



БЕЙЛЬ

ИСТОРИЧЕСКИЙ И КРИТИЧЕСКИЙ
СЛОВАРЬ



ФИЛОСОФСКОЕ **Н**АСЛЕДИЕ

ПЬЕР БЕЙЛЬ

**ИСТОРИЧЕСКИЙ
И КРИТИЧЕСКИЙ
СЛОВАРЬ
В ДВУХ ТОМАХ**

ТОМ 1

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ

ЛИТЕРАТУРЫ

« МЫСЛЬ »

МОСКВА - 1968

1 Ф
Б 41

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

ОБЩАЯ РЕДАКЦИЯ И ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ
В. М. БОГУСЛАВСКОГО

Перевод с французского



БОРЕЦ ЗА СВОБОДУ СОВЕСТИ

Воссоединение севера и юга страны, преодоление феодальных центробежных тенденций и создание прочной центральной власти — таковы были требования, выдвинутые историческим развитием Франции в XVII в. Эти требования оказались реализованы, после того, как были взяты все гугенотские крепости и тем самым уничтожено гугенотское «государство в государстве». Расцвет абсолютизма в царствование Людовика XIV сопровождается ростом реакционного влияния католической церкви на политику государства. Отсюда жестокие преследования протестантов, вынудившие эмигрировать несколько сот тысяч искусных мастеров, богатых купцов и владельцев мануфактур, что нанесло большой экономический и политический ущерб стране. Поэтому в идейной подготовке буржуазной революции во Франции исключительно большое место занимает критика религии — идейного оплота дворянско-абсолютистского государства.

В XVII в. французская буржуазия уже играла первостепенную роль в экономике страны, она была уже достаточно сильна, чтобы подвергать критике царящие в стране порядки. Но эта буржуазия была еще политически слаба, многими нитями связана с господствующими социально-политическими установлениями и еще не могла и не хотела поднять руку на весь существующий строй. Отсюда непоследовательность, половинчатость ее идеологов — передовых французских мыслите-

лей XVII в. Одни из них сочетают выступления против фидеизма, рационалистические идеи с идеализмом. Другие, борясь против идеализма, не могут порвать с христианством. Третьи, отрицая религиозно-феодальное мировоззрение, обращаются к скептицизму, будучи не в силах разрешить возникающие при этом сложные гносеологические и социальные проблемы. Среди них первое место принадлежит Пьеру Бейлю, который явился, по выражению Маркса, «человеком, *теоретически подорвавшим всякое доверие к метафизике XVII века и ко всякой метафизике вообще*» *.

В XVII в. Декарт и Гассенди, Спиноза и Лейбниц, Гоббс и Локк создают детально разработанные философские системы; их основное содержание — положительное развитие идей, частью выдвигавшихся ранее, частью выдвигаемых впервые. На долю Бейля выпало не сооружение стройного здания теории, а разрушение теоретических построений, созданных до него, критика воззрений, пользовавшихся влиянием среди его современников, в том числе и систем, созданных в XVII в. И тем не менее он не только критикует эти системы, но и черпает из них ряд идей. Отчасти это связано с тем, что в этих системах элемент отрицания также играет немалую роль. В отрицании обветшалых традиций позиции Декарта и Гассенди совпадают, несмотря на противоположность их воззрений по важнейшим философским вопросам: оба выступают против догматизма, призывают ничего не принимать на веру и не подчиняться общепринятым взглядам и авторитетам, оба, будучи противниками агностицизма, в то же время берут исходным пунктом сомнение. К тому же материализм, господствующий в системе Гассенди, образует существенный элемент дуалистической системы Декарта. В результате вопреки той позиции, которую субъективно заняли по отношению к религии оба философа, их идеи объективно оказались направлены против религии. Последователи Гассенди Ламот ле Вайе, Сент-Эвремон, Фонтенель, Теофиль де Вио, Мольер, опираясь на скептицизм Монтеня и эпикуреизм Гассенди,

* К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 141.

отстаивают антирелигиозные и даже атеистические идеи, находя для их выражения двусмысленные формы, неуязвимые для мракобесов. Что касается картезианства, то, если его слабые стороны были использованы апологетами религии, его рационализм приводил к антирелигиозным выводам не только Спинозу, но и французских мыслителей, прежде всего Бейля.

Пьер Бейль родился в 1647 г. в маленькой деревушке Карла у Пиренейских гор в семье протестантского пастора. До девятнадцатилетнего возраста он учился у отца. Но уже в этот период его познания далеко вышли за пределы того, что мог ему дать сельский пастор, так как с детства он обнаруживает поразительную любознательность и жадно читает все, что попадает ему в руки. Формирование ума юноши происходит в атмосфере, пропитанной религиозными настроениями и интересами.

На девятнадцатом году жизни Пьер Бейль отправляется в протестантский университет («академию») в Пуилоране. Там он так усиленно занимается, что серьезно заболевает. Лишь через два года здоровье позволяет ему вернуться в Пуилоран и продолжить занятия. Но вскоре Бейля, которого глубоко волнуют разногласия между католиками и гугенотами, одолевают сомнения в истинности протестантского учения. Чтобы уяснить себе, кто прав, молодой человек, считающий, что необходимо выслушать противную сторону, едет в Тулузу, поселяется у знакомого католического священника и в долгих беседах с ним и другими католиками пытается разрешить свои сомнения. Аргументы его собеседников представляются юноше убедительными. Казалось бы, у сына пастора, воспитанного в атмосфере религиозной экзальтации, голос чувства, к которому апеллировала вера, должен был оказаться сильнее голоса разума. Но уже в этом возрасте у Бейля обнаружилось убеждение, что не чувство, а лишь разум вправе решать все важные вопросы. Пренебрегая своими чувствами и чувствами родных, Бейль принял католицизм.

Но новообращенный продолжал размышлять и вскоре обнаружил, что в учении католицизма имеются про-

тиворечия ничуть не меньше, чем те, из-за которых он отрекся от кальвинизма. Зачем же он порвал с родными и так их огорчил? Через восемнадцать месяцев после перехода в католицизм Бейль возвращается к вере своих отцов. Но это уже не тот восторженный и доверчивый юноша, каким он был ранее. Попытка сравнить основы двух религий, предпринятая в уверенности, что по крайней мере одна из них покоится на прочном фундаменте, потерпела крах.

Дальнейшее пребывание молодого человека во Франции становится после возвращения его к кальвинизму небезопасным. Двадцатитрехлетний Бейль бежит в Женеву. Чтобы обеспечить себе средства к существованию, Бейль работает учителем в домах знати и в то же время продолжает свое образование, слушает лекции по философии Декарта (на него производят большое впечатление опыты по физике) и очень много читает. Его восхищают смелые антирелигиозные высказывания Ламота ле Ваёе, Ноде, «Богословско-политический трактат» Спинозы. Его увлекают некоторые идеи Декарта, «атомы Эпикура, так хорошо восстановленные великим Гассенди», и скептицизм, античный и новейший.

У Бейля появляются друзья-ученые — Минутולי, Констап, Фабри и др. Один из них, Банаж, добивается того, что протестантский университет («академия») в Седане приглашает Бейля занять кафедру философии. Бейль становится профессором университета (1675) и в течение шести лет читает лекции по философии. В написанных им в те годы работах («Философские тезисы» в 1676 г. и «Диссертация о сущности тем» в 1680 г.) Бейль поддерживает Декартово доказательство бытия бога, равно как и картезианские идеи о разграничении мыслящей и протяженной субстанций и о согласии религиозной веры с разумом. Но из его письма Ансийону (1679) ясно, что подлинные его мнения весьма отличались от этих официальных выступлений. В этом письме Бейль отвергает Декартовы доказательства бытия бога, бессмертия души и заявляет, что картезианцы не опровергли ни учения Гоббса о том, что все есть материя, ни учения атеистов, что

они не сумели также разрешить противоречия между божественным предопределением и свободой воли.

Одной из первых жертв нарастающей волны антигугенотских репрессий оказываются протестантские университеты. В 1681 г. власти закрывают Седанскую академию, и Бейль вместе с массой гугенотов покидает Францию. Вскоре он получает место профессора философии и истории в Роттердамском университете. В это время в Англии, Германии, Швейцарии образуются значительные колонии французских эмигрантов. Особенно многочисленна была такая колония в Голландии. В год переезда Бейля в Роттердам власти этого города постановили построить тысячу домов для беженцев из Франции. Отныне и до конца жизни Бейль остается в Голландии, где условия для передовых ученых были лучше, чем в других странах. «Республика Голландия», писал в 1684 г. Бейль, обладает «преимуществом, какого нет ни в одной другой стране: в ней предоставляют типографам свободу в довольно больших масштабах, так что к ним обращаются со всех концов Европы люди, обескураженные трудностями, с которыми они сталкиваются, пытаясь получить привилегию — право печатать свои произведения...»*.

Здесь вскоре по приезде Бейля из Франции выходит в свет его первое предназначенное для печати произведение — «Разные мысли, изложенные в письме к доктору Сорбонны по случаю кометы, появившейся в декабре 1680 года». Широко распространившиеся слухи о бедах, якобы предвещааемых этой кометой, послужили философу поводом к смелому антирелигиозному выступлению. Осуждая суеверия, как будто не имеющие ничего общего с христианством, автор на деле подвергает уничтожающей критике основу всякой религии — веру в чудеса, в сверхъестественное.

На что ссылаются те, кто верит, что комета — предзнаменование несчастий? На древность этого мнения и его общепринятость, на то, что его поддерживают авторитетные люди. Но история учит, что всеобщим

* «Nouvelles de la République des lettres», t. I. Amsterdam, 1684, p. A2.

признанием нередко пользовались совершенно ошибочные мнения. Древность мнения также отнюдь не свидетельствует о его истинности. Что касается авторитетных лиц, то в данном случае они сами исходят из того, что «глас народа — глас божий»: они не следуют разуму, не ищут истину, а лишь освящают господствующие предрассудки. Поступая так, они рассуждают не как философы, а как теологи. Если же рассуждать, опираясь на факты и на науку, то никаких предзнаменований в кометах обнаружить невозможно.

Правда, затем Бейль спешит показать свою лояльность в отношении религии. Ход его дальнейших рассуждений таков. Если комета — божественное знамение, то ее появление не результат законов природы, а сотворенное богом чудо. А бог творит чудеса, лишь чтобы сделать людей лучше или обратить их в истинную веру. Кометы же появлялись и до возникновения христианства, и тогда язычники считали их знамением истинности их верований. Значит, тогда появление комет служило язычеству. Появление кометы могло быть чудом, сотворенным богом, лишь в том случае, если бог посредством этого чуда хотел укрепить религию язычников. А он мог ставить себе такую цель лишь при условии, что не только христианство, но и ложные религии лучше, чем атеизм. Вопрос о том, является ли комета божественным знамением, сводится тем самым к вопросу, является ли атеизм большим злом, чем ложная религия.

Отвечая на этот вопрос, Бейль показывает, что самых отъявленных атеистов среди языческих философов ни в чем нельзя упрекнуть в отношении нравственности (§ 174): античные атеисты дали образцы самой высокой морали. Думать, что атеист пошел бы на любое преступление, если б не боялся мирского правосудия, — значит впасть в грубое заблуждение. «Общество имело возможность наблюдать, как эпикурейцы совершали много похвальных и благородных поступков, которых они могли и не совершать, не опасаясь, что их за это накажут, поступков, в связи с которыми они ради добродетели жертвовали своей выгодой и своим наслаждением. Разум говорил древним мудрецам, что

добро следует делать из любви к добру, что добродетель сама себе должна быть наградой и что только плохому человеку подобает воздерживаться от дурных поступков из страха перед наказанием» (§ 178). Несомненным свидетельством того, что атеисты способны обнаружить подлинное моральное величие, является то, что атеизм имеет своих мучеников, стойко идущих на муки и смерть во имя своих убеждений.

Между тем религия толкала язычников на самые безнравственные дела. Правда, это была ложная религия. Ну а как обстоит дело с людьми, следующими истинной религии — христианству? На примерах, почерпнутых из прошлого (злодеяния участников крестовых походов) и современности (бесчеловечность участников религиозной распри во Франции в XVI и XVII вв.), Бейль доказывает, что не только христианство не мешало творить величайшие низости, но низости в особенно больших масштабах совершались именно во имя этой религии. Напрасно некоторые христиане воображают, разъясняет он, будто люди без религии должны вести себя в нравственном отношении хуже, чем последователи христианства, ведь «склонности к состраданию, воздержанности, доброжелательности и т. п. возникают не от того, что люди знают, что есть бог... а от определенных склонностей темперамента, укрепленных воспитанием, личным интересом, желанием добиться похвалы, побуждениями разума или другими подобными мотивами, которые встречаются у атеиста так же, как и у других людей» (§ 145).

Здесь верующий и атеист ставятся на одну доску. Но вспомним слова Бейля об атеистах-мудрецах, которым разум говорит, что только плохие люди следуют добродетели из страха перед карой или в погоне за наградой. Из этих слов видно, что тот, кто верит в карающего и награждающего бога, даже ведя добродетельную жизнь, по сравнению с добродетельным атеистом плохой человек, совершающий добрые дела не бескорыстно, а с расчетом. Тем более разителен контраст между таким атеистом и всеми прочими — отнюдь не добродетельными — носителями истинной веры. Напоминая о том, как христианство побудило фран-

цузских королей совершать кровавые расправы над «еретиками», устроить Варфоломеевскую ночь, Бейль прибавляет: «Если бы французский двор был атеистическим, он никогда не держался бы такого поведения» (§ 155).

Таким образом, атеисту разум рекомендует бескорыстное благородство, а исполненного рвения христианина вера побуждает совершать величайшие низости и злодеяния. Исходя из такого понимания этого вопроса, Бейль рассматривает вопрос о том, какими были бы «нравы общества, которое существовало бы без религии» (§ 161, 172). Не приходится удивляться тому, что «Разные мысли о комете» были изданы анонимно и что, стремясь отвести от себя подозрения, Бейль изображает автора книги католиком.

«Разные мысли о комете» имели большой успех: не прошло и года, как разошлись два издания книги.

Между тем преследования протестантов во Франции усиливаются. Николь в книге «Законные предубеждения против кальвинистов» и Мембург в книге «История кальвинизма» теоретически обосновывают эти преследования и призывают отменить Нантский эдикт. Против книги Мембурга выступает один из лидеров французских беженцев в Голландии, Жюрье, который, осуждая нетерпимость католиков, сам обнаруживает нетерпимость фанатика-кальвиниста. Он чернит папистов и обеляет своих единоверцев, вполне оправдывая вмешательство властей, но лишь в пользу «истинной» религии, т. е. кальвинизма. Иначе поступает Бейль. В своей книге «Общая критика «Истории кальвинизма» Мембурга» (1682) он не чернит иноверцев, не выгораживает «своих». Он не отвечает оскорблениями на оскорбления, а лишь старается восстановить историческую истину, искаженную Мембургом, и показывает необъективность, научную несостоятельность подхода последнего к истории.

Требую объективного, научного освещения истории, Бейль доказывает, что в гугенотских войнах религия была и для лигистов и для гугенотов лишь орудием их политических целей.

Не противопоставляя протестантской правды католической кривде, Бейль опровергает признаваемый и теми и другими принцип преследования заблуждающихся. Если обладание истиной (точнее, уверенность в том, что ею обладаешь) дает право преследовать тех, кто ее не знает, то этим правом, говорит Бейль, обладают и язычники. Равно должны уважаться любые убеждения: и истинная вера, и ложная. Здесь Бейль выступает как самый выдающийся продолжатель борьбы за веротерпимость, которую еще в XVI в. начал Касталлион и «беллианисты». Борьбе против фанатизма и нетерпимости, за свободу мысли, за право каждого иметь свои убеждения и свободно их выражать Бейль посвятил всю жизнь, ей подчинены все его философские рассуждения. В «Общей критике «Истории кальвинизма»» провозглашается требование безоговорочной свободы совести.

Книга произвела большое впечатление. Даже у прогрессивно мыслящих католиков это выступление против фанатизма, исполненное собственного достоинства и резко контрастировавшее со всей тогдашней полемической литературой, вызвало искреннее уважение.

Между тем в 1685 г. окончательно отменяется Нантский эдикт и протестанты лишаются всякой законодательной защиты. Фанатическое исступление царит в полемической литературе обоих религиозных лагерей: это пасквили, проникнутые оскорблениями и клеветой. Бейль выступает с требованием, чтобы место этой нетерпимости заняло добросовестное научное обсуждение спорных вопросов, чтобы доводы оппонента излагались без искажений и уважалось его право на мнение, отличное от общепринятого. Стремясь таким путем бороться за свободу мысли, он начинает с 1684 г. публиковать периодическое издание «Новости литературной республики», а в 1685 г. издает «Новые письма автора «Общей критики «Истории кальвинизма»».

Журнал «Новости литературной республики» содержал рецензии на книги по вопросам философии и различных наук. В предисловии к первому тому «Новостей» Бейль писал: «...мы свободны от неразумной пристрастности. Мы будем выступать скорее в роли до-

кладчика, чем в роли судьи, и мы приведем выдержки из книг, направленных против нас, столь же добросовестно, как и из книг, выступающих за нас» *. Хотя во Франции «Новости литературной республики» были запрещены, но они пользовались там большой популярностью. И произведения Бейля, и его журнал способствуют росту его известности и авторитета во всех западноевропейских странах. Он вступает в переписку с рядом ученых, связи с которыми у него значительно расширяются. Но в Роттердаме, где очень выросло влияние реакционного теолога Жюрье, атмосфера не благоприятствовала смелым идеям Бейля.

В это время умирают младший брат философа и его отец (мать умерла раньше). Старший брат Пьера Бейля Яков занимает пасторское место отца, но вскоре преследования вынуждают его бежать и скрываться. Власти обещают не трогать его, если он вернется. Яков Бейль, поверив этому обещанию, возвращается в родное селение. Его сразу же по прибытии бросают в тюрьму, где содержат в исключительно тяжелых условиях. Философ через своих знакомых хлопочет о брате, и с большим трудом ему наконец удается добиться приказа об освобождении брата из тюрьмы. Но приказ этот приходит слишком поздно: за десять дней до этого Яков умирает. Под впечатлением постигнутого его горя философ пишет книгу «Что собой представляет всецело католическая Франция в царствование Людовика Великого» (1686). Горе не помешало Бейлю верно оценить поведение обеих религиозных партий. Книга защищает не протестантизм, а веротерпимость.

Восемь месяцев спустя выходит в свет «Философский комментарий» на слова Иисуса Христа: «Заставь их войти» (1686) — произведение, в котором наиболее ярко выражен рационализм Бейля.

Обилие вольнодумцев и деистов в наше время, говорит автор книги, не удивительно; удивительно другое: почему их не насчитывается гораздо больше, ведь религия в наши дни порождает столько подлостей и же-

* «Nouvelles de la République des lettres». Amsterdam, 1684, p. A4.

стокостей, что от нее должно было отвернуться еще больше людей. Религию навязывают силой, несогласных терзают и убивают, ссылаясь на заповедь Христа применять силу к каждому, кто не желает принять веру Христову. Эти три слова — «Заставь их войти», — понимаемые буквально, не только разрешают творить гнусности, но и прямо побуждают совершать их, и притом не только католиков, ведь всякая религия считает себя единственно истинной или самой истинной. Если же благородство поступка или его преступность станут определять лишь тем, идет ли он на пользу религии, то окажется, что поступок, благочестивый для сторонника одной религии, является преступлением в глазах сторонников другой религии. В этом случае стирается грань между нравственным и безнравственным: самый гнусный поступок будет объявлен актом благочестия сторонниками той религии, которой эта гнусность выгодна.

Если бы, пишет Бейль, миссионеры, прибывшие в Китай, чтобы проповедовать христианство, были правдивы, они должны были бы предупредить китайцев: мы имеем приказ своего бога — всех не желающих креститься избивать в христианских церквах палками, заточать в тюрьмы, доводить до нищеты, повесить нескольких для примера, отнять у них детей, отдать на милость солдат их самих, их жен, их имущество. Если вы сомневаетесь в этом, смотрите — вот Евангелие, вот ясное и отчетливое приказание: «Заставь их войти». И император Китая, узнав, что ожидает его подданных, должен был бы по закону совести, предшествующему религии, изгнать христиан из своего государства.

К вопросу о принципе, законе совести, *предшествующем всем религиям*, мы еще вернемся. Здесь же рассмотрим, как продолжает рассуждать Бейль. Мне, говорит он, могут возразить, что миссионеры должны скрывать от тех, кому они проповедуют, содержащийся в Евангелии призыв к насилию. Но в таком случае придется признать, что с христианской религией дело обстоит так же, как с человеком, поднимающимся подобно Тартюфу до высших званий, а затем, достигнув своих целей, внезапно сбрасывающим маску и становя-

щимся бичом рода человеческого... «Если один историк сравнил Римскую империю с человеком, кто может помешать нам *персонифицировать* христианство посредством подобного сравнения? Его детство и ранняя юность были употреблены на то, чтобы продвигаться вперед... Он изображал из себя кроткого и скромного, смиренного и доброго подданного, милосердного и угодливого. Этими средствами он в конце концов выбился из ничтожества и даже поднялся высоко. Но, достигнув таким путем вершины, он отбросил притворство и пустил в дело насилие, громя все, что пыталось ему противостоять, распространяя всюду и везде опустошения при помощи крестовых походов и, наконец, разрушая новый мир жестокостями, вызывающими ужас, и пытаясь сегодня творить то же самое в той оставшейся части земли, которую он еще не залил кровью,— в Китае, Японии, Татарии и т. д. Невозможно помешать неверным все это говорить, поскольку они могут все это увидеть в истории» («Философский комментарий», ч. I, гл. V).

Даже те ревнители христианства, которые вынуждены признать, что в средние века и в новое время христианское рвение побуждало совершать величайшие злодеяния, идеализируют христиан первых веков, приписывая им всевозможные добродетели. Этот миф поддерживают и современные апологеты. Бейль, как видим, еще в XVII в. развенчал этот вымысел.

Он выступает и против сторонников «полутерпимости», считающих, что тех, инакомыслие которых не затрагивает основ христианства, можно оставить в покое, а тех, кто ниспровергает эти основы, необходимо истреблять. Но, восклицает философ, что значит ниспровергать основы? Означает ли это ниспровержение того, что действительно является основой христианства, или того, что считают его основой преследователи, по чего отнюдь не считают его основой преследуемые? Ведь их мнения на этот счет противоположны. Сторонники «полутерпимости» говорят также, что в отличие от рядовых еретиков основатели ересей (ереснархи) вполне заслуживают смертной казни; они поэтому считают, что богохульные оскорбления, высказанные Сер-

нетом по адресу тронцы, были вполне достаточным основанием для сожжения этого еретика. Здесь прямо поставлен вопрос о зверствах, совершаемых протестантами.

Высказывание, говорит Бейль, является богохульством лишь в том случае, когда человек, его произносящий, сам считает его оскорбительным для бога, в которого он верит. Если же право определять, богохульны ли речи инакомыслящих, предоставить тем, кто этих инакомыслящих преследует, то не найдется более отвратительных богохульников, чем первые христиане и гугеноты. Бейль решительно осуждает оскорбления, которыми первые христиане осыпали религию язычников, а протестанты — католицизм. Необходимо, говорит он, уважать чувства и взгляды людей любой веры. Но прибавляет он, «следует ли отсюда, что первые христиане были богохульниками, заслужившими смертную казнь, или что богохульниками, заслужившими смертную казнь, являются протестанты? Никоним образом, так как нет определения богохульства, основанного на принципе, общем обвинителю и обвиняемому... Но именно это имело место в случае с Серветом... Следовательно, его нельзя было наказывать как богохульника, точно так же как не должны были язычники карать за богохульство христиан, а паписты — протестантов...» («Философский комментарий», ч. II, гл. VII).

Бейль ставит здесь на одну доску все оттенки христианства и язычество. Конечно, пишет автор «Комментария», мне возразят, что нельзя приравнивать тех, кто владеет истиной, к тем, кто коснеет в заблуждениях, что протестанты пребывают в истине, а Сервет — в заблуждении. Но ведь то же самое говорят все: и католики, и социнциане, и язычники...

Дело, таким образом, не только в том, что безнравственно обманывать, совершать насилия, мучить и убивать, но и в том, что нельзя от человека требовать признания чего-либо, противоречащего его совести, ибо первая и самая необходимая из всех наших обязанностей — не поступать против своей совести.

Здесь мы подходим к центральной идее «Комментария» — идее «естественного света», «естественной

справедливости», «совести», т. е. правил различения нравственных и безнравственных поступков. Этот «свет» дан людям непосредственно, интуитивно, и его указания абсолютно, непроверяемо истинны. Этот «свет» озаряет каждого человека, когда он рождается. Поэтому мы находим, что понимание порядочности запечатлено в душе всех людей, в том числе и язычников (и, как мы видели в «Разных мыслях», атеистов). Если бы люди всегда следовали «естественному свету», то не существовало бы никакой безнравственности. Но реализации требований прирожденного нравственного пачала препятствуют дурные наклонности человеческого тела и дурные наклонности, внедряемые в сознание человека обществом.

Мы уже видели, что «свет совести» предшествует другим идеям. «Естественный свет» — внутреннее «первоначальное и всеобщее правило суждения и различения истинного и ложного, хорошего и дурного» (там же, ч. I, гл. I), критерий истинности любого знания, поступающего извне.

А как соотносится с «естественным светом» знание, предлагаемое религией, в том числе откровение бога, запечатленное в Писании? С ним ведь люди не рождаются. «Учение, проповедуемое нам в качестве сошедшего с небес», должно «считаться вторым правилом, ссылающимся на первоначальное правило» (там же, ч. I, гл. III) — «на естественный свет». По мнению Бейля, все предписываемое религией, откровением, может быть признано, лишь если оно выдержит проверку этим «светом».

«Естественный свет совести», «идеи естественной справедливости», общие атеистам и верующим, Бейль называет «естественной религией» (в I, III, IV главах «Комментария»). Но в нравственном сознании, являющемся, по Бейлю, прирожденным свойством нашего интеллекта, нет ничего религиозного. А ведь это лишенное религиозного содержания нравственное сознание объявляется судьей всего содержания религии. Это название — «естественная религия» — не может, таким образом, затушевывать тот факт, что у Бейля религия, ре-

лигиозное сознание подменяются нравственностью, нравственным сознанием.

Апологеты христианства рано заметили опасность картезианского принципа, согласно которому истинны лишь положения интуиции и дедуцируемые из них следствия: этот принцип предавал религию суду разума. И если суд разума самого Декарта оказался к ней благосклонен, то не было гарантии, что разум других мыслителей проявит такую же покладистость. Бейль оправдал опасения этих апологетов. Он отвергает в религии все, что противоречит совести человека, его нравственному сознанию. Подменяя религию нравственностью, он сурово обличает безнравственность религии.

Правда, антирелигиозные идеи выступают у Бейля в религиозном облачении. Каждый слышит внутренний голос совести, являющий собой закон или правило различения нравственного и безнравственного. «И если человек не атеист, если он верит в какую-то религию, он необходимо предполагает, что этот закон, это правило — в боге. Откуда я заключаю, что совершенно все равно, сказать ли: моя совесть судит, что такой-то поступок хорош (или дурен), или сказать: моя совесть судит, что такой-то поступок нравится богу (или ему не нравится)» (там же, ч. II, гл. VIII). Но Бейль в «Разных мыслях» сам доказал, что и атеист может быть высоконравственным человеком, а в этом случае голос совести утрачивает всякую связь с богом. Поэтому заявления Бейля, что голос совести — это голос бога, его внутреннее откровение и т. д., не могут затушевывать основной мысли «Комментария» — что не религия судит человеческие мысли и действия, решая, что в них хорошо, что дурно, что в них правильно, а что ошибочно, а, наоборот, человеческая мысль, моральное сознание человека судит религию, решая, что в ней хорошо, что дурно, что в ней правильно, а что ошибочно.

Согласно «Комментарию», «естественный свет» — высший судья не только в нравственности, но и в познании. Положения, выступающие в сознании как ясные, отчетливые, самоочевидные, — это абсолютные истины, «аксиомы метафизики». «Верховный суд, выно-

сящий обо всем, что нам предлагается, приговор в последней инстанции без права обжалования,— это разум, говорящий посредством аксиом естественного света или метафизики» (там же, ч. I, гл. I). Эти прирожденные нам абсолютные истины суть принципы всякого знания. Они представляют собой критерий истинности любого положения, выдвигаемого в науке и в жизни. Разум и прирожденные ему «аксиомы естественного света или метафизики» играют роль верховного суда при решении не только научных, но и религиозных вопросов.

Этот пробный камень — средство различения истины и заблуждения — необходимо применять ко всем религиозным положениям, выдвигаемым в книгах и проповедях, «не исключая даже тех, какие бог открыл нам необычайным образом» (там же, ч. I, гл. I), другими словами, не исключая и откровения, запечатленного в Священном писании. Любое утверждение Писания, приходящее в противоречие с этим мерилom, безусловно ложно; это основная мысль «Комментария», всесторонне в нем обосновываемая. «Есть аксиомы,— говорит Бейль,— против которых ничего не смогут сделать самые решительные и самые очевидные слова Писания. Таковы положения: *целое больше части; если отнять от равных величин равные, то остатки будут равны; невозможно, чтобы сразу были истинными оба противоречащих друг другу суждения или чтобы существование объекта существовало после разрушения этого объекта.* Пусть сто раз покажут в Писании высказывания, противоречащие этим предложениям; пусть, чтобы установить учение, противоречащее этим всеобщим максимам здравого смысла, совершат тысячи и тысячи чудес — больше, чем совершили Моисей и апостолы,— человек, такой, каков он есть, не поверит этому» (там же, ч. I, гл. I). Человек, по Бейлю, скорее допустит, что Писание следует понимать в обратном смысле или что чудеса эти исходят от дьявола, чем поверит, что ошибаются разум и его аксиомы.

Нельзя сказать, чтобы автор «Комментария» не чувствовал всей дерзости выдвигаемых им идей. В конце второй части «Комментария» он признает, что ему мо-

гут возразить: если от каждого требуется лишь, чтобы он следовал голосу «естественного света», то зачем нам Писание? Вопрос этот действительно напрашивается при чтении этого трактата. Ответ Бейля гласит: Писание нужно, так как в вопросах вполне ясных оно одинаково понимается всеми христианами, а в вопросах темных, вызывающих разногласия, последователи различных христианских сект согласны между собой по крайней мере в том, что то, что говорится в Писании, истинно. Насколько острым является сформулированное Бейлем возражение, настолько жалким, явно беспомощным оказывается его ответ на это возражение. Это очень напоминает «Амфитеатр вечного провидения» Ванини или «Побежденный атеизм» Кампанеллы, где провозглашается борьба с атеизмом, показывается вся убедительность аргументации атеистов, но весьма неубедительно эта аргументация опровергается.

Чтобы придать своей антирелигиозной позиции ортодоксальный облик, Бейль заявляет, что даже теологи, призывающие отказаться от разума ради веры, если не на словах, то на деле признают, что церковь, чудеса и Писание бессильны перед аксиомами «естественного света»; что и католические и протестантские теологи, возвысив откровение и веру, затем «складывают их к подножию трона разума» и всем своим поведением показывают, что считают *теологию служанкой философии* (а вовсе не наоборот, как принято думать).

Бейль, правда, отмежевывается от социнпан, которые, по его словам, чересчур расширительно толкуют права разума, утверждая, что всякий смысл, приписываемый Писанию, если он не согласен с «естественным светом», должен быть отвергнут. Но сам он отстаивает взгляд, по существу не отличающийся от этой формулы. В «Комментарии» доказывается, что сам акт веры невозможен без умозаключений, основанных на логике; с отказом от логики вера становится невозможной. Во всех этих случаях речь идет не об этических, а о гносеологических вопросах, и в них «Комментарий» знает лишь один критерий — разум.

Таковы некоторые идеи двух первых частей «Комментария». В 1687 г. вышла его третья часть, посвя-

ценная опровержению взглядов Августина, на которого обычно ссылались поборники расправ над еретиками. Бейль отдает себе отчет в том, насколько смела его книга: он издает ее в качестве перевода с английского, а авторство приписывает вымышленному английскому пресвитеру. Однако никакие предосторожности здесь уже помочь не могут. Французские протестанты в Голландии вне себя от возмущения. Их лидер Жюрье сразу же по выходе «Комментария» издает направленную против него работу, где доказывается, что бейлевское требование «универсальной терпимости» есть «чистый деизм», а это заблуждение, как и всякое заблуждение, преступно и достойно кары (в работе, изданной позднее, Жюрье всецело оправдывает сожжение Сервета). Если заблуждающийся такой же нравственный человек, как и тот, кто владеет истиной, писал Жюрье, то все люди, следующие своей совести, какой бы религии они ни держались, равны в нравственном отношении. К чему же тогда христианство, к чему откровение, если язычники и даже атеисты спасутся так же, как и христиане?

Эти обвинения, как мы видели, не были голословны, и это увеличивало опасность, угрожавшую роттердамскому философу. Обстановка накаляется. На стороне противников Бейля и церковные власти, и гражданские, и большинство эмигрантов. Поэтому в «Добавлении к философскому комментарию» (1688) Бейль прямо не полемизирует с Жюрье, а лишь защищает основные идеи «Комментария», делая вид, будто его позиция совпадает с позицией Жюрье.

В это время среди французских эмигрантов начинают распространяться надежды на то, что протестантские государства начнут войну с Францией и силой положат конец преследованиям гугенотов. Появляется соответствующая литература. Исполненные фанатизма авторы призывают правителей протестантских стран объявить войну Франции. В обстановке, когда страсти эмигрантов были так накалены, Бейль издает два памфлета: «Ответ только что обращенного на письмо изгнанника» (1689) и «Совет изгнанникам относительно их скорого возвращения во Францию» (1690). Первый

из них напечатан в виде письма человека, недавно принявшего католицизм и сурово осуждающего теорию и практику нетерпимости как у протестантов, так и у католиков. Здесь показано, что протестанты, находящиеся у власти в Англии, Швеции, Голландии, обнаруживают в отношении инакомыслящего меньшинства фанатическую нетерпимость, не уступающую бесчеловечности «папистов». Здесь также осуждается поведение протестантов, провоцирующих войну против своей родины. Нетрудно понять, какое впечатление произвела эта книга.

Но гораздо больше шума наделал второй памфлет, изданный в виде письма, якобы полученного эмигрантом от католика, терпимо и благожелательно относящегося к гугенотам, искренне желающего восстановления их прав во Франции и верящего, что король это сделает. Явная доброжелательность автора, его спокойный, рассудительный тон делают особенно убедительным содержащееся в книге осуждение иступленного фанатизма эмигрантов. Политическая позиция последних — главная тема памфлета. Эта позиция, разъясняет автор беженцам, отталкивает от них большинство населения их родины и может лишь повредить их делу. Требовать свержения властей и даже войны других стран против своей родины лишь потому, что эти власти преследуют «истинную религию», не только непоследовательно (так как в протестантских странах жестоко преследуют католиков, социниан), но принципиально недопустимо, ибо это значит жертвовать благом общества, его миром и спокойствием во имя узких интересов одной религиозной группировки. В этой книге, таким образом, доказывается, что благо общества важнее блага религии.

«Совет изгнанникам» вызвал в протестантском лагере бурю негодования. Жюрье сразу же стал доказывать, что памфлет — дело рук Бейля. Тот, конечно, это отрицал, притом так настойчиво, что не только его друзья (Банаж, Шуэ) поверили этому, но даже после его смерти некоторые исследователи считали, что «Совет изгнанникам» написан кем-то другим. Однако авторство Бейля подтверждено корректором, сообщившим,

что рукопись «Совета» принадлежала руке Бейля, да и самим содержанием книги, идею которой представляют развитие идей предшествующих работ философа. Кроме того, в работах, написанных позднее, Бейль защищает основные мысли памфлета.

Роттердамский философ становится объектом ожесточенных нападков. Особенно неистовствует Жюрье. Подобрал цитаты из различных работ Бейля, он раздражается целым потоком злобных памфлетов, доказывающих, что Бейль — атеист и агент «Кабалы» (тайная антипротестантская организация — плод фантазии Жюрье). Бейль не оставался в долгу, печатно отвечая на каждый опус теолога. Где обвинение серьезно, Бейль отделяется уклончивым заявлением. Где есть хоть малейшая возможность, он переходит от обороны к наступлению. Так, на обвинение в том, что, ставя гражданскую власть выше религии, он лишает государство самой сильной опоры, Бейль отвечает, что чаще всего гражданскую войну и государственные перевороты вызывает различие религий.

Против роттердамского философа ополчилось большинство эмигрантов. Лишь небольшая группа друзей Бейля стала на его сторону. Хотя многие из них не разделяли его смелых взглядов, они глубоко уважали его как человека и ученого и их возмущала травля, которой его подвергли. Кампания, развернутая против философа, так накалила атмосферу, что из всех его друзей лишь двое нашли в себе мужество выступить в печати в его защиту. Гедеон Юз анонимно издал «Письмо одного друга г. Бейля друзьям г. Жюрье», а редактор «Истории трудов ученых» Банаж де Боваль поместил в своем журнале статьи в защиту Бейля.

Но это был глас вопиющего в пустыне.

Церковные власти Роттердама потребовали от городских властей, чтобы они расправились с «нечестивцем». В октябре 1693 г. бургомистры Роттердама, не вызвав Бейля, не дав ему ни слова сказать в свою защиту, даже не сообщив ему мотивы своего решения, постановили лишить его пенсии и права преподавания. Расправа со смелым мыслителем, которой добивались мракобесы, свершилась.

Бейль стойко встречает этот удар, не отступая от убеждений, за которые подвергается гонениям. Он подобно Спинозе гордо отвергает самые выгодные предложения (сделанные ему роттердамскими богачами графом Гискармом и герцогом Шревсберном): он оберегает свою независимость. Но, будучи научен горьким опытом, Бейль решает в дальнейшем быть осторожнее и, не прекращая отстаивать свои идеи, облечь их в менее уязвимую форму. 1693 год — переломный в жизни философа. С этого года начинается последний этап его борьбы — период создания «Исторического и критического словаря» и столкновений, вызванных выходом в свет этого самого большого и самого известного его произведения.

