

Benedict de Spinoza

Tractatus theologico-politicus

Бенедикт Спиноза

Богословско-политический трактат

«Академический проект»
Москва, 2015

УДК 1/14
ББК 87
С 72

Редакционный совет серии:
*А.А. Гусейнов (акад. РАН), В.А. Лекторский (акад. РАН),
Т.И. Ойзерман (акад. РАН), В.С. Степин (акад. РАН,
председатель совета), П.П. Гайденко (чл.-корр. РАН),
В.В. Миронов (чл.-корр. РАН), А.В. Смирнов (чл.-корр. РАН),
Б.Г. Юдин (чл.-корр. РАН)*

Спиноза Б.
С 72 Богословско-политический трактат / Пер. с лат. М.М. Лопаткина, С.М. Роговина, Б.В. Чредина. — М.: Академический проект, 2015. — 486 с. — (Теории власти).

ISBN 978-5-8291-1777-1

В настоящее издание входят два сочинения выдающегося философа Нового времени Бенедикта Спинозы, характеризующие его взгляды на государственное устройство, систему права, касающиеся широкого круга вопросов философии религии, отношения научного знания и теологии, понимания Св. Писания. Взгляды Спинозы, изложенные им в «Богословско-политическом трактате», характеризуют его как свободомыслящего и одного из родоначальников критического исследования библейских текстов. Книга завершается блестящим анализом этической системы Спинозы в связи с вопросами общественного устройства, который проводит Степан Федорович Кечежян — русский правовед, автор многочисленных исследований по истории политических и правовых учений. Работа «Этическое мирозерцание Спинозы», вышедшая в 1914 году в издательстве «Путь», была первым крупным трудом Кечежяна и до сих пор сохранила свою актуальность.

Книга рекомендуется философам, религиоведам, политологам, а также широкому кругу читателей, интересующихся историей политических и правовых учений.

УДК 1/14
ББК 87

ISBN 978-5-8291-1777-1

© Составление, оригинал-макет, оформление.
«Академический проект», 2015

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

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 т. к. люди часто попадают в столь затруднительное положение, что не могут составить себе никакого плана, и т. к. 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 надеждою 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 отворотившиеся 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 убоился 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 легкое верие, 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 т. к. 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 коснели в одном и том же суеверии; напротив даже: т. к. 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 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 проклинать 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.

Но 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 т. к. 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 наглым произволом стараются это право в значительной степени присвоить себе и под покровом религии отвлечь внимание толпы (народной массы — *multitudo*), преданной еще языческому суевию, от рассмотрения монархических

предрассудков, дабы все снова повергнуть 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 религией 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, т. к. 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, разно 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 удивиться 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 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 легкое верие 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 т. к. в том, чему Писание определено учит, я не нашел ничего, что не согласовалось бы с умом или что противоречило бы ему, и т. к. 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 предъявляя никакого возражения друг другу, и ни одно из них не должно быть в подчинении у другого. Далее, т. к. склад ума у людей весьма разнообразен и один лучше успокаивается на одних, другой — на других мнениях и что одного побуждает к благого-

вению, 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 справедливость и любовь. 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. показываю, 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 т. к. 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 неблагоклонно. 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 предан 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 нисколько 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, т. к. у многих, вероятно, не будет ни досуга, ни охоты прочитать 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.

Глава 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: т. к. Аарон, истолковывая 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 т. к. 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 презиращей естественные дары; вследствие этого толпа желает, чтобы естественное познание было исключено, когда речь идет о пророческом познании. Тем не менее естественное познание, как и любое другое, может с одинаковым правом называться божественным, т. к. 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 происходит (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,

* См. примеч. I.

** См. примеч. II.

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 объективно⁷ 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 т. к. 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 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 т. к. 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, т. к. 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 т. к. 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, т. к. видел, что слова 10 заповедей Исхода разнятся со словами 10 заповедей Второзакония⁶, из чего, по-видимому, следует (т. к. бог только один раз их высказал), что Десятисловие хочет передать не самые слова бога, но только смысл их. Но если мы не хотим насиловать 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 со-

здал 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 все-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 особы, именно говоря от первого лица: «Я есмь Иегова, бог твой», и пр. Правда, когда кто-нибудь произносит ртом: «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» (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 какой-либо 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 божием, 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 сообщался бы с людьми, и поэтому, как мы выше показали, никаких других средств и не должно выдумывать и до-

пускать. И хотя мы ясно понимаем, что бог может сообщаться с людьми непосредственно, ибо он, не употребляя никаких телесных средств, сообщает нашей душе свою сущность, однако, для того чтобы какой-нибудь человек только душой 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 передан 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 1-й 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 чело-

веке 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 Исайи, 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 Исайи, 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) любодееяния», «дух мудрости, благоразумия, храбрости», т. е. (т. к. 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 Екклес., 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, Навуходносор — 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 объяснять 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 других: фараон ведь, как только услышал толкование сна, сказал, что в Иосифе находится душа богов; также и Навуходоносор 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 божьим. Именно: «дух бога» и «дух Иеговы» означает в некоторых местах не что иное, как очень сильный, очень сухой и пагубный ветер, как у Исаяи в гл. 40, ст. 7: «Ветер Иеговы

вееет 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 Исаи в гл. 11, ст. 2: «И почиет на нем дух божий», т. е., как сам пророк объясняет это потом подробно (прием 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 развлек его игрой на гуслях; это показывает, что они под «меланхолией Божией» понимали естественную меланхолию. Далее, через «дух божий» означает 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) обнови во 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, т. к. 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, Исаия 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 сло-

во 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 Божиим 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 учинили 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 Исайя 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 Божиим 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, т. к. 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, признаюсь, 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. Ведь могуществом божьим все совершено. Скажу более: т. к. могущество природы не что иное, как само могущество бога, то несомненно, что мы постольку не понимаем могущества божьего, поскольку не

* См. примеч. III.

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 I 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 общеизвестными представлениями о боге и духах. Наконец, т. к. 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, т. к. 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, Дар да, Халкол¹³; и, наоборот, люди деревенские, лишённые 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 изошряет, 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 вообра-

жения. 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 Гедео-на. 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 знамении; 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] подтверждали 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 царедворцем, — 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 Иеремия 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, т. е. 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. I царедворца Исаяи 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 Исаяи 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 Исаяе 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 Исаяя видел шестикрылых серафимов, а Иезекииль — четырехкрылых животных; Исаяя 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 втолковать 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 нисколько 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 недоступным 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, изо 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 продолжи-

тельного 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 Исайей 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 предсказано 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 3:1. 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 позволено 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 справедливо 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 израильтяне 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 знамению, 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, промышленять 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, т. к. 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, т. к. 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 т. к. 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 поддавался воображению Моисея. Ибо другие пророки, именно Исая, Иезекииль, Даниил и другие, свидетельствуют, что они видели бога. По этой причине бог ответил Моисею: «Ты не будешь в состоянии видеть мое лицо», а т. к. 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, т. к. 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 сохранят 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. Екклезиаст) и что у людей нет ничего превосходнее 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 Ханания 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, каявшемуся 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 римлян., 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, т. к. 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 Ахава 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 изобличает 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 изобличить 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 затронут кое-что, немного 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.

Глава III. 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 нисколько 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 неизменный и неизменяемый 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 устраивается по решению и управлению божьему, — мы говорим одно и то же. Затем, т. к. 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, т. к. 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 избеганию 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, занять 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, т. к. 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

* См. примеч. IV.

** См. примеч. V.

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 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 недостаточно 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 вышнего²⁴ 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, недостаточно 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 храмы), 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 снова царство²⁶; наконец, что народы имели обряды и церемонии, благодаря которым они были приятны богу. Но я опускаю это, т. к. 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, т. к. 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 ниневитянам-язычникам. Мы заключаем, следовательно (т. к. 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, пророчество-

вали; 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. Исайя 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, т. к. 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, т. к. он был истинный пророк, а Иисус Навин, однако, называет его волхвом, или гадалем (гл. 13, ст. 22), то несомненно, что это имя принимается и в хорошем смысле и что те, кого язычники обыкновенно называли гадалцами 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: по-

сле 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; первое 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-й 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 бы 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, т. к. 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 лишь

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 (т. к. 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 ханаанеян вследствие их роскоши, нерадения и плохого благочестия. Моисей в книге Левит, гл. 18, ст. 27, 28, напоминает израильтянам, чтобы они не осквернялись кровосмешением подобно ханаанеянам, 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 погибнете, погибнете 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 т. к. 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 изъяснить 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 сохранились, то это несколько 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 т. к. 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 (чело-

веческие 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 татар²⁸ 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 (т. к. 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.

Глава IV. 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 поступаться 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 природы, 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 обра-

зом 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 т. к. 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 воздает всякому свое потому, что боится виселицы, тот действует по принуждению, вследствие приказаний другого лица под опасением кары и не может называться справедливым. Напротив, кто воздает 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, т. к. 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, т. к. 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 (т. к. 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 нестоящим, 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 осязать, съесть 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 сомненья, 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, т. к. 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 необходимое 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 отно-

шении 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 позволяет разум. 3) Мы видим, что этот естественный божественный закон не нуждается в религиозных обрядах (*saecronomia*), 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 назвали 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 дерева познания добра и зла, то положение, что Адам может вкусить от того дерева, содержало бы противоречие, и потому было бы невозможно, чтобы Адам вкусил от дерева: ибо то божественное решение должно было содержать в себе вечную необходимость и истину. Но т. к. Писание рассказывает, однако, что бог предписал это Адаму и Адам тем не менее вкусил от дерева, то необходимо следует сказать, что бог открыл Адаму только зло, которое необходимо последует для него, если он вкусит от того дерева, 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, Десятисловие 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 Десятисловии, 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 постанов-

ления 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, говорю, 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, приспособлял 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, разумет 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 Соломона²⁹ которого не столько дар пророчества и благочестия прославляется в Писании, сколько благора-

зумие 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 господина¹, 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 человеческий³⁰, приобретший разумение». Основание для этого (как он продолжает в ст. 16, 17) то, что «прямо оно дает долготу дней², 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 нечестивцы, дух которых обуреваются противоположными страстями и которые, стало быть (как и Исаяя 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 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 зависят, 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»,

¹ Гебраизм. Кто имеет какую-нибудь вещь или содержит ее в своей природе, тот называется господином этой вещи: так, птица называется по-еврейски господином крыльев, потому что имеет крылья, разумеющий — господином разума, потому что имеет разум.

² Гебраизм, означающий не что иное, как жизнь.

и, не довольствуясь этим, продолжает: «когда знание внидет в сердце твое и мудрость будет тебе мила, тогда твоя предусмотрительность¹ 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 зависят 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 Трелллия³¹ 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 сверхъестественном свете и о плотском 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.

¹ «Мезима» означает собственно мышление, обсуждение и бдительность.

Глава 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 т. к. 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 в 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 т. к. 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 неимущему. Не менее ясное свидетельство находится и в псалме 40, ст. 7, 9; здесь псалмопевец обращает

ется к богу: «Жертву и дары не восхотел, уши ты мне проткнул¹, всесожжения 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, 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 приуроченные 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, т. к. 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;

¹ Выражение для обозначения понимания.

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 Писаний, в которых за [исполнение] религиозных обрядов не обещается ничего, кроме телесных удобств, а блаженство обещается только за всеобщий божественный закон. Из пророков никто яснее Исаяи 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»¹, и пр. Потом он также рекомендует праздник субботы, за усердное соблюдение которой он обещает следующее: «Тогда будешь радоваться с богом² и я, как коня, посажу³ 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 Левин. 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,

¹ Гебраизм, означающий время смерти: «приложиться к своему народу» — значит «умереть», см. Быт., гл. 49, ст. 29, 33.

² Значит «честно радоваться», как по-голландски говорится *met god en met eere*.

³ Означает господство, подобно сдерживанию лошади уздой.

и за соблюдение их обещается царство небесное; религиозные же обряды апостолы упразднили, после того как евангелие 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 города³², когда евреев пленниками отвели в Вавилон, они тотчас стали пренебрегать религиозными обрядами, т. к. 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 Египта³³ 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 Еноса³⁴ 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 обычной 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 обезопасить 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,

молоть, 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 немного, 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 нисколько 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 господство никто долго не выдерживал, умеренное — долго длится»¹. 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 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 изо 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 обя-

¹ См.: Сенека. Троянки. Действие 2. Ст. 258, 259 и сл.

занность. Наконец, т. к. повинование состоит в том, что повинуются приказанием 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 нрава 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 избежать наказания. Следовательно, по этой причине Моисей божественной силой и повелением ввел религию в государстве, дабы народ исполнял свою обязанность не столько из страха, сколько из преданности. Затем он обязал 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, в особенности если обратить внимание на обстоятельства, которые тре-

бывались 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 знаки³⁵, которые постоянно напоминали бы им о послушании. Итак, 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 нисколько 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, однако же по отношению только к целому обществу; стало быть, тот, кто живет одиноко, нисколько 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 Ост-Индской 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 т. к. 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 понятым 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 нанизывать их и не давать определений сообразно 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, т. к. 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 промысел 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, по 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, однако ж, 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. Маймонид в 8-й гл. Царей, в законе II, открыто дерзает утверждать это в следующих словах: «Всякий, кто принимает семь заповедей¹ 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-Тоба³⁷, в своей книге, называемой «Кебод Елогим», или «Слава божья», прибавляет, что хотя Аристотель (который, по его мнению, написал самую луч-

¹ 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.

шую «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 же достаточно показал их обычный образ жизни. Но откровеннее говорить об этом не нужно. Прибавлю 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.

Глава 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 бездействительны, 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 устраняя 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 вы-

думывать 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 предрассудках 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 разумеет 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 разумеет какую-нибудь вещь так, как она есть, из нее следует, что бог и хочет той вещи, как она есть. А т. к. 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. Но об этом я теперь лучше умолчу. Итак, в природе¹ 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 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, т. к. 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 т. к. 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 сле-

¹ Здесь я разумею под природой не одну материю и ее состояния, но кроме материи и иное бесконечное (*alia infinita*).

дует 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 Ахаза³⁸ 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: т. к. 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, т. к., 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 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 т. к. все, что совершается по естественным причинам, совершается также

* См. примеч. VI.

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 (орег) 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, т. к. 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 вывести существование бога. Ибо т. к. 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 т. к. 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 пре-

вышает — 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 противоестественным (*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 т. к. 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, я 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, од-

нако, они и 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 пошлет 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 приращение 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. I 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 рас-

сказывать 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 внедрялось благоговение в умы простого народа. Стало быть, 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 сопровождались 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 нарывами, 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 нисколько 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 я 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 разнно, что кажется, будто говорят о двух разных случаях; и, нако-

нец, 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 подогнули 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 смешиваем 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, говорю, 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, представ-

лящей, 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». По-видимому, 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 подвинется с места своего». Точно так же Исайя в гл. 48, ст. [предпоследнем, 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. Потому и кажется, что Писание рассказывает только о чудесах даже и тогда, когда оно говорит о вещах совершенно естественных; несколько примеров этого мы уже выше при-

водили. 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, познанных при помощи естественного света, и это я сделал намеренно, потому что о пророчестве, т. к. 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, познанных 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 приписать 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 преподавал 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 т. к. 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, говорю, что богословы по большей части были озабочены тем, как бы им свои выдумки и мнения вымучить (extorquere) из священных писмен 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 попран) 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 неудивительно, 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 упорно трудятся в отыскании их, т. е. нелепостей, пренебре-

гая 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

предрассудка 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 рассказывать, 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 т. к. 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 т. к. 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 т. к. 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, т. к. 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 разночтений 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 поддельвателей или нет, вкрались 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 требуются 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 во-

просов. 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 истинной 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 т. к. 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, т. к. 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 т. к. 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. Я 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 т. к. 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 секты 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 неудивительно 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 темен 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, 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, небо и гортань). Например, «алеф», «хет», «айн» и «го» 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 настоя-

* См. примеч. VII.

щего, 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 большую 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 акцептами и точками, мы, однако, не можем полагаться на них, т. к. 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 винить пунктистов! 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 «айн» 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, т. к. 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 под-

держки), 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 предвзвешенного предубеждения, обязан в них усомниться и вновь исследовать его.

Итак (возвращаясь к нашей цепи), на основании такого склада природы еврейского языка каждый легко может предположить, что двусмысленности 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, т. е. 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 недостает.

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 (если предпочитаете) писателей многих книг мы 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; меж-

ду 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 Неистовый Роланд⁴⁴, 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 Персее⁴⁵ 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, т. к. 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 сто-

роны, 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 пословице: «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, т. к. они довольно обыкновенны и достаточно просты и легки для разумения; и т. к. истинное спасение и блаженство состоят 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, т. к. мы большей частью не можем обнять 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 состоят 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 недостаточен 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

* См. примеч. VIII.

очень трудной и почти непроходимой, как, полагаю, весьма ясно становится из самих 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 предоставляю им самим. Я 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 естественный 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 беспечности (чтобы не сказать злоственности) 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 благословенного бога. Но не делать этого и не верить этому (т. е. что мир вечен) меня побуждают две причины. Первая: т. к. 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 насильно Писание и объяснять его в угоду призрачному мнению; ведь под влиянием другого соображения мы могли бы склониться к противоположному мнению. Вторая причина: т. к. 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 ос-

новании авторитета и свидетельства людей философствующих, 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 (т. к. 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 доказанному 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 понятно, 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 нисколько 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 т. к. 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, т. к. 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. Сле-

довательно, т. к. верховное право свободно судить даже о религии есть у каждого и нельзя понять, чтобы кто-либо мог поступиться 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, т. к. 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 справиться 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.

Глава 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, т. к. 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 не-

заурядной 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 ханаанеин тогда был на земле; на горе божией будет открыто; потом также вот постель его — постель железная; тогда узнаешь истину». По 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 Иис. Пав., 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 писаных 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 Бытие, гл. 12, ст. 6, где историк, рассказывая, что Авраам обходил землю ханаанею, прибавляет, что ханаанеин 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 ханаане и были уже изгнаны и более не владели теми странами; тот же Абен-Езра в комментарии на это место поясняет это следующим образом: «И ханаанеин 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 [тот] смысл, что хана-

анеин был уже тогда в той земле, значит, исключается предшествующее время, в которое она была населена другим пародом. 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 остатка¹ исполинов, потому вот одр его бык одр железный; тот именно (одр), который находится в Рабате у сынов Аммона, 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 свойствен 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 Васапом своим именем, селениями Иаира, что и доньне». 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 Манассиина, 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 вместе с тем дать основание, почему в его время они были обозначаемы именем Иаира, который был из колена Иуды, а не Манассии (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

* См. примеч. IX.

¹ По-еврейски «рефаим» 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.

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 ней 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 продолжают 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

* См. примеч. X.

образом, из всего этого яснее дневного света видно, что Пятикнижие было написано не Моисеем, но другим, кто жил много веков спустя после него. Но 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 книгой Завета^{1 48}, которую он прочитал перед израильтянами, когда они вступили в первый договор с богом. Но эта книга, или эта грамота, содержала только немного, именно: законы, или повеления божии, 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 заключил с богом (см. Иисус Нав., гл. 24, ст. 25–26). Но т. к. 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 Иису-

¹ «Сефер» — по-еврейски чаще означает письмо, или грамоту.

са (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 божия». Что поделаешь 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 благоговейно сохранять и оберегать одну эту [книгу] второго завета и песнь (которую он также потом написал, чтобы ее весь народ выучил). Ибо, т. к. он первым договором обязал только присутствовавших современников, а вторым — и всех потомков их (см. Второзак., гл. 29, ст. 14, 15), он поэтому приказал благоговейно 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 благоговейно 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 сенат³⁰ сообщал народу письменно постановле-

ния 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 Манасия «не изгнали Ханаана, живущего в Газере, но что (прибавляет он) Ханаан 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, т. к. 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-й главе, ясно показывает, что вся она была написана только одним историком. Затем, т. к. 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, т. к. 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 нисколько не служит упрочению 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 совершивших-

ся 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, т. к. 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 двойкий), то отсюда следует, что раньше 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 отыскиванию 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 т. к. 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 читали³³. 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 колено 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 Левин 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, Ездрую, 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 последнюю руку, и затем — маргинальные заметки, которые находятся 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 вышеназванных 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, содержавшейся 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 можно заключить не что иное, как то, что существовали разные чтения этого рассказа Исайи, — 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,

* См. примеч. XI.

7-ю гл. II Самуила мы находим списанной в I Паралипоменон, гл. 17; но 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 Ездre. Потому несомненно, что, если бы мы имели самих историков, дело само обнаружилось бы прямо; но т. к. 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 на Фамари женился второй, который также умер; и что много 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 рассказы-

* См. примеч. XII.

** См. примеч. XIII.

вает 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 избili 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 легче 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 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 начинал 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. Но 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:

* См. примеч. XIV.

** См. примеч. XV.

	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 Авимолоха.....	3
Фола, сын Пуи, судил	23
Иаир же	22
Народ опять в подданстве филистимлян и аммонитян был	18
Иефай судил	6
Есевон из Вифлеема	7
Елон Завулонянин	10
Авдон Пирафонянин.....	8
Народ опять был в подданстве филистимлян	18
Самсон судил**	20
Илий же	40
Народ был опять в подданстве филистимлян, прежде чем он был освобожден Самуилом	20
Давид царствовал	40
Соломон до сооружения 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 впали в величайшую порочность и нерадивость, и ни в том, наконец, что Хушан Ришафаим, сказано — сделано, покорил их. Но т. к. 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 молчанием. Кроме того, надо прибавить годы, в течение которых Самуил

* См. примеч. XVI.

** См. примеч. XVII.

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 Саул³⁴, 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 «Древностей» 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 расчлененными одним историком. И возвращаюсь 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, совершенно 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. Но нет основания дольше задерживать читателя на этом и приглашать его к безнадежному занятию. Однако представить самую тему нужно 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 читателю стоило на них

* См. примеч. XVIII.

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 предвидения 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, вкратились, 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.

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 бра-

* См. примеч. XIX.

** См. примеч. XX.

тья 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 «покоющиеся», 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 разобраться, 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. Неужели 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 — читать³⁶. 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 пишутся. 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 дозволяли читать в общественных собраниях, ибо простодушные древние писатели называли вещи без всяких вежливых обиняков, но 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, что-

бы 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-то 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 некоторых глаголах у древних была одна, позже — другая; и наконец, древние употребляли парагогические буквы⁵⁷ 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 правильнее. 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 суеверный корректор Бомберговой Библии⁵⁸ 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. Но 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 па-

раграфа 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.

Глава 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 Неемии 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 для меня ничего нет установленного. Я даже не могу достаточно удивиться, 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 т. к. 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, до-

* См. примеч. XXI.

бросовестно 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 Исаяя 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 начинается [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 Маймонид 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 язычников 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 прев-

* См. примеч. XXII.

ратность 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, тяжело 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, т. к. 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, т. к., 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

* См. примеч. XXIII.

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 сведение 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 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)¹ 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 Ездры⁶⁵, встречаются некоторые басни, которые читаем и в Талмуде, однако только поэтому их не следует приписывать фарисеям, ибо из них

¹ Если это не означает ultra (далее), то списывавший ошибся, написав «сверх» вместо «по».

* См. примеч. XXIV.

нет никого, исключая самых глупых, 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 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 временники, 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, перехожу 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 Неем., в гл. 7, где списывается эта глава из Ездры (называемая родословной переписью), как об этом прямо говорится в ст. 5, той же гл. Неемии, 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 Неемии. Комментаторы же, старающиеся согласовать эти очевидные противоречия, выдумывают по силе своего ума все, 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 умевши-

ми 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 все 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, т. к. 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. Я, 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, т. к. этим я мог бы сильно утомить читателя, тем более что они уже были замечены другими. Ибо р[аби] Соломон⁶⁶ 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 розно 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 приспособляли 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

* См. примеч. XXV.

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 Ханания, 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 т. к. я слышу, что это сделано людьми, весьма сведущими как в науке, так в особенности и в языках, и т. к. я не обладаю настолько безукоризненным знанием греческого языка, чтобы осмелиться взяться за это дело, и, наконец, т. к. 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.

Глава XI. Исследуется, написали ли апостолы свои Послания как апостолы и пророки или же как учителя, затем показывается обязанность апостолов

Никто из читавших Новый Завет не может сомневаться в том, что апостолы были пророками. Но т. к. пророки говорили по откровению не всегда, но, напротив, очень редко, как мы показали в конце гл. I, 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 глаголет 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 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

* См. примеч. XXVI.

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 пророческими, 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, т. к. 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, но только проповедовать, куда бы они ни шли, и сказанное 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 пропове-

дования; 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 нужно 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 знаменаниями (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 знаменаниям, 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 понимает 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, т. к. 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 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 Посла-

* См. примеч. XXVII.

нии 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 стараюсь 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 приспособливали 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 религии, лишенной философских умозрений. Счастлив же поистине был бы теперь наш век, если бы мы видели ее [философию] свободно и от всякого суеверия.

Глава 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. Поэтому 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 т. к. 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 самыми 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 Иеровоама 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 священно, 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 [с 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, имее-

те 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. Исаяи, 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 понимают, 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 сохра-

няло 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 суеверно 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, т. к. это есть основание всей религии, с устранением которого все здание сразу рухнет. Следовательно, такое Писание было бы не тем, о котором мы здесь говорим, но совсем другую книгу. 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, т. к. 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 натуру 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 благоговению; 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 надивиться 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, словоприемием. 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, т. к. 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 умозрений, 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 долж-

но 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, т. к. 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, т. к. 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 разумеать атрибуты бога, но совершенно просто и без доказательства 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 разумения 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, т. к. 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, неудивительно, 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, неудивительно 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 остерегаться 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 благо-

честиво 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.

Глава 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 понятию 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 обнародовано 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 т. к. 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, т. к. всякий будет в состоянии внести все, что он хочет, под этим же предло-

гом, 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 чувствование 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, т. к. 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, т. к. вера каждого должна считаться благочестивой или неблагочестивой только по отношению к повиновению или упорству, а не по отношению к истине или лжи и т. к. 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, т. к. 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, несколько не имеет значения по отношению к вере, если кто думает, что бог везде-

сущ 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 повинуется богу вследствие свободы воли или вследствие необходимости божественного решения и что, наконец, награда добрым и наказание злым естественна или сверхъестественна. Как каждый разумеет 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 те-

перь 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, т. к. 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.

Глава 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 про рокам 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 мнению⁷² некоего р. Иуды Альфахара⁷³, который, желая избежать ошибки Маймонида, впал в другую — противоположную ей. Именно: он утверждал¹, 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

¹ Я помню, что читал это когда-то в письме против Маймонида, которое имеется среди писем, называемых Маймонидовыми.

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 выводах⁷⁴, 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., т. к. здесь, по-видимому, предположение телесности бога — только способ 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 пре-

* См. примеч. XXVIII.

ступлением 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, — т. к. 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 за не-

* См. примеч. XXIX.

зыблемое, 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 т. к. мы не можем доказать разумом, истинно или ложно основание богословия, — именно, что люди спасаются даже благодаря одному повиновению, — то, следовательно, 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 предсказал что-нибудь, хотя бы и именем бога, осуждать его на смерть наравне с тем, кто захотел отвратить 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, т. к. 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 т. к. 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 устройства жизни мы не принимаем за истину ничего такого, что при каком-либо поводе сомневаться может быть подвергнуто сомнению? Или разве большинство наших действий недостаточно 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 распростились, 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, т. к. 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, т. к. 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, т. к. 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.

* См. примеч. XXX.

** См. примеч. XXXI.

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 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, большие — к пожиранию меньших; стало быть, рыбы по высшему, естественному праву владеют водой, и притом большие 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 т. к. 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 т. к. 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, т. к. природа им ничего другого не дала и отказала в действительной возможности жить соответственно 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 распрей, 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 coherentia*) 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 изошряя 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

* См. примеч. XXXII.

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, т. к. 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, т. к. 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 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 обманов; 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 т. к. 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 т. к. 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, советующего 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 удержат 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 избежании нелепостей желаний 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 повинуется 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 природа представляет каждому, ибо в нем каждый переносит

* См. примеч. XXXIII.

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 исполнять, 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 несправедливое, 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 сообразно 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 подданных 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; несправедливое 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, т. к. 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, препятствовать 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 подданным слово, которое, однако, его в высшей степени обязывает и которое обыкновенно обещают сохранять весьма 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», т. к. не признаю никакого различия в том, последовал ли от этого самый очевидный вред или прибыль для все-

го 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 попрам 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, т. к. 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 попрам 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 желания в силу высшего права природы, не стоит в явном противоречии с данным в откровении божественным правом? В самом деле, т. к. 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 желания. Но мы легко можем ответить на это возражение, если только мы внимнем 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 рождаются. Ведь если бы люди от природы были обязаны божественным правом или если бы божественное право было

* См. примеч. XXXIV.

правом природным, то излишне было 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, 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 т. к. об этом я дальше буду говорить подробнее, то здесь говорю только кратко: богу должно повиноваться больше всего, когда имеем известное и несомненное откровение. Но т. к. относительно религии люди обык-

новенно 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 т. к. это означало бы полное нарушение нрава 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 Навуходоносору⁷⁶, 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, Елеазар⁷⁷, 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 избрания 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 подвергалось 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, т. к. 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 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 сочетаются страх и удивление, или руководясь каким бы то 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 вер-

* См. примеч. XXXV.

ховной 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, презируют 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 презирует равных и не терпит, чтобы они им управляли; завидуя лучшей славе или счастьем, 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 — презируемая 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 Вителлием⁷⁸; 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, т. к. 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. Филипп⁷⁹ 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). И так, 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 предали 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, «Летоп.», кн. I[10]. Александр захотел, чтобы ему поклонялись как сыну Юпитера⁸⁰, правда, он это, кажется, сделал с умом, 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 число 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 обманывать и превращать себя из подданных в бесполезных для себя рабов. Но другие легче сумели убедить [себя], что величество священно и заступает 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 — нрава и приказания 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 приказами, 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, т. к. 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 нрава, 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 одинаково 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 Моисею: «Вот мы слышали бога, говорящего в огне, и нет 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. Все, 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). Мои-

сей, следовательно, остался один носителем 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, т. к. 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 оркул, 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, скрытому 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, ни 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**).

* См. примеч. XXXVI.

** См. примеч. XXXVII.

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 советоваться 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 оно вместо 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 ханаанеян 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 (но 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 во-

инств, 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 изо 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 предрежащей. 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 приказания 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 войны, и те, которые было приказано еще захватить, и все уже не принадлежало больше всем, тем самым устранилось основание иметь общего полководца, т. к. 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 высокомошные Соединенные

нидерландские штаты. Ибо деление общего предмета на части означает не что иное, как то, что каждый уже один 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: советовался 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 израилены, а не новый верховный владыка; а когда узнали, что колено 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 (см. 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 вениамитян, 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 запоздалым 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 могу привести из самого Писания; предполагаю, однако, следующее: т. к. каждое колено было разделено на роды, главы которых избирались из старейшин рода, то место князя по праву заступал старейшина. 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 извест-

* См. примеч. XXXVIII.

но. 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, т. к. 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. Этого 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 нисколько 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 пред-

писанным и для всех достаточно ясным законам, если они желали пользоваться у народа величайшим почетом; народ тогда почитал их как служителей царства божьего и наместников 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, разбитого 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.

Приводило 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.

Приводила боязнь перед новым каким-нибудь пророком; ведь если только какой-нибудь муж праведной жизни показывал некоторыми полученными знамениями, 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 знамениями 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: правед-

ной ли он жизни, есть ли у него верные и несомненные знамения своей миссии и, наконец, согласовалось ли с принятым учением и общими законами отечества то, что он говорил якобы именем бога. Если бы знамения 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 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 вожди 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 приходиться 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 наследии 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 город⁸², никогда не могли жить под господством другого, и потому Иерусалим называли мятежным городом (см. Ездры, гл. 4, ст. 12, 15). Второе государство⁸³ (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, повинуюсь 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 ны-

нешние 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 нисколько не должно было бояться, ведь никто не смел высказать суждений о божественных вещах, но они должны были, нисколько 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 нравах; 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 прогневляли 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 разверзание 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 наказать 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 нечистоту 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, дозволяли 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 мщение. Но, как мы сказали, они прогневили своего бога, который их, повторяя опять слова Иезекииля, «осквернил в их собственных приношениях, допуская всякое развержение 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 новое 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 согласия. Так свидетельствует об этом Писание во Второзаконии, гл. 31, 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 удержать 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 противопол-

ставить 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 непрочное; 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 т. к. 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, т. к. 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 вместо 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 пишется 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, т. к. в мой план, как я уже упомянул, не входит говорить специально о государстве, то большую часть этого я опущу 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 Нав., 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. Именно: 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 декреталии не могли исходить от первосвященника, т. к. 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 вместо 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 священны 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 приспособляли Писание к самым дурным его нравам. 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 простолюдинов) называли преданиями отцов,нисколько не должно соблюдать. Как бы ни было, мы никоим образом не можем сомневаться в том, что лъстивость 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 сжалились 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 бессильем 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 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 преступления; 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, т. к. оно прикрывалось религией, — в особенности [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 презирать 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 состояние⁸⁵. 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.

Глава 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 располагается 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 (т. к. 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 т. к. (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, т. к.

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 прекратились 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, т. к. 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 откровение.

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, т. к. 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 приноравливаемы 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 Торкват⁸⁹, т. к. благо народа для него значило боль-

ше, 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 т. к. 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 приноравливает служение любви к ближнему к обязательной для каждого общественной пользе и, следовательно, если он не повинуется всем решениям верховной власти. Ибо т. к. 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, частного лица или облеченного 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 пи-

тать любовь абсолютно ко всем. Все это весьма ясно показывает, что религия всегда была приноравливаема 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 изречение 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 молчанием: 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 устраниются 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 святыни, 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 случилось 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 божественное 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 приходиться 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, на-

конец, 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 Паралипоменон, 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.

* См. примеч. XXXIX.

Глава XX. 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, т. к. 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 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, кото-

рым 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, т. к. 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. Но поистине 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, наоборот, 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 т. к. свободное суждение людей весьма разнообразно и каждый в отдельности думает, что он все знает, и т. к. 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 обо 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, поданным которой являешься, т. к. 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 возвращаясь 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 нужно 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, расшатанном 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 [пункте] 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 казнью таких людей, причины которой люди инертные 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, т. к. 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. т. к. 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 великолепном 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 нисколько их не волнуют, потому что перед судьей они нисколько не помогают выиграть или проиграть тяжбу и нет решительно никакой столь ненавистой 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 контрремонстрантов⁹⁰ 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

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 «нвуах» (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

То есть 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, т. к. 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

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 нашелся кто имеющий другие средства восприятия и другие основания познания, тот, конечно, перешел бы границы человеческой природы.

IV

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 маститой уже старости не имеет детей.

V

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

VI

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

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

VIII

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

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

X

С этого времени до царствования Иорама, 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 непобежденными, 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

Напр., во II Цар., гл. 18, ст. 20, читается во втором лице, «ты сказал, но только устами» и пр., но у Исайи в гл. 36, ст. 5: «я сказал: конечно, это — слова; для войны нужны совет и крепость». Потом в ст. 22 читается: «но, может быть, вы скажете»: во множественном числе, то, что в книге Исайи встречается в единственном числе. Кроме того, в тексте Исайи 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

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 I Паралип., цит. гл., ст. 9: «чтобы истребить его». Подобным образом и много других разногласий большей важности за-

метит, прочитавши хоть раз эти главы, каждый, кто не совершенно слеп и не совсем глуп.

XIII

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

Ибо мнение некоторых лиц, будто Иаков 8 или 10 лет странствовал между Месопотамией и Вефилом, отзывается, 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 (см. 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 Одиссей⁹⁴. 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-го 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 со 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

То есть в других выражениях и в другом порядке, нежели они находятся в книге Иисуса Навина.

XVI

Равви Леви бен-Герсон⁹⁵ 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 т. к. Писание точно перечисляет, сколько лет евреи были в рабстве и сколько на свободе, а в гл. 2, ст. 18, ясно рассказывает, что дела евреев 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 включает 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-м 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, не-

обходимо, 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

Можно сомневаться в том, следует ли относить эти 20 лет к годам свободы или они заключатся в 40 непосредственно предшествующих, в течение которых народ был под игом филистимлян. Что касается меня, то я признаюсь, 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

Иначе, они скорее исправляют слова Писания, нежели объясняют.

XIX

Кириаф-Иарим называется также «Ваал Иуды», вследствие чего Кимхи⁹⁷ 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

Те, которые брались объяснить этот текст, исправили его таким образом: «и Авессалом убежал и возвратился к Фалмаю, сыну Амиуда, 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

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-м 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

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

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

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 иуде-

ев 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 со 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, Зоровавель — 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 наместником; см. Неем., гл. 5, ст. 14, и гл. 12, ст. 26. Несомненно, следовательно, что Хатиршата есть имя собственное, как Хацделпони, Хацовева (I Паралип., гл. 4, ст. 3, 8), Халохеш (Неем., гл. 10, ст. 25) и т. д.

XXV

Синагога, 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 т. д. 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

Λογίζομαι переводят толкователи этого места через «закрываю» 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, т. к. мы не знаем ни пере-

водчика, ни времени, в которое перевод появился, а природный язык апостолов был не какой иной, как сирийский) передает этот текст Павла так: methrahgenan hochil, что Трёмеллий⁹⁹ весьма хорошо переводит: «итак, мы мним». Ибо имя существительное rehgijon, которое образуется от этого глагола, означает мнение; а rehgiyono (по-еврейски rahgava) — воля: следовательно, methrahgenan — «мы волим», или «думаем».

XXVII

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

XXVIII

См. «Толкователь Писания», стр. 75.

(Есть книга, озаглавленная: «Philosophia S. Scripturae Inter-pres; 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 откровенно учит или доуматиζει¹⁰¹, 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 доуматиζουσι, что бог есть един, а в других местах бог говорит во множественном числе, из чего, по-видимому, следует, что он не есть един. И т. к. 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 воображать бога телесным; ибо в 4-й 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

«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 *δογματίζουσαι* 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.)

XXX

«Толкователь Писания», стр. 113.

(Той же книги на странице по счету 133 (хотя на ней и на остальном эпилоге 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, т. к. 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 нелишне 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».)

XXXI

То есть 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

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

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 постоянное он будет сохранять права государства и исполнять приказание верховной власти, подданным которой он состоит.

XXXIV

Павел, утверждая, что у людей нет отговорки, говорит это по человеческому обычаю. Ибо в гл. 9 того же Послания он ясно учит, что бог жалеет, 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 т. к. 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, т. к. 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

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

XXXVI

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 приказанья 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 Семена, бывшего, несомненно, виновным в оскорблении величества. См. II Сам., гл. 19. ст. 22, 23.

XXXVII

Ст. 19 и 23 этой главы, которые мне пришлось видеть, переводчики плохо передают. Ибо ст. 19 и 23 не обозначают, что он дал ему предпи-

сания 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 Навина 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. I 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

Раввины воображают, что Великий, как обыкновенно называют, си-недрион 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, т. к. 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

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 ненарушаемыми¹

Глава I. Введение

§ 1. 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 рознь 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 наиспособнейшими (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 упорядочены 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, т. к. 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.

Глава 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 (*peccatum*), 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 нуждалась 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 т. к. 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 приро-

ды, 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 т. к. 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 (*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, т. к. 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, т. к. 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 обольщен и позволил лишиться себя обладания своим духом? Ибо если бы в его власти было надлежаще 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 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 большею частью живут, не запрещает ничего, кроме того, чего никто не хочет и никто не может: ни распри, ни ненависти, ни гнева, ни хитростей, и ни одно влечение не идет вразрез с ним. И неудивительно. 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 действительности. 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*) постольку, поскольку может отразить всякое насилие, отомстить по своему желанию за нанесенный ему вред и вообще постольку 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, т. к. 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 при-

роды, 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 изменяется 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 обуреваются 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 т. к. 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 т. к. (согласно § 9 наст. гл.) в естественном состоянии каждый остается своеправным до тех пор, пока он может защитить себя от притеснения со стороны других, и т. к. тщетно стремился бы уберечь себя один от всех, то отсюда следует, что, пока естественное право людей определяется мощностью 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 име-

ют; 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 больной 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 совершенно 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 заключалась в своеволии влечений, а рабство — во власти разума. Но т. к. 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 т. к., с другой стороны, разум учит блюсти благочестие и хранить душевное спокойствие и доброжелательность (что возможно лишь в государстве) и т. к., 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 подлежит 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 повинуетея 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 причиной, идеей добродетели или человеческой немощности.

Глава 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 отдельный 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 законам 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 боятся 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 своеправен, 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, т. к. 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 т. к. разум не учит ничему направленному против природы, то, следовательно, здравый разум не может повелевать, чтобы каждый оставался своеправным, 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, подданым 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.) добивается 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 выбрать 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 т. п., к чему человек не может быть побужден никакими наградами или угрозами. Если бы мы, однако, все же сказали, что государство имеет право или власть приказывать 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 т. к. 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 т. к. 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 большую 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 попустому 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 т. к. (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 есте-

ственное 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, т. к. 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, т. к. 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 сдерживать свое обещание, когда я узнаю или у меня создастся 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.

Глава 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, брать 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 облачаются новой, и поэтому государство имеет право добиться 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 повинование, 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 свободы, 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 §.

Глава V. 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 т. к. 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, говоря 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 котором 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 до-

бродетель 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, проистекающая 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 косности граждан, которых ведут, как скот, лишь для того, чтобы они научились рабствовать, правильнее было бы назвать безлюдной пустыней, чем государством¹.

§ 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. Но следует отметить, что под верховной властью, устанавливаемой, как я сказал, с вышеназванной целью, я понимаю ту, которая устанавливается свободным народом, а не ту, которая приобретается 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 отдалиться 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 верховной 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 (Princes), руководящийся исключительно страстью к господству, чтобы упрочить и сохранить власть, то на них подробно останавливается проныцательнейший Макиавелли²; 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 благоразумнейшем муже, так это то, что он, как известно, стоял за свободу и дал неоценимые советы также для ее укрепления.

Глава 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 т. к. 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 искусу 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 согласии⁶.

§ 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 (*regis agio 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!» (Курций⁷, кн. X, гл. 1).

§ 6. Несомненно, кроме того, что государству всегда грозит большая 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 ста-

рания 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 повин-

ностей 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 произведут детей, то дети считаются незаконными, лишены 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 пробывали 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 долж-

но 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, поданными которого они являются. Тот же, кто желает занять место знатока права, должен, сверх управления и особых условий государства, поданным 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 т. к. 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 выбирать-

ся 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 жалования, 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 жалование из своей домашней казны, не должны иметь доступа к государственным службам и должностям. Я подчеркиваю, которым царь платит жалование из своей домашней казны, чтобы отличить от них телохранителей. Ибо телохранители могут быть лишь граждане 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 сровнены 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 бли-

жайшие кровные родственники жены не имели доступа к государственным должностям.

§ 37. Верховная власть (*imperium*) 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, одобренным 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.

Глава 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 чтят своих царей наравне с богами, и, однако, сами цари не имели власти отменять раз установленные законы (как это явствует из гл. 5 книги Даниила⁸), 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 неустойчивые, 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 т. к. один человек не может обозреть 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, большая 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 (т. к. 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 т. к. 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 т. к. 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 име-

ющие 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.) составляется 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 дей-

ствительно 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 т. к. 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, т. к. 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 сдерживать всех страхом. Но, как мы сказали, его мощь 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 позволяет это гражданское состояние или справедливость, — необходимо, чтобы ополчение состояло исключительно из граждан и чтобы они привлекались к совещаниям; наоборот, позволившие привести наемников, промысляющих 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 такого рода государстве. Ведь, не говоря уже о том, что недолго век того, к кому относятся недоброжелательно его наемники, несомненно, что наибольшая опасность угрожает царю со стороны лиц, к нему наиболее близких. Поэтому, чем многочисленнее 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 Авессалома¹⁰. 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 перенесли¹¹. 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 взду-

мают лишить их свободы, чем в равной степени оскорбит всех граждан. Ибо (как прекрасно замечает Ант. Перес¹²) 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 (всецеловеряя себя его совестливости), которому они передали оружие и доверили укрепления городов. Сюда присоединяется еще и человеческая купность, 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 всецеловеряется 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 скрытано, 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, т. к. война приносит с собой царям, тесным 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 голоование 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 со-

стояния; 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 излишествам 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 неудивительно: 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, т. е. 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 богопочитание 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, неудивительно, что простому народу чужды истина и способность суждения, т. к. 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, по 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. Сознаю, 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 гражданам 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 избежать 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, подкупами, обещаниями и задабриваниями 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 делается могущественнее, то более слабая сторона попытается не только восстановить прежнее равенство, но, напротив, печальная понесенным вредом, попытается перенести этот вред на другую, из чего произойдет гибель или одной из них, или обеих вместе». Я, конечно, не мог бы в достаточной мере удивиться 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 ненаследственно и не переходит к другим по общему закону — форма верховной власти, безусловно, будет аристократической, поскольку избрание составляет неперемennое 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 т. к. 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 сосредоточить 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, т. к. 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 парод 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 (*optimatos*) 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. Но 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 своенравным 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 (*millitia*). Так как в этом государстве равенство должно соблюдаться не между всеми, но лишь между патрициями и т. к. (что особенно важно) мощь патрициев больше, чем простонародья, то несомненно, что требование, чтобы ополчение состояло исклю-

чительно 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 несправедливость. Ведь, не говоря уже о том, что жалованье 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 жалованья, действительно 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, т. к. 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, т. к. 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 нисколько 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 (*pubilli*), 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 за-

коны так связали всех патрициев, чтобы они составили как бы единое тело, руководимое единым духом. Законы же сами по себе бессильны и легко нарушаются там, где на страже их стоят люди, которые сами могут их нарушать; ведь наказание должно служить их же собственному разумлению 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 синдиком 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 синдиком, если примем во внимание, что эти синдики относятся к патрициям так, как все патриции вместе — к народу, править которым они не могут, если число их меньше надлежащего. Таким образом, число синдиком 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, т. к. 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 т. к. 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 синдики 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 синдики не подымут 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 не достигшие определенного возраста, следует установить, чтобы все достигшие тридцатилетнего возраста и не устранные 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 покланяться 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 собирание 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 цар-

ского 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, т. к. 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.H.¹⁵, т. к. 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 т. к. 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 роспуску 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 синдиками.

§ 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, т. к. 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, по, напротив, в большинстве будут 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 патрициями, 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 т. к. я рассматриваю вопрос совершенно абстрактно, то не могу не счесть 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 т. к. 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, синдигов 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 ясна. 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 плебеем 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 престоляродья, 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, т. к. на обязанности сената лежит попечение об укреплениях 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 соотноситься 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, т. к. 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 т. к. 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 умилостивить 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 простонародья. 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 всеобщей¹⁶. 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 со своей стороны потеряет 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 государственном счете, 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 рассмотрю в другом месте. Здесь моя задача заключалась только в том, чтобы изложить все, что относится исключительно к аристократической форме власти.

Глава 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 городах 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 зложим 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 сделается 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 столь-

ко 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, т. к. 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 узлами все города так, чтобы все-таки каждый город остался, насколько возможно, своеправным, 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 т. к. 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 т. к. справедливо, что каждый город сообразно своей величине обязан поставлять 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 пошлыны.

§ 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, описанного мною в § 27 и 36 пред. гл. Ведь в обоих случаях условия равны. Далее, совет синдиков должен быть подчинен этому городскому совету, т. к. 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, т. к. 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 назначается 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 заключается 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 изощряется 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. Напротив, 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, т. к. 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.

Глава 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 проницательнейший Флорентинец¹⁸ в первом комментарии к Титу Ливию. По его словам, «в государстве, как и в человеческом теле, ежедневно накапливается 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 често-

любец 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, т. к. 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 потоки 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 предпочитают 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 (т. к. их коллегия постоянна), число их, кроме того, достаточно велико для того, чтобы они отважились без страха перед ненавистью обвинить и осадить 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 хватает 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 бережливými, 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 избегнуть 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 изобилует 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 незыблемыми 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 аффекта, 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 удлиняют (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 во-

лей-неволей 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 распаться, 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 называть демократическими, т. к. 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. параграфе 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 изучением 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 т. к. 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 жен-

щин 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.

Примечания

Богословско-политический трактат

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 заново 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.

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.

³ «Клясться словами учителя» (*jurare in verba magistri*) — латинская поговорка, осмеивающая слепое преклонение перед авторитетом.

⁴ Еврейский канонический текст Библии («Ветхий Завет» христианской традиции) состоит из 39 книг, расположенных в следующем порядке:

А. «Закон»:	1 — Бытие, 2 — Исход, 3 — Левит, 4 — Числа, 5 — Второзаконие,	}	«Пятикнижие Моисеево»	
Б. «Пророки»:	6 — Иисус Навин, 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 — Исая, 13 — Иеремия, 14 — Иезекииль, 15 — Осия (Гошеа), 16 — Иоишь, 17 — Амос, 18 — Авдий (Обадия), 19 — Иона, 20 — Михей (Миха), 21 — Наум, 22 — Аввакум (Хаббакук), 23 — Софония (Цефания), 24 — Аггей (Хиггай), 25 — Захария, 26 — Малахия (Малеахи),	}	Старшие пророки	}
	27 — Псалмы, 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).	}	так наз. «двенадцать», или «малые пророки»	}
В. «Писания»:				} «малые пророки»

Если считать «двенадцать» (малых пророков) за одну книгу, принимать две книги Самуила, Царей и Хроник за одну, то всего в каноне 24 книги.

