Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке http://filosoff.org/ Приятного чтения!

Спиноза Бенедикт Богословско-политический трактат.

Предисловие.

Если бы все люди во всех своих делах могли поступать по определенному плану (consilium) или если бы им всегда благоприятствовало счастье, то никакое суеверие не могло бы овладеть ими. Но так как люди часто попадают в столь затруднительное положение, что не могут составить себе никакого плана, и так как они из-за сомнительных благ фортуны, безмерно желаемых ими, большею частью находятся в жалком колебании между надеждою и страхом, то поэтому в большинстве случаев они чрезвычайно склонны верить чему угодно. Дух их, обыкновенно самоуверенный, кичливый и надменный, легко приходит в смятение в минуту сомнения, а еще легче, когда он колеблется, волнуемый надеждой и страхом. Да это, я полагаю, каждому известно, хотя я уверен, что очень многие сами себя не знают. Никто ведь не прожил между людьми без того, чтобы не заметить, как при благоприятных обстоятельствах очень многие люди, хотя бы они и были весьма несведущи, до такой степени переполнены мудростью, что считают за оскорбление, если кто пожелает дать им совет; при несчастий же они не знают, куда обратиться, и, умоляя, просят совета у каждого; и нет той несообразности, той нелепости, или вздора, которых они не послушались бы. Далее, даже самые незначительные причины возбуждают в них то надежду на лучшее, то снова опасение худшего; люди ведь, находясь в страхе, если замечают какой-нибудь случай, напоминающий им о каком-либо прежнем благе или зле, думают, что он предвещает или счастливый, или дурной исход, и поэтому называют его благоприятным или неблагоприятным предзнаменованием, хотя бы этот случай стократ их обманывал. Далее, если они видят что-либо необыкновенное, вызывающее у них большое удивление, то считают это за дурное предзнаменование, указывающее на гнев богов или высшего существа; не искупить этого предзнаменования жертвами и обетами люди, подверженные суеверию и отвратившиеся от благочестия, считают за беззаконие. Подобно этому они создают бесконечное множество выдумок и толкуют природу столь удивительно, как будто и она заодно с ними безумствует. Таким образом, для нас ясно, что суевериям всякого рода более всего предаются те люди, которые без меры желают чего-нибудь сомнительного, и что все обращаются к божественной помощи больше всего именно тогда, когда они находятся в опасности и не умеют сами себе помочь. Тут они дают обеты и проливают женские слезы, называют разум слепым (потому что он не может указать верного пути к призрачным благам, которых жаждут люди), а мудрость человеческую – суетною, и, наоборот, бред воображения, сны, детский вздор они считают за божественные указания; более того, они верят, что Бог отвращается от мудрых и написал свои решения во внутренностях животных, но не в душе или что эти решения предсказываются дураками, безумными или птицами по божественному вдохновению и внушению. До такой степени страх заставляет людей безумствовать. Итак, страх есть причина, благодаря которой суеверие возникает, сохраняется и поддерживается. Если кто желает знать, кроме уже сказанного, частные примеры этого, то пусть посмотрит на Александра Македонского. Последний только тогда начал обращаться вследствие суеверия к прорицателям, когда впервые у ворот Суз убоялся судьбы (см. Курция, кн. 5, гл. 4); после же победы над Дарием он перестал советоваться с ведунами и прорицателями, пока вторично не испытал страха при неблагоприятных обстоятельствах – когда бактрийцы отложились, а скифы вынуждали его на сражение, между тем как сам он лежал вследствие ранения в бездействии. Тогда он (как утверждает тот же Курций в кн. 7, гл. 7), «снова впавши в суеверие, это посмеяние над человеческим умом, приказывает Аристандру, перед которым он обнаружил свое легковерие, узнать посредством жертвоприношений, каков будет исход». Подобным образом можно было бы привести очень много примеров, весьма ясно показывающих то же самое, именно: что люди порабощаются суеверием, только пока продолжается страх, и что все то, что когда-либо почиталось из ложного благочестия, ничего, кроме фантазий и бреда подавленной и робкой души, не представляло и, наконец, что прорицатели больше всего царили над простонародьем (plebs) и больше всего были опасны для царей при наиболее затруднительном положении государства. Но так как это всем, я думаю, достаточно известно, то я воздерживаюсь говорить об этом.

Итак, из этой причины суеверия ясно следует, что все люди от природы

подвержены ему (что бы ни говорили другие, думающие, что оно возникает вследствие того, что все смертные имеют лишь смутную идею о божестве). Далее следует, что суеверие должно быть очень разнообразно и непостоянно, как все причуды души и припадки безумия, и, наконец, что оно поддерживается только надеждою, ненавистью, гневом и хитростью потому, что оно в самом деле порождается не разумом, но только аффектом, и притом самым сильным. Итак, насколько легко люди оказываются во власти какого-нибудь рода суеверия, настолько, наоборот, трудно добиться, чтобы они коснели в одном и том же суеверии; напротив даже: так как чернь (толпа – vulgus) всегда остается одинаково жалкой, она поэтому никогда не остается спокойной надолго, но ей более всего нравится только то, что ново и в чем она еще не успела обмануться. Это-то непостоянство и было причиною многих возмущений и страшных войн, ибо (как явствует из только что сказанного и как Курций отлично заметил в кн. 4, гл. 10) «ничто лучше не властвует над толпой, чем суеверие»; вследствие этого под видом религии народу легко внушается то почитать своих царей как богов, то 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 так как нам выпало на долю это редкое счастье – жить в государстве, где каждому предоставлена полная свобода суждения и каждому разрешается поклоняться Богу по своему разумению, где милее и драгоценнее свободы ничего не признают, – то, я думаю, сделаю приятное и небесполезное дело, если покажу, что эта свобода не только может быть допущена без вреда для благочестия и спокойствия государства, но что скорее ее уничтожение означало бы уничтожение самого спокойствия государства и благочестия. И это самое главное, что я решил доказать в этом трактате. Для этого необходимо было прежде всего указать главные предрассудки касательно религии, т. е. следы древнего рабства, потом указать также предрассудки относительно права верховной власти. Многие с каким-то наглым произволом стараются это право в значительной степени присвоить себе и под покровом религии отвлечь внимание толпы (народной массы – mul-titudo), преданной еще языческому суеверию, 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 учителя. 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 учители, а ораторы. И ни один из таких ораторов не руководится желанием учить народ, но старается вызвать в нем удивление к себе, публично осудить разно с ним мыслящих и учить только тому, что ново и необыкновенно, [т. е. тому] чему толпа больше всего и удивляется. В связи с этим, конечно, должны были возникнуть зависть и ненависть, а также великие споры, которые не в состоянии была ослабить никакая давность. Неудивительно, что от прежней религии ничего не осталось, кроме внешнего культа (да и он, кажется, воздается толпой Богу более из раболепства, чем из благоговения), и вера теперь стала не чем иным, как легковерием и предрассудками. И какими предрассудками! Такими, которые превращают людей из разумных существ в скотов, так как совершенно препятствуют пользоваться каждому своим свободным суждением и распознавать истину от лжи, и которые будто нарочно, по-видимому, придуманы для окончательного погашения света разума (lumen intellectus). О Боже бессмертный! Благочестие и религия заключаются в нелепых тайнах! Люди, которые прямо презирают рассудок, отвергают разум и чураются его, точно он от природы испорчен, считаются взаправду – что горше всего – обладателями божественного света! На самом же деле, если бы у них была хоть искорка божественного света, они не безумствовали бы столь высокомерно, но учились бы разумнее почитать Бога и выделялись бы среди других не ненавистью, как теперь, но, наоборот, любовью; они не преследовали бы столь враждебно людей, 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 надивиться глубочайшим тайнам Священного писания, но вижу, однако, что они ничему не научились, кроме умозрений аристотеликов и платоников, и к ним приспособили Священное писание, чтобы не казаться приверженцами язычников. Им недостаточно было сумасбродствовать с греческими философами, и они захотели еще, чтобы и пророки заодно с ними говорили вздор. Это, конечно, ясно показывает, что они о божественности Писания и во сне не грезили, и, чем сильнее они удивляются этим тайнам, тем больше показывают, что они не столько верят Писанию, сколько поддакивают ему. Это явствует также из того, что очень многие кладут в основу понимания Писания и раскрытия его истинного смысла положение, что оно во всем истинно и божественно, т. е. постановляют с самого начала за правило для его толкования то именно, что должно было бы стать известным только после его уразумения и строгого исследования и чему мы научились бы гораздо лучше из самого Писания, не нуждающегося нисколько в человеческих выдумках.

