») или из других атрибутов бога. Итак, чтобы приступить к делу, я предварительно вкратце укажу, какими свойствами должно обладать существо, заключающее в себе необходимое существование. А именно:

I. Оно вечно, ибо если ему приписывать ограниченную длительность, то вне этой ограниченной длительности оно должно было бы мыслиться как несуществующее или как не заключающее в себе необходимого существования. А это противоречит его определению.

II. Оно просто, т. е. не составлено из частей. Ибо составные части должны как по природе своей, так и по

отношению к познанию предшествовать тому, что из них составлено. А это не может иметь места в том, что по своей природе вечно.

III. Оно не может мыслиться ограниченным (*determinatum*), но только бесконечным. Ибо если бы природа его была ограничена и мыслилась тоже ограниченной, то вне этих границ она должна была бы мыслиться как несуществующая, — что опять-таки противоречит его определению.

IV. Оно неделимо. Ибо если бы оно было делимо, то оно могло бы быть разделено на части или одной и той же, или различной природы. Делимость на части различной природы означала бы, что оно может быть разрушено, т. е. может не существовать, — что противно определению. Делимость на части одной и той же природы означала бы, что любая часть его сама по себе заключает в себе необходимое существование и что, таким образом, одна часть может существовать, а следовательно, и быть мыслимой без другой части, а потому означенная природа могла бы мыслиться как конечная (*ut finita*) — что (согласно предыдущему замечанию) противоречит определению. Отсюда явствует, что, как только мы приписываем такого рода существу какое-нибудь несовершенство, мы тотчас же впадем в противоречие. Ибо, в чем бы ни заключалось то несовершенство, которое мы хотим приписать такого рода природе: в каком-нибудь ли недостатке, или в каких-нибудь границах, которые бы ее ограничивали, или в каком-нибудь изменении, которое бы она могла претерпеть от внешних причин вследствие недостатка своих собственных сил, — всегда у нас получится так, что природа, заключающая в себе необходимое существование, или вовсе не существует, или существует не необходимо. Отсюда я заключаю:

V. Все то, что содержит в себе необходимое существование, не может иметь в себе никакого несовершенства, но должно выражать собою чистое совершенство.

VI. Далее, так как только из совершенства может произтекать то обстоятельство, что какое-нибудь бытие (существо — *Ens*) существует по собственной достаточности и силе, то отсюда следует, что если мы предположим, что по собственной природе своей существует бытие, выражающее не все совершенства, то мы должны будем признать также и то, что существует и такое бытие,

которое содержит в себе все совершенства. Ибо если по собственной достаточности существует то, что обладает меньшей мощью (*potentia*), то тем более это справедливо относительно того, что наделено большей мощью (*potentia*).

Наконец, чтобы перейти к нашей проблеме — я утверждаю, что бытие (существо), существование которого принадлежит к его природе, может быть только одним единственным, — именно только тем существом, которое имеет в себе все совершенства и которое я буду называть богом. В самом деле, если дано некоторое существо, к природе которого принадлежит существование, то существо (бытие) это (согласно замечанию V) не может заключать в себе никакого несовершенства, но должно выражать всякое совершенство. А потому природа такого существа должна принадлежать богу (существование которого мы должны утверждать на основании замечания VI), ибо бог заключает в себе все совершенства и не имеет в себе никаких несовершенств. Вне же бога такая природа не может существовать, ибо если бы она существовала вне бога, то одна и та же природа, заключающая в себе необходимое существование, существовала бы в двойственном числе, что по предыдущему доказательству нелепо. Следовательно, ничего нет вне бога, и существует один только бог, заключающий в себе необходимое существование, — что и требовалось доказать.

Вот и все, славнейший муж, что я могу в настоящее время привести для доказательства этой вещи. Я желал бы также доказать Вам, что... и т. д.

Ворбург, апреля 10 дня 1666 г.

ПИСЬМО 36¹⁰⁶

*Славнейшему и мудрейшему
мужу Иоанну Гудде*

от Б. д. С.

Славнейший муж!

Различные обстоятельства не позволяли мне до сих пор ответить на Ваше письмо от 19 мая¹⁹⁷. Так как Вы все еще воздерживаетесь от суждения относительно моего доказательства, по крайней мере относительно

главной его части (полагаю, что это зависит от некоторой неясности, которую Вы в нем находите), то я попытаюсь изложить Вам смысл его более ясным образом.

Итак, прежде всего я перечислил четыре свойства, которыми должно обладать бытие (существо), существующее по собственной достаточности или силе. Эти четыре свойства, а также и остальные, им подобные, я свел в замечании пятом к одному. Далее, чтобы вывести все необходимое для доказательства только из содержания нашей предпосылки, я попытался в замечании шестом доказать существование бога из данного предположения. А отсюда, наконец, не предполагая известным ничего больше, кроме простого смысла слов, я вывел то, что требовалось [доказать].

Таков, вкратце, был мой замысел, такова была моя цель. Теперь же я разъясню смысл каждого звена в отдельности, и прежде всего я начну с предпосланных мною свойств.

В первом из них Вы не находите никакой трудности. Так же, как и второе, оно есть не что иное, как аксиома. Ибо под простым я разумею не что иное, как то, что не сложно, или, другими словами, не составлено из частей, все равно, будут ли эти части по своей природе различны или же одинаковы. Доказательство имеет, конечно, универсальное значение.

Смысл третьего свойства (что касается того, что если то существо, о котором идет речь, есть мышление, то оно не может быть мыслимо ограниченным в мышлении, но только безграничным, если же это — протяжение, то оно не может быть мыслимо ограниченным в протяжении, но только безграничным¹⁹⁸) Вы поняли наилучшим образом, хотя и говорите, что не можете понять умозаключения [которым я обосновываю это свойство]. Умозаключение же это основано на том, что было бы противоречием мыслить под [категорией] отрицания существования нечто такое, определение чего заключает в себе существование, или (что одно и то же) утверждает существование. А так как «ограниченное» (*determinatum*)¹⁹⁹ не означает ничего положительного, но обозначает только лишение (*privatio*) существования той же самой природы, которая мыслится как ограниченная, то отсюда следует, что то, определение чего утверждает существование, не может мыслиться как ограниченное. Так, например, если поня-

тие протяжения включает в себе необходимое существование, то будет столь же невозможно мыслить протяжение без существования, как невозможно мыслить протяжение без протяжения. Если принять это допущение, то невозможно будет также помыслить и ограниченное протяжение. Ибо, если бы оно было мыслимо как ограниченное, то оно должно было бы ограничиваться собственной своей природой, т. е. протяжением, и то протяжение, которым оно было бы ограничено, должно было бы мыслиться под [категорией] отрицания существования. А это, согласно принятому допущению, представляет собой явное противоречие.

В замечании четвертом я хотел указать только на то, что такое существо не может быть разделено ни на части одной и той же, ни на части различной природы, все равно, будут ли эти части различной природы заключать в себе необходимое существование или нет. Ибо если бы, говорил я, имело место это последнее, то такое существо могло бы быть разрушено, потому что разрушить какую-нибудь вещь значит разложить ее на такого рода части, чтобы ни одна из всех их не выражала природы целого. Если бы имело место первое, то это противоречило бы трем вышеразъясненным свойствам.

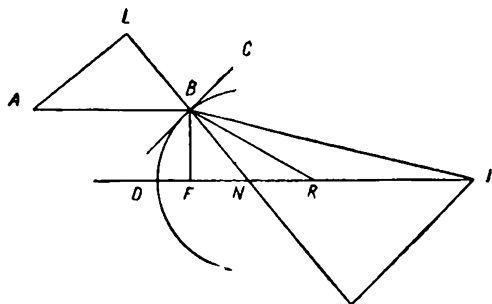
В замечании пятом я сделал только то предположение, что совершенство состоит в бытии (*тó esse*), а несовершенство — в лишении бытия. Я говорю «в лишении», потому что хотя, например, протяжение и отрицает относительно себя мышление, однако это обстоятельство не является в нем несовершенством. А вот если бы у него было отнято протяжение, то это обличало бы в нем несовершенство, как это фактически и имело бы место, если бы оно было ограниченным²⁰⁰, а также если бы оно было лишено длительности (*duratio*), местоположения (*situs*) и т. д.

С замечанием шестым Вы вполне согласны, но тем не менее говорите, что это нисколько не разрешает Вашего затруднения (а именно — почему не могло бы быть многих существ, существующих через самих себя, но различающихся по своей природе, подобно тому как мышление и протяжение различны и, быть может, могут существовать по своей собственной достаточности). Я вижу из этого, что Вы придали этому замечанию смысл, совершенно отличный от того, какой влагал в него я сам. Полагаю

также, что я угадываю, в каком именно смысле Вы его поняли. Но, чтобы не тратить времени, объясню Вам только мою мысль. Итак, в замечании шестом я утверждаю, что если мы признаем, что по собственной достаточности существует нечто такое, что только в своем собственном роде безгранично и совершенно, то необходимо будет признать также и существование существа абсолютно безграничного²⁰¹ и совершенного, — это существо я буду называть богом. Если, например, мы хотим утверждать, что протяжение или мышление (из которых каждое может быть совершенным в своем собственном роде, т. е. в определенном роде бытия) существует по собственной достаточности, то необходимо будет признать также и существование бога, который обладает абсолютным совершенством, другими словами — существование существа абсолютно безграничного²⁰².

Здесь я хотел бы обратить внимание на то, что я только что сказал относительно выражения «несовершенство», а именно, что оно означает отсутствие у вещи чего-либо такого, что принадлежит к ее природе. Так, например, протяжение может быть названо несовершенным только в отношении длительности, местоположения, количества, а именно: за то, что оно не длится долее, за то, что оно не удерживает своего местоположения, или за то, что оно не обнимает большего пространства. Но его никогда не назовут несовершенным на том основании, что оно не мыслит, потому что природа его, состоящая в одном только протяжении, т. е. в бытии определенного рода, не требует ничего подобного. Ограниченным или безграничным, совершенным или несовершенным оно может быть названо только в отношении этого определенного рода бытия. А так как природа бога заключается не в определенном роде бытия, но в таком бытии, которое абсолютно безгранично, то его природа требует также всего того, что в совершенстве выражает бытие (то esse); ведь иначе его природа была бы ограниченной и недостаточной. А раз это так, то отсюда следует, что может быть только одно существо, существующее собственной своей силой, а именно — бог. В самом деле, если мы, например, предположим, что протяжение включает в себе существование, то оно по необходимости должно будет быть вечным и безграничным и абсолютно чуждым всякого несовершенства, но выражающим совершенство. А потому

протяжение будет принадлежать богу, другими словами, будет чем-то таким, что выражает некоторым образом природу бога. Ибо бог есть такое существо, которое по своей сущности²⁰³ безгранично и всемогуще (omnipotens) не в одном только каком-нибудь определенном отношении, но абсолютно. То, что сказано (для примера) о протяжении, нужно будет утверждать и относительно всего, что мы захотим принять как такое [т. е. как заключающее в себе необходимое существование]. Итак, я заключаю, как и в моем предыдущем письме, что по собственной достаточности существует один только бог и ничего вне бога. Полагаю, что этого будет достаточно для разъясне-



Фиг. 9.

ния смысла предыдущего письма. Вы же сможете теперь лучше высказать свое суждение об этом предмете.

Этим я закончил бы свое письмо. Но так как я собираюсь заказать себе для полировки стекол новые формы²⁰⁴, то мне хотелось бы услышать от Вас совет относительно этого предмета.

И не вижу, что можно выиграть выделкой выпукло-вогнутого стекла. По-моему, если только расчет сделан мною правильно, выпукло-плоские должны быть гораздо полезнее. Ибо, если мы примем (ради легкости), что отношение преломления²⁰⁵ есть $\frac{2}{3}$ и расставим буквы на прилагаемом чертеже (фиг. 9) так же, как Вы это делаете в Вашей малой «Диоптрике», то мы найдем, составив уравнение, что NI , которое обыкновенно обозначается через z , равняется

$$\sqrt{\frac{9}{4} zz - xx} - \sqrt{1 - xx} \quad ^{206}.$$

Отсюда следует: если

$$x = 0, \text{ то } z = 2,$$

и тогда z является наиболее длинным. Если же

$$x = \frac{3}{5}, \text{ то } z = \frac{43}{25}$$

или немного более. Все это в том случае, если мы предположим, что луч BI , направляясь из стекла к точке I , не претерпевает вторичного преломления. Но положим теперь, что при выходе из стекла луч преломляется на плоской поверхности BF и направляется не к I , но к R . В таком случае линии BI и BR находятся в том же отношении, как и преломление, т. е. (как это было принято) в отношении $3 : 2$. Исследуя теперь наше уравнение, получим, что

$$NR = \sqrt{zz - xx} - \sqrt{1 - xx}.$$

II если мы по-прежнему примем x равным 0,

$$\text{то } NR = 1,$$

т. е. равняется полудиаметру. Если же

$$x = \frac{3}{5}, \text{ то } NR = \frac{20}{25} + \frac{1}{50}.$$

Это показывает, что это фокусное расстояние меньше, чем другое, хотя зрительная труба на целый полудиаметр меньше. Так что если мы устроим телескоп такой же длины, как DI , сделав полудиаметр равным $1\frac{1}{2}$ и оставив без изменения величину отверстия BF , то фокусное расстояние будет гораздо меньше. Сверх того, основание, почему мне не нравятся выпукло-вогнутые стекла, заключается в том, что, помимо того, что они требуют двойной работы и двойных издержек, лучи света никогда не падают перпендикулярно на вогнутую поверхность, так как они не собираются все в одну и ту же точку. Впрочем, я не сомневаюсь, что все это Вами уже давно продумано и более точно вычислено, так что и весь вопрос представляется для Вас вполне решенным. Поэтому прошу Вас сообщить мне Ваше мнение и дать мне совет относительно этого предмета. И т. д.

[Ворбург, приблизительно в июне 1666 г.]

Ученейшему и высокоопытному
 мужу Иоанну Боуместеру

от Б. д. С.

Ученейший муж, сердечный друг!

Я не мог раньше ответить на Ваше письмо, уже давно мною полученное. Различные занятия и заботы так поглотили меня, что я едва-едва из них выбрался. Но так как сейчас мне стало несколько легче, то я не желаю уклоняться от исполнения своего долга, но хочу как можно скорее выразить Вам мою глубокую благодарность за Вашу любовь ко мне и за предупредительность, многократно доказанную Вами на деле и теперь еще раз засвидетельствованную Вашим письмом...

Однако перехожу к Вашему вопросу, который гласит следующее: существует ли или возможен ли такой метод, с помощью которого мы могли бы беспрепятственно, безостановочно и без скуки продвигаться вперед в познании (*in cogitatione*) возвышеннейших предметов? Или же наши души (*mentes*), так же как и наши тела, подвержены случайностям, и наши мысли (*cogitationes*) управляются более счастливым случаем, чем искусством? Полагаю, что я удовлетворю Вас, если покажу, что необходимо должен существовать такой метод, с помощью которого мы можем направлять и соединять наши ясные и отчетливые перцепции (восприятия), и что разум (интеллект) не подвержен случайностям так, как тело.

Это явствует уже из одного того, что одна ясная и отчетливая перцепция или несколько таковых, вместе взятых, могут сами по себе (*absolute*) быть причиной другой ясной и отчетливой перцепции. Более того: все ясные и отчетливые перцепции, которые мы образуем, могут возникнуть не иначе, как из других ясных и отчетливых перцепций, находящихся в нас, и не допускают никакой другой причины вне нас. Отсюда следует, что образуемые нами ясные и отчетливые перцепции зависят от одной только нашей природы и ее определенных и твердых законов, т. е. от нашей абсолютной мощи (*potentia*), а не от случая (*fortuna*), т. е. от причин, которые хотя и действуют тоже по определенным и твердым законам, но нам

неизвестны и чужды нашей природе и нашей мощи (potentia). Что же касается остальных перцепций, то я признаю, что они действительно в высшей степени зависят от случая. Из всего этого ясно видно, каков должен быть истинный метод и в чем главным образом он состоит, а именно: в одном лишь познании чистого разума (интеллекта), его природы и его законов. Для приобретения же этого познания необходимо прежде всего различать между разумом и воображением, другими словами, между истинными идеями и всеми остальными — фиктивными, ложными, сомнительными и вообще всеми теми, которые зависят только от памяти. А чтобы понять это, — по крайней мере, поскольку этого требует метод, — нет необходимости познать природу души (mens) через ее первую причину, но достаточно составить краткое описание (historiola) души (mens) или перцепций по тому способу, которому следовал Бэкон Веруламский.

Полагаю, что в этих немногих словах я объяснил и доказал истинный метод, а также указал путь, которым мы его достигаем. Остается, однако, напомнить Вам, что все это требует неустанного размышления и твердого постоянства духа и намерения, а для достижения этого прежде всего необходимо установить определенный образ жизни и поставить перед собой некоторую определенную цель. Но об этом пока довольно.

Будьте здоровы и любите сердечно любящего Вас

Бенед. де Спинозу.

Ворбург, 10 июня 1666 г.

ПИСЬМО 38²⁰⁸

*Высокопочтенному мужу
Иоанну ван дер Меру²⁰⁹*

от Б. д. С.

Высокопочтенный муж!

В одиночестве моей деревенской жизни я обдумал вопрос, который Вы мне когда-то предложили, и нашел его в сущности весьма простым. Общее доказательство основывается на следующем положении: честным игро-

ком является тот, у которого шансы выигрыша или проигрыша равны шансам противника²¹⁰. Равенство²¹¹ это состоит, с одной стороны, в вероятности, с другой — в сумме денег, которую противники ставят на риск, так что если вероятность для обоих одинакова, то оба должны ставить на риск одинаковую сумму. Если же вероятность неодинакова, то один из играющих должен ставить тем бóльшую сумму денег, чем больше для него вероятность выигрыша: тогда шансы сравняются, а следовательно, и игра будет справедливой. Так, напр., если *A*, играющий с *B*, имеет два шанса выиграть и один шанс проиграть, *B* же, напротив, имеет только один шанс выиграть и два проиграть, то ясно, что *A* должен рисковать на каждый из двух имеющихся у него шансов, тогда как *B* — лишь на один, т. е. *A* должен рисковать вдвое большей суммой.

Чтобы показать это еще яснее, предположим, что играют три человека: *A*, *B* и *C* — с равными шансами на выигрыш и с равными ставками. Очевидно, что так как все трое ставят равное количество денег, то каждый из них рискует лишь третьей частью всей суммы, надеясь выиграть две трети ее, и что каждый из них, играя против двух других, имеет лишь один шанс выиграть и два проиграть. Если мы положим теперь, что один из трех, например *C*, еще до начала игры пожелает выйти из нее, то он должен взять обратно только то, что было им поставлено, т. е. третью часть общей суммы. При этом *B* может пожелать приобрести себе шанс *C* и занять его место, для чего он должен только поставить сумму, равную сумме, взятой *C*. И такого рода сделке *A* никоим образом не может противиться, ибо для него совершенно безразлично, играть ли с одним шансом против двух шансов двух различных игроков или против двух шансов, принадлежащих одному и тому же противнику. Теперь, признавши это, мы должны будем сделать такое заключение: если один игрок держит в руке один из двух номеров, угадываемых другим игроком, который, угадав, получит известную сумму, а не угадав, проиграет такую же сумму, то в этом случае, говорю я, шансы у обоих равны: как у того, кто держит номер, так и у того, кому предоставляется угадывание его. Далее, если один игрок протягивает руку, а другой должен с одного раза угадать один из трех номеров, причем последний выигрывает

в случае удачи известную сумму, а в случае неудачи проигрывает только половину ее, то вероятность и шансы обоих опять равны. Точно так же шансы будут равны и в том случае, если тот, кто протягивает руку, дает противнику возможность угадывать два раза, с тем чтобы, выиграв, отгадчик удержал сумму, вдвое меньшую той, которой он рискует в случае проигрыша.

Далее, вероятность и шансы игроков будут равны и в том случае, когда при четырех номерах одному из игроков позволено угадывать три раза, причем сумма, проигрываемая этим игроком, втрое больше того, что он мог бы выиграть; или — когда он угадывает четыре раза на пять номеров, проигрывая вчетверо больше того, что может выиграть, и т. д. Отсюда следует, что для протягивающего руку все равно, сколько раз противник его будет угадывать, только бы за каждый лишний раз угадывания он рисковал суммой, представляющей собой число угадываний, разделенное на число всех угадываемых номеров. Так что если число всех номеров 5, а угадывать можно лишь один раз, то один из игроков ставит $\frac{1}{5}$ против $\frac{4}{5}$. Если игрок угадывает дважды, то он ставит $\frac{2}{5}$ против $\frac{3}{5}$; если трижды — $\frac{3}{5}$ против $\frac{2}{5}$ и т. д.; $\frac{4}{5}$ против $\frac{1}{5}$ и $\frac{5}{5}$ против $\frac{0}{5}$. Следовательно, для того, кто предоставляет другому угадывать, если он, например, рискует $\frac{1}{6}$ частью суммы в расчете выиграть $\frac{5}{6}$ ее, должно быть безразличным, угадывает ли один противник пять раз или пять человек угадывают каждый по одному разу, — в чем и заключался Ваш вопрос.

[Ворбург] 1 октября 1666 г.

П И С Ь М О 39²¹²

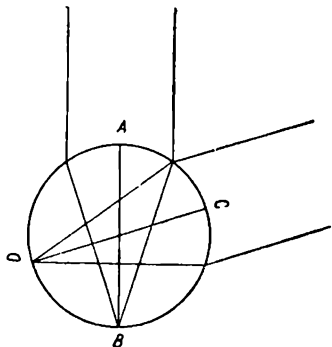
*Просвещеннейшему и благоразумнейшему
мужу Яриху Иеллесу²¹³*

от Б. д. С.

Дорогой друг!²¹⁴

Различные обстоятельства помешали мне ответить на Ваше письмо ранее. Замечания Ваши о «Диоптрике» Декарта²¹⁵ я прочитал. Единственную причину того, что получающиеся на дне глаза изображения бывают то боль-

шей, то меньшей величины, он усматривает в пересечении лучей, идущих от различных точек предмета, смотря по тому, насколько далеко от глаза начинается сближение этих лучей. Что же касается величины угла, образуемого этими лучами при пересечении их на поверхности глаза, то он не обращает на это внимания. И хотя эта последняя причина имеет важнейшее значение для телескопов, однако Декарту угодно было обойти ее молчанием. Происходит это, как я полагаю, оттого, что ему был неизвестен способ собирать лучи, параллельно идущие от разных точек, в стольких же других точках, вследствие чего он не имел возможности математически определить образуемый угол. Быть может, Декарт умолчал об этом и потому, что не хотел отдать предпочтение кругу перед другими им введенными фигурами, между тем не подлежит сомнению, что в данном случае круг действительно лучше всех других фигур, какис мы только можем себе представить. Ибо так как круг везде одинаков, то



он везде имеет одни и те же свойства. Если, например, круг (фиг. 10) $ABCD$ обладает таким свойством, что лучи, параллельные оси AB и идущие со стороны A , преломляются на его поверхности таким образом, что собираются затем в точке B , то все лучи, параллельные оси и идущие со стороны C , преломятся равным образом на его поверхности так, что сойдутся затем в точке D . А этого нельзя сказать ни о какой другой фигуре, хотя гиперболы и эллипсы тоже имеют бесконечно много диаметров.

Дело обстоит, стало быть, так, как Вы пишете, а именно, что если мы примем во внимание только длину глаза или телескопа, то для того, чтобы различать все происходящее на Луне с такою же отчетливостью, как то, что мы видим на Земле, мы должны были бы делать оптические трубы чрезвычайно длинными. Но, как я уже сказал, главную роль играет здесь угол, который образуется на поверхности глаза пересечением лучей, исходящих из

различных точек. Угол же этот будет больше или меньше также в зависимости и от того, насколько различаются между собой фокусы вставленных в трубы стекол. Если заинтересуетесь доказательством, то я готов во всякое время послать его Вам.

Ворбург, 3 марта 1667 г.

ПИСЬМО 40¹⁶

*Просвещеннейшему и благоразумнейшему
мужу Яриху Иеллесу*

от Б. д. С.

Дорогой друг!²¹⁷

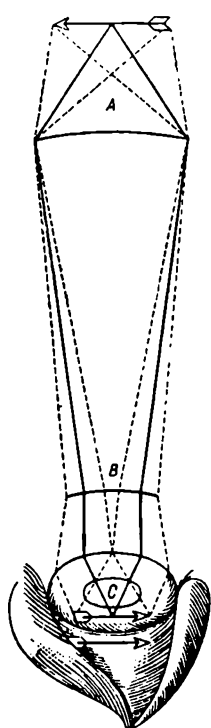
Последнее письмо Ваше от 14-го числа этого месяца я своевременно получил, но различные обстоятельства не позволили мне ответить Вам быстрее. Я беседовал с господином Воссием²¹⁸ о деле Гельвеция²¹⁹. Он (чтобы не пересказывать здесь всего того, о чем мы с ним говорили) много смеялся и удивлялся, как я могу спрашивать о таких пустяках. Тогда я, не придавая этому большого значения, отправился к тому самому золотых дел мастеру, который испытывал это золото и которого зовут Брехтельтом. Этот последний повел речь совсем иного рода, чем Воссий, утверждая, что при плавлении и очищении золото действительно увеличивалось в весе и притом как раз на столько, сколько весило положенное в плавильник в целях очищения золота серебро²²⁰. Так что он твердо убежден в том, что то золото, которое превратило в золото его серебро, заключало в себе что-то особенное. Да и не он один, но и другие господа, присутствовавшие при этом, нашли, что дело обстояло, действительно, таким образом. После этого я отправился к самому Гельвецию, который показал мне и самое золото и плавильник, изнутри еще покрытый золотом, причем рассказал, что он бросил в расплавленный свинец крупинку [золота] величиною не более четвертой части ячменного или горчичного зерна. Он прибавил, что намеревается вскоре опубликовать описание всей этой истории и что один человек из Амстерда-

ма (он предполагает, что это то же самое лицо, которое заходило к нему) проделал то же самое, — о чем Вы, без сомнения, уже слышали. Вот все, что я смог разубедить об этом деле.

Что касается автора упоминаемой Вами брошюры²²¹ (в которой он берется доказать, что аргументы Декарта, которые тот приводит в третьем и четвертом «Размышлении»²²² и которыми он доказывает существование бога, ложны), то я полагаю, что он сражается со своей собственной тенью и бьет больше самого себя, чем других. Признаюсь, впрочем, что аксиома Декарта выражена, как и Вы заметили, несколько темно и что было бы яснее и правильнее выразить ее следующим образом: способность (*potentia*) мысли к мышлению не больше, чем способность (*potentia*) природы к существованию и действию. Это вполне ясная и истинная аксиома, по которой существование бога следует самым ясным и несомненным образом из самой идеи о нем. Указанный Вами аргумент вышеупомянутого автора достаточно ясно показывает, что он все еще не понимает этой проблемы. Конечно, мы можем [в своих рассуждениях] идти до бесконечности, если этим путем вопрос разлагается на все свои части; но если этого нет, то такой прогресс в бесконечность представляет собой большую глупость. Если, например, кто-нибудь спросит, по какой причине движется такое-то тело, то мы можем ответить, что оно определяется к этому движению другим каким-нибудь телом, это последнее в свою очередь другим и так до бесконечности. В данном случае, говорю я, мы вправе ответить таким образом потому, что вопрос идет только о движении, и, указывая постоянно на какое-нибудь другое тело, мы обозначаем этим достаточную и вечную причину этого движения. Но если я увижу в руках какого-нибудь простолюдина книгу, полную самых возвышенных мыслей и написанную изящным почерком, и спрошу его, откуда он имеет такую книгу, а он ответит мне, что списал ее с книги другого простолюдина, также обладавшего изящным почерком, и так до бесконечности, то это несколько не удовлетворит меня. Ибо я спрашиваю не только о форме и расположении букв, к которым только и относится ответ, но и о мыслях и смысловом содержании, выраженном данным сочетанием букв, а на это он ничего не отвечает своим прогрессом в бесконечность. Каким образом все это можно

применить к идеям, может быть легко усмотрено из того, что я разъяснил в девятой аксиоме геометрически доказанных мною «Начал философии» Декарта.

Перехожу к ответу на второе Ваше письмо, написанное 9 марта, в котором Вы просите дальнейшего объяснения того, что я высказал в моем



Фиг. 11.

предыдущем письме относительно фигуры круга²²³. Вы легко поймете мою мысль, если сообразоволяете обратить внимание (фиг. 11) на то, что лучи, которые мы считаем падающими на наружное стекло телескопа параллельно, в действительности идут не параллельно (ибо они исходят из одной и той же точки); рассматриваются же они как параллельные по той причине, что предмет наблюдения находится на столь большом расстоянии от нас, что по сравнению с этим расстоянием отверстие телескопа может быть принято за одну точку. Далее, несомненно, что для восприятия всего объекта нам нужны не только лучи, исходящие из одной точки, но все пучки лучей, исходящие из всех его точек; а потому необходимо, чтобы, проходя через стекло, они собирались в таком же количестве фокусов. И хотя сам глаз устроен не с такой точностью, чтобы все лучи, идущие из различных точек объекта, вполне точно сходились на дне его в стольких же точках, однако несомненно, что те фигуры, которые способны обеспечить этот резуль-

тат, должны быть предпочитаемы всем прочим фигурам. А так как [любой] определенный сегмент круга может все лучи, исходящие из одной точки, собрать (выражаясь механически) в другую точку своего диаметра, то он соберет также и все другие лучи, исходящие из других точек объекта, в соответственное число других точек. Ведь из каждой точки объекта может быть проведена линия, которая пройдет через центр круга, хотя для этой цели отверстие телескопа должно быть сделано гораздо меньшим, чем в том случае, если бы мы имели надобность

только в одном фокусе. В этом Вы легко можете убедиться сами.

Все сказанное мной здесь о круге неприменимо ни к эллипсу, ни к гиперболе, а того менее — к какой-нибудь другой, более сложной фигуре, потому что при других фигурах только из одной единственной точки объекта можно провести такую линию, которая прошла бы через оба фокуса. Вот что я хотел сказать об этом предмете в первом моем письме.

Доказательство того, что угол, образуемый на поверхности глаза лучами, исходящими из разных точек, имеет большую или меньшую величину, в зависимости от расстояния между фокусами, Вы можете усмотреть из прилагаемого чертежа, так что, пожелав Вам всего лучшего, мне остается только засвидетельствовать Вам, что и т. д.

Ворбург, 25 марта 1667 г.

ПИСЬМО 41²²⁴

*Просвещеннейшему и благоразумнейшему
мужу Яриху Иеллесу*

от Б. Д. С.

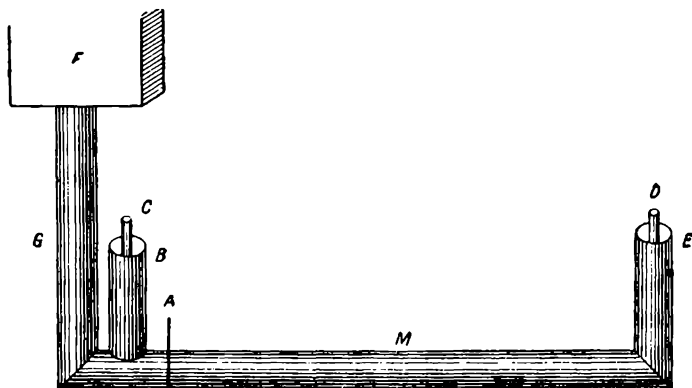
Просвещеннейший муж!

Изложу Вам в кратких словах то, что я нашел экспериментальным путем, относительно того, о чем Вы меня спрашивали сперва устно, а затем письменно. К этому я добавлю то, что я теперь думаю об этом предмете.

Я заказал себе деревянную трубу (фиг. 12), длиной в 10 футов, шириной в $1\frac{2}{3}$ дюйма. К этой трубе я прикрепил три перпендикулярные трубы, как это изображено на прилагаемом чертеже. Чтобы испытать прежде всего, одинаково ли будет давление воды в трубках *B* и *E*, я запер трубу *M* в пункте *A* нарочно приготовленным для этого деревянным засовом. Затем я сузил отверстие трубы *B* настолько, чтобы оно плотно удерживало стеклянную трубочку *C*. После чего, наполнив трубу водой через бак *F*, я отметил, до какой высоты вода была из трубочки *C*. Затем я заткнул трубку *B* и вынул засов *A*, открыв таким образом доступ воде в трубу *E*, которую я оборудовал

таким же способом, как *B. И*, наполнив опять всю трубу водой, я нашел, что вода била из трубочки *D* на ту же высоту, на какую раньше она была из *C*. На основании этого я сделал вывод, что длина трубы не представляла здесь никакого препятствия, а если и представляла, то весьма малое.

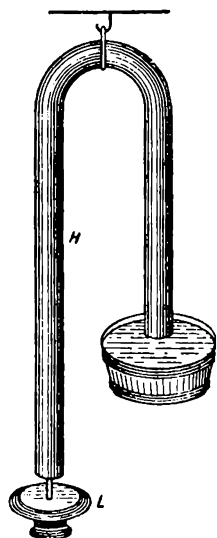
Однако, чтобы проверить это еще точнее, я захотел испытать, в одинаковое ли время трубки *E* и *B* наполняют водою сосуд объемом в один кубический фут, пригото-



Фиг. 12.

ленный для этой цели. А так как я не имел под руками часов с маятником, то для измерения времени я употребил согнутую стеклянную трубку *H* (фиг. 13), короткое колено которой было погружено в воду, а длинное свободно висело открытым в воздухе. Приготовив все это, я пустил сперва воду по трубе *B* струей такой же толщины, как и сама труба, до тех пор, пока не наполнился сосуд объемом в кубический фут. Тогда, взвесив на точных весах, сколько воды натекло за это время в блюдце *L*, я нашел, что вес этой воды равнялся приблизительно четырем унциям. Затем я заткнул трубу *B* и пустил воду по трубе *E* струей такой же толщины в тот же сосуд объемом в один кубический фут. Когда этот сосуд наполнился, я опять взвесил, как и раньше, воду, сбегавшую за это время в блюдце *L*, и нашел, что вес ее не был даже на пол-унции больше, чем

в первый раз. Но так как струя из *B* и *E* не текла все время с одинаковой силой, то я повторил опыт, взяв с самого начала столько воды, сколько для этого требовалось, судя по первому опыту. Нас было трое, и все мы были заняты этим опытом. Второй опыт был произведен еще тщательнее, чем первый, хотя все еще не так тщательно, как мне хотелось бы. Однако я имел уже достаточно данных для решения вопроса, так как разница и во второй раз была приблизительно такая же, как и в первый. Приняв во внимание все эти эксперименты, я должен был прийти к заключению, что различие, которое может зависеть от длины трубы, имеет место только вначале, т. е. в то время, когда начинается истечение воды. По прошествии же небольшого времени течение воды продолжается уже с одинаковой силой как через очень длинную, так и через короткую трубу. Причина этого заключается в том, что давление воды, находящейся наверху, все время сохраняет одну и ту же силу и все то движение, которое передает эта вода, она в свою очередь непрерывно получает в силу [своей] тяжести, а потому она и должна столь же непрерывно передавать это движение воде, находящейся в трубе, до тех пор, пока она, будучи гонима дальше, не приобретает столько скорости, сколько силы



Фиг. 13.

тяжести может ей дать находящаяся наверху вода. Ибонесомненно, что если вода, находящаяся в трубе *C*, в первый момент сообщает воде, находящейся в длинной трубе *M*, одну единицу скорости, то в следующий момент она (если только она, согласно нашему предположению, сохраняет свою первоначальную силу) сообщит этой же воде четыре единицы скорости и так далее, до тех пор, пока вода, находящаяся в длинной трубе *M*, не достигнет такой скорости, какую может дать сила тяжести находящейся на более высоком уровне воды в трубе *C*. Так что вода, пробегающая по трубе длиной в сорок тысяч футов, по истечении небольшого времени приобретет исключительно в силу давления более высокой воды такую же скорость,

как если бы труба *M* была не длиннее чем в один фут. Я мог бы определить время, которое требуется для того, чтобы вода, находящаяся в длинной трубе, приобрела эту скорость, если бы я мог получить более точные инструменты. Однако я полагаю, что в этом нет необходимости, так как основной вопрос в достаточной степени разрешен. И т. д.

Ворбург, 5 сентября 1669 г.

ПИСЬМО 42²²⁶

*Ученейшему и высокопочтенному
мужу Якову Остенсу* ²²⁶

*от Ламберта ван
Вельтгюйзена* ²²⁷,
д-ра медицины

Ученейший муж!

Я получил, наконец, немного свободного времени, которым хочу воспользоваться для удовлетворения Вашего желания и требования. Вы просите, чтобы я изложил Вам свое мнение и суждение о книге, озаглавленной «Богословско-политический трактат». Это я теперь намерен выполнить, насколько хватит моих сил и времени. Не буду говорить об отдельных частностях, но изложу в общем основную идею и взгляды автора на религию.

К какой национальности принадлежит этот автор и какой образ жизни он ведет, я не знаю, да мне и не интересно знать это. Содержание же его книги в достаточной степени показывает, что он не глуп и что он основательно изучил религиозные споры, происходящие в Европе среди христиан. Автор этой книги убедил себя в том, что он сможет успешнее проникнуть в самую суть мнений, заставляющих людей разбиваться на секты и партии, если он отбросит всякие предрассудки. Поэтому он более чем достаточно приложил стараний к тому, чтобы освободить свой дух от всяких суеверий. Желая оказаться свободным от всякого суеверия, он слишком ударился в противоположную сторону, и, чтобы избежать ошибку суеверия, он, как мне кажется, отбросил всякую религию. По крайней мере он не поднимается над религией действующих, число которых (вследствие извращенности нравов нашего века) повсюду достаточно велико, особенно во Франции. Против

них-то и издал свой трактат Мерсенн²²⁸, который я, по-
мнится, когда-то читал. Но я полагаю, что едва ли кто-
нибудь из деистов написал в защиту этого сквернейшего
дела столь злонамеренно, столь извортливо и искусно,
как автор этого сочинения. К тому же, если я не ошибаюсь,
человек этот не ограничивает себя рамками воззрений
деистов и не желает оставить людям даже и малейших
частец богопочитания.

Бога он признает и говорит о нем как о творце и созда-
теле вселенной. Но форму, вид и порядок мира он считает
чем-то вполне необходимым, в такой же мере необходи-
мым, в какой необходимы природа бога и вечные истины²²⁹,
которые, по его мнению, установлены помимо воли божьей.
Поэтому он прямо провозглашает, что все происходит
в силу непреодолимой необходимости и неизбежного рока.
И он полагает, что при правильном понимании вещей не
остается места для предписаний и заповедей, что только
человеческое невежество способствовало введению самых
этих терминов (*nomina*), точно так же, как только не-
разумие толпы создало привычку употреблять выражения,
приписывающие богу различные аффекты. Сообщая людям
в форме заповедей вечные истины и прочие вещи, которые
с необходимостью должны произойти, бог только приспо-
собляется к человеческому пониманию. Автор учит, что
то, что требуется законами и что считается находящимся
во власти человеческой воли, совершается с такою же
необходимостью, какова необходимость природы тре-
угольника. А потому то, что составляет содержание раз-
личных предписаний, не зависит от воли людей и исполне-
ние или неисполнение этого не может дать людям ни добра,
ни зла, — в такой же мере, в какой невозможно молитвами
повлиять на волю бога и изменить его вечные и абсолют-
ные предначертания. Итак [по мнению автора], предпи-
сания (*praescripta*) и предначертания (*decreta*) имеют
одно и то же основание и сходятся в том, что неразумие
и невежество человека побудили бога сделать так, чтобы
они могли быть полезны для тех, кто не в состоянии обра-
зовать более совершенных мыслей о боге и кто нуждается
в такого рода жалких вспомогательных средствах для
возбуждения стремления к добродетели и ненависти к
порокам. Поэтому мы видим, что автор нигде не упоми-
нает в своем сочинении о пользе молитв, так же как он
не упоминает и о жизни, о смерти, о наградах и

наказаниях, которые приготовлены для людей судьей вселенной.

Все это вполне согласуется с основными принципами автора, ибо можно ли говорить о страшном суде или об ожидании награды и наказания, если все приписывается року и все объявляется проистекающим из бога по неизбежной необходимости, или, другими словами, если он полагает, что вся эта вселенная и есть не что иное, как бог? А я опасаясь, что наш автор не очень далек от такого рода воззрения; по крайней мере нет особенной разницы, сказать ли, что все с необходимостью вытекает из природы бога или что сама вселенная и есть бог.

Однако высшее блаженство человека автор полагает в культивировании добродетели, которая, как он говорит, есть награда сама себе и сфера наиболее возвышенных вещей. А потому человек с правильным пониманием вещей должен, по его мнению, предаваться добродетели не ради заповедей и законов божьих и не вследствие надежды на награду или страха наказания, но ради прелести самой добродетели и той душевной радости, которую испытывает человек, предавшийся ей.

Таким образом, он утверждает, что через откровение и пророков бог только для виду увещевал людей к добродетели обещанием награды и угрозами наказаний (награды и наказания всегда присоединяются к законам), ибо умственные способности обыкновенных людей (*hominines vulgares*) так устроены и настолько несовершенны, что только те доводы, которые носят характер закона и выражены в форме обещания награды и устрашения наказанием, могут подвинуть людей к добродетельной жизни. Но люди, правильно понимающие эту проблему, должны видеть, что такого рода доводы не имеют никакой истины и силы.

И автор считает, что не имеет большого значения тот вывод (хотя это его прямо-таки уничтожает), что пророки и святые учителя, устами которых говорил с людьми бог, а стало быть, и сам бог, пользовались такими аргументами, которые, если исследовать их природу, сами по себе ложны. При всяком удобном случае автор совершенно открыто заявляет и подчеркивает, что Священное Писание создано вовсе не для того, чтобы поучать людей истине и объяснять природу тех вещей, о которых в нем говорится и которыми оно, сообразно со своими целями, пользуется для направ-

ления людей к добродетели. Далее, он говорит, что сами пророки были не настолько знакомы с природой вещей, чтобы быть вполне свободными от заблуждений толпы при составлении аргументов и при изыскании доводов, предназначенных для направления людей на путь добродетели, хотя природа нравственных добродетелей и пороков была им хорошо известна.

И поэтому автор учит далее, что пророки, даже когда они наставляли тех, к кому они были посланы, и напоминали им об их обязанностях, не были свободны от ошибок суждения, что, однако, не умаляет их святости и авторитета, хотя они пользовались не истинными аргументами, но приноровленными к предвзятым мнениям тех, к кому они обращались со своими речами, и при помощи этих аргументов возбуждали людей к таким добродетелям, которые ни у кого не вызывают недоумений и относительно которых не существует никаких разногласий среди людей. Миссия пророков в том и состояла, чтобы развить в людях добродетель, а не в том, чтобы поучать истине. Ввиду этого автор полагает, что заблуждения и невежество пророка не могли повредить его слушателям, в которых он зажигал любовь к добродетели, ибо несущественно, какими аргументами нас побуждают к добродетели, лишь бы только эти аргументы не извращали той нравственной добродетели, для возбуждения которой они созданы и пущены в ход пророком. Ибо он полагает, что постигаемая душой истина других вещей не имеет никакого значения для благочестия, когда святость нравов в самом деле не содержится в этой истине. И он думает, что познание истины, а также и познание таинств необходимо лишь в той мере, в какой они способствуют благочестию.

Мне кажется, что [говоря все это] автор имеет в виду то воззрение теологов, по которому следует проводить различие между речами пророка, поучающего и просто что-нибудь рассказывающего, каковое различие принимается, если не ошибаюсь, всеми теологами. Однако наш автор совершенно ошибочно полагает, что его учение согласуется с этой доктриной теологов.

Автор думает, что к его мнению примкнут все те, кто не признает, что разум и философия являются истолкователями Священного Писания. Ибо [говорит он] так как всем известно, что в Священном Писании говорится о боге бесконечно много такого, что не соответствует его

природе, но приурочено к человеческому пониманию и имеет целью возбудить в людях стремление к добродетели, то необходимо признать одно из двух: или что святой учитель хотел этими неистинными аргументами научить людей быть добродетельными, или что всякому, читающему Священное Писание, должна быть предоставлена свобода судить об образе мыслей и цели святого учителя согласно с принципами собственного разума. Но это последнее мнение автор решительно осуждает и отвергает вместе с мнением тех, которые вместе с парадоксальным теологом ²³⁰ учат, что разум есть толкователь Писания. Автор считает, что Писание нужно понимать в буквальном смысле и что людям не может принадлежать свобода по своему произволу и усмотрению толковать, что следует понимать под словами пророков, и определять (сообразно со своими собственными рассуждениями и с уровнем тех знаний, которые они имеют о вещах), когда пророки говорили в собственном смысле и когда в фигуральном. Но об этом нам придется еще поговорить ниже.

Далее (чтобы возвратиться к тому, от чего я несколько отклонился) автор, верный своим воззрениям на фатальную необходимость (*necessitas fatalis*) всех вещей, отрицает возможность чудес, которые противоречили бы законам природы ²³¹. Ибо он полагает (как упомянуто выше), что природы вещей (*naturae rerum*) и их порядок суть нечто, не менее необходимое, чем природа бога и вечные истины. А потому он учит, что в такой же мере невозможно, чтобы что-нибудь отклонилось от законов природы, в какой невозможно, чтобы три угла треугольника не равнялись двум прямым.

Бог [полагает он] не может сделать так, чтобы меньшая тяжесть перевесила большую или чтобы тело, движущееся с известной скоростью, догнало другое тело, движущееся со скоростью вдвое большей. Итак, он утверждает, что чудеса подчинены общим законам природы, которые, по его мнению, так же неизменны, как самые природы вещей, ибо самые эти природы вещей содержатся в законах природы. И автор не признает никакой другой мощи (*potentia*) бога, кроме обыкновенной, проявляющейся согласно законам природы, и считает, что другой мощи нельзя себе даже и представить, потому что она разрушила бы природы вещей и вступила бы в противоречие сама с собой.

Итак, по мнению автора, *чудо есть то, что происходит против ожидания и причину чего толпа не знает.* Подобным же образом та же толпа приписывает силе молитв и особому вмешательству бога то, когда после произнесенных по всем правилам молений какое-нибудь угрожавшее зло кажется устраненным или какое-нибудь желанное благо оказывается достигнутым, — между тем как, по мнению автора, бог уже от века абсолютно предначертал и определил, чтобы произошли те события, которые толпа считает результатом [особого] вмешательства и [особой] силы. Ибо [по мнению автора] не молитвы являются причиной [божественного] предначертания, но это предначертание есть причина молитв.

Все эти положения относительно рока (*fatum*) и относительно неотвратимой необходимости вещей — как в отношении природ вещей, так и в отношении событий повседневной жизни — автор основывает на природе бога, или, точнее говоря, на природе божественной воли и разума, которые, хотя и различны по имени, но в боге в действительности совпадают. Он утверждает, что бог с такой же необходимостью пожелал эту вселенную и все то, что в ней происходит, с какой он эту вселенную познает. Если же бог с необходимостью познает эту вселенную и ее законы, так же как и вечные истины, содержащиеся в этих законах, то, следовательно, заключает автор, бог так же мало мог создать другую вселенную, как разрушить природы вещей и сделать, чтобы дважды три равнялось семи. И подобно тому как мы не можем помыслить чего-нибудь отличного от этой вселенной и ее законов, согласно которым происходит возникновение и уничтожение вещей, но все, что мы в таком роде ни выдумали бы, опрокидывает само себя, — так, по учению автора, природа божественного разума и всей вселенной и тех законов, согласно которым природа действует, устроена таким образом, что бог так же мало мог бы помыслить своим разумом какие-нибудь вещи, отличные от тех, которые существуют теперь, как невозможно, чтобы вещи были теперь отличны от самих себя. Автор заключает, что, как бог не может теперь произвести нечто такое, что само себя уничтожило бы, так бог не может ни помыслить, ни познать таких природ, которые бы были отличны от существующих теперь природ, ибо мысль о таких природах настолько же невозможна (ведь, по мнению автора, она за-

ключает в себе противоречие), насколько невозможно теперь создание вещей, отличных от тех, которые теперь существуют. Все же природы, которые мыслились бы отличными от существующих теперь природ, с необходимостью противоречили бы тем, которые существуют теперь, ибо так как природы вещей, составляющих эту вселенную (по мнению автора) необходимы, то они не могут иметь эту необходимость от самих себя, но имеют ее от природы бога, из которой они с необходимостью проистекают. Ибо, несмотря на то, что он хочет казаться принявшим учение Декарта, он не желает признавать вместе с Декартом, что подобно тому как природы всех вещей отличны от природы и сущности бога, так их идеи свободно образуются в божественном духе (*mens*).

Рассуждениями, о которых до сих пор шла у нас речь, автор прокладывает себе путь к тому, что он излагает в конце своей книги и к чему клонят предшествующие главы. А именно, он хочет вселить в душу власть имущих и всех людей вообще такое положение: правительству принадлежит право определять тот религиозный культ, который должен публично отправляться в государстве. Вместе с тем правительству следует позволять своим гражданам думать и говорить о религии то, что им диктует душа (*mens*) и дух (*animus*), предоставляя подданным эту свободу также и в отношении актов внешнего культа, при условии, что стремление к нравственным добродетелям, или благочестие, останутся неповрежденными. Ибо так как относительно этих добродетелей не может быть никакого разногласия, а познание и употребление остальных вещей не содержат в себе никакой нравственной добродетели, то автор заключает отсюда, что богу не могут быть неприятны, какие бы то ни было священнодействия, принятые у людей. Говорит же он о таких священнодействиях, которые не образуют собой нравственной добродетели и не сталкиваются с ней, которые не противоречат ей и не враждебны ей, но которые являются для людей как бы вспомогательными средствами к истинным добродетелям, дабы люди могли быть приятны богу своим стремлением к этим добродетелям. Бог же не может оскорбляться совершением таких действий, которые сами по себе индифферентны по отношению к добродетелям и порокам, но которые у людей связаны с благочестием и используются людьми в качестве средств для культивирования добродетели.

Чтобы подготовить умы людей к принятию всех этих парадоксов, автор предварительно указывает, что весь культ, установленный богом для иудеев, т. е. для граждан израильского государства, был направлен лишь к тому, чтобы обеспечить им счастливую жизнь в их государстве. В остальном же иудеи, по мнению автора, не были более угодны богу и более дороги для него, чем прочие народы. И это бог не раз свидетельствовал иудеям через пророков, укоряя их за их заблуждения и за их неразумие, которое заставляло их полагать праведность и благочестие в установленных и предписанных богом обрядах, тогда как их нужно полагать лишь в стремлении к нравственным добродетелям, т. е. в любви к богу и милосердии к ближним.

А так как бог заложил основы, или, так сказать, семена, добродетелей в души [людей] всех народов, так что они могут самостоятельно, почти без всяких наставлений, судить о различии между добром и злом, то отсюда автор заключает, что бог и остальным народам не отказал в том, что ведет к достижению истинного блаженства, но явил себя одинаково благим по отношению ко всем людям.

Более того, чтобы уравнять иудеев с остальными народами во всем, что только может так или иначе способствовать достижению истинного счастья, автор утверждает, что другие народы тоже не были лишены истинных пророков, и пытается доказать это примерами. Он доходит до того, что утверждает, будто бог господствовал и над остальными народами через посредство добрых ангелов (которых он по ветхозаветному обыкновению называет богами) и будто бы даже религиозные обряды этих народов не были неприятны богу до тех пор, пока человеческие предрассудки не извратили этих обрядов настолько, что они сделали людей чуждыми истинной нравственности, побуждая их к совершению в сфере религии того, что уже совершенно не согласуется с добродетелью. На основании особых соображений, касающихся лишь иудеев, бог запретил им почитать богов других народов, хотя эти боги, по божьему же установлению, почитались другими народами с таким же правом и на таких же основаниях, как почитались ангелы, поставленные хранителями иудейского государства, которых иудеи некоторым образом считали богами и которым воздавались божеские почести.

И так как автор считает несомненным, что внешний религиозный культ сам по себе не может быть приятен богу, то он полагает несущественным, в каких обрядах этот культ отправляется, лишь бы он настолько соответствовал понятию о боге, чтобы возбуждать в душе человеческой благоговение перед ним и стремление к добродетели.

Далее, так как суть всей религии он видит в культивировании добродетели, а всякое знание таинств, само по себе не содействующее развитию добродетели, считает излишним и так как в его глазах заслуживает предпочтения и более необходимо такое знание, которое может воодушевить и настроить людей к добродетели, то отсюда он заключает, что должны быть одобрены или по крайней мере терпимы все те мнения о боге, о его культе и обо всем относящемся к религии, которые с точки зрения людей, исповедующих эти мнения, истинны и способствуют развитию и процветанию честности. Для подкрепления этой доктрины он ссылается, как на авторов ее, на самих пророков. Последние были убеждены, говорит он, в том, что бог не придает значения тому, какого рода религиозных воззрений придерживаются люди, и что ему угоден всякий культ и угодны всякие мнения, в основании которых лежит стремление к добродетели и благоговение перед божеством. При этом пророки доходили будто бы до того, что для побуждения людей к добродетели прибегали к аргументам, которые по существу не были истинными, но почитались таковыми лишь с точки зрения тех, к кому пророки обращались, и которые как бы прищипывали людей, возбуждая в них более энергичное стремление к добродетели. Таким образом, по мнению автора, бог предоставил на собственное усмотрение пророков выбор аргументов с тем, чтобы они могли воспользоваться такими аргументами, которые были бы приноровлены к особенностям данных лиц и данной эпохи и являлись бы наиболее подходящими и действенными в глазах самого пророка.

Этим объясняется, по его мнению, и то обстоятельство, что разные учителя церкви пользовались различными и даже противоречащими друг другу аргументами. Так, Павел учил, что люди не могут быть оправданы делами своими, тогда как Иаков развивал положение как раз противоположное. Этот последний видел, полагает автор, что христиане придавали совершенно извращенный смысл

учению об оправдании верой, а потому он и доказывал во многих местах, что человек может быть оправдан не только верой, но и делами. Он понимал, что в интересах христиан его времени не могло быть полезно выдвигать и проповедовать, как это делал Павел, учение об оправдании верой, которое давало людям возможность успокоиться, уповая на милосердие божие и почти не заботясь о добрых делах. Павел же имел дело с иудеями, ошибочно полагавшими свое оправдание лишь в делах, относящихся к исполнению закона, который был дан им специально через Моисея и которым они кичились перед другими народами, считая одних себя предназначенными для блаженства и отвергая учение об оправдании верой, потому что это учение уравнивало их с другими народами и лишало всяких особых преимуществ. Таким образом, как учение Павла, так и учение Иакова были как нельзя лучше приспособлены к тому, чтобы, смотря по различным условиям времени и лиц, направлять души людей к благочестию, а потому, полагает автор, нужно видеть особенное проявление мудрости апостолов в том, что они выдвигали то одну, то другую доктрину.

Это и является одной из причин того, что автор считает весьма далеким от истины желание объяснять священный текст посредством разума и делать из разума толкователя Писания или толковать одного священноучителя посредством другого. По мнению автора, все учителя церкви имеют равный авторитет и их слова должны быть объясняемы из тех особенностей речи, которые свойственны данному учителю, и при исследовании истинного смысла Писания надо обращать внимание не на природу самой вещи, но только на буквальный смысл написанного.

Далее, так как Христос и все остальные учителя, посланные свыше, как примером, так и учением показали, что достигнуть блаженства люди могут только усердием в деле добродетели, а все остальное не имеет значения, то отсюда автор хочет вывести, что правительство должно заботиться только о процветании в государстве справедливости и честности; рассмотрение же того, какой культ и какие доктрины наиболее согласуются с истиной, по его мнению, почти вовсе не входит в задачи правительства. Но последнее должно заботиться о том, чтобы не получали распространения такие культы и такие доктрины, которые

являются препятствием для добродетели даже по мнению тех, кто исповедует эти доктрины²³².