⁵ См. примеч. 10 к «Основам философии Декарта» («Основы философии Декарта, доказанные геометрическим способом» помещены в первом томе двухтомного собрания сочинений Спинозы. См.: *Бенедикт Спиноза. Сочинения. Т. 1.* СПб.: Наука, 1997. С. 93–169. — *Прим. ред. наст. изд.*).

⁶ Как в свое время заметил еще Гете, кроме тех десяти заповедей, которые имеются в двух вариантах: в Исх. XX 5–17 и Второзак. V 6–18,

в Библии есть еще один декалог: Исх. XXXIV 14–26, содержащий исключительно культовые предписания.

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 расщелине 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.

¹¹ Быт. VI. 2. «Тогда сыны божьи увидели дочерей человеческих, что они красивы, 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».

¹² Спиноза перевел *shamir* (кремень) как *shamir* (осторожный); правильный перевод: «они сделали свое сердце кремнем».

¹³ «Восточные и египетские мудрецы», упоминаемые III Цар. IV31.

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.

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.

¹⁸ Отвергая принципиальную возможность чудес как нарушения законов природы, Спиноза не считает нужным делать отсюда вывод о вы-

мышленности 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 вв. Конечно, чудо, о котором повествует кн. Иисуса Навина X 12 ст., — вымысел, сказка, и искать для него естественных объяснений бесцельно. Другое дело, что *вера* в чудеса имеет под собою реальную почву в тех гнетущих силах природы и общества, которые господствуют над людьми.

¹⁹ Согласно Исаеи XXXVIII 7–9, Ягве дал знамение царю Езекии: он заставил Солнце отступить на солнечных часах Ахаза на 10 ступеней назад.

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 по невежеству своему за всемирный потоп.

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 (Jalrweh); 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, т. к. оно гораздо древнее, чем тот язык, на котором написана Библия, и потому на основе этого языка не может быть объяснено.

²² Абен-Езра (правильнее Ибн-Эзра), Авраам бен-Меир (1093—1167) — крупный еврейский комментатор Библии, поэт и ученый. Кроме комментария к Пятикнижию, Ибн-Эзре принадлежит ряд трудов оригинальных и переводных (с арабского) — по философии, грамматике, математике, астрономии.

²³ Иосиф Флавий (ок. 37 — ок. 95) — известный еврейский историк. Им написаны: «Иудейская война» — очерк истории евреев от взятия Иерусалима Антиохом Эпифаном (170 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.

²⁴ Так обычно переводят имя «Эл эльон»; в действительности это имя финикийского божества.

²⁵ Спиноза не подвергает сомнению историчность Авраама и других библейских персонажей, т. к. 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 «вавилонского плена» (в конце VI в. до н. э.) получили возможность восстановить Иерусалим, вновь построить храм и основать полунезависимое маленькое княжество, входившее в состав Персидской монархии.

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 messiанизма, 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 «фарисеи» также к раввинам.

²⁸ Монгольская династия в Китае прекратилась еще в 1367 г. В XVII в. в Китае правила маньчжурская династия; по-видимому, Спиноза под татарами подразумевает маньчжуров.

²⁹ Богословская традиция приписывает библейские «Притчи» легендарному царю Соломону (X в. 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 поскольку таково принятое по традиции обозначение. См. прим. 25.

³⁰ В библейском тексте читаем не «сын человеческий», а «человек».

³¹ Тремеллий (1510–1580) — итальянский гебраист, перевел Библию с еврейского языка на латинский.

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), 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 и числе племен, 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».

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.

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.

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.

³⁸ Не во времена Ахаза, а во времена Езекии, см. прим. 19.

³⁹ Асаф — один из упоминаемых в псалмах представителей цеха псалмопевцев.

⁴⁰ Тропами называются такие образные обороты речи, когда слова употребляются в переносном смысле (метафоры, метонимии и др.).

⁴¹ Спиноза цитирует Иосифа Флавия по плохому латинскому переводу. Даем более точный перевод греческого оригинала *Antiqu. 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, царя Македонского. Когда у них не оказалось другого пути, оно дало им возможность пройти, т. к. бог пожелал уничтожить господство персов. Все писавшие о деяниях Александра соглашались с этим».

⁴² «Плач Иеремии» написан в виде акростиха; в частности, гл. III представляет тройной акростих, т. е. три стиха начинаются буквой «алеф», следующие три — буквой «бэт» и т. д. Таким образом, буквы «тет» и «иод» означают ст. 25–30.

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».

⁴⁴ Эти подвиги описываются в поэме Ариосто «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.

⁴⁶ Sapienti sat (для мудрого достаточно); аналогичным еврейским выражением *vedaj letebin* обычно комментаторы Библии и Талмуда заканчивают наиболее туманные места в своих комментариях.

⁴⁷ Ибн-Эзра и Спиноза неправильно переводят это туманное и явно испорченное место: надо перевести — «на горе бог является».

⁴⁸ Основное библейское законодательство, заключенное как законченное целое в эгогистическую 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 немелкую модификацию обычного права и уголовного законодательства, составленную по образцу соответствующих вавилонских и финикийских кодексов: «книга Завета» предполагает существование развитого денежного хозяйства и оседлого земледелия, она поэтому никак не может быть приурочена к условиям существования кочующего в пустыне пастушеского народа или племени.

Наряду с «книгой Завета» в той же книге Исх. (гл. XXXIV), в ее ягвистской редакции, имеется другая, так называемая «малая книга Завета».

⁴⁹ Ионатан бен-Узиель — легендарный раввин I в., которому талмудисты приписывают арамейский таргум (толковый перевод) книг пророков.

⁵⁰ Т. е. старейшины.

⁵¹ Слово «автограф» употреблялось в смысле книги, написанной тем лицом, имя которого она носит.

⁵² 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»).

⁵³ 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 Ездрой. 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 толь-

ко было обработано и дополнено после падения Иудейского царства, а что оно целиком составлено в VI–V вв. до н. э.

⁵⁴ В еврейском тексте, очевидно, пропущено число, обозначающее возраст Саула при его воцарении: «лет от роду был Саул» и т. д.

⁵⁵ 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.

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».

⁵⁷ Буквы, прибавляемые к концу слова либо в качестве флексии, либо из стилистических соображений.

⁵⁸ Даниил Бомберг (ум. в 1549) — крупнейший издатель еврейских текстов Библии и Талмуда и комментариев к ним. «Бомбергова библия» (*Biblia Rabbinica*) снабжена комментариями и тремя арамейскими таргумами (толковыми переводами).

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.

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.

⁶² Филон Александрийский — еврейский религиозный философ первой половины I в. 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.

⁶⁴ Момус (или Мом) — в греческой мифологии бог насмешки и пощипывания, излюбленный персонаж в произведениях античных сатириков.

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.

⁶⁶ Рабби Соломон Ицхаки — Раши (часто смешивали с С. Ярхи) (1040–1105) — крупный комментатор Библии и Талмуда.

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 в. до н. э., приписали мифическому пророку VI–V вв. 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 в. 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, Маккавеи 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 I-й половины III в., основатель академии в Суре.

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 в.

⁷⁰ Толкование имени Шадай как «бог, который довлеет» со слова *daj* (довольно) — неправильно; здесь скорее имеется связь со словом «шед» — бес; имя «Шадай» сопоставляют со сходным именем финикийского бога.

⁷¹ «Нет еретика без Писания».

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) — 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. Спиноза, знавший, по-видимому, это арабское имя в еврейской транскрипции, неточно передает его *Alrachar*.

⁷⁴ *Per consequentiam*, т. е. по следствию, логически вытекающему из данного высказывания.

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».

⁷⁶ Имеется в виду библейская сказка о Седрахе, Мисахе и Авденаго (Анания, Мисаил и Азария), которые за отказ поклониться идолу были брошены в огненную печь и вышли оттуда невредимыми (Дан. III).

⁷⁷ Насильственная эллинизация евреев Антиохом IV вызвала ряд легенд о мучениках за веру, в том числе об Елезаре (II Макк. VI).

⁷⁸ После смерти Нерона (68) 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).

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.

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.

⁸² Т.е. пока существовало независимое царство со столицей в Иерусалиме.

⁸³ См. прим. 32.

⁸⁴ По сообщению IV Цар., XXI, царь Манассия, сын «праведного» Езекии, восстановил все языческие культы, упраздненные его отцом.

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.

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 подавлявший протестантизм в Нидерландах, входивших в то время в состав обширной испанской монархии.

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.

⁸⁹ Манлий Торкват, Тит (IV в. 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.

⁹⁰ Названная по имени своего основателя Арминия (1560–1609), секта арминиан в Голландии, разошлась с господствующей церковью в основном вопросе — в вопросе о предопределении, вокруг которого разгорелись догматические споры. Признавая догмат предопределения, арминиане 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. арминиане подали в Генеральные штаты свои тезисы «*Re — monstrantia*», отчего и получили название ремонстрантов, а их противники, представители официальной церкви, руководимые Гомаром, — контрремонстрантов.

⁹¹ Кроме примечаний, имеющих 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.

⁹³ Спиноза имеет в виду свою книгу «Основы философии Декарта», помещенную в 1-м томе настоящего издания.

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.

⁹⁵ Леви бен-Герсон (Герсонид) (ок. 1288–1344) — известный комментатор, философ, математик и врач. В книге по астрономии подвергает критике систему Птолемея.

⁹⁶ «Шаббат» — один из основных трактатов Талмуда.

⁹⁷ Давид Кимхи из Нарбонны (1160–1235) — еврейский грамматик, писал комментарии к библейским книгам.

⁹⁸ Авраам бен-Давид (Рабат) — талмудист и богослов, жил во Франции в XII в.

⁹⁹ В изданном Треллием (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).

¹⁰¹ Греч. «Объявлять решение, догмат».

¹⁰² Гораций, Sat. I 5, 100; иудей для Горация — синоним суеверного и легковверного человека.

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

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 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*).

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» стали употреблять в нарицательном смысле: «место, которого нет».

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.

⁴ В этом месте «Политического трактата» Спиноза явно полемизирует с Гоббсом, развивавшим такие взгляды.

⁵ Макиавелли Никколо (1469–1527) — известный итальянский политический мыслитель, пропагандист сильного централизованного итальянского государства. Для создания такого государства Макиавелли считал возможным использовать любые, даже самые аморальные средства. Два главных трактата Макиавелли — «Рассуждения о первых десяти книгах Тита Ливия» и «Князь» — были хорошо известны Спинозе.

⁶ 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 в.) — римский историк, написавший «Историю Александра Великого» (Македонского). Спиноза часто ссылается на это произведение как в «Богословско-политическом», так и особенно в «Политическом трактате».

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.

⁹ Саллюстий, Гай Крисп (86–35 до н. э.) — римский историк, сторонник Цезаря. Из его произведений особенно выделяются «Югуртинская война» и «О заговоре Каталины». Здесь Спиноза цитирует из произведения «Два письма об упорядоченном государстве», которое ошибочно приписывалось Саллюстию.

¹⁰ См. прим. 17 к «Основам философии Декарта».

¹¹ Спиноза имеет в виду эпизод, описанный римским историком Тацитом (ок. 55 — ок. 120) 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.

¹³ Заимствовано Спинозой у Тацита («История», II, 84).

¹⁴ Опять полемика с Гоббсом («О гражданине», X, 14).

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 весы», вышедшее в Амстердаме в 1661 г.

¹⁶ См. с. 185–187 наст. изд.

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.

¹⁸ Имеется в виду Макиавелли (см. прим. 5).

¹⁹ Спиноза цитирует одно из писем Цицерона «К брату Квинту» (III, 8, 4).

С.Ф. Кечекьян
Этическое мирозерцание
Спинозы¹

¹ В настоящее издание вошли главы IV–XI из книги: *Кечекьян С.Ф. Этическое мирозерцание Спинозы*. М.: Путь, 1914. С. 89–337. — *Прим. ред.*

IV. Постановка этической проблемы

В чем состоит этическая проблема? Где ее исходный пункт и где ее искомое, заданное? Вкратце можно ответить на этот вопрос так. Человек есть существо не только познающее, но и действующее согласно целям. В содержании человеческого сознания соответственно этому мы различаем два единства его представлений: чувственный опыт, или природу, как единство чувственных восприятий, упорядоченных категориальным синтезом, и единство его целей, упорядоченных законом телоса. Одни представления относятся нами к тому, что есть, другие — к тому, что должно быть создано, одни суть познание действительности, другие — целеполагание долженствующего стать действительностью. Проецируя эти представления вовне, так сказать, онтологизируя их, мы можем передать это так: в сознании человеческом отображаются два мира — мир здешней действительности, мир бытия и мир абсолютных ценностей, мир должного. Их противоположность есть факт человеческого сознания. Ибо человек не только пассивно воспринимает действительность, но и творчески ее перерабатывает. Человек ставит себе цели, человек оценивает действительность, человек сознает нечто как безусловный долг — вот тот факт, от которого отправляется философская этика. Ее задача — внести закономерность в целеполагание людей, т. е. найти тот закон, которым обуславливается значимость целей, или, говоря проще и яснее — найти ту последнюю цель, в которую упирается всякое целеполагание, т. е. найти то, что хорошо само по себе и служит целью безотносительно к чему-либо другому. Этика поэтому есть учение о высшем благе. В этом качестве она способна дать общезначимый критерий для оценки целей, или, иначе, объяснить, почему одни цели обоснованнее других, объективно правильнее других, почему одни цели безусловно обязательны для нас, тогда как другие нравственно безразличны, а третьих мы обязаны избегать. Почему? В чем преимущество одних перед другими? На это отвечает философская этика. Она указывает на высшую цель, которой подчинены все другие в качестве ее средств, она указывает на цель, которой следует желать ради нее самой, на благо, которое хорошо безотносительно к изменчивым целям нашего мира. Этика уводит нас из нашего мира в другой мир для того, чтобы мы вернулись в него обогащенные стальным оружием принципов целеполагания, которое вместе со знанием принципов природы дает нам правильное воззрение на мир и задачи нашей деятельности. Только этим путем возвышенный идеализм гармонически сочетается с подлинным реализмом.

Очень многие, не отрицая того факта, который мы обозначали как исходный пункт философской этики, тем не менее догматически отрицают самую проблему этики. Признавая двойственность человеческой природы и двойственный характер его представлений, они довольствуются тем, что пробуют объяснить эту двойственность в ее происхождении, в ее генезисе. Объяснив психологические особенности тех представлений, которые классифицируют действительность как правомерную и неправомерную, и, отличив их в естественном порядке от тех, которые ее познают как сущую, они считают проблему этики навсегда решенной. Нет нужды говорить много о том, что этим проблема этики в корне извращается и подменяется другой, от нее существенно отличной. Задача этики не в том, чтобы отличить переживания «правомерности» — это дело психологии. Этика же имеет дело не с переживаниями, а с содержанием переживаний, с тем, что переживается, с тем, что представляется, содержится в этическом сознании. Не *как*, а *что* переживаний — вот где движется предмет этики. Вот почему никакое психологическое исследование не в силах ни решить, ни поставить этической проблемы. Психология берет процессы этических переживаний, этика — содержание этических переживаний, психология трактует об отличиях одних процессов от других, этика — об объективном преимуществе одних содержаний сознания перед другими. Для психолога двойственность человеческой психики есть двойственность видов одного и того же порядка, для этики она означает дуализм двух порядков.

Тот, кто ставит своею задачей объяснить мир из одного основоположного единства, кто проповедует монизм бытия и монизм методы, тот должен отрицать правомерность этической проблемы. Так, религиозное мировоззрение в последовательном телеологизме отрицало возможность всякой телеологии. И то и другое отрицание одинаково некритично, оба мировоззрения исходят из догматических предпосылок и оба насильственно упраздняют неразрешимые в их пределах задачи. Теология дает суррогат естественной науки (Фома Аквинский), наука естественная измышляет суррогат этики. Этим объясняется упорное непризнание этической проблемы в течение долгого времени расцвета естественных наук в XX в. Естествознание *как мировоззрение* таит большие опасности: оно неизменно будет «натурализовать человеческое сознание», растворять его содержание в своих категориях. Так было в течение второй половины XIX в., так было и в пору возникновения естествознания в век Ньютона и Галилея, век Декарта и Спинозы. От этих соображений обратимся к нашему философу. Посмотрим, как Спиноза понимает этическую проблему.

Мы видели, что он признает двойственность человеческой природы. Для него человек есть, с одной стороны, вечная сущность, стремящаяся

утвердиться в своем бытии, с другой стороны, ограниченная временно и пространственно вещь, подверженная определению извне. Если бы человек не был вовлечен в поток временных и пространственных сосуществований, то он был бы свободен, ибо он определялся бы к деятельности только своею собственной сущностью¹. Но в действительности это не так: человек испытывает множественность внешних воздействий, терпит множество внешних определений. Его тело терпит внешние изменения, его душа подвержена страстям, страдает². В этом качестве ограниченно-го другими вещами существа человек оказывается рабом. «Человеческое бессилие в деле умерения и сдерживания аффектов я называю рабством. Ибо человек, преданный аффектам, не располагает собой, а находится во власти случая»³. Но человек не удовлетворяется состоянием рабства, его существо постоянно содержит стремление *suum esse conservandi*, т. е. стремление к полному утверждению своей сущности, своих особенностей, к своему всецелому самоопределению. По природе своей человек стремится, стало быть, стать *свободным*, т. е. определяться к деятельности только самим собой. Свобода есть необходимая цель человека. Мы можем это сказать, несколько не отступая от терминологии автора, ибо позыв и есть не что иное, как цель. «Под целью, для которой мы что-нибудь делаем, я разумею позыв»⁴. Рабство есть обычное, естественное состояние людей. Свобода есть их естественно необходимая цель, т. е. естественно необходимо присущая им цель. Как совершается переход от рабства к свободе? Каковы те средства, которые ведут к всеобщей для людей цели? Здесь перед нами новая проблема, о которой Спиноза ничего не говорил в своем предисловии к III ч. «Этики». «Я перехожу к другой части этики, которая трактует о способе или пути, ведущем к свободе. В ней, стало быть, я буду говорить о силе разума, показывая, что в состоянии сделать разум против аффектов и, затем, что такое свобода души или блаженство; из этого мы увидим, насколько мудрый человек лучше невежды»⁵. Этика таким образом не только познает рабство как наличный психологический факт, но и обнаруживает свободу как предмет неустранимых стремлений человека, необходимо присутствующих в механизме страстей. Но, указав свободу как *цель*, она переходит

¹ «Та вещь называется *свободной*, которая существует по одной только необходимости своей природы и определяется к деятельности только сама собой» (Eth., I, defin. VII). (Здесь и далее все переводы, кроме специально оговоренных, принадлежат С.Ф. Кечкьяну. — Прим. ред.)

² Eth., III, prop. III.

³ Eth., IV, praef.

⁴ Eth., IV, opr. VII, также IV, praef.: «Причина же, которая называется конечною, есть не что иное, как сам позыв человека, поскольку он рассматривается как принцип или первая причина какой-нибудь вещи».

⁵ Eth., V, praefatio.

к изысканно путей и средств к достижению этой цели. Этика превращается здесь из рациональной психологии в технику, которая учит управлять механизмом аффектов и дает возможность мудрому человеку, побеждая свои страсти, достигнуть свободной жизни.

В каком, однако, смысле свобода признается целью и в каком смысле говорит Спиноза о свободе?¹ Что касается первого вопроса, то для его решения философия Спинозы дает довольно много весьма определенных указаний. Спиноза нисколько не отрицает человеческого целеполагания, он явно предполагает его во многих своих теоремах (напр., в 66-м т., IV ч.), неоднократно говорит о целях, напр., в предисловии к IV ч., соглашается, что люди делают все для какой-нибудь цели, и, наконец, определяет цель (в IV ч.) как позыв человека, поскольку он рассматривается как принцип или первая причина какой-нибудь вещи. Но, признав факт человеческого целеполагания, Спиноза вместе с тем вводит его в порядок причинной необходимости. Цель есть достаточный мотив человеческого поведения, причинно обусловленный и в свою очередь причинно обуславливающий человеческое поведение. Цель есть позыв, appetitus, определенный психический факт, имеющий исключительно субъективное значение. Всякая попытка придать целям объективное значение отвергается Спинозой как незаконная. Подобные попытки могут идти в двух направлениях. Во-первых, можно перенести субъективные представления о целях на внешнюю природу и Бога. Во-вторых, можно придать этим субъективным процессам объективное значение, оставаясь в пределах человеческой психики, т. е. прийти к идее абсолютной цели для людей. Спиноза не находит достаточно сильных выражений для того, чтобы протестовать против телеологического рассуждения природы. «Все предрассудки, — говорит он, — которые я предполагаю показать здесь, зависят от того одного предрассудка, по которому люди обыкновенно предполагают, что все вещи в природе, подобно им самим, действуют для какой-нибудь цели»². Приняв этот предрассудок, мы должны будем отрицать совершенство Бога: «Ибо, если Бог действует для цели, то это необходимо значит, что он чего-нибудь желает, чего у него нет»³. Бог обладает всем и есть высшее совершенство и высшая реальность. Поэтому целей в природе нет, а существуют только причины и следствия. «Из необходимости божественной природы должно вытекать бесконечное множество вещей бесконечными способами» (I, XVI) и «вещи не могли быть произведены Богом ни-

¹ О понятии цели у Спинозы см.: *Dummett*. Этика Спинозы, Лейбница и Канта. Mann. Causalitäts- und Zweckbegriff bei Spinoza in Arch. f. d. Gesch. d. Philos. Bd. VII; Brachmann. Spinozas und Kants Sittenehren, там же. Bd. VII.

² I, append.

³ Там же.

каким другим образом и ни в каком другом порядке, как в том, в каком они произведены» (I, 32). Только в силу недостатка познания мы переносим на природу наши представления о конечных причинах и приписываем природе то, что существует лишь в нашем сознании. Целевые понятия поэтому относятся к неадекватному познанию, к *notiones transcendentales*¹, которые не способны отобразить природу так, как она существует сама по себе. Таким образом, в природе целей нет, в природе существуют только причины и следствия, цели же всецело относятся к сознанию людей, к их психике. Но спрашивается, нельзя ли для области человеческой психики составить общеобязательные нормы, нельзя ли установить образцовые цели и соответственно этому нормальное отношение к вещам, или их нормальную квалификацию. Например, называя вещь совершенной и несовершенной, не можем ли мы дать общеобязательного масштаба для подобной оценки. Тогда человеческие цели могли бы получить объективное значение, сохраняя характер психических, а не физических явлений. Но такую возможность Спиноза столь же категорически отвергает. Образцы вещей, создаваемые людьми, относятся к неадекватному познанию, к воображению, их значение не может выйти за пределы субъективных переживаний. Все идеи подобного рода, все образцы и цели суть не что иное, как *notiones universales*², продукты бесплодной абстракции, дающей лишь бледное отображение существующей действительности. Отвлекая то общее, что содержится во многих целеполаганиях, во многих сознаниях, сравнивая отдельных индивидов и те оценки, которые они делают, мы создаем эти понятия. «Например, когда мы говорим, что обитание есть конечная причина того или другого дома, то под этим разумеем лишь то, что человек, вообразивший удобство жизни в доме, почувствовал позыв построить дом. Поэтому обитание, поскольку оно рассматривается как конечная причина, есть не что иное, как этот частный позыв, который действительно есть действующая причина, рассматриваемая как первая, потому, что люди вообще не знают причин своих позывов»³. Обитание чаще всего бывает позывом к постройке дома, поэтому мы считаем обитание целью дома, на самом же деле постройка дома может вызываться и другими мотивами, например, желанием обогатиться, прославиться, приобрести ценз и т. д. Поэтому подобные целевые представления не могут в совершенстве отобразить позывы, которые в действительности определяют людей к деятельности. В одних случаях общее понятие будет соответствовать действительному процессу целеполагания, в других — будет с ним расходиться. Все эти

¹ Трансцендентные понятия (лат.). — Прим. ред.

² Общие понятия (лат.). — Прим. ред.

³ Eth., IV, praefatio.

понятия поневоле носят приблизительный и произвольный характер. «Если кто-нибудь, — поясняет Спиноза, — решился сделать какую-нибудь вещь и окончил ее, то эту вещь назовет оконченной не только сам он, но также и всякий, кто хорошо знает мысль творца этого дела и цель его или думает, что знает. Напр., если кто-нибудь увидит какую-нибудь работу, которую я предполагаю еще неоконченной, и узнает, что цель творца этой работы была построить дом, то он назовет дом неоконченным, и напротив, назовет его оконченным, когда увидит, что дело доведено до того конца, который предполагал ему дать задумавший строить. Но если кто видит какую-нибудь работу, похожей на которую он никогда не видел, и не знает мысли ее производителя, то он, конечно, не может знать, оконченная ли это или неоконченная работа. Таково, вероятно, было первое значение слов: совершенный и несовершенный»¹. «Итак, совершенство и несовершенство на самом деле суть только образы мышления, именно, понятия, которые мы обыкновенно придумываем, сравнивая между собою индивидуумов одного и того же вида или рода»². Понятия эти не могут претендовать на общеобязательное значение, и мы видели, почему. В отношении целевых, нормативных представлений Спиноза применяет тот же метод рассмотрения, что и в отношении ко всем прочим психическим процессам. Он думает, что целевые понятия образованы тем же путем, что и все прочие понятия, т. е. с помощью приемов естественно-научного образования понятия. Понятие цели есть у Спинозы общее родовое понятие для обозначения всех отдельных человеческих целеполаганий. Эти последние приводятся к единству, подпадают закономерности в том же смысле, как и все другие процессы. Для них Спиноза не знает другого единства, другой закономерности, кроме естественно-научной. Поэтому-то целевые понятия получают характер *notiones universales*, общих родовых понятий, отвлеченных от отдельных целевых переживаний, и вместе со всеми подобными понятиями зачисляются в область смутного познания — *imaginatio*³. Таким образом, целевые понятия не могут иметь объективного значения ни для теоретического познания, ибо во внешней действительности им ничего не соответствует, ни для человеческого сознания, в коем им соответствуют известные процессы, потому что целевые понятия суть лишь сокращенное изображение множественных субъективных процессов. Если отдельные процессы целеполагания имеют относительное, субъективное значение, то как может приобрести объективное значение, значимость родовое понятие, отвлеченное от этих отдельных процессов? Не ясно

¹ Eth., IV, praefatio.

² Там же.

³ Воображение, представление (*лат.*). — *Прим. ред.*

ли, что мы должны тщательно элиминировать научное исследование от целей и познавать все вещи из их причин и следствий.

Целевые понятия не могут стать принципом познания, но, как наличный факт сознания, они могут и должны стать объектом естественно-научного познания. Цель есть позыв, изучать цели — значит изучать эти позывы. Таким образом, вместо того чтобы искать общеобязательную цель, этика, по Спинозе, должна искать всеобщую цель, т. е. такой позыв, который присущ каждому человеку. Вместо нормативной принудительности выступает естественная необходимость, вместо всеобщности значимости — всеобщность естественных процессов, вместо нормы — естественный закон. Перед нами столь обычная для всякого натурализма путаница понятий. Естественно необходимое есть одновременно и нравственно необходимое, естественный закон — в то же время и общеобязательная норма. Вместо цели, обязательной для всех, в подобных системах отыскивается позыв, необходимо присущий всякому.

Какова же цель людей в этом смысле? Она не может лежать вне их, она в них самих, в их свободе. «Никто не стремится сохранять свое бытие для какой-нибудь цели»¹. «Никто не стремится сохранять свое существование ради другой вещи»². Каждый стремится утвердить свою сущность, свое бытие, свою свободу. Стремление к самосохранению или иначе к свободной жизни (самоопределению) есть всякому существу присущая цель. Свобода есть цель каждого человека, может быть, и не обязательная для него в нравственном отношении, но обязательная для него в порядке естественном. «Будь свободен» — это не категорический, а асерторический императив³. Поэтому этика должна представить систему средств, ведущих к этой цели. При этом она должна руководствоваться тем же естественно-научным методом изучения действительности, но вместо того, чтобы идти от причин к следствию, как это делает физика или психология, она идет от познанных следствий к непознанным

¹ Eth., IV, prop. LII, sch.

² Eth., IV, prop. XXV.

³ См.: *Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Zweiter Abschnitt: «Der hypothetische Imperativ, der die praktische Notwendigkeit der Handlung, als Mittel zur Beförderung der Glückseligkeit vorstellt, ist *assertorisch*. Man darf ihn nicht bloss als notwendig zu einer ungewissen, bloss möglichen Absicht vortragen, sondern zu einer Absicht, die man sicher und a priori bei jedem Menschen voraussetzen kann, weil sie zu seinem Wesen gehört» (*Кант И. Основы метафизики нравственности. Раздел второй / Пер. с нем., под ред. В.М. Хвостова // Кант И. Критика практического разума. СПб.: Наука, 1995. С. 79: «Гипотетический императив, который представляет практическую необходимость поступка как средство для содействия счастью, есть *асерторический* императив. Его следует изображать как необходимый не для какой-нибудь неизвестной, лишь возможной цели, а для цели, которую можно с уверенностью и a priori предположить у каждого человека, так как она принадлежит его существу». — *Прим. ред.*).*

причинам, как это делают аналогичные ей по методологическим предпосылкам техника или гигиена (медицина вообще). Спиноза сам прекрасно сознавал методологическую природу своей этики. В предисловии к V ч. «Этики» он говорит о границах этики: «Каким же образом или каким путем нужно совершенствовать ум и какое искусство нужно прилагать к заботе о теле, чтобы оно могло надлежащим образом совершать свои отправления, это сюда не относится: последним занимается *медицина*, а первым *логика*». Еще яснее это в «Политическом трактате», где политика сопоставляется с агрономией: «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 сохранять... и защищать себя по праву, и защищать себя наилучшим образом» и т. д.¹

Мы видим из изложенного выше, что те предпосылки, которые мы выставили как необходимые условия философской этики, были последовательно отвергнуты Спинозой. Спиноза не признал никакого «категорического императива», отказался принять идею абсолютного блага и этим отверг возможность построить то «царство целей», которое составляет объект философской этики. Если же при этом он не захотел ограничиться теоретической психологией, то ему ничего не оставалось, как построить рядом с царством природы царство средств, которое целиком опирается на первое, и, в сущности, целиком вмещается в него. Этика «гипотетического императива» есть единственный последовательный выход для всех, кто, желая сохранить предпосылки натурализма, предпочитает построение этики. Отбросив всякие «абсолюты» и идеальные образцы как продукты воображения или метафизические бредни, нужно или ограничиться теоретическим познанием или построить науку о человеческих действиях по образцу медицины, гигиены, техники, педагогики и т. п. наук. Тогда и практическая сторона человеческого сознания может найти некоторое удовлетворение и руководящие директивы.

Очень часто сознание человеческое властно заявляет свои широкие требования, и на почве скромных «деонтологий» неожиданно вырастает призрак «абсолютного добра». Тщательно изгоняемый «абсолют» — категорический императив властно вступает в область, незаконно занятую гипотетическим императивом. Но этого может и не случиться. Этика условных велений может быть выдержанной до конца так, как она была задумана. Во всяком случае, она представляет мыслимый тип философского построения, притом не случайный и не произвольный, а продиктованный логической необходимостью. Этот тип — единственно последовательный для натурализма способ считаться с фактом челове-

¹ Tractatus politicus, cap. V, § 1.

ского целеполагания. Спиноза — блестящий выразитель этого типа. В этом моменте своего учения он вступает в резкий антагонизм с Кантом как выразителем противоположного типа философского мышления, и вместе с тем в этом же пункте Спиноза бесконечно приближается к Бентаму, Миллю, Марксу, Спенсеру и им подобным. Нужно отнести к этим писателям справедливо. Не следует предполагать в их произведениях того, что они сами настойчиво в них отрицают. Несомненно одно. Отвергнув категорический императив, философия не может, однако, отвернуться от человеческой деятельности и человеческих целеполаганий. Философия не отвечала бы своему призванию, если бы она не давала руководящих указаний для жизненной деятельности людей. И она всегда дает этот ответ; дает его либо в возвышенной этике категорического императива, либо в прикованной к земле научной деонтологии.

«Оставьте мысль об абсолютном добре и безусловном долге, — говорит этика гипотетического императива, — ведь вы можете желать и делать только то, к чему вас принуждает железная необходимость вашего естества. Я покажу вам, как лучше всего сможете вы достигнуть ваших желаний и осуществить ваши цели». Так возникает попытка арифметически подсчитать удовольствия, которые должны удовлетворить всех людей, ставящих удовольствие своею жизненной целью (а таковы, по предположение этой убогой морали, все люди), или в области общественных отношений попытка указать те естественно-необходимые пути, которые приведут человечество к состоянию, при котором у всех будут сытые желудки. Ни собственное удовольствие, ни удовольствие других, ни счастье всех, ни сытые желудки не могут стать всеобщим законом в смысле его общеобязательности, ибо все эти начала, возведенные в нравственную норму, грозят уничтожить самих себя во внутреннем противоречии. Но они претендуют на иную всеобщность и иную общеобязательность. Должны ли все стремиться к счастью или не должны, этого наша этика не знает и даже не возбуждает подобного вопроса, она утверждает, что все стремятся к счастью, и в этом всеобщность ее начала. Но этим же утверждена и ее общеобязательность, ибо ее нормы необходимы каждому, если он стремится к счастью. Этика обязательна для каждого в том же смысле, в каком для каждого обязательны гигиена и медицина. Таков смысл той обширной группы «этических» учений, которые удобнее всего объединить обозначением «этики гипотетического императива». Пусть не возражают мне на это, что все они в конце концов суть бессознательно те же проповедники абсолютного долга, пусть не ссылаются на неминуемое присутствие в их системах категорического императива, замаскированное и неосознанное, мы говорим пока не об исторически данных системах, а о логических типах построений. Мы хотим определить, чем были эти системы *в своей идее*, а не в выполнении и не в осу-

ществлении этой идеи. Если бы мы имели в виду последнее, то вряд ли мы и Канта обозначили бы как защитника категорического императива, ибо кому же не ясно, что в его известных рассуждениях об обманщике-купце и т. п., призванных обосновать категорический императив, слишком прозрачно звучат нотки гипотетического императива. Эти отступления в сторону от замысла прямо неизбежны, ибо в ходе мыслей властна не только логика творения, но и психология творца, отнюдь не способного «не оплакивать, не осмеивать и не презирать». Мы ставим себе задачей проследить и эти отступления Спинозы в сторону категорического императива и абсолютных целей, и те бесконечные противоречия, в которых запутывается вследствие этого его мысль, но, пока мы говорим о постановке проблемы в его учении, мы должны оставить в стороне все неосознанные элементы системы. Только при этом условии мы сможем правильно понять автора и не навяжем ему ничего такого, чего бы он ни пожелал признать своею мыслью.

Если мы уясним себе отношение Спинозы к проблеме гипотетического и категорического императивов, то нам будет ясно и то, как Спиноза может совмещать в своем учении отрицание всяких оценок с принятием категорий совершенства и несовершенства. Пусть для Спинозы совершенство тождественно с реальностью, спросим себя, однако, почему же с этой точки зрения одна вещь не может быть совершеннее другой? Разве в одной не может содержаться больше реальности, чем в другой? Почему же Спиноза не применяет категории совершенства и несовершенства к сравнению одних вещей с другими, а напротив, протестует против такого употребления этих понятий? Да именно потому, что ему не нужно оценивать действительности, не нужно сравнивать отдельные сущности, а нужно сравнивать различные состояния одной и той же вещи, одной и той же сущности. Что совершеннее — лошадь или насекомое — этот вопрос не имеет смысла для Спинозы, но он ставит вопрос, кто совершеннее — дурак или невежда. «И нужно заметить особенно, что когда я говорю, что кто-нибудь переходит от меньшего совершенства к большему, и наоборот, то я не разумею того, что он из одной сущности или формы изменяется в другую (ибо лошадь, напр., все равно уничтожается, изменяется ли она в человека или в насекомое), но только то, что уменьшается или увеличивается в нашем представлении его способность к деятельности, поскольку мы познаем ее из его природы»¹. Превратиться в лошадь для нас так же невозможно, как и превратиться в ангела, мы должны желать лишь того, что мы можем, и этика указывает нам, как мы можем достичь желаемого. «Поскольку у нас есть понимание, — говорит Спиноза, — мы можем желать только того, что необходимо, и можем

¹ Eth., IV, praef.

вполне успокоиться только на том, что истинно, а поскольку мы все это понимаем верно, постольку стремление лучшей нашей части согласуется с порядком целой природы»¹.

Сказанным выше мы ответили на поставленный нами вопрос, как, в каком смысле свобода может быть названа целью. Если мы ответим теперь на вопрос, что же такое искомая свобода людей, то мы схватим проблему Спинозы во всем ее объеме. В дальнейшем нам останется показать, каково состояние человеческого рабства и что за путь ведет человека к свободе.

Свобода, о которой говорит Спиноза в своей этике, не может быть противоположностью естественной необходимости. Мы уже говорили, что свободу воли Спиноза отвергает как продукт человеческого воображения. Если же теперь мы и встречаемся с понятием свободы, то, очевидно, не в том его смысле, который был признан Спинозой ложным. Впрочем, самого беглого взгляда на систему Спинозы достаточно для того, чтобы признать невозможным согласование свободной воли с общей концепцией системы. Система Спинозы покоится на принципе причинной обусловленности, естественная необходимость есть ее основоположительная идея. «В природе вещей нет ничего случайного, но все определено необходимостью божественной природы к существованию и действованию определенным образом»². «То вечное, бесконечное существо, которое мы называем Богом или природою, действует, по такой же необходимости, по какой оно существует»³. Если все в природе определено к существованию и деятельности определенным образом и каждая вещь предполагает бесконечный ряд определяющих ее причин, то где же место для свободы человеческой воли, которая должна быть не чем иным, как именно свободой от этой причинной обусловленности, от этой необходимости причин и следствий. Поэтому Спиноза заключает: «воля не может быть названа свободною причиною»⁴, «в душе нет неограниченной или свободной воли, но душа к желанию того или другого определяется какою-нибудь причиною, которая в свою очередь определяется другою причиною, а эта опять другою и так в бесконечность»⁵. Прибавим к этому, что допущению свободной воли препятствуют и некоторые менее общие положения Спинозы. Возьмем, напр., его воззрения на взаимные отношения атрибутов. Протяжение и мышление и, соответственно этому, тело и душа не могут находиться в отношении причинной зависимости друг от друга. Ни тело не может определять души, ни душа не может

¹ Eth., IV, app., cap. XXXII.

² Eth., I, prop. XXIX.

³ Eth., IV, Praefatio, Opera I, 200.

⁴ Eth., I, prop. XXXII.

⁵ Eth., II, prop. XLVIII.

определять тела. Как же можно допустить, чтобы воля человеческая начинала сама собою причинный ряд? Во всяком случае, она никоим образом не может стать причиной тех или иных телесных движений, а этим устраняется возможность свободной воли. Декарт, установивший еще более резкий дуализм тела и души, пробует тем не менее отстоять свободу воли, помещая душу в известной части головного мозга и тем, допуская действительное соединение тела и души в человеке. Спиноза оказывается последовательнее отца рациональной философии. «Я истине не могу, — говорит он, — достаточно надивиться тому, что философ, решившийся выводить все единственно только из принципов, которые ясны сами по себе, и утверждать только то, что он понимает ясно и отчетливо, и который так часто порицал схоластиков за то, что они хотели объяснять темные вещи темными качествами, высказывает гипотезу, которая темнее, чем всякое темное качество»¹. Спиноза остается верен дуализму атрибутов и отвергает свободу воли.

С другой стороны, весьма сомнительным кажется Спинозе и самое понятие воли как особой способности. В действительности существуют лишь отдельные акты желания или утверждения и отрицания, но нет никакой воли как некоторой неограниченной способности. Эти способности, вообще, суть не что иное, как пустые фикции, метафизические или общие существа, которые мы обыкновенно образуем из частных². Далее волевые акты Спиноза сводит к утверждению или отрицанию, т. е. отождествляет их с актами суждения, и тем самым сразу подрезывает воле крылья. Воля не может идти дальше познания, способность утверждать или отрицать не может быть шире способности познания. «В духе нет никакого желания или утверждения и отрицания, кроме того, которое заключает в себе идея, поскольку она есть идея»³. Воля, таким образом, совпадает с познанием, воля определена познанием и тем самым уже ограничена и несвободна. «Воля и разум одно и то же»⁴ — вот положение, которое приводит необходимо к отрицанию свободной воли. И здесь опять Спиноза оказывается последовательнее Декарта. Мысль о тождестве воли с утверждением и отрицанием принадлежит Декарту. Но последний не сделал из нее выводов, опасных для свободы воли, и сохранил за волей ее независимость от познания и неограниченный произвол ее определений. Напротив, Спиноза, восприняв мысль Декарта, нашел нужным слить волю и познание в одно по содержанию и в этом усмотрел новый аргумент в защиту отстаиваемого им детерминизма.

¹ Eth., V, praefatio.

² Eth., II, 48, sch.

³ Этика, II, 49.

⁴ II, 49, кор.

Итак, о свободе воли в системе Спинозы не может быть и речи. Свобода, как противоположность природе, не может найти в ней места. Свобода может быть лишь элементом той же природы, не противоположностью природной необходимости, а лишь одним из видов той же необходимости. «Свобода не уничтожает необходимости, но предполагает ее»¹. Но необходимость природы может проявляться двояко. Она может быть необходимостью *моей* природы, и она может быть необходимостью чужой, внешней мне природы. В первом случае моя необходимость — моя свобода, во втором — необходимость для меня тяжелое рабство. «Та вещь называется *свободною*, которая существует по одной только необходимости своей природы и определяется к деятельности только сама собою: *необходимая* же или, лучше, принужденная вещь та, которая определяется к существованию и деятельности другим по известному и определенному способу»². В этом смысле Бог — абсолютно свободен, хотя Бог действует не по свободной воле³, а необходимо. «Бог, — говорит Спиноза в «Политическом трактате», — 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»⁴. Что касается человека, то он действует исключительно по необходимости своей природы лишь постольку, поскольку душа его имеет адекватные идеи. Только ясное и отчетливое познание есть чистая самодетельность духа, ибо в нем проявляется самая сущность человека, только в нем человек действует, а не страдает, ибо он составляет полную причину всего, что в нем совершается. Человек действует, когда познает, когда же он действует, он свободен. Поэтому у Спинозы мы и читаем: «И потому я вообще называю человека свободным лишь постольку он руководствуется разумом, ибо постольку он определяется к действованию причинами, которые могут быть адекватно поняты из его природы, хотя ими он определяется к действованию необходимо. Ибо свобода не уничтожает необходимости действования, но предполагает»⁵. Свободный человек делает лишь то, что согласно с разумом, разум же учит его господствовать над страстями и управлять ими по своему усмотрению. Чем более свободен человек, тем более он разумен; чем более разумен, тем более

¹ Полит. тракт., гл. II, § 11.

² Eth., I, defin VII.

³ Eth., I, XXXII, corr. I.

⁴ Tractatus politicus, cap. II, § 7.

⁵ Tractat. polit., cap. II, § 11; «Я называю свободным того, кто руководится только разумом» (Eth. IV, 68, demonstratio).

могущественен; чем более могущественен, тем более добродетелен. Таким образом, свободная жизнь, разумная жизнь, могущественная жизнь и добродетельная жизнь суть синонимы. Человек ищет своего могущества по самой природе своей, поэтому он по природе стремится к разумной жизни и по природе ищет своей свободы. Свободная жизнь есть поэтому необходимая цель людей.

Вместе с понятием свободы мы вошли *in medias res*¹ Спинозова учения о нравственности. Мы уяснили себе проблему, решение коей посвящены ч. IV и V «Этики», и нам пора проследить вкратце те пути, которые ведут к ее решению.

¹ В середину дела (*лат.*). — *Прим. ред.*

V. Решение этической проблемы

Всякая вещь стремится утвердиться в своей сущности. Поскольку ей это удается, постольку она свободна. Как же это может случиться, если всякая вещь повержена в поток временных и пространственных ограничений и испытывает страдания извне. Для человека это возможно в разумной жизни. Стремиться к сохранению своего существования — это значит для человека действовать по руководству разума. В самом деле, «нельзя представить себе ни одной добродетели, которая предшествовала бы этой (именно стремлению сохранить свое существование)»¹. «Стремление сохранять себя есть первое и единственное основание добродетели»². Но что значит действовать по добродетели? «Действовать вполне по добродетели значит в нас не что иное, как действовать по руководству разума, сохранять свое существование (эти три акта означают одно и то же) на основании искания своей собственной пользы»³. Далее, действовать по добродетели — это значит увеличивать свою мощь, ибо «под добродетелью и мощью, — пишет Спиноза, — я разумею одно и то же, т. е. добродетель, поскольку она относится к человеку, есть сама сущность или природа человека, поскольку он имеет силу делать то, что может быть понято только из законов его природы»⁴. Таким образом, действовать добродетельно — это значит действовать согласно разуму, действовать согласно разуму — это значит увеличивать природную мощь или стремиться к утверждению своей вечной сущности, а это последнее стремление есть естественный закон. Все стремятся сохранять свое бытие, а потому все должны поступать разумно, все должны быть добродетельными. «Таким образом, в жизни прежде всего полезно совершенствовать ум или разум, и в этом одном состоят величайшее счастье или блаженство человека, т. к. блаженство есть не что иное, как довольство души, вытекающее из интуитивного познания Бога»⁵. Поэтому «высшее благо души есть познание Бога и высшая добродетель души — это познавать Бога»⁶.

Из этих определений Спинозы мы видим, что добродетель не есть нечто отличное от естественных стремлений и состояний человека, это его собственная мощь, проявляющаяся в адекватном познании, что, да-

¹ Eth., IV, XXII.

² Eth., IV, XXII, corr.

³ Eth., IV, XXIV.

⁴ Eth., IV, Def. VIII.

⁵ Eth., IV, cap. IV.

⁶ Eth., IV, XXVIII.

лее, добродетель не есть выполнение нравственных законов, а результат необходимого следования законам естественным. Иначе и не могло быть, ибо Спиноза отвергает свободную волю. Между тем всякое требование, обращенное к человеку, будет ли оно категорическим или условным, предполагает, что человек может его осуществить. Всякий императив может быть обращен лишь к свободному человеку, который способен совершать *свои* действия, *свои* поступки. Выполненный императив получает в этом случае значение добродетели. В этике Спинозы не может быть речи об императивах в собственном смысле этого слова¹, поэтому в его учении добродетель есть исполнение естественных законов. Добродетель происходит из необходимости, а не из свободы, ибо в самом механизме аффектов заложено стремление к разумной жизни, в самом рабстве уже лежит тяготение к свободе. Спинозе не приходится рекомендовать человеку разумную жизнь как цель, ему достаточно показать, что разумная жизнь есть средство к достижению его высшей мощи². Всякий человек сам будет стремиться к ней, когда он поймет, что в познании лежит его высшая мощь и высшая самодеятельность.

В самом деле, «...каждый по законам своей природы или необходимо стремится к тому, что он считает добром, или отвращается от того, что он считает злом»³. Но не нужно ли здесь свободного акта воли для того, чтобы направить жизнь человеческую на путь добра и отвратить ее от зла? Не придется ли Спинозе ввести в систему способность начинать от себя причинные ряды, которую он отрицал за человеком? Спиноза сознает, что одного познания добра и зла, как такого, недостаточно для того, чтобы направить жизнь к добру, для того чтобы вырвать душу из подчинения страстям. «Истинное познание добра и зла, — говорит он, — поскольку оно истинно, не может укротить никакого аффекта, но лишь поскольку оно рассматривается, как аффект»⁴. Для того чтобы стать мотивом нашего поведения, познание добра и зла должно стать аффектом, должно войти звеном в цепь наших переживаний и механически направить наши желания в сторону добра или, что то же, нашей свободы. «Познание добра и зла, — как доказывает Спиноза, — есть не что иное, как аффект радости или печали, поскольку мы сознаем его»⁵. Не нужно никакой свободы и никакого творчества человеческой воли, ибо познание добра и зла может переживаться как аффект и в качестве такового может вступать в борьбу со страстями. Только в этом качестве и может позна-

¹ Об этом будет еще сказано подробнее ниже.

² Собственно последовательнее всего, с точки зрения детерминизма, как мы увидим ниже (гл. VI), было бы совсем ничего не рекомендовать.

³ Eth., IV, prop. XIX.

⁴ Eth., IV, prop. XIV.

⁵ Eth., IV, prop. VIII.

ние оказаться средством для борьбы с нашим рабством, ибо «аффект не может быть ни укрощен, ни уничтожен иначе, как противоположным и более сильным аффектом, чем аффект, подлежащий укрощению»¹. Если окажется, что познание добра и зла необходимо переживается в душе как аффект, и притом как могущественнейший из аффектов, то проблема Спинозы решена. Он сможет указать пути, которые необходимо ведут человека от рабства к свободе. Посмотрим же ближе, что разумеет Спиноза под познанием добра и зла.