Итак, когда я взвесил это, т. е. что естественный свет (lumen naturale) не только презирается, но и осуждается многими как источник нечестия, что человеческие вымыслы признаются за божественное учение, что легковерие принимается за веру; когда я заметил, что разногласия философов обсуждаются с большою горячностью и в церкви, и в государстве, вследствие чего возникают страшная ненависть и раздоры, легко приводящие народ к мятежу; когда я заметил и многое другое, о чем было бы слишком долго здесь рассказывать, – то я серьезно решил вновь исследовать Писание, свободно и без предвзятых мыслей; решил не утверждать о нем и не принимать за его учение ничего такого, чему оно не научило бы меня самым ясным образом. И вот при такой осторожности я выработал метод толкования священных фолиантов и, руководствуясь им, стал прежде всего спрашивать: что такое пророчество? и каким образом Бог открывал себя пророкам? и почему они были приятны Богу? потому ли именно, что они имели возвышенные мысли о Боге и природе, или же только за благочестие? После того как я узнал это, я легко мог определить, что авторитет пророков имеет значение только относительно практической жизни и истинной добродетели; в остальном же их мнения нас мало касаются. Узнав это, я задался вопросом: на каком основании евреи были названы избранниками Бога? Когда же я увидел, что основанием для этого было лишь то, что Бог выбрал им известную страну на земле, где они могли бы спокойно и удобно жить, то я понял, что законы, открытые Моисею Богом, были не чем иным, как законодательством отдельного еврейского государства, и, стало быть, законы эти никто, кроме евреев, не должен был принимать; да и евреев-то они касались, лишь пока существовало их государство. Далее, чтобы узнать, можно ли на основании Писания заключать, что человеческий ум от природы испорчен, я захотел исследовать, была ли всеобщая религия, или божественный закон, открытый через пророков и апостолов всему человеческому

роду, чем-либо иным, нежели то, чему нас учит и естественный свет; и потом, совершались ли чудеса вопреки порядку природы и убеждают ли они нас в существовании и промысле божьем вернее и яснее, чем вещи, которые мы ясно и отчетливо понимаем через их первые причины. Но так как в том, чему Писание определенно учит, я не нашел ничего, что не согласовалось бы с умом или что противоречило бы ему и так как я видел, кроме того, что пророки учили только вещам очень простым, которые каждый мог легко понять, и изложили их таким слогом и подкрепили такими доводами, которыми дух народа (multitudo) больше всего может быть подвигнут к благоговению перед Богом, то я вполне убедился, что Писание оставляет разум совершенно свободным и что оно с философией ничего общего не имеет, но что как одно, так и другая опираются на свою собственную пяту. А чтобы доказать это непреложно и определить все дело, я показываю, как должно толковать Писание, и показываю, что все познание о нем и о духовных вещах должно черпаться только из него, а не из того, что мы познаем при помощи естественного света. Затем перехожу к показу тех предрассудков, которые произошли оттого, что народ (преданный суеверию и любящий остатки старины больше самой вечности) лучше почитает книги Писания, нежели само слово божие. После этого показываю, что откровенное слово божие есть не некоторое известное число книг, но простое понятие божественной мысли, открытой пророкам, именно: понятие о почитании Бога всем сердцем путем соблюдения справедливости и любви. Показываю и то, что в Писании учение излагается сообразно с понятиями и мнениями тех, кому пророки и апостолы имели обыкновение проповедовать это слово божие. Это они делали для того, чтобы люди принимали его без всякого сопротивления и всей душой. Затем, показав основание веры, я заключаю, наконец, что предмет откровенного познания (cognitio revelata) есть не что иное, как повиновение, и что поэтому оно совершенно отличается от естественного познания (cognitio naturalis) как предметом, так и основаниями и средствами и ничего с ним общего не имеет, но как то, так и другое владеют своею областью, не предъявляя никакого возражения друг другу, и ни одно из них не должно быть в подчинении у другого. Далее, так как склад ума у людей весьма разнообразен и один лучше успокаивается на одних, другой – на других мнениях и что одного побуждает к благоговению, то в другом вызывает смех, то из этого согласно с вышесказанным я заключаю, что каждому должна быть предоставлена свобода его суждения и власть (potestas) толковать основы веры по своему разумению и что только по делам должно судить о вере каждого, благочестива она или нечестива. В этом случае, следовательно, все будут в состоянии повиноваться Богу свободно и от всей души и будут цениться у всех только 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. доказываю, что оно простирается так далеко, как далеко простираются желание и мощь каждого, и что никто на основании права природы не обязывается жить сообразно со склонностями другого, но каждый есть защитник своей свободы. Кроме того, показываю, что никто этим правом не поступается на самом деле, если только он не возлагает на другого власти на свою защиту, и что тот, на кого каждый перенес свое право жить сообразно с собственными склонностями вместе с правом и властью самозащиты, необходимо удерживает эти права абсолютно. Отсюда я показываю, что те, у кого в руках находится верховная власть, имеют право на все, что они в состоянии сделать, и что только они суть защитники права и свободы; остальные же должны во всем действовать только согласно с их решением. Но так как никто не в состоянии отказаться от своей власти на самозащиту настолько, чтобы перестать быть человеком, то я заключаю отсюда, что никто не может быть совершенно лишен своего естественного права, но что подданные как бы по праву природы удерживают нечто, чего от них нельзя отнять без большой опасности для государства, и оно поэтому либо молча им предоставляется, либо об этом ясно договариваются с теми, в чьих руках находится власть. Рассмотрев это, я перехожу к государству евреев, которое довольно подробно описываю, чтобы показать, на каком основании и по чьему решению религия получила силу права; мимоходом отмечаю кое-что и другое, представляющееся мне достойным знания. После этого показываю, что обладатели верховной власти суть защитники и толкователи не только права гражданского, но и церковного и что только они имеют право решать, что справедливо, что несправедливо, что благочестиво, что нечестиво; и, наконец, заключаю, что они наилучшим образом могут удерживать это право и сохранять господство, не подвергаясь опасности, если только каждому дозволяется думать то, что он хочет, и говорить то, что он

думает.

Вот все, читатель-философ, что я предлагаю тебе здесь на рассмотрение в надежде, что оно вследствие важности и полезности содержания как всего сочинения, так и каждой главы не будет принято неблагосклонно. Сказал бы об этом больше, но не хочу, чтобы это предисловие разрослось в целый том, в особенности же потому, что самое главное, думаю, весьма хорошо известно философам. Остальным же я не хочу рекомендовать этот трактат, ибо у меня нет никаких оснований надеяться, что он может понравиться им в каком-либо отношении; я ведь знаю, как упорно держатся в душе те предрассудки, которым дух предался 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, так как 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 нравам.

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[1 - См. примечание I.]», т. е. оратор и истолкователь, но в Писании он всегда принимается за истолкователя Бога, как видно из 7-й главы, стих 1 Исхода. Там Бог говорит Моисею: «Вот я ставлю тебя Богом фараону, и Аарон, твой брат, будет твоим пророком». Как будто он хотел сказать: так как Аарон, 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 так как это естественное познание обще всем людям (оно ведь зависит от общих всем людям оснований), поэтому оно не столь ценится толпой, всегда падкой до редкого и чуждого ее природе и презирающей естественные дары; вследствие этого толпа желает, чтобы естественное познание было исключено, когда речь идет о пророческом познании. Тем не менее естественное познание, как и любое другое, может с одинаковым правом называться божественным, так как его как бы подсказывают нам природа Бога, поскольку мы причастны к ней, и решения Бога; и отличается оно от того, которое все называют божественным, лишь тем, что последнее простирается дальше границ первого и что законы человеческой природы, рассматриваемые сами по себе, не могут быть его причиной. Что же касается достоверности, которую естественное познание в себе содержит, и источника, из которого оно проистекает (именно Бога), то оно никоим образом не уступает пророческому познанию, если только кто-нибудь не желает думать или, вернее сказать, грезить, что пророки хоть и имели человеческое тело, но душа у них была нечеловеческая и потому их ощущения и сознание были совсем другой природы, нежели наши.

Но хотя естественное познание и божественно, однако распространители его не могут быть названы пророками[2 - См. примечание II.]. Ибо то, чему они учат, и остальные люди с равною 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 объективно содержит в себе природу Бога и причастна к ней, имеет возможность (способность, мощь - potentia) образовать некоторые понятия, объясняющие природу вещей и научающие образу жизни, то мы по справедливости можем считать природу души, если ее так понимать, за первую причину божественного откровения. Ведь все то, что мы ясно и отчетливо понимаем, все это нам подсказывает идея Бога (как мы только что указали) и природа, и притом не словами, но гораздо более превосходным образом, лучше всего согласующимся с природой души, как, без сомнения, всякий, отведавший достоверности разума, на себе испытал. Но так как я намерен говорить преимущественно только о том, что касается одного Писания, то о естественном свете достаточно и того немногого, что я сказал. Поэтому перехожу к другим причинам и средствам, которыми Бог открывает людям то, что превосходит границы естественного познания, а также и то, что не превосходит их (Богу ведь ничто не препятствует сообщать людям другими способами то самое, что мы познаем посредством естественного света), с целью разобрать их подробнее.

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

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

Посредством действительного голоса Бог открыл Моисею законы, которые он хотел предписать евреям, как явствует из Исхода, гл. 25, ст. 22, где он говорит: «И я буду готов для тебя там и буду говорить с тобою из той части ковчега, которая находится между двух херувимов». А это показывает, что Бог пользовался каким-то действительным голосом, так как Моисей, когда бы ни пожелал, находил там Бога готовым для беседы с собой. И только этот голос, именно тот, которым был высказан закон, был действительный голос, как вскоре покажу.

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

наяву, но только во сне мог воображать волю Бога (именно в то время, когда воображение естественным образом более всего способно к представлению несуществующих вещей).

Слова 10 заповедей, по мнению некоторых иудеев, не были произнесены Богом, но они думают, что израильтяне слышали только шум, не выражавший, конечно, никаких слов, и, пока он продолжался, они непосредственно душою восприняли законы Десятисловия. Это и я когда-то думал, так как видел, что слова 10 заповедей Исхода разнятся со словами 10 заповедей Второзакония, из чего, по-видимому, следует (так как Бог только один раз их высказал), что Десятисловие хочет передать не самые слова Бога, но только смысл их. Но если мы не хотим 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 создал какой-то голос, которым сам и открыл

10 заповедей. О причине же, почему слова и мысли одного Десятисловия разнятся от слов и мыслей другого, смотри гл. VIII. Но и таким образом 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 каковой целью он и сошел с неба на Синайскую гору) и иудеи не только слышали его говорящим, но старейшины даже видели его (см. Исход, гл. 24). И открытый Моисею закон, в котором нельзя было ничего ни прибавить, ни убавить и который был установлен как отечественное право, никогда не предписывал нам верить, что Бог бестелесен, а также и то, что он не имеет никакого образа, или вида, но только то, что Бог существует и что нужно в него верить и ему одному поклоняться; он предписывал не отступать от его культа, не придумывать для него какого-либо образа и не делать никакого его изображения. Ибо они, не увидав образа Бога, не могли сделать никакого изображения, которое походило бы на него; оно неизбежно походило бы на какую-нибудь сотворенную вещь, виденную ими, и, стало быть, они, поклоняясь тому изображению Бога, думали бы не о Боге, но о вещи, на которую то изображение походит, и, таким образом, честь и поклонение, следуемые ему, они в конце концов воздавали бы той вещи. А все-таки Писание ясно указывает, что Бог имеет вид, и Моисею, когда он слышал Бога говорящим ему, удалось видеть фигуру Бога, но только его заднюю сторону. 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 Валаамом. И хотя Маймонид и другие полагают, что эта история (а также и все, где рассказывается о явлении какого-нибудь ангела, как, например, явление Маною, 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. Исайе также было образно представлено (как рассказывается в 6-й гл.), что провидение божие оставляет народ, именно: в воображении он видел трижды святого Бога сидящим на очень высоком троне, а израильтян, покрытых греховной нечистотою, – как бы погруженными в помойную яму и потому очень далеко отстоящими от Бога. Из этого он уразумел настоящее, весьма бедственное состояние народа; грядущие же его бедствия были открыты ему в словах, как бы произнесенных Богом. Я мог бы привести из Священного писания множество примеров вроде этого, если бы не полагал, что они всем достаточно известны.