Итак, правительство может, нисколько не оскорбляя божества, терпеть в своем государстве различные культы. И, чтобы убедить нас в этом, автор избирает также и следующий путь. Он полагает, что, поскольку определенные нравственные добродетели проявляются в общественной жизни и выражаются во внешних действиях, постольку никто не должен при осуществлении их руководствоваться своим собственным произволом и суждением и культивирование, осуществление и изменение этих добродетелей зависит от авторитета и власти правительства, как потому, что внешние акты добродетели заимствуют свою природу от обстоятельств, так и потому, что обязанность человека к совершению этого рода внешних действий оценивается применительно к тому полезному или вредному результату, который из них происходит; так что если эти внешние акты не выполняются своевременно, то они теряют характер добродетели и к числу добродетелей приходится относить противоположные им действия. Но автор полагает, что есть и другой род добродетелей, поскольку они существуют внутри души; эти добродетели всегда сохраняют характер добродетелей и не зависят от изменчивости обстоятельств.

Никогда ни для кого не может быть позволительным проявлять склонность к жестокости и свирепости или не любить ближнего и истину. Однако могут наступить такие времена, когда люди хотя в душе и не должны отказываться от стремления к названным добродетелям, но обязаны или воздерживаться от внешнего проявления атих добродетелей, или даже поступать с внешней стороны как бы наперекор им. Так, бывают случаи, когда самый честный человек не обязан открыто высказывать истину и устно или письменно сообщать ее своим согражданам, делая их соучастниками в обладании ею. Это бывает тогда, когда мы можем предполагать, что обнародование истины могло бы причинить народу более вреда, чем пользы. И хотя любовь каждого человека должна простираться на всех людей и никогда никому не может быть позволено расстаться с этой любовью, однако нередко случается, что нам приходится сурово обращаться с некоторыми людьми, и это не является пороком, когда ясно, что из нашей мягкости по отношению к этим людям для нас проистекло

бы большое зло. Так, все люди считают, что не все истины — принадлежат ли они к области религии или гражданской жизни — уместно высказывать в любое время. И тот, кто учит, что не надо метать роз перед свиньями, когда есть опасность, что свиньи набросятся на тех, кто расточает эти розы, равным образом не считает обязанностью доброго мужа поучать простой народ некоторым таким главам религии, относительно которых имеется опасение, что, получив широкое распространение среди простого народа, они вызовут такие потрясения государства или церкви, что из этого для граждан и для святых произойдет больше вреда, чем добра.

А так как гражданские общества, от которых неотделима власть издавать законы, помимо всего прочего ввели также и то, что не произволу отдельных индивидов, но усмотрению властей предоставляется решать, что является полезным для людей, соединившихся в общественное тело, то отсюда автор заключает, что правительству принадлежит власть устанавливать, какие и какого рода учения должны публично проповедоваться в государстве, а обязанностью подданных является воздержание от проповедования и исповедования (что касается внешнего исповедования) тех учений, относительно которых законы правительства предписали хранить публично молчание; ибо бог не предоставил этого на усмотрение частных лиц, точно так же как он не разрешил последним совершать что-нибудь вопреки намерениям и предписаниям правительства или нарушать приговоры судей, прибегая к действиям, подрывающим силу законов и противным цели государственной власти. Автор полагает, что о такого рода вещах, касающихся внешнего культа и его исповедания, люди могут договориться между собой и что внешние акты религиозного культа столь же безопасно предоставляются суждению правительства, как правительству же должны принадлежать право и власть оценивать правонарушение, совершенное против общества, и карать это правонарушение применением силы. И подобно тому, как частное лицо не обязано приноравливать свое суждение о совершенном против общества правонарушении к суждению правительства, но может пользоваться своим собственным разумением, хотя в случае необходимости оно обязано оказывать содействие приведению в исполнение решения правительства, — точно так же автор считает, что частным

лицам предоставляется в государстве судить об истинности, ложности и необходимости какого-нибудь учения и что их нельзя обязать государственными законами к тому, чтобы они думали о религии одинаковым образом, хотя от суждения правительства зависит, какие учения должны проповедоваться публично, и обязанностью частных лиц является хранить молчание о таких своих взглядах на религию, которые расходятся с воззрениями правительства, и не делать ничего такого, что могло бы ослабить силу установленных правительством законов относительно культа.

Может, однако, случиться, что правительство, расходясь с большинством из простонародья во мнениях на религиозные вопросы, желает публично проповедовать какие-нибудь такие учения, которые чужды воззрениям народа и которые правительство тем не менее считает нужным распространять в интересах благочестия. Такие разногласия в суждениях правительства и народа, по мнению автора, могут повести к величайшим бедствиям для граждан. В связи с этим ко всем изложенным принципам автор присоединяет еще один, который, по его мнению, может способствовать успокоению как правительства, так и народа и обеспечить неприкосновенность религиозной свободы. Правительство, говорит он, не должно опасаться гнева божьего, если оно допустит в государстве формы богопочитания, с его точки зрения неправильные, лишь бы последние не были противны нравственным добродетелям и не подрывали их значения. Основание такого суждения не может укрыться от Вас, так как я достаточно распространялся об этом предмете выше. А именно: автор утверждает, что для бога совершенно безразлично и его мало заботит то, какого рода религиозные воззрения люди исповедуют, одобряют и защищают и какого рода богослужение они публично отправляют, так как все это должно быть причислено к вещам, не имеющим никакого отношения к добродетели и пороку. Однако каждый человек обязан так устраивать свою жизнь, чтобы иметь те учения и тот культ, которые, по его мнению, лучше всего могут содействовать его стремлению к добродетели.

Итак, высокопочтенный муж, вот Вам вкратце суть учения, излагаемого в «Богословско-политическом трактате». Учение это, по моему мнению, устраняет и до осно-

вания разрушает всякий культ и всякую религию и тайным образом вводит атеизм или измышляет такого бога, божественность которого не может вызвать в людях никакого благоговения, ибо сам этот бог подчинен року (factum). При этом не оставляется места ни для какого божественного управления или божественного попечения и устраняется всякое распределение наказаний и наград. Из книги автора легко усмотреть по крайней мере то обстоятельство, что его методом и его аргументацией подрубается авторитет всего Священного Писания, которое если и упоминается у автора, то только для виду, точно так же, как из положений автора вытекает, что и Коран должен быть поставлен на одну доску со словом божим. II у автора не остается ни единого аргумента для доказательства того, что Магомет не был истинным пророком; ибо [с его точки зрения] турки тоже культивируют на основе предписаний своего пророка те нравственные добродетели, относительно которых нет спора между народами; и согласно учению автора бог нередко ведет по пути разума и послушания — при помощи другого рода откровений — также и те народы, которым он не уделил орაკулов, данных евреям и христианам.

Итак, я полагаю, что я не очень отклонюсь от истины и не проявлю никакой несправедливости по отношению к автору, если заявлю, что прикрытыми и прикрашенными аргументами он проповедует чистый атеизм.

Л. в. В.

Утрехт, 24 января 1671 г. (старого стиля)

ПИСЬМО 43 ²³³

*Ученейшему и высокопочтенному
мужу Якову Остенсу*

от Б. д. С.

Ученейший муж! ²³⁴

Вы, конечно, удивляетесь тому, что я заставил Вас так долго ждать ответа. Но, право, я едва мог заставить себя ответить на присланное Вами сочиненьице ²³⁵ этого мужа, да и теперь я делаю это только из-за того, чтобы сдержать данное мною обещание. Но, чтобы по возможности угодить также и себе самому, я выполню свое обеща-

ние в самых немногих словах и вкратце покажу, как превратно понял мою мысль этот человек. Трудно сказать, сделал ли он это вследствие злобы или же вследствие невежества. Однако к делу ²³⁶.

Прежде всего он заявляет, что его не интересует вопрос о том, к какой национальности я принадлежу и какой образ жизни я веду. А между тем, если бы он знал это, он так легко не убедил бы себя в том, будто я проповедую атеизм. Ведь атеисты обыкновенно отличаются тем, что превыше всякой меры ищут почестей и богатств ²³⁷, каковые я всегда презирал, как это известно всем, кто меня знает. Далее, чтобы подготовить путь к тому, что он желает доказать, он говорит, что я неглуп, — именно с той целью, чтобы тем легче было заявить, что я «искусно, изворотливо и злонамеренно написал книгу в защиту сквернейшего учения деистов». Уже это одно в достаточной мере обнаруживает его полное непонимание моих аргументов. Ибо можно ли быть столь искусным и хитроумным, чтобы притворным образом дать так много и столь веских аргументов в защиту того, что считаешь ложным? И чье произведение, спрашиваю я, он признает после этого искренне написанным, если он думает, что одинаково солидно может быть доказана как истина, так и фикция? Впрочем, я уже не удивляюсь этому. Ведь такому же публичному посрамлению подвергся когда-то и Декарт со стороны Воэция ²³⁸ и подвергаются многие другие лучшие люди ²³⁹.

Затем он продолжает: «Чтобы избежать ошибку суеверия, он, как мне кажется, отбросил всякую религию». Не знаю, что автор подразумевает при этом под суеверием и что под религией? — Спрашивается: неужели человек отбрасывает всякую религию, если он утверждает, что бог должен быть признан за высшее благо и должен быть любим, как таковой, свободной любовью, что в этом одном состоит наше высшее счастье и высшая свобода, что награда добродетели есть сама добродетель, а кара глупости и бессилия — сама глупость и, наконец, что всякий должен любить своего ближнего и повиноваться предписаниям высшей власти? Я не только ясно высказал это, но и обосновал прочнейшими доказательствами. Но, мне кажется, я понял, в какой тине погряз этот человек. Ничто не пленяет его ни в самой добродетели, ни в разуме — он предпочел бы отдаться влечению своих страстей, если

бы только не сдерживался страхом наказания! От дурных дел он воздерживается, следовательно, как раб, — недобровольно, нетвердо и нерешительно. И когда он следует божественным предписаниям, то он ожидает от бога за этот рабский труд даров, более сладких для него, чем любовь к богу, и притом тем ббльших, чем более он тяготеет добром, которое против воли делает. Вот почему он и думает, что те, кто не удерживается этим страхом, должны быть вполне разнузданы и отбрасывают всякую религию. Но оставляю это и перехожу к тем доводам, которыми он хочет показать, что я «прикрытыми и прикрашенными аргументами проповедаю атеизм».

Основанием для такого заключения автор считает то, что я будто бы отнимаю у бога свободу и подчиняю его року (*fatum*). Все это совершенно неверно. Ибо я точно таким же образом утверждал, что все с неизбежной необходимостью следует из природы бога, как все утверждают, что из природы бога следует то, что он самого себя мыслит (*intelligit*)²⁴⁰. Никто не станет отрицать, что это последнее необходимо проистекает из божественной природы, и однако же никто не скажет на этом основании, что бог принужден к этому каким-то роком. Напротив, необходимо признать, что бог мыслит самого себя вполне свободно, хотя и необходимо. Право, я не усматриваю здесь ничего такого, что могло бы быть не понятно кому бы то ни было. А если он тем не менее видит в этом какую-то злонамеренность, то что же он должен в таком случае думать о своем Декарте, который, говоря, что мы не делаем ничего такого, что не было бы заранее предначертано богом, и даже что мы в каждый данный момент как бы вновь создаемся богом, в то же время признает за нами свободу воли? Вот это, действительно, никому не понятно, как, впрочем, признает и сам Декарт²⁴¹.

Далее, эта неизбежная необходимость вещей не устраняет ни божественных, ни человеческих законов, ибо нравственные предписания — получают ли они форму закона от самого бога или нет — остаются тем не менее божественными и благодетельными. Получаем ли мы благо, вытекающее из добродетели и любви к богу, от самого бога, как от судьи, или же это благо проистекает из необходимости божественной природы, оно не будет от того ни более ни менее желательным. И точно так же бедствия, которые проистекают из дурных поступков,

не могут внушать нам меньшего опасения потому только, что они проистекают из них с необходимостью. Вообще, действуем ли мы по необходимости или свободно, мы во всяком случае руководствуемся в своих действиях надеждой или опасением. Поэтому он совершенно ложно утверждает, что я «не оставляю места никаким заповедям и предписаниям» или, как он пишет далее, что «нельзя говорить об ожидании наград или наказания, когда всё приписывается року и когда утверждается, что всё с неизбежной необходимостью проистекает из бога».

Не буду спрашивать о том, почему сказать, что все с необходимостью вытекает из природы бога, — то же или почти то же, что сказать: сама вселенная и есть бог. Но я хочу обратить Ваше внимание на то, что автор письма с не меньшей досадой добавляет вслед за тем, — а именно, будто я говорю, что «люди должны предаваться добродетельной жизни не ради заповедей и закона божия и не вследствие надежды на награду или из страха наказания, но...» и т. д. Этого-то как раз Вы нигде не найдете в моем трактате. Напротив, в главе IV я прямо высказал, что суть божественного закона (божественным образом запечатленного в нашей душе, как сказано в главе XII) и величайшая заповедь божия состоит в том, чтобы любить бога, как высшее благо, т. е. не из страха перед какими-нибудь карами (ибо любовь не может произойти из страха) и не ради любви к какой-нибудь другой вещи, которой мы желаем насладиться (ибо в этом случае мы любили бы не столько самого бога, сколько то, что составляет в данный момент предмет нашего желания). В той же главе я показал, что бог открыл тот же самый закон через пророков. И скажу ли я, что этот закон получил форму закона божия от самого бога, или же я его пойму так же, как и остальные предначертания (*decreta Dei*) бога, заключающие в себе вечную необходимость и вечную истину, он тем не менее останется божьим предначертанием и благодетельным предписанием. И буду ли я любить бога свободно или вследствие необходимости божественного предначертания, я во всяком случае буду любить его и достигну блаженства. Поэтому я уже и теперь имел бы достаточное основание утверждать, что человек этот принадлежит к числу тех, относительно которых я сказал в конце моего предисловия, что я предпочел бы, чтобы они совершенно пренебрегли моей книгой, чем, превратно

толкую ее, как они обыкновенно всё толкуют, докучали и мешали другим, не вынося для самих себя никакой пользы.

Однако, хотя я считаю, что сказанного достаточно для того, чтобы показать то, что я хотел, я нахожу излишним отметить здесь еще кое-что. А именно: автор совершенно напрасно полагает, будто я имел в виду учение тех теологов, которые проводят различие между речью пророка, поучающего и просто что-нибудь рассказывающего. Если он подразумевает под этим учением то, что я приписываю в главе XV некоему Р. Иегуде Альфахару ²⁴², то спрашивается, каким же образом я мог бы считать, что его мнение согласно с моим, если я сам в этой главе опровергаю его, как ложное? Если же он думает о чем-либо ином, то признаюсь, я этого до сих пор не знаю, а стало быть, я никак не мог иметь этого в виду.

Далее, я также не вижу, почему автор утверждает, будто я думаю, что к моему мнению примкнут все те, кто не признает, что разум и философия являются истолкователями Писания. Ведь я опроверг как точку зрения этих людей, так и точку зрения Маймонида.

Было бы слишком долго подвергать разбору все те [аргументы, с помощью которых] автор показывает, что он выносил свое суждение обо мне [находясь] в не совсем спокойном состоянии духа. Поэтому перехожу прямо к его заключению, где он говорит, что у меня не остается ни единого аргумента для доказательства того, что Магомет не был истинным пророком. Это он пытается подтвердить моими же взглядами, тогда как из них с полной очевидностью следует, что Магомет был обманщиком, так как он совершенно отнимает у людей ту свободу, которую признает за ними всеобщая религия (*religio catholica*), открываемая [людям] через естественный свет ²⁴³ и свет пророческий, и которая [т. е. свобода], как я доказал, безусловно должна быть признана. Но, даже если бы этого и не было, неужели, спрашивается, я обязан доказывать, что тот или другой пророк был в действительности лжепророком? Сами пророки должны были доказывать, что они истинные пророки. Если же он возразит, что и Магомет учил божественному закону и дал известные доказательства своей пророческой миссии, как это делали другие пророки, то, конечно, не будет никакой причины отрицать, что он был истинный пророк.

Что же касается самих турок и остальных [нехристианских] народов, то я полагаю, что если они чтут бога культивированием справедливости и любовью к ближнему, то они имеют в себе дух Христов и получают спасение, каких бы убеждений они по невежеству ни придерживались относительно Магомета и оракулов.

Итак, Вы видите, друг мой, что этот муж весьма сильно отклонился от истины. Тем не менее я должен признать, что он проявляет несправедливость не по отношению ко мне, а главным образом по отношению к самому себе, когда он, не краснея, провозглашает, что «прикрытыми и прикрашенными аргументами я проповедую атеизм».

Впрочем, я надеюсь, что Вы не найдете во всем сказанном мною ничего такого, что показалось бы Вам слишком суровым по отношению к этому мужу. Однако, если бы Вы что-либо подобное встретили, то прошу Вас или вычеркнуть это, или исправить по собственному усмотрению. Я вовсе не намерен раздражать его, кто бы он ни был, и наживать себе врагов. А так как последнее часто происходит из такого рода споров, то я лишь с трудом заставил себя написать этот ответ, и я не смог бы заставить себя сделать это, если бы не обещал [Вам]. Засим желаю Вам быть здоровым и, поручая письмо это Вашей мудрости, остаюсь и т. д.

[Гаага, 1671 г.]

ПИСЬМО 44 ²⁴⁴

*Просвещеннейшему и благоразумнейшему
музысу Яриху Иеллесу*

от Б. д. С.

Дорогой друг!

Посетивший меня недавно профессор NN ²⁴⁵ рассказал мне, между прочим, что он слышал, будто мой «Богословско-политический трактат» переведен на голландский язык, и что кто-то — кто именно, он не знает — собирается сдать его в печать ²⁴⁶. Ввиду этого убедительно прошу Вас разузнать об этом деле и, если будет возможно, воспрепятствовать этому изданию. Просьба эта не только моя, но и многих моих хороших знакомых, которым было

бы весьма неприятно видеть эту книгу запрещенной, что́, без сомнения, произойдет, если она будет издана на голландском языке. Я твердо рассчитываю на то, что Вы окажете мне и [нашему] делу эту услугу.

Недавно один из друзей прислал мне книжку, о которой я уже раньше много слышал, под заглавием: «Политический человек»²⁴⁷. Прочитав ее, я нашел, что это самая вредная книга, какую только могут придумать люди. По мнению автора, высшим благом являются деньги и почести. Сообразно с этим он строит свое учение и указывает путь, как этого достигнуть, а именно: отбрасывая внутренне всякую религию и принимая внешним образом ту, которая лучше всего может служить собственному преуспеянию, и, далее, не соблюдая никакой верности по отношению к кому бы то ни было, за исключением тех случаев, когда это выгодно. Что касается остального, то он весьма расхваливает притворство, нарушение обещаний, ложь, клятвопреступничество и многое другое в том же роде. Когда я это прочитал, у меня возникла мысль написать небольшую книжку, которая была бы косвенно направлена против этого автора и трактовала бы о высшем благе, далее, о беспокойном и жалком состоянии тех, кто жаждет денег и почестей, и, наконец, показывала бы ясными доводами и многими примерами, что ненасытная жадность к почестям и деньгам с необходимостью должна приводить к гибели и действительно погубила целые государства²⁴⁸.

Насколько лучше и превосходнее были мысли Фалеса Милетского по сравнению с мнением названного писателя, видно уже из следующего рассуждения Фалеса. У друзей, говорил он, все является общим. Мудрецы суть друзья богов, а богам принадлежит все²⁴⁹, следовательно, и мудрецам принадлежит все. Этот мудрейший муж сделал себя богатейшим из людей тем, что благородно презирал богатства, вместо того чтобы жадно гоняться за ними. Однако в другой раз он показал, что мудрецы не имеют богатств не в силу необходимости, но по свободному решению. А именно, когда друзья упрекали его за его бедность, он им ответил: «хотите, я покажу вам, что я тоже могу приобрести то, что́ я не считаю достойным моего труда, но к чему вы стремитесь с такой алчностью?». Получив утвердительный ответ, он заарендовал прессовальни по всей Греции. Будучи большим знатоком

движения звезд, он предвидел, что в этом году будет большой урожай оливок, в которых в предшествующие годы был большой недостаток, а затем он сдал в субаренду по высокой цене те самые прессовальни, которые он заарендовал по дешевой цене, ибо теперь в них была большая нужда для выжимания масла из оливок. Так он приобрел большое богатство, которое затем роздал с такою же щедростью, с каким искусством он его приобрел. Я кончаю, заверяя и т. д.

Гаага, 17 февраля 1671 г.

П И С Ь М О 45²⁵⁰

*Знаменитому и славнейшему
мужу Б. д. С.*

от Готфрида Лейбница²⁵¹.

Знаменитый и славнейший муж!

Среди прочих достоинств Ваших, о которых разносит славу молва, я слышал также и о Вашей выдающейся опытности в области оптики. Это и побудило меня направить Вам мою маленькую работу, ибо не легко найти лучшего судью в этой области. Прилагаемую статейку, озаглавленную мною *Notitia opticae promota*²⁵², я напечатал с той целью, чтобы было удобнее предоставить ее на суд друзей и всех интересующихся. Я слышал, что в этом деле преуспевает также и высокопочтенный Гудде, я не сомневаюсь, что он очень хорошо Вам известен. Поэтому если Вы доставите мне также и его суждение и благосклонность, то Вы еще более увеличите Ваше благодеяние по отношению ко мне.

О чем идет речь, достаточно излагает сама статейка.

Полагаю, что до Вас уже дошел написанный по-итальянски «Предвестник» иезуита Франциска Ланы²⁵³, где он, между прочим, выдвигает некоторые существенные положения из области диоптрики. Швейцарец Иог. Ольций, еще молодой человек, весьма сведущий в этих вопросах, также опубликовал свои физико-механические размышления о зрении, где он обещает некоторую весьма простую и универсальную машину для полировки стекол всех

видов и говорит об открытом им способе собирать все лучи, исходящие из всех точек объекта, в соответствии с числом других точек, — правда, только на известном расстоянии и при известной форме предмета.

Впрочем, то, что я предлагаю, сводится не к тому, чтобы собирать все лучи всех точек, ибо это, насколько до сих пор известно, невозможно при любом расстоянии и любой форме объекта, по лишь к тому, чтобы лучи, исходящие из точек, лежащих вне оптической оси, собирались точно так же, как и лучи, идущие из точек, находящихся на оптической оси, и чтобы благодаря этому отверстия линз могли изготовляться какой угодно величины без ущерба для ясности зрения. Но этот-то вопрос я и представляю на суд Вашей проницательности. Будьте здоровы и не откажите в своей благосклонности, славнейший муж, Вашему ревностному почитателю.

*Готфриду Вильгельму Лейбницу
доктору прав и советнику Курфюрста Майнцского*

Франкфурт, 5 октября (нового стиля) 1671 г.

P. S. Если почтите меня ответом, то благороднейший Димербрук (юрист) возьмет на себя (надеюсь, весьма охотно) заботу о доставке его мне. Вероятно, Вы уже видели мою новую физическую гипотезу²⁵⁴; если нет — не замедлю выслать ее Вам.

ПИСЬМО 46²⁵⁵

*Ученейшему и благороднейшему
мужу Готфриду Лейбницу
д-ру прав и советнику Курфюрста Майнцского*

от Б. д. С.

ОТВЕТ НА ПРЕДЫДУЩЕЕ

Ученейший и благороднейший муж!

Статьеку, присылкой которой Вы меня почтили, я прочел и в высшей степени благодарен Вам за нее. Сожалею только, что я не мог вполне уразуметь Вашу мысль,

хотя она и изложена Вами, как мне кажется, с достаточной ясностью. Поэтому я прошу Вас ответить мне на следующие немногочисленные вопросы: на каком основании Вы полагаете, что отверстия линз следует делать не слишком большими, т. е. находите ли Вы этому какую-нибудь другую причину, кроме той, что лучи, исходящие из одной точки, не собираются вполне точно в другой точке, но на маленьком пространстве, которое называют обыкновенно механической точкой и которое, смотря по отверстию, бывает больше или меньше? Затем спрошу Вас еще о следующем: исправляют ли этот недостаток те линзы, которые Вы называете «всеприемлющими» (rap-dochae), т. е. достигаем ли мы при посредстве этих линз того, что механическая точка, или то небольшое пространство, куда собираются после преломления лучи, исходящие из одной точки, остается одинаковой по своей величине, независимо от того, мало ли или велико отверстие? Если это так, то отверстие может быть увеличиваемо по произволу и, следовательно, эта форма стекол будет превосходить все другие, известные мне формы стекол. В противном же случае я не вижу, почему Вы так рекомендуете эти линзы предпочесть обыкновенным. Ведь круглые линзы имеют везде одинаковую ось, а потому, когда мы ими пользуемся, мы можем все точки объекта рассматривать как расположенные на оптической оси. И хотя не все точки объекта находятся на равном расстоянии, но происходящая отсюда разница не может быть ощутительной, когда предметы весьма удалены, потому что при большом отдалении предмета лучи, исходящие из одной и той же точки, могут быть рассматриваемы при своем вступлении в стекло, как параллельные. Однако я полагаю, что когда мы желаем одним взглядом охватить несколько предметов (что бывает в тех случаях, когда мы применяем весьма большие круглые выпуклые линзы), то Ваши линзы могут помочь более отчетливому восприятию всей совокупности этих предметов. Впрочем, я воздержусь от суждения относительно всего этого до тех пор, пока Вы не разъясните мне Вашу мысль более подробно, о чем я убедительно прошу Вас.

Второй экземпляр я послал по Вашему приказанию господину Гудде. Он отвечает мне, что в настоящее время ему некогда рассмотреть Вашу статейку, но что через неделю или две он надеется быть свободнее.

«Предвестника» Франциска Ланы я еще не видел, так же как и физико-механических размышлений Иог. Ольция. Но еще более сожалею о том, что мне не пришлось видеть Вашей «Физической гипотезы», которой здесь, в Гааге, вовсе нельзя найти в продаже. Поэтому, если Вы пришлете мне эту работу, Вы доставите мне величайшее удовольствие. Если и я в свою очередь смогу в каком-нибудь отношении услужить Вам, то я не премину воспользоваться первым удобным случаем. Засим остаюсь, славнейший муж, всецело Ваш

Б. Деспиноза

Гаага, 9 ноября 1671 г.

Господин Димербрук не живет здесь, поэтому я принужден послать это письмо с обыкновенной почтой. Но нет сомнения, что у Вас в Гааге найдется какой-нибудь знакомый, который согласится взять на себя заботу о наших письмах. Я хотел бы от Вас узнать имя такого человека, чтобы наши письма могли пересылаться с большим удобством и большей безопасностью. Если до Вас еще не дошел «Богословско-политический трактат» и если только Вам не будет неприятно, я пришлю Вам один экземпляр его. Будьте здоровы.

ПИСЬМО 47²⁵⁶

*Проницательнейшему и знаменитейшему
философу Б. д. С.*

от И. Людвига Фабрициуса²⁵⁷.

Знаменитейший муж!

Мой всемилостивый Государь, Светлейший Курфюрст Пфальцский, поручил мне написать Вам — лицу, мне до сих пор незнакомому, но весьма рекомендованному Светлейшему Князю, — с тем, чтобы спросить Вас: согласны ли Вы будете принять на себя должность ординарного профессора философии в его знаменитом университете²⁵⁸. Годовой оклад назначается Вам такой же, каким пользуются ныне все ординарные профессора.

Нигде в ином месте Вы не найдете Государя, в такой мере покровительствующего всем выдающимся людям, к числу которых он причисляет и Вас. Вам будет предоставлена широчайшая свобода философствования, которой — он надеется — Вы не станете злоупотреблять для потрясения основ публично установленной религии. Я со своей стороны охотно взял на себя исполнение поручения мудрейшего Государя. Посему самым настоятельным образом прошу Вас как можно скорее ответить мне. Письмо Ваше передайте или г-ну Гроцию, резиденту Светлейшего Курфюрста в Гааге, или г-ну Гиллесу ван дер Геку для препровождения мне вместе с письмами, посылаемыми ими ко двору, или же воспользуйтесь какой-либо другой оказией, которая покажется Вам наиболее удобной. Прибавлю еще только следующее: если Вы переедете сюда, Вы будете иметь возможность вести приятную и достойную философа жизнь, — если только, вопреки нашим надеждам и ожиданиям, все не обернется иначе. Засим, будьте здоровы и примите привет, славнейший муж, от покорного слуги Вашего

*И. Людвига Фабрициуса,
профессора Гейдельбергского университета
и советника Курфюрста Пфальцского*

Гейдельберг, 16 февраля 1673 г.

ПИСЬМО 48 ²⁵⁹

*Славнейшему и благороднейшему
мужу г-ну И. Людвигу Фабрициусу,
профессору Гейдельбергского университета
и советнику Курфюрста Пфальцского*

от Б. д. С.

ОТВЕТ НА ПРЕДЫДУЩЕЕ

Славнейший муж!

Если бы я когда-либо стремился занять кафедру на каком-либо факультете, то, конечно, я мог бы желать лишь той, которую мне предлагает через Вас Светлейший Курфюрст Пфальцкий, особенно ввиду свободы философ-

ствования, предоставляемой мне всемилостивейшим Князем. Не говорю уже о том, что я давно мечтал жить под властью Государя, мудрость которого вызывает всеобщее восхищение. Но так как я никогда не имел намерения выступать на поприще публичного преподавания, то, как долго я ни раздумывал, я не могу побудить себя воспользоваться этим прекрасным случаем. Ибо, во-первых, я думаю, что если бы я занялся обучением юношества, то это отвлекло бы меня от дальнейшей разработки философии; а во-вторых, я не знаю, какими пределами должна ограничиваться предоставляемая мне свобода философствования, чтобы я не вызвал подозрения в посягательстве на публично установленную религию. Ведь раздоры рождаются не столько из пылкой любви к религии, сколько из различия человеческих характеров или из того духа противоречия, в силу которого люди имеют обыкновение искажать и осуждать всё, даже и правильно сказанное. Испытав это уже в моей одинокой жизни, я имею тем большее основание опасаться всего этого по достижении высшего положения. Итак, Вы видите, славнейший муж, что не надежда на какую-либо лучшую участь удерживает меня, но лишь любовь к спокойствию, которое я надеюсь до некоторой степени обеспечить себе воздержанием от публичных лекций. Ввиду всего этого покорнейше прошу Вас попросить Светлейшего Курфюрста, чтобы мне было позволено подумать еще над этим делом, не лишая благосклонности всемилостивейшего Государя, преданнейшим почитателем коего я являюсь. Вы премного обяжете этим, славнейший и благороднейший господин, всецело Вашего

Б. д. С.

Гаага, 30 марта 1673 г.

ПИСЬМО 48bis²⁶⁰

*Отрывки из письма Спинозы
к Яриху Иеллесу*

Упомянутый Риувертс, когда я его снова посетил, между прочим, рассказал мне следующее... писем было найдено больше, чем напечатано, но они не имели существенного значения и потому были сожжены. Однако

одно письмо он сохранил у себя, оно лежало у него наверху среди его вещей. В конце концов я его уговорил достать это письмо и показать мне. Это было коротенькое письмо, написанное по-голландски, на пол-листе. Оно было датировано 19-м апреля 1673 г., из Гааги, и адресовано Яриху Иеллесу, который прислал ему свое «Исповедание универсальной христианской веры», прося сообщить ему заключение об этом сочинении.

В этом ответе Спиноза не хвалил его, а только указал ему, что следующее место способно вызвать сомнения: на 5-й странице рукописи сказано, что человек от природы склонен к злу, но что посредством благодати божьей и духа Христова он становится индифферентным к злу и добру. Это противоречиво, ибо тот, кто имеет в себе духа Христова, с необходимостью должен стремиться только к добру ²⁶¹.

Далее в этом письме Спиноза упоминает о г-не Керкринке ²⁶², врачу, которому он давал какое-то поручение в области анатомии.

В конце письма он писал Иеллесу следующее: «Познанную истину» ²⁶³ я Вам пришло, как только г-н Валлон ²⁶⁴ (относительно которого Риувертс уверял, что он был близким другом Спинозы и сделался впоследствии профессором в Лейдене) возвратит мне мою копию; если же он слишком долго будет медлить с этим, то я позабочусь о том, чтобы Вы получили эту вещь через г-на Бронкхорста ²⁶⁵.

Заключение письма гласило: Посылая Вам сердечный привет, остаюсь Вашим преданным слугой

Б. Спиноза.

ПИСЬМО 49 ²⁶⁶

*Славнейшему мужу
Иоанну Георгу Гревизиусу ²⁶⁷*

от Б. д. С.

Славнейший муж!

Прошу Вас прислать мне как можно скорее письмо о смерти Декарта ²⁶⁸, которое, как я полагаю, Вы уже давно списали; ибо г-н де В. ²⁶⁹ несколько раз просил меня возвратить ему это письмо. Если бы оно принадлежало

мне, я не стал бы торопить Вас. Будьте здоровы, славнейший муж, и не забывайте друга Вашего. Сердечно преданный Вам

Бенедикт Деспиноза.

Гаага, 14 декабря 1673 г.

ПИСЬМО 50²⁷⁰

*Просвещеннейшему и благороднейшему
мужу Яриху Иеллесу*

от Б. д. С.

Просвещеннейший муж! ²⁷¹

Что касается политики, то различие между мною и Гоббсом ²⁷², о котором Вы спрашиваете, состоит в том, что я всегда оставляю в силе естественное право и что, по моему мнению, верховная власть в каком-нибудь государстве имеет не больше прав по отношению к подданным, чем в меру того могущества, которым она превосходит подданного, а это всегда имеет место в естественном состоянии.

Далее, что касается доказательства, которое я развиваю в приложении к моему геометрическому обоснованию «Начал» Декарта, относительно того, что бог может быть назван единым или единственным лишь весьма условно ²⁷³, то я отвечаю, что вещь может называться единой или единственной лишь по отношению к своему существованию, а не по отношению к своей сущности, ибо мы мыслим вещи под [категорией] числа только после того, как они подведены под некоторый общий род. Так, например, человек, держащий в руке сестерцию и империал, не подумает о числе «два», если он не имеет возможности назвать их одним и тем же именем, а именно: «монетами» или «деньгами», ибо в этом случае он может утверждать, что имеет две монеты, так как этим именем он обозначает как сестерцию, так и империал. Отсюда явствует, что вещь может называться единой или единственной лишь тогда, когда мы можем представить себе другую вещь, которая (как сказано) сходна с нею. А так как существование бога есть сама его сущность и так как о сущности бога мы не можем образовать универсальной идеи, то ясно, что тот, кто называет бога единым или единственным, не имеет о нем никакой идеи или же говорит это лишь в условном смысле.

Что касается того, что фигура есть отрицание, а не нечто положительное ²⁷⁴, то ясно, что материя в целом, рассматриваемая вообще (*integra materia indefinite considerata*), не может иметь никакой фигуры и что фигура имеет место только в конечных и ограниченных (*determinata*) телах. Ибо тот, кто говорит, что он перцепирует какую-нибудь фигуру, не выражает этим ничего другого, кроме того, что он мыслит некоторую ограниченную (*determinata*) вещь и то каким образом она ограничена. Стало быть, это ограничение (*determinatio*) не принадлежит вещи согласно ее бытию (*juxta suum esse*), но, напротив того, оно есть небытие (*non esse*) этой вещи. Так как, следовательно, фигура есть не что иное, как ограничение (*determinatio*), а ограничение есть отрицание (*determinatio negatio est*) ²⁷⁵, то она, как сказано, не может быть ничем иным, как отрицанием.

Книгу, написанную против меня утрехтским профессором и появившуюся в свет после его смерти ²⁷⁶, я видел выставленною в окне лавки одного книгопродавца и из того немногого, что успел прочесть в ней, убедился, что она не заслуживает не только ответа на нее, но и того, чтобы ее прочитали. Поэтому я и оставил в покое как книгу, так и ее автора, подумав с усмешкой о том, что люди, наиболее невежественные, обыкновенно обнаруживают наибольшую смелость и готовность к писанию книг. Невольно приходит в голову, что **** ²⁷⁷ выставляют свой товар как лавочники, которые имеют обыкновение показывать сначала то, что похуже. Они говорят о лукавстве дьявола, а мне так кажется, что эти люди в лукавстве далеко превосходят дьявола. Будьте здоровы.
Гаага, 2 июня 1674 г.

ПИСЬМО 51 ²⁷⁸

*Проницательнейшему философу
В. д. С.*

от Гуго Бокселя ²⁷⁹.

Славнейший муж!

Причина, побуждающая меня писать Вам это письмо, заключается в желании узнать Ваше мнение относительно видений и привидений или домовых, а если таковые

существуют, то и относительно того, что они собой представляют и как долго продолжается их жизнь (ибо одни считают их бессмертными, другие же — смертными). Впрочем, сомневаясь насчет того, допускаете ли Вы их существование, не стану далее распространяться на эту тему. Несомненно, однако, что древние верили в их существование, да и нынешние теологи и философы всё еще признают существование такого рода созданий, хотя и не сходятся в вопросе об их сущности. Некоторые утверждают, что они состоят из особой тончайшей и нежнейшей материи; другие же считают их духовными. Впрочем (как я уже сказал), в мнении на этот счет мы с Вами сильно расходимся, ибо я сомневаюсь, чтобы Вы допускали существование привидений, хотя Вы, конечно, знаете, что древность дает весьма много примеров и историй этого рода, отрицать которые или сомневаться в которых было бы трудно. Во всяком случае не подлежит сомнению, что если даже Вы и допускаете существование привидений, то Вы не думаете, чтобы некоторые из них были душами покойников, как того хотят защитники римской веры.

На этом кончаю письмо в ожидании Вашего ответа. Не говорю ничего ни о войне ²⁸⁰, ни о разных слухах, потому что мы живем в такие времена, и т. д. Будьте здоровы.

14 сентября 1674 г.

ПИСЬМО 52 ²⁸¹

*Славнейшему и благоразумнейшему
мужу Гуго Бокселю*

от Б. д. С.

ОТВЕТ НА ПРЕДЫДУЩЕЕ

Славнейший муж!

Письмо Ваше, полученное мною вчера, было мне в высшей степени приятно, как потому, что я уже давно жаждал получить о Вас какое-нибудь известие, так и потому, что увидел из него, что Вы еще меня не совсем забыли. Быть может, другие сочли бы за дурное предзнаменование то обстоятельство, что поводом для Вашего

письма ко мне явились духи или привидения, однако я, напротив того, замечаю в этом нечто бóльшее, полагая, что не только истинные вещи, но и пустяки и фантазии (*imaginationes*) могут послужить мне на пользу.

Однако вопрос о том, существуют ли привидения, призраки и фантазии (*imaginationes*), мы лучше оставим; ибо Вам, как человеку убежденному рассказами древних и современных авторов, кажется странным не только отрицать, но даже и подвергать сомнению их бытие. Глубокое уважение и почтение, которые я всегда питал и продолжаю питать к Вам, не позволяют мне противоречить вам, а еще менее льстить Вам. Поэтому средство, к которому я думаю прибегнуть, состоит в том ²⁸³, чтобы Вы указали мне из всех прочитанных Вами рассказов один или два, наименее сомнительных, которые бы яснее всего доказывали существование привидений. Ибо, говоря по правде, мне никогда еще не приходилось читать ни одного достойного доверия автора, который с достаточной ясностью показывал бы их существование. Мне до сих пор неизвестно также и то, что́ они такое, и никто никогда не мог мне сказать этого. Между тем несомненно, что о вещи, которую [согласно рассказам] столь ясно показывает опыт, мы должны были бы знать, что́ она такое, иначе едва ли возможно из какого-нибудь рассказа вывести то заключение, что существуют *привидения*; можно сделать лишь то заключение, что существует *нечто*, но что никто не знает, что́ это такое. Если философы пожелают назвать привидениями то, что́ нам неизвестно, то я не смогу отрицать их, ибо существует бесконечно много таких вещей, о которых я не имею никакого знания.

Наконец, славнейший муж, прежде чем я приступлю к дальнейшему изложению моих взглядов на этот предмет, я прошу [Вас]: скажите мне, пожалуйста, что́ такое эти привидения или духи? Что́ это дети, глупцы или сумасшедшие? Ибо то, что́ мне приходилось слышать о них, приличествует скорее безумцам, чем людям здравомыслящим, и, в самом лучшем случае, походит не более, как на шалости детей и на забавы глупцов.

Прежде чем закончить письмо, обращу Ваше внимание еще только на следующее обстоятельство: та склонность, которая имеется у большинства людей, — переда-

вать вещи не так, как они существуют в действительности, а так, как это почему-либо желательнее для рассказчика, — обнаруживается в рассказах о домовых и привидениях больше, чем в каких-нибудь других. Мне думается, что главная причина этого заключается в том, что так как этого рода истории не имеют других свидетелей, кроме самих рассказчиков, то авторы их могут по произволу либо прибавлять, либо опускать те или другие обстоятельства, как это им кажется наиболее удобным, не боясь, что кто-нибудь будет им противоречить в своих показаниях. Рассказчик такого рода историй выдумывает те или другие обстоятельства в особенности для того, чтобы оправдать свой страх перед своими же призраками и фантазиями, или также для того, чтобы подтвердить свою отвагу, свою веру и свое мнение. Кроме этих, есть и другие основания, заставляющие меня сомневаться если не в самих историях, то по крайней мере в тех подробностях, с которыми они рассказываются и на которые главным образом и опирается то заключение, которое пытаются делать из этих историй. На этом, однако, прерываю письмо, пока не узнаю от Вас, какие именно рассказы настолько убедили Вас, что всякое сомнение в них кажется Вам нелепым, и т. д.

[Гаага, сентябрь 1674 г.]

ПИСЬМО 53 ²⁸³

Проницательнейшему философу Б. д. С.

от Гуго Боксея.

ОТВЕТ НА ПРЕДЫДУЩЕЕ

Проницательнейший муж!

Я и не ожидал иного ответа, чем тот, который Вы мне дали; а именно ответ друга и человека, придерживающегося другого мнения. Впрочем, это последнее не должно меня тревожить, потому что в вещах индифферентных друзья могут расходиться во мнениях без малейшего ущерба для самой их дружбы.

Прежде чем изложить свое собственное мнение, Вы требуете, чтобы я сказал, что представляют собой привидения или духи, не есть ли это дети, глупцы или сумасшед-

шие и т. д., причем прибавляете, что все, Вами о них слышанное, приличествует скорее безумцам, чем людям здравомыслящим. Справедлива поговорка, что предвзятое мнение препятствует отыскыванию истины.

Что касается меня, то я убежден в том, что привидения существуют. При этом у меня имеются следующие основания. Во-первых, существование духов способствует великолепию и совершенству вселенной. Во-вторых, создание их творцом весьма вероятно уже потому, что они более похожи на него, чем существа телесные. В-третьих, как тело может существовать без духа, так и дух может существовать без тела. В-четвертых, наконец, я полагаю, что в верхней атмосфере, или пространстве, не может быть ни одного темного тела и вообще никакого места, которое не имело бы своих обитателей; следовательно, неизмеримое пространство, отделяющее нас от звезд, не пусто, но наполнено обитающими в нем духами, причем самые верхние из них суть настоящие духи, существа же, обитающие в низших слоях атмосферы, состоят, быть может, из особой тончайшей и нежнейшей субстанции и тоже являются невидимыми. Итак, я думаю, что существуют духи всевозможных видов, за исключением, быть может, духов женского рода.

Все это рассуждение, конечно, несколько не убедит тех, которые превратно думают, будто мир созданся благодаря случаю (*fortuito*). Но и помимо этих оснований повседневный опыт доказывает существование привидений. О привидениях говорится во множестве историй — древних, новых и даже современных. Такие рассказы можно найти у Плутарха в его книге «О знаменитых мужах» и в других его сочинениях, у Светония в его «Жизнеописаниях Цезарей», а также у Вируса²⁸⁴ в его книгах о привидениях и у Лафатера²⁸⁵, которые подробно разбирают все то, что они нашли по этому вопросу у всевозможных авторов. Карданус²⁸⁶, столь известный своей ученостью, говорит о привидениях в книгах «*De Subtilitate*», «*De Varietate*», а также в своей «Автобиографии», где рассказывает о них на основании своего собственного опыта, а также на основании опыта своих родственников и друзей. Мелантон²⁸⁷, муж мудрый и любящий истину, и многие другие свидетельствуют об этом на основании личного опыта. Один бургомистр, человек ученый и умный, и поныне здравствующий, рассказывал мне когда-то о том,

что он слышал по ночам в пивоварне своей матери такой же шум, как днем во время приготовления пива; это случилось, по его словам, довольно часто. То же самое нередко случалось и со мною, что никогда не изгладится из моей памяти. На основании всех этих [свидетельств] опыта, а также вышеприведенных соображений, я пришел к убеждению, что привидения существуют.

Что касается дьяволов, терзающих бедных людей при жизни и после смерти, то это другой вопрос. Точно так же как и все то, что относится к колдовству. Я считаю баснями то, что рассказывают об этом.

В трактатах, в которых речь идет о духах, Вы найдете великое множество подробностей. Кроме вышеуказанных авторов, Вы можете, если угодно, обратиться к сочинениям Плиния младшего (книга седьмая, письмо к Суре), Светония — в жизнеописании Юлия Цезаря (глава тридцать вторая), Валерия Максима (глава восьмая первой книги, параграф седьмой и восьмой) и, наконец, к Алессандро Алессандро²⁸⁸ — в сочинении его «Dies geniales». У Вас, вероятно, имеются эти книги.

Я не говорю о монахах и других духовных лицах, которые рассказывают множество всевозможных историй о видениях и явлениях духов и дьяволов и столько, можно сказать, басен о всяких привидениях, что от избытка их читателю просто тошно становится. Иезуит Тирэй²⁸⁹ трактует об этих вещах и в своей книге «О явлениях духов». Но эти люди делают все это исключительно ради своей собственной выгоды и для того, чтобы доказать существование чистилища, которое является для них как бы рудником, откуда они выгребают целые клады золота и серебра. Ничего подобного Вы не встретите у перечисленных выше авторов и у других современных писателей, которые, будучи свободны от всякого пристрастия, заслуживают тем большего доверия.

В конце Вашего письма Вы говорите, что не можете без смеха препоручить меня богу. Но если Вы еще помните ту беседу, которая некогда имела место между нами, то Вы увидите, что не следует пугаться того вывода, который я тогда сделал в моем письме. И т. д.²⁹⁰

В ответ на ту часть Вашего письма, где Вы говорите о глупцах или лунатиках, приведу следующие слова ученого Лафатера, которыми он заканчивает свою первую

книгу о привидениях и духах: «Кто осмелится отвергать столь единодушные свидетельства как древних, так и новых авторов, тот, мне кажется, сам недостоин доверия в отношении всего того, что он утверждает. Ибо точно так же как немедленно верить всем тем, которые говорят, что они видели ночных духов, есть признак легкомыслия, подобным же образом, с другой стороны, было бы весьма большим бесстыдством легкомысленно противоречить столь многим достойным доверия историкам, отцам церкви и другим весьма авторитетным людям». И т. д.

21 сентября 1674 г.

ПИСЬМО 54 ²⁹¹

*Славнейшему и благоразумнейшему
мужу Гуго Бокселю*

от Б. д. С.

ОТВЕТ НА ПРЕДЫДУЩЕЕ

Славнейший муж!

Опираясь на то, что Вы говорите в письме Вашем от 21-го числа прошедшего месяца, а именно: что друзья могут без всякого ущерба для своих дружеских отношений расходиться во взглядах на индифферентные предметы, я выскажу Вам прямо все, что я думаю о тех доводах и рассказах, из которых Вы выводите свое заключение, что существуют духи всевозможных видов, за исключением, быть может, духов женского рода. Причина, по которой я не отвечал Вам раньше, состоит в том, что я не имел под рукою названных Вами книг, да и достать мне удалось только Плиния и Светония. Но зато эти две книги избавят меня от труда отыскивать остальные, ибо я убежден, что все они бредят на один манер и чувствуют пристрастие к рассказам о необыкновенных вещах, которые ошеломляют людей и вызывают в них изумление. Признаюсь, я не мало удивлялся, только не самим рассказам, а тем, кто писал эти рассказы. Удивляюсь я тому, что люди, одаренные умом и рассудительностью, тратят свое красноречие и злоупотребляют им для того, чтобы убеждать нас в подобных пустяках!

Однако, оставим авторов и приступим к самому делу. Прежде всего проанализируем слегка Ваш заключительный вывод. Посмотрим: я ли, отрицающий существование привидений, недостаточно понимаю вследствие этого авторов, писавших об этом предмете, или же Вы, признавая привидения, ставите этих писателей выше, чем они того заслуживают?

То обстоятельство, что, с одной стороны, Вы не подвергаете никакому сомнению существование духов мужского пола, а, с другой стороны, сомневаетесь в существовании духов женского пола, кажется мне более похожим на фантазирование, чем на действительное сомнение. Ибо если бы таково было Ваше действительное мнение, то оно более соответствовало бы воображению толпы, которая утверждает, что бог мужского, а не женского пола. Удивительно, что те, которым привидения являлись в голом виде, не бросили взгляда на их половые органы, — из страха ли или, может быть, по незнанию, в чем состоит это различие.

Вы скажете, что это значит насмеяться, а не рассуждать, причем, я вижу, доводы Ваши представляются Вам настолько солидными и так хорошо обоснованными, что никто, по Вашему мнению, не может им противоречить, разве только тот, кто превратно полагает, что мир создан случайно. Вот это-то и заставляет меня, прежде чем я перейду к рассмотрению других Ваших доводов, высказать вкратце мое мнение относительно последнего вопроса, т. е. вопроса о том, случайно ли создан мир. Я отвечаю, что подобно тому, как несомненно то, что «случайное» (*fortuitum*) и «необходимое» (*necessarium*) суть два понятия, прямо противоположные, точно так же очевидно и то, что тот, кто считает мир необходимым следствием (*effectus*) божественной природы, вместе с тем безусловно отрицает, что мир произошел случайно (*casu*); тот же, кто говорит, что бог мог и не создать мира, утверждает, хотя и другими словами, что мир произошел случайно, так как это значит, что мир произошел из такого акта воли, которого могло бы вовсе не быть. Так как, однако, такое мнение и такая точка зрения совершенно абсурдны, то все единодушно признают, что воля бога вечна и что она никогда не была индифферентной; а потому они с необходимостью должны признать также и то (обратите на это внимание), что мир есть необходимое

следствие (*effectus*) божественной природы. Пусть называют это волей, интеллектом (умом, разумом) или каким угодно другим именем, но в конце концов они придут к тому заключению, что одну и ту же вещь они выражают различными именами. Ибо если спросить этих людей, не отличается ли божеская воля от человеческой, то они ответят, что первая не имеет с последней ничего общего, кроме названия, а в большинстве случаев они даже согласятся, что воля бога, его разум, его сущность или природа — все это есть одно и то же. Так и я, чтобы не смешивать божескую природу с человеческой, не приписываю богу никаких человеческих атрибутов, как-то: воли, разума, внимания, слуха и т. д. Таким образом, как я только что сказал, я утверждаю, что мир есть необходимое следствие божественной природы и что он не произошел случайно.

Этого, я полагаю, будет достаточно, чтобы убедить Вас в том, что мнение тех людей, которые говорят (если только такие люди существуют), будто мир произошел случайно, прямо противоположно моему мнению. Опираясь на это положение, я перехожу к рассмотрению тех оснований, из которых Вы заключаете о существовании духов всевозможных родов. То, что я могу сказать о Ваших основаниях вообще, это то, что они имеют вид скорее простых предположений (*conjecturae*), чем действительных оснований (*rationes*), и что мне не верится, что Вы считаете их демонстративными основаниями. Однако — предположения ли это или основания — посмотрим, можно ли их принять за нечто обоснованное.

Первое Ваше основание состоит в том, что существование духов способствует красоте и совершенству вселенной. Но красота, славнейший муж, есть не столько качество того объекта, который нами рассматривается, сколько эффект, имеющий место в том, кто рассматривает. Если бы глаза наши видели дальше или ближе или если бы наша [психофизическая] конституция (*temperamentum*) была иная, то, что теперь кажется красивым, показалось бы безобразным. Красивейшая рука, рассматриваемая в микроскоп, показалась бы ужасной. Многое из того, что издали кажется нам красивым, оказывается безобразным, когда мы рассматриваем это на близком расстоянии. Так что вещи, рассматриваемые сами по себе или будучи

отнесены к богу, не являются ни красивыми, ни безобразными. Следовательно, тот, кто утверждает, что бог создал мир с тем, чтобы он был красив, должен неминуемо признать одно из двух: или что бог устроил мир применительно к желанию и зрению людей, или что человеческое желание и зрение он приспособил к устройству мира. Но примем ли мы первое или последнее, я во всяком случае не вижу, почему бог должен был бы создать духов и привидения для того, чтобы осуществилась та или другая из этих альтернатив. Совершенство и несовершенство суть обозначения, немногим отличные от обозначений красоты и безобразия. Поэтому, не вдаваясь в излишнюю пространность, задам Вам только следующий вопрос: что могло бы более способствовать украшению и совершенству мира: привидения или же разнообразнейшие чудовища вроде кентавров, гидр, гарпий, грифов, аргусов и других измышлений того же рода?

Право, мир был бы на славу изукрашен, если бы бог населил его по прихоти нашей фантазии разными существами, которых всякий может легко измыслить и вообразить, но никто не понимает!

Второе [Ваше] основание — это то, что так как духи выражают образ бога в большей степени, чем другие, телесные создания, то весьма вероятно, что бог их создал. Я должен признаться, что мне до сего времени неизвестно, в чем именно духи выражают бога больше, чем другие создания. Знаю же я то, что между конечным и бесконечным нет никакой соразмерности (*proportia*), так что различие между величайшим и превосходнейшим созданием и богом не является [принципиально] иным, чем то различие, которое имеет место между богом и самым малейшим созданием. Этот Ваш аргумент, стало быть, ничего не дает по интересующему нас вопросу. Если бы о привидениях я имел столь же ясную идею, как о треугольнике или круге, тогда я нисколько не задумался бы признать, что они действительно созданы богом. Но так как идея, которую я имею о них, вполне сходится с теми идеями о гарпиях, грифах, гидрах и т. д., которые я нахожу в моем воображении, то я не могу смотреть на привидения иначе, как на сновидения, которые столь же отличны от бога, как сущее (*ens*) отлично от несущего (*non ens*).

Третье [Ваше] основание (которое состоит в том, что как тело может существовать без души, так и душа — без

тела) равным образом кажется мне абсурдом. Скажите, пожалуйста, не будет ли в такой же мере правдоподобно заключение о существовании памяти, слуха, зрения и т. п. без тела на том основании, что есть тела, не имеющие памяти, слуха и зрения, или заключение о существовании шара без круга на основании того, что существует круг без шара?

Четвертое и последнее [Ваше] основание совпадает с первым, а потому мне остается только сослаться на то, что́ я уже сказал по этому пункту. Здесь же замечу только, что я не знаю, что́ в бесконечной материи (*materia infinita*) должно называться, по Вашему, верхним и что́ нижним, — если только Вы не принимаете за центр вселенной землю. Ибо если принять за этот центр Солнце или Сатурн, то самым «нижним» местом будет Солнце или Сатурн, а никоим образом не Земля.

Таким образом, оставляя без внимания этот аргумент и все остальное, я заключаю, что эти и им подобные основания никого не могут убедить в том, что существуют привидения или духи всевозможных видов, — разве только тех, кто, зажимая свои уши перед разумом (интеллектом), отдается во власть суеверию, которое настолько враждебно правильному разуму (рассудку — *Ratio*), что для унижения авторитета философов готово верить всяким сказкам старых баб.

Что касается относящихся ко всему этому рассказов, то, как я уже сказал в первом моем письме, я отрицаю целиком не самые рассказы, но выводимое из них заключение. К этому можно добавить, что я не считаю эти истории настолько заслуживающими доверия, чтобы не подвергать сомнению многие многие подробности, которые зачастую прибавляются более для красного словца, чем для того, чтобы лучше обосновать истинность данной истории или того заключения, которое хотят из нее вывести. Я надеялся что из столь многочисленных историй Вы укажете хотя бы одну или две, относительно которых можно было бы менее всего сомневаться и которые бы яснее всего доказывали существование духов или привидений. Но то, что упомянутый Вами бургомистр желает заключить о существовании привидений на том основании, что он слышал ночью шум в пивоварне своей матери, подобный тому шуму, какой он привык слышать днем, кажется мне достойным смеха. Было бы слишком долгим [делом] раз-

бирать здесь все истории, написанные об этом вздоре. Поэтому для краткости сошлюсь лишь на Юлия Цезаря, который, по свидетельству Светония, смеялся над всем этим и был счастлив; об этом Светоний рассказывает в жизнеописании полководца, в главе 59. Все те, кто размышляет о действиях человеческого воображения и человеческих страстей, должны смеяться над такого рода вещами, что бы там ни говорили против этого Лафатер и другие, кто вместе с ним бредит на эту тему.