Познание добра и зла, как мы видели, есть не что иное, как осознанный аффект радости или печали. «Мы называем добром или злом то, что полезно или вредно для сохранения нашего существования, что увеличивает или уменьшает, поддерживает или стесняет нашу способность к деятельности. Итак, поскольку мы ощущаем, что какая-нибудь вещь причиняет нам радость или печаль, постольку мы называем ее доброю или злою; а потому знание добра и зла есть не что иное, как идея радости или печали, которая необходимо вытекает из самого аффекта радости или печали»². Иными словами, возникновение понятий добра и зла в нашей душе мы должны представлять себе так. — Человек испытывает различные воздействия извне, соответственно этому его тело переходит от большего совершенства к меньшему, и наоборот. Этим изменениям тела корреспондируют изменения души, выражающиеся в аффектах радости и печали. На каждое изменение тела душа непосредственно реагирует аффектами радости и печали: переходит тело к большему совершенству — душа испытывает радость, переходит к меньшему — душа испытывает печаль. Но в душе нашей, кроме того, возникают и идеи этих аффектов, которые относятся к аффектам так, как последние относятся к телу. Эти идеи аффектов и суть познание добра и зла. Как душа и тело образуют одну и ту же вещь в двух ее формах, так и идея аффекта и сам аффект различаются друг от друга только по форме, а не по содержанию переживаний. Таким образом, понятия добра и зла возникают в результате рефлексии на те непосредственные переживания, которыми душа реагирует на изменения тела. Познание добра и зла вытекает неизбежно из самого факта эмпирического существования человека. Стоит только телу человеческому испытать воздействия, увеличивающие его реальность, как в душе его возникает радость и вместе с тем познание добра и зла. Человек сознает причины своей радости и знает куда ему направить свои желания, ибо каждый по самой природе стремится к радости как непосредственному проявлению своего совершенства. Стремление к добру и злу есть не что иное, как стремление к утверждению своей вечной

¹ Eth., IV, VII.

² Eth., IV, prop. VIII, dem.

сущности. Понятия добра и зла рождаются из этого стремления. Это — понятия необходимые в нашем обусловленном и ограниченном сознании и в нашем конечном и предельном бытии. «Если бы люди рождались свободными, то не могли бы составить себе понятия о добре и зле, пока оставались бы свободными»¹.

Добро и зло — это радость и печаль, осознанные и познанные в своих причинах. Радость же и печаль суть первичные аффекты: им свойственно определять и направлять сознание. Соответственно им и инстинкт самосохранения принимает ту или иную форму. «Каждый по закону своей природы или необходимо стремится к тому, что он считает добром, или отвращается от того, что он считает злом»². В этом стремлении к добру и злу мы узнаем первоначальный инстинкт самосохранения, заложенный от природы в каждом индивиде. Это он направляется нашим познанием добра и зла. В видимом противоречии с этим стоит схолия IX теоремы III части. В ней значится, наоборот: «Мы стремимся к чему-нибудь, хотим, имеем позыв или желаем чего-нибудь не потому, что считаем это хорошим, но, напротив, мы считаем что-нибудь хорошим потому, что мы к нему стремимся, хотим его, имеем к нему позыв или желаем его». Противоречие это, однако, чисто словесное. В последнем положении Спиноза выражает те же тезисы, что и в IV части, ибо, действительно, мы считаем что-нибудь хорошим лишь потому, что мы к нему стремимся, но стремимся мы только к тому, что возбуждает радость. Значит, примат остается за аффектом радости, чему не противоречит и первая половина цитированной схолии, ибо, как утверждает Спиноза, само по себе познание добра и зла как таковое не в силах направлять наших желаний.

Мы останавливаемся на этих сопоставлениях потому, что нам придется указать теперь на действительное и весьма существенное противоречие, в которое попадает Спиноза со своей концепцией добра и зла. Добро и зло для Спинозы — рефлексия на те переживания, которыми сопровождаются телесные изменения в человеке. Но тело подвержено бесчисленным и самым разнообразным воздействиям извне, еще более разнообразны наши реакции на эти телесные изменения. Не ясно ли, что

¹ Eth., IV, проп. LXVIII. Здесь следует избегать неправильного понимания мыслей Спинозы. Мысль его, по-видимому, столь близко приближающаяся к подлинному морализму, остается и здесь, как и везде, весьма далекой от морали. Только что приведенная теорема напоминает, правда, известное положение *Канта* о том, что для святых не может существовать никаких императивов, а следовательно, различения добра и зла, но в то время как Кант хочет указать этим на отсутствие этических а priori в отношении сознания святых, Спиноза указывает своей теоремой на отсутствие известных естественных процессов в состоянии свободы. Ибо для первого добро и зло суть моральные категории, для второго — природные процессы.

² Eth., IV, проп. XIX.

добро и зло должны получить чисто субъективное, относительное значение. Крайний этический релятивизм может быть единственным выводом из указанной трактовки моральных категорий. И мы читаем в схолии 39-й теоремы III ч.: «...под добром я разумею всякого рода радости и потом все, что ведет к ней, и в особенности то, что удовлетворяет всякому желанию, каково бы оно ни было. Под злом же я разумею всякого рода печали и в особенности то, что обманывает наши желания. Ибо выше (в сх. пол. 9 этой ч.) мы показали, что мы желаем чего-нибудь не потому, что считаем его добром, но, напротив, называем добром то, чего желаем, и, следовательно, то, к чему чувствуем отвращение, называем злом. Поэтому каждый по собственному аффекту судит или оценивает, что хорошо, что худо, что лучше, что хуже и что, наконец, всего лучше или что всего хуже. Так скупой считает самым лучшим обилие денег, а неимение их считает самым худшим. Честолюбец же ничего столько не желает, как славы, и, напротив, ничего так не боится, как стыда. Для завистливого ничего не может быть приятнее несчастья других и ничего несноснее их счастья. И таким образом каждый по своему аффекту считает какую-нибудь вещь хорошей или дурной, полезной или бесполезной»¹. Здесь Спиноза сомневается даже в возможности единого понятия полезного. То, что полезно для одного, вредно для другого: то, что полезно в одно время, вредно в другое, так что вредное может стать полезным и полезное вредным. Все ценности изменчивы и относительны. Нет безусловно полезного и нет, стало быть, безусловного добра. «Добро и зло не обозначают ничего положительного в вещах, рассматриваемых сами по себе, и суть не что иное, как образы мышления или понятия, которые мы составляем, сравнивая вещи между собою. Ибо одна и та же вещь в одно и то же время может быть хорошею и дурною и даже безразличною: напр., музыка для меланхолика хороша, а для человека, находящегося в слезах, дурна; для глухого же ни хороша, ни дурна»².

Но с таким неустойчивым понятием добра нам не построить этического учения. И вот, наряду с этим чисто субъективным определением добра и зла, мы встречаем другое — объективное: «Под добром я буду разумею то, о чем мы, *наверное*, знаем, что оно полезно нам. Под злом я разумею то, о чем мы, *наверное*, знаем, что оно препятствует нам пользоваться каким-нибудь добром»³. С одной стороны, добро есть случайные и относительные оценки, не поддающиеся объективному определению, с другой стороны, о добре и зле можно утверждать что-либо *наверное*. В каком же смысле употребляет Спиноза эти понятия, развивая свою

¹ Eth., III, 39, sch.

² Eth., IV, praef.

³ Eth., IV, def. I et II.

этику в последних частях своего главного труда? Говорит ли он о добре и зле для него, Спинозы, и для подобных ему людей, о полезном для него, или о добре и зле для всех и каждого, безотносительно к их положению и способностям? Говорит ли он о своих собственных оценках, или предлагает пригодные для всех решения; говорит ли он о том, что *ему* кажется полезным, или о том, что *всем* кажется полезным, или, наконец, о том, что *всем должно казаться* полезным? Если бы в согласии с 39-м положением III ч. мы поняли Спинозу в первом смысле, то, очевидно, вся его моральная система была бы бесполезным и бесплодным предприятием, ибо все ее положения не имели бы никакого значения для его читателей, и все ее теоремы, как такие, уничтожали бы сами себя во внутреннем противоречии. Если же мы примем объективное определение добра и зла за основоположное, то мы увидим, как мысль Спинозы запутывается в неразрешимые противоречия. В самом деле, что всем не может казаться добром одно и то же, это он прямо признает, хотя бы, напр., в опр. XX–VII, III ч.: «...нет ничего удивительного в том, что все действия, которые мы по привычке называем несправедливыми, сопровождаются печалью, а те, которые называются справедливыми, радостью. Это большей частью происходит от воспитания, как легко видеть из сказанного выше. Вследствие того, что родители порицали первые и часто бранили за них детей, а напротив, внушали вторые и хвалили за них, и происходит то, что первые возбуждают движения печали, а вторые — радости. И это подтверждается также опытом. Ибо привычки и религия неодинаковы у всех; но, напротив, что одни считают священным, то другие признают нечестивым, и что для одних почетно, то для других позорно. Итак, смотря по тому, как кто воспитывался, он или раскаивается в известном поступке, или хвалится им». Но если одно и то же не может казаться всем одновременно полезным, то, значит, нужно выбирать между различными мнениями. Одни придется признать правильными, другие отвергнуть как заблуждения, одни радости принять за добро, другие признать злом. Значит, не всякая радость оказывается добром, а только радость, отвечающая известным условиям, не всякая печаль есть зло, а только печаль известного рода, известного происхождения. Пьяница может радоваться бутылке с водкой, но эта бутылка не будет от этого полезной для него и не составит добра для пьяницы; завистливый может огорчаться чужим успехом, но чужой успех на самом деле может и не быть для него вредным, может, напротив, оказаться для него полезным. Таким образом, понятие пользы нуждается в объективном масштабе для своего более точного определения. Едва только пытаются выйти из области чисто субъективных оценок и переживаний, как понятие пользы оказывается недостаточным, и требуется более точное и устойчивое определение того, что признается полезным. И Спиноза, установив единое понятие добра,

как того, «о чем мы, наверное, знаем, что оно есть средство для того, чтобы нам более и более приближаться к образцу человеческой природы, какой мы себе ставим»¹, должен был обратиться к отысканию прочных критериев для различения добра и зла. Здесь открылся для него источник неустрашимых противоречий. С одной стороны, Спиноза отрицает моральные категории, для него добро и зло «не обозначают ничего положительного в вещах», добро и зло суть те же естественные аффекты радости и печали, которые необходимо возникают у каждого человека, только осознанные и познанные в своих причинах. С другой стороны, оказывается, что не всякая радость есть добро и не всякая печаль есть зло, а лишь такая радость и такая печаль, которые отвечают известному критериуму. Сперва можно было бы думать, что добро и зло только пустой придаток к природному процессу увеличения и уменьшения реальности в человеке, что это тот же процесс, только иначе обозначенный и иначе пережитый. Теперь же мы видим, что Спиноза хочет установить понятие добра и зла для всех, определить полезное и вредное для всех и каждого из людей, дать предписания, действительные везде и всегда для всех индивидуумов. В понятии обязательной для всех пользы преодолевается релятивизм, которому был открыт широкий путь психологией Спинозы, где радость и печаль определяются как переходы человека от высшей степени совершенства к низшей, и наоборот. Но такое понимание добра оказывается опасным для усвоенной Спинозой концепции моральной проблемы. Тогда путь к свободе уже не может быть завоеван механически, ибо радость и печаль сами по себе перестают быть верными путеводителями и нуждаются в помощи других способностей человека, а если желание радостей не совпадает с жадной самосохранения, то и этика гипотетического императива колеблется в самом своем основании.

Еще более противоречий вносит в этическое учение Спинозы несоответствие ее содержания той форме, в которую оно облечено. Если мы примем во внимание, что понятия формы и материи соотносительны, так что материальное в отношении к одному может оказаться формальным в отношении к другому, то мы сможем сказать, что этика Спинозы есть утилитаризм по форме и рационализм, или даже (в высших своих ступенях) мистицизм по своему содержанию. Конечно, польза есть принцип материальный, а не формальный, но в указанном условном смысле мы можем говорить о материи этого принципа, о том содержании, которое в него вкладывается, ибо принцип пользы как нравственная норма всегда нуждается в дальнейшем определении. В самом деле, обозначив добро как полезное, мы дали лишь бессодержательную форму, схему для нравственных предписаний, и должны будем указать, что же следует считать

¹ Eth., IV, praefatio, стр. 202, Opera I, Paul.

полезным, каковы те материальные признаки, которые отличают полезное от вредного. В этом отношении возможны резкие расхождения между утилитарными учениями. Утилитаризм Бентама отличен от утилитаризма Милля или Гельвеция, утилитаризм Эпикура отличен от утилитаризма Каутского. И если взять понятие утилитаризма несколько шире, чем это обыкновенно делается, то окажется, что и эволюционная этика есть только новое содержание для той же формы «полезного». А в системе нашего философа в форму «полезного» облекаются самые возвышенные требования человеческого духа. Грубо-материалистическая, жестоко-эгоистическая по своей форме, система эта восходит к самым тонким переживаниям души, вбирает в себя самые глубокие метафизические истины. Прежде всего самое понятие «пользы» у Спинозы метафизично. Полезно все то, что служит утверждению вечной сущности человека, не его преходящих, случайных потребностей, а его от века определенных особенностей, которые подавлены и искажены в мире эмпирических случайностей. Если человек и стремится к тому, что он считает добром, и в этом стремлении может ошибаться, то лишь потому, что в глубине его существа таится вечное стремление утвердить в бытии ту частичку вселенной, которую образует его подлинная метафизическая сущность, и притом утвердить во всей ее индивидуальной своеобразности и неповторяемости¹. Тот интерес, которым одушевлен человек, есть интерес, в конечном счете, если можно так выразиться, метафизический. Как бы ни были будничны и прозаичны порою рецепты Спинозы, все они предполагают одну бесспорную метафизическую истину: все, что есть, стремится утвердиться в Боге. Подлинный смысл его учения раскрывается лишь там, где он говорит о конечном идеале человека, в учении об интеллектуальной любви к Богу. Возвысившись до этого пункта, учение Спинозы перестает быть утилитаризмом по своему содержанию, хотя все-таки в принципе пользы оно почерпнуло свои истоки. «Высшее благо души есть познание Бога², — говорит Спиноза и уже совсем по-кантовски прибавляет: — Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель»³. Таков весьма своеобразный и даже исключительный

¹ Вормс ошибочно полагает, что добро, по Спинозе, лежит в реализации *универсальной* сущности человека, а не его индивидуальных особенностей, см. «Мораль Спинозы», стр. 69. «Что такое сущность человека? — спрашивает Вормс на 115-й стр. и отвечает: — Это разум, ибо в отличие от воображения он один и тот же для всех людей. Усовершенствовать свой разум... вот в чем идеал человека». Выше мы уже показали, что метафизическая сущность человека есть именно то, что образует его индивидуальность. Совершенствование же разума вовсе не есть последняя цель Спинозы, а лишь средство для утверждения сущности человека, его самодеятельности.

² Eth., IV, 28.

³ Eth., V, 42.

вид утилитаризма, который представляет собой нравственное учение Спинозы. Посмотрим же ближе на содержание понятия добра и зла.

Мы видели, что целью каждого существа следует признать его свободу, или иначе его независимость от других существ, его самодеятельность. Самодеятельность же человека проявляется лишь в разумной жизни. «Ни о чем другом мы не знаем наверное, что оно Добро или зло, как только о том, что действительно ведет нас к пониманию, или что может препятствовать познанию»¹. «Высшее благо души есть познание, и высшая добродетель души — это познавать Бога»². Но если жизнь свободная есть не что иное, как жизнь разумная, то нетрудно вывести целый ряд правил и предписаний, предназначенных способствовать ее достижению, нетрудно найти путь к жизни свободной и добродетельной. Вместе с тем мы приобретаем ту твердую точку опоры, с которой мы можем оценивать наши способности и наши поступки, как добрые и злые, ибо все они стоят в отношении средств или препятствий к достижению разумной жизни. Метод обороченной казуальности вступает в свои права. Этика строится по типу, который Кант обозначил как построение *Klugheit*, мудрости³. Посмотрим же, чего же требует мудрость или, как выразился бы Спиноза, разум.

Так как разум не требует ничего против природы, то он, стало быть, требует, чтобы каждый любил самого себя, искал своей пользы, того, что для него действительно полезно, и стремился бы ко всему тому, что действительно ведет человека к большему совершенству, и вообще, чтобы каждый стремился, насколько может, сохранить свое существование»⁴. Прежде всего «то, что содействует сохранению того отношения между движением и покоем, которое существует в частях человеческого тела относительно друг друга, есть благо, и наоборот, то есть зло, что производит другое взаимное отношение движения и покоя в частях человеческого тела»⁵. Здоровый дух может быть только в здоровом теле. Поэтому разумный человек не будет пренебрегать своим физическим развитием. Разумный человек доставляет себе удовольствие умеренной и приятной пищей и питьем, равно как запахом и приятным видом зеленющих растений, хорошей одеждой, музыкой, гимнастическими играми, зрелищами и другими подобными предметами, которыми каждый может пользоваться без всякого вреда для другого⁶. «Чтобы достать все это, —

¹ Eth., IV, 27.

² Eth., IV, 28.

³ Спиноза употребляет для этого понятие разума. Он определяет, чему учит разум для достижения идеальной жизни, жизни в разуме.

⁴ Eth., IV, 18, cx.

⁵ Eth., IV, 39.

⁶ Eth., IV, 45, sch. II.

говорить Спиноза о физическом питании, — для этого едва ли были бы достаточны силы отдельного человека, если бы люди не оказывали друг другу взаимной помощи»¹. Поэтому второе требование разума есть требование социальной жизни². К этому требованию мы вернемся еще в последующих главах, теперь же бросим взгляд на нашу психическую жизнь с точки зрения соответствия требованиям разумной жизни. Если свобода человека достигается в истинном познании и самодеятельности, то мы имеем в этом положении критерий для оценки наших аффектов. Те аффекты, которые способствуют правильному познанию вещей и укрепляют наше могущество, достойны нашего одобрения: это — хорошие аффекты; напротив, те, которые препятствуют нашему познанию, и, следовательно, нашему могуществу, те следует признать дурными. Если мы припомним указанное выше деление аффектов на действия и страсти, то мы скажем, что и в отношении страстей действительна та же проблема: не все страсти в одинаковой мере препятствуют нашему могуществу, не все в равной мере мешают истинному познанию. Среди страстей также можно и следует различать хорошие и дурные страсти. Прежде всего будем иметь в виду наш критерий: «Аффекты... которые составляют зло, составляют зло постольку, поскольку они препятствуют душе понимать»³. Тогда ясно, что одни страсти могут оказаться безусловно дурными, другие при известных условиях дурны, при известных хороши, третьи — безразличны и т. д. Казалось бы, оценка аффектов уже дана самым делением их на страсти и действия, и если бы Спиноза оставался верен принятым ранее определениям, не было бы нужды ни в какой новой оценке, ибо страсть, согласно уже данному определению, всегда есть переход к низшей степени реальности и, значит, всегда пагубна для самодеятельности духа. Однако мы встречаем в IV части «Этики» тщательную и детальную оценку отдельных аффектов, на которой мы остановим на короткое время наше внимание.

«Радость прямо не есть зло, но добро; печаль же, напротив, прямо есть зло»⁴. Веселость, т. е. радость, относящаяся одновременно к душе и телу (III, XI, сх.), не может иметь излишества, но всегда есть добро, а, напротив, меланхолия всегда зло⁵. Излишество же в аффектах должно всегда почитаться злом, ибо аффектам свойственно задерживать душу человека на созерцании какого-нибудь одного предмета и настолько захватывать ее, что она делается неспособной к познанию других пред-

¹ Eth., IV, app. cap. XXVIII.

² «Что ведет к сообществу людей или содействует тому, чтобы люди жили согласно, то полезно, и, напротив, то, что вводит в гражданское раздор, есть зло» (Eth., IV, XL).

³ Eth., V, X, dem.

⁴ Eth., IV, 41.

⁵ Eth., IV, 42.

метов. «В самом деле, — говорит схолия к 44-му полож. IV части, — мы иногда видим, что люди до такой степени испытывают на себе действие одного предмета, что, хотя он и отсутствует, они думают, однако, что имеют его перед собою», и душа настолько задерживается на созерцании одного только предмета, что уже не может мыслить о других¹. Игровость, любовь и вожделение могут стать дурными аффектами, ибо они могут иметь излишество². Мы видели, что социальная жизнь есть необходимое требование разума. Поэтому заслуживают нашего осуждения аффекты, препятствующие социальной жизни. Таковы ненависть, зависть, презрение, гнев, а также аффекты превознесения и пренебрежения вследствие сопряженной с ними склонности к зависти и ненависти. Напротив, хорошо с этой точки зрения благорасположение, но не страдание, которое само по себе есть зло и лишь относительно может быть полезным. Подобно состраданию сами по себе не могут быть хороши также аффекты надежды и страха, смирение и раскаяние, стыд и тщеславие. Но, как меньшее зло, они могут получить в известном смысле положительное значение. Что же касается славы, то она не только не противна разуму, но может происходить от него³. Правильное познание, как известно, есть первое условие добродетельной жизни. Поэтому самопознание есть необходимая основа добродетели. «Кто не знает самого себя, тот не знает основания всех добродетелей и, следовательно, не знает никаких добродетелей»⁴. С этой точки зрения заслуживают крайнего осуждения гордость и самоуничижение. «Величайшая гордость или самоуничижение есть величайшее незнание себя»⁵, величайшая гордость или самоуничижение указывают на величайшее бессилие души⁶. Поэтому и «смирение не есть добродетель, или не происходит из разума»⁷, ибо смирение есть печаль, происходящая из того, что человек созерцает свое бессилие. Напротив, довольство собой есть радость, а потому оно может происходить также из разума, и единственно то довольство, которое проистекает из разума, есть высшее довольство, какое может существовать. Но какова бы ни была сравнительная ценность этих аффектов, в качестве страстей все они заслуживают огульного осуждения. Мудрец не нуждается в страстях для того, чтобы правильно устроить свою жизнь, ибо ко всем действиям, к которым мы определяемся аффектом, составляющим страсть, мы можем определяться также и без него, одним

¹ Eth., IV, 44, cx.

² Eth., 43, 44.

³ Eth., IV, 58.

⁴ Eth., 56 dem.

⁵ Eth., IV, 55.

⁶ Eth., IV, 56.

⁷ Eth., IV, 53.

разумом¹. Страсти — удел слабых и глупых, для них они служат единственным мотивом их поведения. Поэтому-то Спиноза и различает страсти по их ценности, поэтому-то он и говорит, например, о желаниях: «Что же касается пожеланий, то они бывают добром или злом, смотря по тому, происходят ли они из добрых или дурных аффектов. Но на самом деле они, поскольку возникают в нас из аффектов, которые суть страсть, слепы, и они были бы без всякого употребления, если бы людей легко было довести до того, чтобы они жили по предписаниям разума»².

Кроме страстей существуют в душе и такие аффекты, которые вытекают из необходимости нашей собственной природы, аффекты-действия. Эти аффекты заслуживают безусловного одобрения. Сюда относятся все виды мужественного аффекта — *fortitudo*³, который распадается на два рода, именно *animositas*⁴ и *generositas*⁵ — душевную силу и великодушие. «Под душевной силой, — определяет Спиноза, — я понимаю пожелание, по которому каждый стремится сохранять свое существование, следуя единственно внушению разума. Под великодушием же я разумею пожелание, по которому каждый, следуя единственно только внушению разума, стремится помогать другим людям и привязывает их к себе дружбою»⁶. Эти аффекты отвечают разумной и добродетельной жизни. Идеальная жизнь, добродетель и свобода осуществляются в жизни, согласной указанным аффектам. Эти аффекты образуют собою то абсолютное добро, которого ищет учение Спинозы. В чертах разумного человека нам не трудно было бы найти проявление именно этих аффектов, но это рисковало бы слишком расширить наш и без того растянувшийся очерк⁷. Важно нам только отметить, что искомая свобода человека есть не свобода от аффектов, а свобода от известного рода аффектов, от страстей.

Таковы результаты, к которым приводит нас взгляд на психическую жизнь человека, брошенный под углом зрения добра и зла. Мы обнаружили в психическом мире человека два враждебных начала, в конечном счете те самые, которые мы обнаружили в человеке еще при нашем метафизическом анализе. Противоположность этих начал есть противоположность самодеятельности и пассивности (страдательности), ясного познания и смутных идей, с этической точки зрения — противоположность добра и зла, наконец, с психологической точки зрения — *проти-*

¹ Eth., IV, 59.

² Eth., IV, 58 sch.

³ Храбрость, отвага (лат.). — Прим. ред.

⁴ Досл.: твердость, упорство (лат.). — Прим. ред.

⁵ Благородство, великодушие (лат.). — Прим. ред.

⁶ Eth., III, 59, sch.

⁷ См. об этом: Camerer, op. cit., 245–256.

воположность аффектов. Последняя задача этики — показать, какое из этих начал более могущественно, какое из них возьмет верх в ходе механической борьбы противоположных начал, ибо какое-либо из них должно взять верх, как это видно из аксиомы 1-й V части: «Если в одном и том же субъекте будут возбуждены два противоположных действия, то должно будет необходимо произойти изменение или в обоих, или только в одном, пока они перестанут быть противоположными»¹. Какое же начало в человеке более могущественно? Действие или страдание, свобода или рабство? Если действие, то проблема этики решена положительно, если страдание — то положительное решение ее невозможно. Если более могущественны страсти, то человек осужден на вечное рабство, если же более могущественны активные переживания души, то человеку открыта дорога к освобождению.

Не страдать совсем — для человека невозможно. Страдание и вместе с ним рабство глубоко коренятся в самой природе человека. Ничтожнейшая часть вселенной, человек, всегда будет подвержен воздействию внешних причин, бесконечно превосходящих в своей совокупности его незначительные силы². Поэтому страсти имеют над его душой большую власть. Объект страсти всегда присутствует налицо, присутствует в настоящем, а не в будущем и в своем наличном бытии представляется необходимым, а не возможным только или случайным. Все это делает соответствующую страсть интенсивной, ибо «аффект к вещи, которую мы воображаем необходимой, при прочих равных условиях бывает напряженнее, чем к вещи возможной, случайной, или не необходимой»³, а аффект к вещи, о которой мы знаем, что она не существует в настоящем, и которую мы воображаем случайной, бывает гораздо слабее, чем в том случае, если бы мы воображали, что вещь присутствует при нас в настоящем⁴. Вот почему истинное познание добра и зла легко уступает свое место всякого рода похотям; вот почему познание добра и зла часто оказывается бессильным в борьбе со страстями. Ибо «пожелание, — читаем мы далее, — которое возникает из познания добра и зла, поскольку это познание касается будущего, легче может быть сдержано или подавлено пожеланием вещей, которые приятны в настоящем»⁵, или поскольку дело идет о вещах случайных, пожеланием вещей, находящихся налицо⁶. И т. к. сила внешних причин бесконечно превосходит нашу силу, то и вообще «пожелание, вытекающее из истинного познания добра и зла, может быть подавлено

¹ Eth., V, axiomat, I.

² См.: Eth., III и IV положение IV части.

³ Eth., IV, XI.

⁴ Eth., IV, XII, cor.

⁵ Eth., IV, XVI.

⁶ Eth., IV, XVII.

и сдержано многими другими пожеланиями, вытекающими из аффектов, которыми мы обуреваемся»¹. Дело свободы кажется при таких условиях безнадежным, познание добра и зла — бессильным. Но стоит нам только принять во внимание, что познание добра и зла есть аффект, что деятельные аффекты сами по себе уже обуславливают свободу, как наша задача упрощается. Стоит лишь найти условия, при которых эти аффекты оказываются наиболее могущественными, и вся задача решена. Для этого следует воспользоваться теми же законами аффектов, которые (законы) действуют и в состоянии рабства. Следует лишь найти для положительных аффектов объект воистину необходимый, воистину могущественный. Тогда в самом рабстве мы почерпнем средства к отысканию свободы, из рабства родится свобода как результат механического противоборства аффектов. Ниже мы будем еще говорить о том, насколько основательно Спиноза считает познание добра и зла за аффект, теперь же мы будем следовать за Спинозой в его изложении.

Если человек обладает способностью адекватного познания, то, очевидно, возможно и адекватное познание аффектов. В этом первое средство в борьбе со страстями, ибо «аффект, который есть страсть, перестает быть страстью, как только мы составим о нем ясную и отчетливую идею»². Нет аффекта, о котором мы не смогли бы составить какого-либо ясного и отчетливого представления. Поэтому каждый аффект находится в нашей власти, и душа тем меньше страдает от него, чем больше мы знаем его. Но это не единственное средство в нашей борьбе со страстями. В распоряжении нашем имеются еще более действительные и значительные средства для победы над страстями нашей души. Мы всегда можем отделить в нашем сознании аффект от представления внешней причины, его вызывающей. Именно это представление и было той смутной идеей, которая придавала аффекту характер страсти. Поэтому, отбросив мысленно эту идею, мы уничтожим тем самым страсть. Если же нам не удастся уничтожить идею внешней причины, то мы, во всяком случае, сможем представить себе ее как звено в цепи железной необходимости. Тогда могущество этого внешнего предмета уже не будет казаться нам столь значительным, а самый предмет будет познан нами ясно и отчетливо, ибо, познав его в его необходимости, мы познали его сполна. Поэтому представление необходимости есть весьма могучее средство для уничтожения страстей. «Поскольку душа понимает все вещи, как необходимые, постольку имеет большую силу против аффектов, или меньше страдает от них»³. Это

¹ Eth., IV, XV.

² Eth., V, III.

³ Eth., V, VI.

подтверждается и опытом¹. «Мы видим, — говорит Спиноза, — что никто не жалеет о ребенке по поводу того, что он не умеет говорить, ходить, рассуждать и что столько лет живет, как бы не сознавая себя, но если бы люди большей частью рождались взрослыми, и только тот или другой родились бы детьми, тогда каждый жалел бы этих детей; потому что тогда все считали бы детство не естественным или необходимым делом, но ошибкой или грехом природы»². Далее аффект, который происходит из разума, необходимо относится к общим свойствам вещей, которые мы всегда представляем себе наличными. Объекты же страстей обыкновенно удалены от нас. Поэтому аффект, происходящий из разума, как величина количественно постоянная, получает перевес над страстями, внешняя причина которых оттесняется другими представлениями. «Аффекты, которые происходят из разума или возбуждаются им, бывают, если брать в расчет время, сильнее аффектов, относящихся к отдельным вещам, которые мы представляем отсутствующими»³. Немалое значение имеет также приведение наших страстей в известный порядок и связь друг с другом. Этого нетрудно достигнуть, ибо «пока мы не обуреваемы аффектами, которые противоположны нашей природе, до тех пор мы имеем власть располагать и связывать по порядку в уме впечатления нашего тела»⁴. Но самое действительное средство, очевидно, состоит в том, чтобы противопоставить страстям такой аффект, который был бы безусловно могущественнее всех остальных. Такой аффект должен относиться к самому могущественному объекту, ибо, чем сильнее действие, тем сильнее должна быть причина его, так что «чем больше причин, одновременно действующих, возбуждают какой-нибудь аффект, тем он бывает больше»⁵. Аффект, относящийся ко многим причинами сразу, заставляет меньше страдать, чем другой, хотя бы столь же сильный аффект, который, однако, относится к одной причине или к немногим. И чем могущественнее или многочисленнее причины, тем активнее наш аффект. Поэтому могущественнейший объект знаменует собою нашу полную свободу. Аффект, который относился бы к этой могущественнейшей причине, вытеснил бы из нашей души все страсти. Ясно, что в качестве этого могущественнейшего объекта может выступать лишь причина причин, ни от чего не зависящая, но все собою обуславливающая, все из себя производящая. Могущественнейший объект — сау-

¹ Между прочим, любопытна в устах Спинозы эта ссылка на опыт, впрочем не единственная в его произведениях.

² Eth., V, VI, sch.

³ Eth., V, VII.

⁴ Eth., V, X.

⁵ Eth., V, VIII.

sa sui¹, Бог. Аффект, имеющий своим объектом Бога, дает нам подлинную свободу. Сделать же объектом своего аффекта Бога в силах каждый человек. Каждый может сделать так, чтобы все впечатления тела или образы вещей относились к идее Бога². Да иначе и быть не может, ибо «чем более мы понимаем отдельные вещи, тем более мы понимаем Бога»³. А чем больше мы созерцаем себя в Боге, тем более мы любим Бога, т. е. испытываем в отношении к Богу активный аффект. «Кто ясно и отчетливо понимает себя и свои аффекты, — говорит Спиноза, — тот любит Бога, и тем больше, чем больше он понимает себя и свои аффекты»⁴. «Эта любовь к Богу, — прибавляет Спиноза, — должна наиболее занимать душу».

Здесь мы подошли к тому пункту учения, который завершает собою всю систему Спинозы к ее подлинному мистическому венцу. Но прежде чем говорить о нем, мы бросим беглый взгляд на пройденный нами путь. С виду такой гладкий, он таит в себе не одно противоречие. Как мы уже говорили, человек идет к свободе чисто механически в результате противоборства различных душевных сил. Проблема свободы сводится для Спинозы к нахождению могущественнейшего из всех аффектов. Если бы страсти оказались могущественнее действий, то мы должны были бы отвергнуть свободу, но т. к. сильнее всех прочих аффектов оказался активный аффект, то человек неминуемо должен перейти к свободе. Уже в этом рассуждении скрывается глубокое противоречие. С одной стороны, самое могущественное в человеке — его деятельная сторона, самодеятельность его духа, которая сама по себе, без всякого вмешательства со стороны человеческой воли, побеждает страдательные элементы. С другой стороны, сила человеческой самодеятельности ограничена, и ее бесконечно превосходит могущество внешних причин, вследствие чего человек всегда *необходимо подвержен* страстям⁵. Другими словами, для человека необходима, с одной стороны, победа над страстями, с другой стороны, победа страстей над ним, и оба состояния необходимы в одном и том же смысле. В самом деле, если мы отвергнем вместе со Спинозой свободу человеческой воли, то тогда необходимость победы над страстями будет механической, естественной необходимостью, и тогда непонятно, как же, с другой стороны, возможно утверждать необходимость

¹ Причина самого себя, первопричина (лат.). — Прим. ред.

² Eth., V, XIV.

³ Eth., V, XV.

⁴ Eth., V, XV.

⁵ Eth., IV, 2, 3 и 4. «Невозможно, чтобы человек не был частью природы и чтобы он не мог претерпевать никаких изменений, кроме тех, которые могут быть поняты из одной его природы и которых он составляет полную причину» (Eth., IV, 4), см. также королларий к этому положению.

человеческого рабства. Что-нибудь одно: или могущественнее деятельные аффекты, и тогда человек свободен, или же могущественнее страсти, и тогда человек — раб. Если же мы хотим утверждать оба состояния, одно как наличное, другое как возможное, то мы должны вместе с тем открыть доступ свободе воли. Тогда рабство будет необходимо не в том же смысле, в каком необходима свобода, и откроется возможность для *перехода* из одного состояния в другое. Принимая же безусловный детерминизм, мы должны отрицать и самую возможность такого перехода, ибо он означал бы собою нарушение естественных законов, согласно коим человек есть часть природы, а потому всегда и необходимо должен страдать. Таким образом, вся этическая система Спинозы покоится на грубом противоречии. Правда, Спиноза связывает свободу с вечной сущностью вещи, рабство относит к области временного сосуществования вещей, но ведь самое это раздвоение не мирится с его основной точкой зрения. К тому же этот дуализм отнюдь нельзя понимать в смысле раздельности двух миров, так чтобы мы одновременно могли приписать свободу одному миру и рабство другому. Двоякая определяемость вещей при таком допущении превратилась бы в двойственность самой вещи. На месте единой природы образовалось бы два мира: интеллигибельный и феноменальный. Спиноза перестал бы быть Спинозой, а стал бы Кантом. Да как бы мы ни понимали эту двойственную казуальность вещей, все равно нам не объяснить возможности становления в вещи, возможности ее *освобождения*. Ведь внешнее сосуществование вещей в природе необходимо, поэтому рабство их в этом отношении неустранимо, а потому переход к свободе в системе Спинозы есть не что иное, как логический скачок¹.

Этим затруднения нашей системы не исчерпываются. Признав переход к свободе за самопроизвольный механический процесс, Спиноза должен был выставить положение — аффект может быть укрощен и уничтожен не иначе как противоположным аффектом², и вместе с тем признать, что познание добра и зла, как и всякое адекватное познание, есть не только интеллектуальное, но и эмоциональное (аффективное) переживание³. Наряду с этим Спиноза утверждает: «Мы по аффекту не делаем ничего такого, о чем мы наверное знаем, что оно добро»⁴. Но предположим, что познание добра и зла может стать аффектом. Спросим себя, может ли этот аффект стать сильнейшим? Вряд ли, ибо «сила и

¹ См.: Политический трактат, II, 8: «...не во власти человека всегда действовать по руководству разума», «не более зависит от нас иметь здоровую душу, чем здоровое тело» (II, 6). «Люди всегда менее способны умерять свои страсти» (Eth., III, 2, sch).

² Eth., IV, 7.

³ Eth., IV, 14.

⁴ Eth., IV, 50, demonstratio.

возрастание каждой страсти, и упорство ее в существовании определяется не тем могуществом, по которому мы стремимся сохранить свое существование, но могуществом внешней причины, сравниваемым с нашим¹. А могущество внешних причин, как известно, «бесконечно превосходит наше собственное могущество», а потому-то человек всегда и необходимо подвержен страстям как сильнейшим из аффектов. Но предположим, что аффекты активные одерживают победу над страстями. Спрашивается, достигается ли этим свобода в том ее значении, которое предполагает Спиноза? Едва ли, ибо из самого определения аффектов уже ясно, что искомая свобода должна состоять не в господстве одних аффектов над другими, а в свободе от всяких аффектов вообще. В самом деле, под аффектом Спиноза разумеет «испытываемые телом ощущения, которыми способность действия нашего тела увеличивается или уменьшается, усиливается или задерживается, и вместе с тем идеи этих ощущений»². Если же свобода состоит в том, чтобы определяться из необходимости своей собственной природы, или, иначе, быть полной причиной того, что происходит в нас или вне нас, то аффекты, очевидно, не обуславливают свободы. Ибо аффект предполагает телесные ощущения, аффект есть идея этих ощущений, поэтому аффект есть всегда смутная идея, т. к. он заключает в себе не только идею нас самих, но и идеи внешних предметов, на нас воздействующих. Быть же полной причиной этих ощущений мы, вопреки словам Спинозы, не можем с его же собственной точки зрения, ибо дух не может быть причиной телесных изменений³. Вообще, проблема чистой самодетельности духа едва ли разрешима с точки зрения отстаиваемого Спинозой психофизического параллелизма. Во всяком случае, он более последователен, говоря в своем «общем» определении аффектов: «аффект... есть смутная идея». А с этой точки зрения путь, начертанный Спинозой, есть путь не от рабства к свободе, а, с его же точки зрения, от одного вида рабства к другому⁴.

¹ Eth., IV, 5.

² Eth., III, def. III.

³ «Ни тело не может определять души к мышлению, ни душа тела к движению, или к покою, или к чему-нибудь другому» (р. III, ргор. II), см. также р. I, ргор. III: «Из тех вещей, которые не имеют ничего общего между собою, одна не может быть причиной другой».

⁴ В этом отношении Спиноза повторяет ошибку Декарта. Согласно последнему, высшее благо должно в известном смысле стать предметом нашего вожеления, и потому должна существовать такая страсть, которая сама по себе определяет нравственный образ жизни. Вот тот пункт, где психология и мораль тесно сплетаются друг с другом. То же самое, как мы видели, и у Спинозы. Разум должен действовать как аффект, чтобы обеспечить нравственную жизнь. По Декарту, великодушие (*magna nimité* или *generosité*) есть та страсть, которая держит в своих руках узду нравственной жизни. Пока душа отдается вожелению, до тех пор она является игральщиком страстей и может преодолеть одни страсти не иначе как подчиняясь другим. Таким образом, какая-либо из страстей необхо-

Таковы те затруднения, на которые наталкивается учение Спинозы в решении своих задач. Не ограничиваясь этими, так сказать, имманентными системе замечаниями, мы предполагаем дать общую ее оценку в следующей главе. Теперь же скажем несколько слов о вершине, венчающей систему Спинозы, о понятии интеллектуальной любви к Богу.

Высшая мощь и свобода человека состоит, как мы видели, в ясном и отчетливом познании, в познании третьего рода. Этому роду познания, как мы говорили в I главе этого сочинения, свойственно схватывать вещи в их вневременной сущности, *sub specie aeternitatis*¹. Чем более мы познаем вещи ясно и отчетливо, т. е. либо в непосредственной интуиции третьим родом познания, либо в логическом мышлении вторым родом познания, тем более мы проникаем в божественную природу и познаем Бога. «Душа наша, — говорит Спиноза, — поскольку познает себя и тело под формой вечности, постольку необходимо имеет познание Бога и знает, что она находится в Боге и может быть представлена посредством Бога»². Познание это составляет наше могущество и добродетель. Из него проистекает «высшее довольство души, какое только возможно»³. Поэтому познание третьего рода испытывается нами как радость. «Все, что мы понимаем третьим родом познания, радует нас, и притом в сопровождении идеи Бога как причины»⁴. «Радость же, сопровождаемая идеей внешней причины, есть не что иное, как любовь» (III, VI опред. аффектов). Поэтому «кто ясно и отчетливо понимает себя и свои аффекты, тот любит Бога, и тем больше, чем больше он понимает себя и свои аффекты»⁵. Любовь к Богу есть чистая радость без всякой примеси печали, ибо познание есть чистая деятельность без всякого страдания. Поэтому эта любовь не омрачается аффектами ненависти, зависти или ревности. Она абсолютно бескорыстна. Кто любит Бога, тот не может стремиться к тому, чтобы и Бог его любил⁶, «ибо всякому ясно, что Бог не может испытывать никаких аффектов, а следовательно, не может любить и ненавидеть» (Eth., V, XVII). В слишком очевидном противоречии с этим Спиноза доказывает далее, что Бог любит самого себя

димо господствует в душе. Свободу прокладывает великодушие (*magnanimité*). Декарт как бы забывает, что ведь и великодушие есть страсть, правда другого рода, чем прочие, но все же страсть. Поэтому вместо свободы мы, в сущности, попадаем в новое рабство, из огня в поля; не освобождаемся окончательно, а лишь меняем господина. См.: *Les passions de l'âme, troisième partie. Oeuvres*, t. IV, p. 163–212; также: *Куно Фишер*. Истор. нов. филос., т. I, 392 и сл. 397.

¹ С точки зрения вечности (*лат.*). — *Прим. ред.*

² Eth., V, XXX.

³ Eth., V, XXVII.

⁴ Eth., V, XXXII.

⁵ Eth., V, XV.

⁶ Eth., V, XIX.

бесконечной интеллектуальной любовью и что наша любовь к Богу есть не что иное, как часть бесконечной любви, которую Бог любит самого себя. Природа Бога наслаждается бесконечным совершенством в сопровождении идеи самой себя, т. е. иначе, любить самого себя интеллектуальной любовью, дух же наш есть не что иное, как модус Божества; поэтому в нашей любви к Богу Бог любит самого себя. Субъект и объект любви совпадают друг с другом. «Отсюда следует, что Бог, поскольку он любит самого себя, любит людей, и, стало быть, что любовь Бога к людям и интеллектуальная любовь души к Богу — одно и то же»¹. Как же возможна эта любовь, если, как только что доказано, Бог не подвержен страстям, и, «собственно говоря, никого не любит и ни к кому не питает ненависти?»². Как возможна *интеллектуальная* любовь, если Бог лишен интеллекта, как возможна *любовь к самому себе*, если Бог лишен самости? Конец системы плохо согласуется с ее истоками. Перед нами очевидное и непреодолимое противоречие³. Трудно даже допустить, чтобы Спиноза сам не замечал его, тем более что на сцену выступает столь враждебный ему антропоморфизм. Поэтому весьма вероятно предположение Camerer'a, что Спиноза относил эту любовь не к *natura naturans*⁴, а к *natura naturata*⁵, природе созданной, а не созидающей. Подобно тому как, не рискуя впасть в антропоморфизм, мы говорим о бесконечном разуме как свойстве природы, так теперь мы говорим о бесконечной любви, проникающей всю природу и охватывающей наши души, как части бесконечной природы. Можно, однако, оспаривать самую правомерность противопоставления *natura naturans* и *natura naturata* с точки зрения предпосылок Спинозы. Последние утверждения от Бога созданного, в систему проникает идея, трансцендентная природе Бога, и атеистическая система становится религиозной. В этом направлении вообще движется мысль Спинозы. Правильное познание изображается в V части как мистическое постижение вещей в непосредственной интуиции, природа наполняется радостью, блаженством и всепроникающей любовью, Бог наделяется самостью, интеллектом и способностью бесконечной любви. Конечная же цель, необходимая для всех людей, определяется теперь как интеллектуальная любовь к Богу. Высшая реальность, адекватное познание, мощь, самодеятельность, свобода, совершенство, добро, активные аффекты, добродетель, разумная

¹ Eth., V, XXXVI, cor.

² V, XVII, cor.

³ Его отмечает большинство исследователей нашей системы. См.: К. Фишер, т. II, 573, Вормс, op. cit., с. 121, Camerer, op. cit., с. 264.

⁴ Природа порождающая (лат.). — Прим. ред.

⁵ Природа порожденная (лат.). — Прим. ред.

жизнь и, наконец, *amor Dei intellectualis*¹ — вот те определения, через которые мы прошли и которые соозначают нам нашу искомую цель. Мы должны теперь прибавить к ним еще два определения: вечность и блаженство. «В Боге необходимо есть идея, которая выражает сущность того или другого человеческого тела под формой вечности, а потому человеческая душа не может совершенно разрушиться вместе с телом, но от нее остается нечто такое, что вечно»². А именно, наша душа вечна, поскольку она познает под формой вечности, и только этой деятельной части нашей души принадлежит вечность. Идея вечности души кажется несовместимой, во-первых, с утверждаемым Спинозой параллелизмом духа и тела, во-вторых, с отрицанием субстанциональности человеческой души. Что касается первого, то Спиноза возражает на это, что вечность для него не означает бессмертия, продолжаемости, а означает вневременность, свободу от временных определений; что же касается второго, то Спиноза должен признать, что его учение о вечности носит не индивидуальный, а без- или сверхличный характер. При этом условии идея вечности не способна удовлетворить религиозное и моральное сознание, она не может быть названа религиозной идеей. Так, в последнем понятии, с которым мы сталкиваемся в этике Спинозы, автор остается верен самому себе. Он употребляет религиозные и моральные понятия, но вкладывает в них такое содержание, при котором его система сохраняет свой а-религиозный и а-моральный характер. В целом система не теряет своей натуралистической окраски, и вспышки подлинного морализма и религиозного воодушевления остаются лишь редкими оазисами в пустыне геометрической метафизики и механической морали.

¹ Интеллектуальная любовь к Богу (*лат.*). — *Прим. ред.*

² *Eth.*, V, XXII и XXIII.

VI. Оценка нравственного учения Спинозы

Спиноза строит свое нравственное учение, как выразился бы Ницше, «по ту сторону добра и зла». Последовательно и бесстрашно он уничтожает все обычные моральные предпосылки и упраздняет в своей этике все категории морали. Он элиминирует из своей системы понятия добра и зла, греха и заслуги, награды и добродетели и становится лицом к лицу с голой и бездушной природой. Чуждые всякой ценности, безразличные, равнодушные процессы обозначаются у него моральными именами, и самая проблема этики превращается в естественно-научную проблему. Добро и зло суть в конце концов рефлексы на телесные изменения, добродетель — мощь, необходимо присущая индивиду, что-то вроде физического понятия массы или энергии, совершенство не что иное, как присущая вещи реальность, и т. п. Этика Спинозы поэтому должна быть признана крайним и радикальным *натурализмом*. Не оценивая и не осуждая, Спиноза познает в ней естественно необходимые пути к естественно необходимым целям. Самое приближение к идеалу Спиноза рассматривает не как акт выбирающей воли, а как механическое движение согласно законам природы. Но будучи крайним выражением натурализма, этика Спинозы должна быть вместе с тем и крайним *иммoralизмом*. Тот, кто хочет остаться в пределах природных процессов, не сможет извлечь из них никакого масштаба для их оценки. Все процессы с натуралистической точки зрения представляют одинаковую ценность, все они одинаково обусловлены причинно и равно необходимы в своем возникновении и становлении. Их нельзя поэтому, оставаясь в пределах естествознания, осмеивать, оплакивать и осуждать, а можно только познавать. Отказываясь же от общеобязательной оценки естественных процессов, мы тем самым отказываемся от этической точки зрения, мы впадаем в иммoralизм. Далее, ограничив свой кругозор областью природы, мы должны будем признать исключительный и безусловный детерминизм всего существующего, ибо категория причинности основоположна для естествознания и самого понятия природы. Мы должны будем, как и делает это Спиноза, отвергнуть свободу воли и тем самым уничтожим еще одну необходимую предпосылку всякой морали. Этика должна будет строиться без идей вменяемости и ответственности, без долга и императива. Возможно ли это? Не рискует ли подобная точка зрения, исключительная и последовательная, уничтожить саму себя в неразрешимых противоречиях, сумеет ли она до конца обойтись без отвергнутых методов и категорий?