Во второй половине XVII в. словари, представлявшие собой справочники о жизни и деятельности различных исторических лиц, получили значительное распространение. Особенно знаменит был «Исторический словарь» Морери, изданный в 1670 и 1681 гг. Словари эти изобиловали грубейшими искажениями фактов, и Бейлю, глубоко убежденному, что историческую истину можно установить вполне точно, еще в 1690 г. пришла мысль заняться исправлением соответствующих ошибок.

Казалось, что, погрузившись в такое академическое занятие, Бейль покинет поле боя и уединится в своем кабинете, куда не доносится шум событий современности. Возможно, сам Бейль вначале был близок к такому мнению, полагая, что если бы он продолжал позитивно излагать свои взгляды, как ранее, то с необходимостью либо вызвал бы недовольство влиятельных лиц, либо сам оказался недоволен своим изложением. Иное дело — словарь. Здесь ничто не вынуждает поступаться своими убеждениями и меньше опасность навлечь на себя ярость мракобесов. И «Словарь» стал первым произведением Бейля, на титульном листе которого он поставил свое собственное имя...

В «Словаре» Бейль осторожен, как никогда. Разница между этим трудом и ранее опубликованными его работами разительная. Но, во-первых, восстановление исторической истины нередко не представляет один

лишь академический интерес, а существенно затрагивает конфликты современности. Во-вторых, хотя первоначально Бейль собирался заняться лишь фактами, но вскоре обнаружилось, что, освещая идеи выдающихся лиц, нельзя воздержаться от собственных суждений об этих идеях. В результате и здесь Бейль остается самим собой — борцом против мракобесия, за свободу совести, за свободу мысли.

В «Словаре» (первое издание вышло в 1697 г., а второе, расширенное — в 1702 г.) взгляды автора получают весьма своеобразное выражение. Как правило, в основном тексте, напечатанном крупным шрифтом, автор ограничивается констатацией фактов, воздерживаясь от высказывания своих взглядов. Примечания, напечатанные мелким шрифтом, занимают в несколько раз больше места, чем основной текст. В этот необъятный текст примечаний, как островки в безбрежном океане, вкраплены высказывания, излагающие позицию автора по важнейшим вопросам философии и религии. Большая часть «Словаря» состоит из статей по вопросам истории, античной и новой. Завуалировать антирелигиозную направленность бейлевских мыслей при обсуждении «священной истории» было трудно. Поэтому, хотя число статей, посвященных библейским персонажам, и невелико (15), им суждено было сыграть гораздо большую роль, чем множеству чисто исторических статей «Словаря». Из 2044 статей, имеющих в «Словаре», лишь 104 посвящены философам. Почти половина этих статей (48) об античных мыслителях, 25 — о философам Возрождения (но нет статьи о Монте-не), 18 — о философам XVII в. (но нет статей о Декарте и Гассенди), 13 — о философам средневековья.

Несмотря на все принятые меры предосторожности, передовые идеи, содержащиеся в «Словаре», получили значительный резонанс. Их по-своему оценили и прогрессивный лагерь, и лагерь реакции. С 1697 по 1741 г. разошлось 11 изданий «Словаря» на французском и два издания на английском языке. Во Франции, где печатание «Словаря» было запрещено, он пользовался огромной популярностью. Датчанин Гольберг, проживавший в Париже в 1715—1716 гг., сообщает,

что многие студенты Сорбонны приходили в библиотеку Мазарини еще до ее открытия, чтобы получить том «Словаря» Бейля.

Что касается реакционно настроенных противников Бейля, то, не входя в подробный разбор вопросов, поднятых в «Словаре», можно выделить три из них, вызвавшие бурное возмущение фидеистов сразу же после опубликования «Словаря».

В этом произведении показано, что Писание противоречит не только свидетельству современников (ст. «Авимелех»), но и само себе (ст. «Каин»); что описываемые в Писании чудеса так же противоестественны и невероятны, как и чудеса, о которых рассказывают языческие религии (ст. «Иона»). Но самый сильный удар по авторитету Писания наносили те статьи «Словаря», где убедительно доказывается, что, по свидетельству самого Писания, «божьи люди» (недостижимый образец для каждого христианина) — патриарх Авраам, пророк Илия, царь Давид — совершали такие отвратительные преступления, такие безнравственные поступки, на которые способен лишь самый низкий, гнусный человек. Эти статьи, естественно, наталкивали на мысль: может ли укреплять нравственность книга, рекомендуемая в качестве образца подлецов, и может ли считаться такая книга боговдохновенной?

Не трудно представить, какую бурю среди ревнителей христианства вызвали эти высказывания Бейля. Уже через год после выхода в свет первого издания «Словаря» консистория валлонской церкви в Роттердаме, подвергнув резкой критике это произведение, потребовала, чтобы в него был внесен ряд поправок, и прежде всего, чтобы были изъяты все места, в которых говорится о безнравственности патриархов и пророков.

Статья «Давид» возмутила не только ортодоксов — единомышленников Жюрье. Многие идейные друзья Бейля тоже громко выражали свое возмущение содержащимся в этой статье «кощунством». Бейль был вынужден во втором издании «Словаря» сократить эту статью втрое и целиком переделать. Но читатели требовали прежнего текста, и книгоиздатели вынужде-

ны были издать его дополнительно, а в посмертных изданиях всегда печатался первоначальный текст этой статьи.

Другим вопросом, освещение которого в «Словаре» сразу же вызвало нападки апологетов, был вопрос о провидении. В статьях «Манихейцы», «Марциониты», «Павликиане» и других показывается, что наличие в жизни зла и греха невозможно сколько-нибудь разумно согласовать со всемогуществом бога, предопределяющего все без исключения события, и с его милосердием. Последовательная защита тезиса о всемогуществе бога приводит к выводу: бог — творец не только добра, но и зла, не только добрых дел, но и грехов (позиция «супралапсариев»). Это, говорит Бейль, последовательно религиозная, теологическая концепция, но, объявляя бога источником зла и безнравственности, она отвращает людей от бога, толкает их к атеизму. Манихейцам удастся избежать этого вывода лишь благодаря тому, что они отказываются считать бога причиной зла и греха. В результате манихейцы отрицают всемогущество бога, веря, что паряду с добрым началом есть начало злое.

Излагая аргументацию манихейцев, Бейль в первом издании «Словаря» ничего ей не противопоставляет (формально, разумеется, манихейство осуждается). Во второе же издание он включает «Разъяснение о манихейцах», где выдвигает против них весьма малоубедительную аргументацию, прибавляя, что очевидных доводов против манихейства нет, а доводы, содержащиеся в Писании, легко найти в книгах теологов... Автор явно склоняется к мнению, которое, не вызывая затруднений в нравственном отношении, несовместимо, однако, с провидением, со всемогуществом бога, с религией.

Таким образом, и при рассмотрении позиции «супралапсариев», и при рассмотрении манихейства Бейль вскрывает несовместимость провидения с фактами, несовместимость религии с нравственностью, и нетрудно себе представить, какое бурное негодование вызвали эти положения Бейля у апологетов.

В тесной связи с вопросом о провидении находится вопрос об отношении между верой и разумом, теологией и философией. В «Комментарии» доказывалось, что можно верить лишь в то, что одобрено разумом, что вера подчинена разуму, а теология — философии. Автор при этом благочестиво заверял, что мы потому и должны исповедовать христианство, что оно вполне согласуется с «естественным светом». Поэтому «Комментарий», приведший в ярость апологетов-ортодоксов, вызвал одобрение другой группы апологетов — сторонников полного согласия веры с разумом («рационалисты»). В «Словаре» же показано, что с точки зрения разума ни один довод, выдвигаемый в пользу «истин религии», не выдерживает критики: ни довод о «всеобщем согласии» (ст. «Мальдона»), ни довод о перво двигателе (ст. «Забарелла»), ни доводы, обосновывающие сотворение мира богом (там же), ни доводы, обосновывающие боговдохновенность Писания (ст. «Николь»). Тщетны все попытки согласовать разум (и основанную на разуме философию) с верой (и основанной на вере теологией) — такова мысль, пронизывающая многочисленные статьи «Словаря».

Поэтому с выходом в свет «Словаря» к старым врагам Бейля — ортодоксам — присоединились те, кто еще недавно поддерживал его, — апологеты-«рационалисты». Из их числа особенно энергично выступили против автора «Словаря» амстердамский профессор Леклерк и гаагский пастор Жакело.

Своим критикам Бейль возражает в «Разъяснениях» и других добавлениях, включенных во второе издание «Словаря», в «Продолжении разных мыслей о комете» (1704), в «Ответе на вопросы провинциала» (1703, 1705, 1706), в «Беседах Максима с Фемистом» (1707). Он показывает «рационалистам», насколько жалка их половинчатая позиция. Если вы действительно признаете разум высшим судьей во всех вопросах, говорит им Бейль, откажитесь от веры в троицу, в провидение, откажитесь от всех истин религии, ибо они противоразумны. Если же вы не желаете с этими истинами расстаться, то признайте, что вы отказались от разума, и не изображайте из себя его поборников.

Говоря о тяжелых ударах, нанесенных Бейлем метафизике, Маркс называет метафизикой идеалистические, чисто умозрительные конструкции, используемые для обоснования религии. Антагонистом этой метафизики, интерес которой сосредоточен на «мысленных сущностях и божественных предметах», является материализм Гассенди и Гоббса, а представителями такой метафизики были Декарт и Лейбниц, Мальбранш и Арно. Подобно тому, говорит Маркс, как Фейербаха на борьбу против спекулятивной философии идеализма толкнуло то, что «он увидел в спекуляции последнюю опору теологии и вынужден был заставить теологов вернуться обратно от мнимой науки к *грубой*, отталкивающей *вере*, точно так же религиозное сомнение привело Бейля к сомнению в метафизике, служившей опорой для этой веры. Он подверг поэтому критике все историческое развитие метафизики. Он стал ее историком, для того чтобы написать историю ее смерти»*.

Одним из эпизодов борьбы Бейля против метафизики—против идеалистической спекуляции, используемой для защиты фидеизма,—явилась его схватка с «рационалистами» Леклерком и Жакело.

В книге «Согласие веры с разумом, или Защита религии от возражений, распространяемых «Историческим и критическим словарем» г-на Бейля» Жакело выдвигает пять положений, свидетельствующих о согласии веры с разумом. В «Беседах Максима и Фемиста» Бейль последовательно опровергает все пять тезисов Жакело.

Теперь против роттердамского мыслителя объединились и откровенные фидеисты, и те, чей фидеизм выступает в облачении рационализма, и протестантские мракобесы, и мракобесы католические. Дело дошло до того, что писания католика Ренодо, обличающие кощунства «Словаря» (на основании этого опуса «Словарь» запретили печатать во Франции), издал в Роттердаме смертельный враг католицизма — Жюрье.

В последние шесть месяцев своей жизни Бейль тяжело страдал от «грудного недуга» (вероятно, забо-

* К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 141.

левание легких). Философ считал свою болезнь смертельной и, несмотря на наставления друзей, отказывался принимать лекарства. К приближающейся смерти он относился с поразительным спокойствием, ни на один день не прерывая своей обычной интенсивной научной работы. 29 октября 1706 г., незадолго до своей кончины, Бейль писал лорду Шефтсбери, что говорить ему очень тяжело из-за «грудного недуга». Поэтому он никого не принимает, сам никому визитов не наносит и в уединении, на которое его обрекла болезнь, единственным развлечением ему служит работа — опровержение концепций Леклерка и Жакело.

Бейль скончался 28 декабря 1706 г. «Накануне своей смерти, проработав все утро, он отдал копию своего ответа г-ну Жакело моему корректору, сказав ему, что чувствует себя очень плохо. На следующий день в девять часов утра его хозяйка вошла в его комнату. Умирая, он ее спросил, растоплен ли его камин, и тут же скончался. Таким образом, ни г-н Банаж, ни я, ни кто-либо другой из его друзей при этом не был»*, — писал книгоиздатель Леерс первому биографу Бейля — Демезо.

Свою мужественную борьбу против религиозного мировоззрения и нетерпимости, за право каждого верить лишь в то, что согласно с его совестью, и говорить лишь то, что он думает, свой неустанный благородный научный труд Бейль продолжал до последнего дня жизни.

* *
*

Бейль, этот эрудит, чувствовавший себя в своей стихии лишь среди книг, роясь в которых он проводил дни и ночи, так что даже лекции в университете были ему в тягость, этот типичный ученый, погруженный в анализ умозрительных тонкостей, не был теоретиком, далеким от социально-политических событий. Находясь в гуще этих событий, он своими произведениями ак-

* *Bayle P. Dictionnaire historique et critique, t. I. Amsterdam — Leiden, 1730, p. CV.*

тивпо в них участвовал. У этого окруженного врагами одинокого философа были соратники. Эрудит был борцом.

В разные периоды своей жизни Бейль разрабатывал различные проблемы, отстаивал различные, порой даже противоположные, положения. Но в центре его внимания всегда стоял один вопрос, разрешения которого настоятельно требовала жизнь. Будучи идеологом передовой буржуазии, боровшейся против средневековой религиозной идеологии, которая противопоставляла одну часть общества другой, тормозила процесс формирования нации и препятствовала экономическому развитию страны, Бейль прежде всего озабочен тем, как положить конец фанатической нетерпимости и порождаемым ею аморальным явлениям, как добиться свободы совести, свободы мысли и воспрепятствовать тому разлагающему влиянию, какое религия оказывает на нравственность отдельных лиц и всего общества. Таковы две стороны — социально-политическая и моральная — той проблемы, решению которой была подчинена вся деятельность философа.

Мы видели, что уже в «Разных мыслях о комете» Бейль всесторонне обосновал ту мысль, что источник нравственности — заложенное в каждом человеке от рождения нравственное сознание, а источник безнравственности — с одной стороны, коренящиеся в теле человека страсти, с другой — внедряемые обществом предрассудки, к числу которых принадлежат прежде всего предрассудки религиозные. Поэтому те, кто обходится без религии, дают образцы высокой нравственности, а общество, состоящее из одних лишь атеистов, было бы гораздо счастливее общества христиан или сторонников какой-нибудь другой религии. Это первый этап развития бейлевской мысли.

Дальнейшее развитие этих взглядов приводит Бейля к выводу (особенно ярко выраженному в «Комментарии»), что не только врожденная всякому человеку совесть есть высший и непререкаемый судья во всех нравственных вопросах, но и врожденный каждому разум есть высший и непререкаемый судья во всех вопросах познания, в том числе и в познании «истин ре-

лигии». Теология объявляется всецело подчиненной философии, вера (в том числе и вера в откровение) — основанной единственно лишь на разуме и подчиненной ему. При этом, хотя на словах признается согласие веры с разумом, на деле это согласие сколько-нибудь убедительно не показано. Зато очень подробно и убедительно показано, как противоречит «естественному свету» прямое изречение Христа, содержащееся в Евангелии, и доказано, что это место в Писании необходимо ложно в нравственном отношении и наносит огромный вред обществу и государству. Таков второй этап мысли Бейля.

Наконец, на третьем этапе своего идейного развития (получившем яркое выражение в «Словаре») Бейль обнаруживает, что троичность бога, сотворение богом мира из ничего, его всемогущество и милосердие, с одной стороны, и обилие зла и греха на свете — с другой, короче, все «истины религии» противоречат разуму. Более того, в таком же плачевном состоянии оказывается самая основа религии — откровение, запечатленное в Писании; Писание оказывается в вопиющем противоречии и с «естественным светом совести», и с «естественным светом разума». Обнаруживается непроходимая пропасть между разумом и верой, философией и теологией, они оказываются абсолютно несовместимы.

Несмотря на кажущийся разрыв этого воззрения со взглядами, выдвинутыми в предшествующие периоды жизни философа, здесь налицо преемственность. Ведь в «Разных мыслях о комете» говорилось, что религия побуждает людей делать то, что им запрещает разум. А в «Комментарии» было показано на одном, но ярком примере, что по крайней мере кое-что в Писании (образующем фундамент веры) решительно противоречит разуму. Вывод, что все в религии противоречит «естественному свету», есть, таким образом, дальнейшее развитие положений, содержащихся в предшествующих работах Бейля.

Но раз все противоречащее разуму ложно — а все в религии противоречит разуму, — то остается лишь принять точку зрения если не атеизма, то по крайней

мере деизма. И есть все основания думать, что именно такова была в сущности позиция Бейля.

Но в «Словаре» и в других произведениях последнего периода жизни Бейля антирелигиозные высказывания, выдвигаемые в более или менее осторожных выражениях, сочетаются с категорическими заявлениями в поддержку религии, против разума. Так, в статье «Павликиане» (прим. М) говорится: «Нужно отдать свой рассудок в подчинение вере и никогда не обсуждать некоторых вопросов». И тут же делаются резкие выпады против разума: «Разум способен лишь разрушать, но не строить; он годится лишь для того, чтобы возбуждать сомнения», ибо, опираясь на разум, можно де найти столько же доводов *за*, сколько и *против* (ст. «Манихейцы», прим. D). «Итак, кажется, что состояние сомнения (*incertitude*) больше всего подходит для того, чтобы убедить нас, что путь разума — ложный путь... Это — большой шаг по направлению к христианской религии, ибо она требует, чтобы мы подчиняли рассудок вере» (ст. «Пиррон», прим. С). Разум, конечно, владеет очевидностью. Но образ действий бога непостижим для разума, так как рассуждения бога идут не тем путем, каким идут рассуждения разума. Поэтому тот, кто хочет быть христианином, должен отказаться от разума и философии, «ибо невозможно одновременно владеть и очевидностью и непостижимостью» («Разъяснение о пирронистах»).

Означает ли это, что в последний период своей жизни Бейль отказался от своих антирелигиозных идей ради фидеизма и иррационализма?

Прежде всего, отметим, что «Комментарий» начинается с подробного и решительного опровержения тезиса о необходимости подчинения разума вере. Там доказывается противоположный тезис о том, что всякая вера — и «истинная» и «ложная» — обязательно покоится на «естественном свете», без применения которого человек не в состоянии решить, чему верить. А во второй части «Комментария» целая глава (вторая) посвящена опровержению довода о непостижимости для разума истин религии и образа действий бога. В этой главе обстоятельно показано, что «прибегать

к максиме *пути господни не те, что наши пути*, — значит в действительности говорить вздор». Так рассуждал Бейль до «Словаря». А вот как он рассуждает в «Беседах Максима и Фемиста», написанных после «Словаря». В этой работе, как уже говорилось, опровергаются тезисы Жакело. Один из этих тезисов гласил: нелепо пытаться входить в намерения бога, предписывать ему правила, которыми руководствуемся мы, люди; бог руководствуется чем-то другим, нам неизвестным и для нас непостижимым. Бейль решительно опровергает этот тезис Жакело. Думать так, говорит он, значило бы порвать с разумом и признать, что для бога не имеют силы нравственные истины и бог оказывается творцом зла. Таким образом, несостоятельность идеи непостижимости божественных дел для нашего разума была ясна Бейлю, когда он создавал «Словарь».

Во-вторых, заявления, возносящие веру и освобождающие ее от суда разума, мы находим и в произведениях, написанных задолго до «Словаря» — когда философ провозглашал единственным судьей во всем, включая веру, разум. Такие заявления содержатся, например, в «Новых письмах» (написанных за год до «Комментария»). Там говорится, что о требуемой разумом очевидности в отношении истин религии и речи быть не может. Более того, там утверждается, что необходимо следовать скорее предрассудкам, простонародным заблуждениям и слепым инстинктам природы, нежели отчетливым идеям разума, — мысль, диаметрально противоположная основным идеям всех вообще произведений Бейля (в том числе и того, в которое включена эта апология предрассудков и слепых инстинктов).

Такие кричащие противоречия — обычное явление в произведениях роттердамского философа, в том числе и в «Словаре», где в примечаниях, по выражению Фейербаха, мы находим «того Бейля, которого нелегко спутать с другими людьми», а в основном тексте выступает Бейль, высказывающийся в духе ортодоксии. Атмосфера фанатизма, окружавшая Бейля, вынуждала его прикрывать свои взгляды «христианской фразео-

логией, которой долгое время должна была прикрыться и новейшая философия» *.

Противоречивы высказывания Бейля по основному вопросу философии. Конечно, главная его позиция — позиция борца против пустого идеалистического и теологического умозрения («метафизики», по выражению Маркса) — проникнута материалистической тенденцией. Картезианство, говорит он в «Ответе на вопросы провинциала», постулирует неспособность материи мыслить, откуда следует нематериальность носителя сознания, а из нематериальности души легко вывести ее бессмертие. Поэтому для религии выгоднее всего держаться картезианства. Но во-первых, «один из самых глубоких метафизиков последнего времени», Локк, доказал несостоятельность картезианского постулата. Учение Локка, говорит Бейль, приводит к выводу, что одна и та же субстанция одним из своих атрибутов соединена с протяженностью, а другим — с мышлением. Значит, нельзя из того, что данная субстанция мыслит, заключать о нематериальности такой субстанции. Во-вторых, в пользу материальности носителя сознания говорит повседневный опыт, свидетельствующий о господстве тела человека над его духом: детство и дряхлость тела обуславливают слабость духа, а сон — утрату сознания; болезни тела вызывают болезни духа. К этому необходимо присоединить неубедительность всех доказательств бессмертия души.

Характерна также полемика Бейля с Декартом о психике животных. Поскольку Декарт видит в животном машину и отрицает общее в психике животных и людей, он остается еще в рамках идеалистического предрассудка, абсолютизирующего различие между носителем бессмертной души и бездушными созданиями. Точка зрения материалистов XVI, XVII и отчасти XVIII в., абсолютизирующих единство животных и людей и стирающих качественное различие между ними, тоже метафизически односторонняя. Но она сыграла положительную роль, ибо сторонники ее, утверждая, что человек устроен так же, как животные, психика

* К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, стр. 371.

которых — продукт их тела, доказывали, что и наше сознание — продукт тела. Именно такова позиция Бейля. Он находит у животных и ум, и память, и чувства, доказывая, что их психика лишь количественно, а не качественно отличается от человеческой, и опровергая тезис Декарта о животном-автомате (ст. «Шаррон»).

Хотя Бейль говорит, что нам не дано познать сущность материи, да и существование ее даже нельзя доказать, он отвергает всякий мистицизм (ст. «Врахманы») и подчеркивает, что с разумом согласуется лишь вечность материи, ее несотворимость и неразрушимость. Будучи номиналистом, Бейль полагает, что все «индивидуальные природы» доступны нашему познанию, если стать на атомистическую точку зрения. Атомистическая теория Эпикура, восстановление которой Бейль считает большой заслугой Гассенди, превосходно объясняет материальные явления. Более того, она, с точки зрения Бейля, объясняет и духовные явления, если допустить, что каждый атом наделен не большой дозой сознания.

Бейль, таким образом, представляет собой не только посредствующее звено между антирелигиозным скептицизмом XVI в. и атеизмом энциклопедистов. Это философ, через посредство которого материалистическая тенденция передовой мысли XVI в. развилась в материализм XVIII в. Но и здесь, как и во многих других областях, он непоследователен. Если, с одной стороны, противоречивость Бейля обусловлена обстановкой, вынуждавшей прибегать к эзоповскому языку, то — с другой, она коренится в его философских убеждениях. Нанося сильные удары по рассудочному образу мышления, этот философ, прославившийся своим скептицизмом, сам на каждом шагу обнаруживает рационализм. В статье «Анаксагор» опровергается взгляд, который, исходя из принципа *ex nihilo nihil fit* (из ничего ничто не возникает), отрицает качественные изменения, сводя их к количественным. Но в других статьях «Словаря» этот рассудочный взгляд защищается. Либо возникновение, говорится там, есть возникновение чего-то из ничего (что противоречит разуму), либо это чисто количественное изменение. Так же

обстоит дело и с исчезновением чего-либо. Следовательно, строго говоря, нет ни возникновения, ни исчезновения, есть лишь количественное изменение. Разбирая утверждение, что части материи, лишённые жизни и сознания, будучи определённым образом соединены, становятся носителями жизни и сознания (и утрачивают эти свойства, когда разъединяются), Бейль говорит, что это невозможно, так как при любом соединении и расположении материальных элементов никаких новых качеств не возникает. И он приводит в качестве примера соединение деталей часового механизма, действие которого обнаруживает лишь те свойства, какими детали обладали и до сборки. Человеческое тело тоже лишь потому обладает сознанием, что образующие его частицы обладали сознанием до образования тела и будут обладать им после разложения тела.

Опередив физику своего времени, Декарт выдвинул диалектическое положение о неотделимости протяженности от материи. Против этого воззрения Бейль постоянно борется. Он считает, что Гассенди, Ньютон, Г'юйгенс, Торичелли, восстановив абсолютно пустое пространство, находящееся вне материальных тел, опровергли Декарта.

Ярко выраженная рассудочная позиция характерна и для гносеологических взглядов Бейля. «...Первоначальные идеи, несущие в самих себе убеждение в своей истинности», он считает единственным критерием истины. Этот критерий распространяется и на религию, в том числе и на откровение. «Все сны, все видения патриархов, все рассуждения, поразившие их слух как исходящие от бога, все явления ангелов, все чудеса, все вообще должно было пройти испытание естественного света» («Философский комментарий», ч. I, гл. I).

Но, признав этот критерий, Бейль обнаруживает положения, которые, хотя и очевидны, не обладают абсолютной истинностью. Есть утверждения, исключаящие возможность истинности противоположных утверждений. Очевидность таких утверждений гарантирует их истинность; против попытки их опровергнуть «восстают наши плоть и кровь». Но есть утверждения,

допускающие истинность противоположных суждений; «плоть и кровь не восстают» против их опровержения. Если нет доказательства таких противоположных утверждений, то их опровержения оказываются равно очевидными. Это прежде всего диалектические антиномии, неразрешимые для метафизики.

Так, Бейль десятки раз возвращается к проблеме провидения, рассматривая ее не только как вопрос о противоречии между всемогуществом бога, его милосердием и злом, царящим в жизни, но и как философскую проблему соотношения необходимости и свободы. Два возможных здесь решения, говорит Бейль, выражаются в контрадикторных суждениях, из коих одно по закону исключенного третьего обязательно должно быть истинно. Но признание свободы приводит к абсурдному отрицанию причинности и закономерности, а признание закономерности ведет к фатализму, люди оказываются автоматами. Оба контрадикторных суждения оказываются ложными.

Бейль доказывает, что и при рассмотрении некоторых других вопросов наш ум запутывается в неразрешимых противоречиях. Так, опровержение любой истины религии по крайней мере так же очевидно, как ее доказательство. В отличие от утверждений, покоящихся на непрерываемо достоверных математических и физических доказательствах, говорится в статье «Болье», истины религии, включая основополагающую истину христианства — боговдохновенность Писания, покоятся лишь на «нравственном доказательстве». Признание истин религии «лишь акт человеческой веры»; как бы уверены мы ни были в них, «мы знаем, что возможно противоположное», и «наши плоть и кровь» отнюдь не восстают против опровержения этих религиозных истин.

В познании Бейль усматривает такую антиномию: либо всему умозрительному знанию надо доверять безоговорочно, так как все оно — абсолютная истина, не содержащая ни грама заблуждения; либо же в нем есть и заблуждения, тогда оно не истинно и доверять ему совершенно нельзя. А поскольку среди очевидных истин, доставляемых умозрением, есть такие, которые

ведут к неразрешимым противоречиям, Бейль заключает: если умозрение может приводить и к ошибкам, то «путь разума — ложный путь». Неспособность постичь диалектику бытия и диалектику познания приводит к скептицизму. Призывая освободиться от гнета предрассудков и авторитетов, Бейль боролся против догматизма и мракобесия, за свободу мысли и подлинную науку. Но эта борьба с догматизмом остается на почве присущего этому догматизму рассудочного образа мышления. Догматизм ухватывается за позитивную, скептицизм за негативную альтернативу, но оба исходят из противопоставления: либо все наше знание абсолютно надежно, либо все оно совершенно ненадежно, либо надо во всем довериться разуму (чистому умозрению), либо ни в чем.

Но у этого вопроса есть и другая сторона. Провозглашая равносильность всех доступных нам определений, античные скептики делали из этого вывод о сомнительности всех суждений, о том, что нам остается лишь воздержаться от суждений: вывод антидиалектический, рассудочный. Но, выявляя противоречия, действительно присущие реальному миру и нашему познанию, эти скептики подрывали догматизм рассудочного образа мышления и тем самым объективно пролагали дорогу диалектике. Здесь обнаруживается содержащийся в скептицизме диалектический элемент. Это относится и к скептицизму Бейля, к той острой критике, которой он подверг теологические и идеалистические концепции XVII в.: эта критика разрушала догматический образ мышления его современников, вскрывая противоречия в их понятиях и тем самым расчищая путь диалектическому мышлению. В этом отношении особенно интересна статья «Зенон», где вскрываются диалектические противоречия, присущие понятиям материи, движения, пространства, времени. И Гегель не без оснований писал о Бейле, что «он в качестве острого диалектика содействовал прогрессу мыслительного рассуждения об определенных предметах...» * Это, конечно, отнюдь не означает, что

* Гегель. Соч., т. XI, 1935, стр. 296.

античные скептики и Бейль были диалектиками, но это значит, что и первые и второй сыграли существенную роль в истории диалектики благодаря тому разрушительному, негативному, диалектическому моменту, который содержится в скептической мысли.

Чтобы правильно понять сущность бейлевского скептицизма, надо учесть еще следующее. Ни в одной из своих работ, включая «Словарь», Бейль не допускает и тени сомнения в абсолютной истинности самоочевидных принципов (аксиом) математики и логики. Такую же абсолютную безошибочность он приписывает интеллектуальной интуиции нравственного сознания. Не ограничиваясь этим, он расширяет круг доступных нам неопровержимо верных знаний. Он выходит за пределы рационалистической гносеологии Декарта путем обращения к теории познания Пьера Гассенди, согласно которой неочевидное познается как ощущениями, так и разумом. Первые дают знание вещей через их отношение к нам, второй устраняет ошибки чувственного восприятия и позволяет познать, что собой представляют вещи сами по себе, посредством опыта. Логический вывод о существовании пор в коже был подтвержден с помощью микроскопа, а вывод о природе Млечного Пути — с помощью телескопа. Существование знаний, неопровержимая истинность которых покоится на опыте, провозглашается в «Словаре» (ст. «Мальдона»). Опытная проверка, по Бейлю, вполне гарантирует истинность знаний, доступных такой проверке, идет ли речь об общем положении или об истине факта.

Знание истории невозможно дедуцировать из идей, прирожденных уму. Поэтому картезианцы отрицали возможность достоверного знания в истории. Бейль с ними не согласен. Отдав немало сил историческим исследованиям, он нашел, что из трудов историков легче узнать о целях, симпатиях и антипатиях авторов, чем о том, как в действительности совершались события. Тем не менее он был убежден, что, тщательно сопоставляя и взвешивая свидетельства представителей противоположных лагерей, исследуя сцепление фактов, можно в области истории достичь точной и достовер-

ной истины. Сведения о том, что в такое-то время существовала римская республика, — «это в собственном смысле знание, это заключение силлогизма, обе посылки которого — предложения ясно и необходимо истинные. Здесь налицо по меньшей мере физическое доказательство» (ст. «Болье»). По мнению Бейля, исторические истины могут быть доведены до степени достоверности более несомненной, чем та степень достоверности, какая достигается в истинах геометрических («Проект и фрагмент Критического словаря»). Таким образом, прибавляет философ, метафизически более достоверно, что вне сознания людей существовал Цицерон, чем то, что вне нашего сознания существует объект математики. Достаточно вспомнить, какой непререкаемостью обладали для Бейля математические доказательства, чтобы оценить это его заявление об историческом знании.

Таким образом, безусловная истинность знания нам гарантирована в логике, математике, опытных науках, истории и этике. Лишь при попытке умозрительно решить некоторые философские и религиозные вопросы разум сталкивается с неразрешимыми трудностями; на этом основании Бейль в «Словаре» склоняется к скептицизму. Скептицизм его предшественников — Монтеня, Санхеца, Ламота ле Вайе, Сент-Эвремона — тоже проникнут рационализмом, но ни один из этих мыслителей не приписывал разуму такого могущества, какое ему приписал Бейль.

Поэтому таким резким диссонансом всему написанному философом (в том числе и «Словарю») звучат его заявления, что разум пригоден лишь на то, чтобы вызвать сомнение во всем, что наши познания могут привести человека лишь к признанию, что он ничего не знает, и т. д. Ведь это написано в том же «Словаре», где говорится, что доказательство боговдохновенности Писания (где запечатлено откровение) не убеждает философов, так как это всего лишь нравственное, т. е. очень шаткое доказательство. К тому же положение, что атеисты именно потому, что на них не оказала своего безнравственного влияния религия откровения, оказываются на недостижимой нравственной вы-

соте, многократно отстаивается и в «Словаре», и в работах, написанных позднее.

В статье «Дебарро» дается характеристика человека, которого «длинная череда глубоких размышлений привела к внутреннему отказу от всякой религии». Такой атеист, «суровый человек, далекий от наслаждений и суетностей земных», продолжает Бейль, не проповедует своих взглядов среди легкомысленных людей, способных сделать из них дурное употребление, «он бережет свои воззрения либо для одного лишь себя, либо для лиц, которых он считает вполне способными не дать этим воззрениям дурное употребление. Вот как поступают атеисты, придерживающиеся атеистической системы философских взглядов».

Что же думать об авторе этих строк, чей образ действий так похож на это описание?

Одно бесспорно: противоречия в произведениях Бейля поистине кричащие. С одной стороны, он утверждает, что «разум... не должен управлять нашей верой или быть ее мерой», а с другой — что именно разум должен верой управлять и быть ее «мерой и правилом»; с одной стороны, он говорит: путь философии — путь заблуждения, с другой — предлагает рассматривать «философию как царицу, а теологию как ее служанку». Все его работы направлены против теологии, но в них защищается теологический взгляд, что наше тело — источник пороков и заблуждений; он постоянно доказывает, что древность мнения отнюдь не означает его истинности, и он же рекомендует обратиться к авторитету традиции (ст. «Альтинг»). В «Комментарии» он провозглашает безусловную истинность самоочевидных идей, и в том же «Комментарии» говорится: «Из того, что мы считаем нечто очевидным, отнюдь не следует с необходимостью, что наш ближний тоже это считает очевидным» («Комментарий», ч. II, гл. I). Бейль требует подчинения личного интереса общественному, и он же заявляет, что преступление следует признать нравственным поступком, если преступник совершил его в соответствии с велением его совести: буржуазный индивидуализм и субъективизм доведены здесь до предела. Вместе с тем,

выявляя относительность того, в чем господствующие представления его века усматривали абсолютный критерий истины и абсолютный критерий нравственности, Бейль тем самым подрывает догматический, рассудочный образ мышления, обнаруживая содержащуюся в его скептицизме диалектическую тенденцию.

Противоречивость этого скептицизма проявляется и в том, что он абсолютизирует противоположный догматизму негативный, разрушительный момент, присущий диалектике, оставаясь, таким образом, на почве того рассудочного образа мышления, против которого он выступает.

Не всегда эта противоречивость получается помимо воли автора. Предшественники Бейля Кампанелла, Монтень, Боден, Ванини излагали параллельно религиозные и антирелигиозные аргументы, равносильность которых свидетельствует якобы о неспособности разума разрешить эти разногласия. Бейль в «Словаре» не скрывал, что пошел по этому пути, и надеялся, что «это не будет понято в дурном смысле». На деле доводы *за* и *против*, приводившиеся названными философами, были отнюдь не равносильны, и читатели это вскоре обнаружили. То же произошло и с Бейлем. Как пишет он, события не оправдали его надежд. Против этих мест его «Словаря» «поднялся ропот и крик».

Этот «ропот» исходил не только от фанатических апологетов. Против Бейля выступил и Лейбниц, с которым Бейль находился в переписке с 1687 г. (оба философа всегда подчеркивали свое глубокое уважение друг к другу). Попытки Лейбница защитить концепцию согласия рационализма с фидеизмом от сокрушительных ударов, нанесенных ей Бейлем, попытки, на каждую из которых Бейль в очередном произведении (или письме) отвечал почтительно, но непреклонно, продолжались девятнадцать лет, до самой смерти Бейля. Но и после его смерти Лейбниц, понимавший, как глубоко подрывают идеи Бейля основы религиозного мировоззрения, не прекращает борьбы с этими идеями. Он пишет «Теодицею», целиком посвященную опровержению Бейля.

В то время как защитники религии встречают идеи Бейля в штыки, материалисты и атеисты XVIII в. с энтузиазмом приветствуют их, видя в Бейле своего единомышленника. Вольтер пишет, что книги Бейля «навсегда останутся библиотекой народов», что «благородные умы будут чтить его вечно». В антирелигиозном применении скептицизма, в критике христианства и религии вообще, в критике Писания Вольтер — непосредственный продолжатель идей Бейля.

Гольбах, говоря об атеистах, нашедших в себе мужество взять себе руководителями разум и опыт и сбросить цепи предрассудков, отводит Бейлю почетное место рядом со Спинозой и Гоббсом, Демокритом и Эпикуром. И если в замечании Фаге, что «Философский словарь» Вольтера и Энциклопедия Дидро «лишь пересмотренные, исправленные и немного дополненные издания «Словаря» Бейля», есть некоторое преувеличение, то по существу оно справедливо, ибо нет ни одной антирелигиозной идеи Бейля, не получившей развития у Вольтера, Дидро, Гельвеция, Гольбаха, Ламетри. Ни один из них не сомневался, что Бейль — антирелигиозный мыслитель. А Марешаль даже относит его к атеистам. Лагерь прогрессивной мысли, как и реакционный лагерь в XVII—XVIII вв., видит в Бейле философа, обратившего оружие скептицизма против религии. Так же оценивает философскую позицию Бейля и Фейербах в своей замечательной книге о роттердамском мыслителе.