[Гаага, сентябрь 1674 г.]

ПИСЬМО 55²⁹²

Проницательнейшему философу Б. д. С.

от Гуго Боксея.

ОТВЕТ НА ПРЕДЫДУЩЕЕ

Проницательнейший муж!

Я несколько запоздал с ответом на Ваше письмо по той причине, что небольшая болезнь лишала меня удовольствия занятий и размышлений и мешала мне писать Вам. Теперь, слава богу, я совсем поправился. В своем ответе на Ваше письмо я буду шаг за шагом следовать порядку Ваших рассуждений, но буду перескакивать через Ваши выпады против тех авторов, которые писали о привидениях.

Итак, я говорю, что, по моему мнению, духов женского пола не бывает, потому что я не признаю у них деторождения. Я опускаю вопрос о том, какую фигуру и какое сложение имеют духи, так как это меня не касается.

Мы называем какую-нибудь вещь происшедшей случайно тогда, когда она произошла помимо намерения того, кто произвел ее. Так, если мы, раскапывая землю, чтобы посадить виноградную лозу или чтобы устроить колодезь или могилу, натыкаемся на клад, о котором никогда раньше не думали, то мы говорим, что это произошло случайно. Но о том, кто действует по своей свободной воле таким образом, что он может либо действовать, либо не действовать, мы никогда не скажем, что он действует

случайно, когда он совершает те или иные действия. Иначе пришлось бы называть случайными все человеческие действия, а это было бы нелепо. Противоположностями являются необходимое и свободное, а не необходимое и случайное. Далее, хотя воля бога вечна, но из этого еще не следует, что мир вечен, потому что бог мог от вечности определить, что он создаст мир в установленное время.

Далее, Вы говорите, что воля бога никогда не была индифферентной. С этим я не могу согласиться. И я считаю, что нет необходимости уделять этому пункту такое тщательное внимание, как Вы полагаете. И вовсе не все говорят, что воля бога необходима. Ведь это включает в себе необходимость. Между тем тот, кто приписывает кому-нибудь волю, подразумевает под этим, что он по своей воле может либо действовать, либо не действовать. Если же мы приписываем ему необходимость, то он необходимо должен действовать [и не может не действовать].

Наконец, Вы говорите, что Вы не допускаете в божестве никаких человеческих атрибутов, чтобы не смешивать божественную природу с человеческой. До этого пункта я [Вас] одобряю, ибо мы не знаем, ни каким образом бог действует, ни каким образом он желает, понимает, рассуждает, видит, слышит и т. д. Однако если Вы совершенно отрицаете за ним эти деятельности и наши возвышеннейшие размышления о нем и утверждаете, что упомянутые деятельности не существуют в божестве в эминентном и метафизическом смысле, то я не знаю Вашего бога или того, что Вы разумеете под словом «бог». То, что нам непонятно, еще не должно быть отрицаемо. Наша душа, которая есть дух и бестелесна, может действовать не иначе, как посредством тончайших тел, а именно: посредством соков. Но каково ее соотношение с телом? Каким образом она действует посредством тел? Ведь без них она находится в состоянии покоя, а при нарушении их порядка она поступает как раз противоположно тому, как она должна была бы действовать. Покажите мне, каким образом все это происходит. Вы не сможете точно так же, как и я. И, однако, мы видим и чувствуем, что душа действует, и это остается истиной, хотя мы и не знаем, каким именно образом происходит эта деятельность души. Точно так же хотя мы и не постигаем, каким образом действует бог,

и хотя мы и не желаем приписывать ему человеческих действий, однако мы не должны отрицать, что его действия эминентным ²⁹³ и непостижимым образом согласуются с нашими, каковы — желание, понимание, зрение и слух, — только не при помощи глаз или ушей, но посредством ума (интеллекта) (подобно тому, как ветер и воздух могут разрушить и уничтожить горы и целые области без помощи рук или каких-либо других инструментов, что, однако, для людей без помощи рук и машин невозможно). Если Вы приписываете богу необходимость и лишаете его воли или свободного выбора, то может возникнуть вопрос, не изобретаете ли Вы в виде чудовища того, кто является бесконечно совершенным существом? Чтобы достигнуть Вашей цели, Вам нужны будут другие аргументы для возведения Вашего фундамента, потому что в приведенных Вами аргументах, по моему мнению, нет никакой солидности. И даже если Вы их докажете, то остаются еще другие аргументы, которые, быть может, будут столь же вески, как и Ваши. Однако оставим это и пойдем дальше.

Для доказательства того, что в мире существуют духи, Вы требуете демонстративных (наглядных) доказательств. Такого рода доказательств в мире немного, и все они, за исключением математических, не настолько точны, как мы этого желали бы. Поэтому мы довольствуемся вероятными и правдоподобными предположениями. Если бы доводы, которыми мы что-нибудь доказываем, были настоящими доказательствами, то разве только глупцы или упрямцы могли бы противоречить им. Но в том-то и дело, дорогой друг, что мы не столь счастливы в этом отношении. В жизни мы не особенно точны, в значительной мере руководствуемся простыми предположениями и за недостатком доказательств принимаем в своих рассуждениях то, что является лишь вероятным. Это же самое явствует из всех наук, как божественных, так и человеческих, полных всякого рода спорами и разногласиями, великое множество которых является причиной того, что среди людей встречается так много различных мнений. По этой-то причине существовали некогда, как Вам известно, философы, называемые скептиками, которые во всем сомневались. Эти скептики спорили за и против каждого положения, чтобы за недостатком истинных оснований принять то, что было по крайней мере

вероятным, причем каждый верил в то, что казалось ему более вероятным. Луна находится прямо под Солнцем, поэтому на определенной части Земли Солнце будет затмеваться ею. Если же Солнце не затмевается днем, то это значит, что Луна не находится прямо под Солнцем. Это демонстративное доказательство от причины к следствию и от следствия к причине. Такого рода доказательства существуют, но их мало, и, действительно, ни один человек, если только он их понял, не может им противоречить.

Что касается красоты, то существуют вещи, части которых пропорциональны по отношению к другим и составлены лучше, чем другие. Бог даровал человеческому интеллекту и суждению соответствие и гармонию с тем, что пропорционально, а не с тем, что лишено всяких пропорций. Так, слушая гармонические и дисгармонические звуки, человек отлично может различить гармонию и диссонанс, потому что гармония доставляет ему наслаждение, диссонанс же вызывает неудовольствие. Совершенство какой-нибудь вещи тоже является прекрасным, поскольку у такой вещи нет ни в чем недостатка. Существует множество примеров всего этого, но я опускаю их, чтобы не быть слишком пространным. Бросим взгляд только на мир, обозначаемый словами «целое» (Totus) или «вселенная» (Universum). Если все сказанное верно (а это, действительно, так), то существа бестелесные не могут унижить или обезобразить вселенной. То, что Вы говорите о кентаврах, гидрах, гарпиях и т. п., не имеет сюда никакого отношения, ибо мы говорим о самых общих родах вещей и о самых первых их градациях (gradus), которые охватывают собой бесчисленное множество разнообразных видов, — а именно, о вечном и временном, о причине и следствии, о конечном и бесконечном, об одушевленном и неодушевленном, о субстанции и акциденции или модусе, о телесном и духовном и т. д. Я говорю, что духи подобны богу, потому что бог сам есть дух. Вы требуете столь же ясной идеи о духах, как о треугольнике. Но это невозможно. Скажите, пожалуйста, сами: какую идею имеете Вы о боге и настолько ли эта идея ясна Вашему разуму (интеллекту), как идея треугольника? Я знаю, что у Вас нет [такой ясной идеи], и я уже сказал, что мы не настолько счастливы, чтобы познавать вещи на основании демонстративных доказательств, и

что в этом мире по большей части приходится иметь дело лишь с вероятным. Тем не менее я утверждаю, что, как бывают тела, не обладающие памятью и т. п., точно так же может быть и память без тела и что, как существует круг без шара, так может существовать и шар без круга. Однако это уже значит от самых общих родов спускаться к частным видам, которых это рассуждение не имеет непосредственно в виду.

Центром вселенной я считаю Солнце, причем неподвижные звезды отстоят от земли дальше, чем Сатурн, Сатурн — дальше, чем Юпитер, а этот последний — дальше, чем Марс, так что в бесконечном воздушном пространстве одни места более отдалены от нас, другие же находятся ближе к нам, причем первые мы называем более высокими, а последние — более низкими.

Не защитники, а противники существования духов высказывают недоверие к философам, потому что все философы, как древние, так и новые, разделяют убеждение в существовании духов. Об этом свидетельствует Плутарх в своих трактатах о воззрениях философов и о демоне Сократа. О том же свидетельствуют стоики, пифагорейцы, платоники, перипатетики, а также Эмпедокл, Максим Тирский, Апулей и другие. Из новых писателей также никто не отрицает привидений. Итак, отвергайте столь многочисленных мудрых свидетелей, своими собственными глазами видевших и ушами слышавших то, о чем они пишут, отвергайте столь многочисленных философов и историков, рассказывающих об этом, утверждайте, что все они — глупцы, заодно с толпою, и безумцы, хотя Ваши-то ответы совсем неубедительны и даже абсурдны и зачастую не затрагивают основного предмета нашего спора и Вы не даете ни одного доказательства, которое бы подкрепило Ваше мнение. Что касается Цезаря, то он осмелился (подобно Цицерону и Катону) вовсе не привидения, а предзнаменования и предчувствия. И, однако, если бы в день своей гибели он не посмеялся над Спуринной²⁹⁴, то враги не имели бы возможность покрыть его тело столькими ранами. Но на этот раз довольно. И т. д. [Сентябрь 1674 г.]

Славнейшему и благороднейшему
 мужу Гуго Бокселю

от Б. д. С.

ОТВЕТ НА ПРЕДЫДУЩЕЕ

Славнейший муж!

Спешу ответить на полученное мною вчера Ваше письмо, ибо, задержав ответ теперь, я был бы принужден отложить его на более долгое время, чем это было бы для меня желательно. Здоровье Ваше причинило бы мне беспокойство, если бы я не знал, что Вы уже чувствуете себя лучше. Надеюсь, что Вы уже вполне здоровы.

Как трудно двум людям, которые следуют различным принципам, столкнуться и прийти к одинаковому мнению о таком предмете, который зависит от многого другого, явствует уже из одного этого нашего спора, даже если бы это не доказывалось никакими аргументами. Скажите мне, пожалуйста, видели ли Вы или читали ли Вы каких-нибудь таких философов, которые бы держались того мнения, что мир произошел случайно, именно в том смысле, в каком Вы это понимаете, т. е. что бог при создании мира поставил перед собой определенную цель и, однако, сам же переступил ту цель, которую он предначертал? Мне неизвестно, чтобы нечто подобное когда-либо приходило в голову какому-нибудь человеку. Точно так же мне неизвестны и те доводы, которыми Вы стараетесь убедить меня, что *случайное* (Fortuitum) и *необходимое* (Necessarium) не суть противоположности. Когда я говорю, что три угла треугольника необходимо равны двум прямым, то этим самым я отрицаю, что это происходит случайно. Точно так же, утверждая, что теплота есть необходимое следствие огня, я вместе с тем отрицаю, что это происходит случайно. Не менее абсурдным и противным разуму кажется мне утверждение о том, что *необходимое* и *свободное* суть [взаимоисключающие] противоположности. В самом деле, никто не может отрицать, что бог свободно познает самого себя и все остальное, и тем не менее все единогласно сходятся в том, что бог познает себя необходимо. Мне кажется поэтому, что Вы не полагаете ни-

какого различия между необходимостью и принуждением, или насильем. Стремление человека жить, любить и т. п. отнюдь не вынуждено у него силой, и, однако, оно необходимо; тем более нужно сказать это о бытии, познании и деятельности бога. Если, помимо этого, Вы примете во внимание то обстоятельство, что индифферентность [воли] есть не что иное, как незнание или сомнение, и что воля, всегда постоянная и во всем определенная, является добродетелью и необходимым свойством разума, то Вы увидите, что мои слова вполне согласуются с истиной. Если сказать, что бог мог не пожелать какой-нибудь вещи, но не мог не познавать ее, то что значит приписывать богу две различные свободы — свободу необходимую и свободу индифферентную, — а следовательно, мыслить волю бога отличною от его сущности и его разума и таким образом впадать во все новые и новые цели.

То внимание [к указанным мною положениям], на котором я настаивал в моем предыдущем письме, не показалось Вам необходимым, а потому Вы и не сосредоточили Ваших мыслей на самом главном пункте и пренебрегли именно тем, что было всего существеннее для разрешения вопроса.

Далее, Вы говорите, что если я отрицаю относительно бога акты зрения, слуха, внимания, воления и т. п. и не признаю, что они эминентно существуют в боге, то Вам непонятно, каким я представляю себе бога. Это заставляет меня подозревать, что, по Вашему мнению, нет большего совершенства, чем то, которое может быть выражено этими атрибутами. Этому я не удивляюсь, ибо я думаю, что если бы треугольник имел дар слова, то он таким же образом сказал бы, что бог в эминентном смысле треуголен, а круг сказал бы, что божественная природа эминентным образом кругла. II подобным образом любая вещь приписывала бы богу свои собственные атрибуты и делала бы себя похожей на бога²⁹⁶, причем все остальное казалось бы ей безобразным.

Узкие рамки письма и недостаток времени не позволяют мне развернуть перед Вами все мои воззрения на божественную природу и разобрать все вопросы, которые Вы выдвигаете; к тому же выставлять трудности еще не значит приводить доводы. Верно, что в жизни мы многое делаем на основании [простого] предположения; но не-

верно, будто мы строим свои размышления на основе [простого] предположения. В обыденной жизни нам приходится следовать тому, что наиболее вероятно, но в умозрениях (*speculationes*) мы должны следовать [только] истине. Человек умер бы от голода и жажды, если бы не захотел пить и есть до тех пор, пока у него не было бы совершенного доказательства того, что пища и питье пойдут ему на пользу. Но в сфере созерцания (*in contemplatione*) это не имеет места. Напротив, здесь мы должны остерегаться принимать за истинное то, что является только вероятным, ибо стоит нам допустить одну неверность, чтобы за ней последовало бесконечное множество других.

Далее, из того, что божественные и человеческие науки полны многочисленными спорами и разногласиями, нельзя делать заключения, что все то, о чем они трактуют, недостоверно. Ведь существовало много людей, которые до такой степени были одержимы духом противоречия, что они осмеивали даже геометрические доказательства. Секст Эмпирик и другие скептики, о которых Вы упоминаете, считают ложным, например, то положение, что целое больше своей части, и точно так же они высказываются и о других аксиомах.

Но, оставив это и согласившись, что за недостатком доказательств мы должны довольствоваться вероятностями, я утверждаю, что вероятное доказательство должно быть таким, чтобы хотя мы и могли в нем сомневаться, однако мы не могли бы выставить против него противоположного положения, ибо то, против чего можно выставить противоположное положение, скорее невероятно, чем вероятно. Если я, например, скажу, что Петр жив, потому что я видел его вчера совершенно здоровым, то это весьма вероятно, поскольку никто не может выставить противоположного утверждения. Но если другой человек говорит, что видел вчера этого самого Петра в беспамятстве, и полагает, что Петр вследствие этого скончался, то тем самым он делает мое утверждение скорее невероятным, чем вероятным. Что Ваше предположение о существовании духов и привидений является ложным и не может претендовать даже на вероятность, я показал так ясно, что в Вашем ответе я не нахожу ничего достойного внимания.

На Ваш вопрос: имею ли я о боге столь же ясную идею, как о треугольнике, я отвечаю утвердительно. Но если

Вы меня спросите, имею ли я о боге столь же ясное *образное представление* (*imago*), как о треугольнике, то я отвечу отрицательно, ибо богами не можем представлять образно (*imaginari*), но зато можем понимать (*intelligere*). Здесь следует также заметить, что я не говорю, что я познаю бога целиком и полностью (*omnino*), но говорю, что я постигаю некоторые из его атрибутов (не все и даже не большую часть), причем несомненно, что незнание большинства их не препятствует тому, чтобы иметь знание о некоторых из них. Когда я изучал «Элементы» Эвклида, то я сперва узнал, что три угла треугольника равняются двум прямым, и это свойство треугольника было мне вполне ясно, хотя я и не знал многих других его свойств.

Что касается духов и привидений, то до сих пор я не слышал о них ни одного удобопонятного свойства, а слышу одни только фантазии, которых никто не может понять. Когда Вы говорите, что духи или привидения, находящиеся ниже (следую Вашему способу выражения, хотя я не понимаю, почему материя, находящаяся ниже, хуже материи, находящейся выше), состоят из нежнейшей, разреженной и тончайшей субстанции, то мне кажется, что Вы говорите не то о паутине, не то о воздухе или парах. Сказать, что они невидимы, на мой взгляд, равносильно указанию на то, чем они не являются, а не указанию того, что они такое; если только Вы, быть может, не хотите этим намекнуть на то, что они по произволу делают себя то видимыми, то невидимыми и что воображение не встретит никакого затруднения в [представлении] такого рода невозможных вещей, как и в [представлении] других невозможностей.

Авторитет Платона, Аристотеля и Сократа не имеет для меня большого значения. Я был бы удивлен, если бы Вы сослались на Эпикура, Демокрита, Лукреция или какого-нибудь другого из атомистов и защитников атомов. Ибо неудивительно, что люди, измыслившие скрытые качества²⁹⁷, интенциональные образы²⁹⁸, субстанциальные формы²⁹⁹ и тысячу других пустяков, выдумали также духов и привидения и доверились бабьим сказкам, чтобы ослабить авторитет Демокрита, славе которого они так завидовали, что сожгли все его книги, опубликованные им среди таких похвал³⁰⁰. Если Вы склонны верить этим людям, то какие основания имете Вы для отрицания

чудес божественной девы и всех святых — чудес, о которых писали столько знаменитейших философов, теологов и историков, что я мог бы насчитать их Вам по сто на каждого из признающих привидения.

Однако же, славнейший муж, письмо мое вышло длиннее, чем я думал. Не хочу докучать Вам долее предметами, с которыми Вы, я знаю, не согласитесь, потому что следуете принципам, весьма отличающимся от моих. И т. д.

[Гаага, октябрь 1674 г.]

ПИСЬМО 57³⁰¹

*Превосходнейшему и проницательнейшему
философу Б. д. С.*

*от Эренфрида Вальтера
фон Чирнгауса³⁰².*

Превосходнейший муж!

...Во всяком случае, я удивляюсь тому, что тем же самым рассудком, которым философы доказывают ложность какого-нибудь положения, они показывают и его истинность. Декарт в начале своего «Рассуждения о методе» полагает, что достоверность разума одинакова у всех людей, а в «Метафизических размышлениях» он эту мысль доказывает. То же самое признают и те, которые полагают, что какое-нибудь достоверное положение они могут доказать таким образом, чтобы каждым человеком оно принималось за несомненное.

Однако, оставив это, я апеллирую к опыту и смиренно прошу Вас обратить особое внимание на следующее. Если из двух людей один что-либо утверждает, а другой отрицает и притом каждый высказывает то, что он думает, то получится, что (хотя по словам своим они кажутся прямо противоположными друг другу, однако, если принять в соображение их мысли) оба они говорят истину (каждый сообразно своему пониманию). Я упоминаю об этом потому, что это способно принести огромную пользу в общественной жизни, так как, приняв это в соображение, можно было бы предотвратить бесчисленные разногласия и проистекающие отсюда споры; хотя эта истина в мыслях

(*veritas in conceptu*) не всегда абсолютно истинна, но лишь при условии принятия за истину того, что предполагается при этом в разуме. Это правило до такой степени универсально, что оно имеет место у всех людей, не исключая даже сумасшедших и спящих; ибо все то, относительно чего они говорят, что они это видят (хотя, по-нашему, этого и нет) или видели, несомненно обстоит так фактически.

Все это весьма ясно можно видеть и на том вопросе, о котором идет речь, а именно на вопросе о *свободе воли*. Из обоих спорящих как тот, кто говорит за свободу, так и тот, кто — против, оба кажутся мне говорящими истину, сообразно тому, как каждый понимает свободу. Декарт называет свободным то, что не вынуждается никакой причиной; Вы же, напротив, называете свободным то, что никакой причиной ни к чему не детерминируется. Я признаю вместе с Вами, что мы во всех делах определяемся (детерминируемся) к чему-нибудь той или другой определенной причиной и, следовательно, что мы не имеем никакой свободы воли. Но, с другой стороны, я полагаю заодно с Декартом, что в некоторых делах (я сейчас покажу это) мы действуем отнюдь не по принуждению и, таким образом, обладаем свободой воли. В качестве примера я возьму то, что я сейчас делаю.

Постановка же вопроса может быть троякой. Во-первых, имеем ли мы абсолютную власть над вещами, находящимися вне нас? Это отрицается. Так, например, то обстоятельство, что я теперь пишу Вам это письмо, абсолютно не зависит от моей власти, ибо несомненно, что если бы я не был задержан своим отъездом или присутствием друзей, то я написал бы его раньше. Во-вторых, имеем ли мы абсолютную власть над движениями нашего тела, происходящими по определению нашей воли? Отвечаю на это ограничительно: да, если мы физически здоровы. Если я здоров, то взяться или не взяться за письмо всегда находится в моей воле. В-третьих, могу ли я, полностью владея своим рассудком (*Ratio*), пользоваться им свободно, т. е. абсолютно? На это я отвечаю утвердительно, ибо кто станет отрицать, не впадая в противоречие со своим собственным сознанием, что я властен в моих помышлениях хотеть или не хотеть написать это письмо? А что касается самого акта писания, поскольку внешние причины (это относится ко второму пункту) дают мне воз-

возможность как писать, так и не писать, то я признаю вместе с Вами, что имеются причины, детерминирующие меня к тому, чтобы я писал сейчас: то обстоятельство, что Вы раньше писали мне и просили меня ответить Вам при первом удобном случае и что теперь представляется такой случай и я не хотел бы упустить его. Но в то же время, основываясь на свидетельстве моего сознания, я признаю вместе с Декартом, что все это еще не принуждает меня писать и что, несмотря на все эти основания, я мог бы и воздержаться от писания (и отрицать это кажется мне совершенно невозможным). Если бы мы принуждались ко всему внешними обстоятельствами, то кто мог бы сделаться добродетельным? Более того, приняв это, мы должны были бы признать извинительной всякую низость. А между тем разве мы не видим весьма часто, что, как бы ни детерминировали нас к чему-нибудь внешние вещи, мы этому тем не менее сопротивляемся своим твердым и непреклонным духом.

Итак, чтобы яснее представить вышеприведенное правило: вы оба говорите истину, каждый соответственно своему пониманию; но если мы имеем в виду абсолютную истину, то она принадлежит только мнению Декарта. Вы предполагаете, как нечто достоверное, что сущность свободы заключается в том, что мы ничем не детерминируемся. При этом предположении будет верно как то, так и другое мнение. Между тем сущность вещи состоит в том, без чего эта вещь не может быть даже мыслима; свобода же может быть мыслима, хотя бы мы и детерминировались в наших действиях внешними причинами, т. е. хотя бы всегда существовали причины, которые *побуждают* нас действовать в определенном направлении, однако не производят наших действий целиком. Но свобода совсем не может быть мыслима, если предположить, что мы действуем по принуждению. Впрочем, по этому вопросу смотрите у самого Декарта, т. I, письма 8 и 9, а также т. II, стр. 4. Но пока довольно. Прошу Вас ответить мне на эти затруднения, и Вы найдете меня не только благодарным, но и, по мере сил и здоровья, Вашим преданнейшим слугой.

8 октября 1674 г.

NN³⁰³

Ученейшему и высокоопытному
 мужу Г. Г. Шуллеру³⁰⁵

от Б. д. С.

ОТВЕТ НА ПРЕДЫДУЩЕЕ

Высокоопытный господин!

Наш общий друг И. Р.³⁰⁶ переслал мне письмо, которым Вы удостоили меня, вместе с рассуждениями Вашего друга³⁰⁷ относительно моего и Декартова мнения о свободе воли. И то и другое письмо были мне в высшей степени приятны, и хотя в настоящее время я не совсем здоров и меня весьма отвлекают другие дела, однако Ваша исключительная любезность и — что особенно важно в моих глазах — присущее Вам стремление к истине побуждают меня удовлетворить по мере моих слабых сил Ваше желание. Но что́ хочет сказать Ваш друг до того, как он апеллирует к опыту и просит о большом внимании, я, право, не понимаю. Дальше он говорит: «Когда из двух спорящих о какой-либо вещи один что-нибудь утверждает, а другой отрицает» и т. д. Это верно в том случае, если он имеет в виду двух людей, которые хотя и употребляют одни и те же термины, однако думают о различных вещах. Несколько примеров такого рода я прислал когда-то нашему другу И. Р., которому в настоящее время я пишу, прося его сообщить Вам эти примеры.

Перехожу к определению свободы, которое друг Ваш приписывает мне, хотя я, право, не знаю, откуда он взял его. Я называю свободной такую вещь, которая существует и действует из одной только необходимости своей природы; принужденным же я называю то, что́ чем-нибудь другим детерминируется к существованию и к действию тем или другим определенным образом. Так, например, бог существует хотя необходимо, но свободно, потому что он существует из одной только необходимости своей природы. Точно так же бог свободно познает себя и вообще все, потому что из одной только необходимости его природы следует, что он все познает (*intelligere*). Итак, Вы видите, что я полагаю свободу не в свободном решении (*decretum*), но в свободной необходимости (*libera necessitas*).

Но перейдем к вещам сотворенным (*res creatae*), которые все детерминируются внешними причинами к существованию и действию тем или иным определенным образом. Чтобы яснее понять это, возьмем вещь, наиболее простую. Например, камень получает определенное количество движения от какой-нибудь внешней причины, которая толкает его, и благодаря этому количеству движения он с необходимостью будет продолжать двигаться дальше, до тех пор пока не прекратится действие внешней причины. Это продолжение движения камня является вынужденным не потому, что оно необходимо, а потому, что оно определено толчком внешней причины. И то, что сказано здесь о камне, имеет значение для любой отдельной вещи, сколь бы сложной и ко многому способной она ни мыслилась, а именно: каждая отдельная вещь необходимо детерминируется какой-нибудь внешней причиной к существованию и действию тем или иным определенным образом.

Далее, представьте себе, пожалуйста, что камень, продолжая свое движение, мыслит и сознает, что он изо всех сил стремится не прекращать этого движения. Этот камень, так как он создает только свое собственное стремление (*conatus*) и так как он отнюдь не индифферентен, будет думать, что он в высшей степени свободен и продолжает движение не по какой иной причине, кроме той, что он этого желает. Такова же та человеческая свобода, обладанием которой все хвалятся и которая состоит только в том, что люди сознают свое желание, но не знают причин, коими они детерминируются. Так, ребенок думает, что он свободно стремится к молоку, а рассердившийся мальчик, — что он свободно желает мщения, робкий же, — что он желает бегства. Так, пьяный думает, будто он по свободному решению воли разглашает то, относительно чего впоследствии, протрезвившись, он хотел бы, чтобы это осталось невысказанным. Так же и человек, находящийся в бреду или болтливый по природе, и многие другие того же сорта полагают, что они поступают по свободному решению своей воли, а не уносятся порывом непреодолимого влечения. И так как этот предрассудок врожден всем людям, то люди не так-то легко от него избавляются. Ибо хотя опыт более чем достаточно учит, что люди весьма мало способны сдерживать свои желания и что часто, волнующиеся противополож-

ными аффектами, они видят лучшее, а следуют худшему³⁰⁸, однако они считают себя свободными, и это потому, что некоторых вещей они хотят не особенно сильно и стремление к этим вещам легко может быть подавлено воспоминанием о какой-нибудь другой вещи, которая часто повторяется в нашей памяти.

Этими замечаниями я, если не ошибаюсь, достаточно разъяснил мое мнение о свободной и вынужденной (coacta) необходимости и о мнимой человеческой свободе. Из этого легко получить ответ на возражения Вашего друга. Ибо если он (говоря вместе с Декартом, что свободным является тот, кто не принуждается никакой внешней причиной) под принужденным человеком понимает того, кто действует вопреки своему желанию, то я согласен, что в некоторых вещах мы несколько не принуждаемся и в этом отношении обладаем свободной волей. Но если под принужденным человеком он понимает того, кто действует хотя и не против своего желания, но тем не менее необходимо (как я объяснил это выше), то я отрицаю, чтобы мы были свободны в чем бы то ни было.

Друг Ваш, напротив, утверждает, что «разумом мы можем пользоваться вполне свободно, т. е. абсолютно», на чем он довольно самоуверенно, чтобы не сказать — слишком самоуверенно, настаивает. «Кто станет, — говорит он, — отрицать, не впадая в противоречие со свидетельством собственного сознания, что я властен в моих помышлениях хотеть или не хотеть написать это письмо?» Хотел бы я знать, о каком сознании говорит здесь Ваш друг, если не о том, которое рассмотрено мною на примере с камнем? Что до меня, то я, чтобы не противоречить моему сознанию (conscientia), т. е. разуму и опыту, и чтобы не поощрять предрассудков и невежества, не признаю за собой никакой абсолютной власти мышления, которая давала бы мне возможность [по произволу] мыслить, что я хочу и что я не хочу писать. Но я апеллирую к сознанию Вашего друга, который, без сомнения, сам испытывал, что в сновидениях он не обладает властью помыслить, что он желает и что он не желает писать, и что когда ему снится, что он хочет писать, то он уже не имеет власти не видеть этого во сне. Не менее известно ему из его опыта, полагаю я, и то, что душа наша не всегда одинаково способна мыслить об одном и том же предмете; но соответственно тому, в какой мере наше тело способно

к тому, чтобы в нем вызывался образ того или другого объекта, соответственно этому и душа (*mens*) в большей или меньшей степени способна к созерцанию этого объекта.

Далее Ваш друг прибавляет, что причины, которые привели его к решению написать письмо, хотя и побуждают, но не принуждают его к этому. Если отнестись к этому беспристрастно, то это может означать только одно, а именно: что душа его была настроена таким образом, что причины, которые в ином случае — если бы он, например, находился во власти какого-нибудь сильного аффекта — не могли бы склонить его к писанию письма, при настоящих условиях легко заставили его сделать это; другими словами, причины, которые при иных условиях не могли бы принудить его, при данных условиях принудили его, но не к писанию вопреки его желанию, а к тому, чтобы он с необходимостью захотел этого.

Далее, он говорит: если бы мы принуждались ко всему внешними обстоятельствами, то никто не мог бы сделаться добродетельным. Но я не знаю, кто сказал ему, что мы не можем достигнуть твердости и постоянства духа, если все совершается по фатальной необходимости (*ex fatali necessitate*), и что это возможно лишь из свободного решения души?

Если же он прибавляет, что, «принимая все это, пришлось бы признать извинительной всякую низость», — то что же из этого? Ведь злые люди не менее зловредны и не менее опасны оттого, что они злы по необходимости. Но об этом, если Вам угодно, смотрите мое «Приложение» к первой и второй частям «Начал» Декарта, изложенным геометрическим порядком, ч. II, гл. 8.

Наконец, я хотел бы, чтобы Ваш друг, делающий мне все эти возражения, ответил мне на такой вопрос: каким образом он эту человеческую добродетель, происходящую из свободного решения души, согласует с предопределением божьим? Если он вместе с Декартом признает, что он не знает, как примирить эти вещи, то это значит только, что он замахивается на меня копьём, которое уже пронзило его самого. Но напрасно, потому что, если Вам угодно будет внимательно рассмотреть мое воззрение, то Вы увидите, что все в нем вполне согласно. II т. д.

[Гаага, октябрь 1674 г.]

*Превосходнейшему и пронциательнейшему
философу Б. д. С.*

*от Эренфрида Вальтера
фон Чирнгауса.*

Превосходнейший муж!

Когда же, наконец, мы получим Ваш метод для руководства разумом при познании не известных еще нам истин, а также Вашу общую физику (*generalia in physicis*)? Я знаю, что Вы за последнее время продвинулись вперед в этих областях. Относительно первого мне это было уже известно и раньше; о втором же свидетельствуют те леммы, которые приложены ко второй части Вашей «Этики» и которые легко разрешают многие затруднения в физике. Если только Вы найдете досуг и удобный случай, то убедительнейше прошу Вас дать мне истинное определение движения вместе с объяснением его, а также разъяснить мне: каким образом (раз протяжение, поскольку оно мыслится само через себя, является неделимым, неизменным и т. д.) мы можем а priori вывести возможность возникновения столь многих различных модификаций его (*tot tamque multas varietates*), а следовательно, существование той или иной фигуры в частицах какого-нибудь тела — частицах, которые, однако, во всяком теле разнообразны и отличаются от фигур частей, составляющих форму какого-нибудь другого тела?

При личном свидании Вы указали мне метод, которым Вы пользуетесь для нахождения истин, Вам еще не известных. Из своего опыта я нахожу, что метод этот превосходит и в то же время весьма легок, насколько я его понимаю. Могу сказать, что его одного было уже достаточно, чтобы сильно продвинуть меня в математике. В связи с этим я хотел бы получить от Вас истинное определение адекватной, истинной, ложной, фиктивной и сомнительной идеи. Я сам доискивался различия между идеей адекватной и истинной. Но до сих пор я мог в этом отношении открыть только одно, а именно: исследуя вещь и определенное понятие (*conceptus*) или идею (для того чтобы затем выяснить, является ли эта истинная идея также и адекватной идеей какой-нибудь вещи), я задавался вопросом:

какова причина этой идеи или понятия? Узнав это, я опять спрашивал себя: какова причина этого понятия? И таким образом я не переставал исследовать причины причин идей, пока, наконец, не доходил до такой причины, для которой уже не мог отыскать никакой другой причины, кроме той, что среди всех возможных идей, какими я обладаю, существует также и эта идея. Так, например, когда мы спрашиваем: в чем заключается действительный источник наших заблуждений? — то Декарт ответит на это: в том, что мы даем свое согласие в отношении того, что нами еще не постигнуто с ясностью. Однако, даже если это и есть истинная идея о данном предмете, я не смогу определить всего, что требуется для познания его, если у меня не будет о нем также и адекватной идеи. Для того же, чтобы получить адекватную идею о нем, я вновь задамся вопросом о причине этого понятия, т. е. спрошу себя: отчего происходит, что мы даем свое согласие в отношении того, что нами ясно не понято? — и отвечу, что это происходит из-за недостатка знаний. Но далее уже невозможно спрашивать о том, какова причина того, что некоторых вещей мы не знаем. А отсюда я вижу, что я нашел адекватную идею наших заблуждений.

Здесь, между прочим, я спрошу Вас о следующем: так как установлено, что многие вещи, выраженные бесчисленными способами, имеют свою адекватную идею и что из каждой адекватной идеи может быть выведено все, что только возможно знать о данной вещи, хотя из одной идеи такое знание о вещи может быть извлечено легче, чем из другой, то есть ли какой-нибудь способ распознавать, какой из этих идей следует предпочтительно пользоваться? Так, например, адекватная идея круга состоит в равенстве его радиусов; но она состоит также в равенстве между собой бесчисленных [вписанных в круг] прямоугольников, образуемых отрезками двух прямых линий, и т. д., так что круг имеет бесчисленные выражения, из которых каждое раскрывает адекватную природу круга. И хотя из каждого такого выражения может быть выведено все, что возможно знать о круге, однако из одного выражения гораздо легче сделать все нужные выводы, чем из другого. Точно так же, рассматривая координаты кривых, можно вывести много такого, что относится к изменению этих последних; но то же самое будет еще легче вывести при рассмотрении их касательных³¹⁰, и т. д.

Этим я хотел показать Вам, насколько я уже продвинулся в этом исследовании. Иду от Вас разъяснений, которые бы могли улучшить мое исследование, или — если я где-нибудь ошибся — поправки, а также и просимого мною определения. Будьте здоровы.

5 января 1675 г.

ПИСЬМО 60¹¹

*Благороднейшему и ученейшему мужу
Эренфриду Вальтеру фон Чирнгаусу*

от Б. д. С.

ОТВЕТ НА ПРЕДЫДУЩЕЕ

Благороднейший муж!

Все различие между идеей истинной и адекватной я полагаю в том, что название истинной имеет в виду только согласие (*convenientia*) идеи с ее идеатом, название же адекватной имеет в виду природу идеи самой в себе, так что в действительности нет никакого различия между истинной и адекватной идеей, кроме указанного внешнего отношения. Теперь, чтобы распознать, какая из всех идей о предмете может послужить основанием для вывода всех его свойств, я замечу только одно, а именно: что эта идея (или определение) вещи должна выражать [ее] производящую причину (*causa efficiens*). Так, например, для изучения свойств круга, я задаюсь вопросом: могу ли я из той идеи круга, по которой он содержит в себе бесчисленные прямоугольники, вывести все свойства его; другими словами, я задаюсь вопросом: заключает ли в себе эта идея производящую причину круга? И так как этого нет, то я ищу другое определение, а именно: что круг есть пространство, очерчиваемое линией, одна точка которой неподвижна, а другая движется. Так как это определение уже выражает производящую причину, то я знаю, что из него я могу вывести все свойства круга, и т. д. Точно так же, когда я определяю бога как существо в высшей степени совершенное, то из этого определения я не могу извлечь всех свойств бога, так как определение это не выражает производящей причины (ибо я считаю, что производящая причина может быть как внешней, так и

внутренней). Когда же я определяю бога как существо и т. д. (см. опред. 6, ч. I «Этики»), [то я могу извлечь отсюда все его свойства].

Что касается остального, а именно: движения и того, что имеет отношение к методу, то, так как я еще не изложил этого письменно в должном порядке, я оставляю эти вопросы для другого случая.

По поводу Вашего утверждения, что, рассматривая координаты кривых, можно вывести много такого, что относится к измерению этих последних, но что то же самое будет еще легче вывести при рассмотрении их касательных и т. д.³¹², я замечу, напротив, что посредством касательных многое другое выводится менее легко, чем посредством координат, надлежащим образом примененных. И я вообще утверждаю, что (какова бы ни была данная идея) из тех или других свойств какой-нибудь вещи одно может быть выведено легче, другое — труднее (причем, однако, все это относится к природе этой вещи). Но я считаю, что нужно соблюдать при этом только одно, а именно: нужно искать такой идеи, из которой можно извлечь все, как сказано выше. Ибо, когда мы из чего-нибудь выводим все возможные свойства данной вещи, то очевидно, что дальнейшие выводы необходимо будут труднее ближайших. И т. д.

[Гаага, январь 1675 г.]

ПИСЬМО 61³¹³

Славнейшему мужу Б. д. С.

от Генриха Ольденбурга.

Сердечный привет!

Не хочу упустить удобного случая, представляющегося с отъездом в Голландию ученейшего господина Буржуа, доктора медицины в Кане и приверженца реформатской религии, чтобы сообщить Вам, что несколько недель тому назад я выразил Вам свою благодарность за посылку Вашего «Трактата»³¹⁴ (который, однако, не дошел до меня), но что я питаю сомнение в том, что означенное письмо мое надлежащим образом дошло до Вас. Я высказал в нем свое мнение об этом «Трактате». Однако, лучше изучив и продумав этот «Трактат», я должен признать свое прежнее суждение о нем слишком поспешным. Мне показалось

тогда, что кое-какие места в нем направлены против религии, ибо я мерил ее на обычный аршин теологов и принятых вероисповедных формул (которые слишком уж дышат духом партийности). Но при более глубоком размышлении многое убедило меня в совершенно обратном: я увидел, что замыслы Ваши отнюдь не направлены во вред истинной религии (*Religio vera*) и основательной философии, что, напротив того, Ваша работа направлена на то, чтобы выяснить и утвердить настоящую цель христианской религии и указать на божественную высоту и величие плодотворной философии. Так как я теперь считаю, что таковы именно Ваши намерения, то я убедительно прошу Вас почаще сообщать о том, что Вы теперь для этой цели готовите и над чем размышляете, Вашему старинному и искреннему другу, который от всей души желает самого счастливого успеха столь возвышенным планам. Клянусь Вам, что ни одному смертному не выдам ничего из сообщенного Вами, стоит Вам только намекнуть мне, чтобы я хранил молчание. Я постараюсь лишь постепенно подготовить умы добрых и проникательных людей к принятию истин, которые Вы некогда раскроете в более полном свете, и позабочусь об устранении тех предрассудков, которые существуют в отношении Ваших воззрений.

Если я не ошибаюсь, Вы весьма глубоко проникли в понимание природы человеческой души, ее сил и ее связи с телом. Настоятельно прошу Вас не отказать мне в сообщении Ваших мыслей об этом предмете.

Будьте здоровы, превосходнейший муж, и продолжайте питать благосклонность к ревностному почитателю Вашего учения и Вашей добродетели.

Генрих Ольденбург.

Лондон, 8 июня 1675 г.

П И С Ь М О 62³¹⁵

Славнейшему мужу Б. д. С.

от Генриха Ольденбурга.

Славнейший муж!

Ввиду столь приятного для меня возобновления нашей переписки я не хотел бы нарушить обязанности друга задержанием ответа. Насколько я понял из Вашего ответа

от 5 июля ³¹⁶, Вы собираетесь издать Ваш «Трактат» ³¹⁷, изложенный в пяти частях. Позвольте мне ввиду того расположения, которое Вы ко мне питаете, высказать Вам мой совет — не помещать туда ничего такого, что могло бы показаться в какой бы то ни было мере подрывающим религиозную добродетель, тем более, что наш извращенный и порочный век ни за чем не гонится с такой жадностью, как за учениями, выводы которых могли бы служить к оправданию господствующих пороков.

Впрочем, я не откажусь принять несколько экземпляров означенного «Трактата». Об одном только я хотел бы Вас просить: когда будете посылать их, адресуйте на имя одного голландского купца, живущего в Лондоне; он уже позаботится доставить их мне. При этом не будет никакой необходимости писать о том, что такие-то книги мне посланы. Ибо, как только они благополучно дойдут до меня, я не сомневаюсь, что мне будет нетрудно распределить их среди моих друзей и получить за них справедливую цену.

Будьте здоровы и пишите, когда будет время, преданному

Вам

Генриху Ольденбургу.

Лондон, 22 июля 1675 г.

ПИСЬМО 63³¹⁸

*Превосходнейшему и проницательнейшему
философу Б. д. С.*

от Г. Г. Шуллера.

Благороднейший и превосходнейший муж!

Я должен был бы краснеть за свое долгое молчание и опасаться обвинения в неблагодарном отношении к Вашему благосклонному и незаслуженному мною расположению, если бы я не думал, что Ваша великодушная натура более склонна извинять, чем обвинять людей, и если бы я не знал, что Вы заняты — на общее благо всем друзьям Вашим — такими серьезными размышлениями, прерывать которые без какой-нибудь особенной причины было бы просто преступно. Вот почему я хранил молчание, довольствуясь тем, что от друзей я имел сведения о Вашем

добром здоровье. Но настоящим письмом я хочу сообщить Вам, что наш благороднейший друг господин фон Чирнгаузен все еще пребывает в Англии, находясь, подобно нам, в добром здоровье, и в трех своих письмах ко мне поручает передать Вам свой глубочайший привет и засвидетельствовать Вам свое почтение. Он многократно просит меня представить на Ваше рассмотрение нижеследующие его сомнения и испросить столь желанного для него ответа на них.

А именно: не сообразовали ли Вы убедить нас каким-нибудь прямым доказательством (а не путем приведения к абсурду) в том, что мы не можем познавать иных атрибутов бога, кроме мышления и протяжения? И затем: не следует ли отсюда, что существа, состоящие из других атрибутов, наоборот, не могут помыслить никакого протяжения, — в соответствии с чем нужно было бы допустить столько миров, сколько есть атрибутов бога; при этом, сколь велик, например, наш «мир протяжения» (если можно так выразиться), столь же велики должны были бы быть и другие миры, состоящие из других атрибутов, — и как мы, кроме мышления, перцепируем только протяжение, так существа этих других миров должны были бы перцепировать только атрибут своего мира и мышление?

Во-вторых, так как ум бога отличается от нашего ума как по своей сущности, так и по своему существованию, то, следовательно, он не будет иметь ничего общего с нашим умом; а отсюда (по теореме 3-й I книги)³¹⁹ следует, что ум бога не может быть причиной нашего ума.

В-третьих, в схолии к теореме 10³²⁰ Вы говорите: ничего не может быть яснее того, что каждое существо (ens) должно быть мыслимо под каким-нибудь атрибутом (что я понимаю как нельзя лучше) и что, чем больше оно имеет реальности или бытия (esse), тем больше атрибутов принадлежит ему. Отсюда должно было бы, по-видимому, следовать, что есть существа, обладающие тремя, четырьмя и более атрибутами, тогда как из только что доказанного можно было бы заключить, что каждое существо состоит только из двух атрибутов: из какого-нибудь определенного атрибута бога и из идеи этого атрибута.

В-четвертых, я хотел бы получить примеры того, что произведено богом непосредственно и что через посредство какой-нибудь бесконечной модификации. К первому роду относятся, как мне кажется, протяжение и мышле-

ние; к последнему же — разум в мышлении, движение — в протяжении и т. п.

Вот то, что просит Вас разъяснить упомянутый Чирнгаузен (вместе со мной), — если только Вам позволит время.

Затем он сообщает, что господин Бойль и Ольденбург составили себе о Вашей персоне весьма странное мнение. Мнение это Чирнгаузен не только у них рассеял, но привел еще доводы, под влиянием которых они снова не только мыслят вполне достойным и вполне благосклонным образом о Вашей персоне, но и высоко ценят «Богословско-политический трактат», о чем я, повинуясь Вашим указаниям, не осмеливался извещать Вас³²¹. Будьте вполне уверены, благороднейший муж, в том, что я всегда готов к всевозможным услугам. Преданный слуга Ваш

Г Г Шуллер.

Амстердам, 25 июля 1675 г.

Д. а. Гент³²² шлет свой сердечный привет, равно как и И. Рив³²³.

ПИСЬМО 64³²⁴

*Ученейшему и высокоопытному
мужу Г. Г. Шуллеру*

от Б. д. С.

ОТВЕТ НА ПРЕДЫДУЩЕЕ

Высокоопытный муж!

Мне очень приятно, что Вы нашли, наконец, случай порадовать меня своим письмом, которое всегда для меня является весьма желанным. Усердно прошу Вас делать это почаще и т. д.

Перехожу к Вашим сомнениям. На первое из них скажу Вам, что человеческая душа может распространить свое познание только на то, что содержит в себе идея актуально существующего тела или что может быть выведено из этой самой идеи. Ибо мощь (potentia) какой бы то ни было вещи определяется только ее сущностью (по теореме 7, ч. III «Этики»); сущность же души (по теореме 13, ч. II «Этики») состоит только в том, что она есть идея актуально существующего тела. Поэтому познавательная мощь (intelligendi potentia) души простирается только на то, что в себе содержит эта идея тела или что из нее вытекает. Идея же тела не заключает в себе и не выражает собой

никаких других атрибутов бога, кроме протяжения и мышления, ибо се идеат, т. е. тело (по теореме 6, ч. II «Этики»), имеет причиной бога, поскольку он рассматривается под атрибутом протяжения, а не поскольку он рассматривается под каким-либо иным атрибутом. Поэтому (по аксиоме 6, ч. I) эта идея тела заключает в себе познание бога, поскольку он рассматривается лишь под атрибутом протяжения. Далее, эта идея, поскольку она есть модус мышления, имеет (согласно той же теореме) своей причиной бога также и постольку, поскольку он есть мыслящая вещь, а не постольку он рассматривается под каким-либо иным атрибутом. Таким образом (по той же аксиоме), идея этой идеи заключает в себе познание бога, поскольку он рассматривается под атрибутом мышления, а не под каким-либо иным. Из всего этого явствует, что человеческая душа, или, другими словами, идея человеческого тела, не заключает в себе и не выражает собой никаких других атрибутов бога, кроме двух указанных. Кроме того (по теореме 10, ч. I), из этих двух атрибутов и их состояний (*affectiones*) не может быть ни выведен, ни вообще помыслен никакой другой атрибут бога. Вот почему я и заключаю, что человеческая душа не может иметь познания ни о каком ином атрибуте, кроме двух указанных, что и требовалось доказать.

Затем в ответ на Ваше замечание: не значит ли это, что существует столько миров, сколько атрибутов? — укажу Вам только на схолию к теореме 7, ч. II «Этики». То же самое положение могло бы быть доказано еще проще путем приведения к абсурду. В тех случаях, когда самое положение является отрицательным, я обыкновенно предпочитаю этот последний способ доказательства, потому что он более подходит к природе подобных положений. Но так как Вы требуете только положительного способа доказательства, то я перехожу к другому пункту, а именно: может ли что-нибудь быть произведено другой вещью, с которой оно различается как по сущности, так и по существованию, — ибо Вам кажется, что вещи, которые столь различны между собой, не имеют между собой ничего общего. Но так как все единичные вещи, кроме тех, которые производятся себе подобными, отличаются от своих причин как по сущности, так и по существованию, то я не вижу здесь никакого основания для недоумения.

Что же касается вопроса: в каком смысле я понимаю, что бог есть производящая причина как существования вещей, так и их сущности, — то я полагаю, что я уже достаточно разъяснил это в схолии и королларии к теореме 25, ч. I «Этики».

Аксиому схолии к теореме 10, ч. I, мы образуем — как я упомянул в конце этой схолии — из имеющейся у нас идеи абсолютно бесконечного существа, а не из того, что существуют или могли бы существовать существа, обладающие тремя, четырьмя и т. д. атрибутами.

Наконец, примеры, о которых Вы спрашиваете, суть: первого рода — абсолютно бесконечный разум (интеллект) в мышлении, движение и покой — в протяжении; второго же рода — облик всей вселенной (*facies totius universi*), который, хотя и видоизменяется бесконечными способами, тем не менее остается всегда одним и тем же (о чем смотри схолию к лемме 7 перед теоремой 14, ч. II) ³²⁵.

Всем этим, превосходнейший муж, я, думаю, мне, ответил на те возражения, которые Вы и наш общий друг сделали мне. Если же, по Вашему мнению, здесь все еще имеется какая-нибудь трудность, то прошу Вас указать мне ее, чтобы я мог по мере моих сил устранить также и ее. Будьте здоровы, и т. д.

Гаага, 29 июля 1675 г.

ПИСЬМО 65³²⁰

*Проницательнейшему и учнейшему
философу В. д. С.*

*от Эренфрида Вальтера
фон Чирнгауса.*

Славнейший муж!

Прошу у Вас доказательства того, что Вы говорите, а именно: что душа не может перцепировать иных атрибутов бога, кроме протяжения и мышления. Хотя это для меня и очевидно, однако мне кажется, что из схолии к теореме 7, ч. II «Этики», может быть выведено заключение прямо противоположное. Возможно, впрочем, что мне кажется это только потому, что я недостаточно правильно понял смысл этой схолии. Поэтому-то, славнейший муж, я и решил изложить Вам те соображения, которые приводят меня к такому заключению, и покорнейше просить

Вас прийти со свойственной Вам добротой мне на помощь во всех тех пунктах, где мысль Ваша была неправильно понята мною.

Дело обстоит следующим образом. Хотя я и усматриваю из указанной схолии, что существует во всяком случае только один мир, однако из этой же схолии не менее очевидно вытекает, что он выражается бесконечными способами, а потому и каждая отдельная вещь выражена бесконечными способами. Отсюда, по-видимому, следует, что хотя та модификация, которая образует мою душу, и та модификация, которая выражает мое тело, и является одной и той же модификацией, однако она выражена бесконечными способами: во-первых, — протяжением, во-вторых, — мышлением, в-третьих, — еще каким-нибудь атрибутом бога, мне не известным, и т. д. до бесконечности, так как атрибутов бога бесконечно много, порядок же и связь модификаций, по-видимому, во всех атрибутах одни и те же. Здесь-то и возникает вопрос: почему душа, представляющая определенную модификацию, которая выражается не только протяжением, но и бесконечными другими способами, — почему, говорю я, душа перцепирует эту модификацию только выраженной через протяжение, т. е. только в качестве человеческого тела, и не перцепирует никакого другого выражения этой модификации через другие атрибуты? Но время не позволяет мне продумать все это более обстоятельно. Быть может, все эти сомнения будут устранены более частыми размышлениями.

Лондон, 12 августа 1675 г.

ПИСЬМО 66³²⁷

*Благороднейшему и ученейшему мужу
Эренфриду Вальтеру фон Чирнгаусу*

от Б. д. С.

ОТВЕТ НА ПРЕДЫДУЩЕЕ

Благороднейший муж!

...Переходя к ответу на Ваше возражение, замечу, что хотя каждая вещь выражается в бесконечном интеллекте бога бесконечными способами, однако те бесконеч-

ные идеи, которыми она выражается, не могут конституировать одну и ту же душу (mens) единичной вещи, но [конституируют] бесконечное множество душ, так как все эти бесконечные идеи не имеют никакой связи между собой, как я объяснил в той же схолии к теореме 7, ч. II «Этики», и как это явствует из теоремы 10, ч. I. Если Вы хоть сколько-нибудь обратите на это внимание, то Вы увидите, что здесь нет больше никаких затруднений, и т. д.

Гаага, 18 августа 1675 г.

ПИСЬМО 67³²⁸

*Учнейшему и проницательнейшему
мужу Б. д. С.*

от Альберта Бурга³²⁹.

Сердечный привет!

Уезжая из отечества, я обещал написать Вам, если по дороге случится что-нибудь достопримечательное, и так как со мной действительно произошло нечто подобное, и притом нечто в высшей степени важное, то я исполняю данное обещание, уведомляя Вас, что по бесконечному милосердию бога я обратился в католичество и сделался членом католической церкви. Каким образом это произошло, Вы можете узнать подробнее из письма, посланного мной славнейшему и высокоопытному мужу господину Кранену, профессору в Лейдене³³⁰; здесь же я изложу вкратце только то, что имеет отношение к Вашей собственной пользе.

Чем более я прежде восхищался тонкостью и остротой Вашего ума, тем более теперь я сожалею и оплакиваю Вас. Будучи человеком выдающегося ума, обладая душой, украшенной от бога блестящими дарами, страстно любя истину, Вы тем не менее позволили презренному в его гордыне князю бесовскому обойти и совратить Вас. Что такое вся Ваша философия, как не чистейшая иллюзия и химера? А между тем Вы рискуете для нее не только спокойствием духа в этой жизни, но и вечным спасением души Вашей. Посмотрите, на каком жалком фундаменте покоится все Ваше учение! Вы мните, что нашли, наконец, истинную философию. А почему Вы знаете, что Ваша фи-

философия лучше всех других, какие только когда-либо проповедовались в мире, или теперь еще проповедуются, или в будущем будут проповедоваться? Исследовали ли Вы — не говоря уже об учениях будущего — все существующие учения, как древние, так и новые, проповедуемые и здесь, и в Индии, и вообще по всей земле? Да, хотя бы Вы и исследовали их должным образом, почему Вы знаете, что Вы избрали самое лучшее? Вы скажете: моя философия согласна с правильным разумом, а все остальные противоречат ему. Но ведь все остальные философы, кроме Ваших собственных учеников, расходятся с Вами и, однако, с таким же правом, как и Вы, говорят то же самое о своей философии и так же, как и Вы их, обвиняют Вас в ложности и в заблуждении. Очевидно, что для доказательства истинности Вашей философии Вы должны привести какие-нибудь особые основания, которые неприложимы к другим философским учениям, но приложимы только к Вашему. В противном же случае Ваша философия должна быть признана такой же недостоверной и вздорной, как и все остальные.

Однако перехожу к Вашей книге (которой Вы предпослали столь нечестивое заглавие)³³¹, связывая и смешивая Вашу философию с Вашей теологией, ибо сами Вы смешиваете их воедино, хотя и стараетесь с дьявольским лукавством доказать, что они отделены одна от другой и имеют различные принципы.

Быть может, Вы скажете: «Другие не перечитывали Священного Писания столько раз, как я, а на основании этого самого Писания, признание авторитета которого устанавливает различие между христианами и другими народами земли, я и доказываю свои взгляды». Но как? — «Сопоставляя ясные тексты с более темными, я толкую Священное Писание, и из этих толкований я формирую свои взгляды или подтверждаю те, которые сложились в моем мозгу уже ранее».