Мы обозначили выше учение Спинозы как этику гипотетического императива. Уже в этом обозначении скрыто то противоречие, в которое впадает Спиноза со своим отрицанием свободной воли. В самом деле, если человек лишен свободы выбора, то к нему бесплодно обращать какие бы то ни было императивы, хотя бы и условные. Ибо человек определен не только в своем желании собственного блага, но и в тех путях, которыми он к ним стремится. Бесплезно рекомендовать ему один путь, если он необходимо стремится к другому. «Вижу лучшее и одобряю, а следую худшему», — сочувственно цитирует сам Спиноза «Метаморфозы» Овидия. Предположить же, что Спиноза не хотел допускать никакого императива, а хотел лишь познавать действительность так, как она есть, мы не можем, ибо этика Спинозы, вопреки ее первоначальному предположению, вовсе не говорит о том только, что происходит необходимо, но и о том, что желательно было бы произвести. Сказать, что Спиноза принимает механическое движение человека от рабства к свободе за необходимый процесс, ни в коем случае нельзя. Прежде всего человек стремится, по Спинозе, к тому, что он считает добром, а не к подлинному своему добру, что не всегда совпадает одно с другим, ибо человеку свойственно заблуждаться. Если бы человек по природе направлялся по истинному пути, то ему не нужно было бы предлагать «образец человеческой природы» и развешивать перед ним преимущества разумной жизни и методы достижения истинного блаженства. Если бы все это происходило необходимо, то незначало было бы и писать этики, незначало было бы навязывать другим «понимание», которого, по-видимому, у них не хватает. Последнее в конце концов признает сам Спиноза. «Редко бывает, — говорит он, — что люди живут по руководству разума»¹. «Если же путь, который, как я показал, ведет к этому (блаженству) и кажется весьма трудным, однако все же его можно найти. Да он и должен быть трудным, ибо его так редко, находят»². В большинстве случаев людям не достает истинного понимания вещей. Этика Спинозы хочет дать это понимание и тем, очевидно, изменить судьбу человека. Как же это может произойти, если человек бесповоротно определен предшествующими по времени фактами его жизни? Спиноза отвечает на это: «поскольку у нас есть понимание, мы можем желать только того, что необходимо, и можем вполне успокоиться только на том, что истинно; а поскольку мы все это понимаем верно, постольку стремление лучшей нашей части согласуется с порядком целой природы»³. Как будто при отсутствии нашего понимания мы нарушаем порядок природы, а не

¹ Eth., IV, 35, sch.

² Eth., V, 42, sch.

³ Eth., IV, app. cap. 32.

следуем ему. Если же в неразумной жизни мы действовали согласно порядку природы, то что же нового привносит наше понимание и как при абсолютном детерминизме совершается самый переход из одного состояния в другое?

Здесь мы наталкиваемся на новое, еще более существенное противоречие системы. Самое понятие природы и естественной необходимости двоится, природа распадается надвое: на подлинную природу, действительно необходимую, и природу мнимую, которая представляет собой недостаток бытия, недостаток реальности. Один вид действительности квалифицируется как блаженство, свобода, совершенство, добродетель, высшее благо, добро, другой вид действительности — как рабство, несовершенство и зло. Возникает вопрос, остается ли при этом Спиноза в пределах чистого познания, не переходит ли он в область безусловных оценок и безусловных норм, не покидает ли он своей почвы условного императива и обороченной каузальности. Ответить на этот вопрос — это значит ответить на вопрос, насколько натурализованы у Спинозы моральные категории? Мы видели, что Спиноза провозгласил добро и зло присутствием и недостатком реальности, осознаваемым индивидом, совершенство и добродетель — степенью мощи. Но мы видели вместе с тем, как Спиноза отступает от этой точки зрения, как он утверждает единый для всех путь добра и самому понятию добра и зла придает значение безусловного и неоспоримого масштаба. Условный, гипотетический тон теряет свою силу и превращается в проповедь сурового и трудного пути, никем не желаемого, никем не достигаемого, но тем не менее хорошего для всех. В самом деле, асерторический императив предполагает a priori достоверную относительную цель каждого человека, так и оказывалось, по Спинозе, в начале его этического учения. «Каждая вещь, — говорил он, — насколько от нее зависит, стремится сохранить свое существование»¹. Каждый человек стремится к добру и избегает зла, как он их понимает. В конце же «Этики» Спиноза мизантропически заявляет, что путь, который он показал как ведущий к добру и блаженству, хоть и кажется очень трудным, но все же его можно найти. «И действительно, должно быть, в самом деле, трудно то, что так редко находят. В самом деле, если бы спасение было так легко и если бы его можно было найти без большого труда, то отчего же могло бы происходить то, что все почти не радеют о нем? Но все прекрасное так же трудно, как и редко»². То, что Спиноза признает добром, немногие почитают за благо, самоутверждение личности есть лишь *pium desideratum*³, неосуществленное для боль-

¹ Eth., III, 6.

² Eth., V, 42, sch.

³ Благое пожелание (лат.). — Прим. ред.

шинства и им не осуществляемое, вряд ли и осуществимое при отсутствии у людей свободы их определения. Между тем Спиноза признает начертанный им идеал свободного человека за благо для всех людей, он считает его высшей и безусловной нормой человеческого поведения, высшей, конечной целью всякого человека. Мы знаем, что сам Спиноза в своей жизни весьма значительно приблизился к начертанному им идеалу, но все же мы с уверенностью можем сказать, что идеал мудреца он считал нормой не только для себя одного, но и для всех других индивидов, независимо от их образа жизни, их привычек, наклонностей и способностей. Если бы указанный им образ жизни был бы делом личного вкуса, то незачем было бы и облекать его обоснование в тяжеловесную форму теорем, схолий и короллариев. О вкусах не спорят!

Но если жизнь, согласная разуму, есть общеобязательная норма, то в этом утверждении Спиноза выходит за пределы натуралистического рассмотрения вещей и за пределы гипотетического императива. Ибо для того, чтобы утверждать нечто как хорошее для всех, безусловно и безотносительно к чему-либо другому, нужно обосновать это нечто в качестве категорического императива; для того, чтобы утверждать в природе нечто как ценное в отличие от других процессов природы, как бесценных или безразличных, для этого нужно привести к рассмотрению природы критерий, который в ней самой и в ее рассмотрении почерпнут быть не может. Считая полноту реальности и мощи за благо, а недостаток ее за зло, Спиноза производит оценку реальности и тем выходит за пределы натуралистического познания. В области познания действительности все формы бытия и все виды реальности равнозначны. Если же делается попытка одну форму обозначить как подлинное бытие, а другой отказать в этом значении, то уже нарушена основоположная точка зрения натурализма, для которого все, что существует, существует одинаково необходимо, и никакая действительность не может квалифицироваться как недостаточное бытие и несовершенная, неполная реальность. Все это сам Спиноза доказывает гораздо более убедительно и обстоятельно, и его отступления от занятых позиций свидетельствуют лишь о настойчивости этической проблемы в ее подлинной постановке. В том самом раздвоении бытия, на которое мы обратили внимание во второй главе нашего сочинения, уже таился момент, который должен был опрокинуть все предпосылки натурализма и выдвинуть необходимость других предположений для решения нравственной проблемы. Мы уже говорили об этих предположениях в одной из предыдущих глав¹, теперь мы сделаем несколько окончательных выводов, к которым приводит обсуждение этического учения Спинозы со стороны его *формы*.

¹ В IV главе данного сочинения. — Прим. ред.

Прежде всего мы должны бесповоротно отвергнуть всякого рода натурализм в этических учениях. При этом натурализм в широком смысле, как обозначение для формы этического учения, в противоположность нормативизму, как другому типу построения этики. В этом отношении совершенно безразлично содержание этического учения, все равно, будет ли этика метафизической, как у Спинозы, Шопенгауэра и отчасти Вл. Соловьева, Гюйо, или эмпирической, как у Спенсера, Каутского или эвдемонистов. Как бы ни был ее принцип, она должна состоять из императивов, в противном случае вместо этики напишут психологию или историю культуры. Какую бы действительность ни брали во внимание, эмпирическую или метафизическую, она сама по себе не составит законов того, что должно быть, ибо эти законы разума не тождественны с законами того, что есть. В этике речь идет именно о нормах того, что должно быть, а не о том, что есть в какой бы то ни было действительности — в обосновании этого положения заключается бессмертная заслуга Канта. Кант, как представитель нормативизма — антипод Спинозы и Шопенгауэра, как двух сторонников натуралистической, в указанном выше смысле, этики. Однако более тщательный анализ обнаруживает и у Спинозы несомненные признаки нормативных определений. Значит нормативизм этический нуждается в дальнейшем противопоставлении, ибо не всякая система норм, хотя бы и относящаяся к человеческой воле, носит характер этической системы.

Этическая система есть система безусловных велений, она всегда облечена в форму абсолютного долга. Подлинная этика всегда категорична. Если же в основу системы кладут цели эмпирические и случайные, то императивы такой системы всегда условны, и в этом случае всегда система императивов будет двигаться согласно принципу обороченной каузальности. Такая система есть система гипотетического императива. Она нисколько не противоречит подлинной этике. Ее нормы могут стоять рядом с этическими, нисколько не нарушая их значения и нисколько не посягая на их самостоятельность и независимость. Житейские правила благополучия, рецепты для достижения счастья, здоровья, удобства — все эти императивы условны и относительноны и образуют системы норм, если и не враждебные, то, во всяком случае, чуждые системе норм этических. Итак, этика должна быть наукой не только о должном, но и наукой о должном *самом по себе*, а не для чего-нибудь другого. В этом ее отличие от некоторых практических дисциплин и от тех мнимых «этических» систем, которые проносят в науку жалкие суррогаты под почтенной в наши дни эгидой научного натурализма.

Этими замечаниями мы определили место Спинозы в ряду различных типов этических построений. Нам не трудно ориентироваться среди различных этических систем и усмотреть точки расхождения и соприкосновения нашего философа с значительнейшими системами морали.

С Кантом Спиноза стоит в резком антагонизме, поскольку речь идет о форме этического учения. Кант строит свою этику независимо от всяких эмпирических и метафизических предпосылок, этика Канта покоится на априорных положениях разума, совершенно независимых от чувственного опыта, этика Канта — автономна. В ней впервые тщательно проводится различие понятий полезного и нравственного доброго. Первое понятие извлекается из чувственного, эмпирического материала, покоится на эвдемонистических, эгоистических предпосылках и потому обосновывает систему условных относительных правил, второе понятие создается разумом а priori, оно совершенно независимо от предположений эвдемонизма или других данных чувственного опыта и находит свое выражение в безусловном категорическом императиве. Этика Канта представляет собой именно такое априорное формальное построение. Ее положения соответственно этому облечены в форму абсолютного долга, и эта форма признается ее единственной мыслимой формой всякого этического учения. Но сознавая нечто как свой безусловный долг, личность должна вместе с тем обладать способностью выполнить его свободно, т. е. способностью действовать по своему собственному решению, независимо от чувственных определений. Автономная этика предполагает автономию человеческой воли. Свобода воли для Канта — неустранимая предпосылка всякого нравственного учения. В противоположность Кантовой, этика Спинозы «гетерономна», она исходит из психологических, метафизических, в частности, эвдемонистических предпосылок. Добро и зло в ней отождествляются с полезным и вредным. Вся этика, закованная в форму теоретических положений, трактует лишь о естественной необходимости известных желаний и способов их удовлетворения. Проглядывающий через массу теорем и схолий нормативизм есть нормативизм гипотетического императива. Об абсолютном, безусловном велении, властно оценивающем природу с чужеродной ей точки зрения, в системе Спинозы не может быть и речи. Форма категорического императива исключена из учения Спинозы всей концепцией его системы. Наконец, вместо автономии воли в системе Спинозы нас встречает суровый механический детерминизм. Указанными чертами Спиноза отвергает все формальные предпосылки, предложенные Кантом, и, наоборот, этот последний в своих предпосылках опровергает точку зрения Спинозы. Но это не мешает обоим мыслителям сходиться во многих пунктах их учения, когда дело касается содержания, а не формы нравственного учения. Прежде всего сам Кант в своем учении о высшем благе впадает в эвдемонизм, притом эвдемонизм того благородного метафизического типа, какой отстаивал и Спиноза. Но гораздо чаще Спиноза в своей «Этике» возвышается до истинно кантовских положений, не говоря уже о том, что все его учение проникнуто столь глубоким уваже-

нием к разуму и познанию, что его учение с этой стороны по справедливости может быть обозначено, подобно Кантову, как рационализм. Но мы говорим сейчас не об общем духе его наставлений, а об отдельных положениях системы, в которых Спиноза поднимается до истинного морализма и подлинного бескорыстия. Так, напр., в LXXII положении IV ч. Спиноза говорит: «Свободный человек никогда не действует с злым умыслом, но всегда действует с прямотушием». Доказательство же этого положения ведется совсем в духе Канта. «Если бы предположено было, — говорит нам автор в схолии, — такое возражение: если человек посредством вероломства может избавиться от опасности немедленной смерти, ужели разум не внушает ему, чтобы он для сохранения своего существования сделался вероломным², то на него нужно отвечать таким образом: если бы разум посоветовал это, то значит, он советует это всем, и поэтому разум вообще советует людям, чтобы они вступали между собой в договоры, соединяли свои силы и имели общие права только со злым умыслом, т. е. чтобы они на самом деле не имели общих прав — что нелепо»¹. Это то самое доказательство, которое впоследствии применит Кант, доказывая безнравственность лжи. А вот образцы бескорыстного следования долгу ради долга: «Хотя бы мы и не знали, что наша душа вечна, но все-таки считали бы самым важным благочестие, религию и вообще все то, что, как мы показали в четвертой части, относится к мужеству и великодушно»²; не надежда на награду и не страх загробных мучений, а собственное убеждение должны побуждать нас к выполнению божественного закона. Никакой награды за добродетель быть не может. «Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель, и мы не потому наслаждаемся им, что сдерживаем наши похоти, а напротив, мы можем сдерживать наши похоти потому, что наслаждаемся им»³.

Не менее Канта Спиноза дорожит «чистотой» нравственного настроения. Человек, живущий по руководству разума, должен избегать всяких влечений. Он «должен быть доволен своим и помогать ближнему не по женскому сердоболию, пристрастию или суеверию, но единственно по руководству разума»⁴. С этой точки зрения чувство сострадания не может заслуживать одобрения Спинозы. «Сострадание в человеке, который живет по руководству разума, есть само по себе зло и бесполезно»⁵, поэтому «человек, живущий по руководству разума, стремится, насколько может, сделать так, чтобы его не коснулось сострадание». Этими словами Спиноза проповедует отнюдь не безжалостный эгоизм, а свободную

¹ Eth., IV, 72 sch.

² Eth., V, 41.

³ Eth., V, 42.

⁴ Eth., II, 49 sch. Opera I, 129.

⁵ Eth., IV, 50, sch.

от чувственности деятельность, деятельность, руководящуюся исключительно велениями разума. «Ибо тот, — говорит он, — кто не побуждается ни разумом, ни состраданием к тому, чтобы помогать другим, справедливо называется бесчеловечным»¹. В этом пункте учения Спиноза более всего приближается к Канту со стороны содержания своих положений. Напротив, здесь он становится в оппозицию Шопенгауэру, с которым имеет очень много общего по форме своих построений.

Для Шопенгауэра, как известно, чувство сострадания является основой морали. Только те действия он признает моральными, которые вытекают из этого чувства. При этом самое обоснование этого положения, да и вся концепция морали, будучи враждебной Кантовой, в то же время близка концепции Спинозы. Прежде всего самую проблему этики Шопенгауэр понимает в смысле отыскания пружины нравственных поступков, т. е. тех сил, которые направляют известным образом поведение человека. Как возможны нравственные поступки? Для Шопенгауэра этот вопрос означает: «как они причинно возможны». Так же ставится проблема и у Спинозы. Во-вторых, этика Шопенгауэра характерна в решении этой проблемы смешением границ эмпирического и метафизического в такой мере, что одно и то же начало (чувство) одновременно определяется и в том и в другом смысле². То же самое, только, может быть, в еще большей степени, мы наблюдаем и у Спинозы. Каждое чувственное определение для него соозначает метафизическую истину. Стремление к самосохранению, напр., для него не только определение эмпирическое, но в большей мере метафизическое определение вещи. Да и самые вещи — столько же чувственно воспринимаемые предметы, сколько и модусы божественной субстанции. Итак, вся «Этика» есть столько же физическое, сколько и *метафизическое* учение. На это мы доселе обращали мало внимания, и это вполне понятно. Для этики важно не содержание и не материал, а форма и порядок материала. Что же касается первого, то ясно, что всякий материал, как эмпирический, так и рациональный и мистический, должен быть привлечен к построению этики. Весь вопрос только в роли и соотношении этих элементов. Спиноза, начавший с эмпирических определений пользы, перешедший к требованиям разумного определения жизни и завершивший свое здание мистической верхушкой, обнаружил возможность их сочетания в единой системе.

Сказанным выше мы, в сущности, установили отношение Спинозы к трем обычно различаемым в этике типам учений: эмпиризму, рационализму и мистицизму. Это гносеологическое деление несколько двузначно,

¹ Eth., IV, 50, sch.

² Это обстоятельство, как известно, дало повод Вл. Соловьеву (Критика отвлеченных начал) причислить Шопенгауэра к сторонникам эмпирической морали. См. против: *Чичерин*. Мистицизм в науке.

двусмысленно. Можно различать этические учения со стороны их гносеологического принципа, их подхода к решению проблемы (принцип нравственности дается эмпирически, априорно, интуитивно) и можно различать их как эмпирические, рациональные и мистические по содержанию их принципов (высшее благо есть начало эмпирическое, высшее благо есть начало разумное, высшее благо есть начало мистическое). В первом смысле различия эти для этики имеют значение не сами по себе, а в отношении к методологическим предпосылкам этики. Эмпиризм для нее характерен не в качестве эмпиризма, а в качестве натурализма, рационализм не в качестве рационализма, а в качестве нормативизма и т. д. Во втором смысле они имеют уже более существенное значение для характеристики учений, ибо здесь речь идет уже не об одном гносеологическом различии, а о самом облике нравственного учения. Мы уже видели, как относится Спиноза к эмпирическому принципу (в форме утилитаризма), как он оценивает рационалистическое учение (в своем интеллектуализме и в своем отношении к Канту), наконец, как он пользуется метафизическими понятиями (по сопоставлению его с Шопенгауэром). Его отношение к мистической этике легко выясняется из того значения, которое получает в системе *amor Dei intellectualis*¹. Однако важно отметить, что эти элементы входят в состав нашего учения не как части органического целого, в котором одно начало внутренне примиряется с другим так, что высшее подчиняет себе другие низшие, а как разные аспекты одного и того же принципа. Стремление к собственной пользе соозначает жизнь по разуму, а жизнь по разуму есть жизнь в Боге. Между материальным началом пользы, формальным началом разумных принципов и мистическим началом любви к Божеству нет никакого различия по существу. Все это лишь различные выражения одного и того же начала².

Если мы будем рассматривать мораль Спинозы со стороны ее содержания, то наряду с ее мистическим венцом и с ее утилитарными истоками мы должны будем обратить внимание на идею творческой, *активной личности*, которая образует ее центр. В этом пункте Спиноза приближается к Гюйо, Вундту и Ницше, с тем, однако, существенным отличием от последнего, что сила личности для Спинозы определенно связывает-

¹ Несмотря на безрелигиозность системы, мистический смысл этого понятия очевиден, о чем свидетельствуют, между прочим, и те источники, из которых оно заимствовано (Хаздай Крескас).

² В этом отношении Спиноза может быть противопоставлен Вл. Соловьеву, который также сочетает в своем учении различные начала морали. Но тогда как для Соловьева каждое из них является лишь частью цельной истины, для Спинозы каждый принцип сам по себе есть цельная истина в ее определенном выражении.

ся с ее духовной самостоятельностью. Идея активной личности стоит в резком противоречии с метафизикой Спинозы. Метафизика Спинозы растворяет личность в бесконечности божественной субстанции, превращает ее в маленькую ограниченную частицу бесконечной субстанции, единственной подлинной реальности, в песчинку, исчезающую в своем ничтожестве перед величием космоса. Этика Спинозы возвращает личности ее значение. Она признает ее исключительную своеобразность (в понятии сущности, *essentia* вещи), признает возможность ее деятельности, творческого отношения к миру, противопоставляет личность как деятельное начало и мир как внешнюю пассивную среду. В двух отношениях такое понятие личности вносит противоречие в систему Спинозы: во-первых, оно не мирится, как мы сказали, с его метафизикой, отрицающей реальность единичных вещей¹, во-вторых, оно не мирится с натурализмом Спинозы, который не позволяет рассматривать человека как нечто индивидуальное и несравнимое с другими, а непременно берет предметы в их общих родовых чертах. Ибо самое понятие личности выводит нас за пределы природы.

Поэтому понятие личности у Спинозы носит двойственный отпечаток. С одной стороны, всякая отдельная вещь стремится утвердиться в своей сущности, как эта особенная вещь, но, с другой стороны, т. к. это самоутверждение достигается в жизни по разуму, то оказывается, что личность утверждает не свою особенную, а универсальную сущность, утверждает универсальный разум. В разуме как раз сходятся между собою все люди. Поскольку люди живут по руководству разума, постольку лишь они необходимо всегда сходятся между собою по природе (*Eth.*, IV, 35); поскольку же они подчинены страстям, постольку могут быть взаимно противоположны. Таким образом, с одной стороны, личность — это индивидуальная ценность, ценность каждой самоутверждающейся сущности, с другой стороны — это универсальная ценность разума, всегда причастного вечности.

Но как бы то ни было, за этими не вполне устойчивыми понятиями, за не всегда удачными теоретическими формулами стоит совершенно законченный и определенный нравственный идеал. Мы разумеем то возвышенное, но смиренное, истинно-философское отношение к жизни, которое — плохо ли, хорошо ли оно мирится с общей концепцией системы — навсегда останется связанным с именем спинозизма. Возможно, большая независимость от внешних определений, возможно, большая самостоятельность, активность, творчество и самодостаточность — таков идеал Спинозы. В себе самой личность должна почерпать все начала своего существования, она должна стать свободной от внешних определе-

¹ Об этом уже сказано во II главе.

ний, должна преодолеть их светом своего разума. Она должна встать в такое положение, при котором она критически относится во всему, данному извне, принимает его, лишь поскольку оно может стать ее собственным определением, поскольку внешнее ей дело может стать ее же делом. Даже исторически данное и неустранимое из действительности она принимает, лишь поскольку оно отвечает ее собственным требованиям. Для сохранения своей независимости и самостоятельности она готова отказаться от всяких благ земных, ибо выше независимости и активности не может быть никакого блага. Таким путем утверждаются ее высшая свобода и подлинная автономия. «Свободный человек, — говорит Спиноза, — живущий между невеждами, старается, насколько может, отклонять их благодеяния». Свободный человек должен отклонять общество прихлебателей и льстецов, он должен быть свободным от тех оценок, которые ему дают другие. «Ты сам себе — свой высший суд», — мог бы сказать Спиноза словами русского поэта. Так же свободно он должен ценить других. «Кто живет по руководству разума, тот стремится, насколько может, отвечать на ненависть к нему, гнев, презрение другого любовью и великодушием». Свободный человек, даже отказываясь от видимых благ, никогда не будет испытывать лишения; напротив, в себе самом он будет находить неиссякаемый источник высшего довольства. «Довольство собой можете проистекать из разума, и единственно то довольство, которое проистекает из разума, есть высшее довольство, какое можете существовать» (Eth., IV, 52).

Проблема мудрой жизни, однако, усложняется наличием общества. Мудрец, победивший мир страстей, должен преодолеть и другие воздействия внешнего мира. Как он должен относиться к природе, это отчасти уже сказано, отчасти ясно само собой: природное начало, как низшее по своему достоинству, должно подчиняться руководительству разума. Как он должен относиться к обществу, об этом нам предстоит говорить в дальнейших главах.

Но независимо от того решения, к которому нам предстоит прийти вместе со Спинозой, мы хотим уже здесь обратить внимание на то отношение к проблеме общества, которое диктует нам идеал истинного мудреца.

Внешний мир, способный ограничить свободу и самостоятельность личности, является ей не только в виде мертвой природы, но и в виде тождества других личностей, столь же ценных и столь же неприкосновенных в своей особенности. Этот мир других личностей может ощущаться и ощущается личностью как нечто ей чуждое, ограничивающее ее самоопределение, давящее ее в своих организованных проявлениях. Здесь встает одна из самых существенных этических антитез — антитеза личности и общества. Непримиримый бунт личности против общества (анар-

хизм) — есть одно из полярных решений этой антитезы. Это крайнее выражение начала свободы, необходимого атрибута личности. Безусловное подчинение лица обществу, растворение индивидуальной воли в воле других — есть утверждение другого полюса антитезы. Это решение проблемы есть выражение идеи равенства. Насколько анархизм в конце концов есть свобода сильных посягать на слабых, свобода без права и, следовательно, без равенства, настолько второй тип общества есть равенство рабов, равенство без свободы. Свобода и равенство вовсе не соозначают друг друга. Возможна свобода без равенства и равенство без свободы. Французская революционная доктрина смотрела на дело иначе. Она искала свободу в равном подчинении всех государству. «On forcera d'être libres»¹, — говорил Руссо. Аналогичный взгляд усвоил себе и современный социализм. Общество, основанное на свободной конкуренции, отстаивает мнимую свободу, свободу быть рабом и умирать с голоду. Действительная свобода достигается господством надиндивидуальных единиц, господством коллективной воли, коллективного сознания над индивидуальным. Все индивиды должны быть поставлены в равное отношение к коллективу, и это послужит наилучшему обеспечению их действительной, а не мнимой свободы. Идеал Спинозы — решительно против анархизма, ибо организованная социальная жизнь составляет необходимое условие разумной жизни. Но его идеал самостоятельности равным образом и против того пассивного отношения к обществу, при котором предоставляют социальному целому решение своих задач и судьб. Ибо господство и преобладание коллективного сознания означает господство шаблона и рутины, такое состояние, при котором внешние

¹ Фраза из трактата Руссо «Об общественном договоре, или Принципы политического права» (ч. I, гл. VII), которую приводит здесь Кечекьян, дословно означает «его силой принудят быть свободным». Полностью этот фрагмент из трактата Руссо гласит: «Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps: ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre; car telle est la condition qui, donnant chaque citoyen à la patrie le garantit de toute dépendance personnelle; condition qui fait l'artifice et le jeu de la machine politique, et qui seule rend légitimes les engagements civils, lesquels sans cela seraient absurdes, tyranniques, et sujets aux plus énormes abus». Русский перевод (А.Д. Хаютина и В.С. Алексеева-Попова): «Итак, чтобы общественное соглашение не стало пустою формальностью, оно молчаливо включает в себя такое обязательство, которое одно только может дать силу другим обязательствам: если кто-либо откажется подчиниться общей воле, то он будет к этому принужден всем организмом, а это означает не что иное, как то, что его силою принудят быть свободным. Ибо таково условие, которое, подчиняя каждого гражданина отечеству, одновременно тем самым ограждает его от всякой личной зависимости: условие это составляет секрет и двигательную силу политической машины, и оно одно только делает законными обязательства в гражданском обществе, которые без этого были бы бессмысленными, тираническими и открывали бы путь чудовищнейшим злоупотреблениям». — *Прим. ред.*

определения невольно навязываются личности и принимаются ей без критики и рефлексии — принимаются не как свои, а в качестве общих, общепринятых, иногда даже в качестве отцовских и дедовских. Притом господство коллектива всегда означает господство среднего уровня сознания данного общества. Определения коллектива представляют собой среднюю линию определений отдельных индивидов, благодетельную для не достигших среднего уровня и пагубную для его превзошедших. В таком положении наступает смерть индивидуального творчества. В личности воспитывается пассивное отношение к своему положению, мысль привыкает извне черпать свое содержание, воля ждет извне определений для себя. Все это плохо мирится с идеалом самостоятельного духа. Дух человеческий должен осознать свою исключительную самостоятельность и противопоставить себя всему сложившемуся порядку бытия и сознания. Поэтому правильный путь к этическому самоопределению идет через предварительный, так сказать, методологический скепсис в отношении социальных ценностей. В этом — глубокая правда Толстого и Сковороды, отчасти и того атомистического индивидуализма, к которому примыкал наш философ в своих социально-политических воззрениях. Толстой и Сковорода освободились от власти общепринятых оценок, обычных суждений и утверждений. Они построили заново систему оценок, ставя во главу угла прежде всего самостоятельную нравственную личность и подвергая ценность всех остальных образований предварительному скепсису. Но подобно тому, как гносеологический скепсис Декарта отнюдь не был гносеологическим скептицизмом, так и этот культурно-этический скепсис не должен превращаться в культурно-социальный скептицизм. Отвергнув все навязанные, данные нам исторически учреждения и образования, мы не должны останавливаться на этом голом отрицании; мы должны подойти к факту государства, церкви, науки, религии, собственности без всякой предвзятости, без всякого преклонения перед их фактичностью, подойти так, как если бы их еще не было и мы их могли бы создать и уничтожить по собственному усмотрению. Когда мы достигнем этого пункта сознания, только тогда сможем мы свободно утверждать надындивидуальные образования как положительные ценности, или отвергать их как ненужный балласт. При таком отношении нашего сознания к проявлениям общественного начала возможно свободное принятие и усвоение их и их свободное и сознательное отвержение. Только здесь начинается подлинное моральное творчество, достигается истинное царство духа. Этическая свобода есть прежде всего *tabula rasa* независимости от надындивидуального сознания, которому имя традиция и шаблон. В этом смысле свобода независима от политического устройства страны. И этим принципом должна решаться и другая сторона моральной проблемы — сторона объективная, действитель-

ный синтез начал общинности и индивидуальности. Иными словами, исходный пункт для решения этой проблемы дан идеей предварительного культурно-социального скепсиса.

Собственное политическое учение Спинозы, к которому мы пришли в наших рассуждениях о моральной личности, правда в индивиде почерпает свой исходный пункт, но характерно не защитой индивидуалистических принципов, а растворением всех принципов в реально-психологических процессах. Форма учения подавляет и обесценивает порою блестящее и богатое содержание. Но справедливое отношение к системе требует отметить и эти случайные элементы учения, которые при другом подходе и другом освещении могут дать богатые плоды. Мы это сделали в отношении нравственного учения, наша оценка политического учения Спинозы предполагает систематический анализ его учения о праве и государстве. Он и составит содержание следующих глав.

VII. Учение о праве. Естественное право

Что такое естественное право? «Под правом природы, — отвечает Спиноза, — 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 дотолу, доколе простирается их мощь, и, следовательно, что каждый человек совершает по законам своей природы, то он совершает по высшему праву природы, и имеет в отношении природы столько права, какой мощью обладает»¹. «Рыбам, например, — поясняет он свою мысль в другом трактате, — предназначено природой плавать и пожирать большим маленьких. Поэтому рыбы имеют высочайшее естественное право на воду и большее на то, чтобы пожирать малых»². Естественное право человека есть только частное приложение общего права природы, человек не должен рассматриваться как государство в государстве, но только как часть природы, к нему приложима и должна быть прилагается та же мерка, которая охватывает всю природу и всех индивидов как одну цельную, законченную и необходимую систему, одну субстанцию — Бога. «Я не признаю никакой разницы между людьми и другими индивидами природы, а также между разумными и лишенными истинного разума людьми... ибо то, что всякая вещь делает согласно законам своей природы, то она делает с высшим правом, ибо она именно то и делает, к чему она определена природой, и ничего другого делать и не может»³. «Так как мы говорим здесь о совокупной мощи природы или праве, — развивает свои мысли Спиноза, — 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 в своем бытии»⁴, а это стремление каждой вещи по мере сил своих утвердиться в своем бытии составляет высший закон природы.

Таковы наиболее существенные определения Спинозы касательно естественного права. Им, как и вообще всей политической доктрине Спинозы, уделялось до последнего времени слишком мало внимания, во всяком случае, гораздо менее, чем этого требовала бы исключительная свое-

¹ Tractatus politicus, cap. II, 4, Opera I.

² Tract. Theol.-polit., cap. XVI, стр. 359. Paulus'a.

³ Tract. Theol.-polit. Opera II, 200.

⁴ Tract. polit., cap. II, § 5.

образность его концепции естественного права. По внешней форме своей философия права Спинозы движется в круге тех же понятий, которых традиционно держались его современники и на которых строили свои теории его исторические предшественники — она исчерпывается понятиями естественного права, естественного состояния, договора, обосновывающего переход в государственное состояние; местами даже ее содержание близко приходит к мыслям других теоретиков XVII в., особенно Гоббса, что поставило на очередь вопрос о прямом заимствовании мыслей Спинозой у его английского современника, а также породило долго державшееся убеждение в том, что политическая доктрина Спинозы является только сколком, дополнением и развитием идей английского политика, хотя результаты их, если и не правоведческо-философских, то во всяком случае, политических исследований, представляют немало существенных и любопытных антитез и контрверз. Между тем самый поверхностный методологический анализ обеих доктрин способен был бы убедить всякого в том, что заимствование ограничивается исключительно внешней формой выражения мыслей, подражанием тому *modus'у dicendi*¹, который был принят в теориях того времени, а также кругом и постановкой проблем, и что учение Спинозы о праве представляет собой методологически совершенно отличное от прочих учений XVII в. построение, при этом, может быть, единственное по своей оригинальности во всей истории философии права, не говоря уже о том, что в своих политических учениях Спиноза и Гоббс выдвигают два противоположных начала нового светского государства. О последнем, впрочем, речь еще впереди, теперь же мы остановимся на учении Спинозы о естественном праве.

Идея естественного права, как известно, не только живая, но и чрезвычайно жизненная идея современной юриспруденции, в течение своей долгой истории многократно и радикально меняла свое содержание. Это одна из немногих идей, которая непрерывно продолжает жить в сознании людей, постоянно приспособляясь к изменяющимся воззрениям. И если правоведение наших дней сохраняет для своих целей термин дряхлый, как культурный мир, то не иначе как в сознании, что существенные элементы естественно-правовой идеи, как она предносится современному сознанию, содержались уже в теориях прошедших веков при всем пестром разнообразии этих теорий, может быть, не всегда осознанные, не всегда продуманные, не всегда последовательно развитые до конца. В наши дни нет недостатка в исследованиях, которые пробуют открыть тенденции современного правосознания в, казалось, совсем уже сданных в архив теориях Гоббса или Руссо, даже в античных учениях стоиков и

¹ Способу выражения (*лат.*). — *Прим. ред.*

софистов, не говоря уже о той непосредственной связи, которая роднит возрожденное естественное право с немецким идеализмом и романтикой исторической школы. Мысль о неизменных, твердых принципах разума, служащих критерием для оценки положительного законодательства, неизменно присутствует в скрытой или явной форме чуть ли не у всех теоретиков естественного права¹. Может быть, только одно учение Спинозы стоит совсем особняком, одиноко выделяясь своим до конца продуманным и доведенным натурализмом. Это и отличает его учение от доктрины Гоббса.

Посмотрим, в самом деле, как представляет себе естественные законы Гоббс. Мы видели, как в своей психологической дедукции государства Гоббс берет своей исходной точкой самолюбивую природу человека. Честолюбие и жажда своей собственной выгоды (*gloria*² u *commodum*³) — вот основные страсти человека. Мы уже говорили, как эти основные свойства людей, будучи одинаково присущи всем людям, порождая взаимный страх среди людей, создают состояние всеобщей войны, в котором каждый стремится к своему благополучию и избегает всеми доступными ему средствами зла. Это стремление индивида, столь же необходимое, как и падение камня, стоит в полном согласии со здравым разумом, а потому может быть названо правом индивида. — «*Neque enim juris nomine aliud significatur, quam libertas, quam quisque habet facultatibus naturalibus secundum rectam rationem utendi*»⁴ и «*Jus naturale est Libertas, quam habet unusquisque potentia sua ad naturae suae conservationem suo arbitrio utendi et (per consequens) illa omnia, quae eo videbuntur tendere, faciendi*»⁵. Это второе, позднейшее определение чрезвычайно близко подходит к определениям Спинозы, хотя и здесь разумное начало, соображения здравого разума противостоятся страстям как руководящее ими начало. Но коренная методологическая противоположность разбирае-

¹ Впрочем, безосновательно она вводится и в теории их противников. «*Alle Menschen sind geborene Naturrechtjuristen*» («Все люди — прирожденные сторонники естественного права» (*нем.*) — *Прим. ред.*), — жалуется Bergbohm, *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*. С. 122.

² Досл.: Честолюбие, жажда славы, тщеславие (*лат.*) — *Прим. ред.*

³ Досл.: Удобство, польза, выгода (*лат.*) — *Прим. ред.*

⁴ Сар. I, § 7. Р. 5 (*Гоббс Т.* Основ философии часть третья. О гражданине. I, 7. Пер. с лат. Н.А. Федорова: «Ведь этим словом (имеется в виду термин “право”. — *Прим. ред.*) обозначается не что иное, как свобода для каждого пользоваться своими способностями согласно истинному разуму». — *Прим. ред.*).

⁵ *Leviathan*, сар. XIV. Р. 66 (*Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. Гл. XIV. Пер. с лат. А. Гутермана: «*Естественное право*, называемое обычно писателями *jus naturale*, есть свобода всякого человека использовать собственные силы по своему усмотрению для сохранения своей собственной природы, т. е. собственной жизни, и, следовательно, свобода делать все то, что, по его суждению, является наиболее подходящим для этого». — *Прим. ред.*).

мых воззрений начинается там, где у Гоббса появляется противопоставление естественного права как фактического, случайного отношения естественному закону, как вечному, изначальному предписанию разума, сливающемуся в своей сущности с нравственными и божественными законами. «Est igitur lex naturalis, — говорит Гоббс, — dictamen rectae rationis circa ea, quae agenda vel ommitenda sunt ad vitae membrorumque conservationem, quantum fieri potest, diuturnam»¹.

Естественный закон выступает у Гоббса как начало отличное и отчасти противоположное естественному праву. Это неизменные и вечные заповеди, всегда заложенные в душе человека, хотя и не всегда им выполняемые. Все то, что запрещают эти законы, никогда не может быть дозволено, и то, что они предписывают, никогда не может быть запрещено. Их содержание предписывает средства для достижения мира и постольку естественные законы совпадают с нравственными. В строгом смысле они могут быть названы законами лишь постольку, поскольку они даны Богом в Священном Писании, ибо закон в строгом значении слова «sit oratio ejus qui aliquid fieri vel non fieri aliis jure imperat»². Гоббс, таким образом, вводит в свое учение понятие вечных идеальных требований разума, которые, с одной стороны, входя составной частью в сознание индивида, объясняют психологически факт государственной жизни, — в этом состоит даваемая Гоббсом психологическая дедукция государства — с другой стороны — и здесь Гоббс переходит к трансцендентальной дедукции — служат оправданием и мерилom правомерности государства и той или другой формы государственного устройства. Не трудно усмотреть в его представлении о естественных законах, как о *dictamina rectae rationis*³, черты близкие и родственные естественно-правовым течениям наших дней, если грубо разделить последние как учение о принципах идеального права. Правда, многое, очень многое отделяет нас от Гоббса, но одно небольшое, вечное для человечества зерно методологической правды можно найти уже и у него, если, конечно, не навязывать ему совершенно искажающих его мысли намерений исследовать проблему исторического возникновения государства, о чем мы уже говорили во введении.

¹ De cive, гл. II, § 1. P. 9 (*Гоббс Т.* Основ философии часть третья. О гражданине. II, 1. Пер. с лат. Н.А. Федорова: «Следовательно, *естественный закон*, если необходимо мое определение, есть требование истинного разума относительно того, что следует и чего не следует делать ради возможно более продолжительного сохранения жизни и телесного здоровья». — *Прим. ред.*).

² De cive, cap. III, § 33. P. 27 (*Гоббс Т.* Основ философии часть третья. О гражданине. III, 33. Пер. с лат. Н.А. Федорова: «Некие выводы разумения того, что следует и чего не следует делать». — *Прим. ред.*).

³ Требование истинного разума (*лат.*). Цитата из вышеприведенного фрагмента работы Гоббса «О гражданине» (II, 1). — *Прим. ред.*

Здесь мы достигли того пункта, с которого ясно обозначается глубокая противоположность естественно-правовых учений Гоббса и Спинозы. Для первого естественный закон — есть закон моральный и божественный в смысле обращенного к человеку требования, для второго естественный закон есть закон природы в смысле чистого естествознания, понятие никоим образом не моральное, не телеологическое, не правовое. Как ни близки их исходные точки, как ни сходна их терминология, в результате они приходят к совершенно различным понятиям, хотя и заключенным с внешней стороны в одинаковую, так сказать, скорлупу. Если, однако, мы примем во внимание ту глубокую связь, в которой стоит философия права Спинозы с основными началами его мировоззрения, то мы поймем, что иначе и быть не могло. Уже одно понятие Бога, которое находит себе место в правовых учениях обоих разбираемых авторов, способно объяснить нам многое. Для Гоббса, согласно трансцендентному понятию Бога, Бог есть творец и законодатель мира, предписывающий законы людям уже в их естественном состоянии, для Спинозы, согласно его имманентному понятию Бога, естественные законы могут быть только законами божественной природы¹. Для Гоббса от Бога проистекают только написанные им в сердцах людей разумные предписания, для Спинозы от Бога происходит вся природа и, следовательно, всякая отдельная вещь в ее необходимости и закономерности. Для Спинозы, говоря, словами Worm'a²: «Gott ist nicht der Gesetzgeber der Welt, er ist ihr Gesetz. Gott ist nicht der Schöpfer der Welt; die Welt ist von ihm im allem und jedem abhängig. Gott ist kein zeitliches Vorher, aber er ist die Bedingung, die Bestimmung alles Seins»³ и т. д., а каждая отдельная вещь для него является модусом божества. Созерцая вещи только под углом зрения этого высшего единства, Спиноза не допускал возможности целей в природе, не мог допустить построения «царства целей» рядом с божественной необходимостью природы — Бога. С этой неоправданной, догматической односторонностью он не мог объяснить правовых явлений, как мы это покажем ниже, и поневоле должен был разойтись с Гоббсом, для которого была открыта природа права как предписания *rectae rationis*⁴, или в конечном счете законодателя-Бога. Если естественные законы являются не чем иным, как законами самой природы, то, очевидно, их действие не может быть устранено и в государственном состоянии, ибо «человек,

¹ См.: Einleitung Gebhardt'a к нем. перев. Полит. трактата. Philosoph. Biblioth. Bd. 95. C. XVII.

² Worm. Spinoza's Naturrecht в Arch. f. Gesch. d. Ph. XVII. 1904. S. 502.

³ «Бог — не законодатель мира, Он — его закон. Бог — не Творец мира, мир целиком и полностью зависит от Него. Бог не есть временное Начало мира, но его условие, определение всего существующего» (нем.). — Прим. ред.

⁴ Истинного разума (лат.). — Прим. ред.

как в естественном состоянии, так и в гражданском, действует по законам своей природы и согласуется со своей пользой»¹. В этом обстоятельстве сам Спиноза видел существенный пункт своего расхождения с Гоббсом. «Что касается политики, — пишет он в *Epist.*, 50, — то различие между мной и Гоббсом заключается в том, что я оставляю естественное право навсегда неприкосновенным и признаю, что в каждом городе высшему правительству принадлежит в отношении к подданным лишь столько права, насколько оно превосходит их власть — что всегда имеет место и в естественном состоянии»². Таким образом, естественное состояние не устраняется государственной жизнью, а только регулируется и упорядочивается в ней. В политическом учении Спинозы, как мы увидим далее, совсем не так существенна и глубока противоположность двух *status'ов*, как у Гоббса; вместе с тем от основной же концепции естественного права зависит и то различное значение, которое получает у того и другого договор как источник государственной и правовой жизни. Однако, чтобы не предварять дальнейшего изложения, обратимся к разбору изложенных определений Спинозы.

Разбирая его этическую систему, мы уже видели, насколько неправомерно он пользуется телеологическими понятиями, заставляя их играть роль каких-то привесков к естественно-научным категориям. Совершенно отождествляя добродетель и силу, он делает добродетель чисто физическим понятием, совершенно аналогичным понятиям энергии, количества, массы, и, следовательно, придает одну лишь видимость этики тому, что есть и хочет быть только физикой. Равным образом и в своей философии права Спиноза совершенно и без остатка растворяет понятие права в понятиях естествознания. Сила, присущая каждой вещи, природные свойства того или другого явления — вот, в сущности, к чему он сводит естественное право. Естественные законы — это не что иное, как неизменные законы природы, которые не прекращают своего действия даже в государственном состоянии, как мы это видели выше³. В государстве, эти естественные свойства человеческой природы, все аффекты, страсти и разумные желания приводятся к такому состоянию и комбинации, при которых лучше всего обеспечивается самосохранение и свобода отдельного индивида. Можно было бы в этом усмотреть высшую и конечную цель, которая определяла бы собой как безусловное начало все относительные цели и по отношению к которой можно было бы мыслить себе обязанности и права. Но цепь рассуждений Спинозы нигде не выходит из пределов естественно-научного мышления⁴. Существует не-

¹ *Tract. polit.*, cap. III, § 3.

² *Opera*. Т. II. С. 633.

³ См. предыд. стр.

⁴ См. выше, гл. V в наст. соч.

изменяющая «*potentia rei naturalis*»¹, которая есть «*ipsissima Dei potentia*»², и эта *potentia*, мощь и составляет естественное право соответствующей вещи, поскольку последняя стремится по собственной своей природе к собственному самосохранению. Если ты хочешь своего самосохранения — звучит далее гипотетический императив Спинозы — (а этого ты не можешь не хотеть), то я укажу тебе такие-то и такие-то способы для достижения желаемой тобою цели. Здесь нет места для долга и обязанности, ибо нет никакой оценки, нет ни похвалы, ни порицания, здесь только чистая бесстрастная природа, для которой или в которой все равно бесценно или одинаково ценно, в которой все можно обозревать и изучать так, как обозревают и изучают треугольники, линии и плоскости. И когда Спиноза говорит, что «дурак имеет право на глупость», то не ясно ли нам, что он хочет этими словами только элиминировать свою систему от всякой оценки существующего космоса. Его метафизические воззрения рисуют ему застывший неизменный божественный мир сущностей, в котором есть только *бытие*, но относительно которого немислимо никакое долженствование. Но не ясно ли вместе с тем, что, очистив свою систему от телеологии, Спиноза элиминировал ее тем самым от этики и права, согласно немецкой пословице, вместе с водой выплеснул из ванны и ребенка. Если каждая вещь имеет право настолько, насколько простирается ее мощь, если каждая вещь постольку следует праву, поскольку следует свойствам своей природы, то право здесь оказывается совершенно ничего не выражающим и излишним понятием. Какой в самом деле может иметь смысл утверждение, что рыбы имеют право пожирать своих маленьких собратьев, или, что было бы совершенно в духе Спинозы, что яблоня имеет право роста, или что яблоки имеют право падать с яблони. Ясно, что здесь отсутствуют а priori права, т. е. те формальные предпосылки, которые образуют, констатируют право как особый объект познания, что правом произвольно названы процессы, праву и не-праву совершенно индифферентные, методологически безразличные этим понятиям в том их виде, в каком они только и могут быть мыслимы. Этими а priori права, о которых я говорю, является, во-первых, как раз та точка отправления, тот метод исследования, который тщательно и безусловно исключен Спинозой. «Философы, — говорит он, — берут людей не такими, каковы те суть, а какими они хотели бы их видеть. В результате чего вместо этики они, по большей части, писали сатиру и никогда не создавали политики, которая могла бы найти приложение»³. Напротив, именно его точка зрения, его знаменитое «я хочу рассматри-

¹ Сила природной вещи (лат.). — Прим. ред.

² Господня (Божия) сила (лат.). — Прим. ред.

³ Tract. polit., cap. I, § 1.

вать человеческие действия и стремления так, как если бы дело шло о линиях, плоскостях или телах»¹ растворяет этику в физике, психологии или антропологии, а также делает право бессодержательным значком для обозначения всякого естественного бытия и состояния. Вот почему в его системе оказалось место для права рыб и всех вообще вещей, ибо своей точкой зрения он устранил и второе а priori права — правовое лицо, субъекта права. Если бы право не сливалось у него с законами природы, а правомочие с естественными свойствами вещей, то и субъект права не слился бы у него со всею природой, мертвой и живой, одушевленной и неодушевленной, разумной и неразумной. И единственный возможный смысл права, как порядка долженствования, значащего по отношению к носителям разума — *людям*, этот смысл понятия права не остался бы чужим учению Спинозы, если бы он держался столь ненавистного ему метода «философов».

Но если право действительно не только по отношению к людям, то все же только в отношении людей оно приобретает свой интерес даже для Спинозы. Вот каковы его определения в этом направлении. Право и естественная сила тождественны. Поэтому «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 следуют скорее руководству слепого желания, чем разума; и потому естественная мощь или право людей должно дефинироваться не разумом, но тем влечением, которое определяет их к действию и которым они стремятся сохранить себя»². Будут ли стремления людей разумны или бессмысленны, они одинаково правомерны с точки зрения естественного права. В чем заключается естественная сила человека — это безразлично. Будет ли эту силу составлять разум или аффект — она составляет право ее обладателя. Чистая природа, чистое естественное состояние не знает неправды. Каждый человек вправе сохранять свое бытие теми средствами, какими он располагает; и если «не во власти каждого человека всегда пользоваться своим разумом»³, то из этого следует, что «право и строй природы, под которым все люди рождаются и большей частью живут, не запрещают... ни распри, ни ненависти, ни гнева, ни хитрости, и ни одно влечение не идет вразрез с ним»⁴. Кто в силах связать, обезоружить или другими способами подчинить себе другого, тот делает это согласно своему праву; кто в силах нарушить обещание, подтвержденное лишь словами или обмануть дру-

¹ Eth., III, praefatio.

² Tract. polit., cap. II, § 5.

³ Tract. polit., cap. II, § 8.

⁴ Tract. polit., cap. II, § 8.

гого, тот делает это с полным правом; кто подвержен страстям, тот по праву природы может гневаться, завидовать, устрашать, вообще держать себя врагом по отношению к другим людям. Право человека кончается только вместе с его силой, размер его силы, его природной мощи определяет собой объем его естественных прав.