Иначе расценивает этого мыслителя современная буржуазная наука.

Еще в XIX в. Сент-Бёв «обнаружил» у Бейля «истинный дух христианства». Защитником христианства, глубоко верующим кальвинистом изображают его Серрюрье (1912) и Барбер (1952). Сборник, посвященный Бейлю и приуроченный к 250-летию со дня его смерти (вышел в 1959 г.), открывается статьей П. Дюбона «Второе открытие Бейля», где опровергается «миф о Бейле» — антирелигиозном философе и доказывается, что это фидеист, сторонник протестантизма. В обширных трудах Елизабет Лябресс, внесшей выдающийся вклад в исследование жизни Бейля и его литератур-

ного наследства, тоже доказывается, что Бейль — «провозвестник религиозной истины», особенно пригодной для XX в. *, что он «воздвиг в скрытой глубине своей души алтарь невидимому богу» и т. д. Лябрасс настаивает на том, что перед нами христианин и кальвинист. Не между Монтенем и Вольтером его надо поместить, а между Кальвином и Руссо. Так борец против нетерпимости преобразается в ученика Кальвина — фанатика, хладнокровно предававшего смерти за инакомыслие множество людей и писавшего, что, если упадет в ересь целый город, необходимо перебить всех его жителей... Самым убедительным опровержением таких интерпретаций Бейля являются его произведения. Познакомившись с теми из них, которые вошли в это издание, читатель сам убедится в том, какая пропасть отделяет идейные позиции выдающегося мыслителя XVII в. от того, что ему приписывают современные буржуазные исследователи.

Историческую роль этого философа охарактеризовал еще в 1845 г. Маркс: «*Пьер Бейль* не только разрушил метафизику с помощью скептицизма, подготовив тем самым почву для усвоения материализма и философии здравого смысла во Франции. Он возвестил появление *атеистического общества*, которому вскоре суждено было начать существовать...» **

Настоящее издание представляет собой первый перевод «Исторического и критического словаря» Бейля на русский язык. Так как в это издание можно было включить лишь небольшую часть «Словаря», то даже помещенные здесь статьи даны, как правило, сокращенно. В качестве приложения во 2-м томе даны те избранные места из «Разных мыслей о комете», «Философского комментария» и «Продолжения разных мыслей», без которых трудно себе составить правильное представление об этом мыслителе.

В. М. Богуславский

* *Labrousse E.* Pierre Bayle, hétérodoxie et rigorisme. La Haye, 1964, p. 446.

** *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Соч., т. 2, стр. 141.

ДАТЫ ЖИЗНИ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

**(Справка, составленная Бейлем
на латинском языке)**

Время моего рождения — 18 ноября 1647 г.

Годы от рождения Христова	Годы моей жизни	
1660, 29 июня	Мне идет 13-й год	Я начинаю учиться греческому языку
1661, воскресенье 25 декабря	Начало 15-го года	Я принял святое причастие
1666, суббота 12 февраля	Мне идет 19-й	Я покинул отчий дом, отправился в Пюилоран, где поступил в первый класс
1666, 5 мая		Моим учителем стал Клепуан из Вердена
1666		Трехдневное путешествие в Кастр
1666, 9 сентября		Возвращение в Карла
1668, 29 мая	Мне идет 21-й	Путешествие в Северден, где я находился до сентября этого года
1668, понедельник 5 ноября	Мне почти исполнился 21 год	Отъезд из Карла в Пюилоран, где я находился до вторника 19 февраля 1669 г. Изучение логики

1669, 12 февраля	Мне идет 22-й	Приезд в Тулузу
1669, вторник 19 марта	Мне идет 22-й	Смена религии... На следующий день я возобновил изучение логики
1670, вторник 19 августа	Мне идет 23-й	Я уехал из Тулузы и прибыл в сельский дом г-на дю Вивье неподалеку от Мозера
1670, 21 августа	Мне идет 23-й	Я возвращаюсь к протестантской религии и тайно совершаю отречение от римской религии перед г-ном Ривалем, священником Севердинским, в присутствии моего брата, священника Карла, г-на Гийема, священника Мозера, и г-на Риволя, священника Кальмопа
1670, 21 августа	Мне идет 23-й	Я уезжаю в Женеву, куда я прибыл 2 сентября
1670, 21 ноября	Мне скоро исполнится 23 года	Я поступаю к г-ну де Норманди
1672, 23 мая	Мне идет 25-й	Я отправляюсь в Копе к графу Дона
1674, вторник 29 мая	Мне идет 27-й	Я покинул Копе и отправляюсь в Нормандию к г-ну Рину. Я приехал к нему 15 июня этого года
1675, 1 марта	Мне идет 28-й	Я уехал из Руана в Париж, где поселился у г-на Берингама 3 апреля этого года
1675, вторник 27 августа	Мне идет 28-й	Поездка в Седан, куда я прибыл в последний день августа

1675, 28 сентября	Мне идет 28-й	Я вместе со своими конкурентами был заперт для составления диссертации, которую я защитил 22 и 23 октября после полудня ¹
1675, 2 ноября	Мне скоро исполнится 28 лет	Сенат академии утвердил меня в должности, и 4 ноября я принес присягу, принимая кафедру профессора философии, упраздненную королевским эдиктом 14 июля 1681 г.
1675, понедельник 11 ноября	Мне скоро исполнится 28 лет	Я начал выступать с публичными лекциями
1681, вторник 2 сентября	Мне идет 34-й	Отъезд из Седана в Париж, куда я прибыл 7-го
1681, среда 8 октября	Мне скоро исполнится 34 года	Я покинул Париж, отправившись в Роттердам, куда я был вызван г-ном Паэтом
1681, четверг 30 октября	Мне скоро исполнится 34 года	Я прибыл в Роттердам
1681, пятница 5 декабря	Мне пошел 35-й	Вступительная речь при вступлении в должность профессора философии и истории во вновь утвержденной прославленной школе ²
1681, понедельник 8 декабря	Мне пошел 35-й	Первая лекция по философии
1682, среда 11 марта	Мне идет 35-й	Окончание печатания „Письма о комете“, которое я закончил сочинять 11 января 1681 г. и отправил в Париж 27 мая того же года

1682, вторник 31 марта	Мне идет 35-й	Я узнал от г-на Ж., что недавно умершая мадам Паэте завещала мне две тысячи флоринов на приобретение книг
1682, пятница 1 мая	Мне идет 35-й	Я начал писать „Общую критику «Истории кальвинизма»“. Я закончил работу 15 числа того же месяца, а 30-го я ее отдал Вольфгангу, от которого я ее получил в отпечатанном виде еще 1 июля, когда она вышла в свет
1682, в месяце августе	Мне идет 35-й	Я пересмотрел, исправил и дополнил это произведение и получил второе его издание, когда оно вышло — в понедельник 29 ноября
1682, в месяце октябре	Мне скоро исполнится 35 лет	Я получил в рукописи „Апологию гражданской войны“ г-на Феруони, которую он посвятил мне под именем Филарета и которая была напечатана в Гааге, откуда ее прислали мне 21 февраля 1683 г.
1683, среда 2 сентября	Мне идет 36-й	Завершено печатание второго издания „Письма к доктору Сорбонны против веры в то, что кометы являются предзнаменованиями“. Книгоиздатель дал мне 120 экземпляров
1683, среда 24 ноября	Мне пошел 37-й	Сьер де Граэф завершил печатание „Исследования методов“ Банажа, пастора руанской церкви, который посвятил мне эту книгу
1683, в месяце декабре	Мне пошел 37-й	Завершено печатание книги „Обманутый новообращенный“, написанной и посвященной мне г-ном де Ляроком-сыном

- 1684, пятница 21 января Мне идет 37-й Я получил из Гейдельберга книгу, направленную против г-на Брюйе, сочиненную г-ном Лецфаном, студентом теологии. Я отдал эту книгу в печать сэру Лаэрсу.
- 1684, четверг 16 марта Мне идет 37-й Я получил экземпляр сборника, содержащего диссертацию на латинском языке, направленную против Луи де ля Виль, перепечатанную в Амстердаме
- 1684, вторник 21 марта Мне идет 37-й Я начал составлять „Новости литературной республики“ и в апреле этого года заключил договор об их напечатании с Дебордом, амстердамским книгоиздателем. 27 мая я получил экземпляры „Новостей литературной республики“ за первый месяц (март), а 2 июня—за апрель месяц
- 1684, вторник 9 мая Мне идет 37-й Я получил от Льюарда письма, датированные 21 апреля старого стиля, где меня приглашали занять кафедру профессора философии в Академии Франекер. На следующий день я ответил и попросил, чтобы мне дали время подумать над этим предложением. 9 июня этого года я от этого предложения отказался
- 1684, вторник 16 мая Мне идет 37-й Я получил из Парижа письма, написанные г-ном Фрежевиллем, сообщившим мне о смерти моего брата Жозефа, скончавшегося от болезни в Париже 9 мая

1685, поне- дельник 5 марта	Мне идет 38-й	Я получил экземпляр „Новых писем об Истории кальвинизма“ в двух томах in 12°
1685, поне- дельник 8 мая	Мне идет 38-й	Я получил известие о смерти отца, наступившей в субботу 31 марта
1685, среда 27 июля	Мне идет 38-й	Получены из Амстердама письма, отправленные из Севердена, свидетельствующие, что мой брат 10 июня был заключен в тюрьму в Памье. 10 июля его перевели в Бордо в замок Тромпет, где он умер 12 ноября этого года
В месяце октябре	Мне скоро исполнится 38 лет	Я перевел на французский язык письма г-на Паэтса „De pureris“ и т. д. Смотрите „Новости литературной республики“, стр. 1070
1686, поне- дельник 25 февраля	Мне идет 39-й	Завершено печатание „Ответа на мнение г-на Арно относительно взгляда отца Мальбранша на чувственное наслаждение“
[1686], 6 и 7 марта меся- ца	Мне идет 39-й	Я сочинил „Письмо“, которое должно быть помещено в конце книги Деккеруса об „Анонимных авторах“
[1686], пят- ница 22 мар- та	Мне идет 39-й	. 3
[1686], среда 28 октября	Мне идет 39-й	
1687, воск- ресенье 16 февраля	Мне идет 40-й	Я заболел, что вынудило меня прекратить издание „Новостей литературной республики“, я не мог закончить составление февральского номера

Я совсем отказался от этого сочинения и передал это дело г-ну Бовалю ⁴, который стал издавать с сентября новый журнал. Я прервал также свои лекции

[1687], 10 июня Мне идет 40-й

Я получил третью часть „Философского комментария“, составление которого было завершено до болезни; он был отдан книгоиздателю, и его печатание было завершено до конца февраля

[1687], 8 августа Мне идет 40-й

Я поехал в Клев, куда прибыл 13 августа. На следующий день я посетил г-на Террана, священника замка, и я находился у него до 15 сентября. Отсюда я отправился в Буаде-Дюк, а затем в Э-ле-Шапель с господами Пьеля и Фаржоном. 18 октября я возвратился в Роттердам

**ИСТОРИЧЕСКИЙ
И КРИТИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ**

АБДАС — епископ в Персии во времена Феодосия¹ младшего, своим опрометчивым рвением вызвал ужасающие преследования христиан. Они пользовались в Персии полной свободой совести, когда этот епископ злоупотребил ею, разрушив один из храмов, где поклонялись огню. Сначала жрецы пожаловались на это царю, который велел вызвать Абдаса и, высказав довольно мягко свое порицание, приказал ему восстановить храм. Абдас не пожелал этого сделать, хотя государь ему объявил, что в случае непослушания он прикажет разрушить все храмы христиан. Он выполнил эту угрозу и отдал христиан на милость своего духовенства (В), которое до этого времени болезненно переживало терпимость персидского царя по отношению к христианам, а теперь с яростью обрушилось на них. Абдас стал первым мучеником, погибшим при этом. Он стал, говорю я, первым мучеником, если можно назвать так человека, который своим безрассудством (С) обрек церковь на такие несчастия. Христиане, которые уже забыли одну из главных заповедей евангельского терпения, прибегли к средству, вызвавшему новые кровопролития. Они призвали на помощь Феодосия, вследствие чего разгорелась длительная война между римлянами и персами. Правда, последние потерпели поражение, но разве можно было быть уверенным в том, что персы не побьют римлян и в результате их побед местное преследование христиан в Персии не станет всеобщим, распростра-

нившись на [христианскую] церковь в других странах? Вот что может породить несдержанное рвение отдельного лица. Почти тридцать лет бушевало насилие преследователей. Тех, кто умалчивал о причине, вызвавшей ярость персов, нельзя извинить. Им можно предъявить в «Литературной республике»² то же обвинение, которое предъявляется адвокатами продавцам за некоторые их преднамеренные недомолвки. Желательно было бы, чтобы публика была суровее по отношению к историкам, умалчивающим о некоторых вещах. Историков, которые бы не допускали таких умолчаний, так мало, что отныне пора уже исправить это положение, если это возможно.

(В) *На милость своего духовенства.*

Я называю так его жрецов, на которых помимо прочего лежала забота о религии. Они следили за тем, чтобы в эту область не вводилось новшеств... Если бы было истинным то, что совершенно ложно утверждают безбожники, а именно что религия лишь человеческое изобретение, введенное государями с целью держать народы под гнетом покорности, то не следовало ли бы признать, что сами государи первыми попались в сети, которые они расставили? Ибо религия не только не делает их господами своих подданных, но, напротив, подчиняет их народу в том смысле, что государи обязаны придерживаться не той религии, какая им представляется лучшей, а той, какой придерживается их народ. А если они пожелают избрать себе религию, отличную от той, какой придерживается их народ, то они рискуют потерять корону. Как видите, жрецы Персии угрожают своему царю, хотя он всего лишь милостиво обошелся с епископом. Разве не сообщали, что последнего короля Сиама свергли с престола за то, что он был слишком благосклонен к христианским миссионерам?..

(С) *Человек, который своим безрассудством...* Не все историки церкви проявляют недобросовестность, в которой я только что упрекал Сократа, ибо Феодорет³ наивно признает, что епископ, разрушивший храм, возбудил тем самым ужаснейшие преследования, которые должны были испытать христиане в Персии.

Он не отрицает, что рвение этого епископа было неуместным. Но он уверяет, что отказ восстановить храм достоин восхищения и венца, «ибо, — прибавляет он, — мне кажется, что построить храм огня столь же большое безбожие, как и обожествление огня». Никифор⁴ списал все это у Феодорета. Что касается меня, то я нахожу, что ни один человек, будь то архиепископ или патриарх, не может быть освобожден от соблюдения следующего закона естественной религии: *ущерб, нанесенный ближнему, необходимо возместить посредством восстановления или любым иным путем*. Но Абдас — рядовой человек, подданный царя Персии, разрушил чужое имущество, имущество тем более пользующееся привилегией [неприкосновенности], что оно принадлежало господствующей церкви. Следовательно, он был безусловно обязан покориться приказу своего государя относительно возмещения и восстановления имущества, которое он разрушил. И это плохое оправдание, когда говорят, что храм, который он должен восстановить, предназначен для идолопоклонства, ведь не он должен пользоваться храмом для этой цели и не он отвечает за то, что будут делать с храмом те, кому он принадлежит. Разве было бы веским доводом в пользу отказа вернуть кому-нибудь украденный у него кошелек утверждение, что этот человек тратит свои деньги, предаваясь разврату? Оставьте его: вы не отвечаете перед богом за то, что он злоупотребляет своими деньгами; оставьте ему его имущество: какое право вы имеете на это имущество? Кроме того, можно ли сравнивать возведение одного храма, без которого персы оставались такими же идолопоклонниками, как и с ним, и разрушение многих христианских церквей? Необходимо было предпочесть первое из этих зол, поскольку царь поставил епископа перед выбором. Наконец, существует ли что-либо более способное сделать христианскую религию ненавистной для всех народов мира, чем зрелище того, как ее сторонники, проникнув в страну при посредстве людей, просивших лишь свободы проповедовать их учение, затем набираются дерзости и начинают разрушать храмы религии, господствующей в стране, и отказываются их

восстанавливать, когда царь повелевает это сделать? Разве это не побуждает неверующих говорить: эти люди сначала просят лишь простой терпимости, но немного времени спустя желают разделить с нами высокие посты и должности, а затем стать нашими господами. Сначала они были счастливы, если их не сжигали, затем они чувствовали себя очень несчастными, если им доставалось меньше привилегий, чем другим, а затем еще более несчастными, если не оказывались безраздельно господствующими... Вот прискорбное положение, на которое неизбежно обрекают себя люди, горячо уверяющие, что для поддержания веры необходимо употребить силу светских властей. Таковы были принципы Абдаса. Если при царе-язычнике, терпимо относившемся к Евангелию, он разрушил храм, чрезвычайно почитавшийся язычниками, то чего бы только он не предпринял против идолопоклонников вооруженной рукой при христианском императоре?

АБЕЛЯР Пьер (по лат. Abaelardus) — один из самых знаменитых ученых XII в... Абельяр получил образование в Париже, где встретил знаменитого тогда профессора философии, по имени Гийом Шампо⁵... Сначала Абельяр стал его любимым учеником, но это длилось недолго. Профессору наскучил пытливый ум и тонкие возражения его ученика; сперва он досадовал, а потом возненавидел его... Абельяр стал с такой убежденностью выступать против него по поводу природы универсалий, что тот вынужден был отказаться от своих взглядов в пользу мнения, которое по существу было не чем иным, как неразвитым спинозизмом (С)... Абельяр избрал себе для жительства уединенное место во владениях графа Шампань и там основал школу, куда привлек так много слушателей, покинувших других учителей, что возбудил у них зависть... Когда учителя в этом убедились, они стали искать случая навлечь на него преследования. В одной из книг Абельяра, где он говорит о таинстве троицы⁶ (М), они усмотрели неслыханную ересь и добились при помощи своего архиепископа созыва в Суассоне собора, кото-

рый состоялся в 1121 г. На нем Абеляру не дали возможности оправдаться и присудили его книгу к сожжению, а его самого к заточению в монастырь...

(С) *Неразвитый спинозизм.*

Я призываю судить об этом всех, кто поймет следующие слова: «*Erat in eâ sententia de communitate universalium, ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse obstrueret individuis, quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas*» *.

Скотисты с их *universale formale a parte rei* [универсалиями, из которых состоят вещи] или *unitas formalis a parte rei* [единым началом вещей] были недалеки от этого воззрения. Я утверждаю, что спинозизм есть лишь развитие этого учения, ибо, по учению последователей Скота, природа универсалий нераздельна, одна и та же в каждом из индивидуумов: человеческая природа Пьера та же, что и человеческая природа Поля. На каком основании они это утверждают? На том, что один и тот же атрибут человека, соответствующий Пьеру, соответствует также Полю. В этом как раз и состоит иллюзия спинозистов. *Атрибут*, говорят они, *не отличается от субстанции, которой он соответствует; таким образом, всюду, где имеется тот же атрибут, имеется та же самая субстанция; следовательно, поскольку тот же самый атрибут находится во всех субстанциях, все они суть лишь одна-единственная субстанция.* Таким образом, существует лишь одна субстанция во всей Вселенной, а все разнообразие, которое мы видим в мире, — это лишь различные модификации одной и той же единственной субстанции. Противник Абеляра не мог против этого ничего убедительного возразить. И я не вижу, что мог бы возразить Спинозе ничего не изменивший в учении Скота францисканец Фрассен⁸, хотя он и владел философскими познаниями, просветившими этот век. Но прочим схоластам, чтобы полностью опровергнуть эту вредную систему, нужно было лишь установить различие между *idem numero* [тем же самым] и *idem specie* [тем же

* *Abelard. Epist., p. 57.*

самым по виду] или similitudine [подобным]. Пьер и Поль не обладают ни той же самой природой, ни тем же самым атрибутом, если под выражением *то же самое* вы понимаете нечто иное, чем под выражением *подобное*.

(М) *О таинстве троицы.*

Пьер Абеляр решил писать на эту тему по следующему поводу. Ученики потребовали от него каких-нибудь философских обоснований для объяснения этого таинства. Слова они не ценили, а предпочитали мысли и громко заявляли, что нельзя верить тому, чего не понимаешь; это не что иное, как насмешка над людьми,— проповедовать им нечто необъяснимое; это одинаково смешно и для тех, кто говорит, и для тех, кто слушает...

В ответ на это Абеляр принялся объяснять им единство бога посредством сравнений, почерпнутых из мирских дел. Паскье⁹ обвиняет Абеляра, [отстаивавшего взгляд], что *нельзя верить тому, чего не понимаешь*, и добавляет, что *ради красного словца Абеляр готов был разрушить главное основание нашей веры*. Не стану спрашивать этого критика, откуда он взял, будто учитель одобряет все выдумки своих учеников, если он к тому же принял все доступные ему меры, чтобы предупредить вредные последствия этих выдумок. Вполне вероятно, что Абеляр находил положения, которые он приписывает своим слушателям, довольно разумными; но не следует обосновывать такую вероятность отрывком, который цитирует Паскье. Лучше ее обосновывать следующими словами святого Бернара: «*Quid magis contra fidem quam credere nolle quidquid non possis ratione attingere? denique exponere volens (Abaelardus) illud sapientis, qui credit cito, levis est corde: cito credere est, inquit, adhibere fidem ante rationem*» *.

Трактат, написанный Абеляром на эту тему, понравился чрезвычайно всем, за исключением его коллег по профессии, т. е. профессоров богословия. Обозленные тем, что другой нашел освещение и объяснение, какие они не могли найти, они подняли крик, что он еретик,

* Bernard. Epist. СХС¹⁰.

и устроили такой шум, что народ едва не побил Абеляра камнями...

АВГУСТИН — святой, один из самых знаменитых отцов церкви. Родился в Тагасте, в Африке, 13 ноября 354 г... Соборы и папы, одоббив учение святого Августина о благодати, весьма способствовали его славе. Если бы не эта слава Августина, молинисты¹¹ в наше время высоко подняли бы знамя борьбы против него и уничтожили бы его авторитет. Мы показали в другом месте, что вся их политика не помогла им сохранить видимость, что они не нападают на Августина, и косвенно они ему наносят сильные удары. Несомненно, что обязательство чтить систему взглядов святого Августина, взятое на себя римской церковью, создает ей затруднения, во многом ставящие ее в смешное положение (Е). Арминнианцы¹², не вынужденные соблюдать такие предосторожности, искренне выражают свое отношение к этому отцу церкви. Хотя один французский ученый и прибегает к почтительным выражениям в отношении этого отца церкви, но из его слов вполне понятно, что он всем своим существом презирает комментарии святого Августина на Писание (G). Г'-н Клод¹³, порицающий этого отца церкви за то, что он одобрительно относился к применению уголовных наказаний за те или иные религиозные взгляды, сам подвергся бы суровому осуждению, если бы прожил еще три или четыре года (H)...

(Е) *Обязательство чтить систему взглядов святого Августина, взятое на себя римской церковью, создает ей затруднения, во многом ставящие ее в смешное положение.*

Для всякого человека, исследующего вещи без предвзятых предубеждений, настолько очевидно, что учение святого Августина и учение Янсена¹⁴, епископа Ипрского, представляют собой одну и ту же доктрину, что невозможно без возмущения взирать на то, как римский двор похвалится и тем, что он осудил Янсена, и тем, что, несмотря на это, он хранит якобы славу святого Августина. Это совершенно несовместимые вещи. Более того, Тридентский собор¹⁵, осудив учение Кальвина о свобо-

де воли, тем самым с необходимостью осудил и учение святого Августина... Физическое предопределение¹⁶ томистов, необходимость у святого Августина, необходимость у янсенистов и Кальвина — все это в сущности одно и то же, и тем не менее томисты отрещиваются от янсенистов, а те и другие считают, что когда их обвиняют в проповеди учения, совпадающего с учением Кальвина, то на них клеветают. Если бы человеку разрешалось судить о мыслях его ближних, то возник бы большой соблазн сказать, что теологи здесь оказываются великими комедиантами, ведь они знают, что либо Тридентский собор осудил лишь химеру, никогда и в голову не приходившую кальвинистам, либо он осудил святого Августина и физическое предопределение... Есть люди, для которых великим счастьем является то, что народ вовсе не озабочен тем, чтобы дать себе отчет относительно [их] учения. Да он и не в силах это сделать. В противном случае народ чаще возмущался бы против теологов, чем против вымогателей. Он сказал бы теологам: *если вы сами не знаете, что обманываете нас, ваша тупость заслуживает того, чтобы вас отправили пахать землю; а если вы это знаете, то ваша злоба заслуживает того, чтобы вас посадили в тюрьму на хлеб и воду.* Но бояться нечего, народы требуют лишь того, чтобы их вели по привычному пути. А если бы они потребовали большего, они не смогли бы разобраться в споре. Их дела не позволяют им приобрести большие познания [необходимые для теоретических споров].

(G) *Один французский ученый... всем своим существом презирает комментарии святого Августина на Писание.*

Я говорю о г-не Симоне¹⁷. Смотрите его «Критическую историю Ветхого завета»*, где главная похвала, воздаваемая им этому отцу церкви, заключается в том, что последний осознавал свои недостатки. «Он очень хорошо заметил,— говорит г-н Симон,— в чем заключаются качества, необходимые для хорошего истолкования Писания. А так как он был человеком скромным,

* Кн. III, гл. IX.

то он совершенно откровенно признавался, что большинства этих качеств ему недостает...» ...«Мое намерение, — говорит г-н Симон, — не заключалось в том, чтобы в чем-нибудь умалить авторитет святого Августина... церковь заверяет нас, что те, кто искусно и систематически преподавали богословие, взяли себе святого Августина учителем и руководителем... В этих же своих каждодневных наставлениях церковь говорит нам о святом Иоанне Хризостоме¹⁸, что все восхищаются его истолкованием священных книг... Я всегда испытывал глубокое почтение к двум этим великим людям, понеже вызывающим восхищение церквей Востока и Запада. Но поскольку речь идет лишь об истолковании некоторых мест Писания, относительно которых святой Августин и святой Хризостом не всегда согласны друг с другом, я полагал, что мне позволено следовать истолкованиям святого Хризостома, так как они казались мне ближе к буквальному смыслу Писания. Это различие мнений, нисколько не затрагивающее сущности учения, не мешает им быть в полном согласии между собой относительно существенных моментов нашей веры» *... Симон прибавляет, что при исследовании этого вопроса он взял себе руководителем кардинала Гаспара Контарини¹⁹... «Я полагал, — говорит он, — что поступлю лучше всего, подражая этому великому кардиналу, дабы дать ответ некоторым голландским богословам, возражавшим мне, что традиция [римской] церкви не была определенной и устойчивой, и приводившим в качестве примера вопрос о благодати и предопределении, относительно которого церковь одобрила учение святого Августина и этому учению следовала, хотя это и означало отход от более древних отцов церкви, как греческих, так и римских, — от предшественников святого Августина. Возражая этим богословам, я показал, что различие мнений, которое здесь можно обнаружить, касалось лишь вопросов, которые не являются решающими для веры. Оно касалось некоторых мест Писа-

* *Симон*. Предисловие к «Новому исследованию [священных] текстов и переводов» Н. Т., напечатанному в Париже в 1695 г.

ния, которые можно по-разному толковать. Поэтому не следует обвинять церковь в том, что она непостоянна в своей традиции». Даже при самом беглом рассмотрении указанных рассуждений обнаруживается, что это при творство, или маска, которая может обмануть лишь простаков. Почему, я вас спрашиваю, возникают самые принципиальные религиозные споры? Не потому ли, что некоторым отрывкам Писания дают различное истолкование? Зачем же вы пользуетесь идеей этого различия в мнениях, чтобы внушить нам, что святой Хризостом и святой Августин не расходятся между собой ни в чем существенном? Разве для учения о благодати является мелочью, чем-то второстепенным знать, в чем заключаются силы грешного человека и в чем сущность его свободы? Не вернее ли будет сказать, что это основное в данном учении? Если, таким образом, эти два отца церкви занимают противоположные позиции в объяснении природы свободы воли, несомненно, что их разногласие касается основного и что церковь не может одобрить гипотезу одного из них, не отвергнув гипотезу второго. В противном случае необходимо сказать, что она одобряет истину, не осуждая противоречащее ей заблуждение. Ведь в конце концов хотя возможно, что они оба ошибаются, но невозможно, чтобы мнения обоих были одновременно истинны. Необходимо, таким образом, признать, что либо заблуждаются те, кто следует истолкованиям святого Хризостома, либо проповедуют заблуждение те, кто следует истолкованиям святого Августина. Вот в чем состоит великое затруднение римской церкви. Она оказывается вынужденной одобрять и тех, кто в вопросе о согласии человека [совершать тот или иной поступок] приписывает благодати все, и тех, кто в этом деле лишает благодать какой бы то ни было роли. Часть ее теологов утверждает, что человек дает свое согласие на основе полной свободы согласиться или отказаться. Другая их часть учит, что согласие человека производит благодать, не оставляющая человеку непосредственной силы отказаться от согласия. И те и другие высказывают ложь не относительно пустяка, а по вопросу, имеющему величайшие последствия. Между тем римская церковь с

ее мнимой непогрешимостью не осуждает ни одной из вышеуказанных точек зрения...

(Н) Г-н Клод... сам подвергся бы суровому осуждению, если бы прожил еще три или четыре года. Я намерен доказать две вещи: во-первых, что г-н Клод осуждал высказанное святым Августином одобрение использования уголовного законодательства против еретиков; во-вторых, что, если бы он прожил еще три-четыре года, он подвергся бы осуждению за то, что критиковал святого Августина.

I. Для доказательства первого из этих пунктов мне достаточно привести выражения, какими г-н Клод пользуется в одном письме, которое было опубликовано. Он признает, что святой Августин обладал замечательным, прекрасным умом, богатым и находчивым воображением, почти во всем проявляющейся великой набожностью, великой справедливостью, великим милосердием. Но, прибавляет г-н Клод, есть нечто чрезвычайно позорящее его память, а именно то, что, хотя первоначально святой Августин придерживался взгляда, что надлежит проявлять мягкость и милосердие к еретикам, пререкания, в которые он вступил с донатистами²⁰, до такой степени воспламенили его, что он сменил белое на черное и стал во весь голос доказывать, что еретиков надо преследовать.

II. Решения синода валлонских церквей Объединенных провинций, состоявшегося в Амстердаме в августе 1690 г., неопровержимо устанавливают второй пункт, который я должен доказать. Вот одно из положений, осужденных этим синодом: власти не имеют права использовать свою силу в целях борьбы с идолопоклонством и для того, чтобы воспрепятствовать распространению ереси. Это положение, утверждаю я, одно из тех, которые синод торжественно и единогласно объявляет ложными, возмутительными, губительными, разрушительными в равной мере как для нравственности, так и для догматов религии. Синод в качестве таковых упраздняет, запрещает, осуждает эти положения, запрещая под угрозой сурового наказания (dernières censures) всем церковным и светским лицам выдвигать их как с кафедры, так и в частных разговорах...

...Если г-н Клод был поражен тем, что святой Августин перешел от белого к черному, другие еще более удивляются тому, что священники, изгнанные из Франции, также целиком сменили белое на черное. А ведь в то время как святой Августин изменил свои взгляды по причине того, что законы императора положили конец расколу, священники-изгнанники изменили свои взгляды, когда разрушение их церкви властью монарха было еще совсем свежо в их памяти, когда рана еще сильно кровоточила. Если бы их спросили в то время, когда эдикты о преследовании непрерывно сыпались на протестантов, что они думают о поведении государя, применяющего различные кары к своим подданным, которые добиваются лишь свободы молиться богу согласно требованиям их совести, они ответили бы, что поведение государя несправедливо. А оказавшись в другой стране, они предали анафеме тех, кто осуждает применение уголовных законов против заблуждающихся...

АВИМЕЛЕХ — царь Герара в стране филистимлян, был современником Авраама. Когда этот патриарх ушел со своей семьей в страну Герар, его жена Сарра, хотя ей было уже девяносто лет, все еще не была в безопасности: она была похищена Авимелехом, который нашел ее достаточно красивой, чтобы сделать своей женой. Авраам мог бы избежать этого неприятного случая, если бы он заявил, что он муж Сарры. Но так как он боялся, чтобы его не убили, он стал говорить, что он ее брат*. Здесь он вторично²¹ прибег к этой уловке, которая, несомненно, вовсе не заслуживает той хвалы, какую ей воздает святой Хризостом (А). Считают, что царя филистимлян поразила болезнь, сделавшая его бессильным (В), и, как бы там ни было, несомненно, что провидение божье лишило царя возможности удовлетворить страсть, которой он воспылил к Сарре. Он был предупрежден во сне, что Сарра замужем за пророком и что если он ее не возвратит мужу, то умрет. Царь не преминул возвратить жену мужу и упрекнуть их за обман. Оправдываясь, Авраам, между прочим,

* Книга Бытия, гл. XX.

указал на то, что он действительно брат Сарры, они рождены от одного и того же отца, хотя и не одной и той же матерью. Так он говорил, согласно Писанию. Г. Морери²² некстати заменяет слова текста Священного писания словами Иосифа [Флавия], ошибочно полагавшего, что Авраам назвал Сарру дочерью своего брата *. Он следует за тем же автором также в отношении факта, о котором Писание не говорит ни слова, а именно относительно союза, якобы заключенного между Авимелехом и Авраамом при возвращении ему Сарры. Писание ограничивается сообщением, что Авимелех преподнес большие дары патриарху и разрешил ему проживать в любой части его государства, где ему понравится. Верно, что между ними существовал союз, но он был заключен лишь несколько лет спустя **, когда был заключен договор в Вирсавии. Иосиф осмеливается утверждать, что договор этот был заключен до рождения Исаака, в то время как Писание сообщает, что он был заключен после изгнания Измаила, а это произошло лишь после того, как Исаака отняли от груди. Иосиф осмеливается это утверждать, как будто он располагал записями, которые предпочтительнее записей Моисея (С)...

(А) *Хвалы, какую ей воздает святой Хризостом.*

В другом месте мы коснемся предосудительности того, что Авраам скрыл правду. Каждый пусть судит, как найдет нужным, по поводу того, что Авраам повторил этот поступок. Опасность, которой подвергалась честь Сарры в первый раз, как будто делает менее простительным вторичное совершение обмана. Но с другой стороны, не кажется ли более простительным применить средство, которое имело успех, чем испытывать новое? Разве вызывает сомнения, что первый опыт дал все, чего Авраам от него ожидал? Его не только не лишили жизни, но осыпали подарками и ему вернули его жену нетронутой; этого, возможно, он даже не ожидал. Я пользуюсь выражением *возможно*, потому что я не осмелился бы написать то, что святой Хризостом осме-

* Иосиф Флавий. Иуд[ейские] древности, кн. 1, гл. XI.

** Книга Бытия, гл. XXI.

ливался проповедовать. *Вы знаете*, говорит он своим слушателям, *что ничто больше не огорчает мужа, чем положение, когда его жена оказывается заподозренной в том, что она принадлежала другому; тем не менее этот праведник употребляет все свои силы на то, чтобы акт прелюбодеяния совершился.* После этого следовало ожидать, что проповедник подвергнет патриарха критике. Но мы видим, что он, наоборот, возносит ему превеликую хвалу за его мужество и осторожность: за его мужество, позволившее ему преодолеть чувство ревности до такой степени, что он мог принять такое решение; за его осторожность, которая ему внушила эту столь надежную уловку, чтобы избежать бед и опасностей, которые его окружали. Святой Хризостом не забывает живо изобразить ужасную силу ревности с целью дать понять великое мужество, которое преодолело эту страсть. Но с другой стороны, он отмечает благоразумие Авраама, говоря, что, когда он увидел, что Сарра чересчур прекрасна, чтобы не пострадать от невоздержанности египтян независимо от того, назовет ли она себя женой или сестрой, он пожелал, чтобы она назвалась его сестрой, так как надеялся посредством этого спасти свою жизнь. *Смотрите*, восклицает святой Хризостом, *с какой осторожностью этот праведник избрывает средство, чтобы сделать тщетными козни египтян.* Затем он оправдывает согласие на измену жены тем, что смерть, которая все еще грозила [Аврааму], вызвала большой ужас... После похвального слова мужу он переходит к восхвалению его жены и говорит, что она охотно приняла предложение и сделала все необходимое, чтобы хорошо сыграть эту комедию... Не думаю, чтобы ныне проповедник осмелился подобным образом касаться столь деликатного вопроса. Рискнув поступить так, он дал бы серьезный повод для насмешек богохульников. И я сильно сомневаюсь, могли ли жители Антиохии, конечно злоязычные, слушать подобные проповеди, не предаваясь при этом дурным мыслям.

(С) *Записи, которые предпочтительнее записей Моисея.*

Уже давно я испытываю негодование против Иосифа и тех, кто его защищает в связи с этим вопросом.

Человек, который открыто исповедовал иудаизм и вера которого основана на божественности Писания, осмеливается рассказывать о событиях иначе, чем они описаны в книге Бытия: он изменяет, прибавляет, удаляет обстоятельства, — словом, он противоречит Моисею таким образом, что один из них оказывается лжеисториком. Разве можно терпеть такое? Разве из всего этого не следует заключить, что либо Иосифа вовсе не беспокоило то, что он может вызвать возмущение своего народа, либо он полагал, что его личное мнение о погрешностях Моисея, а следовательно, о том, что Моисей не был боговдохновенным, было распространено среди евреев?..

АГАФОН — трагический и комический поэт, ученик Продика и Сократа... От произведений Агафона до нас дошли лишь [отрывки], которые цитируются у Аристотеля, Атенея²³ и др. Это прекрасные изречения, которые свидетельствуют о его пристрастии к антитезам. Я приведу одно его исполненное здравого смысла изречение о том, как обманчива видимость (F).