Однако вдумайтесь поглубже, заклинаю Вас, в то, что Вы говорите! Откуда Вы знаете, что Вы правильно сопоставили те или другие тексты, что такого сопоставления, даже если оно сделано правильно, достаточно для толкования Священного Писания и что этим путем Вы кладете правильное основание для толкования Писания? Особенно ввиду того, на что указывают католики и что в высшей степени справедливо, а именно, что слово божье

было передано не в одном только Писании, что, следовательно, Священное Писание нельзя объяснять одним только Священным Писанием и что не только отдельные люди, но и сама церковь, эта единственная толковательница Священного Писания, не может ограничиться одним только Писанием. Необходимо принять во внимание также и апостольское предание — о чем свидетельствуют само Священное Писание и святые отцы и что согласно не только с правильным разумом, но и с опытом.

Таким образом, если принцип Ваш сказывается совершенно ложным и ведущим к гибели, то что же станет со всем Вашим учением, основанным и построенным на этом ложном фундаменте?

Итак, если только Вы верите в Христа распятого, признайте же сквернейшую Вашу ересь, опомнитесь от такого извращения Вашей природы и примиритесь с церковью!

Доказываете ли Вы свое учение иначе, чем это делали, делают и будут делать все остальные еретики, которые когда-либо выходили, выходят или будут выходить из церкви? Ибо все они пользуются тем же принципом, как и Вы, для составления и подтверждения своих учений, а именно: обращаются к одному только Священному Писанию.

Не прельщайтесь тем, что, быть может, учение Ваше не сможет быть опровергнуто кальвинистами или реформатами, лютеранами, меннонитами, социнианами и другими — все они, как уже сказано, так же жалки, как и Вы, и вместе с Вами сидят во тьме кромешной.

Если же Вы и во Христа не веруете, то я не нахожу слов, чтобы выразить, сколь Вы достойны сожаления! Но лекарство так просто: образумьтесь от заблуждений Ваших, признайте пагубной гордыней свое жалкое и безумное учение. Не веруете во Христа! Почему? Вы скажете: «Потому, что учение и жизнь Христа и все учение о нем христиан не согласуются с моими принципами». Но опять-таки повторяю Вам: неужели Вы мните себя выше всех, достигших уже царства божьего, — всех патриархов, пророков, апостолов, мучеников, отцов церкви, проповедников, девственниц и несчетного множества святых — или даже осмеливаетесь в своем богохульстве превозноситься над самим господом нашим Иисусом Христом? Вы один превосходите всех в своем учении, образе

жизни и во всем прочем? Вы, жалкий человек, Вы, ничтожнейшая тварь земли, прах и добыча червей. Вы смеете с неизреченным богохульством превозноситься над воплощением бесконечной мудрости вечного отца! Вы будете считать одного себя мудрее и выше всех тех, кто когда-либо, с самого начала мира, принадлежал к церкви божьей, всех, кто верил во Христа грядущего или уже пришедшего и кто в настоящее время верит в него! На каких основаниях держится Ваша дерзкая, безумная, жалкая и ужасная гордыня?

Вы отрицаете, что Христос есть сын бога живого, слово вечной мудрости отца, явившееся во плоти, пострадавшее и распятое за род человеческий! Почему? Потому что все это не отвечает Вашим принципам! Но помимо того, что уже доказано, что принципы Ваши не истинны, а ложны, безрассудны и нелепы, скажу еще нечто большее, а именно: даже если бы Вы исходили из верных принципов и на них строили все свое учение, Вы тем не менее не могли бы посредством их объяснить всего того, что существует, что происходило и что происходит в мире, и Вы не вправе были бы дерзко утверждать, что все, кажущееся противоречащим Вашим принципам, в силу одного этого ложно и невозможно. Как многочисленны и даже бесчисленны явления, которых — если даже в природе и существует что-либо доступное нашему познанию — Вы не могли бы объяснить; не могли бы даже устранить видимого противоречия между ними и остальными Вашими объяснениями, которые Вы считаете вполне достоверными. На основании Ваших принципов Вы никогда не объясните ни одного случая колдовства или заклинаний, действующих посредством произнесения или даже просто мысленного повторения известных слов или изображения на каком-нибудь предмете известных знаков, ни изумительных явлений у людей, одержимых бесами; а между тем я сам видел различные примеры всего этого и имею бесчисленные свидетельства в высшей степени достойных доверия людей, единогласно подтверждающих все это.

Как можете Вы судить о сущности всех вещей, если даже и допустить, что некоторые из Ваших идей, будучи адекватными по отношению к вещам, согласуются с их сущностью? Ведь Вы никогда не можете быть уверены в том, что мы от природы имеем в своей душе идеи о всех

сотворенных вещах, что многие из этих пдей пли даже все они не могут быть произведены и не производятся в действительности внешними предметами и притом, может быть, не иначе, как при посредстве добрых или злых духов и при помощи ясного божественного откровения? Каким же образом, не принимая во внимание ни свидетельств других людей, ни даже простого опыта — не говоря уже о подчинении своего суждения всемогуществу божьему, — каким образом можете Вы на основании своих принципов точно разрешить и установить вопросы о существовании или несуществовании, возможности или невозможности (т. е. о том, существуют или не существуют они в действительности и могут ли они существовать в природе вещей) таких вещей, как например следующие: магический жезл для открытия руд и подземных источников, камень, отыскиваемый алхимиками, действия заклинательных слов и знаков, явления различных духов, как добрых, так и злых, их могущество, их познания и их деятельность, восстановление растений и цветов в стеклянном бокале после их сожжения, сирены, карлики, которые, как говорят, часто появляются в горных рудниках, антипатии и симпатии многих вещей, непроницаемость человеческого тела и т. д.? Ничто из всего указанного здесь не может быть определено Вами, мой философ, будь Ваш ум еще хоть в тысячу раз острее и тонченнее! И если в суждениях об этом и обо всем подобном Вы будете полагаться лишь на свой собственный разум, то, конечно, все незнакомое и не встречавшееся Вам Вы будете считать невозможным. Между тем в действительности такие вещи должны считаться сомнительными лишь до тех пор, пока Вы не удостоверитесь в них на основании свидетельства возможно большего числа достойных доверия людей. Так же, как Вы, думается мне, судил бы и Юлий Цезарь, если бы кто-нибудь сказал ему, что будет изобретен порох, который в дальнейшем течении веков делается общедоступным и сила которого будет настолько велика, чтобы взрывать на воздух крепости, целые города и даже горы, и что, будучи заключен в каком-нибудь месте, порох этот тотчас же по соприкосновении с огнем удивительнейшим образом распространяется во все стороны и разрушает все, что задерживает его действие. Юлий Цезарь никоим образом не поверил бы этому, но расхохотался бы в глаза человеку, который вздумал бы уверять его в такой вещи,

которая противоречила бы всем его понятиям, его опыту и высшей военной науке.

Но возвратимся к делу. Если Вы не знаете тех вещей, о которых я говорил выше, и не способны произнести свое суждение о них, то как же можете Вы, несчастный, ослепленный сатанинской гордыней человек, так легкомысленно рассуждать о страшных таинствах жизни и страданий Христовых, которые даже учителя католической веры объявляют непостижимыми? Что Вы безумствуете, болтая праздный вздор по поводу бесчисленных знамений и чудес, которые после Христа творились силой всемогущего бога его апостолами, учениками и многими тысячами святых в удостоверение и подтверждение истинности католической веры и которые по бесконечной милости и благодати божьей творятся без числа и доньше по всему миру?! Если же Вы этого не можете опровергнуть — а Вы, конечно, не можете этого опровергнуть, — то зачем продолжать упорствовать? Признайте себя побежденным, опомнитесь от заблуждений и грехов, облеститесь смирением и станьте новым человеком.

Но перейдем к вопросу об истинности тех событий, которые составляют действительное основание христианской религии. Как решитесь Вы — если Вы должным образом вдумаетесь в этот вопрос — отрицать убедительно в согласного суждения миллионов людей, многие тысячи которых далеко превосходили и превосходят Вас своим учением, ученостью, истинной проницательностью и основательностью ума и совершенством жизни и которые все, как один человек, утверждают, что Христос, сын бога живого, воплотился, пострадал и был распят, что он умер за грехи рода человеческого, но воскрес, преобразился и царствует, как бог, на небесах вместе с предвечным отцом и единосущно с духом святым, а также многое другое, сюда относящееся; далее, что господом нашим Иисусом Христом, а также апостолами и другими святыми — именем Христа и божественной всемогущей силой — творились в церкви божьей бесчисленные чудеса, которые не только превосходят человеческое разумение, но даже противоречат обычным представлениям, от которых и по сие время осталось несметное множество рассеянных по всему свету анам света вещественных доказательств и видимых знаков и которые происходят даже и в наше время? Не есть ли это то же самое, как если бы я стал отрицать, что

существовали когда-то на свете древние римляне и что император Юлий Цезарь, низвергнув республиканскую свободу, изменил образ правления в монархический? — если бы я стал отрицать все это вопреки существованию общедоступных памятников, дошедших до нас от времен римского могущества, вопреки свидетельству авторитетнейших писателей, передававших в своих сочинениях историю римской республики и монархии вообще и Юлия Цезаря в частности, вопреки мнению тысяч людей, которые либо сами видели названные памятники, либо (так как существование последних удостоверено бесчисленными очевидцами) верили и верят как этим памятникам, так и указанным историкам? — если бы я стал отрицать все это на том основании, что прошедшей ночью мне приснилось, будто памятники эти, оставшиеся от римлян, в действительности вовсе не существуют, но представляют собой чистейший вымысел; будто все, что рассказывается о римлянах, ничем не отличается от того, что рассказывается в книгах, называемых романами и содержащих ребяческие истории об Амадисе де Гаула³³² и тому подобных героях; будто бы Юлий Цезарь никогда и не существовал, а если и существовал, то был каким-то меланхоликом, который не испроверг римской свободы и не вступил на императорский трон, а просто вообразил все это в силу ли своей собственной глупой фантазии или вследствие внушений со стороны своих льстивых друзей! Не было ли бы это то же самое, как если бы я стал отрицать, что Китай был завоеван татарами, что Константинополь есть столица Турецкой империи и т. п.? Однако подумал ли бы кто-нибудь, слыша, как я отрицаю это, что я в здравом уме, и не обвинил ли бы меня в безумии? Ведь все это основывается на согласном суждении многих тысяч людей, а потому достоверность этого в высшей степени очевидна, ибо невозможно, чтобы все, утверждающие это и многое другое, обманывали на этот счет самих себя или хотели бы обманывать других в течение стольких веков, начиная с первых годов существования мира и вплоть до наших дней.

Во-вторых, обратите внимание на то, что церковь божья с самого начала мира и по сии дни сохраняет непрерывную, неизменную и прочную преемственность, тогда как все остальные, языческие и еретические, религии если еще и существуют, то во всяком случае возникли го-

раздо позже. То же самое должно быть сказано также и о династиях королевств и о мнениях всех философов.

В-третьих, взгляните на то, что пришествием Христа во плоти церковь господня была переведена от религии Ветхого завета к религии Нового завета и была основана самим Христом, сыном бога живого, что она распространилась через апостолов и их учеников и последователей — людей, по мнению мира, неученых. Проповедуя христианское учение, противоречащее обычным понятиям и превосходящее всякое человеческое разумение, эти неученые люди посрамили, однако, всех философов. И эти люди — по мнению мира, отверженные, ничтожные и незнатные — не поддерживались могуществом царей и князей земных, но, напротив, испытали всевозможные гонения, претерпели все превратности судьбы. Но дело их тем более возрастало, чем более старались воспрепятствовать ему и даже совершенно придушить его могущественнейшие императоры Рима, убивая и предавая всевозможным мучениям всех тех христиан, которых только они могли убить. Таким образом церковь христианская в короткое время разлилась по всему лицу Земли, и, наконец, по обращении в веру христианскую самого римского императора и всех князей и государей Европы могущество церковной иерархии достигло тех пределов, которые заставляют нас дивиться ему в настоящее время. И все это было достигнуто милосердием, кротостью, терпением, упованием на бога и другими христианскими добродетелями (а не шумом оружия, не силой многочисленных войск и опустошением стран, как расширяются пределы мирских владык), и, как обещал сам Христос, врата адавы не одолели церкви Христовой. Взвесьте затем ужасную, несказанно суровую кару, которая низвела иудеев на последнюю ступень несчастья и бедствий и которую они несут за то, что были виновниками распятия Христова! Просмотрите, прочтите и перечтите историю всех времен — нигде, ни в одном человеческом обществе, ни даже во сне, не увидите Вы ничего подобного.

В-четвертых, обратите внимание на следующие свойства, присущие католической церкви и неотъемлемые от нее, а именно: на ее древность, ибо, заместив иудейскую религию, в свое время истинную, она берет свое начало от Христа и насчитывает уже шестнадцать с половиной

взкол, в течение которых она руководилась непрерывным преемством пастырей, и, таким образом, она одна соблюла во всей чистоте и неприкосновенности святыне божественные книги вместе с преданием незаписанного слова божьего, которое она также сохранила во всей его достоверности и чистоте; далее — на ее неизменность, ибо ее учение и совершение таинств ненарушимо сохраняются в подобающем им значении и в том самом виде, в каком оно было установлено Христом и апостолами; на ее непогрешимость, в силу которой она с верховным авторитетом безошибочно и достоверно разрушает и постановляет все относящееся к делам веры, имея на то власть, дарованную ей в этих целях самим Христом, и руководствуясь духом святым, которого она есть невеста; на ее неприкосновенность, в силу которой она не может быть ни в каком отношении соvrращена или обманута, так же как не может обманывать других, а потому никогда не нуждается ни в каких реформах; на ее единство, ибо все члены ее одинаково веруют и имеют общий символ веры, общий алтарь и таинства и стремятся к одной и той же цели, взаимно слушаясь друг друга; на неотделимость от церкви ни единой души, под каким бы то ни было предлогом без того, чтобы не подвергнуться вечному осуждению (если только перед смертью человек не воссоединится снова с церковью путем раскаяния), откуда ясно, что все ереси отошли от нее, она же пребывает всегда одинаковой: постоянная, непоколебимая, как на скале построенная; на ее необыкновенную распространенность, ибо она очевидным образом простирается на весь мир, чего нельзя сказать ни о каком другом протестантском, или еретическом, или языческом обществе, ни о каком политическом государстве и ни о каком философском учении, точно так же как никакому другому обществу не принадлежит и не может принадлежать ни одна из вышеназванных особенностей католической церкви; наконец, на ее продолжительность до скончания мира, продолжительность, которую обеспечивает за ней самый ее путь, ее истинность и жизнь и которая ясно доказывается опытом всех уже поименованных свойств ее, обещанных и дарованных ей точно так же самим Христом через духа святого.

В-пятых, обратите внимание на то, что дивный порядок, который царит в управлении такого громадного тела, как церковь, ясно показывает, что церковь находится в осо-

бой связи с промыслом божьим и что ее администрация чудесным образом назначается, покровительствуется и руководится святым духом, — точно так же как гармония, проявляющаяся во всех вещах этой вселенной, указывает на всемогущество, мудрость и бесконечную заботливость ее творца и промыслителя. Ни в каком другом обществе не царит столь прекрасный, строгий и ненарушимый порядок.

В-шестых (не говоря уже о том, что бесчисленное множество католиков того и другого пола, из которых многие и по сей день еще живы и которых я лично видел и знал, вело святейшую и достойную удивления жизнь и силой всемогущего бога творило во имя Иисуса Христа многие чудеса и что до сих пор чуть ли не ежедневно происходят внезапные обращения многих людей дурной жизни к лучшей — к истинно христианскому и святому житию), обратите внимание на то, что вообще все католики, чем более они святы и совершенны, тем более смиренны и тем более считают себя недостойными, уступая другим славу более святой жизни; что даже величайшие грешники [среди католиков] всегда сохраняют должное благоговение перед святыней, что они сами признаются в своих дурных качествах и осуждают свои пороки и несовершенства, желают от них избавиться и благодаря всему этому исправляются. Таким образом, можно сказать, что совершеннейший из всех когда-либо бывших еретиков и философов едва достоин стать между самыми несовершенными из католиков. Из всего этого вытекает и очевиднейшим образом следует, что католическое учение есть самое мудрое и удивительное по своей глубине — словом, что оно превосходит все остальные учения всего мира, ибо оно делает людей совершеннее, чем могут стать члены какого-нибудь другого общества, и показывает им верный путь к спокойствию души в этой жизни и к вечному спасению в будущей.

В-седьмых, вдумайтесь поглубже и посерьезнее в откровенные признания многих закоснелых в своем упрямстве еретиков и весьма видных философов, которые говорят, что только по принятии католической веры они увидели и осознали, наконец, как они были прежде жалки, слепы, невежественны и даже глупы и безумны, когда, одурманенные гордостью и надутые надменностью, воображали себя намного выше всех других по своему учению, учености и совершенству жизни. Многие из этих людей

вели впоследствии святейшую жизнь и оставили по себе память бесчисленными чудесами; другие бодро и радостно пошли на мученическую смерть; некоторые, наконец, — как блаженный Августин — стали глубочайшими, тончайшими, мудрейшими и полезнейшими учителями церкви и как бы столпами ее.

Наконец, подумайте о том, как жалка и беспокойна жизнь атеистов, хотя они и стараются иногда высказать большую душевную веселость и делают вид, что ведут весьма приятную жизнь и наслаждаются внутренним миром. Особенно же посмотрите на их несчастнейшую и ужасную смерть, некоторые примеры которой я видел своими глазами и о многих, даже бесчисленных, примерах которой знаю с такой же достоверностью из рассказов других людей и из истории. Извлеките урок из этих примеров, пока еще есть время!

Итак, Вы видите — или по крайней мере я надеюсь, что Вы видите, — как легкомысленно с Вашей стороны полагаться на мнение своего собственного мозга. (Ибо, если Христос есть истинный бог и вместе человек, — что не подлежит никакому сомнению — посмотрите, куда Вы зашли? Упорствуя в своих ужасных заблуждениях и тяжчайших грехах, чего можете Вы ожидать, кроме вечного осуждения? Подумайте сами, сколь это ужасно!) Какие основания имеет Вы подвергать осмеянию весь мир, за исключением Ваших несчастных почитателей? Как неразумна Ваша гордость и надутость, когда Вы думаете о превосходстве Вашего ума и восторгаетесь Вашим в высшей степени бесплодным, в высшей степени ложным и нечестивым учением!

Вы делаете себя несчастнее зверей лесных, отнимая у себя самую свободу воли. А между тем если бы Вы действительно не испытывали и не признавали в себе этой свободы, то как могли бы Вы обманывать самого себя, воображая, что поведение Ваше заслуживает величайшей похвалы и точнейшего подражания?

Если уж Вы не желаете (чего я не хочу думать), чтобы бог или ближние Ваши сжалились над Вами, то сжальтесь хоть сами над своим несчастным положением, которое Вы хотите еще усугубить, продолжая жить так, как Вы живете в настоящее время.

Одумайтесь, философ! Признайте свою мудрствующую глупость и безумную мудрость, смените гордость на

смирение, — и Вы излечитесь. Молите Христа во святой троице, чтобы он смилостивился над Вами и принял Вас. Читайте святых отцов и учителей церкви, и пусть они научат Вас, что надо делать, чтобы не погибнуть, но обрести жизнь вечную. Посоветуйтесь с католиками доброй жизни и глубокой веры, и они скажут Вам много такого, чего Вы никогда не знали раньше и что поразит Вас.

Что касается меня, то я написал Вам это письмо, руководимый лишь истинно христианским намерением: во-первых, чтобы показать любовь, которую я питаю к Вам, несмотря на то, что Вы язычник, а затем, чтобы упросить Вас перестать по крайней мере совращать других.

Итак, заключу следующим образом: бог хочет спасти душу Вашу от вечного проклятия, если только Вы сами хотите этого. Не колеблитесь же внять гласу господя, который уже столько раз призывал Вас через других, а теперь еще раз, может быть в последний, призывает через меня, который, получивши божественную благодать в силу несказанной милости самого бога, от всего сердца просит о том же самом для Вас. Не отвергайте этого обращения, ибо если Вы не послушаетесь теперь бога, к Вам взывающего, то гнев божий разразится над Вами, и тогда опасайтесь, чтобы бесконечное милосердие его не оставило Вас и чтобы Вы не сделали жалкой жертвой божественной справедливости, все истребляющей в гневе своем. Да не допустит этого бог всемогущий во славу своего имени и во спасение души Вашей и в поучение несчастнейшим поклонникам Вашим — во имя господя и спасителя нашего Иисуса Христа, пребывающего и царствующего с вечным отцом и единосущно с духом святым во веки веков. Аминь.
Флоренция, 11 сентября 1675 г.

П И С Ь М О 67bis³³³

*Письмо Николая Стефона ³³⁴
к реформатору новой философии
об истинной философии*

В книге, автором которой Вас и другие считают, да и я сам по разным причинам предполагаю ³³⁵, Вы рассматриваете все вопросы с точки зрения общественного благополучия, или, вернее, с точки зрения Вашего собственного благополучия, потому что, согласно Вам, в благопо-

лучии личности и заключается цель общественного благополучия. Однако средства Вы применили такие, которые противоречат желаемому Вами благополучию, и Вы совершенно пренебрегли той частью Вашего существа, благополучие которой должно было бы составлять единственный предмет человеческих стремлений. Что Вы выбрали средства, противоположные желаемому Вами благополучию, явствует из того, что, ища общественного спокойствия, Вы приводите все в расстройство и беспорядок, а стараясь избежать всяких опасностей, Вы без всякой нужды подвергаете себя самой величайшей опасности. А что Вы совершенно пренебрегли той частью Вашего существа, о которой единственно следует заботиться, видно из того, что Вы позволяете всякому человеку думать и говорить о боге все что угодно, лишь бы только это не нарушало необходимого повиновения не столько богу, сколько людям (так это получается по Вашему). А это все равно, что ограничивать всякое благо человека благом одного лишь гражданского правления, т. е. телесным благом. И дело у Вас нисколько не улучшается, когда Вы говорите, что Вы предоставляете философии заботиться о душе, ибо 1) Ваша философия трактует о душе посредством системы, образованной из предположений, а 2) тех людей, которые неспособны воспринять Вашу философию, Вы оставляете в таком состоянии жизни, как если бы они были автоматами, лишёнными души и рождёнными для одного только тела.

Видя, что в такого рода потемках обретается человек, мне когда-то очень близкий и, я надеюсь, даже и теперь не враждебный (ибо я полагаю, что память о старой дружбе все еще сохраняет взаимную любовь), и помня о том, что и я сам тоже погрязал некогда если не совсем в тех же самых, то во всяком случае в тягчайших заблуждениях, я молю о той же небесной благодати для Вас, которую сам я получил не за какие-либо заслуги с моей стороны, но единственно вследствие благодати Христа. И, чтобы к моим молитвам присоветовать дела, я предоставляю себя в Ваше распоряжение с полной готовностью рассмотреть вместе с Вами все те аргументы, которые Вам угодно будет рассмотреть относительно нахождения и придерживания истинного пути к истинному благополучию. И хотя Ваши писания показывают, что Вы в высшей степени далеки от истины, однако Ваша давнишняя любовь к миру

(рах) и к истине, еще не угасшая в том мраке, в котором Вы находитесь, дает мне надежду на то, что Вы не закроете ушей перед нашей церковью, если только Вам будет в достаточной мере показано, что она обещает всем людям и что она гарантирует тем, которые хотят спастись.

[Затем идут длиннейшие рассуждения о том, что католическая церковь обещает всем людям истинное и вечное блаженство и не только обещает, но и действительно выполняет свои обещания.]

Чтобы легче признать все это ³³⁶, обратитесь прежде всего к самому себе и исследуйте Вашу душу. Ибо, если Вы должным образом исследуете ее, то Вы найдете, что она мертва. Вы вращаетесь среди движущейся материи так, как если бы движущая причина отсутствовала или была бы ничем. Та религия, которую Вы вводите, есть религия тел, а не религия душ, и в любви к ближнему Вы заботитесь о таких действиях, которые необходимы для сохранения индивида и для продолжения рода, тогда как тем действиям, которые ведут нас к познанию творца и к любви к нему, Вы не уделяете почти никакой заботы. Но Вы и всех других считаете такими же мертвыми, как и Вы сами, отрицая за всеми свет благодати на том основании, что сами не испытали его. И Вы считаете, что не существует никакой другой достоверности, кроме достоверности демонстративной, не зная достоверности веры, превосходящей все демонстративные доказательства. Однако сколь узкими пределами ограничивается Ваша демонстративная достоверность! Исследуйте, пожалуйста, все Ваши демонстративные доказательства и приведите мне хотя бы одно, которое бы могло объяснить, каким образом соединяются мышление и протяжение или каким образом движущий принцип соединяется с движущимся телом. Но зачем мне просить у Вас демонстративных доказательств этих проблем, когда Вы не сможете дать мне даже более или менее вероятного объяснения всего этого? Отсюда происходит то, что Вы не способны без помощи [произвольных] предположений объяснить чувство удовольствия и печали или волнения, любви и ненависти. И, таким образом, вся Декартова философия, как бы тщательно она ни была исследована и реформирована Вами, не может мне демонстративно объяснить хотя бы одно такое явление, а именно: каким образом удар материи о материю перцепируется (постигается) душой, соединен-

ной с материей? Да и о самой материи разве Вы ³³⁷ даете нам какое-нибудь другое знание, кроме математического рассмотрения количества относительно фигур, применимость которых к какому бы то ни было роду частиц все еще не доказана иначе, как чисто гипотетически? Но что может быть более чуждым разуму, чем отрицание божественного слова на том основании, что оно противоречит человеческим доказательствам, сделанным посредством гипотез? И как можете Вы ³³⁸, не будучи в состоянии понять даже того состояния тела, через посредство которого душа перцепирует (постигает, воспринимает) телесные объекты, — как можете Вы тем не менее высказывать суждение о том состоянии тела, которое после преобразования тленного в нетленное снова будет соединено с душой?

Я твердо убежден в том, что найти новые принципы, объясняющие природу бога, души и тела, — это значит найти фиктивные принципы, ибо даже разум учит тому, что божественному провидению противоречило бы такое положение вещей, если бы истинные принципы относительно упомянутых предметов были скрыты от наиболее святых людей в течение целых тысячелетий, для того чтобы впервые в наше время они были открыты людьми, даже не достигшими совершенства в моральных добродетелях. Более того, я считаю, что только те принципы относительно бога, души и тела являются истинными, которые с самого начала сотворенных вещей вплоть до настоящего дня сохраняются в одной и той же неизменной организации — в государстве бога ³³⁹. Относительно первых учителей такого рода принципов старец, побудивший святого Юстина перейти от мирской философии к философии христианской, говорит, что это были «древнейшие философы, блаженные, праведные, дорогие богу, говорившие по вдохновению от святого духа и предсказавшие такие события, которые впоследствии действительно наступили». Принципы, выдвинутые такого рода философами и переданные нам путем непрерывной преемственности через людей им подобных, принципы, которые и теперь очевидны для всякого, кто ищет их правильным разумом, я и считаю единственно истинными принципами, где истинность доктрины доказывается святостью жизни.

Изучайте принципы и догматы этой философии не у врагов ее и не у тех ее прихвостней, которые уподоб-

ляются мертвецам по своей испорченности или малым детям по свосму невежеству, но у ее лучших представителей, совершенных в своей мудрости, дорогих богу и, вероятно, уже теперь причастных вечному блаженству. И Вы должны будете признать, что совершенный христианин является совершенным философом, хотя бы это была только какая-нибудь старуха или служанка, погруженная в грязную и низкую работу, или невежественный (по мнению света) бедняк, добывающий себе пропитание стиркой старых лоскутьев. И Вы воскликнете вместе со святым Юстином: «Вот единственная надежная и полезная философия!»

Если Вам будет угодно, я охотно возьму на себя труд показать Вам противоречивость и недостоверность всего того, в чем Ваши учения уступают нашим, хотя я желал бы, чтобы Вы, признав в Ваших учениях те или другие ошибки перед лицом той очевидности, которая присуща нашему учению, сделали бы себя учеником упомянутых выше учителей и среди первых плодов Вашего раскаяния преподнесли бы богу опровержение Ваших заблуждений, признанных Вами самими через озарение Вас божественным светом, дабы, если Ваши первые сочинения отвратили от истинного познания бога тысячу душ, отречение от них, подтвержденное Вашим собственным примером, могло бы возвратить богу целые миллионы вслед за Вами, как за новым Августиним. От всего своего сердца молю о такой благодати для Вас. Будьте здоровы.

[Флоренция, 1675 г.]

ПИСЬМО 68³⁴⁰

*Благороднейшему и ученейшему
мужу Генриху Ольденбургу*

от Б. д. С.

ОТВЕТ НА ПИСЬМО 62

Благороднейший и славнейший господин!

В то время, когда пришло письмо Ваше от 22 июля, я был в Амстердаме, куда я отправился с намерением сдать в печать ту книгу, о которой я Вам писал³⁴¹. Пока я был занят этим делом, распространился слух, что я уже печатаю какую-то книгу о боге и что в этой книге я пытаюсь доказать, что никакого бога не существует. Слух

этот был многими принят с доверием. Это послужило поводом для некоторых теологов (быть может, авторов этого слуха) обратиться с жалобой на меня к принцу³⁴² и к городским властям. Кроме того, тупоголовые картезианцы, так как они считаются благожелательно настроенными по отношению ко мне, чтобы отвести от себя это подозрение, не переставали и не перестают повсюду поносить мои мнения и мои сочинения. Узнав все это от заслуживающих доверия людей, утверждавших вместе с тем, что теологи повсюду строят мне козни, я решил с отложить подготовлявшееся мною издание до тех пор, пока не выяснится, какой оборот примет все это дело, имея в виду сообщить Вам то решение, которое я тогда приму. Однако положение, по-видимому, ухудшается со дня на день, и я все еще не решил, что предприму.

Между тем я не хотел откладывать далее мой ответ на Ваше письмо, и прежде всего я приношу глубокую благодарность за Ваше весьма дружеское предостережение, относительно которого я хотел бы получить более подробное объяснение, чтобы знать, каковы, по Вашему мнению, те учения, которые могли бы показаться подрывающими религиозную добродетель. Ибо я считаю, что все то, что представляется мне согласным с разумом, в высшей степени полезно для добродетели. Далее, я хотел бы, если только это не будет для Вас обременительно, чтобы Вы указали мне те места «Богословско-политического трактата», которые вызвали недоумение среди ученых мужей. Ибо я хочу снабдить этот трактат некоторыми пояснительными примечаниями и, если возможно, рассеять существующие на его счет предубеждения³⁴³. Будьте здоровы. [Гаага, сентябрь 1675 г.]

П И С Ь М О 69³⁴⁴

*Учнейшему господину Ламберту
ван Вельтгюйзену*

от Б. д. С.

Превосходнейший и славнейший господин!

И весьма удивляюсь тому, что наш Пйустанд³⁴⁵ говорил, будто я замышляю [написать] опровержение тех сочинений, которые были изданы против моего «Трактата»³⁴⁶, и что я предполагаю дать опровержение Вашего ману-

скрипта ³⁴⁷, ибо я знаю, что я никогда не имел в мыслях опровергать кого-нибудь из моих противников: до такой степени все они казались мне недостойными того, чтобы я отвечал им. Насколько помнится, я говорил господину Нйустаду только одно: что я намереваюсь снабдить примечаниями некоторые более темные места означенного «Трактата» ³⁴⁸ и приложить к этим примечаниям — если только Вы согласитесь на это — Ваш манускрипт вместе с моим ответом на него. На это я и просил его спросить у Вас согласия, добавив, что, в случае если бы Вы воспротивились этому на том основании, что некоторые места в моем ответе выражены слишком резко, я уполномочиваю Вас исправить или вычеркнуть такого рода места. Я несколько не сержусь на господина Нйустада, но хотел только изложить Вам это дело так, как оно есть, для того чтобы, в случае если я не получу от Вас просимого мною согласия, показать Вам по крайней мере, что я отнюдь не хотел опубликовать Ваш манускрипт против Вашей воли. И хотя я думаю, что это можно было бы сделать без малейшего ущерба для Вашей репутации — если только не подписывать Вашего имени, — однако я ничего не предприиму до тех пор, пока Вы не дадите мне разрешения на его опубликование.

Но, признаться, Вы доставили бы мне еще большее удовольствие, если бы Вы изложили письменно те аргументы, которые, как Вы думаете, Вы можете выставить против моего «Трактата», и присоединили бы их к Вашему манускрипту. Относительно этого я и обращаюсь к Вам с убедительнейшей просьбой. Ни чьи аргументы я не рассмотрел бы так охотно, как Ваши, ибо я знаю, что Вами руководит одно лишь стремление к истине, и мне известна необычайная искренность Вашей души ³⁴⁹. А посему я снова и снова прошу Вас не отказаться взять на себя этот труд. Глубоко уважающий Вас

Б. де Спиноза.

[Гаага, осень 1675 г.]

*Превосходнейшему и проницательнейшему
философу В. д. С.*

*от Г. Г. Шуллера,
доктора медицины.*

Ученейший и превосходнейший господин,
глубокоуважаемый покровитель (fautor)!

Я надеюсь, что до Вас дошло мое последнее письмо с приложенным к нему опытом анонимного лица и что Вы находитесь в таком же добром здоровье, как и я. В течение трех месяцев я не получал ни одного письма от нашего Чирнгауса и уже делал было печальное предположение, что при переезде из Англии во Францию с ним случилось какое-нибудь несчастье. Но теперь, получив от него письмо и полный радости, я считаю своим долгом — согласно желанию самого Чирнгауса — поделиться этим известием с Вами и передать Вам вместе с его сердечным приветом, что он благополучно прибыл в Париж, что он встретился там с господином Гюйгенсом, как мы ему советовали, и всячески старался приспособиться к его образу мыслей, так что Гюйгенс составил себе о нем весьма высокое мнение. Чирнгаус сказал ему, что Вы рекомендовали ему познакомиться с Гюйгенсом и что Вы весьма высоко ставите его личность. Это очень обрадовало господина Гюйгенса, и он ответил, что он в такой же мере ценит Вас и что он недавно получил от Вас «Богословско-политический трактат», который там многими высоко ценится, так что часто приходится слышать вопрос о том, не напечатаны ли еще какие-нибудь сочинения того же автора. На это Чирнгаус ответил, что ему неизвестны никакие другие сочинения, кроме геометрических доказательств I и II частей Декартовых «Начал». Помимо этих замечаний Чирнгаус ничего больше не рассказывал о Вас; поэтому он надеется, что и то, что он сообщил о Вас, не будет для Вас неприятно.

Недавно Гюйгенс пригласил к себе нашего Чирнгауса и сообщил ему, что господин Кольбер ³⁵¹ ищет для своего сына какого-нибудь знающего преподавателя математики и что, если такого рода деятельность улыбается Чирнгаусу, он может устроить его на это место. Наш друг, попросив

некоторое время на размышление, объявил в конце концов, что готов взяться за это дело. Гюйгенс принес ему ответ, что предложение его весьма понравилось господину Кольберу, особенно ввиду того, что, не владея французским языком, Чирнгаус должен будет объясняться с его сыном по-латински.

На последнее Ваше возражение он отвечает, что те несколько строк, которые я ему написал по Вашему поручению, значительно разъяснили ему смысл затронутого вопроса и что он сам до некоторой степени склонялся к тем же соображениям (так как это может быть объяснено главным образом этими двумя способами). К принятию же того мнения, которое было им недавно изложено в его возражении, он был приведен двумя следующими мотивами. «Один мотив³⁵² состоит в том, что в противном случае получилось бы противоречие между теоремами 5 и 7, книги II, ибо первая из этих теорем гласит, что идеаты суть производящие причины идей³⁵³ — что, однако, опровергается доказательством теоремы 7, ссылающимся на аксиому 4, книги I. Или же надо думать (последнее кажется мне вернее), что я неправильно понимаю ссылку автора на упомянутую аксиому, о чем — если только позволяют его занятия — было бы весьма желательно справиться у него самого. Второе основание, помешавшее мне принять предложенное объяснение, состояло в том, что при таком понимании дела атрибут мышления надо было бы признать простирающимся гораздо шире, чем прочие атрибуты; а так как каждый из атрибутов конституирует сущность бога, то я не вижу, каким образом избежать противоречия между этими двумя утверждениями. Кроме того, замечу — если позволительно судить об уме (*ingenia*) других на основании своего собственного, — что теоремы 7 и 8, книги II покажутся трудными для понимания и что происходит это по той простой причине, что автору (для которого теоремы эти были, без сомнения, вполне ясны) было угодно изложить относящиеся к ним доказательства слишком кратко и недостаточно развернуто».

Затем наш друг сообщает, что он встретил в Париже весьма ученого мужа, по имени Лейбниц³⁵⁴, посвященного во всевозможные науки и свободного от обычных предрассудков теологии. Между ними уже завязалось весьма близкое знакомство, так как оказалось, что господин

Лейбниц, так же как и Чирнгаус, работает над проблемой усовершенствования разума (интеллекта); господин Лейбниц считает, что нет ничего лучшего и более полезного, чем это. В области морали господин Лейбниц, по словам нашего друга, вполне дисциплинирован и в своих высказываниях следует указаниям одного только разума, не поддаваясь влиянию аффектов. В вопросах физических, а еще более метафизических — о боге и душе — он также весьма сведущ. Ввиду всего этого наш друг пришел к убеждению, что человек этот вполне достоин того, чтобы — в случае, если Вы позволите — показать ему Ваши писания. Он полагает даже, что это может быть для Вас полезно: если только Вам будет угодно, он обещает дать обстоятельное объяснение этому своему мнению. Но если Вам это нежелательно, — не сомневайтесь в том, что согласно данному слову он будет хранить о них строжайшее молчание и впредь, подобно тому как он до сих пор не сделал о них ни малейшего упоминания или намека. Означенный Лейбниц весьма высоко ценит «Богословско-политический трактат», о котором он, если помните, некогда писал Вам ³⁵⁵.

Так, прошу Вас — если только Вы не имеете каких-либо особых соображений — не отказать нам в Вашем решении со свойственными Вам великодушием и добротой и сообщить Ваше решение по возможности скорее, чтобы по получении Вашего письма я смог ответить нашему Чирнгаусу. Я очень хотел бы написать ему во вторник вечером, если только какие-нибудь особые препятствия не задержат Вашего ответа.

Возвратившийся из Клеве господин Брессер ³⁵⁶ привез с родины большой запас пива; я предложил ему уделить полбочки на Вашу долю, что он и обещал сделать, посылая Вам вместе с тем самый дружеский привет.

Прошу Вас извинить шероховатость слога и поспешность пера и приказать мне сделать для Вас какую-нибудь услугу, чтобы я мог на деле доказать, что я являюсь, превосходнейший муж, Вашим покорнейшим слугой.

Г. Шуллер.

Амстердам, 14 ноября 1675 г.

ПИСЬМО 71³⁵⁷

Славнейшему мужу Б. д. С.

*от Генриха Ольденбурга
сердечный привет*

ОТВЕТ НА ПИСЬМО 68

Из вашего последнего письма видно, что издание книги, предназначенной Вами для опубликования, находится в опасности³⁵⁸. Не могу не одобрить сообщаемого Вами намерения разъяснить и смягчить те места «Богословско-политического трактата», которые послужили камнем преткновения для читателей. Таковыми я считал бы прежде всего те места, в которых Вы двусмысленно говорите о боге и природе; многие полагают, что Вы смешиваете эти два понятия. Многим кажется, что Вы отрицаете значение и авторитет чудес, которые в глазах почти всех христиан служат важнейшим удостоверением божественного откровения. Кроме того, говорят, что Вы скрываете Ваше настоящее мнение об Иисусе Христе, спасителе мира и единственном посреднике для людей, об его воплощении и искуплении. И люди требуют, чтобы в отношении этих трех пунктов Вы высказали свое мнение с полной ясностью. Если Вы сделаете это и притом так, что это понравится просвещенным и рассудительным христианам, то Ваши дела, полагаю я, будут в безопасном состоянии.

Вот что́ я хотел сообщить Вам вкратце, оставаясь глубоко Вам преданным. Будьте здоровы.

15 ноября 1675 г.

P.S. Прошу Вас немедленно уведомить меня, дошли ли до Вас эти строки.

ПИСЬМО 72³⁵⁹

*Ученейшему и высокоопытному
мужу Г. Г. Шуллеру*

от Б. д. С.

ОТВЕТ НА ПИСЬМО 70

Высокоопытный господин, многоуважаемый друг!
Мне было в высшей степени приятно узнать из полученного мною сегодня Вашего письма, что Вы находитесь

в добром здоровье и что наш Чирнгаус благополучно совершил свое путешествие во Францию. Что касается его разговора обо мне с господином Гюйгенсом, то, по моему мнению, он держал себя вполне благоразумно. Кроме того, я весьма радуюсь, что ему представился столь благоприятный для поставленной им себе цели случай.

Я не вижу никакого противоречия между аксиомой 4, ч. I и теоремой 5, ч. II, ибо в теореме этой утверждается, что сущность всякой идеи имеет своей причиной бога, поскольку он рассматривается как вещь мыслящая; в означенной же аксиоме говорится, что познание (*cognitio*), или идея действия (*effectus*), зависит от познания, или идеи причины. Однако, сказать по правде, я недостаточно понимаю смысл Вашего письма в этом пункте, и я полагаю, что или в Вашем письме, или в экземпляре Чирнгауса ³⁶⁰ имеется ошибка, вызванная поспешностью пера. Ибо Вы пишете, будто в теореме 5 утверждается, что идеаты суть производящие причины (*causa efficiens*) идей, тогда как это-то именно и отрицается в этой теореме. Отсюда, как я полагаю, и произошло все недоразумение, а потому было бы бесполезно с моей стороны пытаться более подробно писать об этом предмете в настоящее время, но мне следует подождать, пока Вы не разъясните мне мысли нашего друга и пока я не узнаю, достаточно ли исправленный экземпляр имеется у него.

Лейбница, о котором он пишет, я знаю, думается мне, по его письмам, но не знаю, почему он отправился во Францию, будучи франкфуртским советником. Насколько я мог предположить по его письмам, он мне показался человеком свободного ума (*homo liberalis ingenii*) и сведущим во всякого рода науках. Однако я считаю неблагоразумным так скоро доверить ему мои писания. Я желал бы сперва узнать, что он делает во Франции, и услышать суждение нашего Чирнгауса после того, как этот последний более продолжительное время будет иметь с ним общение и ближе познакомится с его характером. Затем прошу Вас поклониться от меня нашему другу и передать ему, что если я чем-нибудь могу быть ему полезен, то пусть только скажет — и он всегда найдет меня в высшей степени готовым ко всякого рода услугам.

Глубокоуважаемого друга нашего Брессера я поздравляю с приездом или возвращением; за обещанное им

пиво я очень ему благодарен и постараюсь как-нибудь отплатить ему за эту услугу.

Опыта Вашего родственника я еще не проверял, да и вряд ли займусь такого рода проверкой, ибо, чем больше я размышляю о самом деле, тем более склоняюсь к тому убеждению, что Вы не создали золота, а только отделили от сурьмы то небольшое количество золота, которое в ней скрывалось. Но об этом подробнее в другой раз: сейчас мне не позволяет недостаток времени. Между тем, если я в чем-нибудь могу быть полезен Вам, верьте, что Вы всегда найдете меня, превосходнейший муж, Вашим преданным другом и слугой.

Б. де Спиноза.

Гаага, 18 ноября 1675 г.

ПИСЬМО 73³⁶¹

*Благороднейшему и учнейшему
мужу Генриху Ольденбургу*

от Б. д. С.

ОТВЕТ НА ПИСЬМО 71

Благороднейший господин!

Коротенькое письмо Ваше от 15 ноября я получил в прошедшую субботу. В нем Вы указываете только на те пункты «Богословско-политического трактата», которые послужили камнем преткновения для читателей. Между тем я надеялся узнать из Вашего письма также и о том, каковы именно те мнения, которые могли бы показаться подрывающими религиозную добродетель и о которых Вы предостерегающе упоминали ранее³⁶². Однако, чтобы открыть Вам то, что я думаю относительно указанных Вами трех пунктов, я скажу следующее.

По пункту первому я скажу, что о боге и природе я придерживаюсь мнения, весьма отличного от того мнения, которое обыкновенно защищается новейшими христианами. Ибо я считаю бога имманентной (как говорят) причиной всех вещей, а не трансцендентной (transcens). Вместе с Павлом³⁶³ и, быть может, вместе со всеми

древними философами, хотя и иным образом, я утверждаю, что все находится (*esse*) в боге и в боге движется. И я даже решился бы сказать, что утверждаю это вместе со всеми древними евреями, насколько можно догадываться по некоторым преданиям (*traditiones*), правда, многообразно искаженным и фальсифицированным³⁶⁴. Однако, если некоторые полагают, что «Богословско-политический трактат» основывается на той мысли, что бог и природа (под которой они понимают некоторую массу или телесную³⁶⁵ материю) суть одно и то же, то они совершенно ошибаются.

Далее, что касается чудес, то я, напротив того, убежден в том, что достоверность божественного откровения может быть утверждена только на основании мудрости его учения, а не на основании чудес, т. е. невежества, что я достаточно пространно показал в главе VI о чудесах. Здесь я прибавлю только то, что между религией и суеверием я признаю главным образом то различие, что суеверие имеет своей основой невежество, а религия — мудрость. Это, полагаю я, и является причиной того, что христиане различаются среди остальных людей не верой и не любовью, и не прочими плодами святого духа, но одними лишь мнениями. А именно это происходит вследствие того, что они, подобно всем [остальным людям], аргументируют одними чудесами, т. е. невежеством, которое есть источник всякой злобы и низости, и, таким образом, превращают свою веру, хотя бы и истинную, в суеверие. Однако я сильно сомневаюсь, дозволят ли когда-нибудь короли применить надлежащее средство³⁶⁶ против этого зла.

Наконец, чтобы открыть яснее мои взгляды также и на третий пункт, я скажу, что для спасения вовсе не необходимо признавать Христа по плоти (*secundum Carnem*), но что следует совершенно иначе думать об этом вечном сыне бога, т. е. о вечной мудрости бога, которая проявила себя во всех вещах и особенно в человеческом духе (*mens*) и больше всего в Христе Иисусе³⁶⁷. Без этой мудрости никто не может достигнуть состояния блаженства, так как именно она одна учит, что истинно и что ложно, что хорошо и что дурно. И так как, как я сказал, эта мудрость больше всего проявилась через Иисуса Христа, то благодаря этому ученики его возвестили ее миру, поскольку она была им открыта Иисусом, и

показали себя более других могущими похвастаться обладанием этим духом Христовым. Если же некоторые церкви прибавляют к этому, что бог принял человеческую природу, то я открыто и ясно заметил, что мне неизвестно, что́ они этим хотят сказать. Более того, признаться по правде, мне кажется, что они говорят не менее нелепо, чем если бы кто-либо мне сказал, что круг принял природу квадрата.

Полагаю, что сказанного достаточно для разъяснения моих воззрений по указанным Вами трем пунктам. Понравится ли это тем христианам, которых Вы знаете, — об этом Вы сможете лучше судить сами.

Будьте здоровы.

[Гаага, ноябрь или декабрь 1675 г.]

ПИСЬМО 74¹⁰⁸

*Славнейшему и ученейшему
мужу Б. д. С.*

*от Генриха Ольденбурга
сердечный привет*

ОТВЕТ НА ПРЕДЫДУЩЕЕ

Так как Вы, по-видимому, упрекаете меня за чрезмерную краткость, то на этот раз я заглажу эту провинность чрезмерной пространностью. Как вижу, Вы ожидали от меня указания тех мнений в Ваших писаниях, которые кажутся Вашим читателям колеблющими религиозную добродетель. Я скажу Вам, что́ именно больше всего их удручает. Им кажется, что Вы утверждаете фатальную необходимость всех вещей и действий. А они говорят, что признание такого рода необходимости подрывает силу всех законов, всей добродетели и религии и делает напрасными все награды и наказания. Они считают также, что все, что́ принуждает или вносит необходимость, тем самым извиняет [человека], а потому, думают они, не будет никого, кто не был бы извиняем пред лицом бога. Если нами движет судьба, если все направляется твердой рукой по определенному, неизбежному пути,

то для Ваших читателей непонятно: где же остается место вине и наказаниям? Как распутать этот узел — сказать чрезвычайно трудно. Я весьма желал бы узнать и уразуметь, каким образом Вы могли бы помочь разрешению этого затруднения.

Далее, высказанные Вами взгляды по поводу указанных мною трех пунктов поднимают следующие вопросы. Во-первых, в каком смысле чудеса и невежество берутся Вами в качестве синонимов и равнозначущих понятий, как это Вы, по-видимому, полагаете, судя по Вашему последнему письму? Ведь восстание Лазаря из мертвых и воскресение Иисуса Христа кажутся нам превосходящими все силы сотворенной природы и принадлежащими только к божественному могуществу; однако то обстоятельство, что это по необходимости превосходит пределы нашего конечного разума, ограниченного определенными рамками, не обличает никакого достойного порицания невежества. Неужели Вы не находите, что сотворенный дух (*mens*) и человеческое знание должны признавать за несотворенным духом и за верховным существом такое знание и такое могущество, которые могут понять и исполнить то, причину и происхождение чего мы, слабые люди, не можем ни уразуметь, ни объяснить. Все мы люди, и ничто человеческое не должно считаться чуждым нам.

Затем, так как Вы сознаетесь, что Вы не понимаете, каким образом бог мог принять человеческую природу, то позвольте спросить Вас: как же Вы понимаете те места нашего Евангелия и Послания к евреям, из которых первое утверждает: «слово стало плотью», а второе: «сын божий принял не ангельскую природу, но семья Авраамово»? И я считаю, что содержание всего Евангелия говорит о том, что едиnorodный сын божий, логос, который был богом и у бога, явил себя в человеческой природе и своими страданиями и смертью уплатил за нас, грешников, выкуп — цену искупления. Я очень хотел бы узнать от Вас, что следует сказать обо всем этом, чтобы не поколебать истинности Евангелия и христианской религии, к которой, как мне кажется, Вы относитесь благожелательно.

Я предполагал написать Вам больше, но меня останавливает приход друзей, которым я не могу отказать в исполнении долга вежливости. Но и того, что я успел

написать в этом письме, будет достаточно, и, быть может, это даже вызовет у Вас скуку, когда Вы рассмотрите это как философ.

Итак, будьте здоровы и верьте, что я остаюсь всегдашним почитателем Вашей учености и Вашей науки.

Лондон, 16 декабря 1675 г.

П И С Ь М О 75 ³⁶⁹

*Благороднейшему и ученейшему
мужу Генриху Ольденбургу*

от Б. д. С.

ОТВЕТ НА ПРЕДЫДУЩЕЕ

Благороднейший господин!

Теперь, наконец, я вижу, каковы те учения, от опубликования которых Вы меня предостерегали. Но так как именно эти учения составляют главнейшую основу всего того, что содержится в том трактате, который я намеревался издать³⁷⁰, то я хочу объяснить здесь вкратце, в каком смысле я признаю фатальную необходимость всех вещей и действий.

Дело в том, что я никоим образом не подчиняю бога року (*fatum*), но я считаю, что все с неизбежной необходимостью следует из природы бога — таким же образом, как все считают, что из природы самого бога следует то, что бог мыслит (*intelligere*) самого себя. Ведь никто не отрицает того, что это с необходимостью следует из божественной природы и никто однако же не думает, что бог мыслит самого себя, принуждаемый к этому каким-то роком: он мыслит самого себя совершенно свободно, хотя и необходимо.

Затем, эта неизбежная необходимость всех вещей не устраняет ни божественных, ни человеческих законов. Ибо нравственные предписания — получают ли они форму закона от самого бога или-нет — остаются тем не менее божественными и благодетельными. И получаем ли мы благо, вытекающее из добродетели и любви к богу, от самого бога, как от судьи, или же оно происходит из необходимости божественной природы, оно не будет оттого ни более, ни менее желательным. Точно также

те бедствия, которые проистекают из дурных поступков и аффектов, не могут внушать нам меньшего опасения только потому, что они проистекают из них с необходимостью. Вообще, действуем ли мы по необходимости или случайным образом (*contingenter*), мы во всяком случае руководствуемся в своих действиях надеждой или опасением³⁷¹.

Далее, люди, неизвиняемы перед лицом бога только по той причине, что они находятся во власти самого бога, подобно тому как глина находится во власти горшечника, который из одной и той же массы делает различные сосуды — одни для почетного, другие для низкого употребления³⁷². Если Вы хоть сколько-нибудь обратите внимание на это небольшое, то я не сомневаюсь, что на все те аргументы, которые обыкновенно выдвигаются против этого мнения, Вы легко могли бы ответить, как это уже многие испытали со мною.

Чудеса и невежество (*ignorantia*) я взял как равнозначные понятия потому, что те, которые пытаются обосновать существование бога и религию на чудесах, хотят доказать одну темную вещь посредством другой, которая еще более темна и которую они меньше всего знают, и таким образом они вводят новый род доказательства, а именно: приведение не к невозможному (как говорится), а к незнанию (*ignorantia*). Впрочем, мое мнение о чудесах я в достаточной, если не ошибаюсь³⁷³, мере изложил в «Богословско-политическом трактате». Здесь я прибавлю только следующее: если Вы обратите внимание на то, что Христос явился не сенату и не Пилату и не кому-нибудь из неверующих, но только святым³⁷⁴; далее, что у бога нет ни правой, ни левой стороны и что он не находится ни в каком определенном месте, но по своей сущности вездесущ; что материя везде одна и та же; что бог не открывает (проявляет — *manifestat*) себя вне мира в том воображаемом пространстве, которое выдуманно некоторыми людьми; и наконец, что структура человеческого тела сдерживается в надлежащих границах одним только давлением воздуха, то Вы легко увидите, что это явление Христа вполне аналогично тому явлению бога Аврааму, когда Авраам увидел трех людей, которых он пригласил закутить с собой³⁷⁵.

Но Вы скажете: «Все апостолы безусловно верили в то, что Христос воскрес из мертвых и действительно

вознесся на небо». Я не отрицаю этого. Ведь и Авраам тоже верил, что бог вкушал у него пищу; и все израильтяне верили, что бог спустился с неба на гору Синай, окруженный пламенем, и непосредственно говорил с ними. Но все это и многое другое в том же роде — лишь видения и откровения, приуроченные к пониманию и мнениям тех людей, которым бог хотел открыть свою мысль (*mens*) посредством этих видений. Поэтому я заключаю, что воскресение Христа из мертвых было в действительности духовным и было открыто одним лишь верующим сообразно с их пониманием, а именно: что Христос удостоился вечности и воскрес из мертвых (причем «мертвых» я здесь понимаю в том смысле, в каком Христос сказал: «предоставьте мертвым погребать своих мертвецов»³⁷⁰), давши своей жизнью и смертью пример необычайной святости, и что он постольку поднимает из мертвых своих учеников, поскольку они следуют этому примеру его жизни и смерти. Было бы нетрудно и все евангельское учение объяснить соответственно этой гипотезе. Более того, только исходя из этой гипотезы, можно уяснить себе 15-ю главу 1-го Послания к коринфянам и понять аргументы Павла, которые, если следовать общепринятой гипотезе, оказываются слабыми и легко опровержимыми. Не говорю уже о том, что все то, что у евреев толковалось в телесном смысле (*carnaliter*), было истолковано христианами в духовном смысле (*spiritualiter*).

Слабость человеческую я признаю вместе с Вами. Но позвольте мне в свою очередь спросить Вас: обладаем ли мы, слабые люди, познанием природы в такой степени, чтобы определить, до каких именно пределов простирается ее сила и мощь и что превосходит ее силу? Так как никто без дерзости не может возомнить о себе этого, то, следовательно, вполне позволительно безо всякого хвастовства объяснять чудеса, насколько это возможно, естественными причинами, а о том, чего мы не можем объяснить и вместе с тем не можем доказать, что это нелепость, — об этом лучше будет задержать свое суждение и базировать религию, как я сказал, только на мудрости ее учения.

Наконец, Вы считаете, что некоторые места Евангелия Иоанна и Послания к евреям противоречат высказанным мною воззрениям. Но дело в том, что Вы прикладываете

мерку европейских оборотов речи к фразам восточных языков. Иоанн же, хотя он писал свое евангелие по-гречески, но в совершенно еврейском стиле. Как бы то ни было, но неужели — когда в Писании говорится, что бог явился в облаке или что он обитал в палатке или храме, — неужели Вы верите, что он в самом деле принял природу облака, палатки или храма? А ведь самое большее, что говорил о себе Христос, именно: что он есть храм бога, и говорил так потому, что, как я сказал в моем предыдущем письме, бог более всего проявил себя в Христе. Иоанн же, чтобы более эффективно выразить это, сказал, что слово стало плотью. Но об этом довольно.