Какой смысл может иметь это утверждение? Значит ли оно, что сильные должны иметь право или что сильные его имеют? Первое значение устраняется самой исходной точкой Спинозы, которая исключает проблему долженствования; что же касается второго значения, то оно вызывает ряд возражений, основанных опять-таки на методологической противоположности права, с одной стороны, и «реальных» категорий естествознания — с другой. Здесь не право рассматривается как сила, не о силе и значении субъективного права, как некоторой идеальной возможности, идет речь у Спинозы, а сила рассматривается как право, о праве всякой физической и психической мощи говорит нам Спиноза. Всякая естественная сила, всякая мощь человека составляет его право, изменение силы влечет за собой и изменение в размерах права. Право существует лишь постольку, поскольку существует фактическая, эмпирическая мощь; исчезает последняя — нет более и права. Но в этом смысле слово «право» ничего не выражает и выражать не может. Я повторю здесь замечательные слова Руссо в его «Общественном договоре»: «Сила — это физическая мощь; я не вижу, какая мораль может быть результатом ее проявлений. Уступить силе — акт необходимости, а не воли, самое большее это акт осторожности. В каком смысле это может быть долгом?» и далее: «Если нужно повиноваться насильно, нет необходимости повиноваться по долгу, и как только нас не заставят повиноваться силой, мы более и не обязаны делать этого. Мы видели, следовательно, что это слово «право» ничего не прибавляет в силе; оно здесь ничего не обозначает. Повинуйтесь властям. Если это должно означать: уступайте силе, — предписание хорошо, но излишне; я ручаюсь, что его никогда не нарушат»¹. Если всякая сила правомерна, то нет места для предписаний и правил — вот конечный вывод из теории Спинозы. Но этой точке зрения не остаются верны до конца ее защитники. Говоря о тождестве силы и нрава, они всегда разумеют силу правоверную, силу, соответствующую праву. Их утверждение, в сущности, сводится к той мысли, что источником всякого права является власть, опирающаяся на реальную силу, но при этом упускается из виду, что сама правотворческая власть покоится, в свою очередь, на праве и что не всякая власть творит право, а не произвол. Сам Спиноза допускает в дальнейшем, что постановление государственной власти может составить неправое, т. е.,

¹ Rousseau. Du Contrat social. Livre I, ch. III.

согласно его определению, это может иметь только один смысл: государственная власть может перестать быть сильнейшей, и вместе с тем он требует повиновения даже в случае убеждения в том, что государство творит неправо. Ясно, что здесь Спиноза отступает от своего понимания естественного права (которым определяются отношения граждан к государственной власти), что здесь он оперирует новым, отнюдь не грубо реалистическим критерием для различения права и неправы. Последовательно проведенная его точка зрения совершенно исключала бы возможность политики как *системы предписаний* о взаимных отношениях граждан и государства. Только тогда реальные силы получают значение права и неправы, когда вопреки физическим соотношениям выступает голос разума со своими требованиями и предписаниями. Потому утверждение «всякая сила есть право» — безусловно ложно. Не всякая сила есть вместе с тем и право, но всякое право есть вместе с тем и сила. Посмотрим, в какой мере истинно последнее определение.

Говоря об определении права, нужно всегда иметь в виду, что то или иное понимание права, то или иное его определение всецело зависит от способа рассмотрения права, от той точки зрения, от того аспекта, который направляет исследование. Подходя к праву, как к сложной многогранной реальности, можно искусственно выделить в ней какую-нибудь одну сторону и, оперируя с этой стороной права, дать его соответственное определение, отнюдь еще не исключающее возможности других. Так можно рассматривать право как психическое переживание и в области психологии подыскать к нему родовое понятие, можно взять его как явление социальной жизни и конструировать социологическое понятие права, можно, наконец, рассматривать его как государственное явление и т. п. «Право, — как говорит Б.А. Кистяковский, — входит в различные сферы человеческой жизни и деятельности, которые могут составлять предмет различных отраслей гуманитарных наук. Поэтому научно правомерны не одно, а несколько понятий права»¹. Все эти понятия несводимы одно к другому и совершенно независимы одно от другого, они движутся во «взаимно-индифферентных в методологическом отношении рядах», как удачно выражается И.А. Ильин², но, конечно, все они относятся к единому, цельному предмету познания, который допускает множественность определений. Далее всякое понятие права предполагает его собственно «юридическое» определение, т. е. его рассмотрение как нормы должного поведения, другими словами, нормативное рассмотрение права логически предшествует всякому другому и его обуславливает. Право есть не только психическое, социальное и государственное явле-

¹ Кистяковский. Реальность объективного права // Логос. 1910–1911. С. 237.

² Ильин И. Понятие права и силы. 1910.

ние, оно есть прежде всего предписание, норма, прежде всего категория должного. И для того, чтобы понять право в его внутренней сущности, юрист должен брать его прежде всего как норму, как суждение о должном. Здесь, в этом аспекте право не допускает своего смешения с эмпирической (или метафизической) реальностью. Проблема права в этой постановке должна быть тщательно очищена от понятий эмпирического или иного бытия, от понятий сущего, от всякой «онтологии» вообще. В смысле юридического право не есть ни психическая, ни социальная, ни метафизическая реальность. А чем иным может быть, спросим себя, сила, как не реальностью того или другого порядка. Значит, юридическое рассмотрение права исключает понятие силы из ряда своих определений. «Все дисциплины, движущиеся в «юридическом» ряду, трактуют и должны трактовать право в таком понимании, которое исключает из его признаков категории реального ряда и, в частности, категории силы. Понятие права и другие юридические понятия не должны определяться здесь через признак силы; для юриста, в тесном смысле этого слова, право есть норма и суждение и не есть ни в каком отношении сила. Право как норма и суждение и право как сила — суть понятия, лежащие в методологически-индифферентных рядах»¹. Мы видели, однако, что чисто нормативное (юридическое) рассмотрение права отнюдь не исключает возможности других. Можно рассматривать право исторически, психологически, социологически, метафизически, и здесь право становится реальностью, рассматривается как элемент в фактическом соотношении эмпирических или метафизических сил. Право вводится в реальный ряд, становится частью сущего, напр., явлением психическим, если оно рассматривается как индивидуальное переживание, или социальным, если оно рассматривается как момент общественного устройства и т. п., наконец, метафизической реальностью. Во всех этих смыслах понятие права может сближаться и даже совпадать с понятием силы. Другой вопрос, насколько значительно и ценно в познавательных целях такое сближение, дающее весьма бледное и общее определение, нам важно было установить, что оно возможно. Право выступает как сила и в составе индивидуальных переживаний, определяя сознание индивида и как творческое начало общественной жизни, определяя соотношения общественных групп, и в исторической жизни, как могучий фактор экономических и государственных образований. Во всех этих аспектах право рассматривается как сила. «Иными словами: поскольку право рассматривается, как введенное в реальный ряд, постольку допустимо его сближение с понятием силы — здесь сила есть родовое понятие, а право видовое; поскольку же право отрывается методологически от реальности в ее различных видах и по-

¹ Ильин. Указ. соч. С. 18.

ниманиях, постольку такое сближение недопустимо, постольку право и сила лежит в рядах, взаимно методологически индифферентных»¹. Вот в каком смысле и в каких пределах истинно утверждение «право есть сила». Нет нужды говорить о том, как мало цены может иметь такое общее, неопределенное определение и как мало вносит в понимание права утверждение, что при известном рассмотрении право может оказаться и силой.

¹ Ильин. Указ. соч. С. 23.

VIII. Учение о праве. Естественное состояние и общественный договор

Нам предстоит теперь обратиться к дальнейшему изложению и разбору учения Спинозы, и прежде всего к вопросу о том, как представлял себе Спиноза переход из естественного состояния в государственное, и какое значение и место занимают понятия естественного состояния и первобытного договора в его политической доктрине.

Как известно, задачу свою, как политика, Спиноза понимает в духе всего своего мировоззрения весьма своеобразно. «Обращаясь мыслью к политике, — говорит он, — 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 той 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... не как пороки человеческой природы, а как свойства, присущие ей так же, как к природе воздуха принадлежит тепло, холод, непогода, гром и все прочее в том же роде»¹. Единственной точкой опоры и пунктом отправления в своем исследовании он хочет сделать опыт. «Я не думаю, чтобы мы могли силою мышления добиться в этой области чего-нибудь такого, что, не идя в разрез с опытом или практикой, не было, однако, до сих пор испытано и испробовано»². Для рационалиста Спинозы наиболее надежной постановкой проблемы оказывается эмпирическая постановка. «Причин и естественных основ государства следует искать не в указаниях разума, но выводить их из общей природы или строя людей»³. Однако следует помнить, что «природа или строй людей» есть в системе Спинозы понятие столько же эмпирическое, сколько и метафизическое, т. к. для Спинозы именно характерно это преодоление антитезы трансцендентного как бытия метафизического и имманентного как бытия эмпирического. Для него Бог растворен и претворен в физических законах, а эти последние суть вместе с тем и начала метафизические.

¹ Tract. polit., cap. I, § 4.

² Tract. polit., cap. I, § 3.

³ Tract. polit., cap. I, § 7.

Как бы то ни было, исходный пункт Спинозы, как и у Гоббса, психологическая природа человека. Естественное состояние, бегло освещенное и, я бы сказал, случайное понятие в концепции государства Спинозы, для него, как и для Гоббса, не является исторической категорией. Государство, по мнению Спинозы, есть необходимая форма сосуществования людей. «Люди, — говорит он, — по природе стремятся к гражданскому состоянию, и не может случиться, чтобы люди когда-нибудь совершенно из него вышли»¹, и еще: «Так как все люди, как варвары, так и цивилизованные, повсюду находятся в общении и образуют некоторое гражданское состояние, то ясно, что причины и естественные основы государства следует выводить из общей природы или строя людей»². Но эти замечания сами по себе, конечно, были бы недостаточны для сделанного нами утверждения. К подобному истолкованию естественного состояния у Спинозы нас подвинули другие соображения. Ведь естественное состояние это, в конце концов, — состояние природы, т. е. оно имеется налицо там, где действует естественное право, иначе, где каждый поступает согласно законам своей природы. Мы уже говорили, что, согласно пониманию Спинозы, естественное право не прекращается в государстве и что в этом сам Спиноза видел существенное отличие своих воззрений от воззрений Гоббса. Да это и понятно. Естественные способности и силы можно преобразовать, но их нельзя устранить в государстве, а естественные законы одни и неизменны для обоих состояний, и действие их продолжается и в государстве. Таким образом, нет никакой принципиальной разницы между двумя *status*'ами³; сила и право тождественны, как мы увидим ниже, не только в естественном состоянии, но и в государственном, и право государства не только по отношению к другим государствам, но и по отношению к отдельными гражданам, покоится исключительно на преимуществе сил⁴. Более того, можно утверждать, что, согласно представлениям Спинозы, естественное право полнее и совершеннее всего осуществляется именно в государственном состоянии и что «естественное право, свойственное человеческому роду, едва ли может

¹ Tract. polit., cap. VI, § 1.

² Tract. polit., cap. I, § 7.

³ См.: Полит. трактат, гл. VI, § 1. Kriegsmann, о. с., предполагает здесь влияние Гоббса (?).

⁴ См.: *Kirchmann. Erläuterungen zu Spinoza's polit. Abhandlung*, где он говорит: «Der Staat, als solcher und gegenüber anderen Staaten bleibt innerhalb des Naturzustandes, wo Macht und Recht daselbe sind, und ebenso folgt aus diesem Prinzip, dass die einzelnen Angehörigen des Staats mit dessen Uebermacht über sie auch dessen Recht über sie anerkennen müssen», с. 81 («Государство как таковое и по отношению к другим государствам остается в естественном состоянии, когда сила и право суть одно и то же; из этого принципа следует, что отдельные члены государства должны признавать его превосходство над ними, а также его права на них» (нем.). — *Прим. ред.*).

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». А несколько раньше он говорит: «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»¹.

Нельзя отрицать тем не менее того обстоятельства, что естественное состояние противопоставляется неоднократно государственному, и т. к. естественное состояние и естественное право суть реальные условия существования (а не только возникновения) государства, то ясно, что это противопоставление имеет не историческое, а логическое значение. Человек всегда преднаходим в обществе², человек есть животное общежительное³; однако для объяснения общежития (в форме государства) нужно противопоставить ему *мысленно* людей, естественное право которых «определяется мощью каждого и принадлежит каждому в отдельности»⁴, тогда как в государстве и, следовательно, в опыте естественное право есть совокупное право всех, т. к. чем больше людей соединяет в согласии свои силы, тем больше они имеют права в отношении природы⁵. В согласии с механическим идеалом познания Спиноза мысленно разлагает государственную жизнь на простейшие составные элементы и таким путем идет к познанию связей, конструирующих социальное целое. Поэтому проблема Спинозы в его политике — не история, а механика государства. Психологическая подоснова, психические факторы и силы, образующие в своем сочетании государственную жизнь — вот те реальные условия, которые определяют структуру государства и из которых нужно исходить исследователю государства — политику⁶.

В самое последнее время весьма удачно воспроизводит эту точку зрения проф. Шершеневич в своей «Общей теории права». «Правильное представление об общественности, — пишет он, — возможно только при условии, если исходным началом будет взят изолированный человек в смысле существа, имеющего и отстаивающего свое особое бытие»

¹ Tract. polit., cap. II, § 15.

² Вспомним, что Спиноза хочет идти опытным путем.

³ Tract. polit., cap. II, § 15. И если схоластики по этой причине (т. е. потому, что в естественном состоянии для людей почти невозможно быть своеобразными) называют человека животным общественным, то я ничего не имею возразить.

⁴ Tract. polit., cap. II, § 15.

⁵ Tract. polit., cap. II, § 13.

⁶ «Необходимые формы человеческого общества и государственного порядка должны быть выведены из условий реальной жизни», — говорит по этому поводу Куно Фишер (т. II, стр. 460). «Без знания реального человека истинная политика столь же невозможна, как истинное нравственное учение» (К. Фишер, т. II, стр. 458).

(стр. 67), и далее: «Прежде, чем приступить к исследованию общественного устройства, следует взглянуть на человека, как на материал, из которого строится общество». «Мы должны взглянуть, прежде всего, на живого человека, с его естественными потребностями, с его реальными наклонностями, и только изучив настоящего человека, можем мы определить, какими средствами достигаются цели общежития... потому что средства эти для своей действительности должны иметь корни в физической и психической природе человека». Изолированный, внеобщественный человек получает, таким образом, значение абстракции, методологического приема для объяснения общества из данных индивидуальной психики. «Мы можем предположить, как действовал бы человек, руководимый своими стремлениями, под влиянием закона самосохранения, если бы не встречал противодействия в окружающей его общественной среде. Это методологическое предположение подобно всякому другому предположению, напр., какое направление принял бы и какую быстроту развил бы крокетный шар, если бы не встречал трения на земле и сопротивления воздуха»¹.

Вот почему Спиноза отправляется не от исторического, а от *психологического* анализа, которым и исчерпывается все, что он говорит о естественном состоянии. Вместе с тем становится ясной и та непосредственная связь, в которой стоит политика Спинозы с его «Этикой». Недаром в своем «Политическом трактате» он неоднократно ссылается на свой главный труд, а местами буквально повторяет его положения². Учение об аффектах, таким образом, лежит не только в основании морального, но и политического учения, и к этим психологическим очеркам нам приходится обратиться, говоря о естественном состоянии. Уже в «Этике» Спиноза, в сущности, намечает свое обоснование государства. «Если бы, — говорит он в IV части, — люди жили по руководству разума, то каждый бы пользовался этим (естественным) своим правом без всякого вреда для других». Но т. к. люди подвержены аффектам, которые далеко превосходят человеческую мощь, то отсюда их постоянная вражда и разрозненность. «Таким образом, чтобы люди могли жить согласно и оказывать друг другу помощь, необходимо, чтобы они поступились своим естественным правом» и т. д. «А каким образом это может быть, т. е. каким образом люди, необходимо подверженные аффектам, непо-

¹ Шершеневич. Общая теория права. Вып. перв. Гл. II. С. 68. См. также: *Menzel*. Homo sui juris в *Zeitschr. f. d. priv. und off. Recht* 1904., Bd. 32. I Heft, стр. 83: «Dieser vorstaatliche Zustand der Menschen ist, nebenbei bemerkt, bei Spinoza nur ein konstruktives Element keinesfalls eine geschichtlich nachweisbare Epoche» («Заметим, между прочим, что это догосударственное состояние людей у Спинозы есть только конструктивный элемент, а вовсе не определенная историческая эпоха» (нем.). — *Прим. ред.*).

² Фишер К. Т. II. С. 458–459.

стоянные и изменчивые, могут не лишать друг друга спокойствия и доверять друг другу, это явствует из положения, что каждый аффект может быть сдерживаем не иначе как другим аффектом, который сильнее сдерживаемого и противоположен ему, и что каждый удерживается от нанесения вреда боязнью большего вреда. На этом законе может утвердиться *общество*» и т. д.¹ Здесь, в главном произведении Спинозы еще не ставится и не решается вопрос о том, как возможен переход из естественного состояния в состояние государственное, однако самое образование государства мыслится уже как образование силы, покоящееся, в конечном счете не на добровольных соглашениях, а на реально-психологическом базисе психической и физической мощи. Отсюда развивается та точка зрения, которая снимает противоположность двух *status'ов*, представляя себе государственную жизнь осуществлением и выражением естественного права, во всяком случае, одной из форм состояния естественного.

В естественном состоянии каждый стремится, по мере сил своих, к сохранению своего бытия². Здесь каждый является сам судьей тех средств, которые он по своему усмотрению употребляет в интересах самосохранения; «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»³. Поэтому в естественном состоянии нельзя себе представить преступления; здесь, если и можно грешить, то не против другого, а только против себя; добро и зло, преступление и повиновение, справедливость и несправедливость — все это суть понятия, впервые мыслимые в государстве. В естественном состоянии нельзя представить себе и собственности. «Ибо, — говорит Спиноза, — 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»⁴. Поскольку люди от природы подвержены аффектам злобы, зависти, ненависти и т. п., постольку все люди в состоянии природы враги, «ибо тот есть для меня величайший враг, кого я должен наиболее бояться и наиболее остерегаться»⁵. Естественное право, т. е., что то же, естественная мощь индивида, совершенно призрачна в этом состоянии всеобщей разрозненности и вражды, т. к. «каждый тем менее может и тем менее, следовательно, имеет право, чем большую имеет

¹ Eth., XXXVII, sch.

² Tract. polit., cap. II, § 8.

³ Tract. polit., cap. II, § 18.

⁴ Tract. polit., cap. II, § 23.

⁵ Tract. polit., cap. II, § 14.

причину страха. К тому же люди едва ли могли бы без взаимной помощи поддерживать жизнь и изощрять свой дух»¹. Ясно, поэтому, что естественное право человека можно мыслить осуществленным только в гражданском состоянии, и в этом смысле Спиноза готов назвать человека, вместе со схоластическими последователями Аристотеля, животным общественным (сар., II, § 15). В естественном состоянии никто не может уберечь себя от притеснения со стороны других, и чувство самосохранения приводит индивида к сознанию необходимости ограничить свой произвол и соединить свои силы с силами других людей. Правильно понятой собственный интерес заставляет человека умерить свои аффекты и подчинить свои силы руководству разума. «Т. к. человеческая мощь, — говорит Спиноза, — должна оцениваться не столь по крепости тела, сколько по силе духа»². Наиболее своеправным (*sui juris*), согласно Спинозе, является тот, разум которого наиболее обширен и который наиболее им руководствуется (сар. II, § XI). «И потому, — говорит Спиноза, — я называю человека свободным, лишь поскольку он руководствуется разумом»³. В естественном состоянии человек своеправен только по имени, «т. к. каждый бывает чужеправным до тех пор, пока находится под властью другого, и своеправным постольку, поскольку может отразить всякое насилие, отомстить по своему желанию за нанесенный ему вред и, вообще, поскольку он может жить по своему усмотрению»⁴. В государстве он делается принципиально чужеправным, но зато фактически он получает большую мощь, т. к. может развивать свой дух и стать в истинном смысле свободным. И эта мощная роль государства определяется не контрактами или законами, а его реальной силой. Как бы в действительности ни возникло то или иное государство, войной ли или в силу соглашения⁵, это все равно, процесс образования государства мы должны представлять себе как реальный процесс соединения прав, т. е. соединения сил, т. к. чем больше людей сходится, тем более прав они вместе имеют, и возникающее, таким образом, общее их право покоится на их превосходящей мощи. Этой действительной, реальной мощью и определяется положение государства по отношению к гражданам.

До сих пор мы держались в своем изложении почти исключительно «Политического трактата», который в полном согласии с основными началами Спинозовой системы философии развивает чисто реалистично-психологическую конструкцию государства, совершенно устрояя юри-

¹ Tract. polit., cap. II, § 15.

² Tract. polit., cap. II, § XI.

³ Tract. polit., cap. II, § XI.

⁴ Tract. polit., cap. II, § 9.

⁵ Tract. polit., cap. V, § 6.

дически конструктивные элементы (договор), а также ссылки на предписания разума. Как мы видели, это обоснование государства непосредственно примыкает к некоторым теоремам «Этики» и даже отчасти уже предваряется ею. А в концепции политической проблемы, как проблемы силы, Спиноза приводит свое политическое учение, как мы убедимся ниже, на анализе понятия *hominis sui juris*¹ и дальнейшем анализе понятия государства, в самую тесную связь с предпосылками своего натурализма и дает вполне самостоятельный и оригинальный очерк политического учения. Но к этому он пришел не сразу.

Чрезвычайно трудная задача примирения права естественного и права государственного и их синтеза в факте государства постоянно открывает целую сеть очевидных противоречий, целый ряд вопросов и недоумений. От этого не свободна и теория Спинозы, но, может быть, целый ряд возражений сам собой отпадет, если уяснить себе несомненные отклонения, внесенные «Политическим трактатом» в концепции «Теологико-политического трактата»², и выяснить существующие между двумя трактатами различия, знаменующие эволюцию в воззрениях Спинозы от более непосредственного воспроизведения Гоббса к более самостоятельному обоснованию политического учения, эволюции, может быть, стоящую в связи с переходом онтологии и метафизики Спинозы к все более и более полному и яркому пантеизму. В «Теол.-политическ. трактате» Бог все еще мыслится теистически, как личное существо, причем Христос называется в нем Устами Божьими (глава IV), в дальнейшем же развитии учения о Боге достигается блестящая формула: «*Deus sive Natura*»³. Не ясно ли, что вместе с тем механически-реалистические элементы государственного и правового порядка должны были окончательно вытеснить элементы этико-волюнтаристические. Вот почему представляется необходимым передать вкратце соответствующие положения «Теол.-полит. трактата», чтобы затем противопоставить им уже знакомую нам концепцию позднейшего трактата.

¹ Человека своего права (своеправного) (лат.). — Прим. ред.

² «Теол.-полит. трактат», как это явствует из письма Спинозы к его другу Ольденбургу от 4 сент. 1665 г., был закончен в основных частях уже в 1665 г. Avenarius относит его возникновение к 1657–1665 гг. Куно Фишер к периоду времени 1665–1670 гг., после чего заканчивается позднейшая редакция «Этики», начатой еще в 1661 г. Наконец, второй «Политический» трактат является самым последним произведением Спинозы, написанным им незадолго до смерти (1677) (трактат не окончен вследствие смерти автора). Таким образом, между написанием обоих трактатов приходится промежуток времени в 12–20 лет, см.: *Menzel. Wandlungen in der Staatslehre Spinoza's*. 1898. С. 5 («Теологико-политическим» трактатом Кечекьян называет произведение Спинозы, более известное русскому читателю под названием «Богословско-политический трактат». — Прим. ред.).

³ Бог или природа (лат.) — формула философии Спинозы, выражающая отождествление природы с Богом. — Прим. ред.

Прежде всего, что влечет человека в государственное состояние, разум или страсти? «In statu naturae, — отвечает Спиноза в «Теол.-полит. трактате», — non plus juris ration, quam appetitui esse, sed tam eos, qui secundum leges appetitus, quam eos, qui secundum leges rationis vivunt, jus ad omnia, quae possunt habere»¹. Напротив, государственное состояние поистине есть «der Sieg der Vernunft über die Begierde und den Affekt», как говорит Sigwart², ибо в нем уже «plus juris rationi, quam odio et irae conceditur». «Никто не может сомневаться в том, — говорит Спиноза³, — что для людей много полезнее жить согласно с законами и определенными предписаниями разума, которые не имеют иной цели, кроме истинной пользы людей. Кроме того, нет такого человека, который бы не хотел жить насколько возможно безопасно и без страха, чего не может быть никоим образом, пока каждому позволено делать все по его усмотрению, и разуму предоставлено не больше прав, чем ненависти и гневу». Мы ясно видим, продолжает он далее, что люди должны необходимо объединиться, чтобы жить безопасно и приятно — ad secure et optime vivendum in unum conspirare debuisse⁴. Для этого необходимо твердо согласиться поступать во всем согласно требованиям разума и обуздывать страсти, поскольку они вредят благу другого. (Adeoque firmissime statuere et pacisci debuerunt ex solo rationis dictamine omnia dirigere et appetitum quatenus damnum alterius aliquid suadet, froenare⁵.) «In imperio democratico omnes communi consensu deliberant, ex solo rationis dictamine vivere»⁶, т. е. в основе государства лежит взаимное соглашение. Согласно «Политическому трактату», государство возникает в результате природных влечений и страстей; сама эгоистическая аффективная природа человека делает немислимым иное его существование, кроме как существование общественное. «Nam certum est homines naturae ductu in unum conspirare, vel propter communem metum vel desiderio damnum aliquod commune ulciscendi»⁷, а в 6-й главе § 1 Спиноза прямо говорит: «Люди, как мы сказали, более руководствуются аффектом, нежели разумом. Отсюда сле-

¹ Tract. theol. polit., cap. XIX (Opera, v. II, p. 407): «В состоянии природы у разума не более прав, чем у страсти, но как живущие по законам страсти, так и живущие по законам разума имеют право на все, что они могут».

² Sigwart. Vergleichung der Rechts- und Staatstheorien des. B. Spinoza und des Th. Hobbes. 1842 г. («Победа разума над вождением и аффектом» (нем.). — Прим. ред.).

³ Tract. theol. Polit, cap. XVI. С. 362.

⁴ Предыдущая часть этого предложения — перевод этого латинского фрагмента. — Прим. ред.

⁵ Opera в изд. Paulus'a, II, 362.

⁶ Tract. theol. polit., Opera II, 362: «В демократическом государстве все по общему согласию решают жить по предписанию одного только разума».

⁷ Tract. polit., cap. III, § 9: «ибо несомненно, что по природе людей толкает на заговор или общий страх, или желание отомстить за общую обиду».

дует, что по естественному ходу вещей люди приходят к согласию и желают быть руководимыми как бы единым духом не вследствие руководства разума, но какого-нибудь аффекта, будет ли это общая надежда или страх, или желание отомстить за общую обиду»¹. Вместе с таким обоснованием государства из «Пол. трактата» исчезает идея договора, между тем как в первом трактате Спиноза приходит к его необходимости. Правда, уже в «Теол.-политическ. трактате» Спиноза считает один договор недостаточным, т. к. договор обязателен для индивида только в меру своей полезности. Вместе с соглашением, согласно которому каждый отказывается от своего естественного права и обязуется следовать воле и силе всех, происходит действительный перенос силы на одно лицо. Естественное право *обобществляется* в естественное право всех, в общее право, но вместе с тем концентрируется и сила. Вопреки Гоббсу, Спиноза никогда не обосновывал государственной власти всецело на договоре, но все же, согласно первому трактату, договор и для Спинозы есть первичный акт, первое условие возникновения² государства, за которым уже следует и действительный перенос права, т. е. силы. Так (cap. XVII), Спиноза говорит: «...homines suo jure ita cesserunt suamque potentiam in alium ita transtulerunt» etc., «homo decrevit, jus suum vivendi ex proprio suo iudicio in summam potestatem transferre»; «Pactum, quo unusquisque jure agendi ex proprio suo arbitrio cessit...» (cap. XX)³.

Таковы наиболее существенные для нашей проблемы различия обоих трактатов. Чтобы не возвращаться к вопросу о договоре, скажем теперь же, как представлялся он Спинозе. Идея первобытного договора, как известно, не нова. Достаточно сказать, что она коренится в средневековых воззрениях, и, может быть, даже в средневековой практике. И уже в Средние века замечается различие двух моментов в конституирующем государство волеизъявлении: договора с властью и договора общественного, *Herrschaftsvertrag* u *Gesellschaftsvertrag*, по терминологии Gierke⁴. У Гоббса, как известно, первобытный договор является договором индивидов между собой (*pactum unionis*), а не договором индивидов с верховной властью. С этим последним предположением он полемизирует в «Левиафане», гл. XVII: «Тот, на кого переносится высшая власть,

¹ Tract. theol. polit., cap. VI, § 1.

² «Возникновения» по отношению к первому трактату может быть более точно, чем «обоснования», т. к. здесь Спиноза часто впадает в историческую дедукцию.

³ Tract. theol. polit., cap. XVII, p. 374: «люди так отказались от своего права и так перенесли свою мощь на другого» и т. д. «человек решает перенести на высшую власть свое право жить по своему усмотрению». «Договор, по которому каждый уступил свое право поступать по собственному разумению» (Tract. theol. polit., cap. XX, p. 442).

⁴ Gierke. Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. 1880. Zweiter Theil, Zweites Kapitel. Die Lehre vom Staatsvertrage.

ни с кем из переносящих власть не заключает договора, а потому и не может никому из них причинять неправа» и т. д. Государство возникает, по Гоббсу, в результате договора каждого с каждым. «Подчинение воли всех воле одного человека или одного собрания имеет место в случае, если каждый обязуется договором по отношению к каждому другому не оказывать противодействия воле этого одного, которому он подчиняется»: договор заключается каждым с каждым. — «*Est enim in personam unam vera omnium Unio; quod fit per pactum unius cujusque cum unoquoque; tanquam si unicuique unusquisque diceret, Ego huic homini (vel huic coetui) auctoritatem et jus meum, regendi me ipsum, concedo ea conditioe, ut tu quoque tuam auctoritatem et jus tuum, tui regendi, in eundem transferas. Quo facto, multitudo illa una Persona est et vocatur Civitas et Respublica*»¹. Благодаря этому первоначальному договору впервые конституируется *populus*, как *persona una*, в отличие от *multitudo*, как простого агрегата индивидов. Но в то же время актом переноса прав и сил на верховную власть народ перестает быть *persona*, и рождается новая *persona*, моральная личность — государство. Аналогичного понимания договора держался, как известно, и Руссо, который прямо утверждал, что «один договор только существует в государстве — это договор ассоциации: один исключает всякий другой»². Вместе с тем он подвергает резкой критике то воззрение, которое понимает акт учреждения власти как договор между народом и избранным им главой. Что касается Спинозы, то он дает повод думать, что для него *pactum* включает сразу оба эти акта, как соглашение объединяющихся в государство, так и соглашение между ними, с одной стороны, и их будущим властелином, с другой. С одной стороны, он говорит об *in unum conspirare*³ как об акте объединяющихся индивидов, с другой стороны, в этом акте *omnes omne suum jus in summam potestatem transtulerunt*⁴. Однако вряд ли последнее представлялось Спинозе актом юридическим, а не чисто фактическим, ибо перенести все свое право — это значит передать обществу всю свою силу, так что правовая конструкция уже исчерпана первым моментом, моментом соглашения — *in unum conspirare*. «Таким образом может без малейшего противоречия естественному праву образоваться общество, и каждый договор может соблю-

¹ *Leviath.*, cap. XVII: «...действительный союз всех образует единую личность; это достигается договором каждого с каждым; как если бы каждый сказал каждому, я уступаю этому человеку (или этому собранию) свою власть и свое право распоряжаться собой с тем условием, чтобы и ты также перенес на него свою власть и свое право распоряжаться собою. После чего этот союз образует единую личность и именуется гражданским обществом или государством».

² *Rousseau. Du Contrat Social*, Livre III, XVI.

³ Объединение (лат.). — *Прим. ред.*

⁴ См.: *Gierke*, о. с., особ. 86 и сл. и 115 и сл.

даться с величайшей верностью; а именно при условии, если каждый целиком перенесет свою собственную мощь на общество, которое, таким образом, одно только будет обладать высшим естественным правом на все, т. е. высшей властью, и которому каждый будет вынужден повиноваться» и т. д.¹ Фактический перенос силы играет роль того условия, которое делает реальным правовой акт взаимного соглашения. Этим Спиноза избегает обычного круга, в котором безысходно вращаются все договорные теории, ибо договор сам есть понятие правовое и предполагает то самое право, которое он должен обосновать. Для Спинозы, напротив, соединение, соглашение индивидов, *как таковое*, еще не обосновывает никакого права, только проистекающая из соглашения действительная мощь государственной власти по сравнению с индивидами способна служить основанием для ее над ними прав. Правда, он здесь встречается с рядом других затруднений, на которые мы и укажем, когда перейдем к критическому анализу доктрины обоснования государства в ее целом, главным образом в более совершенной и законченной формулировке «Политического трактата».

Теперь же мы остановимся еще некоторое время на выводах Спинозы и формулируем различие обоих трактатов. Итак, что же в конце концов влечет индивида в государство, разум или страсти? Есть ли государство механизм страстей или царство разума? В первом (Теол.-п.) трактате Спиноза отвечает: разум; во втором уже откидывает это основание и ссылается просто на первоначальную общежительную природу человека. При ближайшем рассмотрении, однако, эта противоположность оказывается отнюдь не такой резкой и непримиримой, как это могло казаться с первого раза; напротив, для системы Спинозы разумное и неразумное, оба поглощаются в одном понятии природы, и совершенно ошибочно говорить о противоположности разума и природы так, как это делает Sigwart², ибо сам разум для Спинозы есть только часть той же природы. Разум есть элемент вечной природы, ее вечный и бесконечный модус, могли Спиноза ставить вопрос о его противоположности природе. Напротив, он определенно говорит, что уже в естественном состоянии тот является наиболее мощным и «*maxime sui juris*», кто руководствуется разумом; что мощь отдельного человека оценивается не по крепости, а по силе духа, и потому те наиболее своеправны (*maxime sui juris*), которые сильнее всего разумом и которые наиболее им руководствуются. С другой

¹ См.: Sigwart, *op. cit.*, стр. 15.

² Sigwart, *op. cit.*, 7, 8. Впрочем, в дальнейшем автор приходит к тому выводу, что «эта противоположность отнюдь не может быть абсолютной и, так сказать, внешней, т. е. такой, при которой разум был бы вне природы, а природа вне разума, разум был бы чем-то внеприродным, а природа чем-то неразумным, вследствие чего и естественное состояние являлось бы неразумным, и государство несоответствующим природе».

стороны, требования разума для Спинозы отнюдь не абсолютные предписания морали или сознание долга. Это только соображения житейской мудрости, Klugheit, в противоположность Vernunft'у¹ соображения собственной пользы — и не больше, истинные нравственные мотивы остаются чуждыми учению Спинозы. Вот почему и поставленная нами дилемма берет совсем не глубоко, противоположность разума и страстей — это противоположность двух выросших на почве первоначального инстинкта самосохранения и призванных к его восполнению психических способностей: общежительного инстинкта, как бессознательного стремления к своей пользе, и разума, как сознательного учета наивыгодного поведения. Но т. к. разум сам по себе, как познание, бессилен, то противоположность эта сводится к противоположности активных и пассивных аффектов, которую мы уже рассматривали в V главе наст. работы. «Политический трактат» склоняется к тому, чтобы представить себе государство, как результат пассивных аффектов, «Теологико-политический», напротив, представляет его себе как продукт активных аффектов; оба трактата сходятся в том, что государство выгодно для каждого индивида. Сознает ли или не сознает индивид сопряженные с государственной жизнью выгоды — это все равно, *объективно* государство полезно для всех людей. В этом смысле оба трактата могли бы признать государство учреждением разумным, даже если представить его себе как механизм страстей². Во всех случаях социальная жизнь удовлетворяет требованиям правильно понятой пользы, ибо социальная жизнь способна служить средством к достижению естественных целей человека. Только в социальной жизни возможна нравственная свобода индивида, только в ней возможно осуществление добродетели и блаженства. Все эти понятия получают в политическом учении новое освещение. *Проблема свободы становится проблемой равенства*; свободный нравственно, т. е. утвердившийся в своей сущности, должен быть политически homo sui juris.

Через это понятие hominis sui juris, которое неоднократно встречается у Спинозы при разрешении частных вопросов политики, политическое учение Спинозы связывается с его этикой и метафизикой. Уже в

¹ Разуму (нем.). — Прим. ред.

² Чтобы не быть голословным, приведу несколько цитат, подтверждающих, что разум означает у Спинозы, кроме других его значений, соображение собственной выгоды: «По руководству разума мы из двух благ будем следовать большему, а из двух зол — меньшему» (Eth., IV, 65). «Так как разум не требует ничего против природы, то он, стало быть, требует, чтобы каждый любил самого себя, искал своей пользы, того, что для него действительно полезно, и стремился бы ко всему тому, что действительно ведет человека к большему совершенству, и вообще, чтобы каждый стремился, насколько может, сохранить свое существование» (Eth., IV, 18).

«Этике» наш философ говорит: «...человек, руководящийся разумом, более свободен в гражданском обществе, где он живет сообразно с общими постановлениями, чем в уединении, где он повинуетя только одному себе»¹. Это происходит потому, что в гражданском обществе человек наиболее своеправен. *Sui juris* человек является постольку, поскольку может отразить всякое насилие, отомстить по своему желанию за нанесенный ему вред и вообще (*absolute*) поскольку он может жить по своему усмотрению². Но т. к. человеческая мощь должна оцениваться не столь по крепости тела, сколь по силе духа, то отсюда следует, что те наиболее своеправны, разум которых наиболее обширен и которые наиболее им руководствуются. Высшая форма своеправности есть нравственная свобода, т. е. та свободная от страстей жизнь в Боге, какую рисует Спиноза в качестве идеала мудреца³. «Вообще же все то будет наилучшим, что делает человек или государство, поскольку они являются наиболее своеправными»⁴. Вполне естественно, что к этой высшей форме самостоятельности стремится человек по самой своей природе, т. к. «каждая вещь, насколько от нее зависит, стремится сохранить свое существование»⁵. Правда, в государстве человек становится *alieni juris*⁶ по отношению к государству, но зато он гораздо более *sui juris* по отношению к согражданам, чем к сочеловекам в естественном состоянии, где он не в силах был отразить нападения со стороны других. Подчинение человека государственной власти лишает его полноты его произвола, но зато обещает ему устранение естественно-правовой анархии, сводившей к нулю его права и мнимую идеальную мощь, освобождает его от чувства постоянного страха и дает ему возможность жить согласно разуму, т. е. осуществлять свою высшую свободу и самостоятельность. Выгодность государственной жизни может быть обоснована и другим путем. «Вне нас существует многое, что нам полезно и к чему мы, поэтому, стремимся. В числе этого нельзя придумать ничего превосходнее того, что вполне согласно с нашей природой. В самом деле, если, напр., соединятся между собой два индивидуума совершенно одинаковой природы, то они составляют индивидуум вдвое могущественнее единичного. Таким образом, для человека ничего не может быть полезнее другого человека. Из этого следует, что люди, которые управляются разумом, т. е. люди, которые ищут своей пользы под руководством разума, ничего не желают себе такого, чего они не желали бы другим людям, и что они, поэтому,

¹ Eth., IV, 73.

² Tract. polit., cap. II, § 9.

³ *Menzel*. Homo sui juris, стр. 83.

⁴ Tract. polit., cap. V, § 1.

⁵ Eth., III, 6.

⁶ Лицо чужого права (*лат.*). — *Прим. ред.*

справедливы, верны и честны»¹. «Когда человек наиболее ищет своей пользы, тогда люди наиболее полезны друг другу. Ибо чем более каждый ищет своей пользы и стремится сохранить себя, тем более он одарен нравственной силой, или, что то же, одарен тем большей способностью к деятельности по законам своей природы, т. е. к жизни по руководству разума»². Здесь нет речи о целях в себе, о нравственной цели, а лишь о цели относительной, о благе для чего-нибудь, именно о благе для самосохранения, а хороша ли или дурна эта цель, до этого Спинозе и дела нет, этого вопроса он и не касается.

Инстинкт самосохранения дан человеку от природы. В природе же он ищет и находит средства к достижению целей своего самосохранения. Одним из таких средств и является государство. И только в качестве этого средства государство есть благо, т. е. только поскольку оно является причиной и необходимым условием самосохранения индивида. Итак, государство объективно выгодно каждому индивиду и в этом смысле отвечает разуму — в этом сходятся оба трактата. Что же касается вопроса: как происходит переход к государственному состоянию, то на него наши трактаты отвечают различно. Один раз Спиноза убеждает, что в государственное состояние влечет индивида сознательное отношение к собственным выгодам, другой раз говорит, что к обществу и государству человека влекут подсознательные элементы его общественной природы.

Мы остановились достаточно подробно на выяснении относящегося к обоснованию государства круга идей Спинозы; сделаем несколько критических замечаний, способных послужить нам для оценки его учения о праве в его целом. Мы видели, что, по сравнению с Гоббсом, Спиноза сперва ослабил, а затем и вовсе устранил значение договора в обосновании государства, заменяя его реальной передачей сил государственной власти. Это избавляет его конструкцию от ряда возражений, которые вызывает против себя теория Гоббса. Ибо, поскольку договор кладется в основание государственных и правовых явлений, не только оказывается совершенно невыясненной природа этих явлений, т. к. договор их предполагает, но и представляется весьма сомнительной даже возможность психологического обоснования государства. Договор есть понятие юридическое; в результате его заключения может возникнуть только право, но отнюдь еще не сила. Но если далее для его действительности и осуществимости необходим перенос силы, то перенос права через договор совершенно излишен. Что-нибудь одно: или действительная сила, или идеальная сила правовых возможностей, и если одно-

¹ Eth., IV, 18.

² Eth., IV, 35, coroll II.

го договора недостаточно и он предполагает реальную перемену в соотношении сил, то для обоснования государства договор излишен. Если право и сила тождественны, то нельзя передать права, не передавая силы. В этом направлении и развивается доктрина естественного права от Гоббса к Спинозе. Правда, Гоббс обосновывает силу своего договора, в конце концов, на сознании естественных законов, но его естественные законы *по своему содержанию*, в конце концов, суть не более, как правила благоразумия, и поэтому его теория заслуживает всех тех упреков, какие справедливо вызывает против себя всякая доктрина общественного утилитаризма. Спинозе не остается и этого выхода. Факт государства покоится на действительной мощи верховной власти, на действительном переносе сил на государственную власть. Как же возможен этот действительный перенос сил на государственную власть? Не ясно ли, что силы естественного человека главным образом исчерпываются его телесными и духовными способностями: это, прежде всего, его мускульная сила, далее сила его знаний, сообразительности, таланта, твердость его духа и т. д. Об их отчуждении, конечно, не может быть и речи. Далее, силы человека могут состоять в тех материальных благах, которыми он обладает, в его одежде, жилище, запасах, оружии и т. д. Но если их отчуждение и возможно, то оно совершенно бесполезно и не может иметь никакого реального значения, т. к. всего этого количества благ не в состоянии использовать тот один или те немногие, которые становятся во главе государства. Дело тут, очевидно, в психических особенностях отношений власти и подданных, в чувствах доверия, любви или страха к верховной власти, а эти чувства ни договором, ни тем менее мнимым переносом сил достигнуты быть не могут¹. Идет ли дело об историческом генезисе, или о психологическом обосновании государства — ни перенесение силы, ни договор не способны объяснить вполне факта государства. И Гоббс, и Спиноза берут односторонне эгоистические самолюбивые мотивы человеческого поведения, игнорируя всякие другие. Я говорю, и Гоббс, потому что и его естественные законы, будучи божественным велением по своей форме, по содержанию сводятся к правилам благоразумного поведения в интересах самосохранения. Но т. к. самолюбивыми началами не исчерпывается духовная природа человека, одаренного нравственным сознанием и разумными стремлениями к духовному совершенству, то доктрина Гоббса и Спинозы должна была обнаружить свою психологическую несостоятельность. Говоря чрезвычайно

¹ Помимо указанного *нормального* способа возникновения (основания) государства Гоббс, а за ним и Спиноза (Полит. тр., гл. V, § VI) признают и другой порядок их возникновения, и соответственно этому другие виды государства, именно, характеризующиеся не договорным происхождением, а возникновением из войны или отечественной власти и опирающиеся на чувство страха или надежды на защиту.

меткими словами *Чичерина*, «человек рассматривается как цельное единое в себе существо, имеющее влечения и следующее естественному своему закону, познаваемому разумом. Но влечения делают людей врагами, а разум их соединяет; влечения дают право человеку на все, а разум предписывает отречение от этого права. Следовательно, в человеке два закона, которые друг другу противоречат. В действительности оно так и есть, ибо в человеке соединяются два противоположных естества, физическое и духовное, и два противоположных начала, личное и общее. Но эта внутренняя противоположность ускользала от натурализма, который рассматривал человека в первобытной цельности его бытия»¹. Вот почему натурализм Гоббса и Спинозы впадал в то противоречие, что, объявляя людей естественными врагами, он в то же время требовал соединения людей в обществе. Отрицая нравственные мотивы поведения человека, он не мог, конечно, объяснить государства, ибо интерес далеко не всегда влечет индивида подчиниться другим, и, в случае возникновения государства, всегда им подчиняться. Собственный эгоистический интерес не раз бы заставлял индивида отступать от повиновения государству и не раз бы рождал анархию. Одним эгоизмом не объяснить целого ряда институтов и норм даже на первобытных ступенях культуры. Чрезвычайно типична эта оптимистическая вера в гармонию индивидуальности и общественности, личного интереса и осуществляемого государством общественного блага, нравственного и полезного, типична для всякого эмпирически-натуралистического обоснования нравственности и права, неспособного в логической последовательности вычеркнуть нравственное сознание и объявить человеку: «все позволено». В этом моменте учения Спинозы уже предвосхищен Бентам, Миль, отчасти Маркс, Спенсер, Йеринг².

Если понимать изложенные мысли Спинозы как исследование генезиса государства и возражать ему в плоскости исторической, то, конечно, особенно слабой должна быть признана первая концепция, т. е. концепция «Теолог.-пол. трактата», где переход в государство совершается сознательно и при помощи договора. Трудно себе представить, чтобы догосударственный человек мог, не имея за собой никакого опыта, учесть те выгоды, которые способна доставить ему жизнь в государстве, трудно себе представить, чтобы он решился жертвовать благами

¹ *Чичерин*. История политических учений. Т. II, 131–132.

² У Спинозы мы, равным образом, встречаем принцип *пользы большинства*, характерный для названных в тексте учений. Так, в гл. VII, § 3, он говорит: «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 проводить в жизни полезное для большинства подданных», «благо народа есть верховный закон или наивысшее право царя» (VII, 5).

настоящего для проблематических благ будущего. Нам нет надобности приводить здесь обычные возражения против учения о договорном происхождении государства как *исторической* доктрины не потому, чтобы Спинозе удалось вполне ее избежать (т. к. методологической «чистоты» и выдержанности от его учения о государстве трудно было бы ждать¹, а потому, что вообще всякая историческая смена status'ов не вмещается в его систему философии. Природа представлена в ней как совершенный, от века неизменный порядок вещей. Нет целей, к которым бы природа могла стремиться, и ни в каком отношении она не может стать совершеннее, чем она есть. Она есть полнота всяческого бытия и всяческого совершенства, она есть все во всем. Спрашивается, зачем же тогда нужен переход из естественного состояния в государственное, где естественное право будто бы совершеннее осуществляется, да и как вообще это возможно, тем более что с точки зрения естественного права все существа, все люди, свободные и несвободные, умные и глупые — совершенно равноценны, ибо все суть одинаково модусы, конечные проявления бесконечной природы, субстанции Бога. Так рельефно подчеркнутая Спинозой изначальность и неизменность естественных законов как вечного божественного порядка исключает возможность осуществления еще не осуществленного и изменения существующего. Никакая эволюция, никакой прогресс не вмещается в пантеистическую систему Спинозы. Только ценой очевидных противоречий можно допустить в ней возможность прогресса, тех самых противоречий, на которые мы уже указали, говоря о проблеме индивидуального развития в нравственном учении Спинозы.

Подобный отрицательный вывод резко расходится с почти единственным обстоятельным истолкованием нашего учения в литературе, с истолкованием Sigwart'a². Sigwart понимает учение Спинозы как учение о генезисе государства. Поставив вопрос о том, что за необходимость влечет естественное состояние к его собственному отрицанию, Sigwart предлагает обдумать здесь две возможности: или, во-первых, первоначальное состояние божественного порядка не дает достаточной защиты и устойчивости естественным правам отдельного индивида и должно быть устранено, или, во-вторых, естественное состояние, естественное право должно прийти к своему ограничению. Первое решение не может быть принято Спинозой, ибо в чем же и искать этой твердости естест-

¹ Даже Руссо с его ярко выраженным «трансцендентализмом» то и дело впадает в плоскость генетического обсуждения проблемы, особенно во второй диссертации, написанной, однако, после первоначального очерка «Contrat social», опубликованного недавно Дрейфузом-Бриссаком. О «трансцендентализме» Руссо прекрасная монография Науманна'a. Rousseau's Socialphilosophie. 1898.

² Sigwart, op. cit., стр. 45 и сл.