(F) ...Агафон делает замечание, что вероятно наступление некоторых событий, которые невероятны... Еврипид нашел этот афоризм настолько прекрасным, что повторяет его пять раз... Сенеке эти мысли сослужили хорошую службу для ободрения тех, кого ошеломляют видимость и весьма вероятные знаки приближения неудачи... Вы увидите, как некоторые основываются на этом изречении, обвиняя в безрассудстве и самомнении тех, кто берется судить о провидении божьем. Такой-то — христианин и набожен, следовательно, ему на роду написано спасение; такой-то — магометанин и злодей, ему, следовательно, предопределено проклятье — все это безрассудные заключения, поскольку иногда они обманывают...

Извлекать пользу из изречения Агафона должны не только врачи, но и любители новостей. Один профессор из Лейпцига призывал врачей *говорить лишь с большой осмотрительностью, если они хотят оказать честь медицине*. Он желает, чтобы врачи не обещали слишком много, а также не приводили в ужас [своими диаг-

нозами], чтобы они говорили всегда в условной форме с применением слов «может быть»... Такой же совет можно дать большим любителям рассуждать о новостях: я говорю о тех из них, у кого достаточно проницательности и рассудительности. Они верно угадывают в тысяче случаев: случается, что за год раз сто им не приходится раскаиваться в решительном тоне, с которым они насмеялись над надеждами и угрозами газетчиков... но иногда они обжигаются: события в некоторых случаях подтверждают самые нелепые и необычайные новости, какие только могут быть сообщены, новости, которые эти люди осудили как химеры или как поступки, несовместимые с мудростью, столько раз проявленной государственным советом... Таким образом, благоразумие повелевает поступать осмотрительно и не выносить окончательных суждений, исходя из самой правдоподобной видимости...

АКОСТА (Уриель) — португальский дворянин, родился в Апорто в конце XVI в. Он был воспитан в духе католической веры, искренне исповедуемой его отцом*, поскольку последний был отпрыском одной из тех еврейских семей, которых принудили принять крещение. Акоста и воспитан был так, как должны воспитываться дети из хорошей семьи. Его обучили многому, в том числе юриспруденции. От природы он имел хорошие наклонности, и религией он проникся так, что страстно желал исполнять все предписания церкви, чтобы избежать вечных мук, которых он очень страшился. Поэтому он самым внимательным образом читал Евангелие и другие духовные книги, а также искал ответа на беспокоившие его вопросы в больших богословских трудах. Но чем больше он предавался этим занятиям, тем больше он чувствовал, какие трудности возникают перед ним. Наконец сомнения стали угнетать его настолько, что, не в силах найти их разрешение, он почувст-

* «Pater meus vera erat christianus». *Acosta. Exemplar vitae humanae*, включено г-ном Лимборхом в заключительную часть «*Amico collatio cum Iudaeo de veritate religionis*», напечатано в Амстердаме в 1687 г.²⁴

вовал, что его охватила смертельная тревога. Он не видел, каким образом он сможет пунктуально выполнять свои обязанности, и понял, что совесть ему не позволяет пойти на условия, каких требует (по словам хороших казуистов) отпущение грехов. Таким образом, если спасение возможно лишь посредством отпущения грехов, он терял надежду на спасение. Но так как ему трудно было расстаться с религией, к которой он привык с детства и которая силой убеждения глубоко укрепилась в его уме, то ему оставалось лишь попытаться выяснить, не ложно ли все, что говорят о загробной жизни, и согласуется ли это с разумом. Разум, казалось ему, настойчиво внушает доводы, опровергающие рассказы о загробной жизни. Ему тогда было двадцать два года. И вот состояние, в каком он оказался: он сомневался. Как бы там ни было, но он решил, что на той дороге, какую ему указывало его католическое воспитание, он никогда не достигнет спасения души. Между тем он изучал право и занял соответствующую должность в возрасте двадцати пяти лет*. Но так как он не хотел остаться вовсе без религии, а исповедование папизма не приносило ему успокоения, то он стал читать книги Моисея и пророков, и они дали ему большее удовлетворение, чем Евангелие. Наконец он пришел к убеждению, что истинная религия — иудаизм. Но не имея возможности исповедовать ее в Португалии, он решился покинуть родину. Он отказался от должности и вместе с матерью и братом, которых он набрался смелости обратить в иудаизм (В) и которым действительно внушил свои взгляды, отправился на корабле в Амстердам... Ему потребовалось немного времени, чтобы узнать, что нравы и обряды евреев не согласны с законами Моисея. Молчать об этом он не мог. Но руководители синагоги дали ему понять, что он должен неукоснительно следовать их догматам и обрядам. А если он хоть незначительно от них отклонится, то будет отлучен. Эта угроза его не удивила. Акоста считал, что человек, отказавшийся от благ своей родины во имя свободы совести, поступил бы дурно,

* Должность казначея в коллегияльной церкви.

подчинившись раввинам (которые и прав на это не имели) (С). Он считал, что если бы при таких обстоятельствах он отрекся от своих взглядов, то не выказал бы ни мужества, ни благочестия. Поэтому он продолжал идти своей дорогой. Он был отлучен, и в результате его братья (речь идет о тех, кого он обучал иудаизму) не осмеливались ни разговаривать с ним, ни здороваться, встречая его на улице. Видя, в какое положение он попал, Акоста написал сочинение в свое оправдание и показал в нем, что обряды и традиции фарисеев²⁵ противны тому, что писал Моисей. Едва он начал писать эту работу, как присоединился к взгляду саддукеев²⁶, ибо совершенно убедился в том, что наказания и награды, о которых говорит старая вера, имеют в виду лишь земную, а не загробную жизнь. Он основывался при этом главным образом на том, что Моисей ни разу не упоминает ни о блаженстве рая, ни о муках ада. Узнав о том, что Акоста пришел к такому мнению, его враги крайне обрадовались, так как предвидели, что это облегчит им задачу оправдать перед христианами поведение синагоги в отношении Акосты и т. п. Вследствие этого еще до того, как его сочинение было напечатано, они опубликовали * книгу о бессмертии души, написанную одним врачом, не упустившим ничего, что могло пригодиться, чтобы выдать Акосту за атеиста. Детей подговаривали оскорблять его на улице и бросать камнями в его дом. Акоста стал печатать книгу, направленную против книги врача, где он всеми силами опровергал веру в бессмертие души **. Евреи обратились в амстердамский суд и пожаловались на него как на человека, ниспровергающего все основы иудаизма и христианства. Его арестовали, но через восемь или десять дней выпустили на поруки. Тираж его книги был конфискован, и его заставили уплатить штраф в 300 флоринов. Это его не остановило. Время и опыт толкали его гораздо дальше. Он исследовал вопрос о том, исходят ли законы Моисея от бога, и нашел, что открыл

* В 1623 г.

** Эта работа была озаглавлена: «Examen tradicionum philosophicorum ad legem scriptam»²⁷.

серьезные основания, убеждающие, что законы Моисея лишь изобретение ума человеческого. Но вместо того чтобы сделать отсюда вывод: *я, следовательно, не должен возвращаться в иудейскую общину*, он пришел к другому заключению: *к чему мне упрямышься и оставаться всю жизнь оторванным от людей, испытывая столько неудобств, мне, находящемуся в чужой стране, языка которой я не знаю? Не лучше ли быть обезьяной среди обезьян?* Рассудив так, он возвратился в лоно иудаизма через пятнадцать лет после отлучения. И он отрекся от всего, что говорил, и подписал все, что от него потребовали. Несколько дней спустя на него донес племянник, живший с ним. Этот мальчик заметил, что его дядя не соблюдает законов синагоги ни в пище, ни в других отношениях. Это разоблачение имело ужасные последствия, так как один родственник Акосты, перед этим примиривший его с евреями, теперь счел своим долгом чести преследовать его, не останавливаясь ни перед чем (D). Раввины и весь их народ прониклись тем же духом, в особенности когда они узнали, что Акоста посоветовал двум христианам, приехавшим в Амстердам из Лондона и желавшим принять иудаизм, не делать этого. Акоста был вызван на заседание большого совета синагоги, и ему было заявлено, что он будет вторично отлучен, если не выполнит предписанного ему обряда покаяния. Он нашел этот обряд столь жестоким, что ответил, что не может его вынести. Затем раввины решили его отлучить, и невозможно передать все оскорбления, которые ему были нанесены после этого, и все преследования, которые он перенес от своих родственников. Проведя семь лет в этом печальном состоянии, он решился заявить, что готов подчиниться приговору синагоги, так как ему дали понять, что посредством такого заявления он достигнет облегчения условий своего возвращения в общину, ибо судьи, удовлетворенные его покорностью, смягчат суровость своих требований. Но он попал в ловушку: его заставили вынести всю строгость обряда покаяния, который раньше был ему предписан. Вот то, что я извлек без каких-либо изменений или поправок (и без гарантии, что это соответствует фактам) из маленькой работы, сочинен-

ной Акостой *, опубликованной и опровергаемой г-ном Лимборхом. Считают, что Акоста написал ее за несколько дней до своей смерти, уже после того, как он решил лишиться себя жизни. Это свое ужасное решение он осуществил после того, как ему не удалось покушение на его главного врага **. Когда пистолет (из которого он хотел его застрелить, в то время как этот человек проходил мимо дома Акосты) дал осечку, Акоста взял другой пистолет и застрелился. Это произошло в Амстердаме, но неизвестно точно, в каком году. Вот пример, свидетельствующий в пользу тех, кто осуждает свободу философствования по религиозным вопросам. Эти люди основывают свое мнение на том, что такое философствование постепенно приводит к атеизму или деизму (G). Я коснусь замечания Акосты о том, что евреи, чтобы вызвать к нему большую ненависть, любили говорить: он ни еврей, ни христианин, ни магометанин (H)...

(B) *Он набрался смелости обратить в иудаизм.* Акоста не упускает указать на обстоятельства, возвышающие жертву, на которую он пошел, отказавшись от своей религии. Он отмечает, что отказался от почетного и доходного поста, от прекрасного дома, построенного его отцом в лучшем квартале города. К этому Акоста прибавляет указание на опасности, грозившие ему при посадке на корабль, так как лица еврейского происхождения не могли покинуть королевство без особого королевского разрешения...

Наконец, он пишет ***: если бы стало известно, что он говорил об иудаизме матери и братьям, это его погубило бы. Любовь к ближнему заставила его пренебречь этой опасностью... Между прочим, мы видим здесь, что испанцы и португальцы не преминули использовать все самые утонченные и самые жестокие средства, какие только могут изобрести политики, чтобы поддержать одну из [религиозных] партий. Они все

* Озаглавленной «*Exemplar vitae humanae*».

** Это был его родной или двоюродный брат. См. Лимборх в его предисловии к «*Exemplar vitae humanae*».

*** *Uriel Acosta. Exemplar vitae humanae*, p. 347.

это употребили для поддержания христианства и сокрушения иудаизма. Считать, что они предоставили церковь покровительству небес подобно тем, кто совершенно спокойно дожидается результатов своих молитв, значило бы совершить большую ошибку... А испанцы и португальцы, несомненно, высмеяли бы всякого автора, порицающего их за то, что они относятся к христианству как к древнему дворцу, нуждающемуся в подпорках со всех сторон,— настолько велика угроза, что он развалится,— и что к иудаизму они относятся как к крепости, которую необходимо непрерывно обстреливать и бомбардировать, если хотят ее ослабить. И действительно, можно осуждать некоторые способы защиты правого дела. Но в конце концов правое дело нуждается в поддержке...

(С) ...Я остерегусь утверждать, что стоило бы принять во внимание доводы индпендентов, считающих дурным то, что церковь присвоила себе право отлучать, т. е. налагать наказания, которые иногда бесчестят людей сильнее, чем каторжное клеймо, и приносят им больше мирских несчастий, чем телесные наказания, налагаемые гражданскими судьями. Ведь приговоры светских судей не отменяют действий и обязанностей, предписываемых гуманностью. Еще менее того эти приговоры препятствуют выполнению долга по отношению к родным. Между тем отлучение иногда вооружает отцов против детей, а детей против отцов, оно подавляет все естественные чувства; оно разрушает узы дружбы и гостеприимства; оно обрекает людей на положение зачумленных и даже на еще более тяжкое положение.

(D) *Один его родственник... счел своим долгом... его преследовать, не останавливаясь ни перед чем.* Вот какое зло он причинил Акосте. Акоста в это время собирался вступить во второй брак. В руках одного из братьев находилось значительное имущество Акосты, весьма нуждавшегося в продолжении коммерческих дел с этим своим братом. Названный родственник восстановил против Акосты всех руководителей общины. Он расстроил готовившийся брак Акосты и склонил его брата не возвращать Акосте его имущества и не иметь с ним никакого дела. Эти действия надо рас-

сма­тривать как один из мотивов, утвердивших А­косту в его неверии. Ведь он, несомненно, убедился в том, что эти страсти и несправедливые поступки, направ­ленные против него, могли иметь своим источником некоторые высказывания в Ветхом завете, где закон повелевает братьям, отцам и мужьям не щадить жизни своих братьев, жен, детей, если последние восста­нут против религии*. И нужно признать, что А­коста воспользовался этим доводом против закона Моисеева, ибо он считал, что закон, ниспровергающий естественную религию, не может исходить от бога — творца естественной религии**. Но, говорит он, ведь естественная религия устанавливает узы дружбы между родственниками. Посмотрите, что отвечает на этот софизм г-н Лимборх***.

(G) *Такое философствование постепенно приводит к атеизму или деизму.* Тому пример — А­коста. Он не хотел подчиниться решениям католической церкви, так как полагал, что они не согласны с его разумом, и принял иудаизм, так как нашел его более согласным со своими знаниями. Затем он отверг множество еврейских традиций, так как рассудил, что они не содержатся в Писании. Он отверг даже бессмертие души на том основании, что закон божий об этом ничего не говорит. Наконец, он отверг божественность книг Моисея, ибо рассудил, что предписания этого законодателя вовсе не согласуются с естественной религией. Если б он прожил еще шесть или семь лет, он мог бы отвергнуть и естественную религию, поскольку в гипотезе о существовании провидения и свободы воли вечного и необходимого существа его жалкий разум обнаружил бы противоречия. Как бы там ни было, нет ни одного человека, который, пользуясь разумом, не нуждался бы в помощи бога, ибо без этого разум оказывается проводником, который сбивается с пути. Философию можно сравнить с порошком столь едким, что после того, как он разъел большую плоть раны, он начинает

* См. Второзаконие, гл. XIII.

** *Uriel Acosta. Exemplar vitae humanae.*

*** См. *Филлп.* Об опровержении Лимборхом Уриэля А­косты, стр. 361 и сл.

разъедать живое здоровое тело, разрушает кости и проникает вплоть до костного мозга. Философия сначала опровергает заблуждения, но, если ее при этом не останавливают, она нападает на истины и, когда предоставляется возможность поступать, как ей заблагорассудится, заходит так далеко, что сама уж не знает, где же она оказалась, и не может найти себе пристанища. Это нужно приписать слабости человеческого ума или дурному применению им своих воображаемых сил. К счастью или, скорее, благодаря мудрому соизволению провидения, существует мало людей, склонных впасть в это заблуждение.

(Н) *...любили говорить: он ни еврей, ни христианин, ни магометанин.* В этом обвинении, возражает Акоста, заключены и злоба, и невежество, так как, если бы он оказался христианином, они рассматривали бы его как мерзкого идолопоклонника, который вместе с основателем христианства должен быть подвергнут со стороны истинного бога наказанию как мятежник. Если бы Акоста следовал магометанской религии, они говорили бы о нем с не меньшей ненавистью. Таким образом, оградить себя от их злословия он не мог никоим образом, тем более что он не следовал традициям фарисеев... Акоста прибегает и к другому возражению. Он спрашивает своих противников, признают ли они помимо названных ими трех религий (из которых две последние в их глазах представляют собой не религии, а скорее мятеж против бога) какую-нибудь другую религию. Он предполагает, что его противники признают естественную религию как истинную и как средство быть угодным богу, как религию, которой достаточно для спасения всех народов, кроме евреев. Эта религия, содержащаяся в семи заповедях, соблюдавшихся Ноем и всеми его потомками вплоть до Авраама. *Следовательно, по вашему мнению, говорит он, существует религия, на которой я могу основываться. Ведь хотя я по происхождению еврей, но если мои молитвы не могут склонить вас к тому, чтобы разрешить мне смешаться с толпой прочих народов, то я сам даю себе такое разрешение.* После этого он восхваляет естественную религию.

Что касается первого возражения Акосты, то легко усмотреть, что евреи выдвинули против него довод, скорее кажущийся правдоподобным, нежели сильным; в этом доводе гораздо больше внешнего блеска, чем основательности... Вот откуда происходит этот внешний блеск: человеческий ум так устроен, что под влиянием первого впечатления нейтральность в отношении религиозных культов возмущает его сильнее, чем ложный культ. Таким образом, как только он слышит, что некоторые люди отказались от религии своих отцов, не приняв какой-нибудь другой религии, его охватывает бóльший ужас, чем если бы он узнал, что они отказались от лучшей религии ради худшей. Это первое впечатление так ослепляет и возмущает человека, что после этого он соответственно судит об этих людях. Вот почему так разгораются его страсти, направленные против этих людей. Он отказывается проявить терпение, необходимое для тщательной проверки, действительно ли лучше встать под знамя дьявола, приняв одну из ложных религий, установленных врагом бога и людей, чем соблюдать нейтралитет. Следовательно, можно думать, что фарисеи, преследовавшие Акосту, выдвигали свое обвинение лишь постольку, поскольку, по их мнению, оно годилось, чтобы напугать народ и заинтересовать христиан в преследовании Акосты. Я полагаю, что, если бы Акоста перешел в христианство в Амстердаме или в магометанство в Константинополе, они подняли бы меньший шум, но в обоих этих случаях они считали бы его в действительности ничуть не в меньшей степени погибшим, проклятым, не в меньшей степени отступником. Их осторожность в этих случаях была бы лишь осторожностью политического расчета, результатом обоснованного страха перед угрозой мести со стороны господствующей религии. Суждение, основанное лишь на первом впечатлении, привело к тому, что когда пришло известие, что Тиций²⁸ перестал признавать реформатскую церковь, не приняв никакой иной религии, то не оказалось ни одного протестанта, который бы считал, что Тиций совершил бы большее преступление, чем если бы стал папистом. Но я охотно спросил бы этих протестантов:

достаточно ли глубоко заглянули вы в глубь [своей совести]? хорошо ли вы все проверили? Что бы вы говорили, если бы он стал папистским святошей, если бы он носился с мощами, участвовал во всех процессиях — словом, творил бы все что ни есть скверного в идолопоклонстве и суевериях монахов? Можете ли вы после этого утверждать, что не изменили бы своих речей, если бы узнали, что он стал евреем, магометанином или стал поклоняться пагодам Китая? Еще раз скажу: все зависит от того, на что направлен ум человека. Первое же, что его поражает, управляет его страстями. Он исходит лишь из положения, существующего в момент, [когда он рассуждает], и не задумывается над тем, что он скажет при другой обстановке. Этот человек покинул нас и не стал на сторону другой религии. Вот за это на него и надо напасть: его равнодушие должно быть признано величайшим преступлением. Если бы он стал язычником, мы точно так же напали бы на него за это и мы сказали бы или по крайней мере подумали бы: *вот если бы он остался нейтральным и придерживался самого главного в естественной религии, с этим можно было бы еще примириться, но...* и т. д.

Своим вторым возражением Акоста лишает своих врагов большого преимущества: он укрывается под защитой следующей мощной батареей: *лучше придерживаться ложной религии, чем не следовать никакой религии.*

Несмотря на это, мы заключаем, что это был человек, вызывающий ужас, и ум, столь дурно направленный, что, идя окольными путями своей ложной философии, он самым жалким образом заблуждался.

АМИРО Моисей — священник и профессор богословия в Союре. Был одним из самых образованных богословов во Франции XVII в... Он опубликовал сочинение, где объяснял таинство предопределения и благодати согласно гипотезе Камерона²⁹. Это сочинение вызвало своего рода гражданскую войну среди протестантских богословов во Франции (Е)...

(Е) ...Утверждать о тех, кто первым поднял этот вопрос, что они не отказались бы от этих споров, даже если бы предвидели все зло, которое от этих споров произойдет, значило бы, я думаю, очень жестоко о них злословить. Ведь в чем польза и *сui bono* [кому благо от] этих диспутов? Не остается ли после них еще больше затруднений, если только пользоваться гипотезой Камерона? Разве не верно, напротив, что нет более паллиативного средства, чем это? Для удовлетворения разума необходимо нечто совершенно иное. Если вы не готовы пойти достаточно далеко, то не стоит трогаться с места: придерживайтесь преспокойно партикуляризма. Но мне хотелось бы, чтобы универсализм обладал некоторым преимуществом и чтобы он лучше отвечал на некоторые возражения. Может ли он перевесить столько моральных (*spirituels*) преступлений, которые влечет за собой разделение [богословов на партии], столько низких подозрений, столько ложных обвинений, столько ненависти, столько несправедливости, столько пасквилей, столько раздоров, возникающих в результате такого богословского конфликта? Если вы верите, что партикуляризм предает проклятию людей, то вы поступаете хорошо, опровергая его чего бы это ни стоило. То же самое я говорю тем, кто считает универсализм смертельно опасной ересью. Но поскольку вы не верите, что вам удастся опровергнуть губительное мнение с той или другой стороны, спорьте так, чтобы, насколько это в ваших силах, не нарушать общественного спокойствия, и прекращайте спор, как только ход событий покажет вам, что вы разрушаете семьи или что образуются две партии...

АМФИАРАЙ — один из величайших пророков языка... Ему возносились большие похвалы, в том числе за то, что он старался быть честным человеком, а не казаться им. Предмет для глубоких размышлений (Н)...

(Н) ...Мы сделаем несколько замечаний об этом предмете (дающем повод для бесчисленного множества замечаний) и скажем:

1) Если язычники не выполняли требований истинной добродетели, они по крайней мере хорошо их знали, ибо они восхваляли тех, кто, совершая хороший поступок, не рассчитывал ни на воздаяние, ни на денежное вознаграждение, ни на общественное одобрение, и они презирали тех, кто, упражняясь в добродетели, имел целью славу, одобрение ближних. Если, будучи бескорыстными в отношении выгод, приобретения богатств и высоких постов, вы не бескорыстны в отношении произносимых в ваш адрес похвал, значит, вы лишь подлаживаетесь, вы еще не излечились от болезни эгоизма, вы еще не выбрались из самой грубой западни, вы все еще носите цепь, хотя и утонченную, — словом вы найдете в трактате господина Разума «Фальшивые человеческие добродетели» описание вашей особы. Примените ко всем добродетелям прекрасное правило, которое Сенека предписывает относительно щедрости, и они будут истинными, но без этого они не будут истинными добродетелями. Вот мораль этого философа. На возражение: «Как! Тот, кому я сделал добро, не узнаёт, от кого он это добро получил!» — он отвечает: «*Quid ergo! ille nesciet a quo acceperit? Primum nesciat si hoc ipsum beneficii pars est: deinde multa alia faciam, multa tribuam, per quae intelligat et illius auctorem. Denique ille nesciat accepisse se: ego sciam me dedisse. Parum est, inquis, parum, si foenerare cogitas; sed si dare quo genere accipienti maxime profuturum erit, dabis: contentus eris te teste. Alioquin non benefacere delectat, sed videri benefecisse. Volo, inquis, sciat: debitorem quaeris. Volo utique sciat: quid, si illi utilius est nescire? Si honestius, si gratius? non in aliam partem abibis? Volo, sciat: ita tu hominem non servabis in tenebris? Non nega, quoties patitur res, percipiendum gaudium ex accipientis voluntate: sin adjuvari illum et oportet, et pudet; si quod praestamus, offendit, nisi absconditur: beneficium in acta non mitto. Quidni? ego illi non sum indicaturus me dedisse: cum inter prima praecepta ac maxime necessaria sit, ne unquam exprobrem, imo ne admoneam quidem? Haec enim beneficii inter duos lex*

est: alter statim oblivisci debet dati, alter accepti nunquam» *.

2) Следующее мое замечание состоит в том, что редко случается, что заслужить похвалу было единственной целью тех, кто не удовлетворяется свидетельством своей совести. Присмотритесь к лицам, стремящимся к двум указанным выше целям, [т. е.] к тем, кто стремятся стать честными людьми, и к тем, кто стремятся лишь казаться честными, и вы увидите, что претензии последних не ограничиваются соединением подлинной добродетели и одной лишь ее видимости. Тонких испарений фимиама им недостаточно, они желают, чтобы к ним примешивалось нечто более вещественное. Одно только доброе имя кажется им чересчур духовным вознаграждением. Они стараются его соединить с жизненными благами и вскоре используют похвалу и одобрение людей для достижения доверия тех, кто раздает высокие посты. А затем они используют это доверие для своего обогащения и для удовлетворения всех своих страстей. Следовательно, самый надежный путь к сохранению чистоты души — поступать так, как советуют Амфиарай и Аристид.

3) Сократу приписывают высказывание, что кратчайший путь для достижения добродетели — стараться быть на самом деле таким, каким хочешь выглядеть в глазах окружающих... Это очень разумный совет. Так как страсть наслаждаться видимой славой и общественным одобрением так сильна и так распространена даже среди людей, вовсе не стремящихся стать внутренне добродетельными, то можно предсказать большие успехи в добродетели всякому, кто постарается привести подлинное состояние своей души в совершенное соответствие с тем мнением, какое он хотел бы внушить о себе людям. Но нужно признаться, что этот способ не так бескорыстен, как способ, предлагаемый Амфиараем. *Кажитесь честным человеком, будьте им; пользуйтесь добрым именем, но будьте его достойны; не обманывайте доверия вашего ближнего* — вот что советовал Сократ. Он вовсе не хотел ли-

* Seneca. De beneficio, lib. II, cap. X³⁰.

шить нас фимнама похвал. Амфиарай же сказал бы вам: *будьте честным человеком и пусть вас не беспокоит — будет ли об этом кто-нибудь знать, похвалят ли вас за это или нет.*

4) Вы скажете, что одно невозможно без другого и что поскольку посредством ложных добродетелей, т. е. посредством умения прикрывать внешним видом честного человека дурную душу, достигается прекрасная репутация, то такая репутация еще надежнее достигается посредством подлинных добродетелей. Отсюда вы заключаете, что Амфиарай и подобные ему подчеркивают свое презрение к вещи, которую, как им хорошо известно, они обязательно получают. А я вам отвечу, что довольно часто гораздо легче быть честным человеком, чем слыть таковым, и что вовсе не существует необходимой связи между этими двумя обстоятельствами, с какой бы стороны их ни рассматривать. Чтобы быть честным человеком, вам необходимо одержать победу лишь над своими страстями, но, чтобы казаться в глазах других честным человеком, необходимо бороться со страстями других и одержать над ними победу. Перед вами коварные и жестокие враги, распространяющие против вас сто видов злословия. Те, кто их слышит, легковерны и становятся новыми распространителями клеветы. Если же они недоверчивы, то выражают сомнения и тем научают ваших врагов, как следует клеветать на людей, чтобы клевета выглядела более правдоподобной. Вы часто не знаете всех этих махинаций, а если бы вы знали их (все или хотя бы часть), то разве вы могли бы обойти всех, чтобы перед всеми оправдаться? Будучи честным человеком, как я предполагаю относительно вас, в состоянии ли вы знать все плутни ваших врагов и нечестные уловки, посредством коих следует покорять непросвещенные умы?..

АНАКСАГОР — один из самых знаменитых философов древности, родился в Клазомене, в Ионии, примерно во время 70 олимпиады и был учеником Анаксимена... Он целиком отдался исследованию природы, не участвуя в общественных делах. По этой причине

его спрашивали, заботится ли он о своей стране. Его ответ был восхитителен; христианские философы не могли бы ответить лучше. *Да, отвечал он, указывая рукой на небо, я чрезвычайно забочусь о своей родине* *. В другой раз его спросили: *для чего ты появился на свет?* И он ответил: *чтобы созерцать солнце, луну и небеса* **. В согласии с этим он усматривал высшее благо или цель жизни в созерцании и в том состоянии свободы, которое дается созерцанием ***... Он признавал столько видов начал, сколько существует сложных тел, так как предполагал, что тело любого рода образовано из подобных маленьких частиц, которые он называл по причине этого их соответствия *гомемериями*. Но это вынудило его согласиться с тем, что весьма обременило его систему, а именно что семена или начала всех видов содержатся в каждом теле. Г-н Морери очень плохо изложил этот взгляд (С). Лукреций же изложил его очень хорошо и довольно основательно опроверг. Это дает нам повод высказать некоторые соображения об этом учении. Самым прекрасным в системе Анаксагора было то, что он был первым, кто предположил, что материя приводится в движение умом; тем самым он распутал [существовавший до него в философии] хаос: ранее, когда рассуждали о строении мира, признавали лишь совершенно бесформенную материю, с одной стороны, и случай, или слепой рок, приводящий материю в порядок,— с другой. Несомненно, именно в этом истинная причина того, что этот великий философ получил имя *воῦς*, т. е. *Ум*, или *Рассудок*... Следовало бы рассмотреть, не содержит ли учение о *гомемериях* множества противоречий (G). Мне кажется, что все оно полно путаницы и что вообще идеи древних, говоривших о хаосе, не менее смутны, чем сам хаос. Чтобы избежать преувеличений, скажем по крайней мере, что эти идеи были неправильны и не могли доказать, почему это состояние путаницы не продолжает существовать и теперь...

* Ex. *Diogen. Laërt.*, lib. II, num. 6, 7³¹.

** Там же, num. 10.

*** *Clem. Alexandr. Strom.*, lib. II, pag. 416³².

Анаксагор был первым философом, опубликовавшим книги. Сократ, надеявшийся в них найти определенное содержание, остался недоволен, прочитав их. Это явно было ошибкой с его стороны (R), как я это покажу в замечаниях, которые я собираюсь высказать о его рассуждении. Сократ пренебрегал астрономией помимо прочего также и по той причине, что Анаксагор, который ею особенно много занимался, много заблуждался...

...Тем более не следует забывать, что сила и возвышенность гения Анаксагора, его труд, его прилежание и обилие его открытий имели результатом лишь то, что привели его к сомнению (*incertitude*), ибо он жаловался на то, что все полно мрака. Вероятно, именно это вынудило его сказать, что все заключено лишь в мнении и что объекты представляют собой что угодно, т. е. что мы их знаем лишь такими, какими они нам кажутся*... Жаль, что Анаксагор не был другом Демокрита и что эти два великих ума не согласовали своих теорий: можно было бы исправить изъяны каждой из них посредством достоинств второй системы. Но между этими системами не было никакой связи...

(С) Г-н Морери очень плохо изложил этот взгляд, Лукреций же его изложил очень хорошо и т. д... Прочтите следующий стих Лукреция:

Анаксагора теперь мы рассмотрим «гомéoméрию»,
Как ее греки зовут, а нам передать это слово
Не позволяет язык и наречия нашего скудость,
Но тем не менее суть его выразить вовсе не трудно.
Прежде всего, говоря о гомеомерии предметов,
Он разумеет под ней, что из крошечных и из мельчайших
Кости родятся костей, что из крошечных и
из мельчайших

Мышцы рождаются мышц, и что кровь образуется в теле
Из сочетанья в одно сходящихся вместе кровинок.
Так из крупиц золотых, полагает он, вырасти может
Золото, да и земля из земель небольших получится;
Думает он, что огонь — из огней и что влага — из влаги,
Воображая, что все таким же путем возникает**.

* *Aristoteles. Metaph., lib. III, cap. V, p. 671.*

** *Лукреций. [О природе вещей], кн. I, ст. 830 и т. д.*

Я не стану приводить все доводы, выдвигаемые Лукрецием против этого учения. Я буду настаивать лишь на первом из них. Лукреций показывает, что, следуя доктрине о *гомеомериях*, надо признать, что начала вещей способны распадаться, как и самые сложные тела. Это влечет за собой два больших неудобства. Первое состоит в том, что в системе Анаксагора, оказывается, отсутствует различие, какое должно существовать между первоначалами и составленными [из них] телами. Различие, о котором идет речь, заключается в том, что первоначала * должны всегда оставаться неизменными, как бы часто ни разрушались составные тела. Лишь составные тела рождаются и умирают, претерпевают благодаря тысячам изменений возникновение и разрушение. А первоначала неизменно сохраняют свою природу во всех формах, образующихся последовательно друг за другом. О своих первоначалах Анаксагор этого сказать не мог. Ведь если, например, первоначала плоти (*chaire*) имеют природу плоти, то они должны быть так же подвержены разрушению, как и большая масса плоти. И так же дело обстоит с другими первоначалами. Учитывая это, Анаксагор не признает существования каких бы то ни было неделимых частей материи **. Ниже мы увидим, мог ли он предположить, что первоначала, будучи вечными и несотворимыми, должны быть также и неуничтожимыми.

Другое неудобство состоит в том, что разрушение этих первоначал не отличается от так называемой *аннигиляции*, ибо, когда они прекращают свое существование, они не превращаются в другие вещи, из которых они состоят, так как присущая им простота не допускает их сложного состава. Следовательно, они погибают целиком, они превращаются в ничто. Но естественный свет [разума] (*la lumière naturelle*) не до-

* Я понимаю под этим материя или *subjectum ex quo* [субстанцию, лежащую в основе всего].

** Но и пустоты никакой допускать он в вещах не согласен.

Да и дроблению тел никакого предела не ставит.
Лукреций. [О природе вещей], кн. I, ст. 843.

пускает возможности такого изменения*. Разрушение сложных тел не приводит к этому затруднению, так как образующие их первоначала всегда сохраняют свое существование. Дерево, например, разрушенное огнем, не перестает существовать в качестве материи, или протяженной субстанции.

Следовательно, большой недостаток системы Анаксагора заключается в том, что в ней первоначала составные и по своей материи, и по своей форме и вследствие этого не обладают простотой и неизменностью, каких требует [мировой] порядок. Этот недостаток системы отнюдь не устраняется предположением, что ум, руководящий образованием [вещей], никогда не потерпел бы их уничтожения. Разве великое неудобство не заключено уже в том, что по своей природе эти первоначала способны разлагаться и могут быть избавлены от такой судьбы лишь посредством особого покровительства [ума] или, лучше было бы сказать, посредством чуда? Я уж не говорю о многообразии этих первоначал, также представляющем значительный их недостаток, ибо сущность хорошей системы заключается в том, что в ней очень малое число причин производит бесчисленное множество действий.

Лукреций не догадался выдвинуть возражение, которое могло бы разрушить саму основу теории Анаксагора. Мотив, побудивший этого философа предположить *гомеомерии*, или *однородности*, состоял в том, что ни один объект (*être*) не образуется из ничего и не превращается в ничто**. Но если бы земля, например, образовалась из предметов, которые не были бы землей, она возникла бы из ничего. А если бы, будучи землей, она перестала ею быть, она превратилась бы в ничто. Следовательно, необходимо, чтобы земля возникала из того, что и раньше было землей, и чтобы в процессах, называемых разрушением или уничтожением, земля распадалась на частицы, тоже явля-

* Но невозможно вещам ни в ничто отходить, ни, обратно, из ничего вырастать, как то доказал уже раньше.

Там же, ст. 857.
** *Plutarch. De placit. philosophor., lib. I, cap. III, p. 386³³;*
Aristoteles. Physicor., lib. I, cap. IV, p. 256.

ющиеся землей. С этой точки зрения не существует, собственно говоря, ни возникновения, ни уничтожения, ни рождения, ни смерти. Возникновение травы окзывается не чем иным, как объединением множества маленьких травинок; разрушение дерева — это нечто иное, как его разъединение и разделение на множество деревьев. *Мы видим*, прибавляет он *, *что простейшая пища — вода и хлеб — превращается в волосы, в вены, в артерии, в нервы, в кости и т. д. Следовательно, необходимо, чтобы в хлебе и в воде содержались маленькие волосы, вены, артерии и т. д., которых наши чувства, правда, не обнаруживают [там], но которые не остаются невидимыми для нашего разума или рассудка.* Ясно, что Анаксагор основывается на ложном предположении, а именно что если части хлеба, доставляющие питательные вещества для образования кости, не обладали бы природой кости, находясь в хлебе, то нечто возникло бы из ничего. Приходится удивляться, что столь великий гений мог так рассуждать. Разве он не видел, что дом отнюдь не образуется из ничего, хотя он и построен из материалов, которые не были домом? Разве четыре прямых, из которых ни одна не представляет собой квадрата, не образуют вместе квадрат? Разве для этого недостаточно расположить эти прямые известным образом друг относительно друга?.. Затем если в вещах, сделанных человеком, одного лишь изменения фигуры и расположения частей достаточно для создания целого, отличного от каждой из образующих его частей как по их виду, так и по их свойствам, то не следует ли признать, что природа, бесконечно более искусная, чем искусство человеческое, может образовать кости и вены, не прибегая к соединению частей, уже до того бывших костями и венами; что ей для этого достаточно потрудиться над корпускулами, которые могут принять то или иное расположение, ту или иную конфигурацию? Лишь при этом условии то, что никогда не было плотью, станет плотью, и при этом ни один объект не возникнет из ничего. Вот что мог бы возразить

* *Plutarch. Deplacit. philosophor., lib. 1, cap. III.*

Анаксагору Лукреций: он мог бы разрушить гипотезу о *гомеомериях* в самой ее основе...

(G) Следовало бы рассмотреть, не содержит ли учение о *гомеомериях* множества противоречий...

Я не воспользуюсь аргументами Аристотеля*, какими бы тонкими и основательными они ни были. А если мои замечания окажутся в чем-нибудь близкими к его замечаниям, то это будет чистой случайностью.