[Гаага, декабрь 1675 г.]

ПИСЬМО 76³⁷⁷

*Благороднейшему юноше
Альберту Бургу*

от Б. д. С. привет

ОТВЕТ НА ПИСЬМО 67

Чему я едва решался верить по рассказам других, в том я должен был, наконец, убедиться из Вашего собственного письма. А именно: Вы не только сделали, как Вы говорите, членом римской церкви, но и являетесь яростным поборником ее и уже научились злословить и дерзко неистовствовать против своих противников. Я решил было ничего не отвечать Вам, будучи уверен, что течение времени лучше, чем какие-либо доводы, может помочь Вам прийти в себя и вернуться к своим родным, не говоря уже о других мотивах, которые некогда одобряли Вы сами в нашей беседе о Стеноне ³⁷⁸ (по следам которого Вы теперь идете). Но некоторые друзья, возлагавшие вместе со мной надежды на Ваши прекрасные дарования, убедительно просили меня не изменять долгу дружбы и подумать более о том, чем Вы были прежде, чем о том, что Вы стали теперь. Эти-то и подобные им доводы и склонили меня написать Вам нижеследующие строки, которые я убедительно прошу Вас прочесть с должным спокойствием духа.

Не буду говорить здесь — как это делают обыкновенно противники римской церкви — о пороках духовенства и пап, чтобы тем отвратить Вас от них, ибо все подобное распространяется часто под влиянием озлобления и служит скорее к раздражению, чем к поучению. Более того, я готов даже согласиться, что в римской церкви можно найти большее число мужей великой учености и чистоты жизни, чем в какой-либо другой христианской церкви, ибо так как число членов этой церкви более велико, то понятно, что в ней будет больше людей всякого рода. Однако Вы менее всего сможете отрицать — если только Вы вместе с рассудком не потеряли также и памяти, — что в любой церкви есть много людей честнейших, которые чтут бога справедливостью и любовью. Много людей такого рода мы знаем среди лютеран, реформатов, меннонитов и энтузиастов, не говоря уже о других. Вы знаете о Ваших собственных предках, которые во времена герцога Альбы с такой твердостью и свободой духа вынесли за свою религию всевозможные преследования. Итак, Вы должны признать, что святость жизни не есть преимущество римской церкви, но что она встречается во всех церквях. А так как только через это мы и узнаем, выражаясь словами апостола Иоанна (Послание 1, гл. 4, ст. 13), что мы пребываем в боге, а он в нас, то, следовательно, все, что отличает римскую церковь от всех прочих церквей, есть нечто совершенно излишнее и, следовательно, покоится на одном лишь суеверии. Ибо, как я сказал ³⁷⁰, вместе с Иоанном, справедливость и любовь к ближним — единственный и вернейший знак истинной универсальной веры (*fides Catholica*) и истинный плод духа святого. И где бы таковые ни встретились, там присутствует и Христос, а где их нет, там нет и Христа, ибо только дух Христа может привести нас к тому, чтобы мы полюбили справедливость и любовь к ближним. Если бы Вы захотели хорошенько поразмыслить об этом, то Вы не погубили бы себя и не причинили бы столь тяжкого огорчения Вашим родителям, горько оплакивающим теперь судьбу Вашу.

Возвратимся, однако, к Вашему письму, которое Вы начинаете с сокрушения о том, что я дал обойти себя князю бесовскому. Я прошу Вас успокоиться и прийти в себя. Когда Вы были в полном здравом уме, Вы поклонялись, если я не ошибаюсь, бесконечному богу, силой которого

все абсолютно происходит и поддерживается. Теперь же Вы бредите о каком-то князе бесовском, враге бога, совращающем и обманывающем против воли бога большинство людей (ибо добрых — мало), которые преданы за это богом на вечные муки этому самому учителю преступлений. Итак, значит, божественная справедливость допускает, по-Вашему, чтобы дьявол безнаказанно обманывал людей, но не терпит, чтобы эти люди, несчастным образом обманутые и совращенные им, остались безнаказанными?

Но все эти абсурды были бы еще терпимы, если бы Вы чтили вечного и бесконечного бога, а не того бога, которым Шатильон безнаказанно кормил лошадей в городе Тимене (так он называется по-голландски) ³⁸⁰. И Вы оплакиваете меня, несчастный! Мою философию, с которой Вы никогда не были знакомы, Вы называете химерой! О, безумный юноша! Кто так околдовал Вас, что Вы вообразили себе, будто можно проглатывать то самое высшее и вечное (*summum illud et aeternum*) и будто оно может находиться в Ваших кишках? ³⁸¹

Однако Вы, по-видимому, хотите апеллировать к разуму и спрашиваете меня: почему я знаю, что моя философия лучше всех других, которые когда-либо проповедовались в мире, теперь проповедуются или в будущем будут проповедоваться? С гораздо большим правом я мог бы задать этот вопрос Вам. Ибо я вовсе не претендую на то, что открыл наилучшую философию, но я знаю, что постигаю истинную ³⁸². Если же Вы спросите: каким образом я знаю это? — то я отвечу: таким же образом, каким Вы знаете, что три угла треугольника равняются двум прямым. Ни единый человек не станет отрицать, что этого уже совершенно достаточно, — если только он находится в здравом уме и не бредит нечистыми духами, которые будто бы внушают нам ложные идеи, совершенно подобные истинным. Ибо истинное есть показатель (*index*) как самого себя, так и ложного ³⁸³.

А Вы, мнящий, что Вы, наконец, нашли наилучшую религию, или, вернее, наилучших людей, которым Вы отдали свое легкоеверие, откуда Вы знаете, что эти люди — наилучшие между всеми, кто только когда-либо проповедовал, проповедует или когда-либо в будущем будет проповедовать другие религии? Исследовали ли Вы все религии, как древние, так и новые, проповедуемые как здесь,

так и в Индии, и вообще по всей земле? А если бы Вы даже и исследовали их, каким образом Вы знаете, что избрали наилучшую? Ведь Вы не можете дать никакого разумного обоснования Вашей вере. Вы скажете, что Вы находите успокоение во внутреннем свидетельстве духа божьего, тогда как все прочие совращаются и обманываются князем бесовским. Но ведь и все остальные, не принадлежащие к римской церкви, с таким же правом, как и Вы, говорят то же самое о своей вере.

А то, что Вы говорите о единодушном согласии миллионов людей, о непрерывной преемственности церкви и т. п., — это не что иное, как старая песня фарисеев ³⁸⁴. Ведь фарисеи с не меньшей самонадеянностью, чем приверженцы римской церкви, выставляют миллионы свидетелей, которые с таким же упорством, как и свидетели римской церкви, пересказывают слышанное ими, как будто бы это было ими самими пережито. Далее, и они тоже возводят свое начало до Адама. И они с такой же надменностью хвастаются тем, что церковь и по сие время распространяется и держится твердо и неизменно вопреки ненависти и вражде язычников и христиан. И они тоже — более, чем кто-либо, — ссылаются на древность своей церкви. Они единогласно заявляют, что получили свои предания от самого бога и что они одни хранят писаное и неписаное слово божье. Никто не может отрицать того, что из их среды вышли всевозможные ереси, тогда как сами они на протяжении нескольких тысячелетий остались неизменными — и не по принуждению какого-нибудь правительства, но единственно в силу действия суеверия. Они рассказывают такое множество историй о всевозможных чудесах, что пересказ этих историй мог бы утомить тысячу самых говорливых людей. Но особенно они кичатся тем, что ни один народ не может насчитать за собой столько мучеников и что число их единоверцев, с необычайной твердостью духа претерпевающих всевозможные муки ради веры, которую они исповедуют, с каждым днем возрастает. И это не ложь. Я сам знаю среди других о некоем Иуде, прозванном Верным, который, стоя среди пламени, когда его считали уже мертвым, запел гимн «Тебе, господи, предаю душу мою» и [допев] его до середины испустил дух ³⁸⁵.

Систему управления римской церкви, которую Вы так хвалите, я признаю политической и для многих весьма вы-

годной. И я считал бы ее даже наиболее приспособленной к тому, чтобы обманывать народ и сковывать души людей, если бы не существовало на свете магометанской церкви, которая в этом отношении много превосходит католическую, ибо с тех самых пор, как существует это суеверие, в нем еще не происходило никаких расколов ³⁸⁶.

Итак, если Вы только хорошенько подумаете обо всем этом, то Вы заметите, что за христиан говорит только то, что Вы отмечаете в третьем пункте, т. е. то, что люди простые и неученые могли обратить в веру Христову почти весь мир. Но этот довод ругает не за римскую церковь, а за всех тех, которые исповедуют ³⁸⁷ имя Христово.

Однако положим даже, что все выставленные Вами доводы говорят за одну только римскую церковь. Думаете ли Вы, что этими аргументами Вы математически доказываете авторитетность римской церкви? А так как это совершенно неверно, то как же Вы хотите, чтобы я поверил, что мои доказательства вдохновлены князем бесовским, а Ваши — самим богом, тем более что, как я вижу и как это явствует из Вашего письма, Вы сделались рабом этой церкви не столько из любви к богу, сколько из страха перед адом, каковой страх есть единственная причина суеверия. Не в том ли состоит все Ваше смирение, что Вы верите не самому себе, но только другим людям, которых весьма многие осуждают? Или, быть может, Вы считаете дерзостью и гордостью то, что я пользуюсь моим разумом и нахожу удовлетворение в том истинном слове божьем, которое находится в душе (*in mente*) и которое никогда не может быть ни искажено, ни извращено? Долой это пагубное ³⁸⁸ суеверие! Признайте разум (*Ratio*), данный Вам богом, и развивайте его, если не хотите быть причисленным к животным! Перестаньте называть нелепые заблуждения тайнами и не смешивайте столь постыдно того, что нам неизвестно или еще не открыто, с тем, нелепость чего может быть доказана, — каковы приводящие в трепет таинства Вашей церкви, которые Вы тем более считаете превосходящими человеческое понимание, чем более они противоречат правильному разуму.

Далее, что касается того основного положения «Богословско-политического трактата», которое гласит, что Писание должно быть объясняемо посредством одного только Писания и которое Вы так дерзко и бездоказа-

тельно объявляете ложным, то положение это у меня не просто предполагается, но аподиктически доказывается, что оно истинно или надежно (*firmum*) (особенно в главе VII, где также опровергаются мнения противников; прибавьте к этому то, что доказывается в конце главы XV)³⁸⁹.

Если только Вы пожелаете обратить внимание на все это и, кроме того, рассмотрите историю церкви (в которой Вы, как я вижу, совершенно несведущи), чтобы убедиться в том, как ложно передает духовенство большинство событий и какими средствами и ухищрениями сам папа римский шесть веков спустя после рождения Христова добился верховной власти над церковью, — то я не сомневаюсь, что Вы в конце концов образумитесь. От всей души желаю Вам этого. Будьте здоровы, и т. д.

[Гаага, декабрь 1675 г.]

ПИСЬМО 77³⁹⁰

Славнейшему мужу Б. д. С.

*от Генриха Ольденбурга
наилучшие пожелания*

ОТВЕТ НА ПИСЬМО 75

Вы совершенно верно угадали, почему я не хотел бы, чтобы Вы опубликовали Ваши мысли о фатальной необходимости всех вещей. Дело в том, что такое учение способно задержать развитие добродетели и уничтожить значение наград и наказаний. То, что Вы изложили по этому поводу в Вашем последнем письме, как кажется, еще не разрешает вопроса и не может успокоить человеческий ум. Ибо если мы, люди, во всех наших действиях, как нравственных, так и естественных, находимся во власти божьей так же, как глина в руках горшечника, то спрашивается: на каком основании мы подвергаемся осуждению за то, что поступили так, а не иначе, если поступить иначе было безусловно невозможно? И не могли ли бы мы тогда единогласно воззвать к богу со словами: «Твой непреклонный рок, твоя неотвратимая власть принудили

нас к тому, что мы сделали, — мы не могли поступить иначе. За что же и по какому праву ты подвергнешь нас теперь жесточайшим наказаниям, которых мы никоим образом не могли избежать, так как ты, в силу высшей необходимости, творишь и направляешь все по своему решению и благоусмотрению?» Вы говорите: люди неизвиняемы пред лицом бога только по той причине, что они находятся во власти самого бога; но я мог бы обернуть это Ваше соображение и с гораздо большим правом, как мне кажется, сказать совершенно противоположное: люди потому именно извиняемы, что они находятся во власти бога. Ибо всякий мог бы тут же возразить: «Неотвратима власть твоя, о боже! А потому меня следует по справедливости извинить за то, что я не поступил иначе».

Далее, продолжая считать понятия чуда и невежества равнозначными, Вы, по-видимому, ограничиваете одними и теми же пределами могущество бога и разумение людей, хотя бы и проницательнейших: выходит так, как будто бог не в силах создать ничего такого, чего не могли бы уразуметь люди, если они напрягут все свои умственные силы. К тому же история страданий, смерти, погребения и воскресения Христа описана такими живыми и правдивыми красками, что я даже осмелился бы воззвать к Вашей совести: неужели Вы полагаете, что это нужно принимать скорее в аллегорическом, чем в буквальном смысле, если только Вы убеждены в истинности истории? Те подробности, которые так ярко описаны евангелистами, несомненно склоняют нас к тому, чтобы принимать эту историю совершенно буквально. Вот вкратце то, что я хотел Вам сказать по этому вопросу. Убедительно прошу Вас извинить меня и дружески ответить мне со свойственной Вам искренностью.

Господин Бойль посылает Вам свое ответное приветствие. О текущей работе Королевского общества расскажу в другой раз. Будьте здоровы и продолжайте любить меня.

Генрих Ольденбург

Лондон, 14 января 1676 г.

*Благороднейшему и учнейшему
мужу Генриху Ольденбургу*

от Б. д. С.

ОТВЕТ НА ПРЕДЫДУЩЕЕ

Благороднейший господин!

Когда я в последнем своем письме³⁹² выразился, что «мы неизвиняемы потому, что находимся во власти бога, как глина в руках горшечника», то я хотел, чтобы это было понято в том смысле, что никто не может порицать бога за то, что он дал ему слабую природу или немощный дух. Ибо как нелепо было бы, если бы круг стал жаловаться на то, что бог не наделил его свойствами шара, или страдающий от желчного камня ребенок — на то, что ему не дано здоровое тело, так точно нелепы жалобы слабодушного человека на то, что бог отказал ему в силе, истинном познании и любви к богу, дав ему такую слабую природу, что он не может ни сдержать, ни умерить своих страстей. Ибо к природе каждой вещи принадлежит только то, что необходимо вытекает из данной ее причины. А что к природе каждого человека не принадлежит сила духа и что иметь здоровое тело не более в нашей власти, чем иметь здоровую душу (*mens*), этого не может отрицать ни единый человек, если только он не пожелает отрицать как опыт, так и разум. Вы говорите далее: если люди грешат по естественной необходимости, то они извиняемы. Но Вы не объясняете, что Вы хотите вывести из этого: то ли, что бог не может на них гневаться, или что они достойны блаженства, т. е. познания бога и любви к богу. Если Вы имеете в виду первое, то я вполне согласен, что бог не гневается, но что все происходит согласно его решению. Однако я отрицаю, чтобы вследствие этого все должны были достигать блаженства, ибо люди могут быть извиняемы и тем не менее не обладать блаженством и испытывать многообразные мучения. Ведь лошадь не виновна (*excusabilis est*) в том, что она лошадь, а не человек, и, однако, она должна быть лошадию, а не человеком. Тот, кто заболевает бешенством от укуса собаки, конечно, должен быть извинен, и однако же он по праву предается удушению³⁹³. И, наконец, тот, кто не в состоянии управ-

лять своими страстями и сдерживать их из страха перед законом, хотя тоже должен быть извинен за свою слабость, но тем не менее не может наслаждаться спокойствием духа, познанием бога и любовью к нему и необходимо погибает.

Не считаю нужным напоминать здесь о том, что если, по словам Писания, бог гневается на грешников и является судьей, который производит дознание, выносит решения и присуждает людей за те или другие поступки, то все это говорится лишь на человеческий манер (*more humano*) и применительно к общепринятым мнениям толпы: ибо цель Писания заключается не в том, чтобы поучать философии и делать людей учеными, но в том, чтобы внушить им повиновение.

Далее, я не вижу, каким образом из того, что я считаю равнозначными понятия чуда и невежества, можно вывести, будто я заключаю в одни и те же границы могущество бога и разумение людей.

Затем, страдания, смерть и погребение Христа я вместе с Вами принимаю в буквальном смысле, воскресение же его — в аллегорическом³⁸⁴. Правда, я признаю, что и о воскресении евангелисты рассказывают с такими подробностями, что мы не можем отрицать того, что сами они верили как в то, что тело Христа воскресло и поднялось на небо, чтобы воссесть справа от бога, так и в то, что все это могли бы видеть также и неверующие, если бы таковые присутствовали в тех самых местах, где Христос явился своим ученикам. Однако во всем этом они без ущерба для евангельского учения могли обманываться, как это случилось и с другими пророками, примеры чего я дал в предыдущем письме. Павел же, которому тоже Христос явился впоследствии, хвалится тем, что он знает Христа не по плоти, но по духу³⁸⁵.

За каталог сочинений благороднейшего господина Бойля³⁸⁶ приношу Вам искреннюю благодарность. Жду узнать от Вас при первом удобном случае о теперешних работах Королевского общества³⁸⁷.

Будьте здоровы, достойнейший муж, и верьте моей преданности и любви к Вам.

[Гаага, 7 февраля 1676 г.]

*Славнейшему мужу господину
Бенедикту де Спинозе*

*от Генриха Ольденбурга
сердечный привет*

ОТВЕТ НА ПРЕДЫДУЩЕЕ

В Вашем последнем письме от 7 февраля имеется нечто такое, что требует разъяснения. Вы говорите, что человек не может жаловаться на то, что бог отказал ему в истинном познании бога и в необходимых для борьбы с грехом силах, так как к природе каждой вещи принадлежит только то, что с необходимостью вытекает из ее причины. Я же утверждаю, что так как бог, творец людей, создал их по своему собственному образу, понятие всего заключает в себе мудрость, благость и могущество, то из этого с полной очевидностью следует, что от человека более зависит иметь здоровую душу, чем здоровое тело, потому что физическое здоровье тела находится в зависимости от механических принципов, здоровье же души — от воли и решения самого человека. Вы прибавляете, что люди могут быть извиняемы и тем не менее испытывать многообразные мучения. Это кажется жестоким на первый взгляд. И хотя Вы присовокупляете в виде подтверждения, что взбесившаяся от укушения собака невиновна и тем не менее по праву убивается, но это еще вовсе не разрешает вопроса, ибо умерщвление такой собаки было бы проявлением жестокости, если бы это не было необходимо для того, чтобы предотвратить опасность укушения и бешенства других собак, других животных и даже людей. Если же бог вложил в людей здоровую от природы душу — что вполне в его власти, — то нет такой заразы в виде пороков, которая была бы неотвратима. И было бы весьма жестоко со стороны бога обречь людей на вечные или хотя бы и временные, но страшные мучения за грехи, избежать которых было не в их власти. К тому же содержание всего Священного Писания клонится к подтверждению и разъяснению того, что люди могут воздерживаться от грехов, ибо оно изобилует угрозами, обещаниями и предвещаниями наград и наказаний, что говорит против неизбежности греха и свидетельствует о возможности избежать наказаний. Отрицая это, придется признать

деятельность человеческой души не менее механической, чем деятельность человеческого тела.

Далее, настаивая на равнозначности понятий чуда и невежества, Вы исходите, по-видимому, из того предположения, что творения могут и должны с полной ясностью постигать бесконечное могущество и мудрость творца, — между тем как я все еще убежден, что дело обстоит совершенно иначе.

Наконец, когда Вы утверждаете, что страдания, смерть и погребение Христа следует понимать буквально, воскресение же его — аллегорически, то, как мне кажется, Вы не подтверждаете этого никакими доводами. Воскресение Христа передается в евангелиях так же буквально, как и все остальное. И на этом догмате воскресения Христова держится вся христианская религия и ее истинность, так что, устраняя этот догмат, Вы лишаете смысла самую миссию Иисуса Христа и все его небесное учение. Не может укрыться от Вас и то обстоятельство, что сам Христос по воскресении своем из мертвых весьма заботился о том, чтобы убедить учеников своих в истинности своего воскресения, в собственном смысле этого слова. Превращать все это в аллегории — то же самое, как если бы кто-нибудь попытался подорвать всю истинность евангельской истории.

Вот то небольшое, что я хотел возразить Вам сообразно свободе философствования. Убедительно прошу принять все это в хорошую сторону.

Лондон, 11 февраля 1676 г.

В следующий раз, если, бог даст, буду жив и здоров, сообщу Вам подробным образом о теперешних занятиях и исследованиях Королевского общества ³⁹⁹.

ПИСЬМО 80⁴⁰⁰

*Проницательнейшему и учнейшему
философу Б. д. С.*

*от Эренфрида
Вальтера фон Чирнгауса*

Славнейший муж!

Во-первых, мне весьма трудно понять, каким образом доказывается а priori существование тел, обладающих движениями и фигурами; ведь в протяжении, рассматриваемом абсолютно, ничего такого не содержится.

Во-вторых, я хотел бы узнать от Вас, как следует понимать то, о чем Вы упоминаете в письме о бесконечном ⁴⁰¹, когда говорите: «Однако они [т. е. математики] не заключают из этого, что подобные вещи превосходят всякое число вследствие [чрезвычайного] множества своих частей». Мне кажется, что все математики всегда доказывают относительно такого рода бесконечностей, что число частей столь велико, что они превосходят всякое число, какое только можно указать. И в том примере относительно двух кругов, который там же приводится, Вы, как мне кажется, не показываете этого, хотя и взялись это показать. Ибо там Вы только показываете, что они заключают об этом не из чрезмерной величины промежуточного [между двумя окружностями] пространства и не из того, чтобы мы не имели тут максимума и минимума этого расстояния [между окружностями]. Но Вы не доказываете того, что Вы хотели, а именно: что они заключают об этом не из [чрезвычайного] множества частей.

Далее, я узнал от господина Лейбница, что воспитатель дофина Франции, по имени Гюэ ⁴⁰², человек выдающейся учености, собирается писать книгу об истинности человеческой религии и опровергать Ваш «Богословско-политический трактат». Будьте здоровы.

2 мая 1676 г.

ПИСЬМО 81 ⁴⁰³

*Благороднейшему и учейшему
мужу Эренфриду Вальтеру фон Чирнгаусу*

от Б. в. С.

ОТВЕТ НА ПРЕДЫДУЩЕЕ

Благороднейший муж!

То, что я сказал в письме о бесконечном ⁴⁰⁴, а именно, что о бесконечности частей заключают не на основании их [чрезвычайного] множества, явствует из следующего: если бы об этом заключали на основании множества частей, то мы не могли бы помыслить еще большего множества, но множество этих частей должно было бы быть больше, чем какое угодно данное множество. Между тем это неверно, ибо во всем промежуточном пространстве

между двумя окружностями, имеющими разные центры, мы мыслим вдвое большее множество частей⁴⁰⁵, чем в половине этого промежуточного пространства, и однако же число частей как в половине промежуточного пространства, так и в его целом больше всякого числа, какое только можно указать.

Далее, из протяжения, как его мыслит Декарт, а именно: в виде покоящейся громады (*moles quiescens*), не только трудно, как Вы говорите, но совершенно невозможно доказать существование тел, ибо покоящаяся материя, насколько это зависит от нее самой, будет продолжать пребывать в покое и не побудится к движению иначе, как более могущественной внешней причиной. Вот почему я не поколебался когда-то заявить, что Декартовы принципы естествознания (*rerum naturalium principia Cartesiana*) бесполезны, чтобы не сказать абсурдны.

Гаага, 5 мая 1676 г.

ПИСЬМО 82⁴⁰⁶

*Проницательнейшему и ученейшему
философу Б. д. С.*

*от Эренфрида
Вальтера фон Чирнгауса*

Ученейший муж!

Я просил бы Вас о следующем одолжении: укажите мне, каким образом из понятия протяжения согласно Вашим воззрениям может быть а priori доказано разнообразие вещей? Вы упомянули о мнении Декарта. Декарт говорит, что он может вывести из протяжения это разнообразие вещей не иначе, как предположив, что оно было произведено в протяжении движением, возбужденным самим богом. Таким образом, нельзя сказать, как мне кажется, что Декарт выводил существование тел из покоящейся материи, — разве только Вы ни во что не ставите его предположение о двигателе-боге. Каким образом это разнообразие вещей должно с необходимостью а priori следовать из сущности бога, Вами не показано. (Декарт полагал, что доказательство этого превосходит человеческое разумение.) Вот я и спрашиваю Вас об этом предмете, хорошо зная, что Вы держитесь иных воззрений, — если только не имеется какой-нибудь важной причины, в силу

которой Вы до сих пор не пожелали предать это гласности. И я не сомневаюсь, что Вы не ограничились бы такого рода темным намеком, если бы в этом не было нужды. Во всяком случае будьте уверены, что независимо от того, дадите ли Вы мне откровенные указания или же скроете их от меня, — моя привязанность к Вам останется неизменной.

Причины же, побуждающие меня особенно сильно желать Ваших указаний по этому вопросу, состоят в следующем: я постоянно замечал в математике, что из какой-нибудь вещи, рассматриваемой в самой себе, т. е. из определения какой-нибудь вещи, мы можем вывести в лучшем случае только одно из ее свойств. Если же мы хотим получить другие ее свойства, то необходимо соотнести определяемую вещь с другими предметами, и только тогда из соединения определений этих вещей можно получить новые свойства. Так, например, если мы рассматриваем одну только периферию круга, то мы будем в состоянии заключить лишь то, что она повсюду одинакова или единообразна и в этом свойстве своем существенно отличается от всякой другой кривой; но я не смогу вывести каких-либо других свойств круга. Если же я соотнесу периферию с чем-нибудь другим, а именно с радиусами, проведенными из центра, или с двумя или несколькими пересекающимися прямыми, то я смогу вывести отсюда много других свойств. Все это некоторым образом противоречит, по-видимому, теореме 16 «Этики» (являющейся почти самой главной в первой книге Вашего Трактата), в каковой теореме принимается за самоочевидное, что из данного определения каждой вещи могут быть выведены многие свойства. Мне же это кажется невозможным, если мы не соотнесем определяемую вещь с чем-нибудь другим. Вот это-то недоумение и мешает мне уразуметь, каким образом из какого-нибудь атрибута, рассматриваемого в самом себе, например из протяжения, может вырасти (*exsurgere*) бесконечное разнообразие тел. Если же и сами Вы полагаете, что это не может быть выведено из рассмотрения одного атрибута, отдельно взятого, но лишь из всех атрибутов, вместе взятых, то я желал бы, чтобы Вы просветили меня насчет этого, а также и насчет того, каким образом надо было бы понимать это. Будьте здоровы, и т. д.

Париж, 23 июня 1676 г.

*Благороднейшему и учнейшему мужу
Эренфриду Вальтеру фон Чирнгаусу*

от Б. д. С.

ОТВЕТ НА ПРЕДЫДУЩЕЕ

Благороднейший муж!

Вы спрашиваете меня, можно ли из одного понятия протяжения а priori доказать разнообразие вещей. Полагаю, что я уже достаточно ясно показал, что это невозможно и что поэтому материя плохо определена Декартом через протяжение, но что она необходимо должна быть объясняема (explicari) через [такой] атрибут, который бы выражал вечную и бесконечную сущность. Но об этом я, быть может, когда-нибудь, если буду жив ⁴⁰⁸, поговорю с Вами более ясно. Ибо до сих пор я не имел возможности привести в надлежащий порядок то, что имеет отношение к этому вопросу (Nam huc usque nihil de his ordine disponere mihi licuit).

Если же Вы прибавляете, что из определения каждой вещи, когда она рассматривается сама в себе, можно вывести только единственное свойство, то, быть может, это имеет место в вещах наипростейших или (vel) рассудочных понятиях (рассудочных сущностях — entia rationis) (к которым я отношу и фигуры), но не в реальных предметах (in realibus). Ибо из одного того, что я определяю бога, как такое существо, к сущности которого принадлежит существование, я заключаю о многих его свойствах, а именно: о том, что он необходимо существует, о том, что он един (unicus), неизменен, бесконечен и т. д. Можно было бы привести еще много примеров на эту тему, но в настоящее время я их опускаю.

Затем прошу Вас разузнать, вышел ли в свет «Трактат» господина Гюз (направленный против «Богословско-политического трактата»), о котором Вы писали мне ⁴⁰⁹, и не можете ли Вы переслать мне экземпляр этого трактата? Далее, известны ли уже Вам новейшие открытия относительно преломления лучей? ⁴¹⁰ Будьте здоровы, благороднейший муж, и продолжайте любить, и т. д. Гаага, 15 июля 1676 г.

*Другу о «Политическом трактате»**от Б. д. С.*

Дорогой друг!

Ваше любезное письмо было мне передано вчера. От души благодарю за Ваши сердечные заботы обо мне. Я не пропустил бы этого случая, и т. д. ⁴¹², если бы я не был занят чем-то таким, что я считаю более полезным и что, как я полагаю, будет Вам более приятно, а именно: составлением «Политического трактата», который я начал некоторое время тому назад по Вашему побуждению. Шесть глав этого «Трактата» уже закончены. Первая глава содержит как бы введение к самому труду. Вторая трактует о естественном праве. Третья — о праве верховных властей. Четвертая — о том, какого рода политические дела подлежат регулированию со стороны верховных властей. Пятая — о том последнем и наивысшем, к чему может стремиться общество. И шестая — о том, каким образом должна быть устроена монархическая власть, чтобы она не выродилась в тиранию. В настоящее время я пишу седьмую главу, в которой методически доказываю все пункты предыдущей, шестой главы, касающейся устройства хорошо организованной монархии. После этого перейду к аристократической и народной форме верховной власти и, наконец, к законам и другим частным вопросам, относящимся к политике.

Будьте здоровы, и т. д.

[Гаага, 1676 г.]



ПРИМЕЧАНИЯ
*
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН
К I И II ТОМАМ

ПРИМЕЧАНИЯ

«БОГОСЛОВСКО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ ТРАКТАТ»

К стр. 5.

¹ «Богословско-политический трактат» — второе (и последнее) из произведений Спинозы, вышедших при его жизни. Оно было издано анонимно и с ложным указанием места печатания (Гамбург вместо Амстердама). В 1674 г. «Богословско-политический трактат» был запрещен голландским правительством. На русском языке впервые опубликован в 1906 г. в Казани в переводе М. Лопаткина. Этот перевод был отредактирован А. Рановичем и опубликован в 1935 г. Для настоящего издания перевод запово сверен с изданием Гебхардта. В нем сделаны исправления, уточнена терминология. В отличие от издания 1935 г. в настоящем издании цитаты из Библии на древнееврейском языке (как это имеет место в оригинале) не воспроизводятся. Приведены лишь переводы этих цитат с латинского языка, на который сам Спиноза перевел их с древнееврейского. Примечания к «Богословско-политическому трактату» в большей части заимствованы из издания 1935 г.

К стр. 8.

² Гадание по полету птиц (ауспиции) входило как важный элемент в официальный древнеримский культ. Ауспиции были обязательны перед каждым более или менее важным государственным актом и составляли привилегию высших патрицианских магистратов.

К стр. 11.

³ «Клясться словами учителя» (*jurare in verba magistri*) — латинская поговорка, осмеивающая слепое преклонение перед авторитетом.

К стр. 17.

⁴ Еврейский канонический текст Библии («ветхий завет» христианской традиции) состоит из 39 книг, расположенных в следующем порядке:

А. «Закон»:	1 — Бытие,	}	«Пятикнижие моисеево»		
	2 — Исход,				
	3 — Левит,				
	4 — Числа,				
	5 — Второзаконие,				
Б. «Пророки»:	6 — Иисус Навин,	}	Старшие пророки		
	7 — Судьи,				
	8 — Первая кн. Самуила (в русских изданиях обозначается I кн. Царств),				
	9 — Вторая кн. Самуила (в русских изданиях обозначается II кн. Царств),				
	10 — Первая кн. Царей (в русских изданиях обозначается III кн. Царств),				
	11 — Вторая кн. Царей (в русских изданиях обозначается IV кн. Царств),				
	12 — Исайя,			}	«младшие пророки»
	13 — Иеремия,				
	14 — Незекииль,				
	15 — Осия (Гошеа),				
	16 — Иоиль,				
	17 — Амос,				
	18 — Авдий (Обаддия),				
	19 — Иона,				
	20 — Михай (Миха),				
	21 — Наум,				
	22 — Аввакум (Хаббакук),				
	23 — Софония (Цфания),				
	24 — Аггей (Хиггай),				
	25 — Захария,				
	26 — Малахия (Малеахи),				
В. «Писания»:	27 — Псалмы,	}	так наз. «двенадцать», или «малые пророки»		
	28 — Притчи Соломоновы,				
	29 — Иов,				
	30 — Песнь песней,				
	31 — Руфь,				
	32 — Плач,				
	33 — Екклесиаст (Когелет),				
	34 — Есфирь,				
	35 — Даниил,				
	36 — Ездра (Эзра),				
	37 — Неемия,				
	38 — Первая кн. Паралипоменон (Хроник),				
	39 — Вторая кн. Паралипоменон (Хроник).				

Если считать «двенадцать» (малых пророков) за одну книгу, принимать две книги Самуила, Царей и Хроник за одну, то всего в каноне 24 книги.

К стр. 18.

⁵ См. примеч. 10 к «Основам философии Декарта».

К стр. 20.

⁶ Как в свое время заметил еще Гете, кроме тех десяти заповедей, которые имеются в двух вариантах: в Исх. XX 5—17 и Второ-

зак., V 6—18, в Библии есть еще один декалог: Исх. XXXIV 14—26, содержащий исключительно культовые предписания.

К стр. 22.

⁷ Исх. XXXIII 20: «И потом сказал Он: лица Моего не можно тебе увидеть; потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых. 21. И сказал Ягве: вот место у Меня: стань на этой скале. 22. Когда же будет проходить слава Моя, Я поставлю тебя в расселине скалы, и покрою тебя рукою Моею, доколе не пройду. 23. И когда сниму руку Мою, ты увидишь Меня сзади, а лицо Мое не будет видимо (тебе)».

⁸ В кн. Числ. XXII—XXIV рассказывается о том, как моавитский царь Валак, испугавшись евреев, призвал пророка Валаама, чтоб проклясть их. Но Ягве и в сновидении, и при личной встрече (XXIII, 4), и через ангела (XXII, 22 и сл.) внушил Валааму произнести вместо проклятия благословение.

⁹ Маймонид (Моисей бен-Маймон) — крупнейший еврейский богослов и комментатор (1135—1204) (см. вступ. ст.).

¹⁰ Маной, согласно Суд. XIII, — отец сказочного героя Самсона. Библейское повествование сохранило о нем следы древнего мифа о солнечном божестве.

К стр. 26.

¹¹ Быт. VI. 2. «Тогда сыны божьи увидели дочерей человеческих, что они красавы, и брали их себе в жены, какую кто избрал. 4. В то время были на земле исполины, особенно же с того времени, как сыны божьи стали входить к дочерям человеческим, и они стали рождать им: это сильные, издревле славные люди».

К стр. 29.

¹² Спиноза перевел *shamir* (кремень), как *shamur* (осторожный); правильный перевод: «они сделали свое сердце кремнем».

К стр. 32.

¹³ «Восточные и египетские мудрецы», упоминаемые III Цар. IV 31.

К стр. 34.

¹⁴ I Сам. XXV.

¹⁵ II Сам. XXIV рассказывает, что, будучи разгневанным на Израиль, Ягве подстрекнул Давида провести народную перепись, а затем в наказание за этот грех послал мор, от которого погибло за один день 70 тыс. человек. Представление о греховности переписи связано с представлением об опасности, грозящей со стороны злых духов, от которых верующие стараются скрыть свое имя, свою численность и т. п.

К стр. 37.

¹⁶ Египетские письмена были расшифрованы лишь в 1822 г. французским ученым Шампольоном. Он пришел к выводу, что иероглифы обозначают определенные буквы или сочетания их. До того считали, что иероглифы (греч. «священные начертания») представляют собою символы, содержащие тайное учение египетских жрецов. Спиноза слово «иероглифы» употребляет в смысле «загадка», «шарада».

¹⁷ Ис. VI, Иезек. I.

К стр. 39.

¹⁸ Отвергая принципиальную возможность чудес как нарушения законов природы, Спиноза не считает нужным делать отсюда вывод о вымысленности библейских чудес, тем более что, как он не раз подчеркивает, он разбирает Писание только с точки зрения его внутренней последовательности. Попытки дать рационалистическое толкование библейских чудес, объяснять их естественными причинами характерны для атеизма XVII—XVIII веков. Конечно, чудо, о котором повествует кн. Иисуса Навина X 12 ст., — вымысел, сказка, и искать для него естественных объяснений бессмысленно. Другое дело, что *вера* в чудеса имеет под собою реальную почву в тех гнетущих силах природы и общества, которые господствуют над людьми.

¹⁹ Согласно Исае XXXVIII 7—9 Ягве дал знамение царю Езекии: он заставил Солнце отступить на солнечных часах Ахаза на 10 ступеней назад.

К стр. 40.

²⁰ По-видимому, миф о потопе, который, как теперь стало известно (на основании открытых памятников вавилонской литературы), заимствован библейским автором из шумерского религиозного эпоса. Спиноза толкует этот миф рационалистически и считает, что речь идет о местном наводнении, которое Ной принял за всемирный потоп.

К стр. 42.

²¹ Произнесение имени бога у евреев запрещено в связи с весьма распространенным, особенно в первобытных религиях, представлением об опасной магической силе имени божества. Поэтому, читая еврейские тексты, где гласные не изображаются, имя бога Jhwh произносили (а впоследствии стали также писать с вокализацией Aedonaj или (реже) Elohim, т. е. Jehowah или (редко) Jehowih. В настоящее время, на основании транскрипции имени Jhwh в греческих текстах, общепринято чтение Ягве (Jahweh); наряду с этим, несомненно, существовало обозначение имени Jhwh — «Ягу» и «Иего»; имя «Ягу» или «Яго» засвидетельствовано также в древнейшем еврейском памятнике — в арамейских папирусах из Элефантины конца V в.

Что касается значения имени Jhwh, то Спиноза исходит из того толкования, которое дает сама Библия; оно уже по одному этому подозрительно. Удовлетворительного объяснения этого имени до сих пор нет, так как оно гораздо древнее, чем тот язык, на котором написана Библия, и потому на основе этого языка не может быть объяснено.

К стр. 43.

²² Абен-Езра (правильнее Ибн-Эзра), Авраам бен-Меир (1093—1167) — крупный еврейский комментатор Библии, поэт и ученый. Кроме комментария к Пятикнижию, Ибн-Эзаре принадлежит ряд трудов оригинальных и переводных (с арабского) — по философии, грамматике, математике, астрономии.

К стр. 46.

²³ Иосиф Флавий (ок. 37 г. — ок. 95 г.) — известный еврейский историк. Им написаны: «Иудейская война» — очерк истории евреев от взятия Иерусалима Антиохом Эпифаном (170 г. до н. э.) до окончательного подавления еврейского восстания против Рима; «Иудейские древности» — от «сотворения мира» до эпохи Нерона; «Против Апиона» — полемическая книга в защиту евреев; «Автобиография». Ценность трудов Иосифа Флавия состоит в том, что он использовал много не дошедших до нас трудов древних историков.

К стр. 53.

²⁴ Так обычно переводят имя «Эл эльон»; в действительности это имя финикийского божества.

²⁵ Спидноза не подвергает сомнению историчность Авраама и других библейских персонажей, так как считает, что, поскольку философия несовместима с верой, Библию нужно разбирать только на основании того материала, который она сама дает. В настоящее время установлено, что патриархи — древние родовые и племенные божества; когда после разложения родового строя восторжествовала религия Ягве, эти божества утратили свои божественные атрибуты, и мифология очеловечила их, превратив в «родоначальников», заключивших первые «заветы» с Ягве и учредивших его культ.

²⁶ Автор кн. Малахии писал в ту эпоху, когда евреи после «авилонского плена» (в конце VI века до н. э.) получили возможность восстановить Иерусалим, вновь построить храм и основать полунезависимое маленькое княжество, входившее в состав Персидской монархии.

К стр. 57.

²⁷ Фарисеи — богословская школа у евреев в эллинистическо-римскую эпоху, разрабатывавшая не вошедшую в библейский канон «устную традицию». Фарисеи заложили основы синагоги, ставшей религиозным центром евреев; развили учение о бессмертии души, о демонах и ангелах, разработали правила тщательного соблюдения субботы, обрезания, пищевых обрядов. Фарисеи были идеологами городских элементов — мелких и средних торговцев и ремесленников, которые пассивно сопротивлялись нивелирующей силе Рима, замыкаясь в рамки национальной обособленности и утешая себя надеждой на потустороннее возмездие поработителям.

Развивая идеи мессианизма, утверждая веру в пришествие «помазанника божия», фарисеи противились революционной борьбе закабаленного крестьянства и городской бедноты. Когда восстания против Рима стали перерастать в гражданскую войну угнетенных классов против «своих», еврейских, эксплуататоров, фарисеи были на страже «порядка» и с ненавистью обрушивались на революционных партизан, которых они презрительно называли сикариями (разбойниками). Крайне враждебно фарисеи относились к христианству, стремившемуся стать интернациональной религией, поэтому новозаветная литература проникнута ненавистью к фарисеям, их имя стало синонимом ханжи, лицемера. Спиноза применяет термин «фарисей» также к раввинам.

К стр. 61.

²⁸ Монгольская династия в Китае прекратилась еще в 1367 г. В XVII веке в Китае правила маньчжурская династия; по-видимому, Спиноза под татарами подразумевает маньчжур.

К стр. 72.

²⁹ Богословская традиция приписывает библейские «Притчи» легендарному царю Соломону (X век до н. э.), несмотря на то, что в самой кн. «Притч» ясно указаны другие авторы (Агур, XXX, 1, Лемуил, XXXI, 1, «Мудрецы», XXII, 17 и др.). В действительности этот сборник изречений составлен на основе различных литературных источников уже после «вавилонского плена». В частности, опубликованное в 1923 г. египетское «Учение Амен-ем-опе» (конец II тысячелетия до н. э.), несомненно, как видно из текстуальных совпадений обоих сборников, было использовано авторами «Притч».

Позже, уже в эллинистическую эпоху, написана книга «Песни Песней», также приписываемая Соломону; наконец, «Екклесиаст», который раввины включили в канон не без колебаний, некоторые исследователи относят даже к эпохе Ирода. Спиноза, конечно, не мог считать Соломона автором приписываемых ему книг, что вытекает из его критики библейского текста; на стр. 117 он прямо заявляет, что «авторов... многих книг мы или совсем не знаем или сомневаемся в них...»; называет он Соломона (или в отношении псалмов — Давида), лишь посылку таково принятое по традиции обозначение. См. прим. 25.

³⁰ В библейском тексте читаем не «сын человеческий», а «человек».

К стр. 73.

³¹ Тремеллий (1510—1580) — итальянский гевраист, перевел Библию с еврейского языка на латинский.

К стр. 78.

³² В 586 г. до н. э. Иерусалим был разрушен, и храм Ягве сожжен вавилонским царем Навуходоносором. В 538 г. покоривший Вавилонию персидский царь Кир разрешил постройку нового храма в Иерусалиме, законченную в 516 г., а через 100 лет были вновь возведены укрепления Иерусалима, и Иудея образовала отдельную сатрапию с внутренней иерократией. Около 150 г. образовалось вновь, благодаря победе Маккавеев, иудейское царство, существовавшее самостоятельно, а затем под властью Рима до 70 г. н. э., когда Иерусалим и его храм были окончательно разрушены. Поэтому в традиционной истории евреев своеобразная хронология: эпоха первого царства, или первого храма (до 586 г.), эпоха плена (586—538), второе царство, или эпоха второго храма.

³³ В настоящее время на основании изучения египетских памятников и критики Библии установлено, что пребывание евреев в Египте и исход оттуда — фикция, не имеющая под собой никакой исторической основы. Памятники свидетельствуют, что в ту эпоху, к которой библейская традиция относит исход, евреи были давними обитателями Палестины, с которыми часто воевали местные вассалы египетских фараонов. Племена Яков, Иосиф, Израиль фигурируют в числе племён, покоренных в Палестине фараонами Тутмосом III (XVIII династия) и Меренптахом (XIX династия).

³⁴ Быт. IV 26: «У Сифа также родился сын, и он нарек ему имя: Енос; тогда начали призывать имя Ягве».

К стр. 81.

³⁵ Имеются в виду амулеты, прибываемые к косякам дверей (мезуза), и филактерии (тефилин) — заключенные в коробочки священные тексты, которые верующие евреи прикрепляют ремнями к голове и левой руке во время утренней молитвы. Эти магические знаки и тексты, применение которых предписывается во «Второзаконии» VI 8—9, являются пережитком, который восходит, возможно, еще к периоду тотемизма и был возрожден, получив новое содержание, когда в эпоху «вавилонского плена» жрецы принимали всякие меры, чтобы подчеркнуть обособленность евреев и сохранить свое влияние на них.

К стр. 82.

³⁶ В 1542 г. португальцы появились в Японии. Попытки иезуитов обратить японцев в христианство кончились тем, что в 1587 г. иезуиты были изгнаны и постепенно все христиане были истреблены или изгнаны; только голландцы в 1609 г. получили в Японии некоторые торговые права ценою отказа от выполнения культа.

К стр. 86.

³⁷ Иосиф ибн-Шем-Тоб — еврейский богослов XV в., написавший комментарий к «Этике» Аристотеля; в цитируемой Спинозой книге «Кебод Елогим» (опубликована в 1555 г.) автор опровергает этику Аристотеля, как противоречащую догматам иудаизма.

К стр. 91.

³⁸ Не во времена Ахаза, а во времена Езекии, см. прим. 19.

К стр. 94.

³⁹ Асаф — один из упоминаемых в псалмах представителей цеха псалмопевцев.

К стр. 100.

⁴⁰ Тропами называются такие образные обороты речи, когда слова употребляются в переносном смысле (метафоры, метонимии и др.).

К стр. 104.

⁴¹ Спиноза цитирует Иосифа Флавия по плохому латинскому переводу. Даем более точный перевод греческого оригинала *Antiq.*, II, XVI, 5 (= II 348 Niese): «Я все это передал так, как нашел в священных книгах. Пусть никого не удивит невероятность сообщения: древние люди, непричастные к злу, по воле ли бога или сами нашли спасительный путь через море. Памфилийское море отступило перед жившими недавно людьми Александра, даря Македонского. Когда у них не оказалось другого пути, оно дало им возможность пройти, так как бог пожелал уничтожить господство персов. Все писавшие о деяниях Александра соглашаются с этим».

К стр. 111.

⁴² «Плач Иеремии» написан в виде акростиха; в частности, гл. III представляет тройной акростих, т. е. три стиха начинаются буквой «алеф», следующие три — буквой «бет» и т. д. Таким образом буквы «тет» и «под» означают ст. 25—30.

К стр. 113.

⁴³ С богословской школой фарисеев (см. прим. 27) конкурировала школа саддукеев, выражавшая идеологию еврейской знати и высшего жречества. В отличие от фарисеев, разрабатывавших святость преданий, саддукеи признавали святость только писаного «закона».

К стр. 118.

⁴⁴ Эти подвиги описываются в поэме Арпосто «Неистовый Роланд», но относятся не к Роланду, а к Руджеро.

⁴⁵ Персей — герой греческой мифологии, сын Зевса и Данаи, убивший чудовище — Медузу и совершивший ряд других подвигов. Спиноза ссылается на «Метаморфозы» Овидия.

К стр. 119.

⁴⁶ Sapienti sat (для мудрого достаточно); аналогичным еврейским выражением vedaj lemebin обычно комментаторы Библии и Талмуда заканчивают наиболее туманные места в своих комментариях.

К стр. 128.

⁴⁷ Ибн-Эзра и Спиноза неправильно переводят это туманное и явно испорченное место: надо перевести — «на горе бог является».

К стр. 131.

⁴⁸ Основное библейское законодательство, заключенное как законченное целое в элогистическую редакцию (Исх. XXI—XXIII), названо на основании Исх. XXIV «книгой Завета», в которой богословы и буржуазные критики Библии, старающиеся спасти авторитет Писания и историчность Моисея, усматривают «подлинное творение Моисея». В действительности законодательство «книги Завета» представляет собою неумелую модификацию обычного права и уголовного законодательства, составленную по образцу соответствующих вавилонских и финкийских кодексов: «книга Завета» предполагает существование развитого денежного хозяйства и оседлого земледелия, она поэтому никак не может быть пррурочена к условиям существования кочующего в пустыне пастушеского народа или племени.

Наряду с «книгой Завета» в той же книге Исх. (гл. XXXIV), в ее явистской редакции, имеется другая, так называемая «малая книга Завета».

К стр. 132.

⁴⁹ Ионатан бен-Узиель — легендарный раввин I века, которому талмудисты приписывают арамейский таргум (толковый перевод) книг пророков.

К стр. 133.

⁶⁰ Т. е. старейшины.

⁶¹ Слово «автограф» употреблялось в смысле книги, написанной тем лицом, имя которого она носит.

К стр. 135.

⁶² В греческом переводе Библии кн. Руфь следует непосредственно за кн. Судей, составляя как бы ее продолжение. В еврейском каноническом тексте Руфь помещается в третьем разделе («Писания»).

К стр. 136.

⁶³ В данном случае Спиноза, как и всюду при разборе Библии, исходит только из библейских данных и потому говорит, что кн. «Второзаконие» написана Моисеем. Он высказывает также более близкое к истине предположение, что «Второзаконие» опубликовано Еадрой. Большинство критиков Библии считает, что «Второзаконие» — та самая «книга Закона», которую жрецы «нашли» в храме в 622 г. до н. э. В пользу этого мнения говорит главным образом то, что «Второзаконие» усиленно пропагандирует централизацию культа при иерусалимском храме. Однако эта теория встречает веские возражения со стороны некоторых критиков (Гельшер, Эстрайхер и др.), доказывающих, что «Второзаконие» не только было обработано и дополнено после падения Иудейского царства, а что оно целиком составлено в VI—V веках до н. э.

К стр. 142.

⁶⁴ В еврейском тексте, очевидно, пропущено число, обозначающее возраст Саула при его воцарении: «лет от роду был Саул» и т. д.

К стр. 145.

⁶⁵ Существующий ныне еврейский текст Библии, как печатный, так и рукописные свитки (для богослужебных целей), во всех мелочах регламентирован Талмудом (в специальном трактате «Соферим») и так называемой масорой, т. е. системой критических примечаний, разрабатывавшейся в течение полутора тысяч лет переписчиками и толкователями Библии. В печатных изданиях Библии замечания масоретов, отмечавших на полях варианты и разного рода грамматические ошибки в тексте, обычно помещены после текста.

Текст Библии, установленный масоретами, считается неприкосновенным.

В тексте оставляются явные описки, хотя в масоретских примечаниях указано правильное чтение; сохраняются все значки, которыми некогда тот или иной масорет отметил отдельное слово или букву по каким-либо ему одному известным соображениям; таинственные точки над некоторыми буквами, пустые места и т. п. рабски копируются во всех текстах. Для рукописных свитков Талмуд строго установил материал для письма, расстояния между буквами, словами, главами, строками, столбцами, число строк в столбце, число столбцов в полосе и т. д.

К стр. 147.

⁵⁶ Сохраняя в неприкосновенности традиционное, хотя бы и явно ошибочное написание, масореты в своих заметках отмечают: «написано... читать», или: «читать не написанное», или «написанного... не читать».

К стр. 149.

⁵⁷ Буквы, прибавляемые к концу слова либо в качестве флексии, либо из стилистических соображений.

⁵⁸ Даниил Бомберг (ум. в 1549 г.) — крупнейший издатель еврейских текстов Библии и Талмуда и комментариев к ним. «Бомбергова библия» (*Biblia Rabbinica*) снабжена комментариями и тремя арамейскими таргумами (толковыми переводами).

К стр. 150.

⁵⁹ Термин «количество» в метрике обозначает долготу или краткость слога.

⁶⁰ Талмудический, так называемый «малый», трактат «Соферим» устанавливает правила изготовления рукописных свитков Библии, применяемых при богослужении.

К стр. 151.

⁶¹ Иуда Маккавей — один из вождей восстания евреев против владычества правителей Сирии, в состав которой входила Иудея. Одержав ряд побед над войсками Антиоха IV, Иуда в 165 г. до н. э. занял Иерусалим и восстановил храмовый культ. В 160 г. Иуда был убит в сражении с сирийцами.

К стр. 152.

⁶² Филон Александрийский — еврейский религиозный философ первой половины I века н. э. Дошедшие до нас его сочинения на греческом языке, преимущественно апологетического характера, представляют сочетание аллегорически и рационалистически истолкованных еврейских преданий и библейских текстов с греческой стоической, отчасти платоновской философией. Его учение о Логосе (боге-слове) было воспринято христианством. Сочинения Филона — важный источник для знакомства с историей евреев и особенно с религиозно-философской идеологией эпохи зарождения христианства.

⁶³ Должно быть: гл. 26, ст. 1.

К стр. 155.

⁶⁴ Момус (или Мом) — в греческой мифологии бог насмешки и порицания, излюбленный персонаж в произведениях античных сатириков.

К стр. 157.

⁶⁵ «Четвертая книга Ездры» — апокалиптическое сочинение неизвестного автора, написанное около 100 г., на еврейском языке; сохранились лишь переводы на латинский, сирийский, арабский и другие языки.

К стр. 160.

⁶⁶ Рабби Соломон Ицхаки — Раши (часто смешивали с С. Ярхи) (1040—1105) — крупный комментатор Библии и Талмуда.

К стр. 161.

⁶⁷ Существующий ныне библейский канон складывался постепенно, входящие в него книги многократно переделывались и дополнялись; в него включали и новые, сравнительно поздно написанные книги (кн. Даниила, «Песни Песней» и др.). Так как необходимым условием для включения книги в канон была ее «богооткровенность», то в него могли попасть только такие, которым приписывалась глубокая древность и автором которых считали какого-либо древнего пророка; поэтому, например, «Откровение Даниила», написанное лишь во II веке до н. э., приписали мифическому пророку VI—V века до н. э. Даниилу, «Песни Песней», «Притчи», «Екклезиаст» — Соломону, псалмы — Давиду и т. д. Однако утверждение каноничности ряда книг позднего происхождения встречало возражения, и, хотя в основном канон был установлен во II веке до н. э., споры о нем еще продолжались, и окончательное завершение еврейского канона произошло не ранее 100 г. н. э. Все не вошедшие в канон книги, в том числе и вошедшие в христианский ветхозаветный канон (Товит, Премудрость Иисуса, сына Сирахова, Юдифь, Маккавей и др.), считаются апокрифическими, «внешними».

⁶⁸ Переводчики, в том числе Гебхардт, исходя не из еврейского текста, а из плохо понятого латинского перевода Спинозы, передают это выражение так: «сказал р. Иуда по имени Рабби». Между тем здесь речь идет о двух лицах, и текст гласит: «сказал р. Иуда от имени Рава».

Иуда бар Иезекииль (прибл. 218—298) — вавилонский талмудист, глава академии в Пумбедите; его учитель Абба Арика (Абба Длинный), прозванный за свою ученость «Рав» (учитель) — выдающийся талмудист 1-й половины III века, основатель академии в Суре.

К стр. 178.

⁶⁹ В то время вопрос об историчности Иисуса как вопрос, заслуживающий научного исследования, и не ставился. Что Иисус, как и другие божества, — существо мифическое, а евангельские повествования о нем — мифы, стало признанной научной истиной лишь в конце XIX и начале XX века.

К стр. 181.

⁷⁰ Толкование имени Шадай как «бог, который довлеет» от слова *daʿj* (довольно) — неправильно; здесь скорее имеется связь со словом «шед» — бес; имя «Шадай» сопоставляют со сходным именем финикийского бога.

К стр. 186.