венных законов, как не в совершенстве божественного миропорядка¹, да и вообще об устранении естественного права говорить нельзя, ибо естественное право это и есть вечные, неизменные законы природы, следовательно, речь может идти только об ограничении естественного права. Это ограничение, опять-таки, может быть либо качественным, либо количественным. Количественное, однако, невозможно, т. к. люди слишком различны по природе. Поэтому необходимо, чтобы ограничение носило качественный характер, т. е. чтобы неразумное было ограничено разумом. Противоречие разумного и неразумного (*Vernunft* и *Unvernunft*) ведет необходимо к такому порядку, при котором снимается эта противоположность, т. е. разум получает полное господство над силами неразумными. Sigwart полагает, что такая конструкция государства наиболее соответствует духу Спинозова учения. Однако он видит трудность в том, что естественное право всегда качественно одинаково, т. к. оно есть не что иное, как мера сил; поэтому разум получает большие правомочия лишь в предположении своей большей силы. Однако, полагает Sigwart, эта мощь разума существует и в догосударственном состоянии, только в нем она существует потенциально, а актуально осуществляется впервые в государстве. В государстве Бог открывает себя человеку совершеннее, чем в состоянии внегосударственном, поэтому природа — низшая, а государство есть высшая потенция божественного самооткровения². Естественное право есть, таким образом, божественное, разумное право в его ростке и потенции, иначе оно не могло бы притязать на свое признание в государстве.

Здесь вносится, что очевидно каждому, совсем несвойственная Спинозе точка зрения. Так как сила всякого существа есть сила Бога, то, очевидно, все естественные вещи и существа равны в своем достоинстве и праве. Поэтому это право не зависит от того, разумно или неразумно это существо, оно зависит лишь от размеров его силы. С точки зрения Спинозы, при которой сила и право тождественны, ничто не может претендовать на право, если оно не обладает соответственной силой. Если Спиноза и высказывается за господство разума, то только потому, что сила природная более всего проявляется в разуме, поэтому и права в разуме больше. Если можно утверждать, что всегда разум есть в то же время и сила, то разум может получить преимущественные права в качестве силы; но где нет силы, там для Спинозы нет и не может быть права. Равным образом, с его точки зрения, нет никакой противоположности между разумным и неразумным: она снята его естественно-научной концепцией общества и государства, а есть лишь одна противоположность

¹ Sigwart, *op. cit.*, стр. 44.

² Sigwart, стр. 46, 48.

силы и бессилия. Разумное и неразумное — это оценки, которых Спиноза не касается, и у него нет и не может быть необходимости утверждать и укреплять разумное, он знает одну необходимость: утверждать все, что существует, в том виде, как оно существует в вечном божественном миропорядке¹. И если Бог подчинил одни существа и вещи другим, то, конечно, не по их значению и ценности, как этого хотел бы Sigwart, а по их силе. Каждый термин истолкования Sigwart'a исходит из идеалистической, именно, гегельянской концепции мира и, в частности, государства, а потому представляет собой бесцеремонное извращение учения Спинозы, для которого государство отнюдь не есть «das verwirklichte Reich der Vernunft»², а право естественное отнюдь не беспрерывно разумное. Правда, сам Спиноза дает некоторую почву для подобных объяснений, и Sigwart более или менее удачно ссылается на некоторые места «Теол.-пол. тр.», которые совсем не вяжутся с общим духом его учения. Напр., «Nulla divinae justitiae vestigia reperiuntur, nisi ubi justii regnant»³; «Deum nullum singulare regnum in homines habere, nisi per eos, qui imperium tenent»⁴. Все эти цитаты относятся к «Теологико-полит. трактату», который, как мы уже говорили, совсем не приведен в соответствие с основами спинозизма. Во всяком случае, они характерны, как крах чистого натурализма, и знаменуют собой внесение новых точек зрения в силу потребности сознания в признании понятий абсолютной справедливости, абсолютных ценностей, эволюции, развития и т. п., совершенно незаконно проникающих в систему Спинозы.

Мы видим, что учение Спинозы о праве и государстве наталкивается на те же затруднения и противоречия, с которыми пришлось считаться и его этике. Учение о праве не мирится с принятием причинности за основоположный принцип всякого познания. Учение о государстве не мирится с представлением единой и неизменной природы и предполагает противоположность двух природ, подлинной и неподлинной, как свою предпосылку. Учение о государстве восходит к метафизике Спинозы, к тому различению двух форм причинности и двух видов бытия, которое так

¹ Слишком очевидно, что категория «разумного» употребляется Спинозой в совершенно отличном от указанного Sigwart'ом смысле. Разумное для Спинозы — разумное для чего-нибудь, благоразумное. Когда Спиноза рекомендует разумную жизнь, то ведь ее он утверждает как норму наших стремлений лишь в качестве средства, наиболее обеспечивающую нашу природную *мощь*, что вполне согласуется со сказанным в тексте.

² Sigwart, стр. 46 («Воплощенное царство разума» (*нем.*). — *Прим. ред.*).

³ Спиноза Б. Богословско-политический трактат, XIX. Пер. с лат. М. Лопаткина: «Ибо следы божественной справедливости находят только там, где царствуют справедливые» (*лат.*). — *Прим. ред.*

⁴ Sigwart, стр. 48, кроме того, см.: Opera II, 409, 410 (Спиноза Б. Богословско-политический трактат, XIX. Пер. с лат. М. Лопаткина: «Бог никакого особого владычества не имеет иначе, как только через тех, которые обладают властью» (*лат.*). — *Прим. ред.*).

резко нарушает монистическую тенденцию системы. Но подобное различие двух видов «природы», как мы видим, прямо неизбежно для включения в систему учения об обществе и государстве, для объяснения государственного как природного и в то же время отличного от естественного, хотя и происходящего по естественным законам¹.

¹ Двойственность и противоречивость Спинозова учения пробует преодолеть один из его последователей Вахтер в своем учении (см.: Источники естественного права «*Origines juris naturalis*»). Он принимает все основные посылки Спинозы, но отбрасывает представление о страстях как основном начале человеческой природы и этим решает дело в пользу разума. Опираясь на положение нашего философа, что движение страстей есть проявление человеческого бессилия, Вахтер утверждает, что поскольку человек движется страстями, он действует не по законам природы. А потому нельзя утверждать, что он имеет право делать все, что может. Право его простирается единственно на действия, вытекающие из его разума, который есть часть бесконечного разума Божьего (см.: *Чичерин. Ист. полит. учений*, стр. 133 и сл.).

IX. Учение о государстве

Как бы мы ни объясняли себе происхождение государства, будем ли мы видеть его в сознательном соглашении или бессознательном влечении, будет ли источником его договор, война, насилие — все равно необходима наличность известных условий, без которых немислимо самое существование государства. Таким условием, как мы бы сказали нашим языком, а *prîori* государства для Спинозы является верховная власть. «Государством называется целый состав власти» (*Imperii integrum corpus civitas appellatur*), — говорит Спиноза¹.

Какова бы ни была форма государства, в ней необходимо должна существовать верховная власть. Она возникает в результате того, я бы сказал, обобществления прав, сил и воли отдельных индивидов, которое, как мы видели, является предпосылкой всякого государства вообще. «Право верховной власти, — объясняет Спиноза, — 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 отдельный человек в естественном состоянии, точно так же тело и дух всей верховной власти имеет столько права, сколько мощи»². Объем верховной власти должен непременно достигать известных абсолютных размеров, непременно должен поглощать в себе всецело отдельные мощи составляющих государство индивидов, т. к. «там, где люди имеют общее право, и все руководимы как бы единым духом»³, там никто не имеет, на самом деле, по природе никакого другого права, кроме того, которое уступает ему общее право, т. е. верховная власть. Если верховная власть не будет отвечать условиям своей абсолютности, то она перестанет быть верховной, а следовательно, и государство перестанет быть государством. Если каждому будет предоставлено жить по своему усмотрению, то тем самым государство разрушит само себя, и «...нет уже, — говорит Спиноза, — более государства, но все возвращается в естественное состояние». Поэтому вопрос о размере верховной власти не есть вопрос этики или политики в смысле вопроса о должной или целесообразной организации отношений личности и государства, а вопрос об условиях возможности самого факта государства. Или верховная власть организуется определенным образом, или ее нет совсем.

¹ Tract. polit., cap. III, § 1.

² Tract. polit., cap. III, § 2.

³ Tract. polit., cap. III, § 16.

Каковы же права верховной власти? Их объем, как мы знаем, определяется мощью народа (*multitudinis*)¹, ибо «чем более людей сходится таким образом воедино, тем более права они вместе имеют»² и тем менее права имеет отдельный поданный или гражданин. Верховная власть неделима³ и непередаваема. Поэтому, «если государство уступает кому-либо право, а, следовательно, и власть жить по своему усмотрению, то, тем самым, оно отказывается от своего права переносить 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»⁴. Существо верховной власти заключается главным образом в том, что она является «как бы духом государства, которым все должны руководствоваться»⁵, потому только верховная власть может решать, что хорошо и что дурно, что справедливо и что несправедливо, т. е. что следует делать каждому в отдельности или всем вместе или от чего воздерживаться⁶, в то же время она абсолютно своенравна, *sui juris*, абсолютно свободна от всяких ограничений и подчинений каким бы то ни было законам и правилам. Границы ее права совпадают с границами ее действительной мощи.

Право приказывать все, что угодно, принадлежит носителям верховной власти лишь до тех пор, пока они действительно ею обладают; едва только они теряют ее, как вместе с тем они лишаются и права повелевать, и это право переходит к тому, кто овладел властью и может ее удержать за собой⁷. Так реалистически развивает Спиноза свою точку зрения в применении к основным началам публичного права.

Содержание прав верховной власти определяется ее положением «души государства». Прежде всего ей принадлежит исключительное право издавать законы, толковать их в каждом отдельном случае, если относительно их возникает какой-нибудь вопрос, и решать, противоречит ли данный случай праву или согласен с ним. Это право толковать и разъяснять решения и законы государства ни в коем случае не может быть предоставлено отдельному гражданину, т. к. в этом случае он стал бы

¹ Tract. polit., cap. III, § 17.

² Tract. polit., cap. III, § 65.

³ Ковалевский. От прямого народоправства и т. д. Т. II. С. 454; см.: Tract. theol. polit., cap. XVI: «но т. к. они этого не сделали и не могли сделать (т. е. сохранить за собой какое-нибудь право) *без разделения* и, следовательно, *без разрушения* государства» (Opera I, 365).

⁴ Tract. polit., cap. III, § 3.

⁵ Tract. polit., cap. IV, § 1.

⁶ Tract. polit., cap. IV, § 1.

⁷ Tract. theol. polit., cap. XVI.

своим собственным судьей, «ибо, — говорит Спиноза, — никакого труда не стоило бы ему извинить или прикрасить свои деяния видимостью права, и, следовательно, он устроил бы свою жизнь по своему усмотрению, что нелепо, т. к. тогда все возвратилось бы в естественное состояние»¹. Естественное право каждого быть самому себе судьей необходимо прекращается в гражданском состоянии (III, 3). Никто, кроме верховной власти, не вправе решать вопроса о справедливом и несправедливом, благочестивом и неблагочестивом; напротив, каждый гражданин обязан всецело следовать велениям верховной власти, хотя бы он и считал эти веления несправедливыми (III, 5). Каждое, даже самое нелепое и безнравственное, решение государства (т. е. верховной власти) должно считаться как бы решением каждого гражданина в отдельности, «т. к., — поясняет Спиноза, — тело верховной власти должно быть руководимо как бы единым духом и, следовательно, волю государства следует считать за волю всех»². Спиноза предвидит, однако, возникающее здесь возражение: не идет ли столь полное подчинение государству вразрез с велениями разума? Спиноза добавляет: и не противоречит ли, следовательно, гражданское состояние разуму? В ответ на это Спиноза приводит целый ряд соображений в обоих своих трактатах. Разум не учит ничему, идущему вразрез с природой; между тем государство необходимо вытекает «из естественного хода вещей для устранения общего страха и во избежание общих бед» — как говорит Спиноза³. Далее, разум учит искать мира, который может быть обретен только в государстве. Вот почему гражданское состояние ни в коем случае не противно разуму. Однако оно возможно только при всецелом отказе от своих прав со стороны отдельных индивидов, т. к., сохраняя за собой какое-либо право, нужно в то же время уметь его защитить, а этого нельзя достигнуть без разделения, а следовательно, и без разрушения государства⁴. Из двух зол нужно выбирать меньшее. «Если человеку, руководящемуся разумом, приходится иногда по приказу государства делать то, что, как он знает, 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 должны заключить, что никто не действует вопреки предписанию своего разума, поскольку он действует по праву государства»⁵. Подчиняясь, как в силу необходимости, так и по совету своего разума воле верховной власти,

¹ Tract. polit., cap. III, § 4.

² Tract. polit., cap. III, § 5.

³ Очевидно, что возможность иной организации верховной власти в государстве Спиноза не допускает.

⁴ Tract. theol. polit., cap. XVI, стр. 365 в изд. Paulus'a. Opera, II.

⁵ Tract. polit., cap. III, § 6.

мы, безусловно, обязаны, если только мы не желаем быть врагами государства и поступать против разума, советуя защищать государство всеми силами, исполнять все приказание верховной власти, хотя бы она повелевала исполнить величайшую нелепость (Теол.-полит. тр.). Но не превращается ли таким образом подданный в раба? Спиноза спешит устранить подобные сомнения. Неправильно считать рабом всякого, кто следует чужим приказаниям, а свободным только того, кто живет по своему произволу. Истинно свободен лишь тот, кто руководствуется одним только разумом; поэтому повиноваться другому, преследуя свои собственные выгоды, — это еще не значит быть рабом, другое дело, если поступок имеет целью исключительно интересы того, кто отдал приказ. «Я делаю, — говорит Спиноза, — большое различие между рабом, дитятей (*filiius*) и подданным. Раб — тот, кто должен оказывать повиновение таким приказаниям господина, которые имеют целью только выгоды последнего; дитя тот — кто делает по приказу своих родителей то, что выгодно ему самому; подданный — тот, кто делает по приказу высшей власти то, что служит интересам общего блага, а, следовательно, и его собственным интересам» (Tr. theol. pol., Opera, II, 366). Итак, только верховной власти может принадлежать право издавать и толковать законы; вместе с тем на нее ложится обязанность создавать условия, необходимые для согласной с предписаниями разума жизни граждан. Последние же обязаны беспрекословно повиноваться всем без исключения распоряжениям верховной власти.

Законодательной властью, конечно, далеко еще не исчерпывается все содержание, вся полнота правомочий верховной власти. Ей, кроме того, принадлежит исполнительная власть и судебная. «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 ней» (cap. VI, § 2). Она же решает вопрос о войне и мире, укрепляет и строит города, набирает солдат, распределяет должности в войсках, снаряжает и принимает послов, избирает должностных лиц для отправления государственных дел, наконец, взимает необходимые для государственного управления налоги и т. д.¹ Малейшая попытка гражданина взять на себя отправление государственных дел по своему усмотрению, без ведома высших государственных учреждений, рассматривается как государственное преступление, *crimen laesae majestatis*², хотя бы подданный при этом руководился самыми возвышенными мотивами.

¹ Tract. polit., IV, 2, 3.

² Преступление, заключающееся в оскорблении величества (*лат.*). — Прим. ред.

вами, а его поведение сопровождалось выгодными для государства последствиями¹.

С первого взгляда может показаться, что нарисованная такими чертами картина абсолютной государственной власти безусловно исключает всякую возможность каких-либо гарантий и ограничений в пользу подчиненной государству личности. До сих пор учение Спинозы звучит в полном согласии с абсолютистской теорией Т. Гоббса. И, однако, в дальнейшем Спиноза приходит к противоположным политическим выводам, именно к утверждению и развитию либеральной политической доктрины. Нетрудно видеть, что это различие результатов было обусловлено различием исходных точек. Не что иное, как именно реально-психологическая концепция права и государства помогает Спинозе выйти из тупика всепоглощающего абсолютизма и сочетать в своей доктрине естественно-правовую конструкцию государства с политическими требованиями и запросами эпохи. В самом деле, если всякое право вообще есть не что иное, как соответствующая мощь, то ведь и право государства должно кончаться там, где кончается его действительная мощь. Отсюда вытекает ряд ограничений верховной власти, которые можно было бы назвать *реально-психологическими* и вместе с тем, согласно Спинозе, *правовыми*. Другую группу ограничений составляют ограничения *политические*, которые диктуются неустранимыми требованиями государственного благоразумия. Таковы два основных типа аргументации, с помощью которой Спиноза пытается отстоять свое учение о личной свободе. И тот и другой опираются на психологические предпосылки, исчерпывающие отношения властвования и подчинения. Государство не имеет права в известных пределах посягать на личную свободу, потому что оно этого и не может, с другой стороны, государство не должно посягать на эту свободу, если оно не желает собственной гибели. Сюда еще привходит мало согласованное с другими положениями учение о неотчуждаемых правах личности, развитое в XVII главе «Т.-п. тр-та» в явном противоречии с предыдущей XVI главой и совершенно устраненное в позднейшем очерке политической доктрины.

Чтобы точно определить, как далеко простирается власть государства, нужно иметь в виду, что его силу и право составляет не только то, к чему люди могут быть принуждаемы страхом, но все, при помощи чего она может заставить людей следовать его приказаниям². Государство властвует над подданными независимо от того, какие побуждения заставляют граждан исполнять приказания власти, будут ли это мотивы страха, надежды,

¹ Tract. polit., IV, 3.

² Tract. theol. polit., cap. XVII, 5. Здесь и ниже арабская цифра означает параграфы, на которые развиты некоторые издания «Теолог.-полит. трактата».

или честолюбия, или даже любви. Все психологические средства, находящиеся в распоряжении верховной власти, составляют ее силу и, следовательно, ее право. Однако мыслимы случаи, когда все эти средства оказываются бессильными, чтобы преодолеть более могучие мотивы, побуждающие человека сопротивляться приказаниям власти. «Подданные постольку не своеправны, но подчинены праву государства, поскольку они боятся его угроз или любят гражданское состояние. Из чего следует, что все то, к выполнению чего никто не может быть побужден ни наградами, ни угрозами, не относится к праву государства» (Tr. pol., III, 8). Спиноза поясняет свою мысль примерами. «Никто, — говорит он, — не может отказать от способности 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» (Tr. pol., III, 8). Какими средствами можно заставить человека любить того, кого он ненавидит, или ненавидеть того, кого он любит? «Сюда же нужно отнести все то, что настолько противно человеческой природе, что почитается худшим, чем всякое зло, напр., требование, чтобы человек свидетельствовал против самого себя, чтобы убивал своих родителей, чтобы не пытался избежать смерти и т. п., к чему человек не может быть побужден никакими наградами или угрозами» (Tr. pol., III, 8).

Эти соображения служат Спинозе также аргументом в защиту свободы мысли и совести, чему он посвящает немало места в «Т.-п. т-е». «Ведь дух, — говорит он в «Полит. трактате», — поскольку он пользуется разумом, является своеправным, а не подчиненным праву верховной власти. И потому истинное познание Бога и любовь к нему не могут быть подчинены ничьей власти, точно так же, как и благоволение к ближнему и т. д.» (Tr. pol., III, 10). Равным образом верховная власть встречает себе пределы и в свойствах того объекта, на который она призвана воздействовать. «Власть должна определяться не только мощью действующего, но и строением претерпевающего действия. 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 облачаются новой, и потому государство имеет право добиться того, чтобы люди летали или, что равно невозможно, чтобы люди с уважением взирали на то, что возбуждает смех или отвращение»³.

³ Tract. polit., IV, § 4.

Есть еще ряд ограничений, именно те, которые должна претерпеть верховная власть, если она не хочет разрушать те условия, на которых зиждется факт властвования и повиновения, т. е. самые предпосылки государства. Чтобы быть своеправным, государство обязано сохранять причины уважения и страха; в противном случае оно перестает быть государством. Конечно, верховная власть фактически может открыто нарушать и презирать ею же изданные законы, убивать и грабить подданных, похищать девушек, ломать шута и, вообще, вести себя недостойным образом, но это приведет неминуемо к тому, что страх подданных перед властью сменится их общим негодованием, и, следовательно, гражданское состояние превратится в состояние враждебное (IV, 4). Своеправное государство не может расшатывать свои собственные основы и, так сказать, рубить сук, на котором оно сидит, поэтому право государственной власти прекращается там, где ему приходится бояться заговоров и негодования со стороны большинства подданных. «Нельзя упускать из виду, что к праву государства менее относится то, на что негодует большинство», и, т. к. право государства дефинируется общей мощью природы, то несомненно, что мощь и право государства уменьшается постольку, поскольку оно само дает поводы значительному числу лиц к заговору» (III, 9). Государство не связано никакими законами и не может совершать преступления, и, тем не менее, оно не может нарушать эти законы, если это грозит ослаблением сил государства и даже его разрушением, не может в таком же смысле, в каком человек в естественном состоянии, чтобы быть своеправным и не быть себе врагом, обязан побережиться смерти от собственной руки. В этом смысле государство, конечно, не свободно от необходимости выполнять известные условия. «Мы не можем, — говорит Спиноза, — просто сказать, что государство не подчинено никаким законам или не может совершать 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»¹. Государство не связано гражданскими законами, но связано требованиями права естественного (IV, 5), и о нем можно сказать, что оно совершает преступление; «...в том же смысле, — поясняет автор, — в каком философы или медики говорят, что природа грешит, в этом смысле и мы можем сказать, что государство грешит, когда делает что-нибудь вразрез с велениями разума» (IV 4), ибо подобно тому, как «в естественном состоянии тот человек будет более мощным и наиболее своеправным, который руководится разумом, так и то государство будет наиболее мощным и наиболее своеправным, которое зиждется на разуме и направля-

¹ Tract. polit., cap. IV, 4.

ется им» (III, 7). «Разум и опыт весьма ясно учат, что сохранение государства зависит главным образом от верности подданных и их добродетели и душевного постоянства в выполнении приказаний»¹. А можно ли этого достигнуть иначе, как сохраняя за гражданами известную долю самостоятельности и руководя их поведением, не только вызывая в них вечный страх, но и делая стимулом их поступков любовь и свободу, или надежду на приобретение тех или иных благ (Tr. pol. X, 8, Tr. theol. pol., cap. V, 24). Заботясь о своем прочном и надежном существовании и обеспечивая себе возможно большую своеправность по отношению к гражданам, государство принуждено следовать разуму и осуществлять интересы общего блага своих подданных. Не желать же своего самосохранения государство, естественно, не может. «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, — цитирует наш автор Сенеку, — никто долго не выдерживал» (Т. t.-р., cap. XVI, 29, cap. V, 22)². На указанной необходимости следовать разуму основан тот ряд ограничений, связывающих верховную власть в ее отношении к подданным, который мы обозначили именем *политических* ограничений верховной власти. Нет ничего ошибочнее, как предполагать, что Спиноза ставит какие бы то ни было этические границы верховной власти в ее отношении к подданным³. Этическая точка зрения совершенно отсутствует при рассмотрении вопроса об отношении власти и подданных; Спиноза отнюдь не выходит здесь из пределов каузально-реалистического рассмотрения явлений. Его директивы и требования, обращенные к верховной власти, суть не что иное, как почерпнутые из опыта правила благоразумия, они образуют собой как бы гигиену и технику государственного благополучия. Если государство не хочет своего распада (а этого оно не может хотеть по законам своей природы), то оно должно считаться с целым рядом ограничений в пользу индивида. Этот же инстинкт самосохранения заставляет государство исполнять международные договоры лишь до тех пор, пока налицо реально-психологические условия их сохранения, и вероломно нарушать их, едва только их соблюдение перестает быть полезным. Спиноза поэтому дает одновременно государству и совет самоограничения государственной власти по отношению к его подданным, и совет вероломства по отношению к другим государствам. Его задача отнюдь не моральная, а чисто политическая, и вот почему для него эго-

¹ Tract. theol. polit., cap. XVII, 13. Opera, II, 376.

² Opera, II, 365.

³ Мнение Sigwart'a, указ. соч., стр. 22 и сл.

истический интерес самосохранения государства есть высший критерий и исходная точка для всех его правил¹. Следуя только своим эгоистическим интересам, государство все же должно направляться разумом. Спиноза не прочь даже подвести под это правовую почву, когда он говорит, что то государство будет наиболее мощным и наиболее своеправным, которое зиждется на разуме и направляется им. «Ибо право государства, — поясняет он, — определяется мощью народа, руководимого как бы единым духом. Но такое единение душ может быть представлено только в том случае, если государство будет более всего стремиться к тому, что здравый разум признает полезным для всех людей» (III, 7).

Как бы далеко, однако, ни шли указанные нами ограничения власти, они не могут привести к установлению неотчуждаемых и прирожденных прав (в смысле английских теоретиков XVII в. и французских — XVIII в.), т. к. единственным источником права в государственном состоянии для Спинозы является верховная власть, которая одна управомочена судить о том, что хорошо и что дурно. В XVI главе своего «Т.-п. тр-та» Спиноза прямо утверждает, что при основании государства «*unusquisque omnem, quam habet, potentiam in societatem transfert*»² и что граждане не могут сохранить за собой никаких прав без того, чтобы вместе с тем не разрушалось государство. Мы уже упоминали, что не далее как в следующей главе (XVII) того же трактата Спиноза объявляет построение, изложенное в предыдущей главе, чистой теорией, которая не может согласоваться с действительностью. «Ибо, — говорит он, — никто не будет в состоянии когда-либо перенести на другого свою мощь, а, следовательно, и свое право так, чтобы он перестал быть человеком (*ut homo esse desinat*); и никогда не будет существовать какая-либо такая верховная власть, которая могла бы выполнить все так, как она хочет»³. Если бы, однако, это случилось, если бы люди всецело были лишены своего естественного права, так что впредь они ничего не могли бы делать без воли тех, кто завладел верховным правом, тогда совершенно безнаказанно можно было бы царствовать над подданными самым жестоким образом. «Я думаю, что это никому и в ум не может прийти, посему должно допустить, что каждый сохраняет при себе из своего права многое, что поэтому зависит только от его решения, но ни от чьего другого» (XVII, 4)⁴.

¹ Только смешав обороченный каузальный метод с этическим обоснованием, можно говорить о коллизии этических и эгоистических моментов в учении Спинозы, о правах верховной власти, как это делает Sigwart (op. cit., стр. 26).

² «Переносит на общество всю мощь, которую он имеет» (лат.). — Прим. ред.

³ Tract. theol. polit., cap. XVII, 2. Opera, II, 373.

⁴ Любопытнее всего, что оба утверждения стоят рядом в предисловии к трактату § 30, 31, Opera, 151. «Те, у кого в руках находится верховная власть, имеют право на все, что они в состоянии сделать, и только они суть защитники права и свободы; остальные же

Итак, мы видим, что Спиноза, несмотря на энергичную защиту принципиальной безграничности верховной власти, допускает в ее практическом осуществлении ряд ее ограничений, сохраняя, таким образом, за личностью известную сферу ее свободного самоопределения. В эту сферу он, прежде всего, включает свободу совести и мысли, которую с такой неумолимой логикой своей суровой доктрины отвергает Гоббс. Защите этих свобод Спиноза посвящает главным образом «Теол.-полит. тр.», которого мы до сих пор касались лишь попутно и вскользь и к краткому рассмотрению которого мы должны теперь обратиться.

Задача этого трактата, как это показывает уже полное заглавие его («Теологико-политический трактат, содержащий несколько рассуждений, показывающих, что свобода философствования может быть допущена не только без вреда благочестию и спокойствию государства, но что она только со спокойствием государства и самим благочестием и может быть уничтожена»), в конечном счете есть задача политическая. Отношение государства к религиозной свободе — вот конечный пункт всего исследования. Но этот вопрос поднимает другой вопрос, а именно, о возможных отношениях церкви и государства. Но церковь покоится на откровении, государство на разуме и естественном познании, следовательно, этот вопрос опять-таки выдвигает новый, об отношении религии и философии. Если религия есть противоположная философии система познания, то, конечно, религии должен в этом случае принадлежать приоритет перед философией, церкви перед государством, церковь должна обладать правом безраздельно управлять душами и умами граждан, и потому она становится обладательницей верховной власти в государстве. Но если религия и философия не исключают друг друга как две противоположные истины, а движутся в различных плоскостях, как бы дополняя друг друга, то тогда вера не может стремиться к искоренению противоположных мнений и познавательных систем, а в собственных своих интересах должна отстаивать свободу мысли и совести и повиновение государству. Вот в какой связи встает задача исследования основ откровенного познания и религии. Чтобы устранить притязания религии на господство над разумным познанием, Спинозе нужно было показать,

должны во всем действовать только согласно с их решением. Но т. к. никто не в состоянии отказать от своей самозащиты настолько, чтобы перестать быть человеком, то заключаю отсюда, что и 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 что поэтому им молчаливо уступается, или о чем они сами выразительно договариваются с теми, в чьих руках находится власть» (Орера, II, 151). Это доказывает, что политическая доктрина Спинозы еще недостаточно созрела и была приведена к единству только в позднейшем труде, где нет никакого намека на неотчуждаемые права личности.

что Св. Писание отнюдь не является словом Божиим в смысле открытого Богом истинного философского познания природы, а имеет совершенно иной объект и ищет своих целей в совершенно другой области. Чтобы достигнуть этого результата, ему нужно было подвергнуть Библию свету *исторической* критики. Спиноза не хочет ни приспособлять разум к текстам Св. Писания, ни, наоборот, насиловать тексты в угоду разуму; его критика, так сказать, имманентна самому библейскому тексту. Сопоставляя отдельные места и анализируя историческое происхождение и обстоятельства возникновения, а также достоверность отдельных книг Писания, Спиноза приходит к выводу, что Св. Писание не стоит ни в каком противоречии с естественным, философским познанием. Религия и философия относятся соответственно к различным областям, «...между верой или богословием и философией нет никакой связи или никакого родства»¹. «Цель философии, — говорит Спиноза, — есть только истина, цель веры только повиновение и благочестие» (XIV)².

Мы, конечно, не можем останавливаться на той библейской критике, которая приводит Спинозу к этим выводам, непосредственно обосновывающим политические результаты «Т.-п. тр.», мы упомянули о ней только для того, чтобы сделать ясным ход мыслей Спинозы в разбираемом трактате. Несколько неожиданная экскурсия автора в область древнеиудейских пророчеств в самом начале произведения и дальнейший анализ священных книг необходимы ему для обоснования того вывода, что Библия, не содержа в себе никакого познания, отличного от естественного, касается исключительно области благочестия, вывода, к которому Спиноза приходит в результате целой цепи рассуждений только в 13-й главе. Ход его мыслей следует *синтетическому* методу изложения, при котором отправляются от простейших и бесспорных положений, с тем чтобы в дальнейшем ходе исследования достигнуть более сложных и менее очевидных истин. Мы проследили его мысли, идя в обратном *аналитическом* порядке от конечных выводов трактата к его начальному пункту, причем сделали это лишь настолько, насколько это нужно было для понимания задач трактата и связи политической темы с богословскими изысканиями. Обращаясь к этой политической теме, посмотрим, как к вопросу о гражданских свободах и взаимных отношениях церкви и государства Спиноза прилагает свою аргументацию об ограничениях, которые испытывает верховная власть в своем осуществлении.

Мы должны, безусловно, причислить Спинозу к числу ревнителей свободы мысли и совести, хотя бы постоянные отговорки, сопровождающие его широкие лозунги, не вполне удовлетворяли нашему современ-

¹ Tract. theol. polit., c. XIV. Opera, II, 348.

² Ibid.

ному представлению об этих требованиях гражданской свободы. Ненужно упускать из виду, что для своей эпохи Спиноза был выразителем самых смелых и наиболее передовых идей. Прежде всего он выступает ярким защитником свободной мысли и речи. Государство — утверждает он, — не должно вмешиваться в решение спекулятивных вопросов, граждане могут думать о них все, что они хотят, и высказывать все, что они думают. В наши дни почти аксиома правового уклада, это утверждение требовало в свое время красноречивых доказательств и сложной аргументации в свою пользу, с которыми мы и встречаемся в трактате нашего автора. «Сколько бы ни думали, — говорит он, — что верховные власти имеют право относительно всего 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 постольку не волноваться от того или иного аффекта»¹. Спиноза готов допустить, что власть над умами граждан выходит за пределы реальной мощи государства и именно потому не может составить его права. «В государстве никогда нельзя, не рискуя очень несчастными последствиями, домогаться того, чтобы люди, хотя бы они о различных и противоположных вещах думали, ничего, однако, не говорили иначе, как по предписанию властей»² и т. к. верховные власти «могут это сделать не без великой опасности для всякого государства, то мы, — говорит Спиноза, — можем 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»³. Здесь обнаруживается некоторая нетвердость и колебание в аргументации Спинозы: с одной стороны, государство не может фактически, а, следовательно, и не может по праву посягать на свободу суждения, с другой стороны — это возможно фактически, но только пагубно и даже опасно для государства. «Верно, конечно, что власти по праву могут считать за врагов всех, которые с ними безусловно не согласны во всем; но мы рассуждаем теперь не о праве их, но о том, что полезно» (XX, 6)⁴. К этой второй точке зрения и обращается Спиноза, чувствуя шаткость своих правовых аргументов и вместе с тем желая придать своим доводам более общий и бесспорный характер. Допустим — говорит он — что свобода философствования может быть подавлена и люди могут быть так обузданы, что ничего пикнуть не смеют иначе как по предписанию верховных властей. Чего же может достигнуть этим верховная власть? — Ничего, кроме неурядиц и

¹ Tract. theol. polit. Cap. XX, 6. Opera, II, 419.

² Ibid., 420.

³ Ibid., 419–420.

⁴ Tract. theol. polit. XX, 27, Opera, II, 419.

опасностей для государства. «Решительно никогда не удастся сделать так, чтобы граждане думали только то, что желательно властям; и, стало быть, необходимо вышло бы, что люди ежедневно думали бы одно, а говорили бы другое»¹. Лицемерие оказалось бы одной из главных гражданских добродетелей, «откровенность, необходимая в государстве в высшей степени, была бы изгнана, а омерзительная лесть и вероломство нашли бы покровительство; отсюда обманы и порча всех хороших житейских привычек»². Честные и благородные люди, неспособные притворяться, не будут в состоянии повиноваться государству, считая не постыдным, но весьма честным поднимать ради этой причины мятежи и посягать на какое угодно злодейство, а честолюбивые, льстивые и лицемерные будут торжествовать и ликовать, усматривая в установленных законах незаслуженные привилегии в свою пользу. Конечно, такой порядок должен оказаться гибельным для государства. Ведь можно ли выдумать какое большее зло для государства, чем то, что честных людей отправляют, как злодеев, в изгнание, потому что они несходно думают и не умеют притворяться? Что, говорю, пагубнее того, что люди считаются за врагов и ведутся 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, на котором показывается высший пример терпения и добродетели вкупе с необычайным бесславием величества?³ «Что за пример дается казнью таких людей, причину которой люди инертные и слабодушные не знают, мятежные ненавидят, а честные любят? Каждому, конечно, она может служить только примером для подражания или, в крайнем случае, поводом к мести» (XX, 36)⁴. Вот почему всегда законы, повелевающие то, во что каждый должен верить, и запрещающие что-либо говорить или писать против того или другого мнения, оказывались неизменно источником всякой ереси, неурядиц и мятежей⁵, чему история знает немало примеров. Спиноза ссылается, между прочим, на иудейскую старину (XVII глав.) и на известный спор ремонстрантов и контрремонстрантов в Нидерландах⁶.

Напротив, допущение свободы мысли нисколько не вредит миру и не создает никаких неудобств, которые нельзя было бы легко устранить, чему примером служит город Амстердам, «пожинающий к своему великому

¹ Opera, II, 424.

² Tract. theol. polit. XX, 27, Opera, II, 424.

³ Tract. theol. polit. XX, 35 (Opera, II, 425).

⁴ Opera, II, 425.

⁵ См. praefatio, § II: «А что касается раздоров, возникающих под предлогом религии, то положительно они происходят только от того, что о спекулятивных предметах издаются законы» и т. д.

⁶ Tract. theol. polit. XX (Opera, II, 427).

успеху и на удивление всех наций плоды этой свободы» (426 стр.). «Не говоря уже о том, — заявляет Спиноза, — что эта свобода в высшей степени необходима для прогресса наук и искусства»¹. Итак, «невозможно отнять у людей свободу говорить то, что они думают», ибо, если это и окажется возможным фактически, то от этого государство должно остерегаться из чувства самосохранения и простого благоразумия. Однако эта свобода не должна быть полной и безграничной. Если никто не может поступиться своим правом рассуждать и судить о чем-либо, то правом действовать по своему усмотрению должен поступиться необходимо каждый в пользу верховной власти, и никто без нарушения права верховных властей не может действовать против их решения. Поэтому всякое мнение, которое скрывает в себе противодействие общественному договору, или таит в себе хитрость, гнев, ненависть, следует признать мнением мятежническим и противным праву верховной власти; его следует преследовать, правда не в качестве суждения и мнения, а в качестве мятежного действия, «...потому что, — говорит Спиноза, — именно тем самым, что он думает нечто такое, он нарушает верность, данную молчаливо или выразительно верховной власти»². «Например, если бы кто думал, что верховная власть зависит не от себя самой (не своеправна)³, или что никто не должен сдерживать обещания, или что каждому нужно жить по своему усмотрению и иное подобного рода... тот есть мятежник, не столько, конечно, вследствие суждения и мнения, сколько вследствие факта, скрытого в таких суждениях» (XX, 21). Если кто-либо находит, что какой-нибудь закон противоречит здравому рассудку и поэтому должен быть отменен, то он окажет одну только услугу государству, как превосходный гражданин, если подвергнет свою мысль на обсуждение верховной власти; но если он, напротив, станет выставлять на вид недостатки закона, чтобы обвинить в несправедливости начальство и возбудить против него толпу, или станет пытаться отменить этот закон вопреки воле начальства, то он, по слову Спинозы, «всецело возмутитель и бунтовщик»⁴.

Нельзя не сознаться, что эти неопределенные и шаткие формулы способны совершенно подавить на практике ту свободу мысли, защите которой Спиноза посвящает столь красноречивые строки. Таковую же нерешительность проявляет автор и выступая в защиту религиозной свободы. Религия появляется не столько во внешних действиях людей, сколько в их душевной простоте и правдивости. Поэтому она не может быть предметом какого-либо права или общественного авторитета. Ни общественный авторитет, ни власть законов не могут влить в людей эти ду-

¹ Tract. theol. polit. XX, 26 (Opera, II, 423).

² Tract. theol. polit. XX, 21 (Opera, II, 422).

³ Opera, II, 422.

⁴ Opera, II, 421.

шевные качества, 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 суждение¹. «Следовательно, т. к. верховное право свободно судить даже о религии есть у каждого, и нельзя понять, чтобы кто-либо мог поступиться этим правом, то у каждого (следовательно) будет также право и высший авторитет свободно судить о религии (следовательно), объяснять и толковать ее себе»². Для веры не нужно правильных и истинных представлений о Боге и мире, ее царство лежит в другой области — области благочестия и послушания³. Вера поэтому нисколько не препятствует свободе философствования, т. к. она требует только, чтобы каждый по мере сил своего разума и способностей склонялся в справедливости и любви, хотя бы он при этом имел самые превратные мнения о спекулятивных вещах. Область внутреннего настроения и благочестия ускользает от контроля верховной власти и не может, поэтому, войти в сферу его прав; другое дело — внешний культ религии и внешнее проявление благочестия.

Однако самая эта область внутреннего самоопределения гражданина оказывается у Спинозы совершенно незначительной по размерам, и большая часть религиозной и, особенно, церковной жизни не только оказывается подчиненной государственному авторитету, но и определяется в своем содержании требованиями государственной пользы. Церковь ставится Спинозой в полное подчинение государству. Только государственной власти может принадлежать право определять все относящееся к вере и благочестию, т. е., как выражается Спиноза, государству принадлежит не только гражданское, но и священное право. Такой порядок необходим как в интересах государства, так и в интересах самой религии. Государство не может допустить самостоятельности церкви в осуществлении культа и установлении догматов веры, т. к. это противоречило бы принципу единства и нераздельности верховной власти⁴. Кто старается отнять власть и право относительно священных вещей у верховной власти, тот, думает Спиноза, себе пролагает дорогу к власти. В самом деле, если верховная власть (в субъективном смысле) лишена будет права решать, что благочестиво или нечестно, что законно и незаконно, то она не в состоянии будет предпринять никакого решения, не спросив предварительно мнения того лица, которому будет принадлежать право определять, что соответствует благочестию и за-

¹ Tract. theol. polit., VII, 90 (Opera, II, 275).

² Ibid., VII, 91.

³ Ibid., XV, 21 (Opera, II, 353, 354, 358).

⁴ Tract. theol. polit., XIX, 41, Opera, II, 414.

кону (XIX, 41 и 42)¹. Но если подчинение церкви государству необходимо в интересах последнего, то это еще более диктуется интересами самой религии. Вера, как это не устают повторять наш философ, касается лишь царства благочестия и повиновения; ее требования суть требования любви и справедливости; а «справедливость и любовь могут получить силу права и заповеди только на основании государственного права» (XIX, 6)². В естественном состоянии нет понятия о праве и грехе, нет понятия о Боге как судье, карающем людей за грехи, и нет поэтому никакого места ни справедливости, ни любви³. Царство Божие, состоящее в праве справедливости и любви, может осуществляться только в государстве и через него, и 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, которые обладают правом повелевать и решать» (XIX, 19)⁴. Следовательно, божественное право зависит только от решения верховных властей, и только они являются его единственными истолкователями (XIX, 21)⁵. С другой стороны, истинное благочестие и истинная любовь должны непременно сообразоваться с пользой и спокойствием государства (XIX, 2), ибо «благо народа есть высший закон, к которому должны быть приурочены все вещи, как человеческие, так и божественные». Но т. к. 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 оказывать любовь к ближнему, т. е. каким образом каждый должен повиноваться Богу»⁶. Нельзя быть благочестивым и правильно повиноваться Богу, не исполняя всех решений верховной власти. Благо государства есть единственный и безусловный критерий для определения достоинства поступков, и т. к. никто, кроме верховной власти, не может судить об этом благе, то единственным критерием благочестия объявляется полное повиновение распоряжениям верховной власти. «Культе религии и практика в благочестии должны быть сообразованы со спокойствием и пользой государства, а, следовательно, должны быть определены только верховными властями»⁷. Ей же должна быть предоставлена и забота о рас-

¹ Op., II, 414.

² Op., II, 407.

³ Ibid., XIX, 8.

⁴ Ibid., 409.

⁵ Op., II, 410.

⁶ Tract. theol. polit., XIX, 24.

⁷ Tract. theol. polit., XIX, 2.

пространении культа (Tr. th.-pol., III, 10). Спиноза, однако, предвидит одно возражение: «Что если те, которые обладают властью, захотят быть нечестивыми? Неужели и тогда они должны считаться истолкователями благочестия?» «Но я, в свою очередь, спрошу, — говорит Спиноза, — а что если служители церкви (а они суть люди, и люди частные)... или другие, которым он желает присвоить право над священными делами, захотят быть нечестивыми? Неужели и тогда должно считать их истолкователями его?»

Итак, государственная польза, как высший источник и критерий благочестия и истинного религиозного культа, вот тот неожиданный результат, к которому приходит Спиноза, разграничив внутреннее почитание Бога и его внешнее выражение в виде культа и благочестивого поведения. К этому и должна была свестись его попытка отстоять религиозную свободу, если исходить из отождествления мощи государства с его правом, а высшей ступенью политической мудрости считать государственный эгоизм, устраняя при этом требования живого нравственного и религиозного сознания. Нужно, впрочем, упомянуть, что для различных форм государственного устройства Спиноза, по-видимому, устанавливает неодинаковые требования. Относительно монархии он говорит, что в ней «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 привержен, имеет во дворце свой собственный храм»¹. Напротив, в аристократии такая свобода культа совершенно недопустима. Здесь очень важно, чтобы храмы, посвященные отечественной религии, были обширны и благолепны, а последователям другой религии, если и следует разрешить сооружение храмов в неограниченном числе, однако храмы их должны быть какого-нибудь небольшого определенного размера и находиться на известном расстоянии друг от друга². Но это еще не все. «Все патриции должны принадлежать к одной и той же религии, т. е. к самой простой и наиболее всеобщей». Несколько простых и ясных догматов исчерпывают содержание этой всеобщей религии. Их Спиноза насчитывает семь: 1) существует Бог; 2) Бог един; 3) вездесущ; 4) Бог имеет верховное право и господство над всем, т. е. всемогущ; 5) почитание Бога и повиновение Ему состоит единственно только в справедливости и любви к ближним; 6) спасение обусловлено только повино-

¹ Tract. polit., VI, 40.

² Tract. polit., VIII, 46.

вением Богу, и все, живущие под властью чувственных наслаждений, обречены на гибель; 7) Бог прощает грехи кающимся¹.

Нельзя не признать вместе с Menzel'ем², что эта идея всеобщей религии, обязательной для всех патрициев в аристократии, предвосхищает знаменитый проект гражданской религии у Ж. Ж. Руссо в его «Общ. договоре»³. Но трудно согласиться с тем же автором, когда он утверждает, что этим предложением Спиноза пробивает брешь в защищаемом им принципе религиозной свободы. В принципе гражданской религии, как известной суммы необходимых в государстве элементов религиозной культуры, самом по себе не содержится ничего общего с принципом религиозной нетерпимости. Если в политической доктрине Спинозы и пробита брешь в принципах свободы мысли, совести, проповеди и слова, то это сделано раньше в исходном пункте, в безусловном и безграничном подчинении всех сторон человеческого бытия моменту государственной пользы. Здесь источник всех несообразностей доктрины, но здесь же и ее огромный непреходящий положительный смысл и историческое значение. Подчинение государства чуждым ему трансцендентным целям и, как следствие этого, теократия — вот основной мотив средневекового воззрения, подчинение государства исключительно светским, земным, так сказать, ему имманентным целям — вот начало нового светского воззрения на государство. Пусть государство не есть высшая и наиболее совершенная форма человеческого общения, пусть оно будет подчинено в конечном счете каким-нибудь моральным или религиозным идеалам, в его внутреннем распорядке и внутренней организации должна быть допущена полная автономия, «отрыв» от этих трансцендентных ему целей. В области государственного права государство есть самоцель. Но Спиноза, как это бывает со всякой идейной реакцией, слишком перегнул палку в другую сторону, и в этом недостаток разбираемой доктрины. Что формальная свобода личности должна претерпевать в государстве те или иные ограничения, это нужно в конце концов признать бесспорным. Задачи фабричного законодательства, страхования, гигиены, область всего так называемого социального законодательства сдали в архив манчестерские представления о свободе в смысле полного государственного невмешательства и выдвинули новое, уже не лишенное содержания понятие политической

¹ Tract. theol. polit., Opera, II, 346.

² Menzel., Wandlungen in der Staatslehre Spinozas, стр. 22.

³ Общ. дог., книга IV, гл. 8: «Догматы гражданской религии должны быть просты, немногочисленны, точно изложены, без комментариев. Существование всемогущего, разумного, благодетельного, провидящего и заботливого Божества, будущая жизнь, блаженство праведных, наказание злых, святость общественного договора и законов — вот положительные догматы».

и гражданской свободы. С этой новой точки зрения на свободу нет ничего естественнее идеи принудительного материального *existenz-minimum*'а, уже признанной в передовых законодательствах мира, а также и идеи культурного *existenz-minimum*'а, выразившегося практически хотя бы в практике обязательного школьного обучения, а теоретически широко развитого в идейном течении французского солидаризма. Такой же смысл имеет и идея гражданской религии. Это тот *minimum* религиозной культуры, который необходим для каждого государства, без которого немислимо безопасное существование государства и общества. И эту гражданскую религию знали, в сущности, и другие защитники религиозной свободы в истории политической мысли; знал ее Т. Мор, когда не допускал на своем идеальном острове пребывания атеистов, знали ее Мильтон и Локк, когда они отрицали за католиками и атеистами право на религиозную свободу, предоставляя ее всем другим. Согласно их воззрениям, это были люди, опасные для самого государственного и общественного строя, и именно эти соображения, а не религиозный фанатизм, подсказывали им установление отрицательно выраженного положения гражданской религии, сводившегося к тому, что все граждане должны верить в Бога. Равным образом и у Спинозы гражданская религия отнюдь не является призывом к религиозной нетерпимости. Однако, в заключение, мы должны еще раз повторить, что личная свобода не получает достаточно широких границ в учении Спинозы. В исторически изменчивой антитезе государства и личности перевес берет у Спинозы все-таки начало государства. Подданный уже не раб государства, как это было у Гоббса, но т. к. его мощь ничтожна перед мощью верховной власти, то и его права незначительны в сравнении с правами этой последней. Вывод чрезвычайно поучительный для всякого реально-психологического толкования права, желающего сохранить последовательность и верность своим исходным началам.