I. Мы видели**, почему Анаксагор хотел, чтобы всякая вещь состояла из подобных частиц: он хотел таким путем избежать возникновения тела из ничего. Однако если простейшая пища может стать материей, питающей все части животного, то Анаксагор обязан признать, что трава с луга действительно содержит в себе кости, когти, рога, много крови, много мяса, много кожи и шерсти и т. д. Трава, следовательно, не составлена из подобных частиц. Она скорее есть совокупность всякого рода *разнородностей*. Какая же польза от учения о *гомеомериях*? Разве не следует Анаксагору отказаться от этого учения во всех отдельных случаях по частям после того, как он его выдвинул в целом? Разве не подходит то, что я сказал о траве, и к молоку, и к вину, и к воде, и к хлебу, и к бесчисленному множеству прочих вещей? Разве есть хоть одно тело, не служащее материей для множества других тел в тех изменениях, которые называются возникновением и уничтожением? Вот они начала, которые считаются *однородными*, но не являются ими. Они однородны в соответствии с предположением Анаксагора, но они неоднородны на самом деле, поскольку составные вещи, которые должны быть по предположению той же природы, что и их первоначала, оказываются в действительности совокупностью несходных частей. А из этого следует, что первоначала *разнородны*. Я снова коснусь этого в параграфе V.

* См. гл. VII 1-й книги его «Метафизики» и гл. IV 1-й книги его «Физики»

** Выше, в прим. С.

II. Более того, окажется, что все наименования вещей применяются неправильно, ведь если, например, вся кровь животных содержалась в травах, которые они поедали, то последние больше заслуживают названия «кровь», чем названия «сено». Анаксагор на это возражение отвечал, что некоторые частицы, содержащиеся в составном теле в большем количестве, чем иные, или расположенные на поверхности составного тела, создают тем самым видимость, что все тело лишь из них состоит, и отсюда происходит присущее вещи имя*. Лукреций опровергает этот ответ [Анаксагора] посредством указания на то, что следствия, вытекающие из этого ответа, ложны. «Из этого следует,— говорит он,— что, разломав зерно, из него можно извлечь частицы крови или каких-либо органов, из которых составлено наше тело. Но это противоречит опыту...»**

Это недурное опровержение. Смешайте как угодно разные сорта зерен. Возьмите во сто раз больше ржи, чем ячменя. Поместите зерна ячменя, насколько это будет возможно, в глубь зерен ржи. Что вы получите? Заставите ли вы поверить, что здесь одна лишь рожь? Останутся ли люди в этом заблуждении даже после того, как разбросают вашу кучу? Разве не будет видно, что показались некоторые зерна ячменя? Все это сказки и мечтания. Анаксагор мог бы опровергнуть это возражение, лишь предположив, что всякая ощутимая часть зерна ржи находится в таком состоянии, что *разнородности* в ней имеются в меньшем числе и окружены со всех сторон рожью, откуда следует, что, растирая рожь между жерновами, мы никогда не обнаружим *разнородных* частей. Но если мы продолжим деление вплоть до получения частиц, недоступных ощущениям, то кровь, мясо, кости и т. д. окажутся доступными зрению более тонкому, чем наше. Словом, из плохого положения, в какое он попал, Анаксагор может выбраться лишь посредством делимости до бесконечности. А поступать так — значит уподобиться

* См. Арист[отель]. Физика, кн. I, гл. IV, стр. 456.

** Лукр[еций]. О природе вещей, кн. I, ст. 874.

человеку, который, чтобы избежать удара шпаги, бросается очертя голову в бездонную пропасть. Займемся, однако, затруднениями, содержащими некое противоречие.

III. В-третьих, я говорю, что Анаксагор должен был предположить, что подобные частицы находятся в хлебе и в самом большом, и в самом малом количестве. В самом большом, поскольку это составное тело называется хлебом; в самом малом, так как через несколько часов после того, как хлеб съели, он называется питательным соком и обнаруживает во всех своих частицах, доступных нашему ощущению, лишь качества питательного сока. Это возражение будет легче понять, если сравнить пирог с рожью или хлебом с пирогом. Тогда станет видно, что этот философ должен согласиться, что *однородности* (*homogénéités*) здесь и более многочисленны, и менее многочисленны сразу в одном и том же составном теле, например в пироге. Когда он пирог, он содержит корпускул пирога больше, чем корпускул любых других видов. Но когда он превращается в хлеб, он содержит меньше корпускул пирога, чем хлеба. И в то же время корпускулы хлеба возникли только из пирога.

IV. Вот еще одно противоречие. Выдвинуть гипотезу, которая, с одной стороны, вводит неудобство, а с другой — хочет это неудобство устранить, — значит противоречить самому себе. Таков порок системы Анаксагора. Этот философ, предположив, что частицы материи были вечно в состоянии смешения, т. е. что мельчайшие *однородные* корпускулы повсюду были окружены *разнородными* корпускулами, предположил затем, что наконец некий ум устранил этот беспорядок посредством отделения подобных частичек от частиц, которые им не подобны. Но тем самым Анаксагор ниспровергает свое собственное предположение, поскольку он вынужден признать, что все виды *гомеомерий* были перемешаны во всех телах (имея в виду столь мелкие частицы, что они недоступны нашему ощущению). По его мнению, существует бесчисленное множество маленьких костей, маленьких капель крови и т. д. в каждой травинке, в каждом кус-

ке хлеба: все смешано со всем, поскольку всякая вещь образуется из любой другой...

V. Эти первые начала существуют и не существуют. Они существуют, по предположению Анаксагора, и они не существуют в действительности, поскольку они являются составными и могут быть разрушены в такой же мере, как и всякое другое тело. Анаксагор признавал делимость до бесконечности. Он, следовательно, должен был сказать, что в маленькой капельке воды содержится бесконечное множество корпускул, откуда следует, что эта капелька содержит не меньше частей, чем вся Земля. Впрочем, эти бесконечные части корпускул есть масса всяких *разнородных* частиц. Таким образом, корпускулы не проще дерева, и в этом отношении они отличаются от тел, именуемых составными, лишь тем, что глаза человека не могут обнаружить здесь *несходные* части, какие они обнаруживают в дереве. В конце концов ум, приводящий материю в движение, делит эти мнимые начала до бесконечности так же легко, как огонь разделяет дерево, и они, следовательно, так же обречены на разрушение, как и дерево. Отсюда следует, что если такие частицы и существуют в природе вещей, то отнюдь не в качестве начал. Кроме того, что можно предположить более абсурдного, чем начала, которые вовсе не существуют? Но ведь, согласно гипотезе Анаксагора, во всей Вселенной, несомненно, нет ни одной *гомеомерии*.

Рассмотрим, что мог бы нам на это ответить Анаксагор. Он мог бы выдвинуть предположение, что сущность *гомеомерий* заключается не в подобии всех их частей, а в соответствии, существующем между расположением *разнородных частиц*, в маленькой кости например, и расположением *разнородных частиц* в любой другой кости. Я не утверждаю, мог бы сказать Анаксагор, что кость в десять пальцев длиной, разделенная на сто тысяч частей (или на сто тысяч маленьких косточек, что в моей гипотезе то же самое), абсолютно не содержит ни одной корпускулы, непохожей на все остальные. Я признаю, что каждая из этих маленьких косточек есть смесь всех видов пер-

воначал. Она содержит и мясо, и кровь, и перепонки и т. д. Но поскольку эти различные виды материи расположены в одном и том же соотношении в каждой из этих косточек, у меня есть основание утверждать, что совокупность ста тысяч этих маленьких косточек есть *однородное* составное или скопище *гомеомерий*. А поскольку я предполагаю, что рассортировавший их ум нашел их все уже готовыми, я могу считать, что каждая из них, взятая в отдельности, неразрушима, ибо она всегда существовала сама по себе.

Этот ответ содержит два главных момента: первый — объяснение гипотезы в отношении смысла слова *гомеомерия* и второй — разъяснение вопроса о неуничтожимости *гомеомерий*. Первый момент я разъясню при помощи примера. Поместите в библиотеку все экземпляры одной и той же книги, одинаковым образом переплетенные. Это будет масса подобных книг, масса *однородного* не потому, что каждый из этих томов составлен из частей, совершенно подобных друг другу, а по той причине, что здесь черное и белое, промежутки (*espaces*), буквы, орфографические знаки, точки, запятые и другие *разнородные* части расположены в том же порядке в данном томе, как и во всех остальных томах. Оставим в покое это объяснение Анаксагора и ограничимся тем, что подвергнем критике его второе возражение.

VI. Я не спрашиваю ни о том, почему этот ум, признаваемый Анаксагором, целую вечность оставлял *гомеомерию* в состоянии хаотической смеси, ни о том, откуда следует, что этот ум так поздно догадался их привести в движение и объединить, ни о том, почему Анаксагор отрицает, что из ничего может возникнуть нечто, Анаксагор, признающий, что движение когда-то имело начало. Три этих возражения, а также некоторые другие приводят в чрезвычайное замешательство тех, кто считает материю вечной, несотворимой и отличной от божественного существа. Но так как это возражения, которые можно выдвинуть против других философов с таким же правом, как и против Анаксагора, то здесь не место на этом оста-

навливаться. Я постараюсь немного осветить лишь последнее из этих возражений.

Несомненно, что создание качества, отличного от его носителя, не отличается от подлинного сотворения. Эти современные философы * строго доказывают аристотеликам, признающим бесчисленное множество субстанциональных и акциденциальных форм, отличных от материи. Ведь из того, что эти формы не образованы из каких-то ранее существовавших объектов, следует, что они образованы из ничего. Лучший ответ [на эти возражения], какой могли бы дать последователи Аристотеля, это обратить довод их противников против них самих, указав на то, что если этот довод справедлив, то картезианцы обязаны признать, что движение может возникнуть лишь посредством акта творения. Картезианцы признают это. Сотворение движения они приписывают лишь богу и говорят, что приводить материю в движение — значит каждый момент созидать ее вновь в различных местах.

Из всего этого вы можете умозаключить, что Анаксагор и некоторые другие противоречат себе, поскольку, с одной стороны, они не хотят признать, что из ничего может возникнуть какая-либо вещь, а с другой — признают, что движение или какая-то иная модификация в извечном хаосе когда-то имели начало **. Но оставим это. Займемся лишь возражениями, относящимися к Анаксагору.

VII. Я сошлюсь на следующее положение: *все вещи, отличные друг от друга, могут быть отделены друг от друга*. А отсюда я заключаю, что всякая гомеомерия может делиться до бесконечности на множество частей, ибо она составлена из первоначал всех родов, смешанных между собой. Далее, из того, что движение — необходимый принцип разделения, а движение в материю привнес бог, следует, что этой своей движущей силой бог мог произвести разъединение в любой части Вселенной и разложить на части любую гомеомерию, которую вы принимаете за единство. Если бы она была атомом Эпикура, телом совершенно

* См. *Gassendi. Phys.*, sect. I, lib. II, cap. III³⁴.

** *Methodius apud Phothium*, cod. CCXXXVI, p. 943³⁵.

простым, совершенно единым, не являющимся составным ни в каком отношении, то ничто не могло бы его разделить. Но Анаксагор не признает таких телец. Он считает, что любая *гомеомерия*, как бы мала она ни была, содержит бесчисленное множество корпускул, качественно отличных друг от друга. Следовательно, верно, что то, что Анаксагор называет первым началом, столь же подвержено разрушению, как и самые сложные тела, например бык. Это, говорю я, очень верно, даже если предположить, что *гомеомерии* существуют сами по себе вечно. Ведь для разрушения *гомеомерий* достаточно, чтобы некая внешняя причина могла заставить их перейти от движения к покою, хотя она не обладала бы способностью ни порождать их существование, ни его прекращать. Ссылаться в этом случае на деление до бесконечности (*progres à l'infini*) бесполезно. Мне нельзя на это возразить, что *гомеомерии*, составленные из бесчисленного множества корпускул, образуя маленькую косточку, могут быть делимы до бесконечности, не переставая быть маленькой косточкой. Они-де лишь становятся после каждого деления более маленькой косточкой. Такое замечание несостоятельно, так как в каждой *гомеомерии* необходимо учитывать два момента: 1) она содержит бесчисленное количество частиц, и это общая черта ее и всех других *гомеомерий*; 2) частицы в ней расположены определенным образом, что является ее особенностью. Это ее особая форма, ее сущность, то, благодаря чему она есть косточка или капелька крови, а не какой-нибудь другой вид начала. Таким образом, чтобы лишить *гомеомерию* кости ее сущности, ее видовой особенности, достаточно расположить по-новому корпускулы, из которых она состоит. Но с того момента, как ум, первый двигатель, сумел разделить тела, отделить одно из них от других, он сумел также изменить расположение корпускул в каждой отдельной *гомеомерии*, образовав в них другие комбинации корпускул. Следовательно, этот ум мог изменить виды *гомеомерий*, подобно тому как изменяют характер муки, когда из нее замешивают тесто, т. е. смешивая и по-иному комбинируя корпускулы.

Я не возражаю этому философу по поводу того, что он признает различия между частями материи до того, как они были приведены в движение. Это возражение всегда казалось мне очень слабым. Я ясно вижу, что разделение предполагает различие (*distinction*), и железный гвоздь, вколотый в кусок дерева, когда и гвоздь и дерево пребывают в совершенном покое, столь же отличен от этого дерева, как если бы гвоздь двигался и дерево тоже.

VIII. Перехожу к последнему возражению. Что произойдет, если бесосновательно согласиться с этим философом, что та же необходимость, которая обуславливает существование тел, обуславливает их существование в качестве различных и бесчисленных *гомеомерий*, каждая из которых необходимо всегда должна целиком существовать (*demisurer*); а природа вещей такова, что для каждого их вида есть установленные границы, как обычно говорится, существует *minimum quod sic** для каждого живого существа? Много ли хорошего принесет это бесосновательное допущение гипотезе Анаксагора? Разве этим путем он получит неуничтожимость и внутреннюю неизменность своих первоначал? Не получится ли так, что, когда маленькая косточка будет разделена на еще меньшие части, то эти части уже не будут косточками, и не произойдет ли то же самое с другими видами [тел]? Не будет ли это знаком того, что необходимость природы сделала их неделимыми?

Я соглашусь с этим. Но мы здесь спасаемся от одной беды лишь тем, что нас постигает другая беда. Затем в данной системе я нахожу еще следующий недостаток: *воῦς*, или ум, в нее введен неправомерно. Он вводится для выполнения более легкой работы после того, как самая трудная работа была поручена слепой необходимости. Вообще говоря, совершенно верно, что всякая философия, желающая дать хорошее объяснение тому расположению частей Вселенной, какое мы в ней наблюдаем, нуждается в предположе-

* Т. е. степень малости, ниже которой животное, например муравей, не сможет быть муравьем.

нии, согласно которому существует ум, создавший этот прекрасный порядок. Философия не должна бояться, что умные люди упрекнут ее в подражании некоторым поэтам, которые устраивали так, что в театр с помощью машины спускался бог, чтобы разрешить затруднения, не стоящие того, чтобы он занимался ими. Но если, предположив, что *гомеомерии* образовались без вмешательства какой бы то ни были разумной причины, философ предполагает наличие такой причины, приводящей их в порядок и размещающей их известным образом, то его можно упрекнуть в подражании названным поэтам*.

Чтобы увидеть силу этого возражения, достаточно учесть, что гораздо труднее из раковин и монет создать хорошее украшение, чем просто извлекать их из кучи, где они перемешаны, а затем размещать и располагать их лучшим способом. Маленький ребенок — новичок в этом деле — и тот выполнит эту сортировку и расположит вещи по-новому. Всякий согласится со мной, что создание людей** — работа, требующая более умелого руководства и мастерства, чем искусство их расположения в соответствии с требованиями военных операций. Большинство современных философов предполагает, что для развития зародыша достаточно всеобщих законов природы, лишь бы только он был хорошо сформирован, хорошо организован в семени. Но философы предполагают, что эти маленькие организованные животные в семени — создания бесконечно могущественного и бесконечно искусного творца. Они, таким образом, полагают, что главная трудность, требующая руководства ума, заключается в первоначальном образовании организованного механизма, т. е. в построении этих маленьких существ, находящихся, как они предполагают, в семени. Каждое

* Но без вмешательства бога, разве твой узел
Нельзя без него развязать?

Гораций. Наука поэзии, ст. 191.

** Здесь говорится не о том, что имеют в виду отцы и матери. Здесь речь идет не о материальной, а о действующей причине, организующей утробный плод и создающей этот замечательный механизм.

из этих маленьких существ есть, собственно говоря, *гомеомерия* Анаксагора. Таким образом, труднее образовать *гомеомерии*, чем выращивать животных посредством их выкармливания. Надобность в уме возникает главным образом для объяснения образования *гомеомерий*. Ведь каждая *гомеомерия* есть известная совокупность бесчисленного множества видов тел. Эта совокупность должна быть образована согласно известным пропорциям и положениям. Одна совокупность необходима для *гомеомерии* кости, другая — для *гомеомерии* мяса. А если вы не будете строго соблюдать эту симметрию, вы получите не начала крови или костного мозга, а начала каких-нибудь других составных тел. Но Анаксагор предполагал, что ум не нужен для образования бесчисленных видов *гомеомерий*... Анаксагор, таким образом, считал причиной того, чего труднее всего достичь, слепую необходимость. Он, значит, рассуждал непоследовательно, полагая, что ум необходим для того, что менее трудно. Вот к чему, согласно его учению, сводятся все функции ума: привести в порядок то, что было в беспорядке, привести в движение то, что было в покое, разделить смешанное, украсить лишнее украшений...

...Ему можно сказать... либо вы приписываете природе чересчур много, либо чересчур мало. Если вы полагаете, что природа никем не руководимая, без познаний, образовала все *гомеомерии*, вы должны признать, что она могла сама привести их в движение, разобрать и распределить. Ум, следовательно, излишен. Если же вы считаете его необходимым для разъединения и распределения этих *гомеомерий*, вы должны приписать ему также и их создание...

(R) *Сократ... остался недоволен, прочитав его сочинения. Это явно было ошибкой с его стороны...* Мы сделаем две вещи: кратко изложим жалобу Сократа, а затем выскажем несколько замечаний.

«Зная,— говорит Сократ*,— что в одном труде Анаксагора установлено, что ум приводит в порядок все вещи и производит их, я был весьма доволен та-

* Платон. Федон, 97 С, D, E; 98 А, В, С.

кого рода причиной и представил себе, что из признания такой причины должно следовать лишь, что всякое творение (être) находится в самом совершенном состоянии и расположено самым совершенным образом. С большой радостью я надеялся найти в книге Анаксагора учителя, который просветит меня насчет причин всякой вещи, который сначала научит меня, является ли Земля круглой или плоской, а затем объяснит разумное основание того, что Земля такова. И так как я полагал, что это основание обусловлено идеей высшего совершенства, то я надеялся, что Анаксагор мне покажет, что состояние, в котором пребывает Земля, самое лучшее, в каком она могла бы находиться...

Я никогда не мог вообразить, что философ, заявивший, что всеми вещами управляет ум, будет ссылаться на какую-либо иную причину как на доказательство того, что состояние, в котором пребывают вещи,—самое лучшее из всех возможных. Я также полагал, что, объяснив этой причиной особую природу всякого тела, Анаксагор объяснит также во всех телах всеобщее благо... Но я нашел, что этот философ не прибегает ни к уму, ни к иной наводящей в мире порядок причине. Он сводит все вещи к воздуху, эфиру, воде и другим объектам, не относящимся к делу, судя по их происхождению...»

Здесь вы видите мнение Сократа, выраженное без обиняков. Он оставил изучение физики и целиком отдался морали. Поэтому он требовал, чтобы все в природе было объяснено нравственными основаниями, логикой, идеями совершенства. Я осмелюсь сказать, что он критиковал Анаксагора неудачно. Всякий философ, однажды предположивший, что ум привел в движение материю и привел в порядок части Вселенной, больше уже не обязан прибегать к этой причине, когда речь идет о том, чтобы объяснить каждое отдельное явление природы. Рост растений, метеоры, свет, вес, непроницаемость, текучесть и т. д. он должен объяснять действием и противодействием тел, качествами элементов, формой частиц материи и т. д. Так пользуются этими причинами христианские философы, к ка-

кой бы секте они ни принадлежали. Схоласты руководствовались аксиомой: *философ не должен прибегать к помощи бога*. Они называли такое привлечение божьей помощи убежищем невежества. И действительно, что могли бы вы сказать более абсурдного в сочинении по физике, чем следующее: *камень тверд, огонь горяч, холод сковывает реки, потому что так повелел бог?* Даже картезианцы, делающие бога не только первым двигателем, но и единственным, постоянным и непрерывным двигателем материи, не прибегают к воле и действиям бога для объяснения явлений огня, свойств магнита, цвета, вкуса и т. д. Они рассматривают здесь лишь вторичные причины — движение, форму, положение маленьких телец. Так что если приведенное выше замечание Климента Александрийского основано лишь на рассуждении Сократа, то оно весьма несправедливо. Чтобы признать его справедливым, нужно было бы, чтобы Анаксагор не только объяснял многое, не упоминая божественного ума, но чтобы он прямо и явно, пазывая этот ум по имени, устранял его при объяснении некоторой части явлений природы. Возможно, в сочинениях Анаксагора были некоторые места, где он говорил то, что позднее говорил его ученик Еврипид, [а именно] что бог вмешивается лишь в крупные дела, а мелкие предоставляет судьбе*, как будто Вселенная подобна трибуналу преторов (*de minimis non curat praetor* [о мелочах претор не заботится]). Выше мы видели, что этот философ приписывает некоторые явления случаю, иные необходимости и т. д. и что он призывает на помощь ум лишь тогда, когда не может показать, как необходимость производит какое-нибудь явление...

Я не буду порицать Сократа за его стремление к такому объяснению природы, о каком он говорит. Ведь что могло бы быть более прекрасным или более интересным, чем отчетливо знать в подробностях, почему совершенство механизма мира требует, чтобы каждая планета имела ту форму, величину, положение и ско-

* Plutarch in «Respublicae gerend. Perceptis», p. 811D³⁶.

рость, какими она обладает, и подобным же образом все прочее? Но такое знание не для рода человеческого, и было бы весьма несправедливо ожидать его от Анаксагора. Не зная всей идеи, следуя которой бог создал мир, невозможно дать те объяснения, каких желал Сократ. Все, что величайшие философы могут сказать об этом, сводится к следующему: раз Земля кругла и находится на таком-то расстоянии от Солнца, значит, эта форма и это положение Земли требовались для красоты и симметрии Вселенной, так как творец этого неизмеримого механизма обладает безграничным умом и безграничной мудростью. Благодаря этому мы знаем вообще, что в этом механизме все идет хорошо, что у него нет недостатков. Но если мы попытаемся показать, проследивая одну за другой все части мира, что все пребывает в самом лучшем состоянии, в каком оно только может находиться, то мы неминуемо приведем весьма плохие доводы в подтверждение сказанного... Философы не лучше могут судить о механизме мира, чем крестьянин о башенных часах. Они знают лишь маленькую часть этого мира, они не знают замысла его создателя, его намерения, его цели, они не знают, в чем состоят взаимные отношения [между частями мира]. Скажите кому-нибудь, что Земля должна быть круглой для того, чтобы легче обращаться вокруг своей оси. Он вам ответит, что было бы лучше, если бы она была квадратной и вращалась медленнее. Это дало бы нам более продолжительные дни. Что разумного вы сможете ответить, если вам надо будет подробно описать, какой беспорядок возник бы во Вселенной, если бы Меркурий оказался больше Земли и ближе к ней? Разве г-н Ньютон, открывший на небесах столько прекрасных математических и механических законов, поручился бы, что если бы вещи оказались не такими, какими он их предположил, либо в отношении их величины, либо в отношении расстояний между ними или их скоростей, то мир оказался бы беспорядочным, плохо построенным произведением, недоразумением? Разве ум бога не бесконечен? Он обладает, следовательно, идеями бесчисленных миров, отличных друг от друга, и все они пре-

красны, в высшей степени исполнены порядка, математики. Считаете ли вы, что Земле квадратной и более близкой к Сатурну бог не найдет употребления, равносильного тому, какое он нашел нашей Земле? Заклучим отсюда, что Сократ не должен был считать, что Анаксагор обстоятельными доводами докажет ему, что нынешнее состояние всякой вещи — самое лучшее из всех возможных. Лишь бог мог бы это таким образом доказать.

Как могли сделать мы то, чего хотел Сократ в отношении механизма мира, мы, не умеющие сделать это в отношении механизма животного после стольких вскрытий и стольких уроков анатомии, раскрывших нам число, положение, деятельность и т. д. главных органов? Какими особыми доводами можно было бы доказать, что совершенство человека и совершенство Вселенной требуют, чтобы наши глаза в количестве двух были расположены именно так, как они расположены, и что шесть глаз, расположенных вокруг головы, вызвали бы беспорядок в нашем теле и во Вселенной? Можно резонно утверждать, что для того, чтобы дать человеку шесть глаз вокруг головы, не нарушая в то же время всеобщих законов механики, следовало бы перестроить все прочие его органы так, чтобы тело человека было организовано по другому плану и стало бы механизмом другого рода. Но нельзя привести в пользу этого никаких особых оснований, ибо все, что вы можете сказать, будет опровергнуто возражениями столь же правдоподобными, как и ваши доказательства. Необходимо, таким образом, остановиться на следующем общем соображении: мудрость творца бесконечна, его творение, следовательно, таково, каким оно должно быть. Подробности нам недоступны. Желаящие проникнуть в эти подробности не могут не оказаться смешными...

АНСЕЛЬМ — архиепископ Кентерберийский, один из самых знаменитых прелатов своего времени... Ниже мы увидим, что он применил для доказательства существования бога довод, из которого извлек для себя значительную пользу г-н Декарт (В)...

(В)... Составленный г-ном Байе³⁷ (Baillet) список авторов, у которых, как полагают, заимствовал свои мысли Декарт, содержит следующие слова: «Святого Ансельма тоже относят к числу старых авторов, из сочинений которых г-н Декарт мог почерпнуть аргумент в пользу существования бога, выводимый Ансельмом из того, что весьма совершенное существо или по крайней мере самое совершенное, какое мы можем постичь, заключает свое существование в себе. Такой аргумент находится в книге «Против безумца», которую этот святой нашёл, отвечая неизвестному автору сочинения *«В пользу безумца»*, направленному против рассуждения, выдвинутого святым Ансельмом в его книге «Prosologion»^{*}. Заметьте, что г-н Гюз³⁸ пишет, что Фома Аквинский опроверг этот аргумент...

АРИСТОН — родился на острове Хиос, несколько отошел от взглядов своего учителя Зепона, главы школы стоиков... Он отверг логику и физику, поскольку, по его мнению, логика нам не принесит никакой пользы, а физика превосходит силы нашего ума. Прибавлю к этому, что, сохранив сначала этику, он затем многое из нее отбросил, ибо он хотел, чтобы [в этике] ничего не указывалось об особых обязанностях мужа в отношении его жены, или отца в отношении его детей, или господина в отношении его слуг; чтобы указывалось лишь в общих чертах, что такое мудрость. Сенека с полным основанием порицает его... Аристон утверждал, что природа бога непостижима. Это наводит на мысль, что он совершенно пренебрегал созерцанием божественных вещей (С). По вопросу о недостоверности [наших знаний] он был противником Аркезилая, но если верить Диогену Лаэртцию, то скептицизм в те времена и слабо критиковали, и слабо обосновывали (D)...

(С) *Аристон утверждал, что природа бога непостижима. Это наводит на мысль, что он пренебрегал созерцанием божественных вещей.* Поскольку он отверг физику по той причине, что ничего в ней не мог понять, правдоподобно, что на том же основании он отверг и

* Байе. Жизнь Декарта. т. III, стр. 536, 537.

богословие... Минуций Феликс³⁹ говорил об этом же взгляде и утверждал, что Ксенофонт и Аристон чувствовали величие бога именно в том, что отчаялись его постичь... Заметьте, что, вообще говоря, не следует подозревать в пренебрежительном отношении к служению богу тех, кто признает необъяснимой природу бога, ибо есть много людей, для которых этот взгляд служит основанием для того, чтобы с еще большим смирением и глубочайшим уважением почитать бога...

(D) *Если верить Диогену Лаэртию, то скептицизм в те времена и слабо критиковали, и слабо обосновывали.* Аристон, выступая против Аркезилая, отстаивал взгляд об очевидности [нашего знания]; увидев урода (я имею в виду быка, обладающего маткой), он счел, что его противник извлечет из этого хороший довод в пользу непостижимости [окружающих нас явлений]. «Горе мне,— воскликнул он,— вот сильное доказательство, доставшееся Аркезилаю»*. Этот пример показывает, как догматики, желая доказать, что природа животных нам хорошо известна, ссылаются на то, что мы с достоверностью различаем самцов и самок любой породы, поскольку определенные органы настолько же свойственны одному полу, насколько никогда не встречаются у другого. Если они рассуждали таким образом, то бык, о котором я говорил, мог бы послужить примером, используемым для опровержения их доводов. Впрочем, нужно согласиться, что догматики здесь прибегают к очень слабому аргументу. Ведь скептики не отрицают, что по видимости имеется различие между самцами и самками. Они лишь утверждают, что неизвестно, такова ли их природа, какой она кажется. Ссылка на существование вышеописанного быка несколько не служит подтверждением этого взгляда. Разве нельзя ответить на эту ссылку: *мы не знаем, обладает ли он на самом деле маткой; может быть, это лишь одна видимость?* Аристон спросил однажды одного сторонника акаталепсии⁴⁰: «Значит, вы не видите этого богатого человека, сидящего возле вас?» «Нет»,— ответил тот. «Кто же вам выколол глаза?» — возразил

* *Diogen Laërt.*, lib. VII, num. 162.

Аристотель *. Эта аргументация звучит по-детски, ведь учение о непостижимости [действительности] вовсе не предполагает, что мы лишены возможности пользоваться зрением. Согласно Аркезилаю, следовало ответить: *видимость богатого человека, сидящего возле меня, поражает мои глаза. Тем не менее я достоверно не знаю, существует ли этот человек и какова его природа...*

АРИСТОТЕЛЬ — прозван князем философов или философом из философов, явился основателем школы, которая пережила и в конце концов поглотила все прочие школы **. Это не означает, что она не имеет поражений, неудач. В нынешнем XVII в. она подвергается особенно сильным потрясениям ***. Но католические богословы, с одной стороны, и протестантские — с другой, прибегают к ее помощи, пользуясь ею как маяком, и они так укрепились в своей борьбе против новых философов, которую ведут, опираясь на поддержку светских властей, что нет никаких признаков того, что школа Аристотеля скоро утратит свое господство... Хотя ему можно было бы совершенно справедливо воздать больше похвалы, несомненно, что большинство измышлений и заблуждений относительно Аристотеля имеют своим источником восхваления, которыми его осыпали. Например, разве не лжет тот, кто утверждает, что *если в «Физике» Аристотель говорит как человек, то в «Этике» он говорит как бог; что можно сомневаться в том, не ближе ли он в «Этике» к юристу, чем к священнику, или к священнику, чем... к пророку, или к пророку, чем к богу?* В примечании я приведу некоторые восхваления, еще более сильные, чем эти. Кардинал Паллавичини ⁴³ не находит для себя ничего затруднительного в утверждении, что без Аристотеля церковь оказалась бы лишеной некоторых догматов веры (I). Не одни лишь христиане так возвысили философию Аристотеля. Ничуть не меньше она вскружила голову магометанам, и

* *Diogen Laërt.*, lib. VII, num. 163.

** «Aristoteles more Ottomanorum regnare se haud tuto posse, nisi fratres suos omnes construcidasset». *Bacon*. De augment. scientiar., lib. III, cap. IV⁴¹.

*** См. книгу г-на Лонуа «De varia Aristotelis fortuna» ⁴².

рассказывают, что еще сегодня, несмотря на царящее среди них невежество, они имеют школы аристотелевской философии. Те, кто знает, что такое философия, будут вечно изумляться, видя, как в течение веков авторитет Аристотеля до того почитался, что если один из участников диспута цитировал отрывок из этого философа, то человек, отстаивавший противоположный тезис, не осмеливался сказать *transeat* [опровергаю]! Необходимо было, чтобы он либо отрицал [подлинность] цитаты, либо по-своему ее истолковывал (L). Таким образом, с цитатами [Аристотеля] обращались подобно тому, как в богословских школах относились к Священному писанию. Парламенты, запретившие всякую философию, кроме аристотелевской, могут быть скорее извинены, чем теологи. Ведь независимо от того, убеждены члены парламентов (а это весьма вероятно), что данная философия лучше всех, или они этого не думают, но забота о благе общества могла побудить их запретить новые взгляды из опасения, что академические споры распространят свое вредное влияние на общество и нарушат общественное спокойствие. Но больше всего должно изумить умных людей то, что философские теории Аристотеля так вскружили голову профессорам. Если бы это предубеждение проявилось в отношении его «Поэтики» или «Риторики», было бы меньше оснований удивляться. Но людям кружат голову даже самые слабые из его работ, я хочу сказать о его «Логике» и «Физике» (M). Надо отдать справедливость самым ослепленным сторонникам Аристотеля, что в той области, в которой он противоречит христианству, они его покинули. Этот вопрос важен в высшей степени, поскольку Аристотель утверждал вечность Вселенной и не верил, что провидение распространяется на существа в подлунном мире. Что касается бессмертия души, то неизвестно, признавал ли он его... В то же время, если верить некоторым перипатетикам, он не игнорировал таинства троицы, он умер возвышенной смертью и наслаждается вечным блаженством... Я где-то читал, что до Реформации в некоторых церквях Германии каждое воскресенье читали народу «Этику» Аристотеля вместо Евангелия... В конце

концов не следует удивляться, что перипатетизм, такой, каким его преподают в течение многих веков, находит так много покровителей и что его интересы считаются неотделимыми от интересов богословия. Ведь он вырабатывает в уме привычку соглашаться с тем, что лишено очевидности. Это единство интересов должно быть для перипатетиков залогом бессмертия их школы, а для новых философов — основанием для уменьшения их надежд; к тому же есть идеи Аристотеля, которые отвергнуты современными философами и которые необходимо одобрить. Протестантские богословы значительно изменили свои взгляды, если верно, что первые реформаторы действительно так резко выступили против перипатетизма, как утверждают...

(I)... В представлениях (*remontrances*) Сорбонны, на основании которых парижский парламент вынес приговор о раскольниках в 1629 г., содержится следующее: *нельзя задеть принципы философа Аристотеля, не затронув принципы схоластического богословия, преподаваемые церковью*. В 1624 г. парижский парламент изгнал из своей среды трех человек, пожелавших публично отстаивать тезисы против учения Аристотеля; запретил кому бы то ни было публиковать, продавать в печатном виде или устно распространять положения, содержащиеся в этих тезисах, под страхом телесного наказания; запретил преподавать какие бы то ни было положения, направленные против древних и апробированных авторов под страхом казни.

(L) *Если один из участников диспута цитировал отрывок из этого философа, то человек, отстаивавший противоположный тезис, не осмеливался сказать *transeat* [опровергаю]! Необходимо было, чтобы он либо отрицал [подлинность] цитаты, либо по-своему ее истолковывал*. Если кто-нибудь решится оспаривать этот факт, я отошлю его к нескольким напечатанным в XVI в. курсам философии, где господствует следующий метод. Автор доказывает свой тезис прежде всего при помощи авторитетов, а затем доводами. Доказательства при помощи авторитетов — это цитаты из Аристотеля. Ответ на возражения содержит также две части. Прежде всего доказывается, что цитаты из Аристотеля, кажу-

щися противоречащими тезису автора и служащие доказательствами его противникам, согласуются с его тезисом. Затем выдвигаются доводы в пользу тезиса по существу, но при этом весьма остерегаются сказать: *я признаю, что Аристотель так думал, и тем не менее я не считаю ошибочным мой тезис, где я отстаиваю иное учение*. Все искусство свое употребляют на то, чтобы найти в цитатах смысл, согласующийся с предметом спора. Этот метод применяется у сторонников римской церкви еще и теперь в богословских школах по отношению к святому Августину и Фоме Аквинскому.

(М) *Людьми кружат голову даже самые слабые из его работ, я хочу сказать о его «Логике» и «Физике»*. Чтобы убедиться в слабости этих работ, нужно лишь познакомиться с «Парадоксальными упражнениями против Аристотеля» Гассенди. Он там достаточно приводит доводов против философии Аристотеля вообще, чтобы убедить любого непредубежденного читателя; что она никуда не годна. В частности, он там частично испровергает диалектику этого философа. Он собрался критиковать таким же образом «Физику», «Метафизику» и «Этику», когда узнал о грозном возмущении партии перипатетиков против него, и он предпочел прекратить свою работу, чем подвергнуться отвратительным преследованиям.

Заметьте, я не отрицаю, что в «Логике» и «Физике» Аристотеля есть много такого, что указывает на возвышенность и глубину его гения. Можно с этим соглашаться и в то же время считать преувеличенными его восхваления... например, как у отца Рапена ⁴⁴, писавшего: «Ничего систематического и твердого не появлялось в области логики до Аристотеля. Этот гений, исполненный разума и проницательности, настолько углубился в бездну человеческого духа, что проник во все его пружины посредством точного различения всех его действий. До него никто еще не исследовал эти обширные основания мыслей человеческих, чтобы познать их глубину. Аристотель был первым, кто открыл этот новый путь, чтобы достичь знаний посредством очевидности доказательства и чтобы геометрически прийти к доказательству посредством присущей силлогизму достовер-

ности, создав тем самым совершеннейшее творение и величайшее достижение человеческого ума...» * Можно достойным образом хвалить трактат этого философа о силлогизме, не употребляя столь чрезмерных выражений. В «Физике» есть ряд весьма возвышенных вопросов, которые он развивает и освещает как большой мастер. Но в конечном счете в основном, в целом это произведение ничего не стоит: *infelix operis summa* [в целом неудачное]. Главная причина этого заключается в том, что Аристотель сошел с пути, которого держались самые превосходные физики, занимавшиеся философией до него. Они полагали, что изменения, совершающиеся в природе, представляют собой лишь новое расположение частиц материи. Они не признавали возникновения в строгом смысле слова. Это учение Аристотель отверг **, и из-за этого он сбился с пути. Он необходимо должен был признать, что возникают новые объекты (*êtres*) и что другие объекты гибнут. Их он отличил от материи, придумал им имена; он утверждал или предполагал вещи, отчетливой идеи которых он не имел. Однако хорошо философствовать без очевидности идей столь же невозможно, как плавать на корабле по морям без Полярной звезды или без компаса. Изменить этой путеводной звезде, т. е. покинуть очевидность, — значит уподобиться путешественнику, который в незнакомой стране отказался от проводника, или хотеть бродить ночью без свечи по дому, не зная расположения его покоев. Всякий знает бесчисленное множество форм и различных свойств субстанции, которые ввели последователи Аристотеля. Он им показал этот путь заблуждения, и если в XVII в. физика блестяще восстановлена, то это произошло лишь благодаря восстановлению древних первоначал, т. е. посредством обращения к очевидности потому, что было исключено учение о возникновении огромного числа сущностей, о которых наш разум не имеет никакой идеи, и еще потому, что ученые сосредоточили свое внимание на форме, движении и положении частиц

* *Рапен*. Размышления о логике, 4, стр. 374, 375.