⁷¹ «Нет еретика без Писания».

К стр. 194.

⁷² В подлиннике «*pedibus in sententiam ibant*» — «ногами шли к мнению»; в римском сенате существовал способ голосования,

когда сенаторы вставали с места и подходили к защитнику или противнику обсуждаемого законопроекта; такое голосование называлось презрительно: *pedibus in sententiam ire* — «высказываться ногами».

⁷³ Иуда Альфахар (ум. в 1235 г.) — лейб-медик Фердинанда III, вмешался в острый спор, возникший по поводу херема (отлучения), объявленного в 1232 г. и распространявшегося на всех, кто будет читать «Море небухим» Маймонида. Альфахар оказался на стороне противников Маймонида. Свои доводы Альфахар изложил в письме к комментатору Давиду Кимхи. Спиназо, знавший, по-видимому, это арабское имя в еврейской транскрипции, неточно передает его *Alpachar*.

⁷⁴ *Per consequentiam*, т. е. по следствию, логически вытекающему из данного высказывания.

К стр. 196.

⁷⁵ Смысл этого места таков. Альфахар считает, что, поскольку Библия приписывает богу передвижение и нигде определенно не утверждает, что он недвижим, приходится признать, что бог движется. Поэтому если из утверждения Соломона косвенно вытекает, что бог неподвижен, то это место надо толковать метафорически, чтоб не получилось противоречия с утверждением «Писания».

К стр. 215.

⁷⁶ Имеется в виду библейская сказка о Седрахе, Мисахе и Авденаго (Анания, Мисаил и Азария), которые за отказ поклониться идолам были брошены в огненную печь и вышли оттуда невредимыми (Дан. III).

⁷⁷ Насильственная эллинизация евреев Антроном IV вызвала ряд легенд о мучениках за веру, в том числе об Елезаре (II Макк. VI).

К стр. 219.

⁷⁸ После смерти Нерона (68 г.) в течение 2 лет сменились 4 императора — Гальба, Отон, Вителлий и Веспасиан, получившие императорскую власть силою оружия. В междоусобной войне между Вителлием и Веспасианом Вителлий был убит (69 г.).

К стр. 220.

⁷⁹ Филипп — царь Македонский (359—336 до н. э.), отец Александра Македонского.

⁸⁰ Александр Македонский, по сообщению древних историков, после покорения персидской династии стал притязать по примеру восточных деспотов на божеские почести в качестве сына Зевса.

К стр. 229.

⁸¹ Парменион — полководец Филиппа и Александра Македонских, сторонник осторожной политики и тактики. Полисперхонт также был полководцем Филиппа и Александра и после смерти последнего в течение 20 лет вел борьбу с его преемниками за власть.

К стр. 232.

⁸² Т. е. пока существовало независимое царство со столицей в Иерусалиме.

⁸³ См. прим. 32.

К стр. 234.

⁸⁴ По сообщению IV Цар., XXI царь Манассия, сын «праведного» Езекии, восстановил все языческие культы, упраздненные его отцом.

К стр. 245.

⁸⁵ Речь идет об английской революции XVII в.; в 1649 г. был казнен король Карл I Стюарт и в Англии провозглашена республика, во главе которой стал «протектор» Оливер Кромвель; контрреволюция 1660 г. восстановила династию Стюартов. Вторая, так называемая «славная революция» в Англии произошла уже после смерти Спинозы в 1688 г.

К стр. 246.

⁸⁶ Согласно легендарной римской традиции, после основания Рима последовательно правили 6 царей; последний из них — Тарквиний Гордый — был убит в 509 г. до н. э., и во главе правительства были поставлены два консула.

⁸⁷ Имеется в виду испанский король Филипп II (1527—1598), жестоко подавивший протестантизм в Нидерландах, входивших в то время в состав обширной испанской монархии.

К стр. 247.

⁸⁸ Амвросий (ок. 340—397) — епископ миланский, отлучил от церкви императора Феодосия за указ о восстановлении разрушенной христианами еврейской синагоги. Император вынужден был отменить свой указ.

К стр. 251.

⁸⁹ Манлий Торкват, Тит (IV век до н. э.) — римский полководец. Согласно преданию, казнил своего сына за то, что он вопреки приказу вступил в сражение с неприятелем. Предание это часто приводится в римской литературе как пример преданности, дисциплинированности.

К стр. 266.

⁹⁰ Названная по имени своего основателя Арминия (1560—1609) секта арминиян в Голландии разошлась с господствующей церковью в основном вопросе — в вопросе о предопределении, вокруг которого разгорелись догматические споры. Признавая догмат предопределения, арминяне ставили его в зависимость от веры людей, в то время как господствующая церковь считала, что предопределение абсолютно и не зависит от поступков людей. В 1610 г. арминяне подали в Генеральные штаты свои тезисы «Remonstrantia», отчего и получили название ремонстрантов, а их противники, представители официальной церкви, руководимые Гомаром, — контрремонстрантов.

К стр. 269.

⁹¹ Кроме примечаний, имеющихся в первом издании «Трактата», обычно помещаемых в сносках, есть примечания, написанные

Спинозой на полях после выхода в свет этой книги. Эти примечания опубликованы во французском переводе «Трактата», сделанном Сен-Глэном (Амстердам 1678), позднее Мурром (Гаага 1802), Бемером (Галле 1852) и др. Кроме того, на отдельных экземплярах первого издания имеются примечания на полях и в виде отдельных приложений. Некоторые примечания сохранились только на французском языке в переводе Сен-Глэна (XVII, XX, отчасти XXXVII). В примечаниях XXVIII, XXIX, XXX часть, заключенная нами в скобки, имеется только на экземпляре Р. Маршанда и, по всей вероятности, не принадлежит Спинозе.

⁹² См. примеч. 66.

К стр. 271.

⁹³ Спиноза имеет в виду свою книгу «Основы философии Декарта», помещенную в I-м томе настоящего издания.

К стр. 273.

⁹⁴ Одиссей — один из героев древнегреческого эпоса. После завоевания Трои Одиссей претерпевает ряд сказочных приключений и бедствий и после многих лет скитаний возвращается благополучно к себе домой.

К стр. 274.

⁹⁵ Леви бен-Герсон (Герсонид) (ок. 1288—1344) — известный комментатор, философ, математик и врач. В книге по астрономии подвергает критико систему Птолемея.

К стр. 275.

⁹⁶ «Шаббат» — один из основных трактатов Талмуда.

⁹⁷ Давид Кимхи из Нарбонны (1160—1235) — еврейский грамматик, писал комментарии к библейским книгам.

К стр. 277.

⁹⁸ Авраам бен-Давид (Рабад) — талмудист и богослов, жил во Франции в XII в.

К стр. 278.

⁹⁹ В изданном Тремеллием (см. прим. 31) Новом завете дан греческий и сирийский текст и латинский перевод сирийского текста.

¹⁰⁰ Автор этой книги — Людовик Мейер (см. прим. 2 к «Основам философии Декарта»).

К стр. 279.

¹⁰¹ Греч. «Объявлять решение, догмат».

¹⁰² Гораций, Sat. I 5, 100; иудей для Горация — синоним суеверного и легковверного человека.

К стр. 282.

¹⁰³ По словам Тацита («История», I 25), два солдата, польстившись на подарки, обязались после смерти Нерона доставить Отону императорскую власть и добились этого.

ПОЛИТИЧЕСКИЙ ТРАКТАТ

К стр. 285.

¹ «Политический трактат» — последнее произведение Спинозы. Смерть помешала философу завершить работу над этим произведением, которое впервые было опубликовано в его «Посмертных Сочинениях» (*Opera Posthuma*) в конце 1677 г. История написания этого произведения не вполне ясна. Частые ссылки на «Этику» в тексте «Политического трактата» дают основание предположить, что «Политический трактат» Спиноза писал в 1675—1677 гг.

Как явствует из «Переписки» Спинозы (см. письмо 84 и примечание к нему 411), во второй половине 1676 г. философ писал 7-ю главу своего последнего произведения; та же «Переписка» (см. письмо 44) показывает, что мысль высказаться определеннее по вопросам политики возникла у Спинозы еще в феврале 1671 г., вскоре после выхода в свет «Богословско-политического трактата». вполне возможно, что события 1672 г. (убийство Яна де Витта и приход к власти Оранской партии), которые Спиноза глубоко переживал, способствовали тому, что философ занялся выяснением основных условий устойчивости государственных форм.

Существуют два русских перевода «Политического трактата». Первый из них — под ред. Е. В. Спекторского — был издан в Варшаве в 1910 г., второй — перевод С. М. Роговина и Б. В. Чредина — в том же году в Москве. Последний перевод и предлагается теперь советскому читателю. Он сверен с гейдельбергским изданием сочинений Спинозы под ред. Гебхардта, в нем исправлены отдельные неточности, кое-где изменена терминология. При сверке учтены французский перевод Аппюна (*Oeuvres de Spinoza, traduites et annotées par Ch. Appuhn, t. 3, Paris, 1929*) и английский Илуиса (*The Chief Works of Benedict de Spinoza, transl. from the lat. by R. H. M. Elwes, vol. 1—2, New-York, 1950*).

К стр. 287.

² Имеется в виду произведение одного из основоположников утопического социализма — английского писателя-гуманиста Томаса Мора (1478—1535), выпустившего в 1516 г. «Золотую книгу, столь же полезную, как забавную, о наилучшем устройстве государства и о новом острове «Утопии». С тех пор слово «утопия» стало употребляться в нарицательном смысле: «место, которого нет».

К стр. 296.

³ Формула о человеке как животном общественном принадлежит Аристотелю. От него она стала известна и схоластике. Не совсем ясно, почему Спиноза приписывает ее последним, хотя в его библиотеке имелся латинский перевод «Политики» Аристотеля.

К стр. 312.

⁴ В этом месте «Политического трактата» Спиноза явно полемизирует с Гоббсом, развивавшим такие взгляды.

К стр. 313.

⁵ Макиавелли Никколо (1469—1527) — известный итальянский политический мыслитель, пропагандист сильного централизованного итальянского государства. Для создания такого государства Макиа-

велли считал возможным использовать любые, даже самые аморальные средства. Два главных трактата Макнавелли — «Рассуждения о первых десяти книгах Тита Ливия» и «Князь» — были хорошо известны Спинозе.

К стр. 315.

⁸ Здесь Спиноза опять полемизирует с Гоббсом, который в гл. X своего сочинения «О гражданине» высказывается за бесправное положение детей, рабов и подданных.

⁷ Курций Руф, Квинт (I век) — римский историк, написавший «Историю Александра Великого» (Македонского). Спиноза часто ссылается на это произведение как в «Богословско-политическом», так и особенно в «Политическом трактате».

К стр. 324.

⁸ Спиноза ссылается здесь на так называемую «книгу Даниила» — апокалиптическое произведение Библии (Ветхого завета), выпущенное под именем некоего мудреца Даниила во время восстания евреев против Селевкидов в 164 г. до н. э.

К стр. 327.

⁹ Саллюстий, Гай Крисп (86—35 до н. э.) — римский историк, сторонник Цезаря. Из его произведений особенно выделяются «Югуртинская война» и «О заговоре Катилины». Здесь Спиноза цитирует из произведения «Два письма об упорядоченном государстве», которое ошибочно приписывалось Саллюстию.

К стр. 331.

¹⁰ См. прим. 17 к «Основам философии Декарта».

¹¹ Спиноза имеет в виду эпизод, описанный римским историком Тацитом (ок. 55 — ок. 120 гг.) в «Истории» I, 25. В «Политическом трактате» Спиноза часто, не указывая источника, заимствует факты из произведений этого историка (см. прим. 103 к «Богословско-политическому трактату»).

¹² Антонио Перес (1539—1611) — испанский государственный деятель, писатель. Спиноза имеет в виду его книгу «Общественное право, выясняющее тайны и права князей», появившуюся (на латинском языке) в Амстердаме в 1657 г.

К стр. 334.

¹³ Заимствовано Спинозой у Тацита («История», II, 84).

К стр. 339.

¹⁴ Опять полемика с Гоббсом («О гражданине», X, 14).

К стр. 357.

¹⁵ Под инициалами V. H. подразумевается известный голландский публицист Ван ден Гове (1618—1685), друг великого пенсионария Яна де Витта, литературный истолкователь его политической программы; Спиноза не называет его имя полностью в связи с убийством де Витта и преследованием его сторонников. Здесь (как и в других местах «Политического трактата») Спиноза имеет в виду сочинение Ван ден Гове «Соображение о государстве, или политические веса», вышедшее в Амстердаме в 1661 г.

К стр. 365.

¹⁶ См. стр. 190—192 наст. тома.

К стр. 372.

¹⁷ Спиноза имеет в виду эпизод, положивший начало 2-й Пунической войне: в 219 г. до н. э. карфагенский полководец Ганнибал взял в Испании город Сагунт, находившийся в союзе с Римом, что послужило началом военных действий между Карфагеном и Римом.

К стр. 373.

¹⁸ Имеется в виду Макиавелли (см. прим. 5).

К стр. 375.

¹⁹ Спиноза цитирует одно из писем Цицерона «К брату Квинту» (III, 8, 4).

ПЕРЕПИСКА

К стр. 383.

¹ Этот заголовок взят из Opera Posthuma. «Б. д. С.» означает «Бenedикт де Спиноза».

Переписка Спинозы была напечатана в его «Посмертных Сочинениях» (Opera Posthuma), вышедших в свет на латинском языке в Голландии в конце 1677 г., через 10 месяцев после смерти философа, и в голландском переводе (Nagelate Schriften). Однако в «Посмертных Сочинениях» Спинозы вошли далеко не все его письма, и многие из них были напечатаны не полностью, а с выпуском отдельных фраз и абзацев. Объясняется это прежде всего тем, что издатели «Посмертных Сочинений», боясь, как бы не скомпрометировать в глазах властей тех, кто был близок к такому вольнодумцу и атеисту, как Спиноза, сочли благоразумным удалить все то, что указывало на связи Спинозы с его голландскими друзьями. Кроме того, мы знаем, что издатели «Посмертных Сочинений» считали достойными напечатания только те письма и те части писем, которые имели непосредственно философское или научное значение, и опускали все то, что касалось самого Спинозы и его корреспондентов. Чтобы не «подвести» тех корреспондентов Спинозы, которые были еще в живых и могли быть притеснены голландскими властями, издатели «Посмертных Сочинений» не указывали их имен, а давали инициалы или ставили звездочки вместо имени (исключение было сделано только для таких явных противников Спинозы, как Блейенберг и Бург).

Теперь нам известны имена тех корреспондентов Спинозы, которые в «Посмертных Сочинениях» были обозначены инициалами или звездочками, за исключением адресата письма № 84.

Из рассказа Яна Риувертса-младшего, сына издателя «Посмертных Сочинений», мы знаем, что целый ряд писем был сожжен издателями «Посмертных Сочинений», вероятно, из тех же соображений предосторожности. Однако некоторые письма, не вошедшие в «Посмертные Сочинения», все-таки сохранились и были обнаружены в середине XIX века либо в оригиналах, либо в старинных копиях.

В «Посмертных Сочинениях» помещено 75 писем Спинозы и к Спинозе. В течение XIX века было найдено еще 11 писем. В настоящее время «Переписка» Спинозы содержит 86 писем (49 писем Спинозы и 37 писем к Спинозе). Кроме 11 писем, найденных в XIX веке, были обнаружены автографы или старинные копии и репродукции 21 письма из уже вошедших в «Посмертные Сочинения». Это дало возможность познакомиться с ранее неизвестными вариантами и опущенными в «Посмертных Сочинениях» частями целого ряда писем.

Из 49 дошедших до нас писем Спинозы 31 письмо было написано им по-латыни, 18 — по-голландски. Большая часть написанных по-голландски писем была, по-видимому, переведена на латинский язык самим Спинозой. В Opera Posthuma они напечатаны в латинском переводе. Перевод на латинский язык остальных писем, написанных по-голландски, был сделан издателями Opera Posthuma. В Nagelate Schriften голландские письма частично опубликованы в их первоначальном голландском тексте, частично в обратном переводе с латинского на голландский. Из дошедших до нас 12 автографов писем Спинозы 10 написано по-латыни, два по-голландски.

Ряд писем дошел до нас в двух, а некоторые даже в трех редакциях. Наличие двух или трех редакций одного и того же письма свидетельствует о том, что Спиноза обрабатывал свои письма, имея в виду их возможное опубликование. Первоначальная редакция: так, как адресату было послано письмо или черновик этого письма; другая редакция, предназначенная для опубликования и напечатанная в Opera Posthuma. Третья редакция — это голландский перевод, помещенный в Nagelate Schriften и сделанный, несомненно, с вполне аутентичного текста.

При наличии нескольких редакций одного и того же письма дац основной текст в той редакции, которая является наиболее полной, а все отклонения от нее приведены в примечаниях.

Письма, которые были написаны по-голландски и так дошли до нас, переведены с голландского. Письма, написанные по-латыни, переведены с латинского.

В настоящем издании письма расположены хронологически, как это принято в изданиях «Переписки» начиная с Флотена-Ланда (1883 г.). Для сохранения общепринятой нумерации писем, впервые установленной в издании Флотена-Ланда, два письма, обнаруженные после 1883 г., обозначены номерами 48 bis и 67 bis (первые это сделал Гебхардт в упомянутом издании сочинений Спинозы).

Некоторые письма к Спинозе (например, письма Блейенберга и Вельтгюйзена) сами по себе чрезвычайно скучны и неинтересны. Однако так как они все же характерны для того окружения, в котором жил Спиноза, и так как Спиноза так или иначе принужден был считаться с их возражениями, то мы решили оставить все письма в том виде, в каком они дошли до нас. Исключение сделано только в отношении письма Стенона, которое сокращено примерно в 2 раза, ввиду того что мы не имеем ответа Спинозы на это письмо.

В тех случаях, когда какое-нибудь письмо дошло до нас недатированным, но на основании ответа на это письмо или каких-нибудь других источников возможно определить точную или приблизительную дату такого письма, она дается в квадратных скобках.

«Переписка» Спинозы издавалась на русском языке дважды. Первое издание «Переписки Бенедикта де Спинозы», в переводе Л. Я. Гуревича, появилось в 1891 г. (СПБ). Оно было весьма неполным и несовершенным. Второе издание, в переводе В. К. Брушлинского, было выпущено Партиздатом в 1932 г. (Москва). Перевод был сделан с текста сочинений Спинозы, изданных под ред. Гебхардта, и консультирован с рядом лучших иностранных переводов.

Для настоящего издания этот перевод снова сверен с изданием Гебхардта, в нем исправлены отдельные неточности, кое-где изменена терминология. Первая часть письма № 30 публикуется на русском языке впервые.

Большая часть примечаний заимствована из издания 1932 г. Они были написаны В. К. Брушлинским.

К стр. 385.

² Это письмо, написанное Ольденбургом по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно тоже дается под № 1.

³ Ольденбург Генрих (род. ок. 1620 г. — умер в 1678 г.) — немец по происхождению, переселившийся в Англию, стал здесь первым секретарем лондонского Королевского Общества (Английская академия наук). Интересуясь преимущественно естественными науками, Ольденбург вел обширную переписку с учеными различных стран Европы. Значение такой переписки в XVII веке было особенно велико, так как имелось очень мало научных журналов. В дошедшей до нас переписке имеется 17 писем Ольденбурга к Спинозе (№ 1, 3, 5, 7, 11, 14, 16, 25, 29, 31, 33, 61, 62, 71, 74, 77 и 79) и 11 писем Спинозы к Ольденбургу (№ 2, 4, 6, 13, 26, 30, 32, 68, 73, 75 и 78).

К стр. 386.

⁴ Ольденбург имеет в виду книгу Роберта Бойля, вышедшую в 1661 г. на английском языке под заглавием «Некоторые физиологические очерки». Эти «Очерки» относились не к области физиологии в современном смысле термина «физиология», а к области физики и химии (слово «физиология» буквально — наука о природе, «естествознание», в этом значении оно и употреблялось в старину).

⁵ Это письмо, написанное Спинозой по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно тоже дается под № 2. Судя по датам предыдущего письма и письма № 3, это письмо написано в середине сентября 1661 г.

К стр. 388.

⁶ К этому месту письма в Opera Posthuma имеется следующее примечание: «Смотри «Этику», часть I, с самого начала вплоть до теоремы 4-й». Однако следует указать на то, что то приложение к письму Спинозы, в котором «геометрическим способом» он доказывает некоторые основные положения своей философии и которое до нас не дошло, не может быть вполне отождествлено по своему содержанию с первыми двумя страницами «Этики». На основании писем 2, 3 и 4 и с помощью приложения к «Краткому трактату» Гебхардт (Spinoza Briefwechsel, übertragen und mit Einleitung, Anmerkungen und Register versehen von C. Gebhardt, Leipzig 1914, S. 334—335) и Вульф (The Correspondence of Spinoza, translated and edited with Introduction and Annotations by A. Wolf, London

1928, р. 371—373) пытаются реконструировать не дошедшее до нас приложение к письму Спинозы Ольденбургу.

Мы здесь приводим реконструкцию Вульфа:

Определение 1. Бог есть существо, состоящее из бесчисленных атрибутов, из которых каждый бесконечен или в высшей степени совершенен в своем роде.

Определение 2. Под атрибутом или субстанцией я понимаю то, что существует в себе и мыслится через себя и в себе, так что понятие о нем (атрибуте) или о ней (субстанции) не включает в себе понятия какой-нибудь другой вещи.

Определение 3. Под модификацией или акциденцией я разумею то, что существует в другом и мыслится через это другое, в котором оно существует.

Аксиома 1. Субстанция по своей природе первичнее своих акциденций.

Аксиома 2. Кроме субстанций и акциденций ничего не существует в реальности или вне ума.

Аксиома 3. Вещи, обладающие различными атрибутами, не имеют между собой ничего общего.

Аксиома 4. Вещи, не имеющие ничего общего между собой, не могут быть одна причиной другой.

Теорема 1. В природе не может существовать двух субстанций, имеющих один и тот же атрибут.

Теорема 2. Субстанция не может быть произведена ничем, даже и другой субстанцией, но существование принадлежит к сущности субстанции.

Теорема 3. Каждая субстанция по природе своей бесконечна или в высшей степени совершенна в своем роде.

Схолия. Существование атрибута или субстанции следует из их определения. Ибо всякое определение или всякая ясная и отчетливая идея истинны.

К стр. 389.

⁷ Высказывания Бэкона относительно подверженности человеческого интеллекта всякого рода заблуждениям и относительно причин этих заблуждений взяты Спинозой из «Нового Органона» Бэкона (часть 1, афоризмы 41, 48, 49 и 51) и приводятся им почти дословно.

⁸ См. прим. 14 к «Основам философии Декарта».

⁹ Это письмо, написанное Ольденбургом по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно тоже дается под № 3.

К стр. 390.

¹⁰ «Естественным светом» (*lux naturae*, также *lumen naturae* или *lumen naturale*) в XVII веке называли естественную способность человека постигать истину, в отличие как от сверхъестественного («божественного») откровения, так и от повседневного эмпирического познания. Понятие «естественный свет» играет большую роль в рационалистической философии Декарта.

К стр. 391.

¹¹ «Философское общество» (*Collegium philosophicum*) было создано около 1645 г. с целью содействия развитию эксперименталь-

ного изучения природы в духе баконовской методологии. До 1660 г. общество это не имело определенных организационных форм, не имело даже определенного названия (его называли также «Незримой Коллегией» — Invisible College). С конца 1661 г. оно известно под названием «Королевского Общества», а 15 июля 1662 г. оно получило уставную грамоту (королевский «диплом»). Роберт Бойль был одним из первых и наиболее влиятельных членов этого общества. Ольденбург в 1663 г. был назначен первым секретарем общества. Общество это не было философским в современном смысле этого слова: это было естественнонаучное общество, занимавшееся главным образом экспериментальными исследованиями.

¹² Слово «история» обозначает здесь не историю в современном смысле, а описание или исследование вообще. Таково обычное старое значение этого слова, сохранившееся в настоящее время в выражении «естественная история».

К стр. 392.

¹³ Это письмо, написанное Спинозой по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно также дается под № 4. Судя по датам предыдущего и следующего письма, это письмо написано в октябре 1661 г.

К стр. 393.

¹⁴ Под «общими [для всех людей] понятиями» (*notiones communes*) в XVII веке (и раньше) разумелись первичные понятия и неоспоримые истины, которые так или иначе врождены человеческому уму и не нуждаются ни в каких доказательствах (см. вступ. ст.). Спиноза в данном месте употребляет это выражение для сокращенного обозначения того, что в письме Ольденбурга было выражено словами: «недоказуемые принципы, познаваемые посредством естественного света».

К стр. 394.

¹⁵ Это письмо, написанное Ольденбургом по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно тоже дается под № 5.

¹⁶ Речь идет о «Некоторых физиологических очерках» Бойля (см. прим. 4). Они были переведены на латинский язык и изданы в 1665 г. в Лондоне и в 1667 г. в Амстердаме. По-видимому, Ольденбург переслал Спинозе пробный экземпляр латинского перевода некоторых «Очерков» Бойля.

К стр. 395.

¹⁷ Это письмо, написанное Спинозой по-латыни, дошло до нас в двух редакциях: 1) в *Opera Posthuma*, где оно тоже дается под № 6, и 2) в рукописи, отправленной Спинозой Ольденбургу и ныне хранящейся в архиве Королевского Общества в Лондоне (факсимиле в издании W. Meijer'a «*Nachbildung der im Jahre 1902 noch erhaltenen eigenhändigen Briefe des Benedictus Despinosa*», Haag 1903. В этом издании помещены также факсимиле следующих писем: 9, 15, 23, 27, 28, 32, 43, 46, 49, 69, 72). Важнейшее различие обеих редакций состоит в том, что в *Opera Posthuma* отсутствует конец письма. В остальном различие несущественно и касается

главным образом стилистической обработки (Спиноза, по-видимому, сам обрабатывал копии отсылаемых им писем в целях возможного их опубликования, и в таком отредактированном им виде они по большей части и вошли в Opera Posthuma).

При переводе, сличая обе редакции письма, мы руководствовались следующими принципами: 1) там, где различие чисто грамматического характера и где оно полностью исчезает при переводе на русский язык, никак не отмечать этих различий; 2) там, где одна из редакций дает более полную или более ясную формулировку одной и той же мысли, давать эту более полную или более ясную формулировку без специального указания, из какой редакции она взята, и без приведения варианта, если он не содержит никакого различия по существу; 3) там, где различие касается существа дела, приводить оба варианта (один — в тексте, другой — в примечаниях).

Судя по указаниям Ольденбурга в следующем письме, настоящее письмо написано в начале 1662 г. (Вульф предположительно датирует его апрелем 1662 г.)

К стр. 396.

¹⁸ Селитренным спиртом (Spiritus Nitri) называлась раньше (и теперь еще называется на некоторых языках — ср. немецкое Salpetergeist) азотная кислота (химическая формула — HNO_3). Опыт Бойля по воссозданию селитры имел целью доказать, что селитра (Nitrum — речь идет о калиевой селитре KNO_3) состоит из «селитренного спирта» (т. е. азотной кислоты) и из «твердой соли», под которой Бойль подразумевал то «твердое» (в отличие от «летучего» селитренного спирта) тело, которое у него получилось в результате сильного нагревания селитры и бросания в расплавленную селитру горящих углей (на самом деле эта «твердая соль» представляет собой соединение калия с углекислотой). Бойль полагал, что ему удалось: 1) разложить селитру на ее составные части («селитренный спирт» и «твердую соль») и 2) снова воссоздать селитру из этих ее составных частей. В настоящее время мы знаем, что Бойль ошибался, думая, что селитра состоит из азотной кислоты и «твердой соли»: оба эти вещества не менее сложны, чем сама селитра. Но в результате поливания «твердой соли» (т. е. углекислого калия) азотной кислотой в действительности лишь при выделении углекислоты и водорода получается вновь селитра.

К стр. 401.

¹⁹ Прилагательное «математический» в XVII веке употреблялось иногда в смысле «точный», «строгий научный» и т. п.

²⁰ Это примечание принадлежит самому Спинозе и показывает, что он сохранял черновики или копии отсылаемых им писем, очевидно, с намерением опубликовать их. В том экземпляре письма, который был отправлен Ольденбургу, опущено следующее место: «пользуясь философской свободой... говорю это из опасения... судить о нем».

К стр. 402.

²¹ Щелочью (alkali) Спиноза называет здесь (вслед за Бойлем) то вещество, которое получается в результате соединения расплав-

ленной селитры и горящих углей (это вещество, опять-таки вслед за Бойлем, Спиноза в замечаниях о «селитре» называет «твердой солью»).

К стр. 405.

²² Под «порцией материи» (*aliqua materiae portio*) здесь разумеются (как видно из ответа, даваемого Спинозой на этот вопрос) элементарные составные части материи вроде атомов, молекул или корпускул.

К стр. 406.

²³ В рукописи, отправленной Ольденбургу, последняя фраза этого абзаца гласит: «Напротив, если бы это исследование было произведено со всей тщательностью над каждой отдельной жидкостью, то я признал бы его весьма полезным и даже совершенно необходимым для понимания специфических особенностей жидкостей и для повелевания ими».

К стр. 407.

²⁴ Здесь кончается та редакция письма, которая дается в *Opera Posthuma*. То, что следует дальше, дошло до нас только в рукописи, отправленной Спинозой Ольденбургу.

К стр. 408.

²⁵ Речь идет о двух произведениях Спинозы: «Кратком трактате о боге, человеке и его счастье» и «Трактате об усовершенствовании разума», напечатанных в т. I настоящего издания. Судя по этому письму, Спиноза работал над сочинением, которое должно было объединить в себе и то, что дошло до нас в виде «Краткого трактата», и то, что вскоре вылилось в форму неоконченного «Трактата об усовершенствовании разума».

²⁶ Это письмо, написанное Ольденбургом по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно тоже дается под № 7. Судя по тому, что в письме упоминается о событии, имевшем место 15 июля 1662 г. (дарование диплома Королевскому Обществу), письмо это написано во второй половине июля 1662 г.

К стр. 409.

²⁷ Речь идет о «Новых физико-механических опытах, относительно упругости воздуха», Оксфорд 1660. Против этой книги Бойля выступили иезуит Франциск Линус и философ Томас Гоббс. Бойль ответил им в особом приложении ко второму изданию этой книги (в 1662 г.). В своем ответе он дал подробное экспериментальное обоснование того открытого им закона относительно обратной пропорциональной зависимости между давлением и объемом газа, который известен под названием закона Бойля—Мариотта.

²⁸ См. прим. 11.

К стр. 410.

²⁹ Оригинал письма (на латинском языке) хранится в архиве Объединенной Баптистской Общины в Амстердаме. В «Посмертных Сочинениях» письмо это приводится с сокращениями и некоторыми изменениями. Сокращения и изменения сделаны, по-види-

тому, издателями «Посмертных Сочинений». Любопытно, что опущены все упоминания относительно кружка учеников Спинозы, который собирался в Амстердаме и к которому принадлежал де Врис. В подлиннике вопросы задаются Спинозе от имени этого кружка («нам неясно», «мы просили бы» и т. д.), в «Посмертных же Сочинениях» везде поставлено единственное число («мне неясно», «я прислал бы» и т. д.). Из опущенных в «Посмертных Сочинениях» мест интересно отметить еще слова де Вриса о том, что члены кружка стремятся под руководством Спинозы «защитить истину [против суеверно-религиозных людей и против христиан]».

Перевод сделан с латинского оригинала. В Opera Posthuma письмо это дается под № 26. Расхождения между подлинным письмом и редакцией, напечатанной в Opera Posthuma, нами в дальнейшем не отмечаются, так как сделанные выше указания исчерпывают их существо.

³⁰ Де Врис Симон (1633—1667) — амстердамский купец, член религиозной секты коллегиянтов, враждебной ортодоксальному кальвинизму. Один из ближайших друзей Спинозы, член амстердамского кружка его последователей. Де Врис, умирая, завещал выплачивать философу небольшую пенсию, которую сам Спиноза снизил.

К стр. 411.

³¹ Джованни Альфонсо Борелли (1608—1679) был профессором математики в Мессине и в Пизе (Италия). В 1658 г. он выпустил комментированное издание Эвклида (под заглавием «Euclides Restitutus»), а затем ряд книг по математике, астрономии, физике и биологии.

³² Андреас Такэ (1611—1660), родом из Антверпена. В 1654 г. в Антверпене издал книгу под заглавием «Элементы геометрии», в «Приложении» к которой и высказывается упоминаемое здесь мнение.

³³ Христофор Клавийус (1537—1612) — иезуит, математик и астроном. В 1574 г. вышло комментированное им издание Эвклида; приводимая ниже цитата взята из 1 тома этого издания (стр. 27).

К стр. 412.

³⁴ Определение это цитируется Спинозой в конце письма № 9. В позднейшей редакции «Этики» этому определению соответствуют 3-е и 4-е определения первой части.

К стр. 413.

³⁵ В позднейшей редакции «Этики» этой схолии соответствует схолия к 10-й теореме первой части.

³⁶ В «Этике» — 6-е определение первой части.

³⁷ Это письмо, написанное Спинозой по-латыни, дошло до нас в трех редакциях: 1) в рукописи Спинозы, представляющей собой черновик или копию отправленного де Врису письма и ныне хранящейся в архиве Объединенной Баптистской Общины в Амстердаме; 2) в Opera Posthuma, где письмо дается под № 27 в несколько переработанном по сравнению с автографом виде (в Opera Posthuma отсутствует начало письма до слов «Что касается вопросов...» и в дальнейшем опущены все указания на амстердамский кружок

учеников Спинозы, в связи с чем множественное число vos, vestrum и т. д. заменено единственным tu, tuum и т. д. В русском переводе это последнее различие исчезает, так как латинское «ты» приходится передавать вежливой формой «Вы»); 3) в голландском издании «Посмертных Сочинений» (вышедшем в том же 1677 г., что и Opera Posthuma), где дан голландский перевод, незначительно расходящийся с двумя первыми редакциями письма на латинском языке, все упоминания об амстердамском кружке тоже опущены.

Наш перевод сделан с латинского автографа Спинозы, причем важнейшие из не отмеченных выше расхождений двух остальных редакций письма указываются в дальнейших примечаниях.

³⁸ Этот заголовок взят из голландского издания «Посмертных Сочинений».

К стр. 414.

³⁹ Один из первых биографов Спинозы, Себастиан Кортхольт, сообщает, что Спиноза работал над своими философскими сочинениями по преимуществу ночью или поздно вечером (см. *Spinoza, Lebensbeschreibungen und Gespräche. Übertragen und herausgegeben von Gebhardt. Lpz. 1914, S. 40—41*). Днем Спиноза был занят шлифованьем оптических стекол.

К стр. 416.

⁴⁰ Сравни «Этику», часть I, определения 3-е и 4-е, а также прим. 34.

К стр. 417.

⁴¹ Еврейское имя «Иаков» происходит от слова, означающего «пятка».

⁴² Представление о том, что плоская гладкая поверхность отражает все падающие на нее лучи и потому выглядит белой, тогда как шероховатая поверхность отражает только очень немногие лучи и потому выглядит черной, встречается уже у древних и было довольно широко распространено в эпоху Спинозы.

⁴³ Последний абзац имеется только в голландском издании «Посмертных Сочинений» и переведен нами с голландского.

⁴⁴ Это письмо, написанное Спинозой по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно дается под № 28.

⁴⁵ Термин «вечные истины» (*veritates aeternae*) встречается уже у Августина, затем у Фомы Аквинского и других представителей схоластики. Большую роль это понятие играет в философии Декарта. По Декарту, «вечные истины» (например, истины математики) имеют бытие только в мышлении, а не вне его, хотя они и не зависят по своему содержанию от субъективных черт нашего мышления. Спиноза в этом вопросе следует за Декартом, хотя и указывает, что в широком смысле «вечными истинами» являются также и все истины, касающиеся единичных вещей и событий. Приводимый Спинозой пример «вечной истины в собственном смысле» взят у Декарта («Начала философии», часть I, § 48—49, см. в книге Декарта «Избранные произведения», 1950, стр. 446—447).

К стр. 418.

⁴⁶ Это письмо, написанное Ольденбургом по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно дается под № 8.

К стр. 422.

⁴⁷ См. прим. 25.

К стр. 423.

⁴⁸ Это письмо, написанное Спинозой по-латыни, дошло до нас в двух редакциях, незначительно отличающихся друг от друга: 1) в «Посмертных Сочинениях» (под № 29) и 2) в сделанной Лейбницем копии с рукописи письма. Эта рукопись была известна друзьям и знакомым Спинозы. Копия, написанная рукой Лейбница и снабженная им некоторыми критическими замечаниями, хранится в Ганноверской библиотеке и напечатана Герхардтом в его издании сочинений Лейбница (том 1, Берлин 1875). В копии Лейбница опущены первый и последний абзацы письма. Голландский перевод письма в *Nagelate Schriften* содержит незначительные расхождения с латинским текстом *Opera Posthuma*. Все расхождения, поскольку они не исчезают в русском переводе, отмечены в примечаниях.

Имеются сведения, что автограф письма фигурировал на одном аукционе в Амстердаме в 1860 г. и был куплен парижским книготорговцем Дюраном. Дальнейшая судьба автографа неизвестна.

⁴⁹ Этот заголовок имеется только в голландском переводе. В 81-м письме (к Чирнгаусу от 5 мая 1676 г.) Спиноза разъясняет Чирнгаусу одно место из этого письма, называя его «письмом о бесконечном». Все это свидетельствует о том, что некоторые письма Спинозы были известны его друзьям. Этим же объясняется и то, что в архиве Лейбница сохранились сделанные им самим копии нескольких писем Спинозы.

⁵⁰ «Друг», по всей вероятности, Петр Баллинг, который, согласно указаниям письма 8, посетил Спинозу в начале 1663 г.

Баллинг (умер в 1669 г.) — один из ближайших друзей Спинозы, член амстердамского кружка его последователей. Он перевел на голландский язык «Основы философии Декарта». Сохранилось одно письмо Спинозы к Баллингу (№ 17).

К стр. 424.

⁵¹ В копии Лейбница вместо «*ordo totius Naturae*» стоит «*ordo totius materiae*» (порядок всей материи в целом).

⁵² В переводе опущены слова «*invita latunitate*» («вопреки латыни»), так как эти слова имеют смысл только для латинского текста. Дело в том, что латинский глагол *esse* (быть) не имеет в классическом латинском языке формы герундия (отглагольного существительного в косвенных падежах). Спиноза (подобно другим писателям средних веков и нового времени) образует эту форму по аналогии с другими глаголами и оговаривает искусственный характер этой формы.

К стр. 425.

⁵³ В копии Лейбница: «что линия делима до бесконечности». Это, несомненно, описка. Вся эта фраза почти дословно фигурирует в схолии к 15-й теореме 1-й части «Этики», где сказано: «не может быть делима».

⁵⁴ Фраза, заключенная в скобки («если память мне не изменяет»), имеется только в голландском тексте *Nagelate Schriften*.

К стр. 427.

⁵⁵ Сцилла и Харибда — в древнегреческой мифологии два чудовища, жившие по обеим сторонам узкого морского пролива и считавшиеся для мореплавателей крайне опасными. Сцилла жила на скале, а Харибда, олицетворявшая морскую пучину, — под противоположной скалой. Отсюда известный стих средневекового поэта Готье де Лилля, обратившийся в поговорку и перефразированный здесь Спинозой: «Желая избежать Харибду, ты наталкиваешься на Сциллу» («*Incidis in Scyllam, cupiens vitare Charybdim*»), т. е. из одной беды попадаешь в другую, еще большую, или, обойдя одну опасность, наталкиваешься на другую, не менее страшную.

⁵⁶ В обеих редакциях письма сказано «*infinitem actu negarunt*». Английский переводчик «Переписки», Вульф, относит слово *actu* к глаголу *negarunt* и переводит: «*actually denied that there is an Infinite*» (в самом деле отрицали существование бесконечного). Такое отнесение слова *actu* к *negarunt*, вообще говоря, возможно; однако с гораздо большим основанием это слово можно отнести к слову *infinitem*, как это делает, например, Гебхардт и переводит: «*актуально-бесконечное*» или «*действительно-бесконечное*». В подтверждение такого понимания можно привести выражения Спинозы из 1-й части «Этики»: «*Intellectus actu finitus aut actu infinitus*» (теорема 30), «*Intellectus actu*» (теорема 31 и схолия к ней и др.).

⁵⁷ Под «изменениями, претерпеваемыми движущейся между ними материей», Спиноза имеет в виду, например, изменения скорости жидкости, движущейся в круговой трубке с непрерывно меняющимся диаметром.

О бесконечном (*indefinitum*) множестве различных скоростей в различных точках такого канала специально трактует 10-я теорема 2-й части «Основ философии Декарта». См. там же теорему 9 и примыкающую к ней лемму (т. I, стр. 236, 237).

К стр. 428.

⁵⁸ См. прим. 4 к «Основам философии Декарта».

К стр. 429.

⁵⁹ Раби Хасдан или, как его обычно называют, Хасдан Крескас — выдающийся еврейский теолог и философ (родился в Барселоне в 1340 г., умер там же в 1410 г.). В своем сочинении «Свет Господень» он оспаривал аристотелевско-маймонидовское доказательство существования бога, базировавшееся на невозможности бесконечного регресса причин и из этой невозможности выводившее необходимое существование первопричины. Крескас не видел ничего невозможного в бесконечном регрессе и пытался перенести центр тяжести всей аргументации на выяснение невозможности мыслить мир обусловленных (зависимых) вещей без обуславливающего их безусловного основания, являющегося причиной самого себя.

⁶⁰ В подлиннике: «*dari actu infinitum*», причем слово *actu* можно отнести либо к *infinitem* (как это сделано в нашем переводе), либо к *dari* (как это делают Вульф, переводя: «*it is impossible for the Infinite actually to exist*», и Гебхардт, переводя: «*dass es in Wirklichkeit ein Unendliches gibt*», т. е. «невозможность того, чтобы в действительности существовало бесконечное»). Ср. прим. 56.

⁶¹ Слова «и является [только] причиной, но не причиненной (causata)» взяты из голландского текста Nagelate Schriften, где за голландским термином (veroorzaakte) в скобках указан латинский (causata).

⁶² Дата и указание места имеются только в Nagelate Schriften.

⁶³ Это письмо, написанное Спинозой по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно дается под № 9.

⁶⁴ «Сюда», т. е. в Ворбург (небольшое селение близ Гааги). В Ворбурге Спиноза жил с апреля 1663 по 1670 г.

К стр. 430.

⁶⁵ Иоанну Казеариусу (см. прим. 1 к «Основам философии Декарта»).

⁶⁶ Это примечание, принадлежащее самому Спинозе, имеется только в Nagelate Schriften. «Другой шрифт», о котором здесь говорится, — это курсив, которым только в Nagelate Schriften напечатаны слова «так как я изложил в нем немало такого, что совершенно противоположно моим собственным воззрениям», а также два места во второй половине письма (в настоящем издании эти места тоже отмечены курсивом).

⁶⁷ Людовик Мейер (см. прим. 2 к «Основам философии Декарта»).

⁶⁸ Т. е. в Ворбург (см. прим. 64), куда Спиноза вернулся в конце мая или в июне 1663 г. (после своей поездки в Амстердам).

⁶⁹ «Qui in mea patria primas partes tenent» — Спиноза, по-видимому, имеет в виду Яна де Витта и его политических друзей, которые начиная с 1650—1653 гг. стояли во главе Голландии, а вместе с тем и всей Нидерландской федерации, отстранив от руководства так называемую «Оранскую» партию. Спиноза надеялся на покровительство просвещенного Яна де Витта и его друзей, чтобы оградить себя от преследований теологов и других мракобесов. Любопытно, что Спиноза называет Голландию своим отечеством (mea patria...).

К стр. 432.

⁷⁰ См. прим. 10 к «Основам философии Декарта».

К стр. 434.

⁷¹ Эти слова: «из которых, однако, это не может быть неопровержимо доказано», напечатанные в Nagelate Schriften курсивом, опущены Спинозой в том экземпляре письма, который был отправлен Ольденбургу (см. прим. 66).

К стр. 435.

⁷² О значении этого курсива см. прим. 66.

К стр. 437.

⁷³ Это письмо, написанное Ольденбургом по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно дается под № 10.

К стр. 438.

⁷⁴ «Химик-скептик» Бойля вышел в 1662 г. на английском языке. В том же году эта книга появилась в переводе на латинский язык.

⁷⁵ Спагирикамп назывались алхимики, последователи Парацельса (1493—1541), известного натурфилософа эпохи Возрождения. Согласно учению Парацельса, «субстанциальными первоначалами» (*principia hypostatica*), или основными первоэлементами, из которых состоят все тела, являются соль, сера и ртуть. В дальнейшем алхимики прибавили к ним огонь, воду и воздух. «Спагирическое искусство» — способность алхимиков отделять чистые первоэлементы от различных «шлаков» и «примесей» и комбинировать полученные этим путем «чистые сущности».

⁷⁶ Речь идет о книге, вышедшей на латинском языке в 1663 г. и озаглавленной «Защита учения об упругости и тяжести воздуха против возражений Фр. Линуса» (см. прим. 27). Экземпляр этой книги фигурирует в описи имущества Спинозы, оставшегося после его смерти.

К стр. 439.

⁷⁷ Бойль и Ольденбург не знали, что опыт Торричелли, показавшего в 1643 г., что давление атмосферы способно поддерживать столб воды высотой в 10,33 метра или столб ртути высотой в 76 сантиметров, и эксперимент, описываемый в этом письме, касаются разных явлений: в первом случае мы имеем дело с давлением атмосферы на поверхность жидкости в нижнем сосуде, во втором случае — с поверхностным натяжением жидкости, сила которого особенно проявляется в освобожденной от воздуха жидкости и которое препятствует жидкости, наполняющей верхний сосуд, спуститься в нижний.

⁷⁸ Фраза, заключенная в скобки, отсутствует в *Opera Posthuma*, но имеется в голландском переводе письма в *Nagelate Schriften*, откуда ее и переводим.

К стр. 440.

⁷⁹ Это письмо, написанное Спинозой по-латыни, отсутствует в «Посмертных Сочинениях», но дошло до нас в оригинале, написанном и подписанном Спинозой. Автограф письма был приобретен французским философом Виктором Кузеном и опубликован им впервые в 1847 г. В настоящее время автограф хранится в Париже (в Сорбонне).

Перевод сделан с латинского текста оригинала.

⁸⁰ См. прим. 67.

К стр. 441.

⁸¹ О ком идет здесь речь, мы не знаем, так как Л. Мейер в точности исполнил просьбу Спинозы и совершенно выбросил из своего «Предисловия» соответствующее место, заменив его словами о том, что книжка публикуется исключительно с целью распространения истины и т. д.

⁸² Это письмо, написанное Ольденбургом по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно дается под № 11.

К стр. 442.

⁸³ См. прим. 76.

К стр. 444.

⁸⁴ Письмо это было написано Спинозой по-голландски. Латинский текст письма в *Opera Posthuma* (под № 30) снабжен указа-

нием на то, что это есть перевод (versio). Голландский текст в Nagelate Schriften дает в скобках латинские термины — те самые, которые имеются в versio в Opera Posthuma. Это указывает на то, что издатели Nagelate Schriften не имели под руками голландского оригинала письма и вынуждены были перевести с латинского на голландский. Латинский же текст, напечатанный в Opera Posthuma, представляет собой, по всей вероятности, перевод письма, сделанный самим Спинозой. В настоящем издании письмо переведено с латинского текста Opera Posthuma.

⁸⁶ Баллинг (см. прим. 50) выпустил в 1662 г. книгу «Светоч на подсвечнике», а затем еще два сочинения в защиту секты меннонитов. Сочинения эти вызвали резкие нападки со стороны господствовавших в тогдашней Голландии церковников кальвинистского исповедания.

К стр. 446.

⁸⁶ Письмо это было написано Блейенбергом по-голландски. Оригинал до нас не дошел, но он воспроизведен в Nagelate Schriften. Латинский перевод письма, даваемый в Opera Posthuma (под № 31), сделан не Спинозой. Это можно заключить из того, что в Nagelate Schriften не даны на полях никакие латинские термины. В настоящем издании письмо переведено с голландского текста Nagelate Schriften.

⁸⁷ Блейенберг Виллем (ум. в 1696 г.) — хлебный торговец, одно время бургомистр г. Дордрехта. В 1663 г. выпустил небольшое сочинение «Защита теологии и религии против взглядов атеистов», в 1674 г. — длиннейшее «Опровержение богохульной книги, названной «Богословско-политическим трактатом», в 1682 г. — опровержение «Этики» Спинозы. В «Переписке» имеется 4 письма Блейенберга к Спинозе (№ 18, 20, 22, 24) и 4 письма Спинозы к Блейенбергу (№ 19, 21, 23, 27).

К стр. 447.

⁸⁸ Речь идет об «Основах философии Декарта» и «Метафизических мыслях», помещенных в т. I наст. изд.

К стр. 448.

⁸⁹ См. «Основы философии Декарта», часть I, теорема 12 и «Метафизические мысли», часть II, главы 7, 10 и 11.

⁹⁰ См. «Метафизические мысли», часть I, глава 3 и часть II, глава 11.

К стр. 449.

⁹¹ См. «Метафизические мысли», часть II, главы 7, 9 и 11.

К стр. 450.

⁹² Это письмо было написано Спинозой по-голландски. Оригинал до нас не дошел, но в 1705 г. был опубликован вместе с письмом 27 Франсом Хальма в одном голландском научном журнале «Boekzaal der Geleerde Wereld». В своем введении Хальма сообщает, что письма приводятся им дословно и с сохранением орфографии оригинала. При этом Хальма говорит о «варварском языке» писем. В Opera Posthuma под № 32 дается латинский перевод этого письма,

сделанный, по всей вероятности, самим Спинозой с целью возможного опубликования. С этого латинского перевода для Nagelate Schriften был сделан перевод на голландский язык с указанием на полях латинских терминов.

Расхождения между голландским текстом, опубликованным Франсом Хальма, и латинским текстом Opera Posthuma незначительны и несущественны. В нашем переводе мы пользовались обоими текстами с целью наилучшей передачи мыслей Спинозы.

К стр. 452.

⁹³ В голландском тексте, опубликованном Франсом Хальма, вместо «реальность» (realitas) стоит «бытие», «сущность» (weesen). В Nagelate Schriften стоит wezen и в скобках esse («бытие»).

К стр. 454.

⁹⁴ В первоначальном голландском тексте вместо realitas («реальность») стоит weesen («бытие», «сущность»). В Nagelate Schriften — wezenheit («сущность») и в скобках латинский термин essentia.

К стр. 455.

⁹⁵ Здесь кончается письмо в латинском переводе, помещенное в Opera Posthuma. Последний абзац письма и постскриптум имеются только в голландском тексте, опубликованном Франсом Хальма.

К стр. 456.

⁹⁶ Какой язык имеет в виду Спиноза, установить точно едва ли возможно: быть может, испанский или еврейский. Спиноза очень хорошо владел латинским языком, но это не был тот язык, который он знал с детства и который мог сыграть роль в его воспитании. Исследователи спинозовской философии указывают на то обстоятельство, что латинская орфография дошедших до нас писем Спинозы нередко обнаруживает следы влияния испанского произношения и испанского правописания соответствующих слов. Что касается голландских писем Спинозы, то хотя они и написаны несколько неуклюжим и искусственным языком, однако (по утверждению Вульфа) они едва ли уступают в стилистическом отношении письмам его голландских корреспондентов. Интересно отметить, что среди книг, принадлежавших Спинозе, находился голландский письмовник.

⁹⁷ Селение Де Ланге Богарт (длинный фруктовый сад) находится под городом Схидамом (в Южной Голландии). Здесь жила сестра Симона де Вриса, а, может быть, также и его брат Исаак де Врис. Спиноза по-видимому, гостил у сестры Симона де Вриса.

⁹⁸ Оригинал этого письма (на голландском языке) хранится в архиве Объединенной Баптистской Общины в Амстердаме. С этого оригинала письмо дословно напечатано в Nagelate Schriften (изменена лишь орфография). Латинский перевод, помещенный в Opera Posthuma (под № 33), сделан, по-видимому, не самим Спинозой, а издателями Opera Posthuma (Nagelate Schriften дают голландский текст без латинских терминов). В настоящем издании письмо переведено с голландского оригинала.

К стр. 458.

⁹⁹ Только эта последняя фраза («нет безусловного ала, как это очевидно само по себе») приведена Блейенбергом по-латыни и является точной цитатой из «Метафизических мыслей» Спинозы (см. т. I наст. изд., стр. 282). Все дальнейшее представляет собой пересказ и резюмирующее изложение (по-голландски).

К стр. 461.

¹⁰⁰ Эта фраза приведена Блейенбергом по-латыни и взята из схолии к 15-й теореме 1-й части «Основ философии Декарта» (см. т. I, стр. 215).

¹⁰¹ Цитировано Блейенбергом по-латыни (см. т. I, стр. 216).

К стр. 467.

¹⁰² Слова эти приведены Блейенбергом по-латыни; цитата не точна, но передает смысл того, что сказано в упомянутой схолии (см. прим. 100).

К стр. 469.

¹⁰³ Эти слова приведены Блейенбергом по-латыни, но искажают мысль Спинозы: Спиноза нигде не утверждает, будто ясное и отчетливое понимание вещей противоречит человеческой природе; он только замечает (в упомянутой схолии), что, если бы это было так, смутное восприятие являлось бы высшим пределом совершенства для человеческого сознания.

¹⁰⁴ См. Декарт, Начала философии, часть I, § 31 и сл.

К стр. 473.

¹⁰⁵ Вольная цитата из псалмов Давида (псалом 42, стихи 2 и 3).

К стр. 474.

¹⁰⁶ «И того и другого», т. е. 1) опубликования собственных воззрений Спинозы и 2) расширенного издания «Метафизических мыслей».

К стр. 475.

¹⁰⁷ Письмо это было написано Спинозой по-голландски. Оригинал до нас не дошел. Помещенный в Opera Posthuma (под № 34) латинский перевод сделан, по всей вероятности, самим Спинозой. Для Nagelate Schriften письмо было снова переведено с латинского на голландский, причем этот вторичный перевод снабжен латинскими терминами, в некоторых случаях отличающимися от соответствующих терминов в Opera Posthuma. По мнению Гехбардта, это указывает на то, что Спиноза сам сделал латинский перевод письма и через некоторое время подверг его дополнительному исправлению.

В ответном письме Блейенберга (письмо 22) цитируются некоторые места голландского оригинала письма Спинозы. Мы переводим с латинского текста Opera Posthuma.

К стр. 476.

¹⁰⁸ «Метафизические мысли», часть II, глава 8 (см. т. I, стр. 298).

К стр. 477.

¹⁰⁹ О каком прибавлении, «прикрепленном к концу... письма», идет речь, мы не знаем: письмо Блейенберга дошло до нас без такого прибавления.

К стр. 479.

¹¹⁰ «Метафизические мысли», часть I, глава 3; часть II, главы 8 и 11 (см. т. I, стр. 274, 298, 307).

К стр. 480.

¹¹¹ «Метафизические мысли», часть I, глава 3 (см. т. I, стр. 274).

К стр. 482.

¹¹² «Метафизические мысли», часть II, главы 7, 8 и 9 (см. т. I, стр. 295—302).

К стр. 483.

¹¹³ Социниане — религиозная секта рационалистического направления, основанная в Польше итальянским теологом Фаустом Социном (1539—1604), а затем получившая некоторое распространение в Голландии.

¹¹⁴ Ветхий Завет, III Царств, гл. 22, стих 19 и сл. и II Паралипоменон, гл. 18, стих 18 и сл.

¹¹⁵ Евангелие от Матфея, гл. 22, стих 37 и сл.

¹¹⁶ В *Nagelate Schriften* вместо «атрибута» стоит «свойства» — «*seuwigse eigenschappen (Proprietates)*».

К стр. 484.

¹¹⁷ «Основы философии Декарта» в переводе П. Баллинга на голландский язык вышли в Амстердаме в 1664 г.

¹¹⁸ Оригинал письма (на голландском языке) хранится в архиве Объединенной Баптистской Общины в Амстердаме. С этого оригинала письмо напечатано в *Nagelate Schriften*. Латинский перевод, помещенный в *Opera Posthuma* (под № 35), сделан, по-видимому, самими издателями. В настоящем издании перевод письма сделан с голландского оригинала.