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

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

Но здесь необходимо напомнить, что я говорю вовсе не о том, что утверждают некоторые церкви о Христе, а также не отрицаю их положений, ибо охотно признаюсь, что я их не понимаю. То, что я сейчас утверждал, я заключаю из самого Писания. В самом деле, я нигде не читал, что Бог являлся Христу или говорил с ним, но читал, что Бог через Христа открылся апостолам и что он есть путь к спасению и, наконец, что старый закон 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 I кн. Сам., гл. 30, ст. 12: «и возвратился к нему дух», т. е. он стал бодрым.

Отсюда применяют его 3) в значении мужества и силы, как в книге Иисуса Навина, гл. 2, ст. 11: «И ни в одном человеке не стало потом духа». Также у Иезек., гл. 2, ст. 2: «И вошел в меня дух (или сила), который заставил меня встать на ноги мои». Отсюда оно применяется 4) в значении таланта, способности, как у Иова, гл. 32, ст. 8: «Конечно, оно (знание) есть дух в человеке», т. е. знание не должно искать непременно у стариков, ибо я нахожу теперь, что оно зависит от особенного таланта и способности человека. Также в кн. Числ, гл. 27, ст. 18: «Муж, в котором есть дух». Берется оно затем 5) в значении голоса чувства, как в кн. Числ, гл. 14, ст. 24: «Потому что в нем был иной дух», т. е. иной голос чувства или иная мысль. Так, в Притч., гл. 1, ст. 23: «Я выскажу вам дух (т. е. мысль) мой». И в этом смысле употребляется для обозначения воли или решения, душевного побуждения и задора, как у Иезек., гл. 1, ст. 12: «Они шли туда, идти куда был дух» (или воля). Также у 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) любодеяния», «дух мудрости, благоразумия, храбрости», т. е. (так как по-еврейски мы чаще употребляем существительные, нежели прилагательные) мудрый, благоразумный, храбрый дух (animus) или доблесть мудрости, благоразумия, храбрости: «дух благоволения» и пр. 6) Означает самый ум (mens) или душу (anima), как в Екклез., гл. 3, ст. 19; «Дух (или душа) один и тот же у всех» гл. 12, ст. 7: «И дух возвращается к Богу». 7) Наконец, это слово означает страны света (вследствие ветров, которые дуют из них), а также стороны всякой вещи, обращенные к тем странам света. Смотри Иезек., гл. 37, ст. 9, и гл. 42, ст. 16, 17, 18, 19 и пр.

Теперь должно заметить, что какая-нибудь вещь относится к Богу и называется божьей: 1) потому, что принадлежит к природе Бога и составляет как бы часть Бога, например, когда говорят: «могущество Бога», «очи Бога»; 2) потому, что находится во власти Бога и действует по изволению божьему; так, небеса называются в Писании «небесами божьими», потому что они служат колесницею и жилищем Бога; Ассирия называется бичом божьим, Навуходоносор – рабом божьим и пр.; 3) потому, что посвящена Богу, как «храм божий», «назарянин божий», «хлеб божий» и пр.; 4) потому, что передана через пророков, а не открыта при помощи естественного света; поэтому Моисеев закон называется законом божьим; 5) для выражения вещи в превосходной степени, как «горы божьи», т. е. высочайшие горы, «сон божий», т. е. самый глубокий сон, и в этом смысле следует 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 кедры 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 блуд од ей, называются сынами божьими. 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 услыхал 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 божьем. Именно: «дух Бога» и «дух Иеговы» означает в некоторых местах не что иное, как очень сильный, очень сухой и пагубный ветер, как у Исайи в гл. 40, ст. 7: «Ветер Иеговы веет на него», т. е. очень сухой и пагубный ветер, и в кн. Бытия, гл. 1, ст. 2: «И ветер божий (или весьма сильный ветер) проносился над водою». Потом «дух божий» означает великое мужество; ведь мужество Гедеона и Самсона называется в Священном писании «духом божиим», т. е. весьма смелым и на все готовым мужеством. Также и всякая добродетель или сила, превышающая обыкновенную, называется «духом или добродетелью божиею», как в Исх., гл. 31, ст. 3: «И исполню его (именно Веселиила) духом божиим», т. е. (как само Писание объясняет) дарованием и искусством, превышающими уровень, обычно встречающийся у людей. Так, у Исайи 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» означается 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, так как Писание ради слабости толпы обыкновенно изображает Бога наподобие человека и приписывает Богу душу, дух и душевные аффекты, а равно тело и дыхание, то поэтому в Священном писании «дух божий» часто употребляется вместо души, т. е. чувства, аффекта, силы и дыхания уст божьих. Так, Исайя в гл. 40, ст. 13, говорит: «Кто расположил дух (или душу) божий», т. е. кто побудил душу Бога, кроме самого Бога, к желанию чего-нибудь; а в гл. 63, ст. 10: «И они огорчили и опечалили дух его святости». А отсюда происходит, что это слово обыкновенно берется вместо Моисеева закона, потому что оно объясняет как бы душу Бога, как сам Исайя в той же главе, ст. 11, говорит: «Где тот, который вложил в среду его дух своей святости», т. е. закон Моисеев, как ясно обнаруживается из всего содержания речи; а Неемия в гл. 9, ст. 20 [говорит]: «И дух (или душу) твой благой ты дал им, чтобы сделать их разумеющими»; здесь он говорит ведь о времени законодательства и намекает также на то место Второзакония, гл. 4, ст. 6, где Моисей говорит: «Потому что он (т. е. закон) есть ваше знание и благоразумие» и пр. Также в псалме 143, ст. 10: «Душа твоя благая поведет меня на землю ровную», т. е. душа твоя, открытая нам, поведет меня на правильный путь. «Дух божий» означает также, как мы сказали, дыхание Бога, которое, как и ум, дух и тело, приписывается Богу в Писании в переносном смысле, например, в псалме 33, ст. 6. Затем он означает могущество божие, силу или способность, как у Иова, гл. 33, ст. 4: «Дух божий меня сделал», т. е. благость или могущество божье, или, если хотите, решение божье, ибо и псалмопевец говорит на поэтическом языке: «Велением 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 осторожным, 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: «Сначала (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[3 - См. примечание III.], и что они с отменным постоянством духа подвизались в благочестии; далее, что они воспринимали душу Бога или суждения его. Мы ведь показали, что «дух» по-еврейски означает как душу, так и суждение души и что поэтому и самый закон, так как он объясняет душу Бога, называется духом, или душою, Бога; с равным правом посему и воображение пророков, поскольку через него были открываемы божественные решения, могло быть названо душой божьей, и о пророках можно было говорить, что в них была душа божья. И хотя в нашей душе также начертана душа божья и ее вечные суждения, а следовательно, и мы (говоря согласно Писанию) познаем душу божью, однако благодаря тому, что естественное познание обще всем, оно, как мы уже сказали, не только ценится людьми, особенно евреями, которые хвалились, что они выше всех, и даже обыкновенно презирали всех, также, следовательно, и общее всем знание. Наконец, о пророках говорили, что они имеют дух божий, еще и потому, что люди не знали причин пророческого познания и удивлялись ему и вследствие этого они обыкновенно относили его, как и прочее из ряда вон выходящее, к Богу и называли божественным познанием.

Итак, мы можем теперь утверждать без колебания, что пророки воспринимали божественные откровения только при помощи воображения, т. е. посредством слов или образов, и притом действительных или воображаемых. Ибо, коль скоро мы не находим в Писании никаких других средств, кроме этих, то, как мы уже показали, нам никаких других выдумывать нельзя. Но, на основании каких законов природы это совершалось, я, 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: так как могущество природы не что иное, как само могущество Бога, то несомненно, что мы постольку не понимаем могущества божьего, поскольку не знаем естественных причин; стало быть, глупо и прибегать к этому могуществу божьему, когда мы не знаем естественной причины какой-нибудь вещи, т. е. самого могущества божьего. Да нам теперь и не нужно знать причину пророческого познания. Ибо, как я уже упоминал, мы стараемся исследовать здесь только документы Писания, чтобы на основании их вывести свои заключения, как из данных природы; источники же документов нас нисколько не интересуют.

Стало быть, коль скоро пророки воспринимали божественные откровения при помощи воображения, то они, несомненно, могли воспринимать многое, что находится вне границ разума; ибо из слов и образов можно гораздо больше

составить представлений, нежели из одних тех принципов и понятий, на которых зиждется все наше естественное познание.

Далее, ясно, почему пророки почти все воспринимали и всему учили в притчах и загадках и все духовное выражали телесно: все это больше согласуется с природой воображения. Теперь мы не удивимся, почему Писание или пророки столь непрямо и темно говорят о духе, или душе, Бога, как [например] в кн. Числ, гл. 11, ст. 17, в 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, так как воображение неопределенно и непостоянно, то поэтому и дар пророчества оставался у пророков недолго, а также и встречался не часто, но очень редко, именно: у весьма немногих людей, да и у них-то очень редко. А раз это так, то нам приходится теперь исследовать, откуда у пророков могла возникнуть достоверность относительно того, что они воспринимали только посредством воображения, а не при помощи точных начал разума. Но все, что только можно сказать и об этом, должно заимствовать из Писания, так как у нас нет, как мы уже сказали, истинной науки об этом предмете, т. е. мы не можем объяснить его посредством первых его причин. А чему учит Писание относительно достоверности у пророков, это я покажу в следующей главе; в ней я решил говорить о пророках.