** См. первую книгу Аристотеля «*De generatione et corruptione*» ⁴⁵.

материи — на всех тех вещах, которые воспринимаются ясно и отчетливо...

АРКЕЗИЛАЙ — один из знаменитейших философов древности, родился в Питане, в Эолиде... Он стал преемником Кратеса в руководстве платоновской школы и выступил как новатор, основав новую школу, названную второй академией, чтобы отличить ее от школы Платона. Он был решительным противником догматиков. Он ничего не утверждал, сомневался во всем, выяснял все *за и против* и воздерживался от суждения, ибо (утверждал он) *нет ничего достоверного*. Он с большим рвением нападал на все, что утверждали другие школы (Е). Вот почему его рассматривали в философии как возмутителя общественного спокойствия... Мы увидим, как он был опровергнут одним отцом церкви (F)... Другие философы охотно нападали на него, но были ли они ему равны в скромности, в отсутствии зависти? Разве они увещевали своих учеников, чтобы те пошли послушать других учителей? А он это делал. Он даже сам отвел одного из своих учеников, признавшегося, что школа одного перипатетика ему была бы приятнее, он отвел, говоря я, ученика к этому учителю и рекомендовал его ему. В другой раз он изгнал из своей школы одного из учеников, оскорбившего Клеанта в стихотворной комедии, и не простил его до той поры, пока оскорбленный не получил удовлетворения. Достоинство этого поступка будет понято лучше, если учесть, что Клеант был преемником Зенона, великого врага Аркезилая...

(Е) *Он с большим рвением нападал на все, что утверждали другие школы...* Называя его с полным основанием новатором, не ошибаются. Но Диоген Лаэртский заблуждается, считая Аркезилая первым, кто ввел обычай выяснять все доводы *за и против*. Он сохранил именно дух Сократа и Платона... Тем не менее можно было сказать, что он был первым возмутителем общественного спокойствия философов, ибо, помимо того что он воскресил обычай, о котором уже и вспоминать перестали, он применял принцип Сократа с гораздо большим рвением, чем это делалось раньше, и показал

себя гораздо более пылким, настойчивым и беспокойным [его последователем], чем первые философы, выдвинувшие этот принцип... Следует, далее, определить характер вещей, понимаемых ясно. То определение таких вещей, которое дал Зенон, опровергалось Аркезилаем, утверждавшим, что ложь может выступать в виде такой же мысли, как и истина, и, таким образом, невозможно отличить истинное от ложного. Зенон соглашался, что если бы то, чего нет, могло нам представляться в форме того, что есть, то ничего нельзя было бы понять. Но он отрицал сходство идей того, что есть, и того, чего нет; Аркезилай, наоборот, настаивал на этом сходстве: «Incubuit in eas disputationes ut doceret nullum tale esse visum à vero ut non ejusmodi etiam à falso possit» *. Вот существо их спора... Я говорил, что Аркезилай развил дальше сократовскую теорию сомнения; я имел к тому основания, так как он даже не хотел подобно Сократу признать, что он знает, что ничего не знает. Он решительно во всем проводил [принцип воздержания от суждения] и спорил, лишь чтобы убедиться, что основания для утверждения чего-либо несколько не сильнее, чем основания для отрицания этого...

(F) *Мы увидим, как он был опровергнут одним отцом церкви.* Я хочу рассказать о Лактанции. Он претендует на то, что сокрушил всякую философию, утверждая вместе с Сократом, что ничего нельзя знать, и вместе с Зеноном, что верить следует лишь тому, что знаешь **. Он подтверждает свое притязание указанием на многочисленность школ, на которые разделилась философия. Каждая приписывает себе истину и мудрость и оставляет в удел всем прочим заблуждение и безумие. Таким образом, какую бы отдельную школу вы ни осудили, вам обеспечено одобрение философов, не принадлежащих к ней. Если вы осудите все школы, то вам обеспечено одобрение наибольшего числа философов, так как каждый из них в отдельности одобрит ваше суждение относительно всех школ, кроме его собственной. Лишь относительно этой школы он противопоставит вам мнение, какое эта школа имеет сама

* Cicero. Academ. Quaest., lib. II, cap. XXIV ⁴⁶.

** Lactant. Divin. institution., lib. III, cap. IV, p. 153 ⁴⁷.

о себе, выступая судьей в своем деле и, следовательно, давая свидетельство, не заслуживающее доверия... «Аркезилай, видя это,— продолжает Лактанций,— ополчился против всех и основал новую школу философии, заключающуюся в том, чтобы вовсе не философствовать»*. Отныне, таким образом, существуют две партии философов: одни приписывают себе знание, другие это знание поносят. Если природа вещей не может быть познана, то разбитой оказывается первая из этих двух партий; если же их природа доступна познанию, то разбита вторая. Если обе партии равны, философию все равно не минует гибель, так как она разделена. «Если, как я учил, наше жалкое положение не позволит человеку достичь знания в собственном смысле этого слова, Аркезилай побеждает. Но он не сможет обосновать свою точку зрения: невозможно, чтобы нам не было известно хоть что-нибудь. Люди обязательно погибли бы, если бы не знали, что полезно и что губительно для их жизни»... Затем Лактанций дает нам подробный перечень некоторых вещей, которые людям известны, и насмеяется над Аркезилаем, который мог развенчать других, лишь развенчав самого себя, поскольку они могли бы ему ответить: *если вы доказываете, что мы не обладаем знанием и что, следовательно, мы не философы, то и вы не философ, так как вы сознаетесь, что ничего не знаете*. Таким образом, он губит себя тем же кинжалом, какой он приготовил, чтобы погубить других...

Сделаем несколько небольших замечаний по поводу этого спора.

1. Аргумент, которым пользуется Лактанций, говоря о том, как сокрушить все школы философии, одни посредством других, доказывает слишком много. Атеист, который воспользовался бы сегодня этим аргументом для опровержения христианства, рассуждал бы ошибочно. Христианские секты взаимно осуждают друг друга, я это признаю. Но если вы станете осуждать одну из этих сект по всем пунктам ее учения, то вы вовсе не получите одобрения всех прочих сект.

* *Lactant. Divin. institution., lib. III, cap. IV, p. 154.*

2. Лактанций самым жалким образом противоречит самому себе. Он признает, что если люди не обладают знанием, то Аркезилай побеждает. При этом Лактанций притязает на то, что он доказал, что мы слишком слабы, чтобы достичь знания. Почему же он вслед за тем прибавляет, что Аркезилай утрачивает свою победу, поскольку люди обладают многими знаниями?

3. Примеры, приводимые Лактанцием, ничего не стоят, так как знание различия между хорошей и плохой пищей — это вовсе не знание в том смысле, в каком это слово употребляется в данном споре. Такое «знание» вовсе не ставилось под сомнение акаталептиками.

4. Упрек, предъявляемый Аркезилаю в том, что он себе противоречит, стоит не больше фальшивого брильянта; это скорее ухищрение, чем убедительный довод. Здравый смысл сразу же устраняет это затруднение. Если мне снится, что я не должен верить снам, то я попадаю в ловушку. Ведь если после этого я не буду верить снам, то окажется, что я поверю сну. А если я буду верить снам, то окажется, что я не верю сну. Кому же не ясно, что в этом случае нужно исключить из числа всех снов тот, который меня предостерегает, чтобы я в сны не верил? Посмотрите у Секста Эмпирика, что отвечают скептики на это возражение.

5. Признание Лактанция относительно физики вовсе не подходит для обоснования его тезиса. Из этого признания можно извлечь доводы против защищаемой им точки зрения.

АРМИНИЙ, Жак — профессор богословия в Лейдене... Родился в 1560 г. *... Мартин Лидиус (Lydius), профессор богословия в Франекере, счел Арминия человеком чрезвычайно подходящим для опровержения одной работы, в которой некоторые священники из Дельфта опровергали учение Теодора Беза⁴⁸ о предопределении. Уступая просьбам Лидиуса, Арминий взялся за опровержение этой работы. Но по мере того как он ее изучал и сопоставлял доводы *за* и *против*, он

* Умер в 1609 г.

все более убеждался в справедливости взгляда, который собирался опровергнуть. А затем он пошел еще дальше этих священников из Дельфты. Он вместе с ними осудил супралаисария Беза, после чего признал, что для человека существует лишь выбор, имеющий основанием подчинение грешников зову божьему через Иисуса Христа... Сразу же в академии разгорелись споры о благодати... (Е)...

(Е)... Я хочу сказать, что он сообразовался с методом апостола Павла. Этот великий апостол, вдохновляемый богом и руководимый во всем, что он писал, непосредственно святым духом, представлял себе возражение, которое может выдвинуть против учения об абсолютном предопределении естественный свет разума. Он понимал всю силу этого возражения и приводит его, ни на йоту не умаляя его силы. *Бог сострадает тому, кому пожелает, и ожесточает того, кого желает ожесточить**, — таков тезис апостола Павла, и вот трудность, с какой он предполагает здесь встретиться. Но ты мне скажешь: *почему же он недоволен нами, людьми, кто же может сопротивляться его воле?*** Выдвигая это возражение, невозможно достичь большего, чем это сделал здесь апостол Павел; двадцать страниц рассуждений самых утонченных моллинистов не дали бы больше. Какой вывод моллинисты могли бы сделать, кроме того, что, согласно гипотезе Кальвина, бог желает, чтобы люди грешили? А это, как признал апостол Павел, именно то, что ему можно возразить. Но что же он отвечает на это? Разве он ищет каких-нибудь различий или смягчений [остроты этого вопроса]? Разве он отрицает сам факт? Признает ли он лишь часть этого факта? Входит ли он в какие-нибудь подробности? Устраняет ли он двусмысленность слов? Ничего этого он не делает. Он прибегает лишь к верховному могуществу бога и к высшему праву творца распоряжаться своими созданиями по своему усмотрению, по праву, принадлежащему творцу. *Но кто ты такой, о человек, чтобы спорить с богом? Разве сотворенная вещь может спрашивать у того, кто ее сотворил, почему ты меня*

* Послание к римлянам, IX, 18.

** Там же, 19.

так, а не иначе создал? * Он считает, что здесь мы имеем дело с непостижимостью, которая должна положить конец всем спорам и вменяет в обязанность нашему разуму абсолютное молчание. *О глубина, богатство и мудрость познания божьего*, восклицает он, *как непостижимы его решения и как неисповедимы пути его!* ** Все христиане обязаны считать эти слова апостола Павла относительно споров о благодати окончательным приговором в последней инстанции без права обжалования, или, скорее, это поведение апостола Павла должно научить их никогда не спорить о предопределении и сразу же воздвигать этот барьер перед всеми ухищрениями ума человеческого и когда они сами по себе возникают [в нашем сознании] в момент размышления об этом великом предмете, и когда перед нами их выдвигает другой человек. Самый краткий и самый лучший путь для этого — сразу же противопоставить прочную плотину наводнению рассуждений и рассматривать указанное изречение апостола Павла как стоящий среди волн непоколебимый утес, на который набегают огромные волны. Они набрасываются на него в ярости, но их удары безрезультатны, они лишь разбиваются об утес. Все стрелы, направленные против такого щита, постигнет судьба стрел Приама...

...Если бы Арминий поступал так всякий раз, когда его разум подсказывал ему сильные доводы против гипотезы реформатов⁴⁹, или всякий раз, когда он чувствовал себя призванным ответить спорящим, его поведение было бы в высшей степени мудрым и апостольским. В этом случае он употребил бы должным образом свет своего ума.

Если он находил в общепринятом учении что-либо неприемлемое, если ему стало легче от принятия менее депрекклонного взгляда, он мог доставить себе такое удовольствие, сохранив этот взгляд для своей личной пользы. Но этим взглядом он должен был наслаждаться в молчании, я хочу сказать, не нападая на общепринятое мнение, поскольку он не мог совершить такое нападение, не вызвав гибельного бушевания стра-

* Послание к римлянам, IX, 20.

** Там же, XI, 33.

стей в церкви. Молчание уберегло бы и его самого от множества бед...

Но, скажут, не нарушил ли бы он своих обязанностей, не оказался ли бы он недостойным сана священника, если бы не трудился над просвещением своих слушателей, которых, как он считал, убедили поверить ложному учению? Следует ответить, что два главных основания освобождали его от необходимости говорить об этом. Первое заключается в том, что он не считал отвергаемую им гипотезу вредной для спасения людей, второе — в том, что его новый взгляд был бесполезен для устранения главных трудностей, встречающихся в вопросе о предопределении. Признаемся, что, безусловно, самая малая истина достойна того, чтобы ее высказывали, а от любого заблуждения, даже самого незначительного, предпочтительнее излечиться. Но поскольку условия времени и места не допускают того, чтобы высказывание новых взглядов, будь они сколь угодно истинными, происходило, не вызывая беспорядков в университетах, в семье, во всем государстве, во сто крат лучше оставить все как было, чем предпринимать попытки преобразований. Лекарство в таких условиях будет вреднее болезни... Я исключаю тот случай, когда затрагивается вопрос о спасении душ и когда речь идет о том, чтобы их исторгнуть из лап дьявола... В этом отношении ничто не заставляло Арминия выступать против общепринятого учения: он не считал, что, следуя гипотезам Кальвина, люди рискуют своим спасением. Рассмотрим другую сторону его поведения, которую тоже нельзя оправдать. Он заменил систему взглядов, полную вопиющих противоречий, системой, которая, собственно говоря, ведет к не меньшим противоречиям... Ведь едва сторонники Арминия отвечают на некоторые возражения, которые, по их мнению, нельзя опровергнуть, придерживаясь системы Кальвина, как они оказываются перед лицом направленных против них аргументов, от которых могут спастись лишь посредством искреннего признания слабости нашего ума или указания на непостижимую бесконечность бога. Разве стоило для этого противоречить Кальвину? Нужно ли было прибегать к таким тонкостям вначале, если затем стало

необходимо прибегнуть к помощи этого убежища? Почему бы вам не начать с этого, раз вы рано или поздно все равно к этому приходите?.. Недостаточно отразить первые удары, нужно также отвечать на последующие возражения до тех пор, пока все сомнения не будут разъяснены. Но на это не способны ни гипотезы Арминия, ни гипотезы молинистов, ни даже гипотезы социниан...

БОЛЬЕ (Beaulieu) Луи-Леблан — священник, профессор богословия в Седане в XVII в... Болье участвовал в полемике между французскими священниками, спорившими, между прочим, и о принципе веры... Некоторые убедились, что в этом споре много недоразумений (F)...

(F)... Рассмотрим высказывание г-на Болье... о том, что невозможно *математически доказать* боговдохновенность священных книг. Сравним это с ответом г-на Сорена⁵⁰: «Если г-н Леблан понимает под математическим такое доказательство, против которого не могут восстать наша плоть и кровь, то верно, что божественность Писания не может быть доказана математически. Но это не мешает тому, что она может быть доказана морально таким образом, который исключает всякое сомнение, что явно противоречит принципам Жюрье⁵¹» *.

Разве сравнение двух этих высказываний не заставляет признать, что г-н Болье и г-н Сорен проповедуют в сущности одно и то же?.. Раскроем еще имеющееся здесь недоразумение. Г-н Сорен воображает, что, по мнению его противника, доказательства божественности Писания не исключают сомнений. Это положение полно двусмысленности. Противник Сорена не утверждает, что люди, понявшие вес и силу этих доказательств, должны пребывать в каком-то сомнении. Он не лишает этих людей полной уверенности, полной убежденности. Он находит лишь, что эти люди не считают противоположное [убеждение] невозможным, как это признано относительно положений, доказанных математически. Ведь нам ежедневно случается быть убе-

* Сорен. Исследование теологии г-на Жюрье, стр. 261, 262.

денными в чем-то без капли сомнения, хотя мы при этом и знаем, что противоположное мнение возможно...

...Таким образом, не следует критиковать богослова, уверяющего, что мы совершенно убеждены в истинности учений, сообщаемых нам пасторами, хотя доводы, на которые они опираются, не позволяют нам считать невозможным, чтобы дело обстояло иначе, чем утверждают пасторы. Вспомним, что г-н Сорен отвергает притязания на геометрические доказательства. Он удовлетворяется моральным доказательством, против которого могут восстать лишь наши плоть и кровь. Но в этом же состоит и учение его противника... Моральное доказательство не представляет собой чего-то неделимого в отличие от доказательства геометрического. Моральное доказательство может быть более доказательным или менее доказательным, оно может обладать различной силой — от значительной до весьма большой вероятности. Таковы границы этого доказательства. Нужно, таким образом, пройти длинный путь от момента, когда наше доказательство можно назвать моральным, до момента, когда становится возможным назвать его физическим, метафизическим или геометрическим. Г-на Жюрье, возможно, ввело в заблуждение то обстоятельство, что достоверность и очевидность, с какими мы знаем о существовании Юлия Цезаря, римской республики и т. д., не считаются знанием, а признаются человеческой верой, мнением, не более того, ибо [эта достоверность и очевидность] возникают в результате морального доказательства. И поскольку он видел, что боговдохновенность Писания не может быть доказана доводами, столь же убедительными, как доводы, доказывающие, что существовал Цицерон, он боялся сказать, что боговдохновенность доказывается морально. Если таковы были его мысли, то он не понял сути дела, ибо вовсе неверно, будто основанием достоверности и очевидности, с которой мы знаем о существовании римской республики, является простое моральное доказательство и будто наша убежденность в этом лишь акт человеческой веры или мнения. Это — знание в собственном смысле слова,

это — заключение силлогизма, бóльшая и меньшая посылка которого — положения ясные и необходимо истинные. Здесь налицо по меньшей мере физическое доказательство...

Выскажемся теперь о замечании г-на Сорена, что *если г-н Леблан понимает под математическим доказательством такое, против которого не восстанут наша плоть и кровь, то верно, что божественность Писания не может быть доказана математически*. Желательно, чтобы у нас было правило для различения возражений, происходящих только от плоти и крови, ибо каждая христианская секта утверждает, что плоть и кровь возмущаются возражениями, выдвигаемыми против данной секты другими сектами. Таким образом, дело сводится к взаимным насмешкам. Мы очень далеки от разрешения спора между ними, от утверждения, что одно из этих учений оспаривается доводами, подсказываемыми плотью и кровью. Выяснение того, имеет ли некая трудность, некое возражение своей основой плоть и кровь, ведет к бесконечному спору. Прибавлю, что есть истины, против которых не спорят даже люди, наиболее заинтересованные в том, чтобы их оспорить, наиболее против них предрасположенные, наиболее пристрастные. Порфирий⁵², великий враг христианской религии, великий ревнитель язычества, соглашался с некоторыми истинами факта, на которые ссылались христиане. Интерес дела, за которое он боролся, и его пристрастность требовали, чтобы он эти истины отрицал, ибо в споре получаешь большое преимущество, отвергнув всю совокупность утверждаемых противником фактов и все выводимые из этих фактов следствия. Г-н Сорен, чрезвычайно убежденный, что плоть и кровь не возражают против римской церкви, на что ссылаются протестанты, хорошо знает, что, когда идет речь о каком-нибудь чуде, связанном с мощами, протестанты отрицают этот факт, прибавляя, что, если бы даже это чудо было несомненным, это не доказывало бы обоснованности культа поклонения мощам. Таким образом, согласно лучшим правилам спора, старательно соблюдаемым ортодоксами, Порфирий мог обратить закон спора против христиан,

отвергнув не только следствия из признаваемых ими фактов, но и сами факты. Плоть и кровь, я хочу сказать предрассудки и страсти, побуждали его к этому, так как, чем больше положений заставляешь противника доказывать, тем более его запутываешь и утомляешь. Отчего же этот враг Иисуса Христа вовсе не отрицал некоторых фактов, на которые ссылались христиане? Не потому ли, что эти факты можно было отстаивать посредством доводов гораздо более ясных, нежели те доводы, которыми поддерживались положения, отрицаемые Порфирием? Я ничего не решаю. Мне достаточно сказать, что плоть и кровь иногда складывают оружие и подчиняются ясности, хотя она нам вовсе не нравится.

БОРЕЙ (по лат. Boreas) — один из четырех главных ветров * и одно из божеств язычества... «...он был провозглашен торжественно, особым законом родственником афинян, так как его жена Орифия была афинянкой» ** ...Существует несколько версий относительно обстоятельств похищения Орифии (G).

(G) ...Пусть мне не говорят, что Аполлоний⁵⁴ заслуживал бы осуждения, если бы, желая исправить афинян, он опроверг вымыслы, которые они рассказывали о Борее. Вовсе не нужно ссылаться на это, поскольку между оскорблением смешных традиций и признанием их истинности существует разумная середина. Здесь не о чем спорить: это позиция, какую должен был занять философ, убежденный, что опровержение этого вздора вызовет раздражение слушателей. Но какое безобразие! Афиняне, столь утопченные, столь учтивые, столь просвещенные, дают себя убедить в том, что дочь одного из их царей прониклась любовью к ветру, отдалась ему, забеременела от него, что этот брак установил союз между афинянами и ветром и что они получают большую поддержку от этого союзника, попросив его участвовать в войне против персов. Свое убеждение в [истинности] всего этого они подтвердили,

* Тот, который дует с севера.

** *Бальзак*. Введение, V, гл. II, стр. 80⁵³,

издав соответствующие законы, воздвигнув храм, празднуя соответствующую годовщину. Я это отмечаю, с тем чтобы никто не возразил мне, будто похищение Орифии рассматривалось в Афинах как поэтический вымысел, игра фантазии. Такое возражение чрезвычайно ложно. Все, что я говорил о Боре, было для афинян предметом веры. Я думаю, что вначале было лишь фантастическое произведение поэта, распеваемое на перекрестках. Но в конце концов эта фантазия оказалась включена в систему общественной религии. Скажем то же и о других составных частях языческой религии и тем самым отметим значительное различие между магометанством и язычеством. Магометанство основал обманщик. Он ставил своей целью обмануть людей. Но языческая религия возникла из [образов], созданных игрой фантазии некоторых поэтов, вовсе не помышлявших, чтобы их вымыслы были освящены, и придумавших их лишь для забавы. О них можно сказать: *hae pugae seria ducunt in mala* [когда слишком много шутят, это к добру не приведет]. С тех пор как однажды эти шутки стали рассматриваться в качестве предмета веры, эта вера уже никогда не ставилась под сомнение. В связи с этим египтяне могли говорить грекам: *вы всегда остаетесь детьми*. Но греки с еще большим основанием могли бросить такой упрек египтянам. Среди них не найдешь автора, достойного того почтения, какое вызвал Диодор Сицилийский⁵⁵ у одного римлянина, сказавшего, что это первый человек среди греков, бросивший заниматься глупостями.

Я не утверждаю, что все афиняне были так простоваты, чтобы верить этим сказкам. Я вспоминаю ответ, который Платон влагает в уста Сократа, когда его спросили, верит ли он в истинность предания о похищении Орифии... «Если я вместе с мудрецами сочту, что это мнение ложно, я не скажу бессмыслицы» *... Из этих слов видно, с одной стороны, что наиболее просвещенные люди судили об этом так, как следовало, а с другой — что соблюдалась известная сдержанность, когда это мнение излагалось в сочине-

* Платон. Федр, стр. 1211, А.

нии, представляемом публике. Как бы там ни было, бесчисленное множество афинян, исполненных ума и здравого смысла в любых иных областях, во сто крат более способных обмануть, чем быть обманутыми, искренне верили в то, что им говорили о Боре и Орифии. Это факт, достойный изумления. В нем заключено хорошее нравоучение относительно слабости человеческого рассудка. Будем же судить о древности на основе современности. Сегодня в Риме, где столько ума и благоразумия, обычно верят в большую часть преданий, лежащих в основе культа часовен. Лишь немногие, более сильные умы этому не верят. Так надо судить об этом и когда речь идет о Древней Греции.

БРАХМАНЫ — индийские философы, о которых Страбон⁵⁶ сообщает очень странные вещи *... Брахманы говорили, что наша жизнь должна быть признана состоянием постижения, а смерть — рождением к жизни настоящей и блаженной для тех, кто был хорошим философом. Они прибавляли, что в человеческой жизни нет ни добра, ни зла... Они создавали, совсем как Платон, басни, касающиеся бессмертия души, судилищ ада и других подобных вещей... У них очень странные взгляды на небытие и нравственность, имеющие много общего со взглядом наших квиетистов⁵⁷ (К).

(К)... «Брахманы уверяют, что мир лишь иллюзия, сон, обман чувств и что тела для истинной жизни должны перестать быть самими собой и раствориться в небытии, которое своей простотой образует совершенство всего существующего... Их мораль еще более односторонне искажена, чем у наших стоиков. Они так высоко ставят апатию или безразличие, которым они приписывают всю святость, что утверждают, что надо превратиться в камень или статую, чтобы достичь совершенства. Они учат, что у мудреца не только не должно быть никаких страстей, но что ему не позволено иметь никаких желаний. Таким образом, мудрец должен постоянно стараться ничего не желать, ни о

* Страбон, кн. XV, из Мегасфена, стр. 490.

чем не думать, ничего не чувствовать и до такой степени изгнать из своего ума всякую мысль о добродетели и святости, чтобы в нем не было ничего прстиво-положного совершенному покою души. Глубокое усыпление ума, говорили они, отдых всех сил, постоянное сдерживание чувств — вот что составляет счастье человека. В этом состоянии он уже не подвержен переменам, для него нет больше *переселения душ* (transmigration), нет никаких перемен, никакого страха за будущее, так как, собственно говоря, он *ничто*. Или если желательно, чтобы он был чем-то, то он мудр, совершенен, благ, или, одним словом, он бог и вполне подобен богу Фо⁵⁸. Все это, без сомнения, несколько близко к безумию. Против этого странного учения китайские философы развертывают всю силу своего красноречия. Они рассматривают совершенное безразличие как нечто чудовищное для нравственности и как ниспровержение гражданского общества*.

Я оставляю в стороне основательное и краткое опровержение, которое приводит патер ле Гобьен⁵⁹. Но прошу вас заметить, что это чудовищное безразличие — излюбленная догма квиетистов и, согласно ей, настоящее блаженство заключается в небытии. «Тогда в этом тройственном безмолвии слов, мыслей и чувств, находясь в духовном сне, в мистическом опьянении или, скорее, в мистической смерти, все сдерживаемые силы от внешнего обращаются к центру. Бог, пребывающий в центре, дает себя чувствовать душе божественными прикосновениями, приятностью, проникновенностью, неизъяснимой прелестью. Придя таким образом в состояние возбуждения, душа затем тихо успокаивается... и находит сладкий отдых, возносящий ее выше наслаждений и экстаза, выше самых прекрасных откровений, понятий и божественных умозрений: теряется [сознание] собственных переживаний и собственного существа»**. Не думайте, что г-н Лабрюйер⁶⁰ преувеличивает. В его книге вы найдете доказательства. Вот, например, выдержка из Моллино⁶¹: «Когда божествен-

* Отец Шарль ле Гобьен. Предисловие к «Истории книг, посвященных императорам Китая».

** Лабрюйер. Диалоги о квиетизме. Диалог II, стр. 33 и сл.

ный супруг сдерживает ее [души] способности, она засыпает сладко и спокойно. В этом сне она наслаждается неизъяснимым покоем, не зная, в чем заключаются ее наслаждения». Вы там найдете, что «сверхчувственная душа должна быть безразличной ко всем вещам, как к телесным, так и к духовным, как к преходящим, так и к вечным благам; должна предать прошлое забвению, а будущее предоставить божьему провидению и отказаться во славу бога от настоящего»; что самозабвение души должно зайти так далеко, «чтобы действовать без сознания, как лицо, более не существующее»; что «душа в этом случае больше не чувствует, не видит, не знает; она, не видит ничего исходящего от бога, ничего в нем не понимает, ничего в нем не различает; нет больше любви, света знания»; что, «не чувствуя себя, эта душа не в состоянии что-либо искать и что-либо делать. Она остается такой, какой была: этого ей достаточно. Но что же она делает? Ничего, ничего, всегда ничего». «Безразличие этой возлюбленной настолько велико, что она не может склониться ни в сторону наслаждений, ни в сторону воздержания. Ей все равно, что жизнь, что смерть, и, хотя ее любовь стала несравненно большей, чем когда-либо, тем не менее она не может желать рая, так как находится в руках своего супруга [бога] как вещь несуществующая. В этом заключается следствие самого полного превращения в ничто». «Совершенная молитва созерцания отделяет человека от самого себя, избавляет его от всего живущего, приводит его к смерти и к усюкоению в боге. Он в восторге, что соединен с богом, не сомневаясь, что он от него отличен. Он приведен к небытию, он больше себя не сознает, он живет и не живет, он действует и не действует, он есть и его нет».

В Европе, как и в Китае, немало красноречивых опровержений этих безумных галлюцинаций. Однако, к стыду нашего века и наших стран, они находят себе защитников, которые заставляют себя бояться. Заметьте, что учение брахманов в некотором отношении менее ужасно, чем учение наших мистиков, ибо эти последние основывают безразличие и совершенный покой души на преобразовании души в бога, которое

они объясняют аналогией с брачным совокуплением. «Важнейший союз,— говорят они,— это сверхчувственный брак, при котором происходит общение субстанций, когда бог берет душу себе в жены и с ней соединяется, но не лично и не посредством какого-то акта или способа, а непосредственно, сводя все к единству... Душа не должна и не может более проводить различие между богом и собой. Бог есть она и она есть бог с того момента, как в брачном совокуплении она влилась в бога, пребывает погруженной в него, не имея возможности ни отличить, ни найти себя. Истинное брачное совокупление происходит посредством смешения души с ее богом... Брак совершается, когда душа пребывает [как бы] мертвой и бездыханной в руках супруга, который, видя ее наиболее расположенной, соединяется с ней. Но брачное совокупление происходит лишь тогда, когда душа настолько растаяла, обращена в ничто, лишена себя, что может вся, без ограничений, излиться в своего бога. Тогда происходит удивительное смешение создания с его создателем, приводящее к их единству»*.

Это учение с точки зрения метафизики до чудовищного абсурдно, так как если есть что-либо достоверное в наиболее ясных идеях, то самое невозможное из всех невозможностей — это реальное превращение бога в человека и человека в бога. Даже Овидий и другие языческие поэты не были настолько безумны, чтобы говорить о такой метаморфозе...

БЮНЕЛЬ Пьер — родился в Тулузе, был одним из самых тонких стилистов, писавших на латинском языке в XVI в. ...Однако, это был человек, заслуживающий большего почтения за свой добрый нрав, чем за утонченность своего литературного стиля. Он не гонялся ни за богатством, ни за успехом в жизни; довольствуясь необходимым, он старательно занимался совершенствованием своей души (С)... Имеются «Латинские письма» этого честного человека, написанные

* Мадам Гюйон. Разъяснения «Песни песней», стр. 145 и сл. Цитировано Лабрюйером в кн. «О квиетизме», диалог VII, стр. 239.

крайне безупречно и содержащие любопытные факты (Е)...

(С) *Довольствуясь необходимым, он старательно занимался совершенствованием своей души...* Итак, это был честный человек. Это был тот, кого искал Диоген. Все люди должны к этому стремиться. Главным же образом так должны поступать все христиане, но этого-то они не делают. Среди шестисот тысяч христиан едва ли найдется один, поступающий так. У приверженцев Реформации имеется небольшой катехизис, где первый вопрос гласит: *зачем бог поместил нас в мир?* Катехизис отвечает: *чтобы познать бога и служить ему.* Это вообще принцип всех христиан, но это принцип лишь теоретический, лишь чисто спекулятивный. Если бы ответ христиан соответствовал их практической морали, то все христиане, за исключением немногих, ответили бы, что бог ввел их в мир, чтобы они обогащались, достигали почетных должностей, ибо в действительности это цель всех их забот. Правда, многие сначала мечтают лишь о том, чтобы выйти из нужды. Но если они достигают достаточного благополучия, то немедленно начинают стремиться к тому, чтобы значительно возвеличить себя, и добиваются того, чтобы шаг за шагом достичь самого возвышенного положения в обществе... Лица, обязанные в силу их сана осуществлять на деле предписание Иисуса Христа [о необходимости] пренебрегать мирским, слишком часто забывают об этой обязанности. Они чрезмерно кичатся тем, что копят деньги, возвеличивают свою семью, способствуют возвышению своих клиентов. В связи с этим мне вспоминается то, что некогда рассказал один почтенный человек. Он был у г-на *** с девятью или десятью другими лицами, беседовавшими о различных вещах. В конце концов разговор зашел о достоинствах одного священника. Один из этих господ порицал его довольно откровенно за некоторые недостатки. Тут взял слово другой и, прямо не оправдывая этого священника и не отвергая только что выдвинутых против него обвинений, высоко оценил другие его черты, более благоприятно его аттестующие. «Нет лучшего друга, чем этот священник, — ска-

зал он,— нет лица более горячо, чем он, творящего добро тем, кто полезен ему. Он устроил пенсию тому-то и тому-то. Такой-то и такой-то получили благодаря его рекомендации пост, дающий две тысячи ливров ренты, и они на пути к большому успеху. Другие приводят в движение колесницу своего успеха благодаря тайному совету, который им дал этот священник: [например], закупить товары, которые через короткое время должны были подорожать. Иные страстно желавшие получить судейские должности сумели устранить трудности, стоявшие на их пути, благодаря этому священнику». После того как он закончил это перечисление достоинств, он предоставил возможность говорить любому, кто хочет, и тотчас же заговорил г-н***. «Я очень шокирован,— сказал он,— тем, как вы восхваляете преемника апостолов. Я не нашел бы странным, если вы таким образом восхваляли бы язычника или даже какого-нибудь мирского сторонника нашей религии. Но для меня невыносимо то, что вы изображаете в качестве прекрасных поступков слуги Иисуса Христа...» Это, несомненно, весьма христианские мысли. Но в том испорченном мире, в котором мы живем, это — платонические идеи. Ни в свете, ни в церкви нельзя уже больше найти пренебрежения к богатству и к высокому положению, которые характеризовали нашего Бюнеля. Мы достигли вершины испорченности, вследствие чего почти нет человека, который не презирал бы тех, кто сохраняет равнодушие [к богатствам и почестям]; и как верно то, что истины Евангелия, которое люди читают и слушают каждый день, мало действуют на наше сердце! Восхваляют литератора и восхищаются им, если он умеет обогащаться и карабкаться по служебной лестнице, если он, чтобы достичь успеха, делит свое время на две части: одну отдает книгам, а другую — домогательствам благосклонности великих мира сего и поискам собственной выгоды. Такого человека, в сущности заслуживающего всяческого презрения, вовсе не презирают. А на Бюнеля и подобных ему, в сущности достойных всяческого уважения, смотрят с презрением. Вот как распределяются оценки!..

(Е)... и *содержащие любопытные факты*. Приведу пример. Там сообщается, что один профессор в Падуе критиковал на своих уроках тех, кто, будучи привязан к изучению философии, что не так уж обязательно для христианина, пренебрегал всю жизнь святыми книгами или брался за них слишком поздно. Доводы этого профессора были столь сильны, что они заделали кое-кого из числа тех, кто заслуживал такой критики. Но письмо Садоле⁶² побудило их отказаться от своего решения. Они начали было отказываться от своей наложницы, т. е. философии, чтобы отдаться теологии как целомудренной супруге, когда письмо Садоле их вновь вовлекло в связь с наложницей... Вот по какому случаю было написано это письмо. Режинель Полюс⁶³ написал Садоле, обращаясь к нему с просьбой сделать так, чтобы Лазарь Бонамикус⁶⁴ занялся священными книгами или по крайней мере оставил риторику, занявшись изучением философии. Полюс надеялся, что на изучении философии Бонамикус долго не задержится, что оно поведет его гораздо дальше. Он считал, что Бонамикус заметит, что свет философского познания может привести человека в конце концов лишь к выводу, что он ничего не знает; что здесь non plus ultra [предел] философии, откуда с необходимостью следует заключить, что ум человеческий нуждается в ином свете, чтобы рассеять мрак своего невежества. Но где же еще можно найти этот свет, как не в откровении? Садоле ответил, что считает странным презирать философию, поскольку без нее не может существовать теология. И затем он подробно разбирает преимущества философии. Бюнель разъясняет это письмо и показывает, что подлинное мнение Садоле не таково, каким оно кажется сначала. Но как бы там ни было, я нахожу, что суждение Полюса — самое разумное, какое можно сделать относительно философии. И я восхищен тем, что такой автор, [как Бюнель], подтверждает сказанное мной неоднократно: что наш разум пригоден лишь для того, чтобы все запутать и вызвать сомнение во всем. Едва он возведет свое строение, как уже показывает вам средства его разрушения. Это подлинная Пенелопа,

распускающая за ночь холст, который она наткала за день. Таким образом, самое лучшее, что можно извлечь из философии, изучая ее, — это признание того, что она ведет к заблуждению и что мы должны искать иного путеводителя, каким является свет [откровения].