К стр. 491.

¹¹⁹ Оригинал этого письма (на голландском языке) хранится в Государственной библиотеке в Берлине. Спиноза, по всей вероятности, сам перевел это письмо на латинский язык, и в этом переводе под № 36 оно дается в *Opera Posthuma*. Для *Nagelate Schriften* письмо было снова переведено с латинского на голландский, с сохранением латинских терминов на полях. Существенных расхождений между голландским автографом и латинским текстом *Opera Posthuma* нет.

В настоящем издании письмо переведено с голландского оригинала и сверено с латинским текстом.

К стр. 492.

¹²⁰ Спиноза имеет в виду конец 20-го письма (от 16 января 1665 г.).

К стр. 493.

¹²¹ Орест — герой древнегреческой мифологии, убил свою мать Клитемнестру, отомстив ей за совершенное ею убийство своего мужа, отца Ореста, Агамемнона.

К стр. 495.

¹²² Свое подготовляемое к печати произведение Спиноза здесь впервые называет «Этикой».

К стр. 496.

¹²³ На этих словах обрывается латинский перевод письма, помещенный в Opera Posthuma.

¹²⁴ Оригинал письма (на голландском языке) хранится в архиве Объединенной Баптистской Общины в Амстердаме. С этого оригинала письмо было напечатано в Nagelate Schriften. Помещенный в Opera Posthuma латинский перевод письма (под № 37) сделан, по-видимому, самими издателями.

Для настоящего издания использован голландский оригинал.

К стр. 497.

¹²⁵ Эту цитату из предисловия к «Основам философии Декарта» Блейенберг приводит в голландском переводе П. Баллинга (см. т. I наст. изд., стр. 180).

К стр. 499.

¹²⁶ Это письмо, написанное Ольденбургом по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно дается под № 12.

К стр. 500.

¹²⁷ Трактат Бойля «О селитре, твердости и текучести» входит в состав его «Некоторых физиологических очерков» (см. прим. 4). «Эксперименты и соображения относительно цветов» вышли в 1663 г., «Новые эксперименты и наблюдения над холодом» — в 1665 г. Относительно слова «история» см. прим. 12.

¹²⁸ Англия объявила войну Нидерландам в январе 1665 г.

¹²⁹ Речь идет о «Микрографии» Роберта Хука, вышедшей в начале 1665 г. После смерти Ольденбурга (1678 г.) Хук занял место секретаря Королевского Общества.

¹³⁰ Это письмо, написанное Спинозой по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно дается под № 13. Письмо не датировано. Судя по первой фразе, оно написано в мае 1665 г.

К стр. 501.

¹³¹ См. прим. 129.

¹³² Спутники Юпитера были открыты впервые Галилеем. Частичное затмение Юпитера его спутниками впервые в усовершенствованный телескоп наблюдалось Джованни Домеником Кассини в 1665 г. в Риме.

¹³³ Планета Сатурн окружена особым кольцом, которое, при недостаточно сильном телескопе, представляется как бы в виде рукояток, примыкающих к планете. Галилей, впервые заметивший эту особенность Сатурна, не мог вследствие слабости своего телескопа разглядеть, что это — кольцо, опоясывающее планету,

и думал, что это — какие-то «придатки» или ближайšie спутники Сатурна. В 1656 г. Гюйгенс установил, что это — кольцо, и подробно описал его.

¹³⁴ См. *Декарт*, Начала философии, ч. III, § 154 («Избранные произведения», М. 1950, стр. 519).

¹³⁵ Оригинал этого письма, написанного Спинозой по-голландски, хранится в библиотеке Лейденского университета и был впервые опубликован Франсом Хальма в 1705 г. (см. прим. 92).

Латинский перевод, помещенный в Opera Posthuma под № 38, сделан, по всей вероятности, самим Спинозой. С этого латинского перевода письмо было вновь переведено на голландский язык для Nagelate Schriften (с сохранением в скобках латинских терминов Спинозы). Существенных расхождений между автографом и латинским текстом Opera Posthuma нет. Перевод письма для настоящего издания сделан с голландского оригинала.

К стр. 502.

¹³⁶ Вместо «разъяснить» в латинском тексте Opera Posthuma стоит: «убеждать [в этом] людей».

¹³⁷ Этой фразы (со слов «Ведь, как Вы знаете...») и до конца) нет в латинском тексте. Предыдущая фраза в латинском тексте гласит: «Эти [проблемы] не могут быть постигнуты до тех пор, пока сперва не будет усмотрена необходимость вещей».

К стр. 503.

¹³⁸ Это письмо, написанное Спинозой по-латыни, не помещено в «Посмертных Сочинениях», но до нас дошел черновик самого Спинозы. Этот черновик хранится в архиве Объединенной Баптистской Общины в Амстердаме. На оборотной стороне автографа имеется надпись, сделанная другой рукой, на голландском языке: «не имеет ценности». По-видимому, это сделали издатели «Посмертных Сочинений», которые решили не публиковать это письмо.

Имена адресата и автора надписи на автографе не названы. Ван-Флотен предполагал, что письмо адресовано некоему Брессеру, о котором упоминается в 70-м и 72-м письмах. Мейнсма отверг это предположение и высказал гипотезу, что адресат письма — Адриан Курбах, который использовал учение Спинозы для резкой полемики против христианства, за что и попал в тюрьму. Гехбардт высказывает основательные доводы против этой гипотезы и считает, что письмо адресовано амстердамскому врачу Иоанну Боуместеру. Вульф — того же мнения.

Черновик письма не имеет даты. Судя по концу письма, где говорится о недоумении по поводу бездействия голландского флота, письмо это написано перед морской битвой при Лоустофте (имевшей место 13 июня 1665 г.), а именно в середине июня 1665 г.

Перевод сделан с латинского текста оригинала.

¹³⁹ О Боуместере см. прим. 5 к «Основам философии Декарта».

¹⁴⁰ «Si placet diis» — полуироническое выражение, встречающееся у Цицерона и других древних писателей и до известной степени соответствующее русскому «бог даст». В данном случае Спиноза хочет сказать, что он даже не знает наверняка, вернулся ли

Боуместер в свой дом, но полагает, что он благополучно вернулся, если только с ним не случилось чего-нибудь в пути.

К стр. 504.

¹⁴¹ Снадобье из красных роз (собственно, сухое варенье из красных роз — *conserva rosarum rubrarum*) являлось распространенным в то время медицинским средством, применявшимся при болезни легких. Здесь мы имеем первое указание на легочную болезнь Спинозы, которая свела его в могилу.

¹⁴² Т. е. из Амстердама, куда Спиноза ездил в апреле 1665 г.

¹⁴³ Под «нашей философией» Спиноза, конечно, имеет в виду «Этику», которая, согласно первоначальному плану, должна была состоять из трех частей. В теперешней III части «Этики» имеется только 59 теорем. Поскольку Спиноза говорит здесь о 80-й теореме III части, это, по всей вероятности, одна из теорем теперешней IV части. Любопытно, что Спиноза употребляет здесь множественное число *vos*: речь идет об амстердамском кружке друзей и учеников Спинозы (ср. прим. 37).

¹⁴⁴ В конце мая 1665 г. нидерландский военный флот вышел из гавани, но из осторожности, так как ветер не благоприятствовал ему, держался своих берегов. Бездействие флота вызывало недовольство голландцев. Де Вит настаивал на энергичном ведении морской войны. В конце концов флоту было приказано идти к английским берегам и атаковать англичан. Произошла морская битва близ Лоустофта (городок на восточном побережье Англии), закончившаяся поражением голландского флота. В словах Спинозы, по мнению Геххардта, отражено то нетерпение по поводу бездействия флота, которое было характерно для де Витта и его сторонников.

¹⁴⁵ Т. е. в Амстердаме.

¹⁴⁶ Это письмо, написанное Ольденбургом по-латыни, отсутствует в «Посмертных Сочинениях». Оно дошло до нас в оригинале, который хранится в архиве Объединенной Баптистской Общины в Амстердаме.

Перевод сделан с оригинала.

¹⁴⁷ Это письмо Спинозы к Ольденбургу до нас не дошло. Судя по тому, что Ольденбург говорит ниже (см. прим. 151), Спиноза в этом письме сообщал о работе над «Богословско-политическим трактатом».

К стр. 505.

¹⁴⁸ Трактат Бойля, озаглавленный «Эксперименты и соображения относительно цветов», вышел на английском языке в 1663 г.

¹⁴⁹ Кирхер Атанасиус (1601—1680) — немецкий естествоиспытатель, преподавал философию и восточные языки в Вюрцбурге, в Риме преподавал математику. Его сочинение «Подземный мир» (Амстердам, 1664) трактует о силах и процессах, имеющих место в недрах земли.

¹⁵⁰ Трактат Бойля «Происхождение форм и качеств с точки зрения корпускулярной философии» вышел в 1666 г.

¹⁵¹ В недошедшем до нас письме к Ольденбургу от 4 сентября 1665 г. Спиноза, по-видимому, сообщил ему о своих работах над «Богословско-политическим трактатом».

К стр. 506.

¹⁵² Гевель Ян (1611—1687) — польский астроном, известный своими наблюдениями комет. В 1665 г. вышло его сочинение «Предвестник кометы», в 1668 г. — «Кометография».

¹⁵³ Христиан Гюйгенс (1629—1695)—выдающийся голландский механик, физик и математик. В 1657 г. изобрел часы с маятником, которые описал в своем сочинении «Маятниковые часы» (1658 г.). «Диоптрика» (начатая в 1654 г.) и трактат «О движении тел» (начатый в 1663 г.) были опубликованы только после смерти Гюйгенса, в 1703 г.

¹⁵⁴ Первая часть этого письма представляет собой отрывок из недошедшего до нас письма Спинозы Ольденбургу. Этот отрывок был включен последним в письмо сэру Роберту Морэй от 7 октября 1665 г. и обнаружен в 1929 г. Вульфом, который опубликовал его в журнале «Philosophy» (April 1935, vol. X, p. 202—204: латинский оригинал, факсимиле, английский перевод). На русском языке эта часть письма № 30 публикуется впервые.

Второй отрывок письма № 30 Спинозы извлечен из V тома сочинений Роберта Бойля (Лондон 1744)—из помещенного там письма Ольденбурга к Бойлю от 10 октября 1665 г. В начале этого письма, написанного по-английски, Ольденбург сообщает о содержании первой части письма Спинозы (которого он называет «странным философом»), пересланной им Роберту Морэй и публикуемой теперь на русском языке.

Вульф полагает, что, хотя оба отрывка письма № 30 не исчерпывают его целиком, все же они составляют его большую часть. Оба отрывка переведены с латинского текста.

¹⁵⁵ См. прим. 149.

К стр. 507.

¹⁵⁶ Паргелии — «ложные солнца», светлые пятна на небе вокруг светила, возникающие вследствие преломления лучей в ледяных кристаллах, взвешенных в атмосфере.

К стр. 508.

¹⁵⁷ Имеется в виду великий древнегреческий философ-материалист Демокрит, которого более поздняя легенда изображала «смеющимся философом», проводившим время в осмеянии человеческой глупости и человеческих пороков.

¹⁵⁸ Имеется в виду «Богословско-политический трактат».

¹⁵⁹ Голландские церковники-кальвинисты пытались использовать неудачи Голландии в войне с Англией в интересах своей борьбы против де Витта и его приверженцев, которые были сторонниками религиозной свободы. В этих условиях Спиноза счел необходимым выступить в защиту свободы мысли и слова.

К стр. 509.

¹⁶⁰ Это письмо, написанное Ольденбургом по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно дается под № 14.

К стр. 510.

¹⁶¹ Это сказано от имени Спинозы в предисловии Л. Мейера к «Основам философии Декарта» (см. т. I наст. изд., стр. 181).

¹⁶² Речь идет о комете, которую астрономы наблюдали в 1664 г. Гевель (см. прим. 152) и французский астроном Озу по-разному определяли место появления этой кометы. Английское Королевское Общество обсудило материалы астрономов, наблюдавших комету, и решило спор в пользу Озу. Это решение было опубликовано 12 февраля 1666 г. в «Философских Известиях» Королевского Общества.

К стр. 511.

¹⁶³ Воюя с Нидерландами, Англия пыталась организовать нападение на них со стороны Швеции и епископа Мюнстерского. Что касается Швеции, то дело ограничилось лишь переправой в Германию небольшого шведского войска. Епископ Мюнстерский (Бернгард фон Гален) вторгся со своим войском в пределы Нидерландской федерации 23 сентября 1665 г., но никаких существенных успехов не достиг. 18 апреля 1666 г. воинственному епископу пришлось заключить мир с Нидерландами на основе *status quo ante*.

¹⁶⁴ Это письмо, написанное Спинозой по-латыни, дошло до нас в двух редакциях: 1) в оригинале, который был отправлен Спинозой Ольденбургу и ныне хранится в архиве Королевского Общества в Лондоне, и 2) в «Посмертных Сочинениях» (под № 15). Эта последняя редакция представляет собой, по-видимому, обработанный самим Спинозой черновик письма. Расхождения между этими двумя редакциями несущественные, за исключением того, что в «Посмертных Сочинениях» опущен конец письма. В публикуемом переводе за основу взят латинский текст письма, отосланного Спинозой Ольденбургу. В примечаниях отмечаем наиболее важные расхождения его с текстом, помещенным в *Opera Posthuma*.

К стр. 512.

¹⁶⁵ В *Opera Posthuma* начало этой фразы несколько иное: «Ибо, если говорить о познании того, каким образом они фактически сцеплены друг с другом и как каждая отдельная часть согласуется со своим целым...».

¹⁶⁶ См. письмо 30.

К стр. 513.

¹⁶⁷ В подлиннике сказано: «*ab universali natura sanguinis moderantur*», т. е. «управляются (или регулируются) общей природой крови». Имея в виду, что несколькими строками выше Спиноза дважды ставит знак равенства между «природой» и «законами» (*leges sive natura*) какой-либо вещи, мы переводим: «управляются законами крови», так как буквальный перевод («управляются природой крови») был бы мало понятным.

¹⁶⁸ В *Opera Posthuma* конец фразы гласит: «...кроме тех, которые могут быть выведены из данного отношения движения крови к лимфе, млечному соку и т. д.».

К стр. 514.

¹⁶⁹ В *Opera Posthuma* конец этой фразы гласит: «... то эта бесконечной мощности (*potentia*) природа управляет (*moderari*) своими

частями бесконечно многими способами и заставляет их испытывать бесконечно многие изменения».

¹⁷⁰ В Opera Posthuma эта фраза звучит несколько иначе: «Но в отношении к субстанции я считаю, что каждая отдельная часть находится в [еще] более тесном единении (unio) со своим целым. Ибо (как я пытался это доказать в моем первом письме, написанном мною Вам, когда я жил еще в Рейнсбурге), так как природе субстанции надлежит быть бесконечной, то отсюда следует, что к природе телесной субстанции необходимо принадлежит каждая отдельная часть [ее] и без нее [т. е. без телесной субстанции] не может ни существовать, ни быть мыслимой».

¹⁷¹ В Opera Posthuma: «Итак, Вы видите, в каком смысле и на каком основании я признаю человеческое тело частью природы».

¹⁷² В Opera Posthuma: «природы».

¹⁷³ См. прим. 10 к «Основам философии Декарта».

¹⁷⁴ См. прим. 15 к «Основам философии Декарта».

К стр. 515.

¹⁷⁵ У Декарта шестой закон (или шестое правило) движения гласит: «Если покоящееся тело C вполне равновелико движущемуся к нему B , то C по необходимости будет отчасти подталкиваемо B , а отчасти будет отталкивать B назад; таким образом, если B приблизится к C со скоростью четырёх единиц, то оно должно сообщить C одну единицу, а со скоростью оставшихся трёх единиц направиться обратно» (Р. Декарт, Избранные произведения, 1950, стр. 494). Спиноза ссылается здесь на конец первой части письма 30.

¹⁷⁶ В середине XVII века в связи с изобретением телескопа и микроскопа большое значение приобрело искусство вытачивания и полировки оптических стекол (чечевиц). Для этого дела требовалась серьезная теоретическая подготовка для определения надлежащего диаметра стекла, степени его кривизны, длины трубы и взаимоотношения всех этих величин, а также значительная практическая сноровка в вытачивании и шлифовании чечевиц. При изготовлении чечевиц пользовались металлической формой вроде мелкой чаши или глубокой сковороды, требуемой степени кривизны (вогнутая — при выделке выпуклых стекол, выпуклая — при выделке вогнутых стекол). На эту форму насыпали мелкого песка и терли о нее стеклянный диск, пока он не превращался в соответствующую чечевицу, которую затем на той же форме полировали наждаком. Гюйгенс изобрел довольно примитивный станок, на котором вытачивали чечевицу при помощи ролика, приводимого в движение рукой.

В своих письмах из Парижа к брату Константину Гюйгенс (в 1667 и 1668 гг.) довольно часто упоминает о Спинозе, занимавшемся шлифованием оптических стекол, старался узнать о его успехах, прося в то же время не сообщать ему ничего о своих достижениях. В тех же письмах Гюйгенс восхищался качеством изготовлявшихся Спинозой чечевиц небольшого диаметра, говоря об их «чудесной шлифовке».

¹⁷⁷ Здесь обрывается письмо в Opera Posthuma. То, что за этим следует, дошло до нас только в автографе Спинозы.

¹⁷⁸ Об аванюре епископа Мюнстерского см. прим. 163. Эту авантюру Спиноза сравнивает с басней Эзопа, где козел, за-

бравшись по наущению лисицы в колодезь, не мог оттуда выбраться.

Фрисландия — северо-западная провинция, входившая в состав Нидерландской федеративной республики.

¹⁷⁹ Оверейселльцы — жители (в данном случае речь идет, конечно, не о всех жителях, а только о высших слоях населения, еще конкретнее: о двух депутатах) Нидерландской провинции Овер-Ейссель, входившей в состав Нидерландской федерации.

¹⁸⁰ Речь идет о молодом принце Вильгельме III (1650—1702) — сыне штатгальтера (верховного правителя) Вильгельма II, с 1674 г. наследном штатгальтере пяти Нидерландских провинций. С 1689 г. — король Англии. Надо сказать, что в 1651 г., через год после смерти Вильгельма II, чрезвычайное собрание Генеральных Штатов в Гааге постановило больше никогда не замещать должности штатгальтера. В результате этого решения фактическая власть в соединенной республике оказалась в руках правящей олигархии провинции Голландии — самой богатой и самой могущественной из Нидерландских провинций. Во главе этой правящей олигархии с 1650 по 1672 г. и стоял пенсионарий Ян де Витт.

¹⁸¹ Под голландцами здесь разумеются жители (вернее, правители) провинции Голландии.

К стр. 516.

¹⁸² Об участии Швеции в Нидерландско-Английской войне см. прим. 163.

¹⁸³ Кеплер Иоганн (1571—1630) — выдающийся немецкий астроном. Он полагал, что кометы суть сгустки мирового эфира, движущиеся по прямой линии под действием солнечных лучей. С течением времени, как думал Кеплер, вещество кометы разрушается от солнечного света и «истекает» из нее в виде хвоста, растворяясь в мировом эфире.

¹⁸⁴ Это письмо, написанное Ольденбургом по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно дается под № 16.

К стр. 517.

¹⁸⁵ Опыты эти производились летом 1663 г. в лондонском Королевском Обществе.

¹⁸⁶ Имеется в виду, по всей вероятности, лорд Броункер.

К стр. 518.

¹⁸⁷ В XVII веке врачи очень часто пользовались кровопусканием как лечебное средство при различных заболеваниях.

¹⁸⁸ В XVII веке среди евреев все еще жила надежда на появление мессии и на восстановление их национального государства. В широких кругах как еврейского, так и христианского населения 1666 год считался «апокалиптическим» годом. В 1665 г. некий кабалист Саббатаи Зеви объявил себя (в Малой Азии) мессией и приобрел довольно много приверженцев, но вскоре был арестован турецкими властями. Возвращение евреев в Палестину, согласно довольно распространенным в то время представлениям, должно было предшествовать «мировой катастрофе», «концу всех вещей», «страшному суду» и т. п.

К стр. 519.

¹⁸⁹ Эта фраза отсутствует в Opera Posthuma, но имеется в голландском переводе письма в Nagelate Schriften.

¹⁹⁰ Ольденбург спрашивает о борьбе великого курфюрста Бранденбургского с королем Швеции из-за права владеть Передней Померанией.

¹⁹¹ В Nagelate Schriften имеется примечание, принадлежащее, по-видимому, издателям Nagelate Schriften: «ответ на это письмо отсутствует (word gemist)».

После этого письма в дошедшей до нас переписке Спинозы с Ольденбургом имеет место десятилетний перерыв. Возможно, что среди причин, вызвавших этот долгий перерыв, были: продолжение Англо-Нидерландской войны (1665—1667), чума в Лондоне (1665), великий лондонский пожар (1666) и двухмесячный арест Ольденбурга, заподозренного в шпионаже и «опасных мыслях» (Ольденбург сидел в лондонской тюрьме с 30 июня по 26 августа 1667 г.).

¹⁹² Это письмо было написано Спинозой по-голландски, но оригинал до нас не дошел. Помещенный в Opera Posthuma латинский перевод письма (под № 39) сделан, по всей вероятности, самим Спинозой. В Nagelate Schriften дан перевод с латинского на голландский, в скобках указаны латинские термины. В «Посмертных Сочинениях» вместо имени и фамилии адресата стоят точки.

Перевод сделан с латинского текста Opera Posthuma.

¹⁹³ Гудде Иоанн (1633—1704) — видный чиновник и государственный деятель Голландии. С 1672 г. был бургомистром Амстердама. Гудде занимался научно-исследовательской работой в области математики и оптики. Из писем Гюйгенса известно, что Гудде вместе со Спинозой работал над усовершенствованием телескопа с большими линзами. «Посмертные Сочинения» Спинозы содержат три письма Спинозы к Гудде (№ 34, 35 и 36).

К стр. 521.

¹⁹⁴ Письмо это было написано Спинозой по-голландски, но голландский оригинал до нас не дошел. Помещенный в Opera Posthuma латинский перевод письма (под № 40) сделан, по всей вероятности, самим Спинозой. Nagelate Schriften дают обратный перевод — с латинского на голландский, приводя в скобках латинские термины (в двух или трех случаях незначительно отличающиеся от соответствующих терминов в Opera Posthuma; ввиду несущественности этих различий и их исчезновения при переводе на русский язык мы их в дальнейшем не оговариваем).

В «Посмертных Сочинениях» вместо имени и фамилии адресата стоят точки.

Перевод сделан с латинского текста Opera Posthuma.

¹⁹⁵ До нас не дошло ни одного письма Гудде к Спинозе.

К стр. 523.

¹⁹⁶ Письмо это было написано Спинозой по-голландски, но оригинал до нас не дошел. Помещенный в Opera Posthuma латинский перевод письма (под № 41) сделан, по всей вероятности, самим Спинозой. Nagelate Schriften дают перевод с латинского на голландский, приводя в скобках латинские термины, в некоторых случаях отличающиеся от соответствующих терминов в Opera Posthuma.

В «Посмертных Сочинениях» вместо имени и фамилии адресата стоят точки.

Перевод сделан с латинского текста Opera Posthuma.

¹⁹⁷ См. прим. 195.

К стр. 524.

¹⁹⁸ В Opera Posthuma: «indeterminatum» (неограниченное, безграничное), в Nagelate Schriften: «infinitem» (бесконечное).

¹⁹⁹ Вместо «determinatum» (ограниченное) в Nagelate Schriften стоит «eindig» (конечное) и в скобках «definitum» (последний термин может иметь различные значения: «определенный», «ограниченный», «конечный»; в данном случае он означает, как это явствует из всего контекста, «конечное», по-голландски: «eindig»).

К стр. 525.

²⁰⁰ Место «determinata» в Nagelate Schriften стоит «eindig» (конечное) и в скобках «finita» (конечное).

К стр. 526.

²⁰¹ В Opera Posthuma: «entis absolute indeterminati», в Nagelate Schriften вместо «indeterminati» стоит «oneindig» и в скобках «infinitem» (бесконечное).

²⁰² В Opera Posthuma: «entis absolute indeterminati». В Nagelate Schriften: «een wezend, volstrektelijk oneindig (Ens absolute infinitem)», т. е. «абсолютно — бесконечно существо (бытие)».

К стр. 527.

²⁰³ В Nagelate Schriften: «по своему бытию» (esse).

²⁰⁴ О шлифовании оптических стекол см. прим. 176.

²⁰⁵ «Отношение преломления» есть отношение между синусом угла падения светового луча и синусом угла преломления этого луча.

²⁰⁶ Вместо x^2 и z^2 Спиноза пишет xx и zz , как это было принято в то время, хотя обозначения x^2 , x^3 и т. д. были введены еще Декартом.

К стр. 529.

²⁰⁷ Это письмо было написано Спинозой по-латыни. Оригинал до нас не дошел, сохранилась старинная (по всей вероятности, современная Спинозе) рукописная копия с черновика письма. Эта копия хранится в архиве Объединенной Баптистской Общины в Амстердаме. Расхождения между копией и текстом, помещенным в Opera Posthuma под № 42, не существенны.

К стр. 530.

²⁰⁸ Письмо это было написано Спинозой по-голландски. Оригинал до нас не дошел. Судя по тому, что Nagelate Schriften не дают латинских терминов, соответствующих голландским, можно думать, что напечатанный в Nagelate Schriften голландский текст письма представляет собой перепечатку подлинного письма Спинозы. В Opera Posthuma латинский перевод письма (сделанный, по-видимому, издателями) дается под № 43.

Настоящий перевод берет за основу голландский текст.

²⁰⁹ Ван дер Мер — амстердамский купец, о котором больше ничего не известно. В переписке Спинозы письмо к ван дер Меру № 38 является единственным.

К стр. 531.

²¹⁰ В Голландии середины XVII века большим вниманием пользовалась проблема вычисления вероятностей в применении к азартным играм. Христиан Гюйгенс написал специальный трактат на эту тему (1656). Ян де Витт и Гудде тоже занимались этими вопросами. В 1687 г. в Гааге вышла небольшая анонимная брошюра, содержащая две статьи: «Алгебраическое вычисление радуги» и «Вычисление шансов». Имеются весьма серьезные основания предполагать, что не только первая из этих статей, что почти несомненно, но также и вторая, меньшего размера, принадлежит Спинозе. Фрейденталь это оспаривает.

²¹¹ В латинском тексте Opera Posthuma стоит «равенство» (acqualitas), в голландском тексте Nagelate Schriften — «шанс» (kans).

К стр. 532.

²¹² Это письмо было написано Спинозой по-голландски. Оригинал до нас не дошел. Так как письмо было адресовано Иеллесу, принимавшему участие в издании как Opera Posthuma, так и Nagelate Schriften, то можно полагать, что голландский текст этого письма, опубликованный в Nagelate Schriften, воспроизведен с оригинала. С другой стороны, Nagelate Schriften иногда приводят латинские термины, — это указывает на то, что латинский перевод письма, помещенный в Opera Posthuma под № 44, сделан самим Спинозой.

Настоящий перевод берет за основу латинский текст Opera Posthuma.

²¹³ Иеллес Ярих (год рожд. неизв., умер в 1683 г.) — амстердамский купец, принадлежал к секте коллегиянтов. Один из ближайших друзей Спинозы, член амстердамского кружка его последователей. Финансировал издание труда Спинозы «Основы философии Декарта». В 1677 г. совместно с другими друзьями философа издал «Посмертные Сочинения» и был одним из авторов предисловия к ним. В дошедшей до нас переписке Спинозы сохранилось 6 его писем к Иеллесу (№ 39, 40, 41, 44, 48 bis и 50).

²¹⁴ Так гласит обращение в Nagelate Schriften. В Opera Posthuma: «просвещеннейший муж!».

²¹⁵ Диоптрикой называется та часть учения о свете, которая изучает законы отражения и преломления световых лучей (в настоящее время термин «диоптрика» не употребляется). «Диоптрика» Декарта была напечатана впервые в 1637 г. по-французски, а в 1644 г. вышла в переводе на латинский язык в Амстердаме (русский перевод «Диоптрики» помещен в книге Декарта «Рассуждение о методе» с приложениями, изд. АН СССР, 1953). Замечания Спинозы касаются главным образом VIII главы «Диоптрики».

К стр. 534.

²¹⁶ Это письмо было написано Спинозой по-голландски. Оригинал до нас не дошел. Голландский текст, напечатанный в Nagelate Schriften, представляет собой, по всей вероятности, точное воспроизведение оригинала (ср. прим. 212). Латинский перевод

письма, помещенный в Opera Posthuma под № 45, сделан, по-видимому, самим Спинозой.

В настоящем переводе за основу взят латинский текст Opera Posthuma.

²¹⁷ Так гласит обращение в Nagelate Schriften. В Opera Posthuma: «просвещеннейший муж!».

²¹⁸ Воссий или Фоссий Исаак (1618—1689) — голландский филолог-классик, занимавшийся также и естественными науками.

²¹⁹ Гельвеций Иоганн Фридрих, родом из Ангальта (Германия), выпустил в 1667 г. в Амстердаме книгу под заглавием «Золотой телец, которому мир поклоняется и молится, где трактуется о редчайшем чуде природы — превращении металлов». Позднее он опубликовал книгу «Теологическая философия», направленную против Декарта и Спинозы (Амстердам 1680).

²²⁰ Вера в возможность превращения в золото других, менее ценных металлов была широко распространена в XVII веке.

К стр. 535.

²²¹ О какой брошюре идет речь, мы не знаем.

²²² Речь идет о «Метафизических размышлениях» Декарта, вышедших впервые в 1641 г. на латинском языке. В голландском тексте Nagelate Schriften вместо четвертого «Размышления» говорится о пятом «Размышлении».

К стр. 536.

²²³ См. письмо 39.

К стр. 537.

²²⁴ Это письмо было написано Спинозой по-голландски. Оригинал до нас не дошел. Голландский текст, напечатанный в Nagelate Schriften, представляет собой, по всей вероятности, точное воспроизведение оригинала (ср. прим. 212). Перевод письма (под № 46) на латинский язык для Opera Posthuma сделан, по-видимому, издателями. В Nagelate Schriften отсутствуют латинские термины.

Настоящий перевод берет за основу голландский текст Nagelate Schriften.

К стр. 540.

²²⁵ Это письмо, написанное Вельтгюйзенем по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно дается под № 48 и должно быть включено в «Переписку» Спинозы, хотя адресовано не ему, так как Остенс (адресат) переслал его Спинозе, который на возражения Вельтгюйзена ответил письмом 43.

²²⁶ Остенс Яков (1625—1678) — роттердамский хирург, коллегант. «Переписка» содержит только одно письмо Спинозы к Остенсу (№ 43).

²²⁷ Вельтгюйзен Ламберт ван (1622—1685) — утрехтский врач. В философии склонялся к картезианству. Как показывает содержание письма № 42, Вельтгюйзен резко отрицательно относился к «Богословско-политическому трактату» Спинозы. В дальнейшем, после выхода в свет «Посмертных Сочинений» Спинозы, Вельтгюйзен написал опровержение его «Этики» под заголовком: «О естественной религии и о происхождении нравственности». В «Переписке» Спинозы имеется одно письмо Вельтгюйзена (№ 42) и одно письмо Спинозы к нему (№ 69).

К стр. 541.

²²⁸ Мерсенн Марен (1588—1648) — французский ученый, друг Декарта, автор многих сочинений, касающихся весьма разнообразных вопросов естествознания, математики, музыки, философии и теологии. Упомянутый Вельтгюйзенем трактат Мерсенна вышел в Париже в 1624 г. под заголовком «Опровержение безбожия деистов, атеистов и вольнодумцев» и был направлен между прочим против Джордано Бруно.

²²⁹ О «вечных истинах» см. прим. 45.

К стр. 544.

²³⁰ «Парадоксальный теолог» — это Людовик Мейер, который в 1666 г. выпустил анонимный трактат под заголовком «Философия — истолковательница Священного Писания: парадоксальное исследование, в коем аподиктически доказывается, что одна только философия является безошибочной нормой для истолкования Священного Писания» (Амстердам 1666). В этом сочинении Л. Мейер пытается доказать, что Библия содержит в себе только истину, так как ее первоначальным автором является сам бог. Однако в том виде, в каком Библия дошла до нас, она содержит в себе много ложного и противоречивого, вследствие того что к божественному откровению примешались различного рода искажения и вставки, сделанные людьми. Только рационалистическая философия способна определить, где кончаются эти искажения и где начинается истина. В отличие от этого рационалистического толкования Священного Писания Спиноза в своем «Богословско-политическом трактате» пытается дать историческое толкование и историческую критику Библии.

²³¹ К этому месту письма Вельтгюйзена в *Nagelate Schriften* имеется сноска (на голландском языке) следующего содержания:

«Примечание Б. д[е] С[пинозы] к этому месту: Он неправ, говоря это, ибо я ясно показал, что чудеса не дают никакого знания о боге, но что это знание гораздо лучше почерпается из твердого порядка природы».

Спиноза имеет в виду 6-ю главу «Богословско-политического трактата» — «О чудесах».

К стр. 550.

²³² Смысл этих слов («даже по мнению тех...») не вполне ясен. В латинском тексте, по-видимому, какой-то пропуск или опечатка.

К стр. 553.

²³³ Это письмо, написанное Спинозой по-латыни, дошло до нас в двух редакциях: 1) в черновике самого Спинозы (этот черновик хранится ныне в архиве Объединенной Баптистской Общины в Амстердаме) и 2) в *Opera Posthuma* (под № 49).

Перевод сделан с латинского текста *Opera Posthuma*. В примечаниях указаны все более или менее существенные отклонения от этого текста, имеющиеся в черновике Спинозы.

²³⁴ В черновике — обращение: «Друг!»

²³⁵ В черновике вместо «сочиненьце» первоначально было написано: «глупости».

К стр. 554.

²³⁶ Вместо слов «Однако к делу» в черновике стояли следующие фразы, зачеркнутые затем Спинозой: «Ибо как хитрецы, так и суеверные невежды обыкновенно отличаются злым нравом; как бы там ни было, меня мало трогают его хуления, ибо я знаю, каким образом этот род людей привык третировать порядочных людей. Итак, чтобы вкратце покончить с тем, что я хочу показать, я отмечу лишь немногое из того многого, что написал этот человек, а Вам придется привести в порядок все остальное».

²³⁷ В XVII веке с понятием «атеист» связывалось представление о человеке совершенно разнузданном, стремящемся исключительно к наживе и лишенном какой бы то ни было морали. Этим в значительной мере и объясняется то негодование, с которым Спиноза отвергает обвинение в атеизме.

²³⁸ Гисберт Воззий (1589—1676) — голландский теолог-кальвинист, добившийся в 1642 г. осуждения и запрещения Утрехтским университетом философии Декарта. В 1643 г. в Утрехте вышел написанный Воззием или инспирированный им памфлет «Картезианская философия или достойный удивления метод новой философии», в котором резко нападал на философию Декарта и изображал ее как источник безбожия и безнравственности. Декарт ответил на это небольшим полемическим сочинением. В 1643 г. в Амстердаме вышло его «Письмо к знаменитейшему мужу Г. Воззию».

²³⁹ В черновике здесь были написаны слова: «со стороны панхудших», зачеркнутые затем Спинозой.

К стр. 555.

²⁴⁰ Вместо этой фразы в черновике первоначально было следующее предложение: «Я утверждал, что все следует из природы бога с неизбежной необходимостью, подобно тому как из природы треугольника следует, что три его угла равняются двум прямым, и подобно тому, как из природы бога следует, что бог самого себя мыслит».

²⁴¹ См. Декарта «Начала философии», часть I, § 39—41. После слов: «...бог мыслит самого себя вполне свободно, хотя и необходимо», в черновике первоначально стояла следующая фраза: «Однако, это, по-видимому, превосходит способность понимания, имеющуюся у этого человека, и я полагаю, что он, вместе со своим Декартом, не уразумел того, что свобода состоит не в индифферентизме, но что мы тогда бываем наиболее свободными, когда изъявляем свое согласие с тем, что нами перцепируется ясно и отчетливо; хотя и невозможно не согласиться с этим, раз мы это таким образом перцепировали».

Затем эта фраза была Спинозой зачеркнута и заменена словами: «Право, я не усматриваю... как, впрочем, признает и сам Декарт».

К стр. 557.

²⁴² См. прим. 73 к «Богословско-политическому трактату».

²⁴³ О «естественном свете» см. прим. 10.

К стр. 558.

²⁴⁴ Это письмо было написано Спинозой по-голландски. Оригинал до нас не дошел. Голландский текст, напечатанный в Nagelate

Schriften, представляет собой, по всей вероятности, точное воспроизведение оригинала (ср. прим. 212). Латинский перевод письма, помещенный в Opera Posthuma под № 47, сделан, по-видимому, издателями.

Настоящий перевод берет за основу голландский текст Nagelate Schriften.

²⁴⁵ Кто такой «профессор NN», с достоверностью не известно. Виллем Мейер и Гобхардт предполагают, что речь идет о Кранене, профессоре философии Лейденского университета, последователе Декарта, упоминаемом в письме Бурга к Спинозе (см. письмо 67).

²⁴⁶ Сразу после выхода в свет, в 1670 г., «Богословско-политический трактат» был переведен Глаземакером с латинского на голландский язык. Но лишь в 1693 г. под заголовком «Правосверный теолог» перевод был напечатан.

К стр. 559.

²⁴⁷ Эта книга была издана анонимно в 1664 г. (второе издание — в 1668 г.). Предполагают, что автором ее был Христофор Рапп, канцлер курфюрста Бранденбургского.

²⁴⁸ См. прим. 1 к «Политическому трактату».

²⁴⁹ Слова: «а богам принадлежит все», взяты из латинского текста Opera Posthuma; в Nagelate Schriften они отсутствуют.

К стр. 560.

²⁵⁰ Оригинал этого письма, написанного Лейбницем по-латыни, хранится в архиве Объединенной Баптистской Общины в Амстердаме. С этого оригинала письмо было напечатано в Opera Posthuma под № 51 с незначительными изменениями (вместо имени Гудде в Opera Posthuma стоят шесть точек, конец письма опущен).

²⁵¹ Лейбниц Готфрид Вильгельм (1646—1716) — известный немецкий философ-идеалист и крупнейший ученый. В ноябре 1676 г., просящая через Голландию по дороге из Парижа в Ганновер, Лейбниц посетил в Гааге Спинозу и имел с ним несколько бесед. В дошедшей до нас переписке Спинозы сохранились письмо № 45 — Лейбница к Спинозе, и письмо № 46 — Спинозы к Лейбницу. Но из письма № 70 — Шуллера к Спинозе, и письма № 72 — Спинозы к Шуллеру, можно заключить, что между Лейбницем и Спинозой имел место и дальнейший обмен письмами, которые, однако, до нас не дошли.

²⁵² «Заметка о продвинувшейся вперед оптике» (Notitia opticae promotaе) была напечатана во Франкфурте-на-Майне в 1671 г. В собрании сочинений Лейбница, изданном Дутенсом в 1768 г., она помещена в 3-м томе.

²⁵³ Франциск Лана (1631—1687) был профессором философии и математики в Риме. Его «Предвестник», или «Введение», вышел в г. Брешиа (Италия) в 1670 г.

К стр. 561.

²⁵⁴ Лейбниц имеет в виду свою брошюру «Новая физическая гипотеза, с помощью которой причины большинства явлений природы выводятся из некоторого единого универсального движения», изданную в Майнце в 1671 г.

²⁵⁵ Это письмо, написанное Спинозой по-латыни, дошло до нас в двух редакциях: 1) в рукописи, отосланной автором Лейбницу и хранящейся ныне в Государственной библиотеке г. Ганновера, и 2) в Opera Posthuma (под № 52). Расхождения между этими редакциями не существенны, за исключением того, что в Opera Posthuma опущен конец письма (подпись и постскриптум).

На оригинале письма, отосланном Лейбницу, сохранилась печать Спинозы с инициалами «B. d. S.» и с девизом «caute» — «осторожно».

Настоящий перевод берет за основу латинский текст оригинала.

К стр. 563.

²⁵⁶ Письмо это, написанное Фабрициусом по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно дается под № 53. Перевод сделан с латинского текста Opera Posthuma.

²⁵⁷ Фабрициус Иоганн-Людвиг (1632—1697) — немецкий теолог-кальвинист, профессор теологии и философии в Гейдельбергском университете и воспитатель наследного принца Пфальцского. «Переписка» содержит одно письмо Фабрициуса к Спинозе (№ 47) и ответ на него Спинозы (№ 48).

²⁵⁸ Пфальц являлся одним из важнейших небольших государств, составлявших старую Германскую империю. Столицей был город Гейдельберг. В 1556 г. в Пфальце была введена реформация. Гейдельбергский университет, основанный в 1386 г., является старейшим в Германии. Курфюрсту Карлу Людвигу (брат шведской королевы Христины, покровительницы Декарта), от имени которого пишет Фабрициус, Спиноза был рекомендован Урбаном Шейером, рассказывающим в своих мемуарах о том, что Спиноза привлек внимание Карла Людвигу своими «Основами философии Декарта».

К стр. 564.

²⁵⁹ Это письмо, написанное Спинозой по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно дается под № 54.

К стр. 565.

²⁶⁰ Письмо это известно нам только в отрывках. Даваемый в тексте отрывок взят из «Путевого дневника» некоего доктора Гальмана, который во время путешествия в 1703 г. по Нидерландам посетил Яна Риувертса-младшего. Выдержки из этого «Дневника», касающиеся Спинозы, были опубликованы Фрейденталем (Lebensgeschichte Spinozas, Leipzig 1899).

Об этом же письме сообщает и Пьер Бейль в «Историческом и критическом словаре» (Роттердам 1702). В одном из примечаний к статье «Спиноза» он пишет: «Некто Ярих Иеллес, близкий друг Спинозы, обвинявшийся в некоторых ересьях, решил в целях защиты опубликовать исповедание своей веры. Написав это исповедание, он отослал его Спинозе с просьбой сообщить свое мнение. Спиноза ответил, что прочитал с удовольствием это сочинение и не нашел в нем ничего такого, что мог бы изменить». И Бейль приводит по-латыни эту последнюю фразу (в 1-м лице: «я прочитал с удовольствием...» и т. д.). Эта же фраза, но по-голландски, приводится также и в послесловии к «Исповеданию универсальной

христианской веры» Яриха Иеллеса. «Исповедание» было издано Риувертсом в 1684 г., через год после смерти Иеллеса.

Настоящий перевод сделан с немецкого текста «Путевого дневника» Гальмана по изданию Гебхардта «Spinozas Briefwechsel», Leipzig 1914 (дело в том, что рассказ Риувертса в Гейдельбергском академическом издании «Спинозы» дан менее полно, чем в немецком издании «Переписки»).

К стр. 566.

²⁶¹ Соответствующее место отсутствует в печатном тексте «Исповедания». По-видимому, Иеллес его опустил под влиянием этого замечания Спинозы.

²⁶² Керкринк (1639—1693) — доктор медицины, друг Спинозы. Среди книг Спинозы, оставшихся после его смерти, находились некоторые медицинские сочинения Керкринка.

²⁶³ По-видимому, это заголовок книги, циркулировавшей в рукописном виде.

²⁶⁴ По-видимому, это описка, т. к. профессора Валлона не было ни в Лейденском, ни в других нидерландских университетах. Возможно, что речь идет или о де Валлане, профессоре Утрехтского университета, или о де Вольдере, профессоре физики и математики Лейденского университета.

²⁶⁵ Гендрик ван Бронкхорст — меннонит и картезианец.

²⁶⁶ Это письмо, написанное Спинозой по-латыни, дошло до нас в оригинале, хранящемся ныне в Королевской библиотеке в Копенгагене. В «Посмертных Сочинениях» этого письма нет.

Перевод сделан с оригинала.

²⁶⁷ Гревиус Иоганн-Георг (род. 1632) — известный в свое время голландский филолог-классик, профессор риторики в Утрехтском университете. Это маленькое письмо Спинозы к Гревиусу (№ 49) является единственным в переписке философа.

²⁶⁸ Речь идет о письме Иоанна а Вуллена (амстердамского врача, жившего в Швеции) к В. Пизо, инспектору медицинской коллегии в Амстердаме. Письмо это было написано 1(11) февраля 1650 г., в день смерти Декарта, и рассказывало о болезни и смерти Декарта, причем дело изображалось таким образом, будто Декарт сам был виноват в своей смерти, т. к. не обратился вовремя к врачу, не пожелал воспользоваться услугами Вуллена и пустил себе кровь тогда, когда этого не следовало делать. У Гревиуса была копия этого письма, ныне хранящаяся в библиотеке Лейденского университета. Эта копия напечатана в ван-флотеновском издании сочинений Спинозы.

²⁶⁹ Кто такой «г-н де В.», неизвестно. Возможно, что это то же лицо, которое упоминается в письме 48 bis под именем Валлона (см. прим. 264).

К стр. 567.

²⁷⁰ Письмо это, написанное Спинозой по-голландски, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно дается под № 50. Имеются некоторые сомнения относительно того, действительно ли адресатом его является Ярих Иеллес. В «Посмертных Сочинениях», согласно заявлению издателей, письма расположены по корреспондентам Спинозы, письма же к Иеллесу даны под № 44, 45 и 47. Все же более вероятным является указание Шуллера в одном

из его писем к Лейбницу о том, что эти письма адресованы Иеллесу. В таком случае можно думать, что голландский текст письма, помещенный в Nagelate Schriften, воспроизводит оригинал (см. прим. 212). Из того, что текст в Nagelate Schriften сопровождается указанием на полях латинских терминов, следует, что латинский перевод письма, публикуемый Opera Posthuma, сделан самим Спинозой.

Настоящий перевод берет за основу текст Opera Posthuma.

²⁷¹ В Nagelate Schriften обращение гласит: «Дорогой друг!»

²⁷² Политическое учение Гоббса (1588—1679) пользовалось большим влиянием в среде приверженцев Яна де Витта.

²⁷³ См. «Метафизические мысли», часть I, глава 6 (см. т. I, стр. 280).

К стр. 568.

²⁷⁴ В Nagelate Schriften: «нечто реально» (aliquod reale).

²⁷⁵ В Opera Posthuma: «determinatio negatio est». В Nagelate Schriften: «Bepaling ontkenning is», и в скобках к слову «bepaling» указывается латинский термин «definitio». Латинские слова «determinatio» и «definitio» и голландское слово «bepaling» могут иметь двойное значение: 1) «ограничение» и 2) «определение». Из всего текста ясно, что здесь они употребляются Спинозой в смысле *ограничения*. Между тем очень часто это место переводится и толкуется как «всякое определение есть отрицание». Так понимает его и Гегель, и в этом толковании оно приобрело широкую известность, несмотря на то, что такое толкование основано на прямом недоразумении.

²⁷⁶ Речь идет о книге профессора философии Утрехтского университета Регнера ван Мансвелта «Против анонимного Богословополитика», Амстердам 1674.

²⁷⁷ В Opera Posthuma — четыре звездочки, в Nagelate Schriften — девять точек. Эти звездочки и точки стоят, по-видимому, вместо существительного: «теологи», «профессора» или чего-нибудь подобного. Издатели «Посмертных Сочинений» сочли благоразумным опустить то слово, которое является подлежащим этого предложения. (В Nagelate Schriften перед девятью точками стоит еще определенный член «de».)

²⁷⁸ Это письмо, написанное Бокселем по-голландски, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно дается под № 55. Латинский перевод в Opera Posthuma сделан, по-видимому, самим Спинозой. Настоящий перевод сделан с текста Opera Posthuma.

²⁷⁹ Боксель Гуго — сторонник де Витта, пенсионарий города Горкума, близ Роттердама. После падения де Витта лишился своей должности. В дошедшей до нас переписке Спинозы имеется три письма Бокселя к Спинозе (№ 51, 53 и 55) и три письма Спинозы к Бокселю (№ 52, 54 и 56).

К стр. 569.

²⁸⁰ Речь идет о войне между Нидерландами и Францией.

²⁸¹ Это письмо, написанное Спинозой по-голландски, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно дается под № 56. Можно думать, что в Nagelate Schriften помещен оригинал письма, так как не приводятся латинские термины. Также весьма вероятно, что латинский перевод, помещенный в Opera Posthuma, сделан самим Спинозой, который, по-видимому, с целью возможного опубликования подготовил латинский перевод всей переписки с Бокселем.

Настоящий перевод берет за основу латинский текст Opera Posthuma, но в тех случаях, когда голландский текст Nagelate Schriften дает более точные формулировки, использует их.

К стр. 570.

²⁸² В Nagelate Schriften: «Я избираю средний путь между противоречием и лестью и прошу Вас, чтобы...» и т. д.

К стр. 571.

²⁸³ Это письмо, написанное Бокселем по-голландски, дошло до нас в двух редакциях: 1) в «Посмертных Сочинениях», где оно дается под № 57, и 2) в рукописной копии с голландского оригинала. Эта копия хранится в сиротском доме «Померанец» в Амстердаме. Существенных расхождений между этими редакциями нет. Латинский перевод этого письма, помещенный в Opera Posthuma, сделан, по-видимому, самим Спинозой.

Настоящий перевод берет за основу голландский текст рукописной копии оригинала.

К стр. 572.

²⁸⁴ Иоани Вирус, или Вир (1515—1588), — врач, написал книги «О духах» и «Псевдомонархия демонов».

²⁸⁵ Людвиг Лафатер (1527—1586) — протестантский проповедник в Цюрихе, автор «Трактата о привидениях, домовых и т. д.» (Женева 1580).

²⁸⁶ Карданус, или Кардано Джероламо (1501—1576), — итальянский натурфилософ, врач и математик. Его сочинение «О тонкости вещей» появилось в 1550 г. Книга «О разнообразии вещей» — в 1557 г.

²⁸⁷ Речь идет, по-видимому, о немецком реформаторе Филиппе Меланхтоне (1497—1560), сподвижнике Лютера.

К стр. 573.

²⁸⁸ Алессандро Алессандри (1461—1523) — итальянский гуманист. В 1522 г. в Риме вышел его объемистый компилятивный труд, озаглавленный «Гениальные дни» и посвященный римским древностям. Труд этот много раз переиздавался.

²⁸⁹ Петр Тирэй (1546—1601) был профессором в Трире, Майнце и Вюрцбурге. Его книга «О явлениях духов» появилась в Кельне в 1600 г.

²⁹⁰ Этого абзаца нет в «Посмертных Сочинениях». Смысл его не вполне ясен, поскольку он имеет в виду конец письма 52, который до нас не дошел.

К стр. 574.

²⁹¹ Письмо это, написанное Спинозой по-голландски, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно дается под № 58. Латинский перевод письма, помещенный в Opera Posthuma, сделан, по-видимому, самим Спинозой, так как в Nagelate Schriften дан перевод с латинского на голландский и приведены на полях латинские термины.

Наш перевод сделан с латинского текста Opera Posthuma.

К стр. 579.

²⁹² Письмо это, написанное Бокселем по-голландски, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно дается под № 59. Латинский перевод письма, помещенный в Opera Posthuma, сделан, по-видимому, самим Спинозой, так как Nagelate Schriften дают перевод с латинского на голландский и приводят на полях латинские термины.

Настоящий перевод сделан с латинского текста Opera Posthuma.

К стр. 581.

²⁹³ См. прим. 7 к «Основам философии Декарта».

К стр. 583.

²⁹⁴ Спурина, или Спуринна, — предсказатель, советовавший Цезарю быть осторожным в иды марта (день убийства Цезаря).

К стр. 584.

²⁹⁵ Письмо это, написанное Спинозой по-голландски, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно дается под № 60. Латинский перевод письма, помещенный в Opera Posthuma, сделан, по-видимому, самим Спинозой, так как Nagelate Schriften дают перевод с латинского на голландский и приводят на полях латинские термины.

Настоящий перевод сделан с латинского текста Opera Posthuma.

К стр. 585.

²⁹⁶ По смыслу всего контекста надо было бы сказать: «делала бы бога похожим на себя». Возможно, что Спиноза умышленно переставил слова, чтобы смягчить «безбожный» характер этого места.

К стр. 587.

²⁹⁷ «Скрытыми качествами» (qualitates occultae) философы-схоластики (а также некоторые натурфилософы и алхимики эпохи Возрождения) называли таинственные внутренние «силы», присутствующие в вещах и не выводимые из их чувственных качеств. О «скрытых качествах» говорили также некоторые аристотелики XVI века. Против «скрытых качеств» выступали, между прочим, Декарт и Роберт Бойль (ср. письмо 3).

²⁹⁸ «Интенциональными образами» (species intentionales) в схоластической философии назывались те «образы», «виды» или «формы» вещей, которые считались исходящими от внешних вещей и рассматривались как необходимые посредники при восприятии вещей и при мышлении о них. Учение об «интенциональных образах» возникло в результате соединения недостаточно хорошо понятой теории познания Аристотеля с теорией восприятия Демокрита, причем сами сторонники «интенциональных образов» не отдавали себе отчета в том, что эта теория исторически связана с Демокритом, от которого они обычно резко отмежевывались. Против «интенциональных образов» выступил, между прочим, Декарт (в «Диоптрике» и в «Ответях на шестые Возражения»).

²⁹⁹ «Субстанциальные формы» (formae substantiales) — тоже термин схоластической философии, обозначающий «идеи», «формы» или «сущности» вещей в метафизическом платонов-аристотелевском смысле этих слов (см. прим. 6 к «Основам философии Декарта»).

³⁰⁰ Легенда о сожжении книг Демокрита его завистливыми противниками встречается уже у Дногена Лаэртция («Жизнь и учения людей, прославившихся в философии»). Ее повторяют гуманисты XVI века в своих компилятивных работах по античной истории и филологии.

К стр. 588.

³⁰¹ Письмо это, написанное Чирнгаусом по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно дается под № 61. Ответ Спинозы (письмо 58) показывает, что это письмо было адресовано не прямо Спинозе, а Шуллеру, который, по-видимому, переслал Спинозе не все письмо, а сделанную им копию той его части, которая была адресована Спинозе.

³⁰² Чирнгаус (Чирнгаузен) Эренфрид-Вальтер (1651—1708) — немецкий ученый и философ. Чирнгаус занимался исследованиями в области геометрии, работал над усовершенствованием оптических стекол большого диаметра. Чирнгаус был знаком со Спинозой и находился в близких отношениях с Лейбницем. В дошедшей до нас переписке Спинозы имеется пять писем Чирнгауса к Спинозе (№ 57, 59, 65, 80 и 82) и семь писем Спинозы к Чирнгаусу (№ 58, 60, 64, 66, 72, 81 и 83 — некоторые из них адресованы Шуллеру, но содержат ответы Спинозы на вопросы Чирнгауса).

К стр. 590.

³⁰³ Конец письма: «и Вы найдете меня... №№» имеется только в Nagelate Schriften.

К стр. 591.

³⁰⁴ Это письмо, написанное Спинозой по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно дается под № 62.

³⁰⁵ О Шуллере см. прим. 1 к «Трактату об усовершенствовании разума».

³⁰⁶ Имеется в виду Иоанн (по-голландски Ян) Риувертс (1617—1685) — амстердамский книгоиздатель и книготорговец, коллегиант. Его книжный магазин являлся как бы духовным центром тогдашних вольнодумцев. Он издал все сочинения Спинозы и в переводе на голландский язык сочинения Декарта.

³⁰⁷ Имеется в виду Чирнгаус.

К стр. 593.

³⁰⁸ «Видят лучшее, а следуют худшему» — цитата из Овидия («Метаморфозы», VII, 20). Спиноза приводит ее и в «Этике» (см. т. I наст. изд., стр. 536).

К стр. 595.

³⁰⁹ Это письмо, написанное Чирнгаусом по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно дается под № 63.

К стр. 596.

³¹⁰ Чирнгаус занимался геометрией и открыл особый метод измерения периметра кривых и ограничиваемой ими площади — метод касательных.

К стр. 597.

³¹¹ Это письмо, написанное Спинозой по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно дается под № 64.

К стр. 598.

³¹² См. прим. 310.

³¹³ Это письмо, написанное Ольденбургом по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно дается под № 17.

³¹⁴ Речь идет о «Богословско-политическом трактате» Спинозы. Письмо Ольденбурга к Спинозе, которое здесь упоминается, до нас не дошло.

К стр. 599.

³¹⁵ Это письмо, написанное Ольденбургом по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно дается под № 18.

К стр. 600.

³¹⁶ Это письмо Спинозы до нас не дошло.