Глава II О пророках

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

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

Так как простое воображение по своей природе не содержит в себе достоверности, как всякая ясная и отчетливая идея, но к нему необходимо должно быть придано нечто, именно: рассудочность, для того чтобы мы могли быть уверены в вещах, которые воображаем, то отсюда следует, что пророчество само по себе не может содержать в себе достоверности, потому что оно, как мы уже показали, зависит только от воображения. Поэтому пророки уверялись в откровении Бога не посредством самого откровения, а посредством некоторого знамения (signum), как это видно на примере Авраама (см. Бытие, гл. 15, ст. 8): Выслушав обещание Бога, он попросил знамения;

Авраам, конечно, верил Богу и требовал знамения не для того, чтобы поверить Богу, но чтобы убедиться, что это обещание дает ему Бог. То же самое еще яснее видно на примере Гедеона. Он ведь так говорит Богу: «И сделай мне знамения (чтобы я знал), что ты говоришь со мною» (см. Суд, гл. 6, ст. 17). Моисею также Бог говорит: «И это да будет тебе знамением, что я тебя послал». Езекия, давно знавший, что Исайя – пророк, попросил знамения в подтверждение пророчества, предсказавшего ему выздоровление. Это, конечно, показывает, что пророки всегда имели какое-нибудь знамение, делавшее их уверенными в том, что они пророчески воображали; и Моисей поэтому напоминает (см. Второз., гл. 18, ст. последний), чтобы от пророка требовали знамения, именно: осуществления какого-нибудь предсказанного события. Итак, пророчество в этом отношении уступает естественному познанию, которое не нуждается ни в каком знамении, но содержит в себе достоверность на основании своей природы. Пророческая достоверность была ведь не математическая, но только моральная. Это тоже видно из самого Писания, ибо во Второзаконии, гл. 13, Моисей напоминает, что если какой пророк захочет учить о новых богах, то он, хотя бы и подтверждал свое учение знамениями и чудесами, повинен, однако, смерти; ибо, как сам Моисей продолжает, Бог делает знамения, а также и чудеса для искушения народа. Об этом и Христос тоже напомнил своим ученикам, как видно из Матфея, гл. 24, ст. 24. А Иезекииль в гл. 14, ст. 9 даже ясно учит, что Бог иногда обманывает людей ложными откровениями, ибо он говорит: «И когда пророк (именно ложный) обманывается и скажет слово, – я, Бог, обманул того пророка». Это и Михей свидетельствует Ахаву о пророках (см. кн. I Цар., гл. 22, ст. 21).

Хотя это, по-видимому, и показывает, что пророчество и откровение – дело весьма сомнительное, однако оно, как мы сказали, считалось весьма достоверным. Ибо Бог никогда не обманывает благочестивых и избранных, но, согласно известной древней поговорке (см. кн. I Сам., гл. 24, ст. 14) и как видно из истории Авигеи и ее речи, Бог пользуется благочестивыми как бы орудиями своей благости, 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 благости Бога, как учит и на самом деле показывает само Писание, ибо гнев божий соблазнил на народную перепись Давида, 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] подтверждал закон. Например, пророчество Иеремии о разорении Иерусалима подтверждалось пророчествами других пророков и угрозами закона, а потому и не нуждалось в знамении; но Анания, пророчествовавший вопреки всем пророкам о скором восстановлении государства, необходимо нуждался в знамении; иначе он должен был бы сомневаться в своем пророчестве до тех пор, пока наступление события, предсказанного им, не подтвердило бы пророчества (см. Иерем., гл. 28, ст. 9).

Стало быть, коль скоро уверенность, возникавшая в пророках вследствие знамения, была не математическая, т. е. вытекающая из необходимости понятия воспринятой или виденной вещи, но только моральная, и знамения давались только с целью убедить пророка, то отсюда следует, что знамения давались сообразно мнениям и пониманию пророка; так что знамение, делавшее одного пророка уверенным в его пророчестве, другого, пропитанного иными мнениями, не могло убедить, и потому знамения каждого пророка были различны. Точно так же и самое откровение различалось, как мы уже говорили, у каждого пророка смотря по свойству физического темперамента, воображения, а также и в зависимости от мнений, усвоенных прежде. В зависимости от темперамента пророчество различалось следующим образом: если пророк был человек веселый,

то ему были открываемы победы, мир и все, что побуждает людей к радости; такие люди ведь обыкновенно очень часто воображают подобные вещи; наоборот, если пророк был меланхолик, то ему были открываемы войны, наказания и всякие беды; таким образом, поскольку пророк был сострадателен, 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, так как она благодаря женскому праву была более способна открыть ему милосердие божье (см. II Паралип., гл. 34). Михей тоже никогда не пророчествовал Ахаву чего-либо хорошего, что, однако, делали другие, истинные пророки (как видно из I Царей, гл. 20), но в продолжение всей своей жизни пророчествовал дурное (I Цар., гл. 22, ст. 8, и яснее во II Паралип., гл. 18, ст. 7). Итак, пророки смотря по разному физическому темпераменту были более склонны к тем или иным откровениям. Затем, стиль пророчества различался также в зависимости от красноречия каждого пророка. Пророчества Иезекииля и Амоса написаны ведь не в изящном стиле пророчеств Исайи, Наума, но в более грубом. И если кто, знакомый с еврейским языком, желает это тщательно разобрать, тот пусть сличит между собой у разных пророков некоторые главы, трактующие один и тот же предмет: он найдет большое различие в стиле. Пусть он сравнит именно гл. I царедворца Исайи от ст. 11 до ст. 20 с главой 5 поселянина Амоса от ст. 21 до ст. 24, пусть он сравнит затем порядок и приемы пророчества Иеремии, которое он написал в главе 49 о Едоме, с порядком и приемами Авдия; далее, пусть он сличит также Исайи гл. 40, ст. 19, 20, и гл. 44 от ст. 8 с гл. 8, ст. 6, и гл. 13, ст. 2, Осии. То же самое и относительно других пророков. Если все это правильно взвесить, то легко окажется, что у Бога нет никакого собственного стиля в речи, но что только смотря по эрудиции и способностям пророка Бог бывает изящен, точен, суров, груб, многоречив и темен.

Пророческие представления и иероглифы хотя и означали одно и то же, однако различались; ибо Исайе иначе представилась слава божья, оставляющая храм, нежели Иезекиилю. Раввинам же угодно утверждать, что оба представления были совершенно тождественны, но что Иезекииль, как селянин, удивился им сверх меры и потому рассказал о них со всеми обстоятельствами. Однако ж, если у них не было достоверного предания об этом, чему я не верю, то они явно выдумывают это. Ибо Исайя видел шестикрылых серафимов, а Иезекииль – четырехкрылых животных; Исайя видел Бога одетого и сидящего на царском троне, Иезекииль же [видел Бога] наподобие огня; тот и другой, без сомнения, видели Бога сообразно тому, как они обыкновенно воображали его.

Кроме того, представления различались не только образом, но и ясностью, ибо представления Захарии столь темны, что они не могли быть поняты им без объяснения, как видно из рассказа о них; а представления Даниила и после объяснения не могли быть поняты самим пророком. Это происходило, конечно, не вследствие трудности предмета, подлежавшего откровению (говорилось ведь только о человеческих делах, превышавших границы человеческих способностей лишь тем что они относились к будущему), но только потому, что воображение Даниила не было одинаково способно к пророчествованию наяву и во сне; это видно также из того, что тотчас по началу откровения он так перепугался, что почти отчаялся в своих силах. Поэтому вследствие слабости воображения и сил вещи ему представлялись весьма темными, и он не мог понимать их и после объяснения. И здесь должно заметить, что слова, слышанные Даниилом, были (как мы выше показали) только воображаемыми; поэтому не удивительно, что он, будучи в то время в смущении, воображал все те слова столь сбивчиво и темно, что потом ничего из них не мог понять. Те же, которые говорят, что Бог не хотел открыть Даниилу предмет ясно, по-видимому, не читали слов ангела, прямо сказавшего (см. гл. 10, ст. 14), что «он пришел 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 нимало не обязаны им верить.