ВАЙЕ Франсуа де Ламот ле — парижанин, ординарный государственный советник и воспитатель герцога Анжуйского, единственного брата короля Людовика XIV... Это был человек мудрый, образом жизни похожий на древних мудрецов, истинный философ, презиравший даже дозволенные удовольствия, страстно любивший кабинетную жизнь, чтение и сочинение книг. Эта правильность его образа жизни, эта суровость его нравов не помешали заподозрить его в том, что он не придерживался никакой религии... Такое подозрение основывалось, по-видимому, на известных диалогах, вышедших в свет под псевдонимом Оразиуса Тиберио, и на том, что вообще в своих произведениях он проявлял чересчур большую склонность к скептицизму и к принципам пирронистов. Несомненно, в его диалогах под псевдонимом Оразиуса Тиберио много вольнодумства; но тот, кто заключил бы из этого, что Ламот ле Вайе не придерживался никакой религии, высказал бы безрассудное мнение, потому что существует большая разница между тем, кто свободно излагает все, что может быть сказано против веры, и тем, кто считает все это совершенно истинным...

ГВАРИНИ (или Гварен) Баптист — родился в Ферраре в 1538 г. Его трагикомедия «Пастор Фидо» принесла ему известность — в большей мере, чем все другие его произведения, — а также почетные посты, которые ему дал его господин — герцог... Гварини касается здесь одной из непостижимых тайн природы (Е)...

(Е)... Заключение пьесы следующее:

Или в природе совершенство есть едва ли,
Коль нас склоняет к осуждению морали,
Иль надо быть самой морали строже,
Чтоб наши склонности природные стреножить.

Без откровения Моисея здесь ничего нельзя понять, и я много раз удивлялся тому, что древние философы так мало уделяли этому внимания. Я говорю только о тех философах, которые признавали единого бога; ибо те, кто, следуя религии своей страны, принимал множественность богов, не имели никаких затруднений: им было достаточно предположить, что один из богов — причина природной склонности, а другие божества внушают нам влечение совести и идеи чести. Трудности вставали только перед теми, кто был убежден, что Вселенная — дело рук единого бесконечно благого бога. Как могло случиться, что, будучи подчинен такому началу, род человеческий влечется ко злу почти непреодолимым соблазном (я имею в виду наслаждения), что его отвращает от зла лишь боязнь угрызений совести или позора и многочисленных кар, что он проводит всю свою жизнь в этом противоборстве страстей и бросается из стороны в сторону, побеждаемый то наслаждением, то страхом перед его последствиями? Манихейство⁶⁵ возникло, по-видимому, в результате упорного размышления над этим плачевным состоянием рода человеческого.

ГОББС Томас — один из величайших умов XVII столетия, родился в Малмсбери, в Англии, 5 апреля 1588 г. В Париже он написал трактат «О гражданине» (E)... Он сохранял остроту ума вплоть до своей последней болезни, хотя прожил более девяноста одного года. Его долгая жизнь всегда была жизнью достойнейшего человека. Он любил свою родину, был верен своему королю, был хорошим другом, милосердным, всегда готовым оказать услугу человеком. Его считали атеистом, но те, кто писал о его жизни, утверждают, что он придерживался весьма ортодоксальных воззрений в вопросе о природе бога (M). Говорили также, что он боялся привидений и злых духов (N).

(E) *В Париже он написал трактат «О гражданине»...* Из-за этого произведения Гоббс нажил себе много врагов, но в то же время заставил признать наиболее проникательных читателей, что никто до него не

вникал так хорошо в сущность политики. Я не сомневаюсь, что он многое преувеличивал; это обычно для того, кто пишет, чтобы опровергнуть мнение, внушившее ему большое отвращение...

...Что касается неудобств, которые могли бы породить предположения Гоббса, если их осуществить на практике, то об этом надо говорить отдельно. Я повторяю, что это не то место, по которому надо бить, ибо разве противоположная система [правления] не обнаруживает на практике многих неудобств? Пусть делают что хотят, пусть создают систему лучше, чем Платон в «Государстве», Мор в «Утопии» и Кампанелла в «Городе Солнца» и т. д.; все эти прекрасные идеи окажутся ограниченными и полными недостатков, как только их захотят применить на практике. Человеческие страсти, порождающие друг друга с поразительным разнообразием, сразу же разрушили бы надежды, возлагаемые на эти прекрасные системы. Посмотрите, что происходит, когда математики хотят применить к материи свои умозрительные понятия о точках и линиях. Они делают все, что хотят, со своими линиями и поверхностями; это чистая идея нашего ума; ее можно изменять в том, что касается размеров, как нам заблагорассудится, и поэтому мы доказываем великолепнейшие вещи относительно природы круга и бесконечной делимости непрерывной функции. Но все умозрительные понятия эти оказываются недостаточными, если применить их к существующей вне нашего ума, твердой и непроницаемой материи. Аналогичную картину дают нам человеческие страсти, если сопоставить их с умозрением человека, создающего себе отвлеченные идеи совершенной системы правления...

(М) *Те, кто писал о его жизни, утверждают, что он придерживался весьма ортодоксальных воззрений в вопросе о природе бога. Из всех моральных достоинств Гоббса только отношение к религии вызывает некоторые сомнения. Он был откровенен, учтив, общителен с теми, кого знал, был хорошим другом, милосердным к бедным, заботливым родственником, ревностным по-*

борником справедливости и никогда не заботился о накоплении богатства.

Это последнее качество имело благоприятное влияние на его жизнь, ибо здесь не было источника, из которого рождается самое плохое качество — скупость. Те, кто знал Гоббса, могли не задавать ему вопроса, чтит ли он добродетель, его можно было спросить:

Разве твоих недостаточно лет, чтобы знать:
Бог создал все, что ты видишь*.

Искренний ответ, если верить его жизнеописаниям, заключался бы в следующем: есть бог, начало всех вещей, которого не пужно заключать в границы нашего слабого разума. Он мог бы добавить, что принимает христианство таким, каким его установили в Англии согласно законам, но питает отвращение к теологическим спорам; что он ценит главным образом, когда делом служат поддержанию благочестия и добрых нравов; что он имеет обыкновение порицать священников, оскверняющих простоту религии, примешивая к ней либо суеверный культ, либо много пустых и невежественных спекуляций... Биографы Гоббса заключают, что в атеизме его обвиняют отъявленные клеветники, которые могут привести в защиту своего мнения, возможно, лишь тот довод, что он отверг многие схоластические учения, приписывающие богу известные атрибуты, образцом для которых берут наш слабый ум... Несомненно, нет обвинения, которым так сильно злоупотребляют, как обвинением в атеизме. Несметное число мелких умов или злых людей предъявляют это обвинение всем, кто ограничивает свои утверждения великими и возвышенными истинами основательной метафизики и общими учениями Писания. Мелкие умы требуют от них большего: они хотят заставить их одобрить все конкретные положения, которые постоянно втолковывают народу...

(N) *Говорили также, что он боялся привидений и злых духов.* Кстати говоря, философские принципы Гоббса не были пригодны для того, чтобы освободить его

* Персий. Сатиры, II, ст. 17.

от страха перед появлением духов. Ведь если рассуждать последовательно, то окажется, что нет философов, которые имели бы меньше прав отбросить магию и дьявольщину, чем те, кто отрицает существование бога. Говорят, что Гоббс не верил в существование духов. Лучше было бы сказать так: он верил в то, что не существует субстанций, отличных от материи. Но поскольку это не мешает верить в существование многих субстанций, желающих добра или зла и делающих добро или зло другим, он мог и должен был полагать, что есть существа в воздухе или где-то еще, способные быть злыми, как и корпускулы, по словам Гоббса, формирующие мысли в нашем мозгу. Почему эти корпускулы больше знают о средствах вредить, чем другие существа? И что доказывает, что эти другие существа не знают, как надо действовать на наш мозг, чтобы заставить нас видеть привидение?

Рассмотрим этот вопрос с другой стороны. Надо быть не только очень смелым, но и экстравагантным, чтобы отважиться утверждать, будто не существует людей, которые воображают, что видели призрак; и я не верю, что наиболее упрямые малoverы когда-нибудь поддерживали это утверждение. Все, что они говорят, сводится к следующему: лица, верящие в то, что они были свидетелями появления духов, обладают большим воображением. Таким образом, признается, что существуют некоторые участки мозга, которые, возбуждаясь по тем или иным причинам, вызывают образ объекта, не существующего реально вне нас. Это приводит к тому, что человек, мозг которого подвержен таким изменениям, верит, что он видит в двух шагах от себя ужасный призрак, фурию или угрожающее ему привидение. Подобные явления происходят в голове наиболее упрямых малoverов либо во время сна, либо во время мучающей их лихорадки. Смеют ли они после этого утверждать, что у бодрствующего человека, не находящегося в состоянии помешательства, в некоторых участках мозга не может возникнуть впечатление, подобное тому, какое по законам природы связано с видимостью привидения? Если они вынуждены признать эту возможность, они не

могут утверждать, что никогда ни один призрак не явится им, что никогда, бодрствуя и находясь в одиночестве в темной комнате, они не увидят человека или животное. Таким образом, Гоббс мог представить себе, что некоторая комбинация атомов, пришедших в движение в его мозгу, вызывает у него подобное видение, хотя он был твердо уверен, что ни ангел, ни душа умершего человека не замешаны в этом. Он был до крайности пуглив, и, следовательно, у него были основания не доверять своему воображению, когда он оставался ночью один в комнате, ибо помимо его воли он вспоминал о прочитанном или услышанном относительно появления духов, хотя и не был убежден, что это реальные вещи. Эти образы, если учесть робкий характер Гоббса, могли сыграть с ним плохую шутку. И вполне возможно, что такой же неверующий человек, как он, но более храбрый удивился бы, если бы увидел, как в его комнату входит человек, который, как известно, уже умер. Эти появления [духов] бывают чаще во время сна как у верующих в бессмертные души, так и у не верующих в него. Предположим, что они явились бы однажды бодрствующему неверующему человеку, как они являлись ему не раз во время сна, и мы поймем его испуг, хотя бы он был храбрым человеком. Тем более нам будут понятны страхи Гоббса.

ГОФФМАН Даниэль — главный инспектор и профессор в Гельмштадте, возглавлял фракцию богословов, вызвавшую некоторые волнения в конце XVI в. Речь идет, кроме всего прочего, о применении принципов философии к богословским вопросам, и надо отметить, что профессора философии заняли позицию, наиболее благоприятную ортодоксам (С).

(С)... Таково свидетельство сьера Жака Томазия ⁶⁶...

В своих лекциях он исследует вопрос, может ли какое-нибудь положение быть истинным в философии и ложным в богословии, как утверждают некоторые. Он отмечает, что среди тех, кто осмеливается отстаивать этот парадокс, одни стали на такую точку зрения вследствие того, что были рьяными почитателями Аристо-

теля, другие же — из-за непреодолимой ненависти к этому философу... Томазий прав, находя позорным, что утверждение «причина греха — бог, породивший грех неким случайным образом», считается верным в философии, но неверным в богословии. Он прав, одобряя Касмана⁶⁷, говорившего, что такое раздвоение истины есть средство поддержания самых безбожных заблуждений.

Действительно, нет ничего более подходящего для обоснования пирронизма⁶⁸, поскольку, рассуждая таким образом, истину отождествляют с нашими суждениями о телесных качествах. Из того, что одно и то же тело кажется нам то малым, то большим, в зависимости от того, смотрим ли мы на него в очках или без них, мы имеем право сделать заключение, что мы вообще не знаем, большое оно или малое, и что абсолютная величина тел нам неизвестна. Таким образом, если одно и то же положение одновременно и истинно и ложно, смотря по тому, рассматривают ли его с богословской или философской точки зрения, то отсюда следует с необходимостью, что мы не знаем самой истины и что она зависит лишь от изменчивого состояния нашего ума, так же как вкус мяса зависит от определенного состояния языка. Изменение этого состояния является причиной того, что блюда, которые были хороши, перестают быть такими.

ДАВИД — царь иудеев. Был одним из величайших людей на свете, даже если его не рассматривать как царя-пророка, божьего любимца... Он был самым младшим из восьми сыновей Иессея из Вифлеема (А). Он попросил у гефского царя город, чтобы там поселиться. Из этого города он совершал сотни нападений на окружающие страны (D), и если случилось так, что он не стал воевать под знаменем царя филистимлян против израильтян, то это зависело не от него (E)... *Обычно считается, что его прелюбодеяние с Вирсавией, убийство Урии, пересчет населения — единственные проступки, в каких его можно упрекнуть. Это большое заблуждение, в его жизни много и другого, достойного осуждения (H).*

(А) *Он был младшим сыном Иессея из Вифлеема...* Некоторые современные раввины говорят, что, когда Давид был зачат, его отец Иессей думал, что он прелюбодействует со служанкой. Этим они объясняют стих 7-й псалма 51-го, в котором Давид уверяет, что *был зачат в беззаконии и что мать зачала его во грехе*. Это, говорят они, означает, что Иессей — его отец — совершил прелюбодеяние, потому что он думал породить сына не от своей жены, а от своей служанки, целомудрию которой он расставил сети*...

...Я только что прочел итальянскую книгу**, где этот рассказ раввинов передается следующим образом. Отец Давида любил свою служанку, и после того, как он несколько раз заигрывал с ней, в конце концов сказал, чтобы она приготовилась в ближайшую ночь спать с ним. Служанка, чьи добродетели были столь же велики, как и ее красота, пожаловалась госпоже, что Иессей не дает ей покоя своими приставаниями. Обещай ему, что ты удовлетворишь его страсть нынче ночью, ответила госпожа, а я пойду и лягу на твое место. Так она делала две или три ночи кряду. Когда Иессей заметил, что его жена, с которой он не спал уже давно, тем не менее забеременела, он обвинил ее в прелюбодеянии и не желал верить ее рассказу о соглашении, заключенном между ней и служанкой. Ни Иессей, ни его сыновья не хотели видеть ребенка, которого она произвела на свет; они считали его незаконнорожденным. Иессей обращался с женой с крайним презрением и распорядился, чтобы ребенок воспитывался в деревне среди пастухов. Он не сообщал об этой тайне соседям, скрыв этот домашний позор из любви к своим детям. Все оставалось в таком положении вплоть до того момента, когда пророк Самуил стал искать царя в семье Иессея. Его выбор не остановился ни на одном из сыновей, которых ему показали. Нужно было вызвать Давида. Это сделали

* См. «Journal des Savants» от 14 июля 1662 г., стр. 465, изд. в Голландии.

** Эта книга озаглавлена «Precetti da esser imparati dalle donne Ebreo...»⁶⁹.

неохотно; так как боялись, что таким путем раскроется позорная тайна. Но когда увидели, что этот мнимый незаконнорожденный есть именно то лицо, которого искал пророк, изменили свое мнение. Теперь его стали славословить. Давид начал с *Te Deum*, он славил бога, услышавшего его молитвы и освободившего его от печати незаконнорожденности. Иессей продолжал, говоря: *камень, отброшенный строителями прочь, стал краеугольным камнем, который будет держать все здание*. Его прочие сыновья, а также Самуил и другие тоже стали славословить Давида. Раввин прибавляет, что намерения Иессея были хорошими, так как его жена была стара, а служанка молода, а он хотел произвести на свет новых детей... Нечего сказать, хорошее оправдание! Если бы подобные оправдания признавались достаточными, то сколько распутников пользовалось бы ими, чтобы оградить себя от порицаний? Существовала ли когда-либо более удобная точка зрения?

(D) *Он попросил у гефского царя город. Из этого города он совершал сотни нападений на окружающие страны.* Прожив некоторое время в городе царя Анхуса со своим небольшим отрядом из шестисот смелых искателей приключений, Давид побоялся быть в тягость царю и попросил его предоставить ему другое место жительства. Анхус ему указал на город Секелаг. Давид перебрался туда со своими смельчаками и не давал их мечам ржаветь. Он часто нападал вместе с ними на соседей и безжалостно убивал мужчин и женщин. Он оставлял живыми лишь животных. Это был единственный трофей, с каким он возвращался. Он боялся, что пленники откроют Анхусу всю тайну [его походов]. Поэтому он не захватывал и не уводил с собой пленных. Он грабил и мужчин и женщин. Он не желал, чтобы разоблачили тайну, заключавшуюся в том, что эти опустошения он совершал не в землях израильтян, как он старался внушить гефскому царю, а на землях древних народов Палестины*. Откровенно говоря, это его поведение было весьма дурным: что-

* [Библия], I книга Самуила, гл. XXVII.

бы скрыть один проступок, совершался другой, еще больший. Давид обманывал царя, которому он был обязан, и совершал чудовищные жестокости, чтобы скрыть этот обман. Если у Давида спросили бы: *чьим именем творишь ты эти дела?* Что он мог бы ответить? Частное лицо, каким он был, беглец, нашедший убежище в землях соседнего государя, имел ли он право предпринимать военные действия, не получив распоряжения, исходящего от правителя страны? Разве Давид имел такое распоряжение? Разве, напротив, он не действовал вопреки намерениям и интересам гефского царя? Несомненно, что, если бы в наши дни частное лицо, кем бы оно ни было по происхождению, повело себя так, как вел себя в этом случае Давид, оно не смогло бы избежать порицания, выраженного в весьма резких словах. Я хорошо знаю, что самые знаменитые герои и пророки Ветхого завета иногда одобряли истребление всего живого, встречающегося на пути. Поэтому я остерегусь назвать бесчеловечностью то, что делал Давид, если ему это было разрешено каким-нибудь пророком или если бог посредством внушения приказал ему так поступать. Но представляется совершенно очевидным ввиду молчания Писания на сей счет, что Давид все это делал по собственной инициативе.

Скажу несколько слов о том, что он решил сделать Навалу. В то время как этот человек, который был очень богат, стриг своих овец, Давид весьма вежливо потребовал от него денежного вознаграждения. Его гонцы не преминули указать, что пастухам Навала люди Давида никогда не причиняли зла. Так как Навал был очень груб, то он невежливо спросил, кто такой Давид, и упрекнул его в том, что тот ушел от своего господина. Словом, Навал заявил, что он не настолько опрометчив, чтобы каким-то неизвестным лицам дать то, что приготовлено им для своих людей. Возмущенный этим ответом, Давид приказал четыремстам солдатам взять оружие, стал во главе их и твердо решил не оставить ни одной живой души, перебив всех. Он даже дал клятву это сделать, и если не осуществил этого кровавого решения, то лишь из-за того,

что его успокоила своими речами и дарами Авигая *. Это была жена Навала, достойная большого уважения, прекрасная, умная. Она так сильно понравилась Давиду, что он женился на ней тотчас же, как только она овдовела. Скажем откровенно: разве не очевидно, что Давид собирался совершить весьма преступные действия? Он не имел никаких прав как на добро Навала, так и на то, чтобы его наказывать за невежливость. Он бродил по свету с отрядом своих друзей. Он мог, конечно, просить у зажиточных людей какой-нибудь денежной помощи. Но он обязан был проявлять терпение, если они ему отказывали. Он мог их заставить посредством военных действий [сделать это], лишь ввергнув тем самым мир в то ужасное хаотическое состояние, которое именуют естественным и при котором признается лишь право сильного. Что сказали бы мы сегодня о принце крови Франции, который, впад в немилость при дворе, бежал бы, куда захотел, с друзьями, пожелавшими разделить его судьбу? Как судили бы, говорю я, о нем, если бы он вздумал требовать подати в местностях, где он расквартировался, и истреблять всех в тех приходах, которые откажутся платить ему эти подати? Что сказали бы мы, если бы этот принц снарядил несколько кораблей и рыскал по морям, с тем чтобы захватывать все торговые корабли, какие ему попадутся? Откровенно говоря, разве Давиду в большей мере, чем такому принцу, было разрешено требовать подати от Навала, убивать всех мужчин и всех женщин в стране амаликитян и т. д. и присваивать себе всех животных, каких он там находил? Мне ответят, что мы сегодня лучше знаем международное право *jus belli et pacis* [право войны и мира], благодаря которому создаются прекрасные союзы, и что, таким образом, в те времена такие поступки были простительнее, чем в наше время. Но глубокое почтение, какое следует оказывать этому великому царю, этому великому пророку, не должно мешать нам осудить ошибки, встречающиеся в его жизни. В противном случае мы дали бы святотатцам

* [Библия], I книга Самуила, гл. XXV.

повод упрекнуть нас в том, что мы уже потому считаем поступок справедливым, что он был совершен людьми, которых мы почитаем. Нет ничего более пагубного для христианской морали, [чем так полагать]! Для истинной религии важно, чтобы о жизни ортодоксов судили на основе всеобщих идей честности и порядочности.

(Е) *...Если он не стал воевать против израильтян, то это зависело не от него.* В то время как Давид со своим небольшим летучим отрядом истреблял всех инаковерующих в тех странах, в какие он только мог проникнуть, филистимляне готовились к войне с израильтянами и собрали все свои силы. Давид и его храбрые искатели приключений присоединились к армии Анхуса, и они дрались бы против своих братьев, как львы, если бы подозрительные филистимляне не принудили Анхуса отправить их прочь. Они опасались, как бы в пылу битвы воины Давида не бросились на филистимлян, чтобы таким образом примириться с Саулом. Когда Давид узнал, что он должен покинуть войско из-за этих подозрений, он был раздосадован. Он, следовательно, хотел всей своей силой способствовать победе необрезанных филистимлян над его собственными братьями, над божьим народом, над последователями истинной религии. Я предоставляю казуистам судить, достойны ли были эти воззрения Давида истинного израильтянина.

(Н) *Обычно считается, что его прелюбодеяние и т. д. — единственные проступки, в каких его можно упрекнуть... В его жизни много и другого, достойного осуждения.* Мы уже отметили некоторые его проступки, относящиеся ко времени, когда он был частным лицом. А вот некоторые другие проступки, относящиеся к тому времени, когда он уже царствовал.

I. Невозможно извинить его многоженство...

II. Как только он узнал о смерти Саула, он, не теряя времени, стал хлопотать о том, чтобы унаследовать его престол. Он отправился в Хеброн, и, как только прибыл туда, все колено Иуды, вождей которого он привлек на свою сторону подарками, признало его царем. Если бы Авенир не сохранил сыновь-

ям Саула остатки наследства, то несомненно, что тем же способом, я хочу сказать, *привлекая на свою сторону вождей подарками*, Давид стал бы царем всего Израиля. Что произошло после того, как верность Авенира сохранила полностью одиннадцать колен Иевосфею? То же самое, что произошло бы между двумя неверными и очень честолюбивыми царями. Давид и Иевосфей вели между собой непрерывно войну *, которая должна была решить, кто из них захватит долю другого и будет владеть всем царством, ни с кем не деля власть над ним. То, что я сейчас расскажу, еще более дурно. Авенир, недовольный царем, который был его господином, задумывает лишить его царства и отдать его в руки Давида. Он дает знать Давиду о своем замысле. Он встречается с ним, чтобы согласовать все для совершения этого переворота. Итак, Давид прислушивается к этому предателю и хочет завладеть царством посредством таких козней. Можно ли сказать, что это поступки святого? Я признаю, что здесь нет ничего, что не согласовалось бы с предписаниями политики, изобретательности, осмотрительности. Но мне никогда не докажут, что строгие законы справедливости и суровой нравственности хорошего слуги бога могут оправдать такое поведение. Заметьте, что Давид не считал, что сын Саула [Иевосфей] узурпировал власть. Он признавал, что это почтенный человек ** и, следовательно, законный царь.

III. Я придерживаюсь того же суждения относительно хитрости, к какой прибег Давид во время мятежа Авессалома. Давид не хотел, чтобы Хусий, один из лучших его друзей, следовал за ним. Он приказал Хусию присоединиться к партии Авессалома, с тем чтобы он давал дурные советы этому мятежному сыну и сообщал Давиду обо всех намерениях нового царя ***. Эта уловка, несомненно, весьма заслуживает одобрения, если судить о ней сообразно человеческому благоразумию и политике государей. Она спасла Давида

* [Библия], II книга Самуила, гл. III, ст. 1.

** Там же, гл. IV.

*** Там же, гл. XV.

и с тех пор до нашего времени породила бесчисленное множество авантюр, полезных для одних и губительных для других. Но суровый казуист никогда не признает эту уловку делом, достойным пророка, святого, почтенного человека. Почтенный человек скорее предпочтет потерять корону, чем стать причиной того, что его друг будет проклят. Но ведь толкнуть своего друга на преступления — значит обречь его на вечное проклятие. А притворяться, что с жаром становишься на сторону человека, желая на деле его погубить, давая ему вредные для него советы, разоблачая все его тайны, — это, говорю я, есть преступление...

IV. Когда Давида по причине его старости не могли согреть все одежды, какими его укрывали, то вздумали поискать ему юную девушку, чтобы она спала с ним. Давид позволил, чтобы ему привели для этой цели самую прекрасную девушку, какую только сумели найти*. Можно ли утверждать, что это был поступок в высшей степени целомудренного человека? Разве человек, преисполненный идеей чистоты и твердо решившийся делать лишь то, чего от него требуют закон и высокая мораль, — разве такой человек согласился бы когда бы то ни было, чтобы его лечили таким лекарством? Можно ли согласиться на такое, когда инстинктам природы и требованиям плоти предпочитаешь требования духа божьего?

V. Уже давно осуждают Давида за то, что он совершил вопиющую несправедливость в отношении Мемфивосфея, сына его ближайшего друга Ионафана [сына Саула]. Дело заключается в том, что Давид, больше ничего не опасаясь со стороны группировки царя Саула, счел подходящим показать себя великодушным по отношению к тем, кто еще уцелел из этого семейства. Он узнал, что остался бедный хромым, по имени Мемфивосфей, сын Ионафана. Он вызвал его, наградил всеми землями, принадлежавшими Саулу, и дал приказ Сиве, старому слуге этого дома, извлечь доход из этих земель, с тем чтобы доход этот пошел на содержание Мемфивосфея и его сына. Мемфивосфею

* I книга царств, гл. I.

на всю его жизнь было предоставлено право восседать за столом царя Давида *. Когда этот государь спасся бегством из Иерусалима, чтобы не попасть в руки Авессалома, он встретил Сиву, который дал ему подкрепиться и в двух словах сообщил ему, что Мемфивосфей остался в Иерусалиме в надежде, что в ходе этой смуты он возвратит себе царство. На этом основании Давид отдал Сиве все имущество Мемфивосфея **. После смерти Авессалома Давид узнал, что Сива был вероломным доносчиком, и тем не менее он отнял у Сивы лишь половину того, что ему дал, т. е. восстановил собственность Мемфивосфея лишь наполовину... Все толкователи Писания оправдывают Давида. Есть среди них такие, которые утверждают, что не все обвинения Сивы были несправедливы или что они по крайней мере были основаны на такой большой правдоподобности, что им можно было поверить, не вынося безрассудного приговора. Но очень мало людей, придерживающихся этого мнения. Большинство отцов церкви и современных авторов считают, что Сива был клеветником и что Давид дал себя обмануть. Заметьте хорошенько, какова мысль папы Григория: он признает, что Мемфивосфей был оклеветан, и тем не менее он утверждает, что приговор, лишивший его всего имущества, был справедливым. Он это утверждает на основании следующего: 1) поскольку этот приговор произнес [сам] Давид; 2) поскольку здесь имело место вмешательство божье... Цитируемый мной автор идет по иному пути: поскольку святость Давида, говорит он, нам хорошо известна и поскольку Давид не приказал исправить ошибку, то необходимо заключить, что его приговор был справедлив. Рассуждать так — значит установить весьма опасный принцип. Если принять этот принцип, то нельзя будет проверять на основе идей нравственности поступки древних пророков, нельзя будет осуждать тех из них, которые окажутся не согласными с нравственностью. Вследствие этого вольнодумцы смогут обвинять наших

* II книга Самуила, гл. IX.

** Там же, гл. XVI.

казуистов в том, что они одобряют некоторые явно несправедливые поступки потому лишь, что эти поступки совершены определенными лицами и лишь из пристрастия к этим лицам. Применим лучше к святым то, что было сказано о великих умах: *nullum sine venia placuit ingenium* [нет непогрешимых гениев]. Величайшие святые нуждаются в том, чтобы им кое-что простили.

VI. Я уж не говорю об упреке, который сделала Давиду Мелхола, одна из его жен, относительно того вида, в каком он стал публично танцевать. Если он обнажил перед всеми свою наготу, его поступок может считаться дурным в нравственном отношении. Но если он не сделал ничего, кроме того, что своими позами вызвал к себе презрение и тем самым нанес урон величию своего сана, то это было в худшем случае неблагоразумие, а не преступление. Надо учесть, по какому случаю он танцевал. Это случилось, когда в Иерусалим был доставлен ковчег*; а следовательно, излишества, каким он предавался, радуясь и прыгая, свидетельствуют о его привязанности и чувствительности к священным предметам. Один современный автор хотел оправдать наготу Франциска Асизского⁷⁰ наготой Давида... Вся Европа нашла бы чрезвычайно странным, если бы однажды в процессии святого причастия цари так танцевали бы на улицах, имея на теле лишь маленький поясok.

VII. Завоевания Давида будут предметом моего последнего замечания. Есть суровые казуисты, считающие, что христианский государь не мог бы законно начать войну из одного лишь стремления увеличить свои владения. Эти казуисты одобряют только оборонительные войны или вообще войны, имеющие целью лишь восстановить то, что принадлежит каждому. Исходя из этого учения необходимо признать, что Давид часто предпринимал несправедливые войны. Ведь помимо того что Священное писание довольно часто представляет Давида в качестве нападающей стороны, там говорится, что он *распространял границы своей империи от Егип-*

* II книга Самуила, гл. VI.

та до Евфрата. Значит, чтобы не осуждать Давида, надо признать, что завоевания могут быть иногда разрешены, и, таким образом, надо остерегаться, как бы выступая против современных государей, невольно не задеть великого пророка.

Но если, вообще говоря, завоевания этого святого монарха принесли ему славу, не нанеся ущерба его справедливости, то трудно согласиться с данным утверждением, когда мы переходим к рассмотрению подробностей этого дела. Не будем рыться, прибегая к собственным предположениям, в тайнах, которых история нам не раскрыла. Не будем заключать, что поскольку Давид хотел извлечь выгоду из предательства Авенира и Хусия, то почти нет таких коварных уловок, каких он не использовал бы против неверных царей, покоренных им. Остановимся лишь на сообщениях священной истории о том, как он обращался с побежденными. *Он увел также людей, живших в Равве, и положил их под пилы, под железные молотилки, под топоры и бросил их в обжигательные печи. Так поступал он во всех городах с детьми Аммона**. Женевская библия рядом с этим стихом отмечает, что *это были виды смертной казни, применявшиеся в древности*. Посмотрим, как он обращается с моавитянами. *Он мерил их шнурками, уложив их на земле: мерой двух шнурков отправляя их на смерть и мерой одного шнурка оставляя жить***, т. е. он хотел умертвить в точности две трети — не больше и не меньше. Идумее досталось более суровое обращение: он умертвил там всех лиц мужского пола***... Разве можно отрицать, что такой способ ведения войны заслуживает осуждения? Разве турки и татары не проявляют больше человечности? И если бесчисленное множество книжек пыле ежедневно вопиет против военных действий нашего времени, поистине жестоких и достойных порицания, но мягких по сравнению с военными действиями Давида, чего бы только ни сказали авторы этих книжек, если б им надо было бросить упрек пилам, молотилкам, печам Давида,

* II книга Самуила, гл. VII, ст. 31.

** Там же, ст. 2.

*** I книга царств, гл. XI, ст. 15.

поголовному убийству от мала до велика лиц мужского пола?

ДЕБАРРО (Des-Varreaux) Жак де Валле — сеньор, родился в Париже в 1602 г. в весьма знатной семье, был одним из лучших умов XVII в. Он обучался у иезуитов, достигнув больших успехов. Узнав, что его ум способен на что-то значительное, они старались завербовать его в свой орден. Но ни он, ни его семья не желали прислушаться к этому предложению. Иезуиты ему вовсе не нравились, и несколько раз он с удовольствием порицал их. Его связи с Теофилом⁷¹, несомненно, сильно способствовали этому, как и его вольнодумству, сделавшему Дебарро знаменитым... Он сочинил множество латинских и французских стихов и очень красивые песни, но их никогда не публиковал. Дебарро думал лишь о хорошем столе и развлечениях. Он был восхитителен в застольных беседах, его знали и любили самые крупные вельможи и самые почтенные люди королевства... За четыре или пять лет до смерти он освободился от всех своих заблуждений: он уплатил свои долги, оставил своей сестре все, что у него осталось от имущества, назначив ей пожизненную пенсию в четыре тысячи ливров, и удалился в Шалон сюр Саон, где, говорил он, самый лучший и самый чистый воздух во Франции. Там он снял маленький домик, где его посещали почтенные люди, в особенности епископ, хорошо отзывавшийся о нем. Там Дебарро умер добрым христианином в 1674 г. За два или три года до смерти он сочинил набожный сонет, известный всем (F) и чрезвычайно красивый. Ни его родные, ни его друзья не могут оспаривать его великое вольнодумство (G). Но они утверждают, что распространенное мнение о нем преувеличено (H), как это обычно бывает, и что в последние дни своей жизни он согласился с истинами религии. Что касается всего прочего, то они утверждают, что он, по мнению всех, был всегда почтенным человеком, что он в сущности имел доброе сердце и душу, был честным, всегда готовым оказать услугу, милосердным, хорошим другом, великодушным и щедрым...

(F) *Он сочинил набожный сонет... известный всем.*
Я не премину поместить его здесь целиком.

Как справедлив твой приговор, великий бог!
Ты в благосклонности своей находишь счастье,
Но столько зла я сотворил, что ты б не смог,
Не оскорбив себя, принять во мне участие.
Ты за великое безбожье покарать
Лишь казнию можешь душу, что смутилась.
В своем блаженстве я посмел пограть
Твои права и смерть приму как милость.
Во славу неба твой раздастся страстный глас,
Пусть слезы оскорбят тебя, текущие из глаз!
Войною за войну! Пора! Греми, рази,—
Я, погибая, славлю ум, тебя дразнящий,
Но кровь Христа на всем, что ты пронзил
Своею молнией гремющей!⁷²

Автор «Искусства речи»⁷³ находит этот сонет очаровательным. Он его включил в свою книгу как пример [стихотворной] формы, которую риторики именуют *эпистрофой* или *согласием*. Этот сонет находится в письме г-на Бурсо⁷⁴. Заглавие этого письма указывает, что он написан г-ном Дебарро, который верил в бога, лишь когда был болен*. Автор говорит ему... что, если на свете есть что-либо более сумасбродное, чем неверие в бога, так это слабость, состоящая в том, что зывают к богу, не веря в него. А так как он не в большей степени является богом, когда мы себя чувствуем плохо, чем когда мы чувствуем себя хорошо, то нет ни больше ни меньше оснований верить в него в одно время, нежели в другое...

...Г-н Бурсо прав, говоря, что это было бы последним сумасбродством обращать молитвы к божеству, в которое вовсе не веришь. Но я не знаю, совершал ли Дебарро когда-нибудь это безумство. Апостол Павел, по-видимому, предполагал, что такое сумасбродство среди людей вовсе не встречается. Как, говорит он, будут они взывать к тому, в кого они совершенно не верят? ** Мне представляется вполне возможным, чтобы, оказавшись в большой опасности, обращались к богу с обещаниями и просьбами даже люди, ничего положитель-

* Новые письма г-на Бурсо. Изд. в Голландии в 1698 г.

** Послание апостола Павла к римлянам, X, 14.

ного не решившие ни относительно существования бога, ни относительно его несуществования. Однако это состояние почти всех неверующих. Они сомневаются, существует ли бог; они не знают ясно, существует ли он на самом деле, но они не знают ясно и того, что он не существует. I-н епископ Турнэ этой мыслью начинает свои «Размышления о религии». Естественно, что такие люди при приближении смерти предпочитают более надежный путь, и *ad majorem cautelam* [для большей предусмотрительности] они предают себя благодати и милосердию божьему. Они надеются получить что-то от своей молитвы, в случае если есть существо, которое слышит их и может удовлетворить их просьбы. Им нечего бояться, если такого существа нет. Но если кто-нибудь достиг такой степени неверия, что стал твердо убежденным, отъявленным атеистом, и если он пребывает в этом убеждении во время опасной болезни, то я не понимаю, как это возможно, чтобы он взывал к богу из глубины своего сердца. Таким образом, не будем считать, что Дебарро впал в сумасбродство, приписываемое ему, что он взывал к богу, не веря в него. Скажем скорее, что его привычка обращаться к богу во время болезни — знак того, что либо в здоровом состоянии он вовсе не сомневался в существовании бога, как это утверждается в переданных мне мемуарах, либо, самое большее, он ставил существование бога под вопрос, причем, испытывая страх смерти, решал этот вопрос положительно. Склонность к наслаждению, когда здоровье его восстанавливалось, возвращала его к первоначальному мнению, к прежним речам. Это не доказывает, что в действительности он был атеистом. Это доказывает лишь, что он либо отверг почти все особые догматы положительных религий, либо из гордости боялся насмешек по поводу того, что он утратил качества передового ума, раз он перестал говорить языком вольнодумца. Очевидно, что те, кто любит оспаривать в обществе самые общепринятые истины религии, говорят об этом больше того, что думают. Тщеславие в их диспутах принимает больше участия, чем совесть. Они воображают, что странность и смелость защищаемых ими мнений создаст им репутацию большого ума.