³¹⁷ Речь идет об «Этике» Спинозы.

³¹⁸ Оригинал этого письма, написанного Шуллером по-латыни, хранится в архиве Объединенной Баптистской Общины в Амстердаме. В «Посмертных Сочинениях» письмо дается под № 65 в сокращенном виде и с некоторыми стилистическими изменениями. Почерк, которым сделаны на автографе редакционные пометки, не спиновский и не шуллеровский. На основании этого можно заключить, что редакционная переработка письма произведена издателями «Посмертных Сочинений». Настоящий перевод сделан с латинского текста оригинала.

К стр. 601.

³¹⁹ Имеется в виду «Этика» Спинозы.

³²⁰ Первая часть «Этики».

К стр. 602.

³²¹ Почему Шуллер не решился до этого времени сообщить Спинозе об отношении Бойля и Ольденбурга к «Богословско-политическому трактату», можно только предположить, что Спиноза дал своим друзьям указание не упоминать ничего об этом трактате. Настоящее письмо Шуллера было переслано не по почте, а через друзей: поэтому Шуллер и нашел возможным включить эти слова о «Богословско-политическом трактате».

³²² Кто такой «господин Гент», неизвестно.

³²³ Имеется в виду Иоанн (по-голландски: Ян) Риувертс (см. о нем прим. 306).

³²⁴ Это письмо, написанное Спинозой по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно дается под № 66.

К стр. 604.

³²⁵ Выражение «облик всей вселенной» («*facies totius universi*») не встречается в «Этике». В схолии, на которую ссылается здесь Спиноза, речь идет о том же (опосредствованном через движение и покой) бесконечном модусе протяжения, но только в несколько иных выражениях. «Вся природа, — пишет там Спиноза, — составляет один индивидуум, части которого, т. е. все тела, изменяются бесконечно многими способами без всякого изменения индивидуума в его целом» (см. т. I, стр. 419). А двумя строками выше Спиноза говорит о неизменности формы такого рода многосложного индивидуума. Так как латинское слово «*facies*» означает

не только «лицо» (облик), но вообще «вид» (наружность), «фигуру», «форму», то «*facies totius universi*» можно перевести также словами «форма всей вселенной в ее целокупности».

³²⁶ Письмо это, написанное Чирнгаусом по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно дается под № 67.

К стр. 605.

³²⁷ Письмо это, написанное Спинозой по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно дается под № 68.

К стр. 606.

³²⁸ Письмо это, написанное Бургом по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно дается под № 73.

³²⁹ Бург Альберт — сын видного государственного деятеля Нидерландов. Философию изучал в Лейденском университете. Уехав в Италию для продолжения образования, перешел там в католичество. Был членом францисканского ордена, остался фанатическим католиком.

³³⁰ О профессоре Кранене см. прим. 245.

К стр. 607.

³³¹ Бург имеет в виду «Богословско-политический трактат» и его подзаголовок.

К стр. 612.

³³² Амедис де Гаула — известный герой рыцарских романов XV и XVI веков.

К стр. 617.

³³³ Под таким заголовком это письмо было напечатано на латинском языке отдельной брошюрой во Флоренции в 1675 г. В «Посмертных Сочинениях» оно отсутствует. Мы точно даже не знаем, дошло ли это письмо до Спинозы. Но надо думать, что дошло, так как, судя по содержанию письма, Стенон писал его прежде всего для самого Спинозы и потому, несомненно, позаботился о том, чтобы письмо было им получено.

Письмо Стенона переиздано в факсимиле в первом томе *Chronicon Spinozanum* (Гаага 1921) Виллемом Мейером.

Перевод сделан с латинского текста брошюры, изданной во Флоренции. Вся средняя часть письма опущена, так как она посвящена исключительно восхвалению достоинств католической церкви и к Спинозе прямого отношения не имеет.

³³⁴ Стенон Николай (1638—1687) — врач, физиолог, анатом и палеонтолог, по происхождению датчанин. Обучаясь в 1660—1663 гг. в Лейденском университете, был близок к Спинозе. Сделал некоторые открытия в области анатомии и палеонтологии. Перешел из лютеранства в католичество и, переехав в Италию, променял занятия научной деятельностью на должность епископа. Данное письмо (67 bis) написано Стеноном Спинозе через некоторое время после его обращения в католичество.

³³⁵ Речь идет о «Богословско-политическом трактате» Спинозы.

К стр. 619.

³³⁶ Т. е. «достоинства» католической церкви, о которых Стенон распространялся в предыдущих абзацах, нами выпущенных.

К стр. 620.

³³⁷ «ВЫ» — Декарт и Спиноза, так как в оригинале глагол стоит во множественном числе, в отличие от всех предыдущих глагольных форм, стоящих во 2-м лице един. числа.

³³⁸ «ВЫ» — Декарт и Спиноза (или: «Спиноза и другие светские философы»), так как глагол стоит во множественном числе.

³³⁹ Т. е. в католической церкви.

К стр. 621.

³⁴⁰ Письмо это, написанное Спинозой по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно дается под № 19.

³⁴¹ Речь идет об «Этике», о предполагавшемся издании которой Спиноза писал Ольденбургу в письме от 5 июля 1675 г., которое до нас не дошло (см. письмо 62 и примечания 316 и 317).

К стр. 622.

³⁴² Речь идет о принце Оранском Вильгельме III, штатгалтере голландском, который после убийства де Витта в 1672 г. фактически как монарх управлял Нидерландами. Он был многим обязан нидерландским церковникам, которые способствовали падению более либерального в области идеологии режима де Витта.

³⁴³ Это намерение Спиноза привел в исполнение только частично. См. прим. 91 к «Богословско-политическому трактату».

³⁴⁴ Письмо это, написанное Спинозой по-латыни, отсутствует в «Посмертных Сочинениях». В 1844 г. оно было опубликовано с автографа лейденским профессором Тидеманом в «Утрехтском народном альманахе».

Перевод сделан с латинского текста оригинала.

³⁴⁵ Иоахим Ниустад — был секретарем города Утрехта с 1662 по 1674 г. Возможно, что Спиноза познакомился с ним во время посещения Утрехта в 1673 г.

³⁴⁶ Имеется в виду «Богословско-политический трактат» Спинозы.

К стр. 623.

³⁴⁷ Имеется в виду письмо № 42 Вельтгюйзена к Остену.

³⁴⁸ См. прим. 343.

³⁴⁹ Эти слова показывают, что Спиноза коренным образом изменил свое мнение о Вельтгюйзене, которое он высказал в письме 43. Эта перемена произошла в результате знакомства Спинозы с Вельтгюйзеном и личных бесед между ними (Вельтгюйзен в предисловии к своим сочинениям, изданным в 1680 г., рассказывает, что он имел со Спинозой многочисленные беседы). По всей вероятности, Спиноза познакомился с Вельтгюйзеном во время своего пребывания в Утрехте в 1673 г.

Исполнил ли Вельтгюйзен просьбу Спинозы, мы не знаем. Но нам известно, что Спинозе не удалось осуществить своего намерения — выпустить расширенное издание «Богословско-политического трактата».

К стр. 624.

³⁵⁰ Это письмо, написанное Шуллером по-латыни, отсутствует в «Посмертных Сочинениях». Автограф его хранится в архиве

Объединенной Баптистской Общины в Амстердаме. Письмо это было впервые опубликовано Ван-Флотеном в 1862 г. Перевод сделан с латинского текста оригинала.

³⁵¹ Жан-Батист Кольбер — министр во время правления французского короля Людовика XIV. По приглашению Кольбера Гуйгенс в 1666 г. переселился во Францию.

К стр. 625.

³⁵² Этими словами начинается выдержка из письма Чирнгауса, приводимая Шуллером без переделки прямой речи в косвенную. Выдержка эта продолжается до самого конца этого абзаца и заключена нами в кавычки.

³⁵³ В действительности 5-я теорема II части «Этики» утверждает нечто прямо противоположное, как это и указывается Спинозой в его ответе на это письмо (см. письмо 72).

³⁵⁴ Лейбниц жил в Париже с 1672 по 1676 г., прибыв туда с намерением убедить Людовика XIV предпринять завоевание Египта (этим путем Лейбниц хотел отвлечь от Германии захватнические намерения Людовика).

К стр. 626.

³⁵⁵ Письмо Лейбница к Спинозе о «Богословско-политическом трактате» до нас не дошло.

³⁵⁶ Кто такой был Брессер, мы не знаем.

К стр. 627.

³⁵⁷ Письмо это, написанное Ольденбургом по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно дается под № 20.

³⁵⁸ Речь идет об «Этике».

³⁵⁹ Письмо это, написанное Спинозой по-латыни, не вошло в «Посмертные Сочинения». Автограф письма был обнаружен в 1860 г. в Амстердаме в одной частной коллекции и опубликован Ван-Флотеном в 1862 г. С тех пор автограф переходил из рук в руки. Его местонахождение в настоящее время неизвестно; он в 1903 г. был издан в факсимиле В. Мейером в его «Nachbildung der im Jahre 1902 nach erhaltenen eigenhändigen Briefe des Benedictus Despinosa».

Перевод сделан с латинского текста оригинала.

К стр. 628.

³⁶⁰ В латинском оригинале сказано: «in ipsius exemplari». Латинское слово «exemplar» имеет два значения: 1) список, копия и 2) образец, модель, оригинал. В соответствии с этим местоимение «ipsius» в этой фразе может быть принято либо как стоящее вместо имени «Чирнгаус», либо как стоящее вместо слов «Ваше письмо». В первом случае речь шла о том списке спинозовской «Этики», который находился у Чирнгауса; во втором случае — об оригинале того письма Чирнгауса к Шуллеру, содержание которого излагает Шуллер в письме 70, адресованном Спинозе. Мы считаем единственно правильной первую из этих интерпретаций, ибо несколькими строками ниже Спиноза говорит о том, что ему важно знать, «достаточно ли исправленный экземпляр имеется у него» (т. е. у Чирнгауса). Вульф и Гебхардт переводят это место неправильно.

К стр. 629.

³⁶¹ Это письмо, написанное Спинозой по-латыни, дошло до нас в двух редакциях: 1) в Opera Posthuma, где оно дается под № 21, и 2) в рукописной копии, сделанной Лейбницем и снабженной его замечаниями (копия эта хранится в архиве Лейбница в Ганноверской библиотеке и опубликована Герхардтом в 1-м томе философских сочинений Лейбница в 1875 г.). Между этими двумя редакциями имеются незначительные расхождения.

Перевод сделан с латинского текста Opera Posthuma, и в примечаниях даны те отступления от этого текста, которые имеются в копии Лейбница.

³⁶² В письме 62.

³⁶³ Спиноза имеет в виду следующие слова апостола Павла в «Деяниях апостолов», глава 17, стих 28: «Мы в нем (т. е. в боге. — *Ред.*) живем и движемся и существуем (sumus)».

К стр. 630.

³⁶⁴ Вульф считает, что Спиноза здесь имеет в виду некоторые места из «Ветхого завета», содержание которых Вульф характеризует как своеобразную «поэзию природы» (nature-poetry of the Bible).

³⁶⁵ В копии Лейбница вместо «телесной материи» (materia corporea) сказано «бестелесная материя» (materia incorporea). Получается не вполне понятная фраза. Поэтому можно предположить, что слово «incorporea» попало в копию Лейбница в результате чьей-то описки. Если следовать тексту Opera Posthuma, то получается вполне определенный смысл: Спиноза выступает против отождествления бога и природы некоторыми критиками «Богословско-политического трактата» и делает это на том основании, что эти критики, по его мнению, слишком узко понимают «природу», сводя ее только к протяжению, тогда как он сам под природой, богом или субстанцией понимает всю полноту бытия и в этом смысле говорит о бесконечно многих атрибутах субстанции (см. вступ. ст.).

³⁶⁶ Спиноза, очевидно, имеет в виду «свободу философствования и высказывания того, что думаешь» (см. письмо 30). Любопытно, что он с таким пессимизмом отзывался о «королях». В его словах чувствуется отрицательное отношение к принцу Оранскому, тогдашнему правителю Нидерландов, действовавшему в тесном контакте с церковниками и потому в большей мере притеснявшему свободу мысли, чем правившая до 1672 г. олигархически-республиканская партия де Витта (ср. прим. 342).

³⁶⁷ Вместо слов: «и больше всего в Христе Иисусе», в копии Лейбница сказано: «и особенно в духе (in mente) Христа Иисуса». Как видно из этого и из ряда других мест, Спинозе и в голову не приходило подвергать сомнению существование Христа как исторической личности. К мысли о том, что Христос — легендарная личность, ученые пришли значительно позднее.

К стр. 631.

³⁶⁸ Письмо это, написанное Ольденбургом по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно дается под № 22.

К стр. 633.

³⁶⁹ Это письмо, написанное Спинозой по-латыни, дошло до нас в двух редакциях: 1) в Opera Posthuma, где оно дается под № 23, и 2) в рукописной копии, сделанной Лейбницем и хранящейся ныне в Ганноверской библиотеке. Расхождения между этими двумя редакциями незначительны.

Перевод сделан с латинского текста Opera Posthuma и в примечаниях указаны те отступления от этого текста, которые имеются в копии Лейбница.

³⁷⁰ Спиноза имеет в виду «Этику».

К стр. 634.

³⁷¹ Этот абзац взят Спинозой из его письма к Остенсу (письмо 43, написанное в 1671 г.) почти без изменений. Только в последней фразе вместо слов: «действуем ли мы по необходимости или свободно (libere)», из письма 43, в настоящем письме сказано: «действуем ли мы по необходимости или случайным образом (contingenter)».

³⁷² Выражение «глина находится во власти горшечника... употребления» взято из «Послания к римлянам» апостола Павла (гл. 9, стих 21). Спиноза не раз цитирует эти слова и в других своих произведениях — «Метафизические мысли», ч. II, гл. 8 (см. т. I, стр. 299); XXXIV примечание к «Богословско-политическому трактату» (см. наст. т., стр. 281), «Политический трактат», гл. II, § 22 (см. наст. т., стр. 298), — для иллюстрации и популяризации своей мысли об абсолютной предопределенности всех вещей и событий. Сравнение с горшечником неудачно в том отношении, что горшечник представляет собой некоторую личность, тогда как спиновский «бог» (deus sive natura) ни в каком смысле не является личностью.

³⁷³ В копии Лейбница вместо «если я не ошибаюсь» сказано: «я полагаю».

³⁷⁴ Имеются в виду так называемые «явления» Христа после его смерти.

³⁷⁵ Имеется в виду библейский рассказ о том, как бог явился Аврааму в виде трех странников («Бытие», гл. 18).

К стр. 635.

³⁷⁶ Евангелие от Матфея, VIII, 22 и Евангелие от Луки, IX, 60.

К стр. 636.

³⁷⁷ Это письмо, написанное Спинозой по-латыни, дошло до нас в двух редакциях: 1) в Opera Posthuma, где оно дается под № 74, и 2) в рукописной копии, сделанной Лейбницем и снабженной его замечаниями. Копия эта хранится в Ганноверской библиотеке и опубликована Штейном в его книге «Leibniz und Spinoza», Berlin 1890. Расхождения между этими редакциями незначительны.

Перевод сделан с латинского текста Opera Posthuma и в примечаниях указаны те отклонения от этого текста, которые имеются в копии Лейбница.

³⁷⁸ Спиноза имеет в виду Николая Стенона — автора письма 67 bis (см. прим. 334).

К стр. 637.

³⁷⁹ В главе XIV «Богословско-политического трактата».

К стр. 638.

³⁸⁰ В мае 1635 г. франко-нидерландская союзная армия захватила у испанцев г. Тирлемонт (по-голландски: Тинен) — в теперешней Бельгии. Во главе этой армии стоял французский маршал Шатильон, который был гугенотом (протестантом). Рассказывали, что во время разграбления, которому подвергся захваченный у испанцев город, Шатильон приказал бросить на съедение лошадям так называемые «святые дары» (т. е. хлебные облатки, употребляемые католиками при причастии и принимаемые ими за «тело самого бога-сына»).

³⁸¹ Опять намек на католическое «причастие» (католики, а равно и православные верят, что во время причастия они проглатывают кусочек самого бога).

³⁸² Спиноза хочет этим сказать, что он не может утверждать того, что его философия наиболее полно раскрывает истину, но он достоверно знает, что то, что ему удалось установить и выяснить, истинно.

³⁸³ «Est enim verum index sui et falsi» — одно из основных положений спиновской теории познания. Слово «index» означает также «солок, пробный камень», так что это положение можно перевести также и следующим образом: «Истинное есть критерий самого себя и ложного». Спиноза признает только имманентный критерий истины и этим положением хочет сказать, что истина сама за себя говорит, сама дает знать о себе, давая знать вместе с тем и о своей противоположности, т. е. о ложном.

К стр. 639.

³⁸⁴ Под «фарисеями» Спиноза вслед за Уриелем Аюстой (1590—1647) разумеет еврейских церковников, представителей традиционной еврейской религии (см. также прим. 27 к «Богословско-политическому трактату»).

³⁸⁵ Спиноза имеет в виду сожжение на костре испанской инквизицией молодого испанца дона Лопе де Вера и Аларкон из Сан-Клементи, перешедшего в иудейскую веру и принявшего имя «Иуда Верный». Он был сожжен в испанском городе Вальядолиде в 1644 г. (по другим сведениям — в 1649 г.). Гимн, который упоминает Спиноза, — XXXI псалом.

К стр. 640.

³⁸⁶ Спиноза ошибается, считая, что в истории ислама не было никаких расколов и сект.

³⁸⁷ В копии Лейбница (а равно и в Nagelate Schriften) вместо «исповедуют» стоит «исповедуем», причем это слово подчеркнуто Лейбницем (по-видимому, Лейбницу, лично знавшему Спинозу, показалось странным, что Спиноза так или иначе причисляет себя к христианам, и, чтобы отметить это, Лейбниц и подчеркнул слово «исповедуем»). По всей вероятности, форма «исповедуем» (profitetur) — результат чьей-то описки (ведь Лейбниц снимал копию не с оригинала письма, а с неизвестно кем сделанной копии; равным образом и голландский перевод письма, помещенный в Nagelate Schriften был сделан, как показывает ряд совпадений с копией Лейбница, не с оригинала, а с какой-то копии письма). Этого мнения придерживается и Гёбхардт.

³⁸⁸ В копии Лейбница вместо «нагубное» стоит «проклятое» (hexagabilis).

К стр. 641.

³⁸⁹ В копии Лейбница: «главы 11».

³⁹⁰ Это письмо, написанное Ольденбургом по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно дается под № 24.

К стр. 643.

³⁹¹ Это письмо, написанное Спинозой по-латыни, дошло до нас в двух редакциях: 1) в Opera Posthuma, где оно дается под № 25, и 2) в рукописной копии, сделанной Лейбницем и хранящейся ныне в Ганноверской библиотеке. Расхождения между этими редакциями несущественны.

Перевод сделан с латинского текста Opera Posthuma за исключением предпоследнего абзаца, который имеется только в копии Лейбница.

³⁹² Т. е. в письме 75.

³⁹³ По-латыни сказано: «Qui ex morsu canis furit, etc.». Форму «canis» можно понять либо как употребленную в именительном падеже, либо как в родительном. Порядок слов и построение всей фразы говорит за то, что это, вероятнее всего, родительный падеж (как мы и переводим). Если же принять форму «canis» за поставленную в именительном падеже, то получится такая фраза: «Собака, взбесившаяся вследствие укуса, и т. д.». Ольденбург понял эту фразу именно таким образом (см. письмо 79).

К стр. 644.

³⁹⁴ См. прим. 367.

³⁹⁵ По-видимому, имеется в виду «Второе послание к Коринфянам», глава 5, стих 16.

³⁹⁶ По-видимому, Ольденбург приложил к письму 77 составленный им хронологический перечень сочинений Бойля, оговорив это в приписке к этому письму, которая не была напечатана в «Посмертных Сочинениях» (оригинал письма до нас не дошел). В 1677 г. Ольденбург напечатал этот хронологический перечень в журнале Королевского Общества «Philosophical Transactions of the Royal Society» № 130.

³⁹⁷ Этот абзац выпущен в Opera Posthuma, но сохранился в копии Лейбница.

К стр. 645.

³⁹⁸ Письмо это, написанное Ольденбургом по-латыни, не вошло в «Посмертные Сочинения». До нас дошла старая рукописная копия этого письма с пометкой издателей Opera Posthuma: «Письмо 26 славнейшему мужу Бенедикту де Спинозе от Генр. Ольденбурга». Эта пометка указывает на то, что издатели Opera Posthuma собирались включить это письмо в «Переписку» Спинозы под № 26, но затем передумали и в качестве письма 26 поставили письмо де Вриса к Спинозе (письмо 8 по новой нумерации). Эта копия была впервые опубликована Ван-Флотеном в 1862 г. и хранится ныне в архиве Объединенной Баптистской Общины в Амстердаме.

Перевод сделан с латинского текста копии.

К стр. 646.

³⁹⁹ Этим письмом заканчивается дошедшая до нас переписка между Спинозой и Ольденбургом. Весьма вероятно, что обмен письмами продолжался и в дальнейшем, так как мы знаем из письма Ольденбурга к Лейбницу от 22 февраля 1677 г., что Ольденбург в октябре 1676 г. написал письмо Спинозе и просил Лейбница доставить адресату, чего, однако, Лейбниц по не известным нам причинам не сделал.

⁴⁰⁰ Письмо это, написанное Чирнгаусом по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно дается под № 69. Перевод сделан с латинского текста Opera Posthuma. Последний абзац, отсутствующий в Opera Posthuma, переведен с голландского текста Nagelate Schriften.

К стр. 647.

⁴⁰¹ Т. е. в письме 12.

⁴⁰² Даниэль Гюз (1630—1721) — теолог и филолог, издавал произведения античных авторов. В 1679 г. в Париже вышла его книга «Евангельское доказательство», посвященная защите христианской религии против свободной философии. В 1690 г. вышел его трактат «О согласии разума и веры», в котором он нападает на «Богословско-политический трактат» Спинозы.

⁴⁰³ Это письмо, написанное Спинозой по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно дается под № 70.

⁴⁰⁴ В Nagelate Schriften вместо слов «в письме о бесконечном» стоит: «в письме к Л. М.», т. е. к Людовику Мейеру. Речь идет о письме 12.

К стр. 648.

⁴⁰⁵ Термин «часть» (pars) является здесь не вполне подходящим, так как речь идет не о кусочках плоскости, заключенной между двумя неконцентрическими окружностями, а о прямых линиях, мысленно проведенных между этими окружностями. На современном языке мы сказали бы, что эти линии суть элементы или члены некоторого бесконечного множества, подобно тому как, говоря о бесконечном множестве точек, расположенных на отрезке прямой, мы называем эти точки не частями прямой, а элементами или членами некоторого бесконечного множества.

⁴⁰⁶ Письмо это, написанное Чирнгаусом по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно дается под № 71.

К стр. 650.

⁴⁰⁷ Это письмо, написанное Спинозой по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно дается под № 72.

⁴⁰⁸ Через семь месяцев после написания этого письма 21 февраля 1677 г. Спиноза скончался.

⁴⁰⁹ См. прим. 402.

⁴¹⁰ По-видимому, имеются в виду работы Ньютона, который в 70-х годах XVII столетия исследовал преломление различных лучей солнечного спектра, и работы Бартолина, открывшего в 1669 г. явление двойного лучепреломления (закон которого был формулирован Гюйгенсом в 1678 г.).

№ стр. 651.

⁴¹¹ Письмо это, написанное Спинозой по-латыни, известно только по «Посмертным Сочинениям», где оно помещено не в «Переписке» Спинозы, а в предисловии издателя к «Политическому трактату». Адресат нам неизвестен. Письмо не имеет даты, но, судя по его содержанию, оно написано, вероятнее всего, во второй половине 1676 г. Спиноза в письме сообщает о том, что пишет 7-ю главу своего трактата и думает затем перейти к рассмотрению аристократической формы государственного устройства и т. д.; до смерти Спиноза успел написать еще 8-ю, 9-ю и 10-ю главы и начало главы 11-й. См. также прим. 1 к «Политическому трактату».

⁴¹² Здесь издатели «Посмертных Сочинений» выпустили несколько слов, которые, очевидно, касались какого-то предложения, сделанного Спинозе его корреспондентом.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН к I и II томам

- Аарон, II, стр. 17, 94, 137, 224, 226, 253
Абба Арика, II, стр. 665
Абен-Еара (Ибн-Эзра), II, стр. 43, 119, 127—129, 136, 154—156, 273, 658, 662
Аввакум, II, стр. 656
Август, II, стр. 220
Августин, I, стр. 39, II, стр. 616, 621, 679
Авдий, II, стр. 37, 55, 243, 656
Авдон Пирафонянин, II, стр. 141
Авель, II, стр. 151
Аверроэс, I, стр. 31
Авесса, II, стр. 282
Авессалом, I, стр. 282, 625, II, стр. 85, 145, 275, 331
Авигея, II, стр. 34
Авимелех, II, стр. 20, 55, 141
Авраам, II, стр. 22, 32, 33, 41, 53, 56, 128, 130, 181, 270, 271, 635, 659, 713
Авраам бен-Давид (Рабат), II, стр. 277, 668
Агамвон, II, стр. 688
Агарь, II, стр. 32
Аггей, II, стр. 29, 277, 656
Адам, II, стр. 40, 68, 69, 71, 449—455, 460, 471, 472, 479, 486, 639
Авария, II, стр. 666
Аюста, I, стр. 9, II, стр. 714
Александр Македонский, II, стр. 8, 104, 156, 219, 220, 229, 666
Алессандро Алессандри, II, стр. 573, 705
Альба, II, стр. 637
Альфахар, II, стр. 194, 557, 666
Амадих де Гаула, II, стр. 612, 709
Амвросий, II, стр. 247, 667
Амиуд, II, стр. 145, 275
Аммон, II, стр. 129
Амос, II, стр. 26, 37, 172, 656
Анаксимандр, I, стр. 33
Анания, II, стр. 35, 241, 666
Антиох IV, Эпифан, II, стр. 659, 664, 666
Аод, II, стр. 274
Апелла, II, стр. 279
Аполлос, II, стр. 165
Апшюн, I, стр. 620, 621, II, стр. 669
Апулей, II, стр. 583
Арам, II, стр. 46
Ард, II, стр. 273
Ариосто, II, стр. 662
Аристандр, II, стр. 8
Аристотель, I, стр. 15, 16, 18, 21, 102, 115, 141, 270, 294, 623, II, стр. 86, 122, 180, 587, 661, 669, 706
Арминий, II, стр. 667
Арно, I, стр. 621
Артакеркс, II, стр. 277
Архимед, I, стр. 242
Аса, II, стр. 241
Асаф, II, стр. 94, 661
Ахав, II, стр. 34, 36, 46, 143, 483
Ахаз, II, стр. 91, 658, 661
Ахитофель, I, стр. 282, 625, II, стр. 85, 331

- Баллинг, II, стр. 413, 444, 680, 684, 687, 688
 Бартолин, II, стр. 716
 Бейль, I, стр. 6, 62, II, стр. 702
 Бемер, I, стр. 620, II, стр. 668
 Бернгард фон Гален, епископ Мюнстерский, II, стр. 515, 692, 693
 Блейенберг, II, стр. 446, 450, 456, 475, 484, 491, 496, 499, 501, 671, 672, 684, 686—688
 Бойль, I, стр. 17, II, стр. 395, 401, 408, 418, 420—422, 431, 437—439, 441—443, 499—501, 504, 505, 516, 517, 602, 642, 644, 673, 675—677, 682, 690, 691, 706, 708, 715
 Боксель, II, стр. 568, 569, 571, 574, 579, 584, 704—706
 Бомберг, II, стр. 149, 664
 Борелли, II, стр. 411, 412, 415, 678
 Боуместер, I, стр. 623, 628, II, стр. 503, 529, 689
 Брессер, II, стр. 626, 689, 711
 Бронкхорст, II, стр. 566, 703
 Броункер, II, стр. 694
 Бруно, I, стр. 7—9, 13, 14, 18, 33, II, стр. 699
 Бург, II, стр. 606, 636, 671, 701, 709.
 Буржуа, II, стр. 598
 Вэкон, I, стр. 8, 14, 15, 21, 31, 627, II, стр. 385, 388, 389, 401, 434, 674

 Вала, II, стр. 273
 Валаам, II, стр. 22, 55—57, 657
 Валак, II, стр. 56, 657
 Валерий Максим, II, стр. 573
 Валлан, де, II, стр. 703
 Валлон, II, 566, 703
 Валтасар, II, стр. 277
 Ван Мансвелт, II, стр. 704
 Ван-Флотен, I, стр. 619, 620, II, стр. 672, 689, 711, 715
 Ван ден Гове, II, стр. 670
 Ван-ден-Энден, I, стр. 10
 Ван дер Мер, II, стр. 530, 697
 Варнава, II, стр. 165
 Варух, II, стр. 153

 Вельтгюйвси, II, стр. 540, 622, 672, 698, 699, 710
 Венера, II, стр. 220
 Вениамин, II, стр. 160, 273
 Вера и Аларкон, Лопе де («Иуда Верный»), II, стр. 639, 714
 Веселиил, II, стр. 27
 Веспасиан, II, стр. 219, 232, 666
 Вильгельм второй, II, стр. 694
 Вильгельм III Оранский, I, стр. 12, 628, II, стр. 515, 694, 710, 712
 Вирус (Вир), II, стр. 572, 705
 Вителлий, II, стр. 219, 666
 Витт, де, I, стр. 12, 628, II, стр. 669, 670, 682, 690, 691, 694, 697, 704, 710, 712
 Вольдер, де, II, стр. 703
 Вольфсон, I, стр. 65
 Воссий (Фоссий), II, стр. 534, 698
 Воэций, II, стр. 554, 700
 Врис, де, II, стр. 410, 413, 417, 441, 678, 685
 Вуллен, II, стр. 703
 Вульф, II, стр. 673, 674, 676, 681, 685, 689, 691, 711, 712

 Гаваон, II, стр. 160
 Галилей, I, стр. 7, 8, 45, II, стр. 688
 Гальба, II, стр. 666
 Гальман, II, стр. 702, 703
 Ганнибал, II, стр. 312
 Гассенди, I, стр. 8, 45, 621, II, стр. 420
 Гебхардт, I, стр. 62, 66, 619—621, II, стр. 655, 669, 672, 673, 681, 686, 689, 690, 701, 703, 711, 714
 Гевель, II, стр. 506, 691, 692
 Гегель, I, стр. 63, II, стр. 704
 Геден, II, стр. 27, 33, 141, 228
 Гельведий, французский материалист XVIII в., I, стр. 60, 62
 Гельведий, немецкий философ XVII в., II, стр. 534, 698
 Гент, II, стр. 602, 708
 Гераклит, I, стр. 33
 Герхардт, II, стр. 680, 712
 Гете, II, стр. 656
 Глаземакер, II, стр. 701

- Гоббс, I, стр. 8, 12, 14, 15, 20,
 42, 45, 58, 61, 62, 622, II,
 стр. 281, 567, 669, 670,
 677, 704
 Голиаф, II, стр. 141
 Гольбах, I, стр. 60, 62
 Гомар, II, стр. 667
 Гораций, II, стр. 668
 Гофониил, II, стр. 141
 Грениус, II, стр. 566, 703
 Гроций Гуго, I, стр. 6
 Гудде, II, стр. 519, 521, 523,
 560, 562, 695, 697, 701
 Гюйгенс, I, стр. 6, 11, 17, II,
 стр. 501, 506—508, 510,
 515, 517, 624, 625, 689,
 691, 693, 695, 697, 711, 716
 Гюв, I, стр. 62, II, стр. 647,
 650, 716
 Давид, I, стр. 282, 625, II, стр.
 22, 34, 43, 129, 130, 135,
 141, 142, 145, 163, 231,
 238, 257, 274, 275, 282,
 331, 657, 660, 665, 686
 Даниил, II, стр. 27, 31, 37, 38,
 43, 155—157, 161, 215, 277,
 656, 665, 670
 Даная, II, стр. 662
 Дарда, II, стр. 32
 Дарий, II, стр. 8, 157, 229
 Декарт, I, стр. 6, 8, 12, 15—18,
 20, 22—24, 27, 33, 34, 41,
 42, 44—47, 63, 66, 106,
 176—181, 183, 185—187, 189,
 190, 194, 196—199, 201,
 203, 204, 210, 213, 229,
 234, 239, 274, 292, 312,
 381, 454, 588—591, 621—
 624, 627, 629, II, стр. 385,
 388, 389, 400, 401, 420, 433,
 434, 437, 440, 443, 448, 449,
 469, 474, 479, 480, 482,
 484, 485, 501, 507, 508—510,
 515, 517, 532, 533, 535, 536,
 546, 554, 555, 566, 567,
 588—591, 593, 594, 648,
 650, 656, 668, 670, 674,
 679—682, 684, 687, 689,
 691, 693, 696—703, 706,
 710
 Демокрит, II, стр. 587, 691,
 706, 707
 Дидро, I, стр. 60, 62
 Димербрук, II, стр. 563
 Дина, II, стр. 140, 154, 273
 Диоген, циник, I, стр. 230, 234
 Диоген Лаэртский, II, стр. 707
 Дон Педро, король Арагона,
 II, стр. 340
 Дунин-Борковский, I, стр. 65
 Дугенс, II, стр. 701
 Дюран, II, стр. 680
 Еглон, II, стр. 141
 Едом, II, стр. 37
 Езра, II, стр. 78, 85, 136, 138,
 150, 151, 155—160, 232,
 274, 277, 656, 663, 664
 Езкия, II, стр. 33, 138, 658,
 661, 667
 Елеазар, первосвященник, II,
 стр. 225, 226, 253
 Елеазар, легендарный герой, II,
 стр. 215, 666
 Елиашив, II, стр. 157
 Елионей, II, стр. 276
 Елисей, II, стр. 36, 38, 97
 Елон Завулонянин, II, стр. 141
 Еман, II, стр. 32
 Енос, II, стр. 78, 661
 Енох, II, стр. 55
 Ермолай, II, стр. 220
 Есевон, II, стр. 141
 Есфирь, II, стр. 155—157, 656
 Захария, II, стр. 29, 37, 101,
 277, 656
 Зенон, I, стр. 230—234
 Зивек, I, стр. 38
 Зоровавель, II, стр. 276, 277
 Иавин, II, стр. 141
 Иаддуй, II, стр. 156, 157
 Иазир, II, стр. 55
 Иаир, II, стр. 129, 141
 Иаков, II, стр. 43, 77, 139, 154,
 169, 172, 181, 188, 273,
 416, 548, 549
 Иегова (Ягве), I, стр. 295, II,
 стр. 27, 41, 42, 77, 94, 174,
 181—183, 235, 657, 658,
 659, 661
 Иезекииль, II, стр. 25, 27, 31,
 34, 37, 43, 45, 55, 59, 153—
 155, 161, 165, 235, 236, 656

- Иеллес, I, стр. 626, II, стр. 532, 534, 537, 558, 565—567, 697, 702—704
- Иеремия, II, стр. 35, 37, 45, 46, 59, 77, 103, 111, 139, 153, 159, 162, 165, 170, 172, 173, 183, 184, 197, 235, 249, 252, 656, 662
- Иероваам, I, стр. 300, II, стр. 172, 284
- Иеффай, II, стр. 141
- Иехония, II, стр. 152, 159, 160, 276
- Иисус Навин, II, стр. 22, 39, 40, 57, 91, 99, 127, 132, 133, 140, 225—228, 240, 274, 282, 283, 656, 658
- Иисус, первосвященник, II, стр. 141, 160, 277
- Илий, II, стр. 20, 142
- Илиус, II, стр. 669
- Илия, II, стр. 38, 100, 162
- Иоаким, II, стр. 153
- Иоанн, евангелист, II, стр. 97, 175, 183, 184, 188, 189, 636, 637
- Иов, II, стр. 27, 29, 47, 54, 58, 101, 119, 154, 155, 656
- Иоиль, II, стр. 45, 656
- Иона, II, стр. 44, 55, 154, 165, 656
- Ионатан, бен-Узисель, II, стр. 132, 662
- Иорам, царь Израиля, II, стр. 36, 143, 162, 272
- Иорам, царь Иуден, II, стр. 143
- Иосафат, II, стр. 143, 284
- Иосиф, патриарх, I, стр. 295, II, стр. 22, 27, 46, 139, 140
- Иосиф ибн-Шем-Тоба, II, стр. 86, 661
- Иосиф Флавий, II, стр. 104, 150, 154, 156, 241, 659, 661
- Иосия, I, стр. 300, II, стр. 152, 153, 183
- Иофор, II, стр. 42, 283
- Иоханан, II, стр. 157
- Иояда, II, стр. 157
- Ирод, II, стр. 660
- Исаак, I, стр. 299, II, стр. 85, 181
- Исав, II, стр. 136
- Исайя, I, стр. 291, 299, II, стр. 22, 25, 27—29, 33, 40, 43, 55, 72, 101, 138, 152, 165, 174, 272, 656, 658
- Иуда, патриарх, I, стр. 109, II, стр. 56, 129, 133, 139, 227
- Иуда бар Иезекииль, II, стр. 161, 665
- Иуда Верный, см. Вера и Аларкон, Лопе де
- Иуда Маккавей, II, стр. 151, 157, 276, 664
- Казеарнус, I, стр. 622, II, стр. 410, 414, 682
- Каин, II, стр. 36, 41, 46, 151
- Кальвин, I, стр. 39
- Кампанелла, I, стр. 18
- Карданус (Кардано), II, стр. 572, 705
- Карл Людвиг, курфюрст Пфальца, I, стр. 12, II, стр. 563—565
- Карл I, Стюарт, король Англии, II, стр. 667
- Кассини, II, стр. 688
- Катилина, II, стр. 670
- Катон, II, стр. 583
- Кеназ, II, стр. 141
- Кеплер, I, стр. 7, 629, II, стр. 516, 694
- Керкринк, II, стр. 566, 703
- Кимхи Давид, II, стр. 275, 666, 668
- Кир, II, стр. 101, 157, 276, 277, 660
- Кирхер, II, стр. 505, 506, 690
- Клавиус, II, стр. 411, 412, 678
- Клеон, II, стр. 220
- Кольбер, II, стр. 624, 625, 711
- Коперник, I, стр. 7
- Кортхольт, II, стр. 679
- Кранен, II, стр. 701, 709
- Кромвель, II, стр. 667
- Кузен, II, стр. 683
- Курбах, II, стр. 689
- Курпий, II, стр. 8, 9, 219, 220, 229, 315, 670
- Лаван, II, стр. 41, 273
- Ламетри, I, стр. 60, 62
- Лана, II, стр. 560, 563, 701
- Ланге, I, стр. 63

- Ланд, I, стр. 619, 620, II, стр. 672
 Лафатер, II, стр. 572, 573, 579, 705
 Левенгук, I, стр. 6
 Леви бен-Герсон, II, стр. 274, 668
 Левий, II, стр. 77, 136, 137, 140, 224, 241
 Лейбниц, I, стр. 8, 14, 16, 17, 63, 626, II, стр. 560, 561, 625, 626, 647, 680, 701, 702, 711—716
 Лейчестер, II, стр. 246
 Ленин, I, стр. 19
 Леонардо да Винчи, I, стр. 8
 Ливий, II, стр. 373, 670
 Липсус, II, стр. 438, 677, 683
 Лия, II, стр. 140
 Локк, I, стр. 6, 8, 14, 45, 62
 Лука, II, стр. 713
 Лукреций, Кар., II, стр. 587
 Людовик XIV, король Франции, II, стр. 335, 711
 Лютер, II, стр. 705

 Маакат, II, стр. 129
 Магомат, II, стр. 553, 557, 558
 Маймонид, I, стр. 13, 629, II, стр. 22, 86, 121—124, 154, 194, 197, 557, 657, 666
 Макиавелли, II, стр. 313, 669—671
 Маккавен, II, стр. 161
 Максим Тирский, II, стр. 583
 Малахия, II, стр. 53, 240, 656, 659
 Манассия, патриарх, II, стр. 129, 133
 Манассия, царь иудейский, II, стр. 153, 154, 234, 667
 Манлий Торкват, Тит II, стр. 251, 667
 Маной, II, стр. 22, 657
 Мардохей, II, стр. 155, 156
 Мариотт, II, стр. 677
 Маркс, I, стр. 6, 17, 30, 56
 Маршанд, II, стр. 668
 Матфей, II, стр. 713
 Мейер Виллем, II, стр. 675, 701, 709, 711
 Мейер Людовик, I, стр. 175, 622, 623, II, стр. 423, 440, 474, 479, 484, 497, 498, 668, 682, 683, 691, 699, 716
 Мейнсма, I, стр. 623, II, стр. 689
 Мслаптон (Меланхтон), II, стр. 572, 705
 Мельхиседек, II, стр. 53, 78
 Мерсенн, II, стр. 541, 699
 Мерсептах, II, стр. 660
 Мисаил, II, стр. 666
 Михай, II, стр. 29, 34, 36, 46, 483, 656
 Моисей, I, стр. 60, 63, 576, II, стр. 17, 20—24, 28, 29, 33—36, 41—45, 48, 49, 54, 56—58, 60, 75—78, 81, 86, 94, 97, 98, 108, 109, 111, 113, 121, 127—137, 141, 154, 161—165, 170, 173, 175, 181—184, 186, 197, 199, 200, 218, 221—228, 230, 236, 237, 239, 240, 249, 253, 257—259, 272, 278, 282—284, 549, 662, 663
 Мом, II, стр. 155, 664
 Мор, II, стр. 669
 Морэй, II, стр. 691
 Мурр, II, стр. 668

 Нааман, II, стр. 273
 Наасон, II, стр. 274
 Навуходоносор, II, стр. 26, 27, 36, 136, 215, 660
 Натан, II, стр. 139
 Наум, II, стр. 37, 656
 Песмия, II, стр. 28, 57, 78, 136, 151, 156—159, 277, 656
 Перон, II, стр. 493, 659, 666, 668
 Пиустад, II, стр. 623, 710
 Пой, II, стр. 55, 86, 96, 658
 Ньютон, I, стр. 8, 17, II, стр. 716
 Овидий, I, стр. 481, 536, II, стр. 118, 662, 707
 Ог, II, стр. 128
 Одиссей, II, стр. 273, 324, 325, 668
 Озу, II, стр. 510, 692
 Ольденбург, I, стр. 626, 628, II, стр. 385, 386, 389, 392, 394, 395, 408, 410, 418, 422, 429, 437, 440, 441, 443, 499, 500, 504, 506, 509, 511, 516, 519, 598—600, 602, 621, 627, 629, 631, 633, 641—643, 645, 673—677, 680, 682, 683, 688, 690—692, 694, 695, 708, 710—712, 715, 716
 Ольций, II, стр. 560, 563

- Орест, II, стр. 493, 688
Осия, II, стр. 154, 172, 656
Остенс, II, стр. 540, 553, 698,
710, 713
Отоп, II, стр. 666, 668
- Павел**, евангелист, I, стр. 299,
II, стр. 31, 46, 58, 59, 64,
70, 73, 95, 162—165, 167—
169, 180, 181, 201, 204,
213, 278, 389, 548, 549,
629, 635, 712, 713
Парацельс, II, стр. 683
Парменион, II, стр. 229, 666
Педайя, II, стр. 276
Перес, II, стр. 331, 670
Персей, II, стр. 118, 662
Петр, евангелист, II, стр. 56, 389
Пиизо, II, стр. 703
Пилат, II, стр. 243, 634
Платон, I, стр. 102, 270, II,
стр. 180, 587
Плеханов, I, стр. 25
Плиний младший, II, стр. 573,
574
Плутарх, II, стр. 572, 583
Полисперхонт, II, стр. 229, 666
Птолемей, II, стр. 668
Пуаре, I, стр. 62
- Рав**, II, стр. 161
Рапи, II, стр. 701
Рахиль, II, стр. 140
Рембрандт, I, стр. 6
Риувертс младший, II, стр. 671,
702
Риувертс старший, I, стр. 626,
II, стр. 565, 566, 703, 707,
708
Робинсон, I, стр. 64
Ровоам, II, стр. 284, 335
Роланд, II, стр. 118, 662
Руджеро, II, стр. 662
Руфь, II, стр. 137, 656, 663
- Саббатан Зевн**, II, стр. 694
Саллюстий, II, стр. 327, 670
Самгар, II, стр. 274
Самсон, II, стр. 27, 118, 142,
228, 275, 657
- Самуил, II, стр. 20, 34, 43, 45,
96, 134, 135, 138, 139, 141—
143, 145, 146, 148, 163, 197,
228, 237, 240, 272, 275, 656
Сасавакар, II, стр. 277
Саул, II, стр. 27, 43, 45, 96,
141—143, 145, 231, 237,
272, 663
Сваммердам, I, стр. 6
Светоний, II, стр. 573, 574, 579
Седекья, II, стр. 153, 160
Секст Эмпирик, II, стр. 586
Семей, II, стр. 282
Сен-Глэн, II, стр. 668
Сенека, II, стр. 208
Серуя, I, стр. 65
Серрариус, II, стр. 437, 443,
499, 500, 509
Симсон, II, стр. 140, 227
Сиф, II, стр. 661
Сихем, II, стр. 140
Со, I, стр. 64
Сократ, II, стр. 583
Соломон, II, стр. 26, 32, 40,
49, 64, 72—74, 77, 134, 141,
142, 152, 164, 196, 242,
248, 250, 253, 257, 274, 335,
656, 660, 665, 666
Соломон Ицхаки (Раши), II,
стр. 160, 665
Соломон Ярхи, II, стр. 269, 665
Софония, II, стр. 656
Социн, II, стр. 687
Спурина (Спуринна), II, стр.
583, 706
Стенон, II, стр. 617, 636, 672,
709, 713
Сузак, II, стр. 335
Сципион, II, стр. 376
- Такэ**, II, стр. 678
Тарквиний Гордый, II, стр. 667
Тацит, II, стр. 220, 232, 235,
282, 668, 670
Тейдеман, II, стр. 456
Тирэй, II, стр. 573, 705
Торричелли, II, стр. 439, 683
Тремеллий, II, стр. 73, 278,
660, 668
Тутмос III, II, стр. 660
- Узия**, II, стр. 152

Фабрициус, II, стр. 563, 564, 702
Фалес, I, стр. 33, II, стр. 559
Фалмай, II, стр. 145, 275
Фамарь, II, стр. 139
Фейербах, I, стр. 63
Феодосий, II, стр. 247, 667
Фердинанд, король Кастилии,
II, стр. 340, 341
Филипп II, король Испании, II,
стр. 341, 667
Филипп III, король Испании,
II, стр. 341
Филипп IV, король Испании,
II, стр. 335
Филипп, царь Македонский, II,
стр. 220, 666
Филон Александрийский, II,
стр. 152, 156, 664
Финсес, II, стр. 253
Фишер Куно, I, стр. 621, 624
Флотен, см. Ван-Флотен
Фола, II, стр. 141
Фома Аквинский, I, стр. 31, 82,
II, стр. 679
Фрейденталь, I, стр. 62, 624,
II, стр. 697, 702

Халкол, II, стр. 32
Халохеш, II, стр. 277
Хальма, II, стр. 684, 685, 689
Ханаан, II, стр. 128
Ханания бен Хизкия, II, стр.
45, 161
Хасдаи Крескас, II, стр. 429, 681
Хатиршата, II, стр. 277
Хаццелпони, II, стр. 277
Хацовева, II, стр. 277
Хеерборд, I, стр. 313
Христина, королева Швеции,
II, стр. 702
Христос, II, стр. 47, 69—71,
74, 76, 82, 97, 111, 166—169,
175, 176, 178, 184, 191,
243, 252, 253, 278, 304,
339, 483, 549, 558, 608,
609, 611, 613—618, 627,
630—632, 634—637, 642, 644,
646, 665, 712, 713

Хук, II, стр. 688
Хушан Ришафаим, II, стр. 141,
142, 274

Цезарь, II, стр. 573, 579, 583,
610, 612, 670
Цицерон, II, стр. 375, 583, 671,
689

Чирнгаус (Чирнгаузен), I, стр.
626, II, стр. 588, 595, 597,
601, 602, 604, 605, 624—
626, 628, 646—648, 680,
707, 709, 711, 716

Шаарнмидт, I, стр. 619
Шампольон, II, стр. 657
Шатильон, II, стр. 638, 714
Шевро, II, стр. 702
Шеллинг, I, стр. 63
Шлегели, А. и В., I, стр. 63
Шлейермахер, I, стр. 63
Шуллер, I, стр. 626, II, стр.
591, 600, 602, 624, 627, 701,
703, 707, 708, 710, 711

Эвклид (Евклид), I, стр. 25,
177, 241, 242, 327, 439,
II, стр. 119, 271, 587, 678
Эзоп, II, стр. 515, 693

Эл, Шадяй, II, стр. 181, 665
Эмпедокл, II, стр. 583
Энгельс, I, стр. 13, 22—24, 38,
39, 57
Эней, II, стр. 220
Эол, II, стр. 26
Эшкур, II, стр. 587

Юдифь, II, стр. 665
Юпитер, II, стр. 220
Юстин, II, стр. 620, 621

Ягве, см. Иегова

СО Д Е Р Ж А Н И Е

БОГОСЛОВСКО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ ТРАКТАТ. <i>Перевод с латинского М. Лопаткина</i>	5
ПОЛИТИЧЕСКИЙ ТРАКТАТ. <i>Перевод с латинского С. М. Роговина и Б. В. Чредина.</i>	285
ПИСЬМА НЕКОТОРЫХ УЧЕНЫХ МУЖЕЙ К В. д. С. И ЕГО ОТВЕТЫ, ПРОЛИВАЮЩИЕ НЕ МАЛО СВЕТА НА ДРУГИЕ ЕГО СОЧИНЕНИЯ. <i>Перевод с латинского и голландского В. К. Брушлинского</i>	383
1. Ольденбург Спинозе 16(26) августа 1661 г.	385
2. Спиноза Ольденбургу [сентябрь 1661 г.]	386
3. Ольденбург Спинозе 27 сентября 1661 г.	389
4. Спиноза Ольденбургу [октябрь 1661 г.]	392
5. Ольденбург Спинозе 11(21) октября 1661 г.	394
6. Спиноза Ольденбургу [апрель 1662 г.]	395
7. Ольденбург Спинозе [июль 1662 г.]	408
8. Де Врис Спинозе 24 февраля 1663 г.	410
9. Спиноза де Врису [февраль 1663 г.]	413
10. Спиноза де Врису [март 1663 г.]	417
11. Ольденбург Спинозе 3 апреля 1663 г.	418
12. Спиноза Мейеру 20 апреля 1663 г.	423
13. Спиноза Ольденбургу [17(27) июля 1663 г.]	429
14. Ольденбург Спинозе 31 июля 1663 г.	437
15. Спиноза Мейеру 3 августа 1663 г.	440
16. Ольденбург Спинозе 4 августа 1663 г.	441
17. Спиноза Баллингу 20 июля 1664 г.	444
18. Блейенберг Спинозе 12 декабря 1664 г.	446
19. Спиноза Блейенбергу 5 января 1665 г.	450
20. Блейенберг Спинозе 16 января 1665 г.	456

21. Спиноза Блейенбергу [28 января 1665 г.]	475
22. Блейенберг Спинозе 19 февраля 1665 г.	484
23. Спиноза Блейенбергу 13 марта 1665 г.	491
24. Блейенберг Спинозе 27 марта 1665 г.	496
25. Ольденбург Спинозе 28 апреля 1665 г.	499
26. Спиноза Ольденбергу май 1665 г.	500
27. Спиноза Блейенбергу 3 июля 1665 г.	501
28. Спиноза Боуместеру [июнь 1665 г.]	503
29. Ольденбург Спинозе [сентябрь 1665 г.]	504
30. Спиноза Ольденбергу [конец сентября или начало октября 1665 г.]	506
31. Ольденбург Спинозе 12 октября 1665 г.	509
32. Спиноза Ольденбергу 20 ноября 1665 г.	511
33. Ольденбург Спинозе 8 декабря 1665 г.	516
34. Спиноза Гудде 7 января 1666 г.	519
35. Спиноза Гудде 10 апреля 1666 г.	521
36. Спиноза Гудде [июнь 1666 г.]	523
37. Спиноза Боуместеру 10 июня 1666 г.	529
38. Спиноза ван дер Меру 1 октября 1666 г.	530
39. Спиноза Иеллесу 3 марта 1667 г.	532
40. Спиноза Иеллесу 25 марта 1667 г.	534
41. Спиноза Иеллесу 5 сентября 1669 г.	537
42. Вельтгюйзен Остенсу 24 января 1671 г.	540
43. Спиноза Остенсу [1671 г.]	553
44. Спиноза Иеллесу 17 февраля 1671 г.	558
45. Лейбниц Спинозе 5 октября 1671 г.	560
46. Спиноза Лейбницу 9 ноября 1671 г.	561
47. Фабрициус Спинозе 16 февраля 1673 г.	563
48. Спиноза Фабрициусу 30 марта 1673 г.	564
48bis. Спиноза Иеллесу	565
49. Спиноза Греввиусу 14 декабря 1673 г.	566
50. Спиноза Иеллесу 2 июня 1674 г.	567
51. Боксель Спинозе 14 сентября 1674 г.	568
52. Спиноза Бокселю [сентябрь 1674 г.]	569
53. Боксель Спинозе 21 сентября 1674 г.	571
54. Спиноза Бокселю [сентябрь 1674 г.]	574
55. Боксель Спинозе [сентябрь 1674 г.]	579
56. Спиноза Бокселю [октябрь 1674 г.]	584
57. Чирнгаус Спинозе 8 октября 1674 г.	588
58. Спиноза Шуллеру [октябрь 1674 г.]	591
59. Чирнгаус Спинозе 5 января 1675 г.	595
60. Спиноза Чирнгаусу [январь 1675 г.]	597
61. Ольденбург Спинозе 8 июня 1675 г.	598

62. Ольденбург Спинозе 22 июля 1675 г.	500
63. Шуллер Спинозе 25 июля 1675 г.	600
64. Спиноза Шуллеру 29 июля 1675 г.	602
65. Чирнгаус Спинозе 12 августа 1675 г.	604
66. Спиноза Чирнгаусу 18 августа 1675 г.	605
67. Бург Спинозе 11 сентября 1675 г.	606
67bis. Стенон Спинозе [1675 г.]	617
68. Спиноза Ольденбургу [сентябрь 1675 г.]	621
69. Спиноза Вельтгюйзену [осень 1675 г.]	622
70. Шуллер Спинозе 14 ноября 1675 г.	624
71. Ольденбург Спинозе 15 ноября 1675 г.	627
72. Спиноза Шуллеру 18 ноября 1675 г.	—
73. Спиноза Ольденбургу [ноябрь или декабрь 1675 г.]	629
74. Ольденбург Спинозе 16 декабря 1675 г.	631
75. Спиноза Ольденбургу [декабрь 1675 г.]	633
76. Спиноза Бургу [декабрь 1675 г.]	636
77. Ольденбург Спинозе 14 января 1676 г.	641
78. Спиноза Ольденбургу [7 февраля 1676 г.]	643
79. Ольденбург Спинозе 11 февраля 1676 г.	645
80. Чирнгаус Спинозе 2 мая 1676 г.	646
81. Спиноза Чирнгаусу 5 мая 1676 г.	647
82. Чирнгаус Спинозе 23 июня 1676 г.	648
83. Спиноза Чирнгаусу 15 июля 1676 г.	650
84. Спиноза одному из своих друзей [1676 г.]	651
Примечания	655
Указатель имен	718



БЕНЕДИКТ СПИНОЗА
Избранные произведения

Том II

Редактор *Ф. Стронгина*

Оформление и художественная редакция
художника *Н. Симагина*

Технический редактор *М. Пиотрович*
Ответственный корректор *М. Лыткина*

Сдано в набор 8 декабря 1956 г.
Подписано в печать 13 марта 1957 г.

Формат 84×108¹/₃₂. Физ. печ. л. 22³/₄.
Условн. печ. л. 37,31. Учетно-изд. л. 38,82.
Тираж 30 000 экз.
Заказ № 1834. Цена 11 руб.

Государственное издательство
политической литературы.
Москва, В-71, Б. Калужская, 15.

Министерство культуры СССР.
Главное управление
полиграфической промышленности.
2-я типография «Печатный Двор»
им. А. М. Горького.
Ленинград, Гатчинская, 26.