Мы рассмотрели взаимные отношения верховной власти и отдельной личности; для полноты нашего изложения коснемся теперь вкратце взглядов Спинозы на те отношения, в которых стоят друг к другу отдельные государства. Так как право государства есть не что иное, как его естественное право, то отсюда следует, что «два государства находятся в тех же отношениях, как двое людей в естественном состоянии с той лишь разницей, что государство может обеспечить себя от притеснений со стороны других, чего не может сделать человек в естественном состоянии» (Tract. polit., III, 11). Как известно, люди в естественном состоянии взаимные враги, следовательно, и государства по природе враги между собой. Состояние войны есть вполне правомерное состояние во взаимных отношениях государства. «Если таким обра-

зом, — говорит Спиноза, — одно государство захочет идти на другое войной и применить крайние меры, чтобы подчинить его своему праву, то оно с правом может сделать такую попытку, ибо для ведения войны ему достаточно иметь соответственную волю» (III, 13). Но юридическое положение государства по отношению к другим государствам этим правом еще не определяется. Право войны принадлежит каждому государству в отдельности, но не всякое государство своеправно (*sui juris*) по отношению к другому. Только постольку государство своеправно, поскольку оно может руководствоваться своей пользой и обеспечить себя от притеснения со стороны других, и постольку чужеправно, поскольку оно боится мощи другого государства, или поскольку это последнее противодействует ему в преследовании его целей, или поскольку, наконец, оно нуждается для своего сохранения и процветания в помощи другого (III, 12). Так, например, союзы и договоры, в которые вступают государства, способны умалить права и мощь отдельного государства, ибо «чем больше государств заключают между собой мир, тем менее власти у каждого начать войну, но тем более оно обязано блюсти условия мира, т. е. тем менее оно своеправно, но тем более обязано приспособляться к общей воле союзных государств» (III, 16). Но эта взаимная зависимость и связанность государств совершенно химерична и призрачна, если она не носит к тому же фактического характера. Так соблюдение договоров и обещаний обязательно лишь до тех пор, пока это продолжает быть полезным для блага подданных, ибо ни разум, ни Писание не предписывают хранить обещание, идущее вразрез с интересами государства. Равным образом и всякие союзы «остаются действительными лишь 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, и связь, которой были соединены государства, сама собой разрушается. Поэтому каждое государство имеет полное право нарушить союз, когда пожелает, и нельзя относительно его сказать, что оно поступает коварно и вероломно, если не держит обещания по устранении причины страха или надежды» (III, 14), т. е. с переменой соответствующих обстоятельств. «Если, следовательно, — добавляет Спиноза, — какое-нибудь государство жалуется на обман, то, конечно, оно должно пенять не на вероломство союзного государства, но лишь на свою глупость, побудившую его именно доверить свое благоденствие другому, которое своеправно и для которого свое собственное благоденствие есть наивысший закон» (III, 14)¹. Нельзя не сознаться, что изложенные начала международных отношений при всем их отталки-

¹ Аналогичные мысли см.: Tract. th. polit., cap. XVI, § 43–45, Opera, II, 368–369.

вающем равнодушии к соображениям морали развиты в полном согласии с основными предпосылками учения. Именно так должны предстать в главных чертах взаимные отношения государств, если отвлечься от оценивающих моментов исследования, от этических и даже юридических покровов и обратиться к голому остову природных, фактических отношений. Более детальные замечания Спинозы из области, касающейся международных отношений, являются скорее политическими рецептами, чем теоретическими положениями, а поэтому мы и коснемся их в дальнейшем, обсуждая учение Спинозы о различных формах государственной организации¹.

¹ Об этом, впрочем, см.: *Ярош*. Спиноза и его учение о праве. Харьков, 1877. С. 110–114.

Х. Формы государственного устройства. — Рациональное устройство государства

Сказанным выше, в сущности говоря, исчерпывается теоретическое учение Спинозы о праве и государстве, т. е. та система положений, которая имела в виду ответить на вопрос о том, что такое право и что такое государство. Но здесь еще не кончается та задача, которую ставит себе Спиноза своим «Политическим трактатом», а именно, создать политику на теоретических основаниях, «вывести из самого строя человеческой природы то, что наилучшим образом согласуется с практикой» (П. т., I, 4), т. е. не только познать государство как оно есть, но и начертать его наилучшее устройство. Наилучшее государство — не есть ли это проблема, предполагающая в своем решении этическую оценку существующего, а не его объективное познание? Возможна ли какая-нибудь политика там, где не было места ни подлинной этике, ни подлинной философии права? Не становится ли здесь наш философ в противоречие с тем единством методы, которое было им так решительно провозглашено в «Этике» и так настойчиво проводимо через политические трактаты? Не рискует ли он выйти за пределы природной необходимости, признанной им единственным объектом истинной философии, поднимая вопрос о хорошем и плохом государстве, и не означает ли это вместе с тем краха всей системы Спинозы?

Мы должны ответить на это решительным нет. Поставив себе вопрос: как возможно право и правовой порядок, Спиноза ответил на него не оправданием права и государства, а их психологическим обоснованием (причинным «как» их возникновения и существования). Так и на вопрос о лучшем государстве он отвечает не этическим обоснованием, а техническим приспособлением целей и средств. Его телеология исключает понятие «хорошего самого по себе», а предполагает понятие «хорошего для чего-нибудь». Это та телеология, которую еще Кант¹ вместил в пре-

¹ Kant. Kritik der praktischen Vernunft. I Buch., I Hauptstück, § 3: «Sätze, welche in der Mathematik oder Naturlehre *praktisch* genannt werden, sollten eigentlich *technisch* heißen. Denn um die Willensbestimmung ist es diesen Lehren gar nicht zu thun; sie zeigen nur das Manigfaltige der möglichen Handlung an, welches eine gewisse Wirkung hervorzubringen hinreichend ist, und sind also eben so theoretisch, als alle Sätze, welche die Verknüpfung der Ursache mit einer Wirkung aussagen. Wem nun die letztere beliebt, der muss sich auch gefallen lassen, die erstere zu sein» (Кант И. Критика практического разума. § 3. Примечание 2. Пер. с нем.

дела причинного рассмотрения явлений — это телеология гипотетического императива. Этот гипотетический императив, например императив техники, медицины, агрономии или кулинарии, нисколько не предполагает априорных этических предпосылок и вместе с тем нимало не претендует на какую-либо всеобщность и общеобязательность (значимость). Этот вид телеологии движется всецело в пределах причинного естественно-научного (или метафизического — это все равно) рассмотрения явлений, в сфере приспособления природы с ее вечными, неизменными законами к временным и изменчивым целям человеческого существования. Но в то время как чисто теоретическое исследование идет от естественных причин к их следствиям, прием обратного каузального рассмотрения идет от следствий к их причинам. В первом случае искомое — эффект, результат данных в наличности сил; во втором случае искомое — причина, а исходный пункт — желаемый эффект. Если ты хочешь быть здоровым, то твой образ жизни, пища, одежда и жилище должны удовлетворять известным условиям — так говорит гигиена. Если ты хочешь плыть по морю, то твоей корабль должен быть легче веса соответственного объема воды (закон Архимеда) — так говорит техника. Если ты хочешь своего самосохранения (эффект), а его ты не хочешь не можешь, то ты должен поступать по таким-то и таким-то правилам человеческого благоразумия — так говорит этика гипотетического императива, и аналогично звучит его политика. Новая проблема, таким образом, есть лишь житейски практическая, «прагматическая» трансформация первой. Человек по природе своей стремится к самосохранению и самоутверждению. Как этого лучше всего достигнуть? Спиноза отвечает: «...в государстве, или вообще, в жизни, согласной с разумом» (глава VI, 1 «Полит. тр.»). В этом относительном смысле и правовой порядок получает свою цену, в этом, а не в смысле своего соответствия высшим нравственным целям¹.

Эти высшие цели в ограниченной области политики совершенно устранены из рассмотрения, хотя, может быть, они не устранены и не устранимы из другого порядка рассмотрения. Всякое целеполагание ве-

Н.М. Соколова: «Положения, которые в математике или физике (Naturlehre) называют *практическими*, следовало бы, собственно, называть *техническими*. Ведь эти науки не имеют дела с определением воли; они только указывают на разнообразное [содержание] возможной деятельности, а этого достаточно для того, чтобы вызвать определенное действие; следовательно, эти положения суть такие же теоретические положения, как те, что выражают связь причины с некоторым действием. Кому нравится действие, тот должен мириться и с тем, что имеется причина». — *Прим. ред.*)

¹ См.: *Worm. Naturrecht Spinoza's; Kriegsmann*, стр. XIV и XV, а также: *Kirchmann. Erläuterungen zu Spinoza's Politi. Abh.*, № 46, 48.

дет, в конце концов, к понятию *цели в себе*, цели абсолютной, безусловной, но телеология обороченной каузальности берет из этого ряда целей только одну, ограниченную и условную, и отвлекается от всяких других. Жизнь, напр., не есть и не может быть целью в себе, она предполагает свой смысл, но в гигиене не место вопросу о смысле жизни, здесь жизнь условно берется как цель, а естественно-научное исследование подыскивает в природе наилучшие средства для этой цели. Наконец, еще более это можно сказать о питании, которому еще никто, кажется, серьезно не придавал значения цели в себе, высшего блага. Между тем для кулинарии питание есть высшее благо, конечная цель, для которой она подыскивает средства. Аналогичную структуру получают у Спинозы этика и политика; жизнь человеческая рассматривается им под углом гипотетического императива. Техника благополучия, гигиена человеческого духа — вот чему Спиноза дал громкое имя этики. Как бы отмежевываясь от гигиены тела, с которой его этика и политика имеют столь тесное методологическое родство, он говорит, что в политике он имеет в виду «жизнь человеческую, которая определяется не только кровообращением и другими общеживотными функциями, но преимущественно разумом, истинной добродетелью и жизнью духа»¹.

Мы видели, что государство, как человеческое учреждение, должно отвечать все тем же человеческим целям самосохранения и самоутверждения, оно должно обеспечить человеку жизнь наиболее безопасную и своеправную. Вот с какой точки зрения мыслима расценка государств. Природа неизменна, человек несвободен, но все ж таки одно государство может быть лучше другого, лучше для *чего-нибудь*, а не в отношении к безусловным ценностям и абсолютным целям. «Ибо мы не утверждаем, — говорит Спиноза, — что все, совершающееся по праву, совершается наилучшим образом. Не одно и то же обрабатывать поле по праву и обрабатывать его наилучшим образом; не одно и то же защищать себя по праву... и защищать себя наилучшим образом, и т. д... не одно и то же по праву властвовать и нести попечение о делах правления и властвовать наилучшим образом»². Итак, как обрабатывать поле наилучшим образом, как управлять государством наилучшим образом — вот два вопроса аналогичного порядка. Не ясно ли, что и во втором, как и в первом, нет «ни грана» этики³.

В чем же, по Спинозе, цели государства? Мы уже говорили, что государству Спиноза предоставляет обширную, порой даже безграничную власть над индивидами, по-видимому, разделяя оптимистическую веру

¹ Tract. polit., гл. V, § 5.

² Tract. polit., гл. V, § 1.

³ Другого взгляда Sigwart, указ. соч., особенно стр. 26 (см. выше гл. IX).

в тождество или, по крайней мере, гармонию интересов личности и государства. В служении личному самосохранению индивида заключаются весь смысл и психологическая возможность государственной власти. Для собственной безопасности соединились люди в государства, государство есть средство для человеческой безопасности, тем более совершенное, чем более оно достигает этой цели. Мир и безопасность жизни — вот как формулирует Спиноза цели государства в «Политическом трактате». Это один из тех пунктов его политического учения, которые претерпели изменения при той эволюции учения Спинозы, которую мы отметили выше, сопоставляя оба трактата. В «Теологико-полит. трактате» цель государства определена иначе; здесь говорится: «...цель государства в действительности есть свобода» (XX, 421), далее, «совершенство человеческой природы и ее блаженство» (V, р. 224). Вместе с тем здесь же читаем: «Никто не может быть насильно привлечен к блаженной жизни» (cap. VII). В «Политическ. трактате» о свободе как цели государства нет и речи. «Свобода или твердость (*fortitudo*) души есть частная добродетель, добродетель же государства — безопасность (*securitas*)»¹. Тот, кто не примет во внимание различие двух трактатов, тот не сможет объединить эти формулы в едином понятии². Куно Фишер обратил преимущественное внимание на позднейшую формулу, Gebhardt — на формулу «Т.-п. тр-та»: для него цель государства, по Спинозе, «ihr (людей) Leben zu sichern und ihren Geist ausbilden»³. Однако и в том и в другом случае Спиноза стоит в оппозиции Гоббсу, для которого цель государства — безопасность, — «*jucundissime vivere*» (De Cive, CXIII, § 4). Поэтому трудно согласиться с Menzel'ем, что это изменение стоит в связи со смертью Иоганна де Витта, друга Спинозы, убитого чернью, скорее всего это не поворот политических симпатий автора, а перемена всего его социального мировоззрения, тот поворот к чисто реально-психологической концепции государства и права, о котором мы говорили выше, при рассмотрении проблемы образования государства. Представление о социализации прав и соответственно ей социализации воли и мощи — это понятия позднейшей формации. Право коллектива, как сумма прав и сил составляющих его индивидов, — впервые выступает и обосновывается в «Политическ. трактате». Нетрудно ожидать, что такое понимание при-

¹ Tr. polit., cap. I, § 7.

² Рене Вормс передает мысли Спинозы так: «...цель правительства должна состоять в увеличении владычества разума над людьми и научении их истинному интересу» и в то же время возражает К. Фишеру, согласно которому Спиноза считал делом правительства только заботы о благосостоянии подданных, моральное же и интеллектуальное совершенствование оставлял в распоряжении индивидов» (165 стр.).

³ Einleitung zur Abh. vom Staate. Phil. Bibl. Bd. 95. S. XIX («Защитить их (людей. — Прим. ред.) жизнь и образовать их дух» (нем.). — Прим. ред.).

роды государственной власти должно было изменить представление о целях государственной жизни. Прежде всего, область государственной деятельности должна была не сузиться, а расшириться. Нравственное совершенство (что бы под этим не мыслилось), конечно, входит, вопреки К. Фишеру, в задачи государства. В первом понимании государство предоставляет гражданам лишь возможность развивать свои способности, во втором — государство само берет на себя осуществление этой задачи. В первом трактате утверждается, что никто не может быть насильно привлечен к блаженной жизни, во втором, наоборот, государству ставится задача достичь, «чтобы все понуждались (добровольно ли или под давлением силы или необходимости) жить по предписанию разума» (VI, 3). И вообще, что нетрудно показать, мир и безопасность не понимаются как отрицательные только определения, как формальные понятия, напротив, и то и другое понятия наполнены широким положительным содержанием (см., напр., гл. V, § 3 «П. т.», где утверждается воспитательная роль государства). В полемике с Гоббсом раскрывает Спиноза содержание своих понятий мира и безопасности. «Ведь мир, — говорит он между прочим, — не есть отсутствие войны, но добродетель, проистекающая из твердости душевной»¹. Свобода получает здесь снова место, но в другом значении: человек свободен, повинуюсь государству. Может быть, не совсем не прав Stern², усматривая в этих положениях уклон в сторону социализма. Во всяком случае, это может относиться только к «Политическ. трактату», который, повторяем, следует во многом отличать от «Теол.-полит. трактата».

В ходе нашего исследования вопрос этот о целях государства, сам по себе весьма интересный и важный, имеет второстепенное значение. Как бы ни понимал цель государства Спиноза, как свободу или как мир, он не выдвигает этим своей политики из пределов гипотетического императива до тех пор, пока условная цель самосохранения освещает даже самые возвышенные уголки его учения (напр., *amor Dei intellectualis* и т. п.). Еще меньше интереса для понимания проблемы этики и права в их целом может представить вся политическая рецептура Спинозы в ее деталях и подробностях. Общий же очерк ее может способствовать разъяснению конструкции философа, а также послужить исчерпывающей полноте нашей передачи учения. Конечно, мы ограничимся при этом возможно более сжатым и кратким изложением политики Спинозы в тесном смысле этого слова.

«Я постараюсь показать, — говорит М. Ковалевский о Спинозе, — что репутация глубокого политика, признаваемая за Спинозой его современниками, должна быть принята и историком политических док-

¹ Tract. polit., V, § 4.

² Stern. Die Philosophie Spinozas, стр. 157.

трин». «Мы имеем дело в его лице, — продолжает он, — не с строителем утопии, а с политиком, в том смысле, в каком можно считать им, например, Макиавелли, ставящего себе задачей не нравственное обновление людей и не религиозную проповедь, а согласование учреждений с людскими нравами и пороками, или, что то же, с человеческими страстями. Я постараюсь показать, что политическая доктрина Спинозы является существенным звеном в сложении теории народного самодержавия и в конструкции учения о народоправствах вообще и о демократии в частности»¹. Действительно, в этих двух отношениях политика Спинозы должна представить значительный интерес. Во многих пунктах своего учения Спинозе удается предвосхитить идеи Руссо и Монтескье, этих столпов демократической и конституционной доктрины Нового времени. На эти пункты мы обратим наше внимание в дальнейшем. С другой стороны, замечательна сама постановка и способы решения проблемы. Несмотря на крайнюю фантастичность нарисованных Спинозой проектов, Спиноза ни в коем случае не является утопистом; ибо его политика представляет собой не моральную проповедь, а техническую дисциплину, прикладную науку. В опыте и разуме наш автор ищет средств для того, чтобы указать пути к эмпирической цели государства, т. е. к цели, желательной каждому государству. Подобная политика может быть построена на психологическом базисе, т. е. на знании законов, управляющих психической жизнью людей, их познанием и их аффектами. Только зная эти законы, можно заложить такие основы государства, благодаря которым большинство «*iis ducantur affestibus, ex quibus Reip. maior fit utilitas*»².

Как же можно привести психику индивидов в состояние, наиболее благоприятное государству? Как достигнуть такого положения, при котором отдельные индивиды, действуя каждый согласно собственным своим побуждениям, образовывали бы, однако, в своей совокупности прочный и надежный механизм? Одной природы с ее законами, как мы видели, для этого недостаточно. Нужно еще приспособить ее законы к человеческим целям. Рядом с природой необходимо искусство или техника. Это искусство есть не что иное, как рациональное законодательство. «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 (*ars*). Но с человеческой природой дело обстоит далеко не так. Поэтому необходимо установить верховную власть

¹ Ковалевский М. От прямого народоправства к предправительственному и от патриарх. монархии к парламентаризму. Т. II. С. 437, 438.

² Тракт. polit., cap. X, 6 (Opera, I, 405) (Спиноза Б. Политический трактат. X, 6. Пер. с лат. С.М. Роговина, Б.М. Чредина: «Будет руководиться аффектами, более полезными для государства»). — Прим. ред.

таким образом, чтобы все, как правители, так и управляемые, действовали бы в соответствии с общим благом, хотя бы они этого или нет (*velint, polint*), т. е. чтобы все понуждалось (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 предоставлялось бы безусловно кому-либо на веру (*ullius fidei*)¹. Поэтому необходимо наряду с порядком природы установить порядок искусственный — при помощи разумного законодательства. Будет выполнено это условие — естественное состояние заменится государственным; будет оно выполнено с совершенством — государство также будет совершенным, ибо «законы — это душа государства» (*anima enim imperii jura sunt*)². Совершенное государство есть продукт совершенной техники, продукт образцового искусства. Чтобы допустить подобный вывод, нужно предположить способность законов влиять на психику людей и соответственно этому на их поведение, т. е. предположить то, что в наши дни обозначают именем «мотивационного» действия права. И мы видим, что Спиноза всецело проникается подобным взглядом. «Подобно тому, — говорит он, — как пороки, чрезмерное своеволие и упорство граждан следует отнести на счет государства, так же и, наоборот, их добродетель и неуклонная воля соблюдать законы должна быть приписана главным образом (*maxime... tribuenda est*) добродетели и абсолютному праву государства»³. Борьба с пороками можно рациональным устройством государства. «Я прихожу к заключению, — говорит Спиноза, — что с имеющимися здесь в виду общими пороками, свойственными мирному времени, следует бороться не прямо, а 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 (*ex quibus Reip. major fit utilitas*)⁴. 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 благоразумно установило право... и т. д.»⁵.

Наилучшее государство — то, которое более всего отвечает своей цели, т. е. в котором более всего обеспечены мир и безопасность граждан и которому более всего обеспечена его собственная прочность и устойчивость. Наилучшее государство — совершеннейший и прочнейший ме-

¹ Tract. polit., cap. VI, 3.

² Ibid., cap. X, 9.

³ Tract. polit., cap. V, 3.

⁴ Tract. polit., cap. X, 6.

⁵ Tract. polit., cap. V, 2.

ханизм. Какая же из форм государства наиболее отвечает поставленной цели? Какая форма государства наилучшая? — вот естественный для политика вопрос. В таком виде ставился он и обсуждался в политической литературе XVII и XVIII вв. Гоббс и Боссюэ выступали яркими защитниками абсолютизма, Локк и Монтескье — конституционной монархии, Мильтон — представителем республики, Руссо — непосредственного народовластия. Спиноза ставит вопрос несколько иначе. В пределах каждой формы государства он считает возможным отыскать состояние, отвечающее целям государства. Речь идет не о преимуществах монархии, аристократии и демократии друг перед другом, а о *наилучшем устройстве каждой из этих форм*. Только тирания оказывается безусловно негодной формой, прочие же формы государства допускают свою идеальную организацию, отвечающую всем требованиям здоровой политики. Поэтому в задачу Спинозы входит описать наилучшее состояние каждой формы верховной власти (*quod solummodo est imperii cujuscunque optimum statum describere*)¹. Говоря о монархии, Спиноза не раз заявляет, что он доказывает основы наилучшей формы монархической власти², т. е. такой, которая обеспечивает безопасность для монарха и мир для народа. «Мы заключаем, — говорит Спиноза, — что народ при царе может сохранить достаточно обширную свободу, если только добьется того, чтобы мощь царя определялась только мощью народа и защищалась самим народом»³. Конечно, Спиноза признает относительные преимущества одной формы перед другой в том или другом отношении и всегда считает нужным указать на них читателю, но об абсолютном преимуществе одной формы перед другой *in abstracto*⁴ у Спинозы нет речи, по крайней мере, в его «Политическом трактате». Нельзя отрицать также того, что его личные политические симпатии не раз дают себя знать в ходе исследования, но следует отличать вопрос о политических симпатиях автора от вопроса о наилучшей, согласно его учению, форме правления. Эти политические симпатии автора к тому же изменились в пору написания второго трактата по сравнению с взглядами на этот счет «Теолог.-полит. тр-та». Поэтому вопрос о том, был ли Спиноза республиканцем, демократом или аристократом, вызывает большой спор в литературе⁵. Как мы сказали, в отношении второго трактата самый вопрос о наи-

¹ Tract. polit., cap. VIII, 31.

² Tract. polit., cap. VII, 26, 30–31, cap. VI, 39.

³ Tract. polit., cap. VII, 31.

⁴ В общем (*лат.*). — *Прим. ред.*

⁵ Стронником аристократии считает Спинозу, напр., Kriegsmann, сторонником демократии — Ярош, Otto, Вормс, Meijer, Menzel и Куно Фишер делают различие между двумя трактатами. Ковалевский говорит о Спинозе как о республиканце и стороннике народовластия (указ. соч., 445, 478).

лучшей форме не совсем уместен, ибо каждая форма может быть на своем месте хороша и каждая из форм допускает образцовое устройство. Этот вопрос может быть поставлен в отношении «Теолог.-пол. трактата», в котором отстаиваются бесспорные преимущества демократии вообще перед другими формами правления. Вопрос же о политических настроениях автора можно и должно поставить в отношении обоих произведений автора.

В «Теологико-полит. трактате» демократия рассматривается как самая естественная форма государства. Объяснив сущность этой формы правления, Спиноза продолжает: «Полагаю, что сказанным я достаточно ясно показал основы демократического государства (*imperium*), о нем я нашел наилучшим сказать ранее всего, т. к. оно кажется наиболее естественным и, по-видимому, более всего приближается к свободе, которая принадлежит каждому по природе. Ибо в нем никто не переносит на другого свое естественное право так, чтобы за ним не оставалось в будущем никакой свободы решения, а переносит его на большую часть всего общества, ко-его одну часть он сам составляет. И вследствие этого все остаются равными, как и раньше в естественном состоянии»¹. Еще яснее выражены эти симпатии в XX главе: «Ведь мы показали, что в демократическом государстве (*которое более всего приближается к естественному состоянию*) все условились поступать (но не судить и не рассуждать) согласно общему решению, так, чтобы то имело силу общего постановления, что имеет за себя большинство голосов» и т. д.² Таковы взгляды Спинозы на демократическую форму государства. В ее защиту он не раз выставляет положения, которые дают справедливый повод сближать его с Руссо. Так, в V главе трактата Спиноза доказывает, что в демократии каждый повинется лишь самому себе: «*Ex his sequitur primo, quod vel tota societas, si fieri potest, collegialiter imperium tenere debet, ut sic omnes sibi et nemo sui aequali servire teneatur, vel*»... и т. д.³ Не может не броситься в глаза сходство этой

¹ Tr. theol. polit., cap. XVI (Opera, II, 367).

² Tr. theol. polit., cap. XX (Opera, II, 426).

³ Tract. theol.-polit., cap. V (Opera, II, 225): «Отсюда следует прежде всего, что власть должно обладать или все общество в совокупности, если это окажется возможным, чтобы таким образом все повиновались себе и никто не был бы вынужден повиноваться себе подобному или...» и далее: «*Denique, quoniam obedientia in eo consistit, quod aliquis mandata ex sola imperantis auctoritate exequatur, hinc sequitur, eandem societate cujus imperium pene omnis est et leges ex communi consensu sanciantur, nullum locum habere et sive intali societate leges augeantur, vel minuantur, populus nihilominus aequae liberum manere, quia non ex auctoritate alterius sed ex proprio suo consensu, agit*» (Спиноза Б. Богословско-политический трактат, V. Пер. с лат. С.М. Роговина и Б.В. Чредина: «Наконец, так как повиновение 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

аргументации с знаменитыми положениями Руссо: «Trouver une forme d'association par laquelle chacun s'unissant a tous n'obeisse pourtant qu'a lui-meme et reste aussi libre u 'auparavant»¹. Далее Спиноза утверждает, что постановления демократии едва ли могут быть ошибочными: «In Democratico imperio minus timenda sunt absurda. Nam fere impossibile est, ut major unius coetus pars, si magnus est, in uno absurdo conveniat»². Почти в таких же выражениях Руссо, как известно, будет впоследствии отстаивать непреложность общей воли: «parce qu'il est impossible, que le corps veuille nuire a tons ses membres»³.

В «Политическом трактате» мы уже не находим никаких теоретических попыток отстоять одну форму предпочтительно перед другой. Правда, в XI главе демократия названа всецело абсолютной (*omnino absolutum*) формой верховной власти, правда, рассуждения автора о демократии обрываются в самом начале⁴, но все же, судя по написанному Спинозой, можно с уверенностью заключить, что все три намеченные им проекта, относящиеся к трем различным формам правления, для него имеют равнозначную теоретическую ценность, хотя в то же время несомненно, что его собственные симпатии лежат уже не на стороне демократии. Да и самая цель государства формулируется, как мы видели, в позднейшем трактате иначе, чем в первом. Если свобода лучше всего обеспечивается в демократии, то уж, конечно, мир и безопасность в равной мере могут быть достигнуты и при других формах правления⁵.

одинаково свободен, потому что он действует не вследствие авторитета другого лица, но по своему собственному согласию». — *Прим. ред.*

¹ *Contrat social*, livre I, ch. VI (Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права I, 6. Пер. с фр. А.Д. Хаютина, В.С. Алексеева-Попова: «Найти такую форму ассоциации, которая защищает и ограждает всю общую силу личность и имущество каждого из членов ассоциации, и благодаря которой каждый, соединяясь со всеми, подчиняется, однако, только самому себе и остается столь же свободным, как и прежде». — *Прим. ред.*).

² *Tract. theol.-polit.*, cap. XVI (Opera, II, 365–366): «В демократическом государстве следует менее опасаться абсурдов. Ибо почти невозможно, чтобы большая часть какого-либо собрания, если оно велико, сошлась бы на каком-нибудь абсурде».

³ *Contrat social*, livre I, ch. VII (Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права I, 7. Пер. с фр. А.Д. Хаютина, В.С. Алексеева-Попова: «...ибо невозможно, чтобы организм захотел вредить всем своим членам». — *Прим. ред.*). См. также: *Menzel. Wandlungen...* 23; *Еллинек*. Право современного государства, 134, а также: *Ковалевский М.* Указ. соч.

⁴ Сочинение не окончено за смертью автора.

⁵ *Menzel* в своих статьях, посвященных этому вопросу (*Wandlungen in der Staatslehre Spinozas, Spinoza und die Collegianten*), объясняет демократическое настроение Спинозы влиянием на него христианских сект меннонитов и коллегиянтов, с которыми Спиноза приходил в близкое соприкосновение, а перемену, происшедшую в его политических симпатиях, ставит в связь с политическими событиями, имевшими место в Нидерландах в 1672 г. (нападение Людовика XIV на Нидерланды, последовавшее за ним низложение

Спиноза различает три формы правления: монархическую, аристократическую и демократическую. Эта трехчленная классификация, дошедшая к Спинозе в конечном счете из греческих источников, получает у него своеобразный отпечаток. Если мы присвоим ей недостающее ей единство классификационного признака, то она превратится в двучленное деление. В самом деле, классификация наша берет в качестве классификационного признака число лиц, обладающих верховной властью; с этой точки зрения возможно противопоставление одного, немногих, всех; или: одного и многих. В последнем случае второй вид допускает дальнейшие подразделения согласно различным признакам. Спиноза не выдерживает первого из возможных делений: в то время как монархия отличается от аристократии и демократии числом властвующих (одно лицо и коллегия многих), две другие формы правления различаются друг от друга не числом властвующих, а составом правящих коллегий. Если попечение о делах правления лежит на коллегии, состоящей из всего народа, то форма верховной власти называется *демократией*, если на коллегии, в которую входят только избранные, — *аристократией*, если, наконец, забота о делах правления и, следовательно, верховная власть возложена на одно лицо — *монархией* (см. Tr. pol., сар. II, § 17, сар. VIII, I). Таким образом, как поясняет дальше Спиноза, хотя и может случиться, если ограничить в демократическом государстве доступ к верховной власти, что верховная коллегия в демократии будет состоять из меньшего числа граждан, чем верховная коллегия аристократии, тем не менее такие государства следует назвать демократическими, т. к. их

де Витта и возвышение Вильгельма Оранского и, наконец, убийство де Витта чернью почти на глазах Спинозы). Подобное объяснение вызвало в литературе существенные возражения. Так, Gebhardt, отрицая самый факт указанной перемены политических симпатий, объясняет разногласия трактатов различием в постановке проблемы, что вызвано в свою очередь переходом от этической точки зрения к чисто реалистической. Таким образом, перемена воззрений есть перемена угла зрения на вопрос, стоящая в связи с общей эволюцией философских взглядов Спинозы. То же в своих полемических против Menze'l'я статьях доказывает Meijer (Archiv fur Geschichte d. Philosophie 1902 г. Bd. XV и 1903 г. Bd. XVI (Heft IV)). Спиноза был и всегда оставался сторонником демократии. Положительная оценка аристократии производится лишь с точки зрения ее устойчивости и прочности. В § 14, главы 9 «Tr. polit.» Спиноза даже порицает аристократическую форму, как она существовала в Голландии. Что касается влияния христианских сект, то Meijer доказывает: 1) случайность встреч Спинозы с меннонитами и коллегиянтами, 2) отсутствие в их учениях демократического и вообще политического элемента. Относительно убийства де Витта Meijer утверждает, что оно было делом не демоса, черни, а, напротив, высших кругов общества и что именно так понимал обстоятельства этого дела сам Спиноза. В этих возражениях действительно много справедливого. Каковы бы ни были в действительности влияния, испытанные Спинозой, несомненно, что в «Политическ. трактате» меняется самая постановка вопроса и (может быть, кажущееся) противоречие в ответах объясняется именно различием вопросов. Об этом мы уже говорили в тексте.

граждане, предназначенные для управления государством, не избираются, как лучше, верховным советом, но определяются на это самим законом¹. Классификация Спинозы поэтому приближается, по существу, к двучленному делению Макиавелли, который противопоставляет республике господство князя и этим дает, несомненно, более выдержанную и ценную классификацию. С этой точки зрения, в свою очередь, республики могут подразделяться на непосредственные и представительные и т. д. У Спинозы мы видим также противопоставление монархии двум видам республик, ибо аристократия и демократия в его политике различаются как представительные (избирательные) и непосредственные республики. Это указание чрезвычайно важно для понимания политических симпатий нашего автора в пору «Политического трактата». Склоняя свои симпатии в сторону аристократического образа правления, Спиноза, в сущности, являлся защитником представительной демократии с раз навсегда избранными делегатами². Ознакомившись с задачей политики и различиями форм государства, мы можем перейти к обзору отдельных форм в их идеальном устроении. Следуя Спинозе, начнем с монархии.

В монархиях верховная власть принадлежит одному лицу — царю. Но один человек не может обладать высшим правом государства, ибо право определяется, согласно Спинозе, мощью, мощь одного человека в сравнении с правом государства ничтожна. Этим объясняется, что монархическая форма в действительности оказывается аристократической, но не явной, а скрытой, а потому наихудшей. Особенно если на престоле окажется монарх большой или старый, то он является царем только по имени (*praesario*). Смешивая, таким образом, отношения фактические и юридические, Спиноза приходит к выводу, что абсолютная монархия невозможна. «Из всего этого следует, — говорит Спиноза, — 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 коих она и будет воздвигнута; из них должны проистекать безопасность для монарха и мир для народа так, чтобы монарх был тогда наиболее своеправен, когда он наиболее печется о благоденствии народа»³.

¹ Tract. polit., cap. XI, § 2.

² Ковалевский. Указ. соч. С. 476. В этом отождествлении представительной республики с аристократией таится глубокое проникновение в суть представительного строя, при котором власть присваивается «лучшим» людям, аристократам ума и духа. В наши дни уже отчетливо сознается несоответствие представительного строя с первоначальными представлениями теории и упованиями демократии. См.: Новгородцев. Кризис современного правосознания.

³ Tract. polit., cap. VI, § 8.

Поэтому монархическая форма верховной власти, чтобы быть устойчивой, должна быть установлена так, чтобы все право было изъявленной волей царя, но не так, чтобы всякая воля царя была правом. Противозаконные веления царя не должны исполняться его министрами, которые в этом случае будут лишь следовать его воле, подобно тем спутникам Улисса, которые, спасая его от сирен, привязали Улисса к мачте вопреки его приказаниям и угрозам¹. Среди гарантий, обеспечивающих устойчивость монархии наряду с зачатками конституционных идей, мы встречаем и весьма своеобразные предложения. Прежде всего Спиноза высказывается за всенародное ополчение и резко критикует в его время обычный способ обороны страны с помощью наемного войска. Ополчение должно быть образовано из одних граждан без исключения кого бы то ни было, и ни из кого другого. Поэтому все обязаны иметь оружие и отправлять военную службу бесплатно, и никто не может быть принят в число граждан, если не научится раньше владеть оружием. Таким путем граждане будут наиболее своеправны и свободны и будут близко стоять к самому царю. К тому же ополчение не получает никакого жалованья, «ибо величайшая награда ополчения — свобода», тогда как содержание наемного войска требует больших расходов со стороны государства и, следовательно, обременяет население налогами². Другим условием устойчивости наследственной монархии Спиноза считает отсутствие в ней частной земельной собственности, достигаемое национализацией земли. Поля и вся земля, а в случае возможности 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 несет³. Таким путем будет достигнуто единодушие граждан относительно общих дел и средств сохранения мира⁴. В аристократии подобной национализации уже не должно быть места, потому что в ней не все граждане призваны к участию во власти, а потому «подданные, непричастные к власти, при неблагоприятных обстоятельствах не задумались бы покинуть все города, если бы имущество, которым они владеют, им было дозволено переносить, куда угодно». Поэтому в аристократии поля и земельные участки следует не сдавать, но продавать подданным⁵. Третьим условием прочности монархического государства Спиноза считает равенство граждан в их политических правах. С этой целью из государства устраняются привилегированные сословия. По избрании царя из какого-нибудь рода никто не должен считаться знат-

¹ Tract. polit., cap. VII, § 1.

² Tract. polit., cap. VI, § 10, cap. VII, § 12, 17, 22.

³ Tract. polit., cap. VI, § 12.

⁴ Tract. polit., cap. VII, § 8, 19.

⁵ Tract. polit., cap. VIII, § 10.

ным, кроме нисходящих царя, которым к тому же запрещается брак, если они стоят в третьей или четвертой степени родства с тем, кто царствует¹. В интересах безопасности и спокойствия они должны быть отдалены от царя и заниматься делами не войны, а мира². Для участия граждан в делах управления и несения военной службы жители всех городов и земледельцы поделены на роды (*familiae*), отличающиеся друг от друга именем и каким-либо знаком. Все рожденные в каком-нибудь из этих родов принимаются в число граждан по достижении известного возраста за исключением лишь опороченных каким-нибудь преступлением или немых, безумных и батраков, добывающих средства к жизни каким-нибудь недостойным занятием³.

От каждого рода выбирается несколько лиц, числом от 3–5, сроком на 3–5 лет в советники короля. В своей совокупности они образуют верховный совет. Выборы производятся ежегодно самим царем, которому каждый род обязан представить список его членов, достигших пятидесятилетнего возраста. Из этих кандидатов царь выбирает ежегодно одного. Таким образом, достигаются постоянная смена и обновление состава верховного совета. В числе избранных необходимо должно быть, по крайней мере, по одному юристу от каждого рода. К обязанностям совета относятся защита основных законов государства, подача советов относительно текущих дел, обнародование распоряжений или решений царя, забота о приведении в исполнение решений, принятых в делах правления, замещение царя, а также забота о воспитании сыновей царя⁴. Кроме того, верховный совет служит посредствующей инстанцией между гражданами и царем, доступ к которому открыт только через совет даже для послов иностранных государств. Законодательные функции совета подвергнуты существенным ограничениям. Правда, царь не имеет права решать ничего, не спросив мнения верховного совета, но зато ему предоставлено право выбирать любое из предложенных на его усмотрение мнений совета, если только мнение имеет за себя 100 голосов (каждый род, заметим кстати, получает один голос)⁵. Кроме того, верховный совет лишен права законодательной инициативы, которая принадлежит исключительно царю⁶. Совет созывается не менее четырех раз в год.

¹ Tract. polit., cap. VI, § 13, 14.

² Tract. polit., cap. VII, § 23.

³ Tract. polit., cap. VI, § 11; Ковалевский (указ. соч., 466) полагает, что Спиноза имел в виду в качестве прототипа своих *familiorum* наполовину светские, наполовину военные братства, широко распространенные в свое время (и отчасти уцелевшие поныне) в фландрских коммунах. Допускает он также и влияние ветхозаветных образцов.

⁴ Tract. polit., cap. VI, § 17, 18, 20.

⁵ Tract. polit., cap. VI, § 17.

⁶ Tract. polit., cap. VI, § 25.

В промежутки времени между созывами совета текущими делами заведует коллегия из пятидесяти человек, избранных из состава совета. Взаимное положение органов государства в монархии Спиноза выражает образно в следующих словах: «Если царь должен считаться как бы душой, то совет — внешними чувствами или телом государства, через которое душа воспринимает состояние государства и посредством которого она выполняет то, что считает за наилучшее»¹.

Как ни напоминают построения Спинозы идеи конституционного государства, нельзя не видеть крупных и существенных отличий от последнего, хотя бы, напр., в отсутствии избирательного права. Вряд ли Спиноза имел перед собой в качестве образца представительный строй Англии или сословную монархию континента. Гораздо значительнее сходство его проекта с государственным устройством Голландии, Венеции или Древнего Рима. От венецианского совета его совет отличается, однако, тем, что доступ в него открыт всему населению, а не одним только аристократическим фамилиям².

Для отправления правосудия должна быть образована другая коллегия, на обязанности которой лежит разрешение споров и наказание провинившихся³. Число судей должно быть велико и притом нечетно, а именно 61 или 51. Выбираются судьи по одному от каждого рода, и ежегодно состав коллегии частично обновляется. Дела решаются в присутствии всех судей большинством голосов, подаваемых тайно, с помощью шаров. Доходы судей составляются из имущества осужденных ими на смертную казнь, а также денежных штрафов, в случае присуждения к ним. Затем при каждом приговоре по гражданскому делу они должны получать от проигравшего известную часть общей суммы. Все эти положения оправдываются стремлением обеспечить нелицеприятность суда⁴. Возможность подкупа устранена большой численностью судей, корыстолюбие умеряется страхом перед преемниками, аккуратность в решении дела достигается желанием получить скорее вознаграждение.

Таковы две главные коллегии в монархическом государстве. Одна из них несет функции законодательства и управления, другая отправляет правосудие. Таким образом, власти законодательные и исполнительные объединены в руках одной коллегии. Но если здесь Спиноза останавли-

¹ Tract. polit., cap. VI, § 19.

² Об этом см.: *Ковалевский*. Указ. соч., 469; *Чичерин*. Указ. соч., 121; *Роговин*. Примеч. к русскому переводу «Полит. тр-та». Сам Спиноза ссылается на аррагонское королевство, как на образцовую монархию (cap. VII, § 30).

³ Tract. polit., cap. VI, § 26.

⁴ Tract. polit., cap. VI, 27, 28, 29 и сл., cap. VII, § 20. Порядки эти заимствованы из весьма распространенной практики современных Спинозе государств (напр., Франции). См.: *Ковалевский*. Указ. соч., 473.

вается на полпути, то раньше, в «Теол.-полит. тракт.», он горячо восстает против соединения этих властей в руках одних и тех же лиц. Я разумею его разбор древнееврейского государства в XVII и XVIII главах «Теол.-пол. трактата». Как бы то ни было, очевидно, разделение властей Спиноза не считает существенным для прочности и спокойствия государства. Тем не менее в вопросах о взаимном положении органов власти он во многом напоминает Монтескье. Его внимание всегда направлено на то, чтобы устроить верховную власть таким образом, чтобы ее органы действовали гармонично и в соответствии друг с другом. Опираясь на психологические предпосылки, он хочет достигнуть такого порядка, при котором каждый выполнял бы свое дело, руководясь обычными эгоистическими побуждениями, чтобы царь имел все основания желать общего блага и не бояться своего народа, чтобы граждане не имели оснований уклоняться от своих повинностей и не терпели зато излишних стеснений, чтобы, наконец, органы правления имели все основания к добросовестному исполнению своих обязанностей и пользовались независимым и самостоятельным положением. Закладывая «основы наилучшей формы монархической власти» (*optimi imperii Monarchici fundamenta*), Спиноза имеет прежде всего в виду «их взаимозависимость или слаженность государства»¹. Каждое положение он взвешивает с этой точки зрения в VII главе своего трактата, специально посвященной психологическому обоснованию идеального строя монархии. Его заботы устремлены к нахождению равновесия в государственном механизме, к изысканию противовесов каждому органу власти и каждому его стремлению. При этом он идет так далеко в своих психологических построениях, что становится в противоречие со своим этическим учением. Ибо в стремлении дать каждому действую соответствующее противодействие ему приходится не раз находить их в области человеческих пороков.

От монархии мы переходим вместе со Спинозой к аристократии. Аристократия есть государство, в котором верховная власть находится не у одного лица, но у нескольких выбранных из народа. Ее отличие от демократии заключается именно в том, что право управления дается избранием, а не рождением, как это имеет место в демократии. Однако в избрании участвует не весь народ, а лишь сами избранные, пополняющие свой состав новыми членами взамен выбывших путем кооптации. При определении основ аристократической формы правления Спиноза прежде всего обращает внимание на то, чтобы обеспечить верховной аристократической коллегии *maximum* своеправности и мощи и оградить ее от всякой опасности со стороны народа. Народу нечего опасаться впасть в презренное рабство. «Ведь воля столь большой коллегии определяется

¹ Tract. polit., cap. VI, § 26.

не столько прихотью, сколько разумом»¹. В отличие от монархии аристократическая форма власти более абсолютна. И тем лучше будет устройство этой формы, чем больше оно в сравнении с монархическим приблизится к абсолютному без ущерба для мира и свободы². Особенности аристократической формы определяются ее отличиями от монархии, которые в то же время составляют ее преимущества перед ней. Отличия эти таковы: 1) царь не может справиться с бременем верховной власти и нуждается в советниках, коллегия же всегда может быть достаточно велика и не нуждается во внешних подпорках; 2) цари — смертны, коллегии — вечны; 3) цари подвержены малолетству, дряхлости, болезни, коллегии — свободны от подобных случайностей; 4) воля одного человека изменчива и непостоянна, воля коллегии — постоянна. Поэтому не всякая воля царя должна составлять право, но всякая изъявленная воля коллегии необходимо должна быть правом³. Прибавим еще к этому, что содержание царского двора требует больших расходов, тяжесть которых усугубляется множеством секретных расходов, свойственных монархической форме правления; и что цари и их слуги не разделяют с подданными государственных тягот, тогда как патриции, наоборот, сами покрывают большую часть расходов по делам правления⁴.

Подробности устройства аристократии таковы. В аристократии нет надобности делить население на роды или семейства, как это необходимо было для монархии. Излишним представляется также и требование народного ополчения. Что же касается установленной для монархии национализации земли, то она в аристократии прямо-таки вредна и опасна, т. к. подданные, не пользуясь властью и не обладая земельной собственностью, были бы слабо связаны с родной территорией⁵. Важнейшим законом аристократии Спиноза считает тот, которым определяется отношение числа патрициев (т. е. избранных для управления) к народу. Отношение это должно быть не менее 1:50, ибо вся опасность не в излишке, а в недостаточности числа патрициев⁶. Доступ к избранию открыт всем гражданам, независимо от их происхождения. Единственный ценз — 30-летний возраст⁷. Для исполнения своих обязанностей все патриции собираются в определенное время вместе и образуют совет. К обязанностям этого совета относятся издание и отмена законов и из-

¹ Tract. polit., cap. VIII, § 6.

² Tract. polit., cap. VIII, § 7.

³ Tract. polit., cap. VIII, § 3.

⁴ Tract. polit., cap. VIII, § 31.

⁵ Tract. polit., cap. VIII, 8—10.

⁶ Tract. polit., cap. VIII, § 13.

⁷ Tract. polit., cap. VIII, § 14, 15.

бране коллегии патрициев и всех должностных лиц государства¹. Чтобы следить за соблюдением законов и деятельностью чиновников, патриции избирают из своей среды совет синдиков, куда могут входить лишь лица, достигшие шестидесятилетнего возраста. Число синдиков относится к общему числу патрициев так, как это последнее к численности народа, т. е. как 1:50. Синдики избираются пожизненно. Кроме надзора за управлением им принадлежит судебная власть в отношении должностных преступлений и участие в законодательстве, отправляемом ими совместно с верховной коллегией патрициев. Отмена закона или издание нового закона невозможны, если на то не будет дано согласия сперва синдиков, а затем $\frac{3}{4}$ или $\frac{4}{5}$ числа членов верховной коллегии. Синдикам же принадлежит право созыва верховной коллегии и доклада дел, подлежащих разрешению в ней². Для управления текущими делами совет избирает еще одну коллегию, сенат, состоящую из лиц, достигших пятидесятилетнего возраста, избираемых на 1 год в числе $\frac{1}{12}$ численности патрициев. На обязанности сената лежит заведование государственными делами, как то: обнародование государственных законов, наблюдение за укреплением городов, жалование грамот ополчению, обложение подданных налогами и собирание их, иностранные отношения, а также объявление войны и заключение мира³. Но т. к. сенат не может собираться ежедневно, то (на время своего отпуска) он выбирает из своей среды коллегию консулов в числе приблизительно 30 человек на короткий срок в два или три месяца для заведования делами управления. На обязанности консулов лежит созыв сената, доклад и предварительное обсуждение дел, подлежащих решению в сенате, роспуск сената и исполнение его декретов о государственных делах⁴. Судебная власть организуется на тех же основаниях, что и в монархии. Некоторые отклонения вносятся только тем, что судьи избираются исключительно из патрициев. Этим, по-видимому, вызвано и другое новшество по сравнению с монархией: право плебеев апеллировать синдикам на постановления суда.

Таковы существенные черты устройства аристократической власти, при котором один город получает господствующее значение над всеми другими. Но наряду с таким государством-городом Спиноза рассматривает и государство-республику, представляющую собою союз самостоятельных городов. Граждане этих городов считаются равноправными. Но города не равны в своих правах, но как мощь каждого города, так и его право, должны быть оцениваемы по его величине⁵. Каждый город

¹ Tract. polit., cap. VIII, § 16, 17.

² Tract. polit., cap. VIII, § 20, 26.

³ Tract. polit., cap. VIII, § 29, 30.

⁴ Tract. polit., cap. VIII, § 33, 36.

⁵ Tract. polit., cap. IX, § 4.

пользуется известной долей самоуправления. Для общих же дел образуются сенат и верховный государственный суд. Сенат составляется из патрициев, избираемых верховными коллегиями отдельных городов сообразно числу патрициев данного города. Компетенция сената та же, что и в централизованной аристократии, с тем отличием, что в союзной аристократии сенату принадлежит, кроме того, право решать споры, могущие возникнуть между городами. Верховная коллегия созывается только в исключительных случаях, напр., когда на очереди стоит реформа самого государства, прочие же законодательные дела передаются на обсуждение отдельных городских коллегий, причем инициативу берет на себя сенат. Сенату и верховному суду отводится место в селении или городе, которые не обладают правом голоса, чтобы ни один из союзных городов не получил неосновательного преимущества¹. Что касается отдельных городов, то их устройство, в общем, то же, что и в городах-республиках. В каждом из них учреждаются городские верховные коллегии, советы синдиков, суды и городские консулы, образующие как бы сенат своего города². Республика — союз городов, имеет ряд преимуществ по сравнению с централизованной аристократией. Прежде всего, т. к. положение и вес патрициев зависит от положения их города, то они по мере сил своих будут стремиться расположить к себе народ при помощи благодеяний. Во-вторых, верховная коллегия не подвергается опасности внезапного нападения, т. к. для ее созыва не назначается заранее ни срока, ни определенного места; в-третьих, государству не угрожает опасность со стороны могущественных граждан, которым труднее проложить себе путь к власти в целом ряде самостоятельных городов. «Наконец, свобода в этом государстве — достояние большего числа лиц»³.