С какой-то странной поспешностью все убедили себя, что пророки знали все, чего человеческий разум может достигнуть; и хотя некоторые места Писания весьма ясно говорят нам, что пророки не знали некоторых вещей, все-таки люди предпочитают говорить, что в тех местах не понимают Писания, нежели допустить, что пророки чего-нибудь не знали; или же они стараются насиловать слова Писания так, чтобы оно говорило то, чего совершенно не имеет в виду. Если позволить один из этих приемов, то поистине все Писание пиши пропало. Напрасно ведь мы будем стараться доказать что-нибудь на основании Писания, если позволяется считать темным и 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 неподвижным. Однако многие, не желая допустить, что в небесах могло быть какое-нибудь изменение, объясняют это место таким образом, что оно ничего похожего, по-видимому, и не говорит; другие же, научившиеся философствовать правильнее, понимая, что Земля движется, из всех сил стараются выжать это же самое из Писания, хотя оно явно противоречит этому. Поистине я удивляюсь им. Неужели, скажите, мы обязаны верить, что воин Иисус знал астрономию? и что ему не могло быть открыто чудо? или что солнечный свет не мог долее обыкновенного быть над горизонтом, если Иисус не понимал причины этого? Право, мне и то и другое кажется смешным. Итак, я предпочитаю сказать открыто, что Иисус не знал истинной причины того более продолжительного света и что он и вся присутствовавшая толпа заодно с ним думали, будто Солнце в ежедневном движении движется вокруг Земли и в тот день на некоторое время остановилось, и это именно они сочли за причину того более продолжительного света, не обратив внимания на то, что вследствие избытка льда, бывшего в то время в воздушных областях (см. Иисуса Навина, гл. 10, ст. 11), рефракция могла быть сильнее обыкновенной или что-нибудь подобное, чего мы сейчас не исследуем. Точно так же и знамение отступавшей тени было открыто Исайе сообразно с его пониманием, именно: через отступление Солнца назад; 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 разумения 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 позволительно будет защищать и исполнять, подкрепляя авторитетом Писания. Но то, что мы утверждаем, не содержит ничего нечестивого, ибо Соломон, Исайя, Иисус и прочие хотя и были пророками, но все же были людьми, и надо думать, что ничто человеческое им не было чуждо. Также и Ною было открыто сообразно с его пониманием, что Бог истребит род человеческий, потому что он полагал, будто мир вне Палестины не населен. 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 приспосабливались 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 слыхал 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 услыхал приговор над содомлянами, он попросил Бога не приводить его в исполнение, прежде чем он не узнает, все ли были достойны того наказания. Авраам ведь говорит (см. Бытие, гл. 18, ст. 24): «Может быть, обретаются пятьдесят праведников в том городе». И иным Бог не открывался ему. В воображении Авраама он ведь говорит в ст. 21 так: «Теперь сойду посмотреть, делали ли они согласно великому воплю, дошедшему до меня, а если нет, то узнаю (дело)». И божественное свидетельство об Аврааме (о чем см. Бытие, гл. 18, ст. 19) ничего не содержит, кроме одного повиновения и того, что он своих домашних наставлял справедливому и доброму, но оно не говорит, чтобы он имел о Боге возвышенные мысли. Моисей также недостаточно понимал, что Бог всеведущ и что все человеческие действия направляются только по его решению. Ибо хотя Бог сказал ему (см. Исход, гл. 3, ст. 18), что 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 существования. 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, промышлять о них и заботиться; но об этом существе, которое евреи обязаны были чтить, он учил, что оно есть высший и верховный Бог, или (пользуясь еврейским выражением) Бог богов. Потому в песне Исхода (гл. 15, ст. 11) Моисей сказал: «Кто из богов подобен тебе, Иегова?», а Иофор (гл. 18, ст. 11): «Теперь я знаю, что Иегова больше всех богов», т. е., наконец, я вынужден согласиться с Моисеем, что Иегова больше всех богов и обладает особенным могуществом. Но верил ли Моисей, что эти существа, заступающие место Бога, были им сотворены? В этом можно сомневаться, так как о творении и начале их, насколько нам известно, он ничего не сказал. Кроме того, он учил, что это существо привело в порядок из хаоса этот видимый мир (см. Бытие, гл. 1, ст. 2) и вложило в природу семена и, стало быть, над всем имеет верховное право и верховное могущество (см. Второзак., гл. 10, ст. 14, 15) и что по этому верховному своему праву и могуществу оно избрало еврейскую нацию и определенную страну в мире (см. Второзак., гл. 4, ст. 19, и гл. 32, ст. 8, 9) только для себя; остальные же народы и области оно предоставляло заботам прочих богов, от него поставленных, и потому оно называлось Богом Израиля и Богом Иерусалима (см. II Паралип., гл. 32, ст. 19); остальные же боги назывались богами прочих народов и по этой причине иудеи верили, что та область, которую Бог избрал себе, требует особенного культа божества, совершенно отличного от культа других областей, даже больше: что она не может терпеть культа других богов, свойственного другим областям; верили, что те народы, которые ассирийский царь переселил в земли иудеев, растерзываются львами, потому что они не знали культа богов той земли (см. II Цар., гл. 17, ст. 25, 26 и пр.). Поэтому, по мнению Абен-Езры, и Иаков, когда он захотел отправиться на родину, сказал сыновьям, чтобы они приготовились к новому культу и оставили чужих богов, т. е. культ богов той земли, в которой они тогда находились (см. Бытие, гл. 35, ст. 2, 3). Также и Давид, желая сказать Саулу, что он вследствие его преследования принужден жить вне отечества, сказал, что он от наследия божьего удален и отправлен на служение к другим богам (см. I Сам., гл. 26, ст. 19). Наконец, Моисей верил, что это существо, или Бог, имеет свое местожительство в небесах (см. Второзак., гл. 33, ст. 26); каковое мнение было самым распространенным среди язычников. Если теперь мы обратим внимание на откровения [данные] Моисею, то найдем, что они были приспособлены к этим мнениям; в самом деле, так как он верил, что природа Бога допускает те состояния, о которых мы говорили, именно: милосердие, благосклонность и пр., то поэтому Бог и открывался ему согласно с этим его мнением и под этими атрибутами (см. Исх., гл. 34, ст. 6, 7, где рассказывается, каким образом Бог явился Моисею, и Десятисловие, гл. 20, ст. 4, 5). Потом, в гл. 33, ст. 18, рассказывается, что Моисей просил у Бога, чтобы тот позволил ему видеть его, но так как Моисей, как было уже сказано, никакого образа божия не сформировал в мозгу, а Бог (как я уже показал) открывался пророкам только в зависимости от состояния их воображения, то поэтому ни в каком образе Бог и не явился ему; и это, говорю, случилось потому, что образ Бога не поддавался воображению Моисея. Ибо другие пророки, именно: Исайя, Иезекииль, Даниил и другие, свидетельствуют, что они видели Бога. По этой причине Бог ответил Моисею: «Ты не будешь в состоянии видеть мое лицо», а так как Моисей верил, что Бог видим, т. е. что это по отношению к божественной природе не содержит в себе никакого противоречия (иначе ведь он и не просил бы ни о чем подобном), то Бог поэтому прибавляет: «Потому что никто, увидев меня, не будет жить»; следовательно, он дает мнению Моисея соответственное основание; он ведь говорит не то, что это содержит в себе противоречие по отношению к божественной природе, как оно есть на самом деле, но что это не может произойти вследствие человеческой слабости.

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

на гору, чтобы беседовать с Богом. Это не нужно было бы ему делать, если бы он мог одинаково легко воображать Бога находящимся всюду.

Израильтяне почти ничего не знали о Боге, хотя он им и открылся. Это они показали более чем достаточно, когда они через несколько дней воздали тельцу божественную честь и поклонение и уверовали, что он и есть те боги, которые вывели их из Египта. И, конечно, не следует верить, что люди, привыкшие к суевериям египтян, грубые, угнетенные жалким рабством, сколько-нибудь здраво разумели о Боге или что Моисей научил их чему-нибудь иному, кроме образа жизни; к тому же он учил не как философ, желающий добиться, чтобы они в конце концов руководились свободою 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 решив 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 Иосифа, 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. Поел, 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, так как те слова и основания были приспособлены только к пониманию Каина. Точно так же и откровение Михею хочет научить только тому, что Бог открыл ему истинный исход сражения 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 разделился; 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 затронуто кое-что, немногое 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. I 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 незыблемый и неизменный порядок природы, или сцепление (concatenatio) естественных вещей. Мы ведь выше говорили, а также и в другом месте показали, что всеобщие законы природы, по которым все совершается и определяется, суть только вечные решения Бога (decreta Dei), заключающие в себе всегда вечную истину и необходимость. Следовательно, говорим ли мы, что все происходит по законам природы или что все устраивается по решению и управлению божьему, – мы говорим одно и то же. Затем, так как мощь (могущество – potentia) естественных вещей есть только само могущество (мощь – potentia) божье, посредством которого все только и происходит и определяется, то отсюда следует, что все, что человек, составляющий также часть природы, добывает себе в помощь для сохранения своего бытия, или все, что природа предлагает ему без всякой затраты труда с его стороны, – все это дано ему одним божественным могуществом, поскольку оно действует или через человеческую природу или через что-либо, находящееся вне человеческой природы. Итак, все, что только природа человека благодаря одной своей мощи может предоставить для сохранения его бытия, – все это мы можем по справедливости назвать внутренней помощью божьей, а все, что сверх этого выпадает человеку на пользу благодаря мощи внешних причин, – все это мы можем назвать внешней помощью божьей. А уже отсюда легко заключить, что должно упоминать под избранием божьим (Dei electio). В самом деле, так как всякий делает что-нибудь только по предопределенному порядку природы, т. е. по вечному управлению и решению божьему, то отсюда следует, что всякий избирает себе какой-нибудь образ жизни или какое-нибудь занятие только по особенному призванию божьему, которое его выбрало предпочтительно перед другими для этого дела или для этого образа жизни. Наконец, под счастьем (удачей) я понимаю не что иное, как управление божье, поскольку оно руководит человеческими делами через внешние и непредвидимые причины. Предпослав эти замечания, вернемся к нашей задаче, посмотрим, чем было то, за что еврейский народ назывался избранным от Бога предпочтительно перед остальными. Чтобы показать это, я продолжаю так.

Все, чего мы благопристойно желаем, сводится главным образом к следующим трем пунктам, именно: к познанию вещей через первые их причины, к господству над страстями, или приобретению привычки к добродетели, и, наконец, к спокойной жизни при физическом здоровье. Средства, которые прямо способствуют первому и второму и которые можно рассматривать как ближайшие и действующие причины, заложены в самой человеческой натуре, так что приобретение их зависит главным образом только от нашей мощи (potentia) или только от законов человеческой природы. Поэтому следует решительно утверждать, что эти дары не составляли особенной принадлежности одного какого-либо народа, но всегда были общи всему человеческому роду, если только мы не хотим грезить, что природа некогда произвела различные роды людей. Но средства, способствующие спокойной жизни и сохранению тела, находятся преимущественно вовне и называются они дарами счастья, потому что они действительно зависят больше всего от неизвестного нам управления внешних причин, так что в этом случае глупец бывает почти так же счастлив и несчастлив, как и умный. Однако человеческая распорядительность и бдительность могут во многом способствовать спокойной жизни и избежанию обид от других людей, а также и вреда от животных.

Разум и опыт научили, что для этого нет более верного средства, как сформировать общество на определенных законах, 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 преодолеет большие опасности и обстоятельства сложатся для него счастливо, то оно будет не в состоянии не удивляться управлению божьему (именно поскольку Бог действует через скрытые внешние причины, а не через человеческую натуру и душу) и не преклоняться перед ним, так как для него все происходит крайне неожиданно и сверх ожидания, что действительно можно счесть даже за чудо.

Этим, следовательно, народы только и отличаются друг от друга, именно лишь в смысле различия общества и законов, при которых они живут и управляются. Стало быть, еврейский народ был избран Богом из других не в отношении разума и спокойствия духа, но в отношении общества и счастья, благодаря которому он достиг господства и удержал его в продолжение стольких лет. Это весьма ясно обнаруживается и из самого Писания. Ведь, если кто хоть слегка просматривает его, тот ясно видит, что евреи превосходили другие народы только тем, что они счастливо устраивали свои дела, относящиеся к спокойной жизни, и преодолевали большие опасности, достигая этого большей частью только благодаря внешней помощи божьей, но что в остальном они были равны другим и что Бог одинаково милостив ко всем. Ибо по отношению к разуму видно, как мы в предыдущей главе показали, что они о Боге и природе имели весьма заурядные мысли; поэтому они были избраны Богом перед другими не в отношении разума. Но и не в отношении добродетели и истинной жизни; в этом ведь они также были равны другим народам, и избранными оказались только очень немногие. Итак, избрание и призвание их состояли только во временном счастье и выгодах государства; и мы не видим, чтобы Бог обещал патриархам[4 - См. примечание IV.] 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[5 - См. примечание У.] с ее выгодами; и, наоборот, за непокорность не могло быть предсказано никакое более верное наказание, чем падение царства и вытекающие из этого бедствия, а сверх того и другие, которые могли бы, в частности для них, произойти из гибели их отдельного государства. Но об этом в настоящее время нет надобности рассуждать подробнее. Прибавлю лишь то, что законы Ветхого завета были открыты и предписаны только иудеям, ибо коль скоро Бог избрал только их для

составления отдельного общества и государства, то они неизбежно должны были иметь и отдельные законы. Но предписывал ли Бог особенные законы также и другим народам и открывался ли пророчески их законодателям именно под теми атрибутами, под которыми они обыкновенно воображали Бога, мне не достаточно очевидно; из самого Писания по крайней мере явствует, что и другие народы благодаря внешнему управлению божьему имели государство и отдельные законы. Чтобы показать это, я приведу только два места из Писания. В гл. 14 Бытия, ст. 18, 19, 20, рассказывается, что Мельхиседек был иерусалимский царь и первосвященник Бога вышнего и что он благословил Авраама по праву первосвященника (см. Числ., гл. 6, ст. 23) и, наконец, что Авраам, избранник божий, отдал этому первосвященнику божью десятую часть всей добычи. Все это достаточно показывает, что Бог, прежде чем основать израильский народ, поставил в Иерусалиме царей и первосвященников и предписал им богослужебные обряды и законы; но пророчески ли – это, как мы сказали, не достаточно очевидно; я по крайней мере убежден в том, что Авраам, пока он там жил, жил благочестиво, в согласии с теми законами; ибо Авраам, в частности, никаких богослужебных обрядностей от Бога не принял, а тем не менее в Бытии (гл. 26, ст. 5) говорится, что Авраам сохранял культ, правила, постановления и законы божьи; это, несомненно, должно понимать в смысле культа, правил, постановлений и законов царя Мельхиседека. Малахия в гл. 1, ст. 10, 11, упрекает иудеев следующими словами: «кто же среди вас, затворяющий двери (именно храмовые), чтобы на мой алтарь огонь не возлагался даром; это мне не нравится в вас», и пр., «ибо от восхода солнца и до его заката имя мое велико среди народов, и всюду фимиам мне приносится и чистая жертва; имя мое ведь велико среди народов, говорит бог воинств». Так как эти слова никакого другого времени, кроме настоящего, не могут означать, если мы не хотим насиловать их смысл, то, конечно, они весьма достаточно свидетельствуют, что иудеи в то время были Богу не милее других наций, что, скорее напротив, Бог другим народам через чудеса был более известен, нежели иудеям тогдашнего времени, без чудес получившим тогда, частично, уже снова царство; наконец, что народы имели обряды и церемонии, благодаря которым они были приятны Богу. Но я опускаю это, так как для моей цели достаточно указания, что избрание иудеев касалось не чего другого, как временного телесного счастья и свободы, другими словами, – царства, способа и средств, которыми они достигли его, а следовательно, и законов, поскольку они были необходимы для утверждения того отдельного царства, и, наконец, способа, которым они были открыты; в остальном же и в том, что составляет истинное счастье человека, они были равны с прочими народами. Итак, когда в Писании (см. Второзак., гл. 4, ст. 7) говорится, что ни к одному народу боги так не близки, как близок Бог к иудеям, то это нужно понимать только по отношению к государству и только относительно того времени, когда у них совершалось столько чудес, и пр.; ведь в отношении разума и добродетели, т. е. в отношении блаженства, Бог, как мы уже сказали и показали на основании самого разума, ко всем одинаково милостив. Это же и из самого Писания довольно очевидно. Псалмопевец ведь говорит в псалме 145, ст. 18: «Близок Господь всем призывающим его, всем призывающим его истинно». Так же в том же псалме, ст. 9: «Милостив Бог ко всем, и его милосердие (простирается) на все, что он сделал». В псалме 33, ст. 15, ясно говорится, что Бог всем дал один и тот же разум, в таких именно словах: «Который образует одним и тем же образом сердце их», – ведь сердце считалось евреями за местопребывание души и разума, что, я думаю, всем достаточно известно. Затем, из гл. 28, ст. 28, Иова ясно, что Бог предписал всему человеческому роду следующий закон: почитать Бога и воздерживаться от дурных дел, или поступать хорошо; и потому Иов, хотя и язычник, был Богу милее всех, так как он всех превосходил благочестием и религиозностью. Наконец, из гл. 4, ст. 2, Ионы весьма ясно видно, что Бог не только к иудеям, но и ко всем милостив, сострадателен, великодушен, исполнен благосклонности и раскаивается в зле. Иона ведь говорит: «Потому сначала я положил бежать в Фарсис, что я знал (именно из слов Моисея, которые имеются в гл. 34, ст. 6, Исхода), что ты Бог милостивый, сострадательный» и пр. и потому простишь ниневитянам-язычникам. Мы заключаем, следовательно (так как Бог ко всем равно милостив, а евреи были избраны только в отношении общества и государства), что всякий иудей, рассматриваемый сам по себе, вне общества и государства, не имеет никакого дара божьего больше других и между ним и язычником нет никакого различия. Итак, коль справедливо, что Бог ко всем одинаково благосклонен, милосерден и пр. и обязанность пророка заключалась не столько в научении законам, свойственным отечеству, сколько в научении истинной добродетели и в напоминании о ней людям, то несомненно, что все нации имели пророков и что пророческий дар был свойствен не только иудеям. И действительно, как гражданская, так и священная история свидетельствует об этом. И хотя из священной истории Ветхого завета не видно, что другие