Своих мыслей о демократии Спиноза не успел изложить, «*morbo impeditus et morte abreptus*», как сообщает издатель его посмертных трудов⁴. Мы знаем только из отрывка XI главы, что Спиноза считал демократию всецело абсолютной формой верховной власти (*omnino absolutum imperium*), но вряд ли он отдал бы ей свои преимущественные симпатии. Как мы видели, самый вопрос о наилучшей форме правления в его абстрактной постановке Спиноза исключает. Вопрос этот ставится им в частном конкретном виде: «В каждом государстве, — говорит он, — могут быть изысканы меры, *отвечающие природе места и народному характеру*»⁵. Найдя такую форму, мы должны обеспечить ей прочность

¹ В этих целях, между прочим, американцы построили новый город — Вашингтон. Ковалевский, 483.

² Tract. polit., cap. IX, § 10, 11, 12.

³ Tract. polit., cap. IX, § 15.

⁴ Издателем считают Ярига Иеллеса или Людовика Мейера (Paulus. I, 302).

⁵ Tract. polit., cap. X, § 6. В духе учения чрезвычайная близость идеям Монтезкье.

и устойчивость. Спиноза — противник государственных переворотов и всяких переходов от одной формы правления к другой. Раз установленный порядок должен быть устойчивым и неизменным и обеспечивать мир и безопасность граждан. С этой точки зрения его симпатии более всего на стороне аристократии. Государство может быть вечным только в том случае, если законы его, однажды правильно установленные, остаются ненарушаемыми. Законы же остаются незыблемыми только в том случае, когда они защищаются и разумом, и общим для людей аффектом. «Но мы показали, что основные законы обеих форм аристократической власти согласуются с разумом и общим для людей аффектом; мы можем утверждать, следовательно, что именно эти государства необходимо будут вечны, — если вообще возможны таковые — или что они могут погибнуть лишь в силу неизбежного рока, а не собственной вины»¹. Однако, доказывая преимущества союзной аристократии, Спиноза проявляет заботу не только о прочности государства, но и о свободе его граждан. Эта неустойчивость аргументации вполне понятна, т. к. свобода, оставаясь желанным благом, не может стать достоянием любого народа. Народы не могут, не рискуя гибелью всего государства, снести ранее принятые основы и изменить строение всего государства². Поэтому нельзя навязывать народу форму, к которой он не привык. Нужно только вывести из каждой формы то, что наилучшим образом согласуется с ее природой. Следовательно, вопрос о наилучшем строе вообще упраздняется сам собой.

Критиковать предложенные Спинозой проекты не входит в наши задачи³. Общая же оценка всей политики уже дана сказанным в предыдущих главах. Недостатки политики Спинозы суть недостатки механического и натуралистического мировоззрения. Государство не может быть понято как только механическое единство, в котором каждая часть, преследуя свои частные интересы, осуществляет задачи целого. Как бы ни была несомненна мотивационная сила законов, как бы ни шло глубоко знание человеческой психики, вера в возможность механического решения политической проблемы должна быть признана чистой иллюзией. Между государственными задачами и частными интересами граждан нет ни тождества, ни совпадения, так что бесплодна всякая попытка обратить корыстолюбие и честолюбие граждан на пользу государству. Самолюбивые стремления граждан не раз будут нарушать гармонию, установленную совершенным законодательством, и никакие законы не в силах будут справиться с этим самоутверждением личности в ущерб

¹ Tract. polit., cap. X, 9.

² Tract. polit., cap. VII, § 27.

³ См. критику у Уроша, 138 и сл.; *Otto. Zur Beurteilung und Würdigung, der Staatslehre Spinozas. 1897. S. 25, 26, 27.*

государству. Да и трудно законодателю предвидеть и учесть бесконечное множество аффектов, способных захватить и увлечь души граждан. Сила учреждений не может идти так далеко, чтобы привести в гармоническое равновесие людские страсти и превратить государство в устойчивый механизм. А ведь на этом предположении держится и с устранением этого предположения падает вся политика Спинозы. Она не считается с нравственными мотивами человеческого поведения, она хочет обойтись без них и построить образцовое государство на одной аффективной стороне человеческой природы. Но потребность в нравственной связи граждан между собой и в отношении к целому сказывается с первых же шагов. Без нравственного «ты должен» не устоит ни одно государство.

С другой стороны, политика Спинозы должна быть осуждена в своих претензиях быть исключительно наукой о существующих и возможных государствах. «Причин и естественных основ государства, — говорится в ней, — следует искать не в указаниях разума, но выводить из общей природы или строя людей»¹. «Обращаясь мыслью к политике, — говорит Спиноза, — я имел в виду доказать верными и неоспоримыми доводами или вывести из самого строя человеческой природы то, что наилучшим образом согласуется с практикой»². Этими словами Спиноза игнорирует законную и неустранимую из человеческого сознания проблему идеального государства, ибо то, что обеспечивает прочность государству или отвечать другим условным целям личности и государства, может и не отвечать нашим нравственным идеалам. На вопрос же о нравственно-совершенном государстве политика Спинозы не дает никакого ответа. Этот вопрос устранен из его исследования. Здесь происходит характерная для него подмена одной проблемы другой, от нее отличной. Подобно тому, как этическая проблема общеобязательной цели была заменена психологической проблемой о цели, всем присущей, проблема идеального права — проблемой существующего порядка природы, проблема обоснования государства — проблемой его психологического объяснения, так и проблема политического идеала заменена у него проблемой государственной техники. Насколько неправомерна подобная замена, настолько несостоятельно и политическое учение Спинозы.

¹ Tract. polit., cap. I, § 7.

² Tract. polit., cap. I, § 4.

XI. Учение о праве и государстве. Заключительные замечания

Мы охватили систему Спинозы в ее существенных чертах. Мы видели, насколько оправдывается характеристика ее, данная нами еще во введении. В своей идее, — говорили мы, — система Спинозы есть метафизический и методологический монизм, догматически допускающий один только принцип мира и один принцип познания. Но подобно тому, как идея всеединства, заключенная в понятии единой имманентной субстанции, натолкнулась на непреодолимые затруднения и ценой явного противоречия примирилась с множественностью чувственного мира, так и идея единой методы, выраженная в требовании исключительно причинного рассмотрения мира, только внешне признала реальность морального и социального бытия. На самом же деле мир этических, социальных, религиозных ценностей совершенно исключен из системы Спинозы. Категории этоса и религии играют роль бессодержательных кличек и наименований для природных процессов, которые не приобретают и не теряют ничего из своей реальности и своего значения от подобной номенклатуры. Бог — это отнюдь не религиозная идея в философии Спинозы — это просто новое обозначение для природы, для субстанции, для единства многого. Добродетель — это новое наименование для нашего могущества, совершенство — для нашей реальности; право — для нашей силы. Если бы мы могли допустить новый угол зрения, новый метод рассмотрения природных процессов, тогда мы могли бы допустить, что эти понятия строят новое царство из того же материала, что они вносят новое единство в чувственный опыт. Но этого Спиноза не допускает, и именно потому этике и праву не отвечает никакой реальности, ибо реальность природы не знает никакого права или неправа, а для права или неправа Спинозе не найти иной реальности, кроме природной, ибо ничего вне природы для него нет.

Пока мы будем оставаться в пределах последовательного натурализма, мы не сможем создать понятий права и неправа, ибо поток естественных явлений протекает, так сказать, «по ту сторону добра и зла». Это не значит, что и право помещается где-то вне естественных процессов, где-то над природой или, во всяком случае, за ее пределами. Напротив, право представляет собой сложную и многообразную реальность, которая осуществляется во временных и пространственных отношениях, право проникает в реальные, вещественные ряды. Будучи в собственном своем существе нормой должного порядка, право не было бы действительным правом, если бы оно в то же время не было

социальной, психической, организационной и даже метафизической реальностью. В этих своих качествах право терпит присвоение ему онтологических, «бытийственных» определений, право допускает свою натурализацию, поскольку его берут именно в его определенном природном разрезе. Правильно понятый методологический плюрализм, как мы увидим ниже, будет иметь в виду при этом натуралистическом рассмотрении права, примат его собственно «юридического» рассмотрения. Но, во всяком случае, природные категории «воли», «силы», «эмоции» окажутся приложимыми к праву. Так, пока мы будем говорить о социально-психических явлениях права, мы сможем обозначить право как силу, поскольку мы будем брать право как явление индивидуальной психики, мы обозначим его как «эмоцию», или императивно-атрибутивное переживание. Правомерность всех этих определений мы еще будем отстаивать ниже. Теперь же мы хотим лишь показать, что Спиноза в своем учении и праве идет не совсем обычным путем. Не праву он навязывает одно натуралистическое определение, а, наоборот, натуралистическим процессам присваивает название права. В первом случае та или другая природная реальность получала бы наименование права согласно известному критерию, но притом рассматривалась бы в порядке ее естественного становления. Так, напр., по Лассалю, все законы и юридические отношения общества, почему-то уже обозначенные как юридические, далее ставятся в зависимость от фактических отношений силы. Во втором случае порядок естественного становления, относительно к какому бы то ни было критерию, именуется правом. Первая формула гласит: право есть сила; вторая — сила есть право. Первая точка зрения представляет собой некритическое и бессознательное отступление от натуралистической методики, ибо в нем нечто уже предположено правом, и речь идет о правомерной силе и о силе действительного, а не мнимого права. Вторая же точка последовательно развивает начала натурализма, и согласно ей всякая сила, как такая, есть вместе с тем и право. Но эта вторая точка зрения, как и первая, обнаруживает несостоятельность натурализма в решении проблемы реальности права. Природа, живое и наглядное обнаружение силы, совершенно индифферентна и безучастна к обнаружению права. В природе все можно с равным правом обозначить как правое или как неправое; никаких различий сделать с природной точки зрения нельзя. И если мы всеобщее естественное свойство обозначим как право, то этим мы упраздним право, подобно тому легендарному королю, который, желая упразднить в своем королевстве дворянство, возвел всех граждан в дворянское достоинство. Так поступает, в сущности, и Спиноза. Он называет естественную мощь всех индивидов их естественным правом. Поэтому он говорит о праве рыб, камней и может вполне последовательно

говорить о праве всякого индивида, населяющего природу. Дело совсем не меняется от того, что Спиноза говорит о *метафизической* мощи индивидов. Поскольку его точка зрения чуждается оценки, он не мог давать санкции существующему порядку действительности, а лишь повторял науку о действительности в новой, quasi-юридической оболочке.

Насколько несостоятельна подобная точка в качестве *юридической*, это видно хотя бы из того, что, с точки зрения Спинозы, могут быть лишь *степени* права, но не может быть противоположности права и неправа, т. к. каждая вещь обладает некоторой степенью мощи, а потому и должна обладать некоторой степенью права. Уничтожив противоположность права и неправа, Спиноза может говорить лишь о субъективном праве и упраздняет идею права в объективном смысле, которого он никак не в состоянии был бы объяснить. Писаное законодательство, да и неписаное правосознание — для Спинозы совершенно непонятная и необъяснимая реальность. Можно было бы объявить, что писанные кодексы и юридическое сознание суть «вещи» и, в качестве таковых, обладают некоторой природной мощью. Тогда объективное право оказалось бы силой, и учение Спинозы приблизилось бы к первой из формул, сближающих эти понятия, к формуле: право есть сила. Но эта формула неспособна опять-таки ничего объяснить, она способна лишь натолкнуть нас на проблему конституирования «юридического» как особой реальности и, следовательно, как особого объекта научного познания.

В двух отношениях праву в нашей формуле принадлежит приоритет перед силой: во-первых, приоритет *генетический*, во-вторых, приоритет *логический*. Ибо, во-первых, сила, о которой говорит наше определение, есть сила правовых институтов, сила правосознания, сила, *созданная и поддерживаемая правом*. Так что, когда говорят, что право есть право сильных, то следует прибавить: «юридически сильных», ибо сила властвующих юридически есть сила, созданная правом, а не фактическим соотношением физических или каких-нибудь иных психических способностей. Право господствующего класса генетически восходит не к их физическому или умственному превосходству, что всегда под сомнением, а к их «юридическому» господству, к тем идеальным отношениям властвования и подчинения, которые создаются правовой психикой, а в конечном счете правовым регулированием. Огромная власть короля или парламента покоится отнюдь не на их действительной, всегда сравнительно незначительной физической и психической силе, а на тех юридических предположениях, которые приписывают им известные возможности; их сила всегда есть сила юридическая.

Отсюда уже ясно, что и логически в нашей формуле право предшествует силе, ибо не всякая сила есть сила юридическая, а лишь сила, удовлетворяющая известным требованиям. Если мы допустим, что может

существовать сила неправомерная¹ в отличие от силы правомерной, то наша формула примет такой вид: «право есть правомерная сила», и тогда определение это ничего не выразит, ибо предполагает данным то самое понятие права, которое оно должно определить. Будучи бесспорным, определение права как силы недостаточно, ибо силой бывает многое другое, и, в сущности, всякая действительность может рассматриваться как сила. В чем же отличие «юридической» силы от силы неюридической, где *differentia specifica*² этого вида силы в ее отличие от других видов того же рода?

Этот вопрос обыкновенно решается таким образом. «Юридическое» берется в качестве одного из классов природных процессов, и внимание исследователя направляется на то, чтобы придать этому классу признаки, отличающие его от смежных классов однородных явлений. Эти признаки усматриваются в особенностях психических переживаний, если право берется как психическая реальность (Петражицкий, Ленин), или в особенностях внешней организации силы, если право берется как социальная реальность (Гумплович, Меркель), в особенностях социальной психологии, если право берется как факт коллективной психологии (общее признание, общая воля, принуждение) и т. д. Во всех этих случаях право принимается за естественный объект, за «часть природы», и понятие «юридического» образуется как одно из понятий научного естествознания. В этом состоит коренной грех господствующего направления правоведения. Конечно, право можно и следует изучать реалистически, но самое понятие права образуется не естественно-научными приемами образования понятий, т. к. в природе праву и неправу могут и не соответствовать адекватные классы. Если мы будем определять право в его реалистическом разрезе, то помимо односторонности подобных определений (определение психологическое, социологическое и т. д.), они будут страдать еще и научной уродливостью. Ибо «юридическое» определение, построенное методом естественных наук, будет придавать значение признакам, совершенно несущественным с точки зрения естественного познания и, наоборот, стусеивать признаки явлений, для естественной науки определяющие границы классов, в результате чего получатся сборные с точки зрения научной классы, в которых либо будут объединены самые противоположные естественно-научные классы, или части классов, под общей кличкой «права», либо, наоборот, класс будет образован правильно с естественно-научной точки зрения и тогда он будет включать в себя не только юридически-правомерные, но и юридически-неправомерные процессы, т. к. со стороны природы нельзя ждать

¹ Что допускает, в сущности, и Спиноза.

² Отличительный признак, характерная особенность (*лат.*). — *Прим. ред.*

критериев для их различения. Другими словами, право не может быть адекватным классом с точки зрения естественно-научной. Право и вообще все «юридическое» может изучаться реалистически только в качестве сборных групп. Поэтому наш вопрос о том, что отличает юридическую силу от силы неюридической, должен быть точнее поставлен так: что отличает силу юридически правомерную от силы юридически неправомерной? Вместе с этими понятиями юридически правомерного и юридически неправомерного мы явно выходим за пределы безразличной природы и вступаем в область телеологических понятий. Этим путем, путем телеологического образования понятий и может быть конституировано понятие «юридического» как особого объекта познания, особой реальности, отличной от реальности физической, психической или социальной *как таковых*.

Таким образом, понятие права возникает лишь при телеологическом рассмотрении явлений, и, следовательно, природу права можно понять, лишь допуская, наряду с естественно-научным методом, метод телеологический, наряду с единством природы единство целей и средств. Иначе говоря, признание методологического плюрализма является необходимым условием для познания права в его собственной сущности. Спиноза догматически утверждал методологический монизм. Догматически, потому что нигде он не попытался доказать, что для социального и юридического бытия невозможен другой угол зрения, кроме того, с которого он обозревает природу. Категория причинности, вполне законно применяемая к природе в качестве единственно возможного основоположения, совершенно незаконно признается единственным способом познания правовой и государственной реальности. Этим, как уже было сказано выше, реальность «юридического» мира в системе Спинозы была радикально упразднена.

Вопрос о реальности объективного права как самостоятельного объекта, противостоящего природе и не сливающегося с ней, поставил на очередь особенно живо проблему юридической методологии. Спор методологического монизма и методологического плюрализма сохранился как спор методологических учений, одинаково отрицающих безусловные притязания естественно-научной методы быть универсальной методой всех наук. Методологический монизм в этом смысле признает, что метод определяется свойством объекта, иначе, что тот или другой объект может изучаться лишь одним методом (напр., камень может изучаться только естественно-научно; напротив, обычай может изучаться только телеологически). Наоборот, методологический плюрализм признает возможность применения нескольких углов зрения к одному и тому же объекту (с этой точки зрения камень так же, как и обычай, может изучаться с помощью различных методов: и юридически, и психологически, и эко-

номически и т. д.). Для методологического монизма единство предмета познания конституируется самим методом познания, для второго учения это единство не зависит от нашего подхода, а создается той непосредственной данностью, которую представляет собой тот или другой комплекс восприятий. И с той и с другой точки зрения открывается возможность преодоления «отвлеченного» реализма в учениях о праве, как можно было бы назвать те направления, которые рассматривают право исключительно как природную реальность, как «часть природы» — результат некритического перенесения методов естествознания в ненадлежащую область. Типичные выразители этого направления — Спиноза в век зарождения естественной науки и множество юристов и социологов в век ее расцвета (Меркель, Гумплович, Петражицкий, Лассаль и т. д.). Этот отвлеченный реализм преодолевается обеими из наших критических точек зрения, но критический монизм (Штаммлер и др.) рискует впасть при этом в другую крайность, в «отвлеченный» идеализм, т. к. отказывается, признать «правом» какую бы то ни было реальность естественного порядка. Право — для этой точки зрения только пустая форма. Методологический плюрализм, напротив, считает возможным познание права не только как формы, как предписания, как *идеального* порядка, но и как психической, социальной и т. д. реальности, допускает введение понятия права в реальный ряд. Как же это возможно, если с естественно-научной точки зрения такое введение дает уродливые классы? Если право, как психическое переживание или социальное образование, не составит класса явлений в смысле естественно-научном, то как же возможно их естественно-научное познание? Ответ может быть только один: в специальных «прикладных» дисциплинах, монографически изучающих те классы явлений и те части классов, которые с некоторой чуждой для естествознания точки зрения представляют для исследователя особый интерес. Иначе говоря, подобные дисциплины будут изучать сборные классы явлений, объединенные их общим отношением к некоторой ценности, но будут изучать их так, как если бы этого нового угла зрения и не было. Так уже построено большинство наук медицинских: напр., медицинская зоология, медицинская химия, патологическая анатомия и т. п. Аналогично этому должны возникнуть: юридическая социология, юридическая психология, как существует уже уголовная социология. Все эти дисциплины будут познавать право в его различных сторонах, ибо право есть не только норма идеального порядка, но и многообразная эмпирическая реальность. Важно заметить лишь одно, что понятие права как нормы должно стать основоположным для всякого рассмотрения права, ибо нормативное изучение права имеет приоритет перед всяким другим. Прежде всего должен быть выполнен систематический анализ права как порядка должного, и только тогда нам будет понятен предмет нашего

психологического, социологического и т. д., анализа¹. Так, напр., для того чтобы изучать психологическую, социальную, экономическую природу договора, нужно прежде всего знать, что такое договор. Значит, прежде всего на очереди стоит формальный анализ юридических понятий, который берет их не в качестве явлений действительности, а в качестве норм должного. Поэтому, если философский анализ права вообще имеет приоритет перед социологическим, психологическим, историческим и т. п., то формальный анализ отдельных юридических понятий логически предшествует решению конкретных проблем социального бытия. Или, говоря вообще, «юридический» анализ есть *prius*² всякого другого исследования права.

Возьмем для примера такие понятия нашего законодательства, как «дача» или «двор»³. Для того чтобы определить смысл этих понятий, нужно проанализировать их со стороны их содержания, независимо от их социального или психического субстрата. Тогда мы выясним, что «дача» для X тома не то же, что понимает под дачей житейский обиход или экономический оборот, и т. п. Уже после этого мы сможем обратиться к выяснению истории или социальной роли «дач» в смысле X тома. Может быть и так, что само право усваивает различные точки зрения на один и тот же термин. Напр., «несостоятельность» в смысле торгового права и «несостоятельность» в смысле уголовно-процессуальном суть два различных понятия. В первом случае несостоятельность обозначает объем гражданской правоспособности, определяемой экономической «несостоятельностью», во втором случае — несостоятельность («с заменой в случае несостоятельности») есть момент, определяющий меру наказания и ни в какой связи не стоящий с экономическим положением субъекта. Представим же себе, что кто-либо, последовательно применяя социологический или психологический метод как единственный в юриспруденции, строит понятие несостоятельности, пользуясь категориями социологии и психологии. Построенное таким путем понятие не только не сохранит в себе ничего «юридического», но и не будет адекватным выражением юридического в природной сфере⁴. Подлинный же реализм исходит из формально-юридического анализа для того, чтобы уже от него обратиться к исследованию реальности права в пределах природы.

¹ Этим мы приближаемся к точке зрения Штаммлера.

² Исходный пункт (*лат.*). — *Прим. ред.*

³ Свод Законов, X том, часть I.

⁴ См. в уголовном праве конструкцию «неизменяемости» как психологической или даже антропологической проблемы и телеологическое обоснование этого понятия у С.В. Познышева. Осн. начала уг. права, в. II.

Отвлеченный реализм отрицал возможность собственно-юридической методы. Критическое же исследование, напротив, обнаруживает не только возможность «юридического» как особого объекта, но и необходимость собственно-юридического метода для его надлежащего анализа. О том, что с этой стороны право должно быть определено как норма, что дальнейшее определение права как нормы, приводит нас к понятию субъекта как основоположному для юридического рассмотрения, об этом мы можем здесь и не говорить. Нам важно было лишь указать те пути, которые способны открыть нам реальность объективного права. Объективное право реально, как система норм, т. е. как часть телеологического единства (этоса), и реально, как часть природы в своих социологическом, психологическом, экономическом и т. п. субстратах.

Отсюда ясно, что «юридическая» сила есть сила юридически правомерная, т. е. сила, отвечающая известному критериуму, соответствующая требованиям права как должного порядка. Сила юридическая в других отношениях может и не отличаться от неюридической силы. Поэтому-то надлежащее исследование права, даже в качестве силы, возможно лишь при признании мира ценностей, в который входит право своей подлинной сущностью, «культуры» наряду с «природой». Таковы результаты, к которым приводит нас критическое рассмотрение вопроса. Спиноза же догматически отрицал возможность двойственности порядков, двойственности методов, двойственности мира. Математический метод призван был сполна выразить мир, как он существует в себе, и исключал заранее всякую возможность иного познания, не математического. Логическое равнялось реальному. Математическое адекватно логическому. Поэтому только математическое познание познает реальное, всякое другое познание есть познание несуществующего, иначе, ложное познание. Отсюда может быть лишь один вывод: если право познается математически, то оно — «часть природы», если же, паче чаяния, оно нуждается в других приемах познания, то оно есть нечто нереальное, несуществующее в действительности, *ens rationis*¹, продукт воображения. Таким образом, Спиноза приходит к отрицанию права как особой реальности. Это отрицание права есть для Спинозы в конечном счете логическое следствие признанного им психофизического параллелизма. «*Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*»². Отсюда — вывод, что логические связи тождественны со связями вещей, а потому все существующее может быть выведено *more geometrico*. Причинность провозглашается единственным

¹ Творение ума, мыслимое сущее (лат.). — *Прим. ред.*

² *Eth.*, Р. II, Prop. VII («Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей») (лат.). Кечекьян приводит здесь Теорему 7 второй части «Этики» Спинозы (пер. с лат. Н.А. Иванцова). — *Прим. ред.*

основоположением знания, и система приходит к радикальному натурализму.

Юридически-конструктивные элементы, проникшие в систему вместе с понятием общественного договора, а также необходимость считаться с фактом искусственного положительного права наряду с естественным должны были значительно поколебать основную точку зрения. В самом деле, ведь мощь природы и право природы искусственно подвергаются видоизменению в государственном состоянии. Соглашение индивидов как бы превращает силу физическую в силу психическую, концентрирует все психические и физические силы в одном пункте (идеальное или физическое лицо) и вследствие этого перекраивает весь порядок природы, как он существовал до или без этих новых образований. Рядом с порядком чисто природным вырастает порядок правовой, правда, как одна из его необходимых трансформаций, но в то же время как трансформация, отклоняющаяся от своей первоосновы, от порядка мира естественного, от естественно-необходимого, не совпадающая с порядком физически и психически возможного. То, что возможно в порядке естественном, то может быть недопустимым в порядке правовом, право запрещает не только то, что невозможно по физической и психической природе человека, но и то, что вполне согласно с законами природы и всецело находится в пределах человеческой мощи. В природе не было и не могло быть преступления, потому что законы природы не могли никем нарушаться, в государстве появляется понятие преступления и повиновения¹, потому что законы государства могут не соблюдаться, если этому не препятствуют естественные силы. Законом природы нельзя не следовать, им нельзя не повиноваться, законы гражданские можно нарушать, а потому они требуют повиновения. В наличности и смысле подобного требования состоит сущность юридического порядка. Не ясно ли, что законы государства суть не только простая модификация законов естественных, а нечто по существу своему глубоко от них отличное, что два порядка, порядок природы и порядок права, не совпадают друг с другом и не покрывают друг друга? Спиноза не мог не признать этого различия. Для него права человека в естественном порядке определяются его мощью, здесь нет никакого несоответствия между силой и правом, в государстве его права определяются не только его мощью, но и *мощью государства*. Поэтому в государстве «никто не действует ни в чем по праву, если не действует с общего решения и согласия» (*nemo jure quicquam agit, nisi quod ex communi decreto, vel consensu agit*)². Если кто-либо отступает от общего решения, то он поступает согласно своему естест-

¹ Tr. pol., cap. II, § 18, 19.

² Tract. polit., cap. II, § 19.

венному праву, но не согласно закону государственному. Законы государственные должны представить для Спинозы необъяснимую реальность, и тем не менее он вынужден их признать. «Ведь законы, — говорит он, — это душа государства. Поэтому, если они сохраняются, то сохраняется с необходимостью и государство»¹. Но чем могут быть эти законы государства? Не чем иным, как частью природы. Значит, они не что иное, как проекция психических переживаний, модус мышления, и только. Но тогда их нужно изучать именно в этом качестве, в качестве психических проекций, и схема естественного права должна удовлетворять нашим познавательным идеалам. Естественное право — это право, согласное с порядком природы, это *series rerum fixarum aeternarumque*². Право же положительное в том или ином его содержании есть в известном смысле «случайное» образование, есть частное индивидуальное проявление общего порядка, неспособное нарушить общий порядок природы, а потому и не могущее ничего прибавить к нашему познанию права. Мы видим, что противоположение естественного и положительного грозит стать роковым для учения Спинозы. Попробуем уяснить себе систематическое значение этих понятий в их отношении друг к другу.

Прежде всего, что такое естественное право?

Естественно-правовая идея в течение долгой истории своей формулировалась весьма различно как со стороны материальной, так и со стороны формальной. И тем не менее все эти формулировки и понимания допускают объединение соответственных учений в одном понятии доктрины естественного права. Происходит это потому, что все они выражают различно одну и ту же мысль. Более того, даже юристы, не упоминающие этого термина и внешне враждебные ему, могут быть зачислены с полным правом в число сторонников естественно-правовой идеи. Недаром же Бергбом жаловался, что все люди «*sind geborene Naturrechtsjuristen*». В идее естественного права получает свое выражение, очевидно, неустрашимое стремление человеческого сознания, в ней находит свое удовлетворение одна из самых настойчивых духовных потребностей человека. И это делает идею естественного права необходимым элементом жизни и теории. Прежде чем говорить об этом вечном зерне идеи, посмотрим только, как разнообразно она истолковывалась, и не только по своему содержанию, но даже и со стороны формы. Нетрудно свести эти различные формулировки к нескольким основным группам. Именно, естественное право понималось: 1) как исторически предшествующее по-

¹ Тракт. polit., cap. X, § 9.

² «Ряд вещей постоянных и вечных» (лат.). Кечекьян имеет в виду фрагмент из произведения Спинозы под названием «Трактат об усовершенствовании разума» (пер. с лат. Я.М. Боровского), где он называет причинами реальных сущностей «ряд вещей постоянных и вечных». — *Прим. ред.*

ложительному (историческая категория), 2) как психологически предшествующее положительному (психологическая категория), 3) как логически предшествующее ему (смысл, логос всякого права), 4) как этический *prius* положительного права, т. е. как нравственная норма справедливого права, а) формально, как метода, б) материально, как система норм. С другой точки зрения мы различаем в учениях такие, для которых естественное право есть требование *возвращения* к «природе» (Руссо), и такие, для которых естественное право есть требование *преобразования* «природы» (Гоббс). Одни рассматривают положительное право как продукт грехопадения и требуют его приближения к состоянию природы, другие видят в нем шаг вперед в полном согласии с естественным правом. Для одних положительное право есть *искусственное* отклонение от порядка природы, для других оно есть *естественное* образование, а, напротив, чистое состояние природы есть миф и химера. Одни теории утверждают, что естественное право есть нравственная норма, другие — что естественное право есть право. Среди последних мы опять должны различать те, для которых естественное право есть часть (*species*) положительного (*jus naturale = jus gentium*), те, для которых положительное право есть *species* естественного (Спиноза), и те, для которых оба соподчинены одному роду права вообще как два его вида. Что же составляет *essentiale* всех этих учений, что их сближает и позволяет рассматривать как выражение одной и той же доктрины? Сущность естественного права состоит в допущении идеальных критериев для оценки положительного права, критериев, возвышающихся над бесконечным многообразием действующего законодательства и творящих над ним свой нравственный суд. Естественное право есть требование нравственного сознания, обращенное к положительному праву. Естественное право есть масштаб его справедливости, его «правильности», его соответствия безусловным требованиям справедливости. В этом — смысл естественного права. Эту сторону его формулирует своим определением *Еллинек*: «Естественное право в существе есть не что иное, как совокупность требований, предъявляемых изменившимися с течением времени обществом или отдельными классами его к правотворческим силам»¹. (*Еллинек* забывает прибавить: *нравственных* требований.) Но в доктрине естественного права (по крайней мере, в ее прежних формулировках) мы замечаем и другой элемент, чисто теоретический, именно стремление естественно обосновать известные правовоположения, объявить их стоящими в соответствии с законами природы, в самой природе человека найти основы правового порядка. Эту сторону естественного права выражает своим определением *Штаммлер*: «Естественное право есть такое право, кото-

¹ *Еллинек*. Право современного государства. С. 226.

рое по своему содержанию соответствует природе»¹. Вследствие неустойчивости самого понятия «природы» и происходит крайнее разнообразие решений естественно-правовой проблемы. Вместе с тем возникает несбыточное предприятие вывести из природы человека раз навсегда неизменный, пригодный для всех времен и народов, единый кодекс естественного права. Но этот второй элемент вовсе не существенен для естественного права. Он и не связан с первым логически, а лишь мыслится в доктрине совместно с первым. Исторически предшествующее почитается в то же время лучшим, чем позднейшее, нормальным; психологически обосновывающее — в то же время нравственно оправдывающим (Гоббс, Руссо) и т. п. Даже «соответствующее законам природы» означает «нормальное». В конечном счете природа или естество оказывается не чем иным, как нравственным или божеским велениями, а положительное право и государственная жизнь — естественно-необходимыми отступлениями от них. Почти во всех наших определениях естественное право мыслится не только как историческая, психологическая и т. д. категория, но прежде всего как норма, призванная служить критерием для оценки положительного права.

Очень нетрудно обнаружить оба эти элемента у Гоббса, теорию которого мы разбирали в нашем введении. Для него естественные законы, во-первых, суть необходимый элемент всякого положительного права, т. е. то, что коренится в самой природе человека и потому неустранимо ни из его правосознания, ни из создаваемых им учреждений. В этом смысле он и говорит: «*Leges naturales constituta civitate legum civilium fiunt pars*»². Но с другой стороны, естественные законы суть тот момент, соответствие которому придает характер правомерности положительному праву. Естественный закон есть нравственный и божественный закон, хотя и написанный в сердцах человеческих, но тем не менее допускающий свое нарушение в человеческом обществе и в естественном состоянии войны всех против всех. Естественный закон есть и часть положительного права, его «естественная» часть, поскольку он получил в нем свое осуществление, и идеальная норма, поскольку лишь в соответствии с ним положительное право может приобрести характер правомерности.

Спиноза расходится с Гоббсом в обоих отношениях. Не естественное право для него — часть положительного, а, наоборот, положительное есть часть естественного. Для Спинозы естественное право есть общая теоретическая формула для всех юридических отношений, и, в сущности, не только юридических, но и всяких внеправовых отношений людей друг

¹ Штаммлер. Хозяйство и право и т. д. Т. I, 178.

² «По основании государства естественные законы образуют часть законов гражданских».

к другу. Эта формула способна служить теоретическим базисом для познающего положительное право, но не в том смысле, в каком естественные законы служили теоретическим фундаментом Гоббсу. Для Гоббса естественные законы — это основные юридические законы, это естественный фундамент *правового* порядка, для Спинозы естественные законы суть законы природы, это основы *природного* порядка. Естественные законы суть теоретическая основа положительного права для Гоббса в смысле первичного элемента всякого правового порядка, для Спинозы — в смысле его психологической и физической предпосылки. Если мы спросим себя, служат ли у Спинозы естественные законы масштабом правомерности положительного права, то мы на этот вопрос должны будем ответить отрицательно. Как мы видели¹, и в этом отношении Спиноза расходится с Гоббсом. Для Гоббса естественные законы — нравственное и божеское веление, а для Спинозы естественные законы не могут быть ни тем ни другим, т. к. они суть не веления должного, а выражения существующего — они суть законы природы. Они не могут служить критерием для оценки положительного права просто потому, что положительное право не может не соответствовать естественным законам, т. к. все, что происходит, происходит по естественному праву, т. е. по законам природы. Все, что существует, существует необходимо и не может существовать иначе, чем существует. Поэтому бессмысленна всякая оценка и всякое долженствование, а разумно лишь познание действительности. В этом смысле нет противоположности «естественного» и «неестественного», ибо все существующее одинаково «естественно». Если таким образом противоположность двух status'ов есть видовая противоположность форм естественного права, то все-таки допустим вопрос, который же из двух имеет преимущество перед другим. Для Спинозы, без сомнения, все преимущества на стороне состояния, урегулированного положительным правом. Государственное состояние есть образец для естественного состояния, положительное право есть нормальная модификация естественных законов. Таким образом, если уж говорить о нормальном в области юридических положений, то значение нормального должно принадлежать положительному праву преимущественно перед правом естественного состояния. И поэтому для оценки содержания положительного права у нас не оказывается никакого критерия, кроме условных и относительных, которыми и оперирует Спиноза, строя свою политику.

Таким образом, понятие естественного права у Спинозы содержит лишь один первый теоретический элемент, элемент же нравственного долженствования в нем отсутствует. При этом и теоретическое значение категории естественного права существенно отлично от значения, вло-

¹ Выше, глава VII.

женного в него Гоббсом. Для Гоббса — естественные законы суть в теоретическом значении категория юридическая, для Спинозы — категория естественно-научная, натуралистическая. Что же касается второго элемента естественно-правовой идеи, момента нравственного долженствования, то у Спинозы он совершенно отсутствует в *понятиях естественного права и естественного закона*. Эти черты и придают учению Спинозы о естественном праве исключительную своеобразность.

Но если в самом понятии естественного права Спиноза занимал исключительную позицию, то зато в других пунктах учения он платит обычную дань идее «правильного» права. И учение Спинозы было бы неполно освещено, если бы мы не упомянули о тех чертах учения, которые, несомненно, включают в себе признаки естественно-правовой идеи. Вспомним только о той противоположности двух порядков природы, о том раздвоении бытия, с которым мы встречались и в метафизике, и в этике Спинозы. Мы видели, что среди существующего надо различать порядок метафизический, вечный и порядок относительный, выражающийся в конечном взаимоотношении модусов. Каждая вещь определена поэтому двояко: Богом в вечном миропорядке и конечными модусами в ограниченном, конечном бытии. И то и другое определение в равной мере необходимо и в этой необходимости «естественно». Естественно и стремление маленькой рыбки утвердить свое бытие и право большой рыбы уничтожить ее бытие. Но это безразличие уничтожается нашим отношением к природе. Мы стремимся утвердить нашу вечную метафизическую сущность, мы стремимся к свободе, к самостоятельности, к независимости от внешнего мира конечных модусов, и с этой точки зрения мы различаем природу, нам враждебную, от природы, нам полезной. Стремление к утверждению нашего бытия диктует нам оценку природы, оно заставляет нас отличать в ней случайные элементы от вечных, считать добром то, что способствует утверждению нашей вечной сущности, и злом то, что ему препятствует. Все эти оценки, по мысли Спинозы, относительны и условны, но едва ли они не определяют его системы, как ее безусловный центр. Это-то стремление к самоутверждению и образует тот пункт, из которого вырастают естественно-правовые идеи. Все хорошо, что способствует самоутверждению личности, — вот вывод, к которому приходит Спиноза в своей этике. Этот результат становится исходным пунктом учения о праве. Он диктует переход из естественного состояния в государственное и определяет соответствующую организацию государственной жизни. Можно было бы формулировать это нравственное требование, обращенное к государству, как требование *maximum'a* своенравности, совместимого с обществом. В этой формуле выражен тот критерий, которым оперирует Спиноза в учении о предпосылках государства. Поэтому мы должны признать, что в требовании

метафизического самоутверждения личности находит свое несовершенное выражение естественно-правовая идея.

Составляет ли самоутверждение личности естественное право согласно Спинозе? Конечно, составляет, но не исчерпывает его. Поэтому мы не можем обратиться к нашему утверждению и сказать, что естественное право есть самоутверждение личности. Напротив, естественное право включает в себя и действия, враждебные самоутверждению личности, ему противные, всякую мощь природы вообще. Таким образом, естественное право у Спинозы есть категория чисто натуралистическая. Тем не менее в некоторых понятиях этики и метафизики, едва только эти понятия прилагаются к области государства и права, нетрудно вскрыть предпосылки естественно-правовой идеи, как мы их определили выше. Существенные оговорки вносятся, однако, тем обстоятельством, что у Спинозы отсутствуют предпосылки этических построений, и этика базируется на условных и относительных предположениях. Идея самоутверждения личности, как безусловной нормы, проникает в систему незаконно и в явном противоречии с ее общими тенденциями. Равным образом и всякое утверждение естественно-правовой идеи в ее подлинном виде противоречит концепции Спинозы и требует преодоления одностороннего натурализма.

Смешав границы права с границами природы, натурализм стал в тупик перед проблемой положительного права и перед проблемой закономерности положительного права. Но за ним мы должны признать еще один существенный грех: он *уничтожил возможность различения права от нравственности*, ибо обе категории растворились в природе. В самом деле, для Спинозы право есть не что иное, как мощь, коей каждая вещь наделена от природы. Но что такое добродетель? Добродетель также есть мощь. Поскольку добродетель есть *метафизическая* мощь индивида, постольку и право есть его метафизическая мощь. Между нравственностью и правом природы стираются всякие границы, и т. к. право положительное также определяется природной мощью индивидов, то, следовательно, стираются границы между нравственностью и правом вообще.

Между тем противоположность права и нравственности — необходимое предположение идеи естественного права. Если право тождественно нравственности, то, значит, всякое право нравственно и не может быть безнравственным правом. Тогда излишня всякая оценка права, и не может быть речи о правомерном праве и критерии этой правомерности. Только противопоставив право, как этически случайный материал, нравственности, как безусловному закону, вносящему закономерность в его содержание, мы сможем говорить о естественном праве. Естественное право есть право, которое *должно быть* в отличие от права, которое есть. Но трудность вопроса состоит в том, что и право положительное есть

также норма должного, а не существующего порядка. Однако всякая норма положительного права есть право *действующее*, право действительное, т. е. притязающее на обязательность независимо от своего содержания и согласия на нее того или другого лица, как норма, имеющая силу в отношении социального бытия, т. е. подлежащая организованному выполнению и организованной защите. Поэтому совершенно негодное по содержанию право может быть правом действующим, может быть социальным правилом, и, наоборот, идеальное по содержанию право может оставаться в сознании людей, не делаясь внешне осуществляемой нормой и не регулируя социальной действительности. Норма же нравственности всегда обладает безусловным содержанием и всегда действительна в одном и том же смысле, а именно, она всегда имеет безусловную обязательность для нашего сознания, хотя никогда не осуществляется мерами внешней организации. Поэтому нравственности принадлежит суд над условным содержанием права. Ее безусловные нормы составляют критерий для различения справедливого и несправедливого права. Ее безусловные веления обращаются к законодателю с требованием превратить идеальное право в действительное, снабдить силою действующего права те или другие нормы должного порядка. Совокупность этих нравственных требований, обращаемых к законодателю, и составляет естественное право. Изменчивое в своем содержании, оно неизменно по своей форме: естественное право всегда облечено в форму безусловного долга. Другими словами, естественное право есть категория этическая, а потому тот, кто отрицает безусловность нравственных велений, не сможет обосновать идеи естественного права.

Поэтому натуралистическая система не может содержать в себе естественно-правовой идеи в ее подлинном этическом значении, и если тем не менее в ней удастся вскрыть элементы этой идеи, то это тем яснее свидетельствует о неустранимости идеи естественного права из человеческого сознания и о недостаточности чистого натурализма для разрешения всех проблем право- и государствоведения. До тех пор, пока человек будет сознавать себя творцом своего будущего, до тех пор он будет ощущать потребность в руководящих принципах своего строительства, в твердых критериях и масштабах для созидания своего лучшего будущего. Пока, не удовлетворяясь наличной действительностью, он будет искать более справедливого, более совершенного нравственно порядка действительности, до тех пор, обращая взоры к будущему, он неустанно будет искать какую-нибудь твердую точку опоры, какую-нибудь немеркнущую путеводную звезду. Насколько вечно это стремление к нравственному совершенствованию, настолько вечно и идея естественного права. И та теория, которая отказывается дать место этой идее или не в силах разрешить заключенной в ней проблемы, должна быть отвергнута

как недостаточная, односторонняя, и потому ложная. Этим произнесен окончательный приговор натурализму в области права, ибо с несомненной очевидностью обнаруживаются его недостаточность и необходимость иных точек зрения, способных удовлетворить все запросы и потребности человеческого духа.

Из всего предыдущего изложения мы можем извлечь один поучительный вывод: юридическая наука должна проникнуться духом критицизма и освободиться от *догматического* усвоения методов естественных наук. Вместо того чтобы подражать приемам построения естественных наук и черпать истины из логики естествознания, юристы должны озаботиться выработкой собственной *логики юридических наук*. Нормативность права как его образующий принцип, отличающий «юридическое» от объектов естествознания, делает центром юридического познания нормативное рассмотрение права. Отсюда должна отправляться логика правоведения. Ей нетрудно будет обнаружить недостаточность отвлеченного реализма (психологизма, социологизма и т. п.) в праве, не отказываясь в то же время от реалистического изучения права, но направляя его на правильные пути, ибо правоведение должно проследить «юридическое» во всех формах его многообразного бытия. Преодолев отвлеченный натурализм, юриспруденция освободится и от страха перед метафизическими умозрениями, который занесен в правоведение вместе с проникшим в него духом естествознания. Таким образом, юриспруденция вернется к лучшим традициям своего славного прошлого. Нормативное рассмотрение права, которое мы обозначили как центр юридического познания, стоит в непосредственной связи с этикой, а потому прямо требует этого метафизического углубления юридического проблем. Эта связь юридического анализа с анализом этическим имеет еще то важное значение, что логика юридических наук должна строиться в связи с логикой других учений как часть более обширной науки, обнимающей в себе логические и методологические предпосылки права и этики как двух видов единого рода норм, который можно обозначить нормами этоса. Однако проблема логики правоведения не совпадает с проблемой построения логики социальных наук, хотя имеет с ней много родственных черт и точек соприкосновения. Так, некоторые проблемы логики социальных наук будут решены логикой правоведения, поскольку категория «социального» подчинена категории «этоса». Но самое противопоставление естественного и социального вряд ли может быть плодотворным, т. к. «социальное» без труда растворяется в других, более общих определениях, напр., частью в понятии «этического» в широком смысле слова.

Как произойдет окончательное очищение юриспруденции от чужеродных элементов и точек зрения, это нетрудно предвидеть. Юристы сами вынуждены будут перейти к чисто «юридическим» приемам изуче-

ния права. Самые оригинальные и тонкие выводы будут даны фактом подлинной юриспруденции, отправляющейся от действующего положительного права. Пока живо право, налицо и бессознательная «юридическая» метода, и юристы позаботятся о том, чтобы придать ее применению более сознательные и законченные формы. Философы же должны подхватить эти тенденции науки и жизни и, претворив их в кристально ясные формулы, заключить в стройную систему.

Оглавление

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 благочестием	5
Предисловие	7
Глава I. О пророчестве	15
Глава II. О пророках	27
Глава III. О призвании евреев и о том, был ли пророческий дар свойствен только евреям	40
Глава IV. О божественном законе	52
Глава V. Об основании, почему были установлены религиозные обряды, и о вере в исторические рассказы, именно: на каком основании и кому она необходима	62
Глава VI. О чудесах	73
Глава VII. Об истолковании Писания.	87
Глава 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?	105
Глава IX. Разбираются другие вопросы о тех же книгах, именно: Ездра ли наложил на них последнюю руку, и затем — маргинальные заметки, которые находятся в еврейских кодексах, были ли разночтениями?	115
Глава X. Остальные книги Ветхого Завета исследуются тем же способом, как и предыдущие	127
Глава XI. Исследуется, написали ли апостолы свои Послания как апостолы и пророки или же как учителя, затем показывается обязанность апостолов.	136
Глава 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	143

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	151
Глава XIV. Что есть вера, кто такие верующие, определяются основания веры и, наконец, сама она отграничивается от философии.	157
Глава XV. Ни богословие разуму, ни разум (ratio) богословию не служит; показывается и основание, которое убеждает нас в авторитете Священного Писания.	164
Глава XVI. Об основах государства, о естественном и гражданском праве каждого и о праве верховной власти	172
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 избрания царей, и о его преимуществе, и, наконец, о причинах, почему теократия могла погибнуть и почти не могла существовать без раздоров	183
Глава XVIII. Из государства и истории евреев выводятся некоторые политические догмы	202
Глава 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.	209
Глава XX. Показывается, что в свободном государстве каждому можно думать то, что он хочет, и говорить то, что он думает	219
Примечания к «Богословско-политическому трактату», написанные автором после издания книги	227
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 ненарушаемыми.	241
Глава I. Введение	243
Глава II. О естественном праве.	246
Глава III. О праве верховной власти	254
Глава IV. О важнейших политических делах	261
Глава V. О наилучшем состоянии верховной власти.	264
Глава VI. О монархии	267

Глава VII. О монархии. Продолжение	276
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.	290
Глава IX. Об аристократии. Продолжение	311
Глава X. Об аристократии. Окончание.	317
Глава XI. О демократии	323
Примечания	326
Богословско-политический трактат	326
Политический трактат	338
С.Ф. Кечекьян	
Этическое мирозерцание Спинозы	341
IV. Постановка этической проблемы	343
V. Решение этической проблемы	357
VI. Оценка нравственного учения Спинозы	378
VII. Учение о праве. Естественное право.	392
VIII. Учение о праве. Естественное состояние и общественный договор	404
IX. Учение о государстве	424
X. Формы государственного устройства. — Рациональное устройство государства.	445
XI. Учение о праве и государстве. Заключительные замечания	466

Научное издание

Спиноза Бенедикт

Богословско-политический трактат

Редактор: Дамте Д.С.,
корректор: Захарова Е.С.,
группа допечатной подготовки изданий:
Амитон Е.А.,
Исакова Т.В.,
Коновалова Т.Ю.,
Крылов К.А.

Подписано в печать 10.08.2015. Формат 60×90/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 30,5. Тираж 300 экз. Заказ №

Издательство «Академический проект»
(общество с ограниченной ответственностью),
адрес: 111399, г. Москва, ул. Мартеновская, 3;
сертификат соответствия
№ РОСС RU. АЕ51. Н 16070 от 13.03.2012;
орган по сертификации РОСС RU.0001.11АЕ51
ООО «Профи-сертификат».

Отпечатано: Публичное акционерное общество
«Т8 Издательские Технологии»,
адрес: 109316, г. Москва, Волгоградский просп., 42, корп. 5,
телефон: +7 495 221 8980

По вопросам приобретения книги
просим обращаться в издательство:

телефоны: +7 495 305 3702, +7 495 305 6092,
факс: +7 495 305 6088,
e-mail: info@aproject.ru, zakaz@aproject.ru,
интернет-магазин: www.academ-pro.ru.

Издательство
«Академический проект»
предлагает

книги по философии,
психологии,
истории,
культурологии,
геополитике,
а также учебную
и справочную литературу
по гуманитарным дисциплинам
для вузов, лицеев, колледжей.

Вы можете приобрести книги:
купив их в нашем
интернет-магазине
www.academ-pro.ru,
заказав их по телефону
+7 495 305 3702,
по факсу
+7 495 305 6088
или по электронной почте
info@aproject.ru,
zakaz@aproject.ru.

Просим Вас быть внимательными и указывать
полный почтовый адрес и телефон/факс для обратной связи.
С каждым выполненным заказом Вы будете получать
информацию о новых книгах, выпущенных в свет
нашим издательством.

ЖДЕМ ВАШИХ ЗАКАЗОВ!

Издательство «Академический проект»,
адрес: 111399, Москва, ул. Мартеновская, 3,
телефоны: +7 495 305 3702, +7 495 305 6092,
e-mail: info@aproject.ru.