нации имели столько пророков, как евреи, – напротив, видно, что ни одного языческого пророка Бог не посылал специально к [другим] народам, однако это совершенно не важно, ибо евреи писали только о своих делах, а не о делах других народов. Итак, достаточно того, что в Ветхом завете мы находим, что язычники и необрезанные, как Ной, Енох, Авимелех, Валаам и другие, пророчествовали; что Бог посылал еврейских пророков не только к своему, но и ко многим другим народам. Иезекииль ведь предсказывал всем тогда известным народам. Более того, Авдий, насколько мы знаем, был предсказателем только для идумеян, а Иона – главным образом для ниневитян. 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. туже 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) вышнего, 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 Поел. Петра, гл. 2, ст. 15, 26, и Иуды, ст. 11), то никто не бывает настолько праведен, чтобы всегда хорошо поступать и никогда не согрешить (см. Екклез., гл. 7, ст. 20). И, конечно, ходатайства его всегда должны были иметь большое значение у Бога, а его сила проклинать, несомненно, была очень велика, так как в Писании, чтобы засвидетельствовать великое милосердие божье к израильтянам, много раз упоминается, что Бог не захотел послушать Валаама и что он проклятие обратил в благословение (см. Второзак., гл. 23, ст. 6, Иисуса Нав., 24, ст. 10, Неем., 13, ст. 2). Поэтому, без сомнения, он был весьма приятен Богу, ибо ходатайства и проклятия нечестивых Бога нимало не трогают. Следовательно, так как он был истинный пророк, а Иисус Навин, однако, называет его волхвом, или гадателем (гл. 13, ст. 22), то несомненно, что это имя принимается и в хорошем смысле и что те, кого язычники обыкновенно называли гадателями 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. Фарисеи, однако, напротив, горячо утверждают, что этот божественный дар был исключительно свойствен только их нации, остальные же народы предсказывали будущие вещи благодаря не знаю уж какой дьявольской силе (чего в конце концов не выдумает суеверие). Самое главное, что они приводят из Ветхого завета для подтверждения этого мнения авторитетом Писания, есть то место Исхода, гл. 33, ст. 16, где Моисей говорит Богу: «Ведь из чего именно будет ведомо, что я и народ твой обрели милость в очах твоих? конечно, когда ты пойдешь с нами, и я и народ твой будем отделены от всего люда, находящегося на лице земли». Отсюда они хотят, я говорю, вывести, что Моисей просил у Бога, чтобы он находился с иудеями и пророчески открывал им себя, а потом, чтобы эту милость он не оказывал никакой другой нации. Смешно, конечно, что Моисей завидовал язычникам из-за присутствия Бога или что он осмелился просить у Бога чего-то подобного. Но суть дела в следующем: после того, как Моисей узнал непокорный характер и дух своего народа, он ясно увидел, что они без величайших чудес и особой внешней помощи божьей не могут выполнить начатых дел; даже напротив, что они без такой помощи необходимо погибнут. Поэтому, чтобы было очевидно, что Бог желает их сохранить, он и просил об этой особенной внешней помощи божьей. В гл. 34, ст. 9, он ведь так говорит: «Если я обрел милость перед очами твоими, господи, то прошу, чтобы господь шел с нами, потому что народ этот – жестоковыйный», и пр. Итак, основание, почему он просит об особой внешней помощи божьей, заключается в том, что народ был непокорен; но что еще яснее показывает, что Моисей ни о чем, кроме этой особенной внешней помощи божьей, не просил, так это самый ответ Бога; он ведь тотчас ответил (ст. 10 той же главы): «Вот я поставляю завет перед всем народом твоим, что я совершу удивительные дела, каких не совершалось ни на всей земле, ни во всех языках», и пр. Значит, Моисей здесь хлопочет только об избрании евреев в том смысле, как я его объяснил, и ничего другого не просил от Бога. Впрочем, в Послании Павла к римлянам я нахожу другой текст, более поражающий меня, именно: в гл. 3, ст. 1, 2; там Павел, по-видимому, учит другому, нежели мы здесь; он говорит: «Итак, какое преимущество у иудея? или какая польза от обрезания? Великая во всех отношениях; первее всего в том, что им были вверены словеса божьи». Но если мы вникнем в учение Павла, которому он желает главным образом научить, то мы не найдем ничего, что противоречило бы этому нашему учению, напротив, он желает научить тому же самому, чему и мы здесь; ведь в 29 ст. той же главы он говорит, что Бог есть Бог как иудеев, так и язычников, а в гл. 2, ст. 25, 26: «Если обрезанный отступил бы от закона, то сделанное обрезание станет необрезанием, и, наоборот, если необрезанный сохранил 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 приспосабливается к характеру одной нации. Наконец, заключает Павел, так как Бог есть Бог всех народов, т. е. он ко всем одинаково милостив, и все одинаково были под законом и грехом, то поэтому Бог послал своего Христа всем народам, чтобы он всех одинаково освободил от рабства закона, дабы они впредь поступали хорошо не в силу заповеди закона, а вследствие твердого решения духа. Таким образом, Павел учит точь-в-точь тому же, что и мы утверждаем. Следовательно, когда он говорит, что только иудеям были вверены словеса божьи, то это ли нужно понимать так, что только им были вверены законы в письменном виде, остальным же народам они даны только в одном откровении и понятиях, или же нужно говорить, что Павел (так как он старается опровергнуть те возражения, которые только иудеи могли выдвинуть) отвечает сообразно с пониманием и мнениями иудеев, усвоенными в то время; ибо, уча тому, что он отчасти видел, отчасти слышал, он был с греками грек, а с иудеями иудей.

Теперь остается только ответить на доводы некоторых людей, которыми они желают убедить себя в том, что избрание евреев было не временное и не в отношении только государства, но вечное. Ибо, говорят они, мы видели, что иудеи после разгрома государства, будучи разбросаны всюду и отделены в продолжение стольких лет от всех народов, сохранились, чего ни с какой другой нацией не случилось; потом, что Священное писание во многих местах, по-видимому, учит, что Бог избрал себе иудеев навеки и потому, хотя они и потеряли государство, тем не менее остаются избранниками божьими. Места, которые, по их мнению, особенно ясно говорят об этом вечном избрании, суть

главным образом: 1) ст. 36, гл. 31 Иеремии, где пророк свидетельствует, что семя Израиля навеки останется народом божьим, именно сравнивая их с неизменным порядком небес и природы; 2) Иезекииля, гл. 20, ст. 32, и пр., где пророк, по-видимому, хочет сказать, что, хотя иудеи ревностно желают отойти от почитания Бога, Бог, однако, соберет их из всех стран, в которых они были рассеяны, и поведет в пустыню народов, как повел отцов их в пустыни Египта, и, наконец, оттуда, отделивши их от мятежников и отступников, поведет их к горе своей святости, где вся семья Израиля почтет его. Кроме этого, и другие места обыкновенно приводятся, особенно фарисеями, но я думаю, что удовлетворю всех, если отвечу на эти два места. Это я сделаю довольно легко, показав из самого Писания, что Бог не избирал евреев навеки, но лишь под тем условием, под каким избрал раньше ханаанеян. Они тоже, как мы выше показали, имели первосвященников, свято почитавших Бога, и, однако, Бог отверг 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 так как это избрание касается истинной добродетели, то не следует полагать, что оно было обещано благочестивым только из иудеев, устраняя прочих, но непременно нужно думать, что языческие истинные пророки (которых, как мы показали, имели все нации) также обещали это избрание верным из своего народа и утешали их им. Посему этот вечный завет познания Бога и любви к нему – всеобщий, как весьма ясно видно и из гл. 3, ст. 10, 11, Софонии, а потому в этом отношении не должно допускать никакого различия между иудеями и язычниками, а следовательно, и иного, им лишь свойственного, избрания, кроме того, которое мы уже показали. А что пророки, говоря об этом избрании, касающемся только истинной добродетели, прибавляют многое о жертвоприношениях и других церемониях, о возобновлении храма и города, то они согласно с практикой и природой пророчества желали изъяснять духовные предметы в таких образах, чтобы они в то же время указывали иудеям, пророками которых они были, на восстановление государства и храма, чего следовало ожидать во времена Кира. Поэтому в настоящее время у иудеев нет ровно ничего, что они могли бы приписать себе как преимущество перед всеми нациями. Что же касается того, что они, будучи рассеяны и не составляя государства, в продолжение стольких лет сохранялись, то это нисколько не удивительно после того, как они настолько обособились от всех наций, что возбудили к себе ненависть всех, и притом не только внешними обрядами, противоположными обрядам других наций, но и признаком обрезания, который они добросовестно соблюдали. А что их очень сохраняет ненависть наций, это подтвердил теперь опыт. Когда недавно испанский король принуждал иудеев принять государственную религию или отправиться в изгнание, то очень многие иудеи приняли папскую религию; но так как принявшим религию были предоставлены все привилегии природных испанцев и притом они были признаны достойными занимать все почетные должности, то вскоре они так смешались с испанцами, что спустя некоторое время от них не осталось никаких следов и никакого воспоминания. Но совершенно обратное случилось с теми, которых португальский король принудил принять религию его государства. Они, хотя и переменили религию, жили всегда обособленно от всех, потому что король объявил их недостойными занимать все почетные должности. В этом деле, я думаю, и знак обрезания настолько могуществен, что, по моему убеждению, он один сохранит эту нацию навеки; более того, если бы основы их религии не ослабили их дух, я вполне был бы уверен, что они когда-нибудь при удобном случае (человеческие дела весьма изменчивы) опять восстановят свое государство и что Бог снова их изберет. Прекрасный пример этому мы имеем в китайцах, которые тоже свято сохраняют какую-то косу на голове, чем резко отличаются от всех других. Выделившись таким образом, китайцы сохранили себя в продолжение стольких тысяч лет, что древностью они далеко превосходят все остальные народы; и они не всегда удерживали государство, однако снова восстанавливали его после потери и, без сомнения, опять восстановят, лишь только мужество татар начнет ослабевать вследствие материальной роскоши и беспечности. Наконец

если бы кто захотел защищать положение, что иудеи вследствие той или другой причины были избраны Богом навеки, то я не буду ему противоречить, если только он утверждает, что это избрание – временное ли или вечное, – поскольку оно принадлежит только иудеям, касается лишь государства и телесных удобств (так как только это может отличать одну нацию от другой); но в отношении разума и истинной добродетели ни одна нация от другой не отличается, и, стало быть, в отношении к этим вещам ни одна предпочтительно перед другой не избирается Богом.

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

Но слово «закон» прилагается, по-видимому, в переносном смысле к естественным вещам, и под законом обыкновенно понимается не что иное, как распоряжение, которое люди могут и исполнить и отвергнуть на том именно основании, что он сдерживает человеческую мощь в известных пределах, за которые она стремится перейти, и не приказывает чего-нибудь сверх сил; поэтому закон, по-видимому, должно определить более узко, именно: что он есть образ жизни, предписываемый человеком себе или другим ради какой-нибудь цели. А так как истинная цель законов обыкновенно ясна только для немногих и большинство людей почти неспособно понять ее и живет менее всего согласуясь с разумом, то поэтому законодатели, чтобы одинаково сдерживать всех, мудро поставили другую цель, весьма отличную от той, которая необходимо следует из природы законов, именно: они пообещали поборникам законов то, что толпа (vulgus) больше всего любит, и, наоборот, пригрозили нарушителям их тем, чего она больше всего боится; этим они старались сдержать 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 приказания 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 (intel-lectus), то несомненно, что, если мы действительно желаем искать пользы для себя, мы должны больше всего стараться о совершенствовании его, насколько возможно, ибо в его усовершенствовании должно состоять высшее наше благо. Далее, так как все наше познание и достоверность, действительно устраняющая всякое сомнение, зависят только от познания Бога (как потому, что без Бога ничто не может существовать и быть понимаемо, так и потому, что во всем мы можем сомневаться, пока у нас нет никакой ясной и отчетливой идеи о Боге), то отсюда следует, что высшее наше благо и совершенство зависят только от познания Бога и пр. Затем, так как ничто без Бога не может ни существовать, ни быть понимаемо, то несомненно, что все, что есть в природе, заключает в себе и выражает понятие о Боге, смотря по своей сущности и своему совершенству; и потому, чем больше мы познаем естественные вещи, тем большее и совершеннейшее познание о Боге мы приобретаем; другими словами (так как познание действия через причину есть не что иное, как познание какого-нибудь свойства причины), чем более мы познаем естественные вещи, тем совершеннее познаем сущность Бога (которая составляет причину всего). И поэтому все наше познание, т. е. высшее наше благо, не только зависит от познания Бога, но в нем всецело и состоит. Это следует также из того, что человек, смотря по природе и совершенству вещи, которую он любит предпочтительно перед остальными, становится тем совершеннее, и наоборот; стало быть, тот необходимо наиболее совершенен и наиболее всего причастен высшему блаженству, кто любит больше всего разумное знание о Боге, существе, действительно самом совершенном, и испытывает от этого знания высшее удовольствие. Вот к чему, таким образом, сводится наше высшее благо и наше блаженство, именно: к познанию Бога и любви к нему. Следовательно, средства, которых требует эта цель всех человеческих действий, т. е. сам Бог, поскольку у нас есть идея о нем, могут быть названы повелителями божьими, потому что они предписываются нам как бы самим Богом, поскольку он существует в нашей душе; и потому образ жизни, ведущей к этой цели, весьма хорошо называют законом божьим. Но каковы эти средства и каков образ жизни, которого эта цель требует, и каким образом из него вытекают основы наилучшего государства и образа жизни среди людей, – все это относится к всеобщей этике. Здесь я буду рассуждать о божественном законе только вообще.

Итак, поскольку любовь к Богу есть высшее счастье и блаженство для человека, последний конец и цель всех человеческих действий, то отсюда следует, что только тот следует божественному закону, кто старается любить Бога не из боязни наказания и не из любви к другой вещи, например удовольствиям, славе и пр., но только потому, что он знает Бога или что он знает, что познание Бога и любовь к нему есть высшее благо. Итак, суть божественного закона и его главное правило заключаются в том, чтобы любить Бога как высшее благо, именно, как мы уже сказали, не из страха перед каким-либо взысканием и наказанием и не из любви к другой вещи, которой мы желаем наслаждаться: идея о Боге говорит ведь о том, что Бог есть высшее наше благо, или что познание Бога и любовь к нему есть последняя цель, к которой должны направляться все наши действия. Однако плотский человек (homo carnalis) не может понять этого, – ему кажется это 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 приноровленный к характеру одного народа и специально к его сохранению, может, однако, быть назван законом Бога, или божественным законом, так как мы верим, что он был освящен пророческим светом. Если мы теперь обратим внимание на природу естественного божественного закона, как мы его сейчас объяснили, то увидим: 1) что он универсален, или общ всем людям: его ведь мы вывели из природы человека вообще; 2) что он не нуждается в вере в исторические рассказы, каковы бы в конце концов они ни были, ибо коль скоро этот естественный божественный закон уразумевается только из анализа человеческой природы, то несомненно, что мы можем усмотреть его как в Адаме, так и во всяком другом человеке, как в человеке, живущем среди людей, так и в человеке, ведущем уединенную жизнь. И вера в исторические рассказы, как бы она сильна ни была, не может нам дать познания о Боге, а также, следовательно, и любви к нему. Любовь к Богу возникает ведь из познания о нем; познание же о нем должно почерпаться из общих понятий, которые достоверны и известны сами по себе. Поэтому далеко от истины [утверждение], что вера в исторические рассказы есть 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 отношении гражданской жизни; ведь чем более мы будем наблюдать и лучше знать нравы и положение людей, познаваемые лучше всего из их действий, тем осторожнее мы будем жить среди людей и тем лучше будем в состоянии приспосабливать наши действия и жизнь к их характеру, насколько это дозволяет разум. 3) Мы видим, что этот естественный божественный закон не нуждается в религиозных обрядах (caeremoniae), 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 явным 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 обстоятельное 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 древа познания добра и зла, то положение, что Адам может вкусить от того древа, содержало бы противоречие, и потому было бы невозможно, чтобы Адам вкусил от древа: ибо то божественное решение должно было содержать в себе вечную необходимость и истину. Но так как Писание рассказывает, однако, что Бог предписал это Адаму и Адам тем не менее вкусил от древа, то необходимо следует сказать, что Бог открыл Адаму только зло, которое необходимо последует для него, если он вкусит от того древа, но не открыл необходимости этого следствия. В результате этого Адам воспринял то откровение не как вечную и необходимую истину, но как закон, т. е. как постановление, которое влечет за собой выгоду или вред не вследствие необходимости и природы выполненного действия, но благодаря только хотению и безусловному повелению какого-нибудь властелина. Поэтому только по отношению к Адаму и лишь ради недостаточности его познания это откровение было законом, а Бог – как бы законодателем или государем. По этой же причине, т. е. вследствие недостаточности познания, 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 постановления и предписал их как законы Бога, а отсюда произошло, что он вообразил Бога правителем, законодателем, царем милосердным, справедливым и пр., между тем как все это суть атрибуты только человеческой природы и от божественной природы они совершенно должны быть устранены. Это, 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, подлежавшие 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 приноравливать мысль только к мнению иудеев, но нужно было приноравливать 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 приспосабливался 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-видимо-му, 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 приноравливает 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, Поел, кримл. 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. Поел, к римл., гл. 3, ст. 28), под которой он, конечно, разумеет не что иное, как полную душевную гармонию, и, наконец, что никто не делается блаженным, если не имеет в себе духа Христа (см. Поел, к римл., гл. 8, ст. 9), именно посредством которого он воспринимает законы Бога как вечные истины. Итак, мы заключаем, что Бог только сообразно понятиям толпы и только вследствие дефекта в мышлении изображается как законодатель или властитель и называется справедливым, милосердным и пр., что в действительности Бог действует и управляет всем только вследствие необходимости своей природы и совершенства и, наконец, что его решения и воления суть вечные истины и всегда заключают в себе необходимость. Вот то, что я решил объяснить и показать в первом пункте.

Перейдя теперь ко второму вопросу, пробежим священные страницы и посмотрим, чему они учат относительно этого естественного света и этого божественного закона. Первое, что нам встречается, есть история о первом человеке, в которой рассказывается, что Бог заповедал Адаму не вкушать от плодов древа познания добра и зла. Это, по-видимому, означает, что Бог заповедал Адаму делать добро и отыскивать его с точки зрения добра, а не поскольку оно противоположно злу, т. е. отыскивать добро из любви к добру, а не из боязни перед злом. Ведь, как мы уже показали, кто делает добро вследствие истинного познания добра и любви к нему, тот поступает свободно и с душевной твердостью, а кто действует из боязни перед злом, тот действует принуждаемый злом, как раб, и живет под господством другого. И, стало быть, одно то, что Бог заповедал Адаму, заключает в себе весь естественный божественный закон и абсолютно согласуется с предписанием естественного света. Нетрудно было бы объяснить всю эту историю или притчу о первом человеке, исходя из этого основания, но я предпочитаю лучше не делать этого, отчасти потому, что не могу абсолютно быть уверенным в том, что мое объяснение согласуется с мыслью автора, отчасти потому, что многие не допускают, что эта история есть притча, но решительно утверждают, что она есть простой рассказ. Следовательно, лучше будет привести другие места Писания, в особенности те, которые были сказаны человеком, говорившим благодаря силе естественного света, которым он превосходил всех мудрецов своего века, и мнения которого народ хранил столь же свято, как и пророческие. Я разумею Соломона, которого не столько дар пророчества и благочестия прославляется в Писании, сколько благоразумие и мудрость. Он в своих притчах называет человеческий разум источником истинной жизни и полагает несчастие только в глупости. В гл. 16, ст. 22, он ведь так говорит: «источник жизни (есть) разум своего господина[6 - Гебраизм. Кто имеет какую-нибудь вещь или содержит ее в своей натуре, тот называется господином этой вещи: так, птица называется по-еврейски господином крыльев, потому что имеет крылья, разумеющий – господином разума, потому что имеет разум.], и наказание глупцам есть глупость». Здесь должно заметить, что в еврейском языке под жизнью вообще разумеется истинная жизнь, как видно из гл. 30, ст. 19, Второзакония. Итак, плод разума заключается только в истинной жизни, а наказание – только в лишении разума. Это вполне согласуется с тем, что мы заметили в 4-м пункте относительно естественного божественного закона.

А что этот источник жизни, или что один разум, как мы тоже показали, предписывает мудрым законы, этому ясно учит тот же мудрец. В гл. 13, ст. 14, он ведь говорит: «Закон разумного (есть) источник жизни», т. е. разум, как видно из только что приведенного текста. Далее, в гл. 3, ст. 13, он в весьма отчетливых словах учит, что разум делает человека блаженным и

счастливым и делает истинное спокойствие духа. Ибо он говорит так: «Блажен человек, нашедший знание, и сын человеческий, приобретший разумение». Основание для этого (как он продолжает в ст. 16, 17) то, что «прямо оно дает долготу дней[7 - Гебраизм, означающий не что иное, как жизнь.], 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 обуревается противоположными страстями и которые, стало быть (как и Исайя говорит в гл. 57, ст. 20), не имеют ни мира, ни покоя. Наконец, в этих притчах Соломона мы в особенности должны заметить те, которые имеются во второй главе. Они как раз яснее всего подтверждают наше мнение. Он так начинает 3-й стих той главы: «Ибо если ты призовешь благоразумие и разуму дашь твой голос и пр., тогда уразумеешь боязнь 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», и, не довольствуясь этим, продолжает: «когда знание внидет в сердце твое и мудрость будет тебе мила, тогда твоя предусмотрительность[8 - «Мезима» означает собственно мышление, обсуждение и бдительность.] 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, Поел, к римл., где (по переводу Тремеллия 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.

Конец ознакомительного фрагмента.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
http://filosoff.org/

Приятного чтения!

notes

Примечания

1

См. примечание I.

2

См. примечание II.

3

См. примечание III.

4

См. примечание IV.

5

См. примечание У.

6

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

7

Гебраизм, означающий не что иное, как жизнь.

8

«Мезима» означает собственно мышление, обсуждение и бдительность.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
http://filosoff.org/ Приятного чтения!
http://buckshee.petimer.ru/ Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.
http://petimer.ru/ Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин
http://worksites.ru/ Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.
http://dostoevskiyfyodor.ru/ Приятного чтения!