Вот они и пытаются выставить против своего собственного убеждения возражения, основанием для которых служит учение о провидении и заповеди Евангелия. Таким образом, постепенно они создают себе привычку заниматься безбожными рассуждениями. И если к их тщеславию присоединяется жизнь, исполненная наслаждений, то они вообще быстрее идут по этому пути. Эта дурная привычка, укрепляющаяся, с одной стороны, под воздействием гордости, с другой — под воздействием чувственности, стирает впечатления воспитания; я хочу сказать, что она усыпляет полученные ими с детства мысли об истинах, касающихся божества, рая и ада. Но этого сразу не потушишь, это огонь, лишь скрытый под пеплом. Такие люди чувствуют влияние этих мыслей, заложенных в них воспитанием, сразу же, как прибегают к их совету, и прежде всего перед лицом какой-нибудь опасности. Тогда они трепещут больше, чем любой другой человек. Они доходят до суеверия. Воспоминание о том, как они выражали свое презрение к святыням, и о том, как они старались внутренне сбросить с себя иго [этих святынь], удваивает их тревогу. Почти никогда не наблюдалось, чтобы серьезный человек, далекий от наслаждений и суетностей земных, занимался в компании проповедью теорий в пользу безбожья, хотя длинная череда глубоких размышлений (конечно, дурно руководимых) привела его к внутреннему полному отказу от религии. Такой человек отнюдь не пожелает изъять из ума молодых людей учения, способные предотвратить разврат; он отнюдь не пожелает внушить свои взгляды тем, кто мог бы ими злоупотребить, или тем, которые вследствие этого потеряли бы утешение, какое им приносит в их горестях надежда на вечное счастье после смерти. Напротив, такой человек будет укреплять их в их взглядах, руководствуясь принципом милосердия и великодушия. Он бережет свои воззрения либо для одного лишь себя, либо для лиц, которых он считает вполне способными не дать этим воззрениям дурное употребление. Вот как поступают атеисты, придерживающиеся атеистической системы философских взглядов, люди, которых не испортил ни разврат, ни дух хвастовства. Беда их в том,

что их чрезмерно поразили определенный принцип и что они следовали этому принципу слишком старательно, а это привело их к определенному убеждению. Милость божья может это убеждение вырвать [из их сознания] перед лицом приближающейся смерти, но без вмешательства благодати они будут упорствовать в своем равнодушии [к религии] в разгар болезней и бурь, и если они соглашаются на церковные погребальные обряды, то лишь для того, чтобы уберечь своих родных от пагубных последствий, связанных с отказом от ритуала. Это приводит к мысли, что вольнодумцы, подобные Дебарро, вовсе не убеждены в том, что они утверждают. Они вовсе не исследовали вопроса. Они ознакомились с некоторыми возражениями, они ими оглушают всех, они их высказывают, руководимые фанфаронством, и сами себя опровергают в момент опасности...

...Пользуясь этим случаем, заметим, что многие лица, весьма убежденные в истинах христианства, забывают после того, как опасность миновала, обеты, которые они давали. Отсюда произошла поговорка *passato il pericolo, gabbato il santo* [беда прошла, смейся над богом]. Сколько есть развращенных, хотя и очень ортодоксально мыслящих, людей, которые, испытывая страх потерпеть кораблекрушение или умереть от болезни, дают обет богу, что если они избегнут этой опасности, то будут жить весьма мудро. Они забывают о нем и продолжают после этого жить так же дурно, как и раньше. Не скажут ли, что такие люди опираются на человеческие законы, освобождающие от обязанности держать слово, если дающий его находится под давлением непреодолимой силы: если он находится в тюрьме, если враг держит дуло пистолета у его груди — одним словом, если он испытывает законный страх, *metu cadente in constantem virum* [уносит страх мужскую твердость]?

ДЕМОКРИТ — один из величайших философов древности, происходил из Абдеры, во Фракии... Он был предшественником Эпикура, ибо система последнего отличается от системы Демокрита лишь некоторыми усовершенствованиями. У Демокрита еще заимствова-

ли пирроники все те соображения, какие они выдвигают против свидетельства ощущений, ибо, помимо того что он имел обыкновение говорить: истина скрыта в глубине колодца, он утверждал, что, кроме атомов и пустоты, нет ничего реально существующего, а все прочее существует лишь в мнении*. Это то же, что ныне говорят картезианцы относительно телесных качеств: цвета, запаха, вкуса, горячего, холодного. Это, говорят они, лишь модификации души. Столь же ортодоксальны были взгляды Демокрита относительно природы бога (Р), а нашей главной целью он считал безмятежность духа... Его атомистическая система далеко не так абсурдна, как спинозизм (Р)...

(Р) *Столь же ортодоксальны были взгляды Демокрита относительно природы бога.* Если бы он только утверждал, что бог — это дух, помещающийся в огненной сфере, и душа мира**, то он был бы во сто крат менее несносен. Но я нахожу иные положения, приписываемые ему в книгах Цицерона, гораздо более опасными... Ведь природа, которую Демокрит называет богом, не обладает ни единством, ни вечностью, ни неизменностью, ни другими атрибутами, существенными для божественной природы. Он наделял именем бога образы и идеи объектов и акты нашего рассудка, посредством которого мы познаем объекты. Я совершенно уверен, что это заблуждение, каким бы грубым оно ни было, не является заблуждением ничтожного ума и что лишь великие гении способны на такое заблуждение. Я не знаю, нашелся ли когда-нибудь кто-либо заметивший, что взгляд одного из наиболее возвышенных умов нашего века, согласно которому *мы видим все вещи в бесконечном существе — в боге*⁷⁵, есть лишь развитие и исправление положения Демокрита. Обратите особое внимание на то, что, согласно Демокриту, образы объектов, которые распространяются вокруг или кружатся повсюду, чтобы воздействовать на наши чувства, суть эманации бога, сами являются

* *Laërt.*, lib. IX, num. 494; *Sext. Empiricus*, Adv. mathemat., p. 163.

** *Plutarch*. De placit. philosophor., lib. I, cap. VII, p. 881...

богом; что истинная идея нашей души есть бог. Разве от этой мысли далеко до утверждения отца Мальбранша, что наши идеи пребывают в боге и что они не могут быть модификациями сотворенного [им] ума? Не следует ли отсюда, что наши идеи и являются богом? Но наши идеи и наше знание легко могут сойти за одно и то же. Цицерон может сколько угодно говорить устами одного из своих персонажей, что эти мысли Демокрита достойны абдерита*, т. е. глупца и безумца. Я уверен, что ничтожный ум не дошел бы до таких мыслей. Чтобы к ним прийти, необходимо понять все могущество природы, способной запечатлеть в нашем уме образы объектов. Интенциональные образы схоластиков — позор перипатетиков. Нужно быть неведомо кем, чтобы дать себя убедить, что дерево производит свой образ во всех частях воздуха [и распространяет его] вплоть до мозга бесчисленных зрителей. Причина, производящая все указанные образы, — это не дерево, а нечто совершенно иное. Ищите ее сколько вам угодно, но, если вы ее найдете по сторону бесконечного существа, это будет означать, что вы как следует не поняли данного вопроса. Я не отрицаю, что в сущности указанные положения Демокрита не так уж бессмысленны. Святой Августин их основательно опровергал и показал нам различие между Демокритом и Эпикуром, различие, о котором говорят немногие авторы. Святой Августин замечает, что, по Демокриту, атомы либо являются одушевленными и имеют духовную способность, благодаря которой образы объектов причастны божественной природе, либо по крайней мере обладают душой, способной причинять нам добро или зло...

(R) *Атомистическая система... не так абсурдна, как спинозизм.* Ведь атомисты по крайней мере признают

* Democritus... tum censet imagines divinitate procditas inesse universitati rerum: tum principia mentesque quae sunt in eodem universo Deos esse dicit: tum animantes imagines, quae vel prodesse nobis solenti, vel nocere: tum ingentes quaedam imagines, tantasque ut universum mundum complectantur extrinsecus. Quo quidem omnia sunt patria Democriti quam Democrito digniora. Cicero. De nat. deor., lib. I, cap. XXXVIII⁷⁶.

различия между вещами, образующими Вселенную, после чего уже не является непостижимым тот факт, что в одно и то же время в одной стране холодно, в другой жарко, в одно и то же время один человек наслаждается совершенным здоровьем, а другой очень болен. В Спинозизме, согласно которому вся Вселенная есть одна-единственная субстанция, признание таких различий представляет собой противоречие, которого Спинозизм не может избежать; это противоречие, говорю я, того же рода, как утверждение, что Пьер — ученый, в то время как Гийом — невежда, и такое же, как утверждение о всякого рода противоположных атрибутах, которыми одновременно обладают многие лица. Предположив существование бесчисленного множества атомов, реально различающихся друг от друга и в высшей степени одаренных деятельным началом, можно понять действие и противодействие, постоянные изменения, наблюдаемые в природе. Но там, где есть лишь одно начало, не может совершаться ни действие, ни противодействие, не могут происходить изменения. Таким образом, покинув верный путь, каковым является система бога, свободного творца мира, приходится с необходимостью признать множество начал; признать, что между ними существуют антипатии и симпатии; предположить, что эти начала независимы друг от друга по своему существованию и по своей способности действовать, но тем не менее способны наносить друг другу вред посредством действия и противодействия. Не спрашивайте, почему в известных случаях результат действия такой, а не иной, ибо можно объяснить свойства вещи лишь тогда, когда она была свободно создана причиной, которая, создавая эту вещь, имела свои основания и мотивы.

ДИАГОР (прозванный атеистом) * — жил во времена 91-й олимпиады...

Упорство автора, крайне сильная привязанность к творениям своего ума привели его к безбожью (С).

* *Cicero. De nat. deor., lib. I et III; Diodor Siculus, lib. XIII, cap. VI; Lactant. De ira dei, cap. IX, et multi alii.*

Это был один из самых откровенных и самых решительных атеистов на свете. Он не прибегал ни к каким двусмысленностям, ни к каким уловкам, он прямо отрицал существование богов (D). Афиняне вызвали его в суд, чтобы заставить его дать отчет о своих взглядах, но он бежал, после чего они объявили награду за его голову. Они обещали наградить того, кто убьет Диагора, одним талантом, а того, кто приведет его живым, — двумя и приказали высечь текст этого декрета на медной колонне. Их суровость в этом деле зашла очень далеко, но это не привело к поимке Диагора, так как он отплыл на корабле и потерпел кораблекрушение. Татиан⁷⁷ рассказывает, что Диагора хотели наказать за то, что он разоблачил таинства афинян (F). Некоторые ученые предполагают, что книга, которую Татиан приписывает Диагору, трактовала о таинствах богини Кибелы⁷⁸. Другие говорят, что Диагор давал советы законодателю мантинеян⁷⁹ при составлении весьма справедливых законов (H). Цицерон приводит некоторые остроумные, но кощунственные ответы Диагора. Некоторые утверждают, что этот безбожник был обязан своей свободой Демокриту (K)... Климент Александрийский не понял как следует учение этого философа (M)...

(C) *Упорство автора... привело его к безбожью.* Вот как это произошло. Ему доставляло удовольствие писать стихи, и он сочинил поэму, которую у него похитил один поэт. Он начал процесс против вора. Похититель поклялся, что ничего не украл, а немного времени спустя опубликовал [под своим именем] это произведение, которое принесло ему большую славу. Видя, что тот, кто причинил ему ущерб, не только не был наказан за кражу и клятвopреступление, но даже стал знаменитым, Диагор заключил, что нет ни провидения, ни богов, и стал писать книги, где это доказывал... Вот как! Из-за того, что Диагор лишился славы, на какую он рассчитывал благодаря одной из своих книг, нужно, чтобы пострадала вся Вселенная, чтобы природа лишилась своего руководителя и хранителя? Не чрезмерная ли это компенсация за такую потерю? Не знаю, случилось ли когда-нибудь, чтобы процветание бесчестного

человека заставило тех, кто испытал на себе последствия этого процветания или по крайней мере испытал от этого какое-то зло, усомниться в существовании провидения...

(D) *Он прямо отрицал существование богов.* Так характеризуют его воззрения, когда хотят отличить их от воззрений Протагора, который лишь сомневался в истинности религии... Комментатор Аристофана уверяет, что Диагор, прежде очень боявшийся бога, впал в безбожье в результате того, что потерял свое имущество из-за мошенничества человека, которому он это имущество вручил... У этого же комментатора можно прочесть, что Диагор стал атеистом потому, что афиняне поработили его родину..

(F) *Татиан рассказывает, что Диагора хотели наказать за то, что он разоблачил таинства афинян...* Цель Татиана — показать язычникам, что их ненависть к христианам несправедлива. Чтобы доказать им это, он ссылается на два обстоятельства: во-первых, что кощунство Диагора было наказано; во-вторых, что его книги читались. Мне кажется, не очень умно напоминать о суровости, с какой древние афиняне обходились с теми, кто подобно христианам высмеивал религию греков. А затем разве Татиан не видел, что ему легко было бы возразить: *если бы с вами обращались так, как обращались с Диагором, то и с вашими книгами обошлись бы так же, как и с его книгами. Нашлись бы любознательные люди, которые сохранили бы сочинения, написанные вами против наших богов. Не беспокойтесь, перенесите только кару, подобную каре, выпавшей на долю Диагора, о которой вы нам напоминаете.* Да простят мне, что я иногда критикую недостатки рассуждения. Логические ошибки еще полезнее показать молодым читателям, чем ошибки фактические...

(H) *Другие говорят, что Диагор давал советы законодателю мантинеян при составлении весьма справедливых законов.* Элиан⁸⁰, сообщив, что законы мантинеян были весьма справедливы и так же хороши, как законы локрийцев (Locriens), Крита, Лакедемона и Афиц, прибавляет, что эти законы дал народу манти-

неян атлет Никодор, очень прославившийся своими подвигами. Занявшись к концу дней своих разработкой законов, он сослужил своей родине гораздо более полезную службу, чем наградами, которыми его почтили за подвиги. Элиан замечает, что, согласно всеобщему мнению, эти законы сочинил Диагор, передавший их своему другу Никодору вполне готовыми. В заключение Элиан говорит, что мог бы многое сказать о Никодоре, но не станет этого делать, так как создалось бы впечатление, что похвалы, которые он высказал бы о Никодоре, относятся также и к Диагору. Здесь есть на что обратить внимание. С одной стороны, перед нами откровенный и безоговорочный атеист, дающий государству законы столь же справедливые, как законы Солона и Ликурга. С другой — священник, выступающий в роли историка и опускающий восхваления, которые Никодор вполне справедливо заслужил, опускающий их, говорю я, потому, что слава при этом падет и на Диагора. Он не считает, что Диагор не заслуживает того, чтобы разделить часть этих восхвалений, но Диагор отрицал божество, следовательно, историку нельзя быть справедливым по отношению к Диагору, историк должен быть пристрастным в отношении законов истории, поскольку таким путем можно лишить атеиста того хорошего, что он на самом деле заслужил. Эта извращенная нравственность меньше удивила бы, если бы о ней возвещал языческий жрец, который ее проповедует. Жалкие люди! Вы воображаете, что необходимы богу. Вы думаете, что он нуждается в политическом использовании оскорблений и в ваших восхвалениях. Вы этого не думали бы, если бы верили в пророчества Иова *.

Отметим здесь большую ошибку юриста Бодуэна⁸¹. Он сообщает то, что касается законодателя мантинейн, и в связи с этим отмечает, что безбожье не только великий порок законов, но и великий разрушитель государств, что скорее следует желать, чтобы вовсе не было ни законов, ни правосудия, ни общества, чем допустить, чтобы правосудие оказалось в руках без-

* Гл. XIII, ст. 7.

божья, и что он, Бодуэн, всегда будет утверждать, что законы Диагора внушают подозрение... Строгий ум не мог бы таким образом говорить, он отметил бы с гордо большей справедливостью то, что следует различать. Если бы те, кто осуществляет справедливость, путем ли установления законов или исполнения эдиктов и распоряжений законодателя, все до единого придерживались принципов атеизма и были воодушевлены страстью, направленной против тех, кто придерживается благочестия и добродетели, то, несомненно, было бы лучше жить без законов и судов, чем подчиняться такому правосудию. Но если, несмотря на свой атеизм, они исполнены усердия к общественному благу и стараются использовать порядки, признаваемые ими наиболее пригодными, чтобы пресекать деяния злоумышленников, предупреждать кляузы, защищать права вдов и сирот, поддерживать доверие в торговле, согласие в семье и т. д., то кто же усомнится в том, что было бы несравненно лучше жить под управлением таких законодателей или с такими судьями, чем вовсе без какого-либо правосудия. Чтобы лучше понять, насколько была ошибочной позиция Бодуэна, когда он сочинял эту часть своей работы, достаточно рассмотреть два момента. Во-первых, не имея никаких иных сведений о законах Диагора, кроме тех, какие он получил от чтения Элиана, Бодуэн не перестает повторять, что законы эти ему представляются подозрительными. Между тем Элиан, как бы ни был он склонен к несправедливости по отношению к Диагору, восхвалял эти законы превыше всего на свете. Во-вторых, надо заметить, что Бодуэн сравнивает императора Диоклетиана и авторов римского права с законодателем Мантиней, руководимым Диагором. Он восхищается прекрасными законами, которые они создали. Он удивляется, что безбожники могли создать столь совершенное произведение. А тремя строками ниже он нам говорит, что лучше не иметь ни законов, ни государств, чем создавать их посредством безбожья, имея в виду императоров, преследовавших христиан... Чем больше я читаю, тем больше убеждаюсь, что легче найти писателей, обладающих прекрасными и благими мыс-

лями, чем писателей, которые выражают эти мысли, не запутываясь в каком-нибудь лишенном логики рассуждении. Хороший логик встречается гораздо реже, чем принято думать...

(К) *Некоторые говорят, что этот безбожник был обязан своей свободой Демокриту.* Говорят, что этот философ, увидев Диагора среди множества рабов, выставленных для продажи, присмотрелся к нему и нашел у него столь счастливые естественные наклонности, что купил его за десять тысяч драхм и сделал его не слугой, а своим учеником.

(М) *Климент Александрийский не понял как следует учение этого философа.* Он полагал, что Диагор и некоторые другие считавшиеся атеистами приобрели эту дурную славу лишь потому, что познали более отчетливо ложность языческой религии. И Климент Александрийский удивляется тому, что люди столь благочестивой жизни были оклеветаны как безбожники. Они еще не достигли, говорит он, познания истины, но они почувствовали, в чем заблуждение, и это чувство есть доброе семя для произрастания света истины. Вот учение, совершенно отличное от мнения бесчисленного множества людей, воображающих, что легче обратиться в истинную религию суеверного язычника, чем атеиста. Мюре⁸² согласен со взглядом этого отца церкви относительно причины, в силу которой Диагор и некоторые другие прослыли атеистами. Но несомненно, что они заблуждаются. Диагор приобрел славу атеиста потому, что он безусловно и безоговорочно отверг существование божества.

ДИКЕАРХ (по лат. Dicoearchus) — ученик Аристотеля, сочинил немало книг, пользовавшихся большим уважением. Цицерон и его друг Помпоний Атик очень высоко их ценили, и я даже думаю, что они почитали и те произведения Дикеарха, в которых он оспаривает бессмертие души (С)... Одно лицо, пожелавшее остаться неизвестным, сделало мне несколько возражений, которые я рассмотрю. Они касаются довода, выдвинутого мной против Дикеарха относительно его мнения о природе души (L). Это дает мне повод ска-

зять несколько слов о диспуте, вызвавшем много шума в Англии (М).

(С) ...и я даже думаю, что они почитали и те произведения Дикеарха, в которых он оспаривает бессмертие души... Попутно скажу, что это мнение Дикеарха недостойно философа. Рассуждать так, [как он делает], — значит не иметь никаких принципов, значит испровергать гармонию системы. Если вы вместе с этим автором однажды признали, что душа не отличается от тела и что она есть лишь свойство, равно присущее всем живым телам, что она образует с телом одно простое существо, именуемое живым, то либо вы не знаете, что говорите, либо вы обязаны признать, что это свойство всегда сопутствует телу; ибо то, что не отличается от тела, есть в сущности тело; и, согласно первым принципам, было бы противоречием, если бы существо когда бы то ни было оказалось лишенным своей сущности. Отсюда с очевидностью следует, что свойство ощущать не исчезает в трупах и что части живого тела уносят с собой каждая свою жизнь и свою душу, когда эти части отделяются друг от друга. Следовательно, не следует льстить себя надеждой, что ощущение (sentiment) прекратится после смерти и что нас не ждут никакие мучения, мы не будем подвергаться никаким карам. Если тело способно страдать там, где оно является нервами, то оно способно страдать и в любом ином месте: в камнях, в металлах, в воздухе, в море. И если хотя бы один атом воздуха однажды был лишен способности мыслить, то представляется совершенно невозможным, чтобы превращение этого атома в субстанцию, именуемую животным духом, сделало его мыслящим. Это представляется столь же невозможным, как вызвать присутствие в данном месте существа, которое уже в течение некоторого времени в данном месте отсутствует. Таким образом, чтобы рассуждать последовательно, необходимо установить: или субстанция, которая мыслит, отлична от тела, или все тела — это субстанции, которые мыслят. Нельзя отрицать, что люди обладают мыслями, а из этого следует, согласно принципам Дикеарха, что существует известное количество тел,

которые мыслят... Мне скажут, что ощущение может быть модификацией тела, откуда следовало бы, что материя, ничего не теряя из того, что ей присуще, может перестать ощущать с того момента, как она перестает быть частью органа живой машины. Я отвечаю, что это учение абсурдно, ибо все состояния, о каких имеется какое-нибудь знание, обладают такой природой, что любое из них прекращается, лишь уступив место другому того же рода. Нет фигуры, которая была бы сокрушена не другой фигурой, а чем-либо иным, нет цвета, вытесняемого чем-либо, кроме другого цвета. Я признаю, что, согласно древней философии, холодное и горячее, взаимно вытесняющие друг друга из объекта, не принадлежат к одному и тому же виду. Но пусть по крайней мере будет признано, что они принадлежат к одному роду качеств, именуемых *осязательными*. Таким образом, чтобы правильно рассуждать, нужно сказать: нет ощущения, которое вытеснялось бы чем-то иным, нежели другое ощущение. Ничто не мешает предположить, что ощущение есть род, не имеющий над собой других родов, пока мы не придем к тому, что именуется *species infima*⁸³. Согласно сказанному, возражение, опровергаемое мной, несколько не колеблет моего воззрения, против которого это возражение направлено, и я всегда сохраняю право сказать, что если животные духи не обладают ощущением вне нервов, то они могут его утратить, лишь приобретя вместо него какое-то другое ощущение. Мне, без сомнения, ответят, что есть состояния, исчезающие так, что их место не занимают никакие другие положительные состояния; мне сошлются на пример движения, ибо о примере с фигурами говорить не осмелятся: он слишком явно противоречит позиции защитников Диккарха. Я на это отвечу, что движение и покой не отличаются друг от друга (как это предполагается моими оппонентами) так же, как наличие положительного состояния и его отсутствие. И покой и движение представляют собой весьма реальную и весьма положительную характеристику локального состояния. Различие между ними заключается лишь во внешних и совершенно случайных отношениях. Покой есть длитель-

ность (durée) того же самого локального состояния; движение есть приобретение нового локального состояния. Следовательно, то, что перестает двигаться, не теряет своего состояния, не приобретая вместо него другого, той же природы. Оно всегда занимает положение, равное его протяженности среди других частей Вселенной. Когда нам приведут пример какого-нибудь тела, которое утрачивает одно положение, не занимая вместо него другое, мы согласимся, что некоторые тела могут утрачивать ощущение, не приобретая при этом другого ощущения. Но так как привести такой пример невозможно, мы вправе утверждать, что всякое тело, однажды ощутившее, будет ощущать всегда. Разве превращение существа в ничто не есть нечто совершенно невозможное для порядка, присущего природе? Разве превращение фигуры в отсутствие какой бы то ни было фигуры или превращение локального состояния в полное исчезновение какого-либо локального состояния не явилось бы превращением чего-то реального и положительного в ничто? Это, следовательно, невозможно при том порядке, какой царит в природе. Поэтому невозможно превращение ощущения в отсутствие какого бы то ни было ощущения, ибо это было бы превращением чего-то реального и положительного в ничто. Наконец, я утверждаю, что все состояния тела основаны на существенных атрибутах тела, каковые определяются тремя его измерениями. В силу этого гибель одной фигуры или исчезновение локального состояния всегда сопровождается приобретением другой фигуры или другого локального состояния. Протяженность никогда не прекращает своего существования, никакая ее часть никогда не утрачивается. Поэтому разложение одного из ее состояний с необходимостью представляет собой порождение другого его состояния. По той же причине всякое ощущение может прекратить свое существование лишь посредством замещения другим; ведь в системе, которую я опровергаю, ощущение есть такое же состояние тела, как фигура и объем. Если бы вы захотели обосновать ощущение с помощью какого-нибудь другого атрибута материи, отличного от трех ее измерений и неизвестного

нашему уму, я бы вам ответил, что изменения этого атрибута должны быть подобны изменениям протяженности. Последние не могут привести к бесследному исчезновению какой-либо фигуры или какого-либо локального состояния вообще. Таким образом, изменения этого неведомого атрибута тоже не вызовут исчезновения какого бы то ни было ощущения. Эти изменения окажутся лишь переходом от одного ощущения к другому, подобно тому как движение протяженности есть лишь переход из одного места в другое.

(L) *Они касаются довода, выдвинутого мной... относительно его мнения о природе души.* Автор этих возражений начинает с изложения системы нашего философа. По его мнению, Дикеарх хотел сказать, что живые тела отличаются от неживых лишь тем, что части, из которых они состоят, образуют определенную форму и определенным образом расположены друг относительно друга. Он сравнивает это мнение со взглядами Декарта, исходя из следующих соображений. Если собака отличается от камня, то не тем, что она составлена из тела и души, а камень всего только тело. Различие здесь заключается лишь в том, что собака составлена из частей, расположенных таким образом, что они образуют машину, тогда как взаимное расположение корпускул камня не образует ее. Такова мысль Декарта. Это весьма подходящая идея, исходя из которой легче понять взгляд Дикеарха. Нам остается лишь предположить, что Дикеарх распространяет на все виды живых тел то, что картезианцы говорят о животных. Нам остается лишь предположить, что он сводит человека к машине, откуда следует, что человеческая душа не отличается от тела, что она лишь конструкция, лишь механическое сочетание многих частей материи. Предположив это, автор возражений утверждает, что я нисколько не колеблю своей критикой систему Дикеарха. До такой-де степени изложенное выше возражение непреодолимо.

Я утверждал, что Дикеарх либо не знал, что говорил, либо обязан признать, что свойство, к которому, по его мнению, сводится душа, всегда будет присуще телу. Мне отвечают: он обязан был признать лишь,

что душа всегда присуща живым телам,— и прибавляют: если бы я всегда соединял вместе два этих термина — *тело* и *живое*, мое рассуждение целиком было бы признано Дикеархом и, таким образом, оно не нанесло бы его системе никакого ущерба. Таким образом, считают, что он может отрицать вывод: из признания души свойством живых тел следует наличие души у трупов, ибо если душа заключается лишь в механическом сочетании определенных тел, как он предполагает, то из этого, очевидно, следует, что душа прекращает свое существование, как только прекращает свое существование это сочетание, как только машина уже больше не существует. Так ответил бы картезианец, продолжают возражающие мне, тем, кто утверждал бы, что, согласно картезианской гипотезе, душа животных продолжает существовать после того, как их убили. Вы ошибаетесь, ответил бы картезианец; поскольку я предполагаю, что душа существует лишь при определенном размещении органов, я должен с необходимостью предположить, что она гибнет сразу же, как разрушается это размещение органов. Автор возражений предполагает, что картезианцев *никогда не обвиняли в том, что их взгляд ведет к выводу, согласно которому способность ощущать не прекращает своего существования у трупов, и, когда части живого тела отделяются друг от друга, каждая из них уносит с собой свою жизнь и свою душу*. Несомненно, картезианцев не упрекали, что из их теории вытекают такие следствия, но этого не делали потому, что картезианцы не приписывают никакого мышления душе животных. Если бы они признали, что животные обладают мыслящей душой, те же возражения, которые я выдвинул против Дикеарха, обрушились бы и на картезианцев, и последние должны были бы на них ответить. Мне, наконец, возражают, что мои замечания о том, что все известные нам состояния прекращают свое существование лишь таким образом, что их место занимают другие состояния того же рода, откуда следует, что тело, обладавшее в каких-то случаях мышлением, никогда его не лишится. Мне на это возражают, говорю я, что это мало затрагивает Дикеарха, так как *он при-*

писывал жизнь лишь такой материи, которая приобрела модификацию, превращающую ее в живое тело посредством разных комбинаций образующих ее частей. Значит, я не имею права утверждать, будто его теория приписывает жизнь любой части материи после того, как эта комбинация разрушена. Хотя и до разрушения данной комбинации, и после ее разрушения части эти были телами, но не в обоих случаях они были живыми телами. Таков вывод автора возражений. Заметьте, что он не выступает в защиту учения Диккарна. Он признает ложность и безбожный характер [этого учения]. Он хочет лишь показать, что я ошибочно обвиняю Диккарна в непоследовательности и что его система не лишена ни внутренней связности, ни логической состоятельности, хотя этот философ не признавал нетленности мышления и отрицал жизнь в теле, которое однажды было живым.

Вы ясно видите, как обстоит дело. Речь идет лишь о том, чтобы узнать, рассуждает ли последовательно философ, считающий, что есть тела, которые мыслят, и тела, которые не мыслят. Я утверждаю, что такой философ непоследователен и что всякий, признавший однажды, что, к примеру, совокупность костей и нервов чувствует и рассуждает, должен признать, что любая другая совокупность материи мыслит и что мышление, существовавшее в данной совокупности [частей материи], продолжает существовать в других модификациях в разъединенных ее частях после того, как образованная ими совокупность распалась; если признавший первое не признает второго, значит, он не понимает того, что сам говорит. Я не повторяю доказательств, выдвинутых мной в этой связи, и нет необходимости их вновь подкреплять, ибо автор возражений их не оспаривает. Он лишь находит, что Диккарна эти доводы не должны беспокоить, принимая во внимание его заявление, что материя начинает жить лишь после образования определенной комбинации ее частей. Но это и есть то главное, на основании чего я хотел бы обвинить его в незнании того, что он сам говорит. Он понимает под жизнью не обычное дыхание, питание, хождение, он понимает под ней все действия

человека, деятельность пяти внешних чувств, воображение, размышление, рассуждение и т. п. По моему мнению, здесь предполагается нечто до сих пор для всех людей непостижимое — предполагается, что одно лишь известное расположение органов человеческого тела приводит к тому, что никогда не мыслившая субстанция становится мыслящей. Все, что может произвести расположение этих органов, сводится, как в стенных часах, к локальному движению, модифицируемому различным образом. Различие здесь может состоять лишь в большей или меньшей степени. Но подобно тому как расположение различных шестерен, образующих часы, не вызвало бы эффекта, присущего этой машине, если бы каждая шестерня, прежде чем ее известным образом установили, не обладала в действительности непроницаемой протяженностью, что является необходимой причиной движения, как только дается толчок определенной силы,— подобно этому, говорю я, и расположение органов человеческого тела ничего не дало бы для того, чтобы произвести мысль, если бы каждый орган, прежде чем оказаться поставленным на свое место, не обладал в действительности даром мыслить. Но этот дар нечто отличное от непроницаемой протяженности, ибо все то, что вы можете совершить в этой протяженности, растягивая ее, ударяя по ней, толкая ее всеми способами, как только можно представить себе, сводится к перемене положения. Всю природу и всю сущность этой протяженности вы полностью понимаете, не нуждаясь в том, чтобы предполагать у нее какое-то мышление; более того, вы можете отрицать наличие здесь какого бы то ни было мышления. Были великие гении, не желавшие поверить в то, что душа человека отлична от его тела. Но насколько я знаю, никто до сих пор не дерзнул сказать, что он ясно представляет себе, каким образом, чтобы вызвать в субстанции, лишенной мышления, действительное мышление *, достаточно эту субстан-

* Заметьте, что перипатетики, приписывая мышление животным, приписывают эти свойства не материи, а субстанциональной форме, которая, по их взгляду, не есть ни материя, ни тело и которая воспроизводится в материи, не будучи по-

цию привести в движение так, чтобы в результате перемены положения [этой субстанции] возникло, например, ощущение радости, утверждение, идея нравственной добродетели и т. д. И если даже некоторые стали бы хвастаться, что они это ясно представляют, они отнюдь не заслуживали бы доверия... Разве не бессмысленно утверждать, что есть два рода цвета: один, являющийся объектом зрения и ничем более, и другой, являющийся объектом и зрения и обоняния? Но еще более бессмысленно утверждать, что есть два рода округлости: один заключается просто в том, что части окружности тела равно удалены от его центра, а другой вместе с тем есть акт, посредством которого круглое тело ощущает, что оно существует, что оно видит вокруг себя много других тел. Такой же бессмыслицей будет утверждение, что есть два рода кругового движения: один не что иное, как перемена положения вдоль линии, все части которой равно удалены от центра; другой к тому же акт любви к богу, страх, надежда и т. д. То, что я сказал об округлости по отношению к зрению, приложимо ко всем видам фигур по отношению ко всем видам ощущений. А то, что я сказал о круговом движении, имеет не меньшую силу для всех иных линий, вдоль которых тело может медленно или быстро двигаться.

Таким образом, необходимо заключить, что мысль отлична от всех модификаций тела, которые нам известны, поскольку она отлична от всякой фигуры и всякой перемены положения. Но так как здесь решается не этот вопрос, удовлетворимся выводом: для того чтобы рассуждать последовательно, Диккарх должен был бы признать мышление во всех видах материи...

(М) *Это дает мне повод сказать несколько слов о диспуте, вызвавшем много шума в Англии.*

...Вопрос, отличается ли душа человека от материи, встал в известном споре доктора Стиллингфлита и г-на Локка⁸⁴. Первый придерживается мнения, что материя из материи. Таким образом, они соглашались, что материя никогда не приобретет ни способности ощущать, ни способности познавать.

терия не способна мыслить, и считает себя защитником главных положений ортодоксальной философии. Он пользовался среди прочих соображений и тем, что *нельзя себе представить, как материя может мыслить**. Г-н Локк согласился с ним, признав истинность этого положения, и ограничился только отрицанием вывода, ибо он утверждал, что бог может создавать вещи, которые непостижимы для человеческого рассудка. Он считает, что из того, что человек не может понять, каким образом часть материи может стать мыслящей, вовсе не следует, что бог, который всемогущ, не может дать определенной части сотворенной материи, если он захочет, такую степень ощущения, восприятия и мышления, какую ему заблагорассудится. «Все возражения, которые выдвигаются,— говорит он,— против возможности существования мыслящей материи, происходят от нашего невежества или узких границ наших понятий. Эти возражения не касаются ни в коей мере могущества бога, если он хочет сообщить материи способность мыслить, и не доказывают, что он действительно не сообщил эту способность известной части материи, устроенной так, как ему заблагорассудится. Это настолько верно, что можно показать противоречивость противоположного предположения»**. Вот прямое признание в непостижимости данного явления, что вынуждает прибегнуть к могуществу бога в отношении вещей, превосходящих границы нашего ума...

Считать, что поскольку душа человека мыслит, то она нематериальна, по-моему, значит правильно рассуждать и, кроме того, значит установить весьма основательный фундамент для бессмертия нашей души, догмата, который нужно считать одной из важнейших основ хорошей философии. Но данная истина в той мере, в какой она опирается на этот догмат, не относится ни к вере, ни к богословию христианина. Христианский богослов, всякий христианин вообще, поскольку он христианин, верит в бессмертие души,

* «Новости литературной республики», ноябрь 1699 г., стр. 500.

** Там же, стр. 506.

в рай, в ад и т. п. лишь потому, что эти истины открыты нам богом. Именно в данном отношении вера христианина есть благой акт религии, акт, достойный похвалы, угодный богу, состояние чада божьего и ученика Христа. А те, кто верит в бессмертие души, исходя лишь из философских идей, доставляемых разумом, имеют не больше шансов попасть в царство небесное, чем те, кто считает, что целое больше части...

ЕВА — жена Адама. Именно Ева первой нарушила веление бога. Она дала себя обмануть вымыслами и прекрасными обещаниями змия (А), а затем склонила своего мужа к такому же непослушанию. Неудобства беременности, страдания при родах, подчивание мужу — наказания, на которые осудил ее за это бог... Что касается тех, кто считает, что если бы Ева не отведала плода древа познания, то между двумя полами никогда не было бы любви, а существовала бы лишь дружба, то невозможно ни основательно опровергнуть их мысль, ни обосновать ее хорошими доказательствами.

(А) *Она дала себя обмануть... прекрасными обещаниями змия...* Согласно рассказу Моисея, это великое дело было завершено посредством немногих слов. Никогда еще не заключался договор такой важности: речь шла о судьбе рода человеческого на все будущие века. Вечное блаженство или вечное проклятие всех людей зависели от этого договора, не считая всех глупостей и смехотворных событий современной жизни. Между тем никогда еще не было дела, завершено столь быстро. Никогда, быть может, дьявол не совершал такой выгодной сделки с человеком. Очевидно, преступные мысли отдельных лиц, от которых мало что зависит, всегда обходились дьяволу дорожке, чем эта, которая была для всего мира решающей. Нужно признаться, что две головы, которым бог отдал на хранение спасение рода человеческого, берегли его наихудшим образом. Они без боя сдали свои позиции. Вместо того чтобы сражаться за столь драгоценную вещь, отданную им на хранение, подобно тому как бьется грешный человек за свою религию и за свою родину, *pro aris et focus*, они оказали меньше сопротивления, чем ребенок, у которо-

го хотят отобрать куклу. Они вели себя так, как будто дело шло о булавке: *sic erat in fatis* [так им на роду было написано]. Тем не менее воздержимся от того, чтобы считать, что Моисей слишком сократил этот рассказ или что он, по обыкновению жителей Востока, скрыл это зловещее событие под покровом каких-нибудь небылиц. Это значило бы сильно скомпрометировать наши основные истины... Один современный автор выдвигает мысль, что добрые ангелы не должны были допустить столь неравного состязания между дьяволом, многоопытным во всяких делах, и только что созданной женщиной, никогда не видавшей еще ни восхода, ни заката солнца. Это соображение заслуживает того ответа, что, ничего не доказывая, оно доказывает слишком много...

ЕЛЕНА — дочь Тиндара, царя Лакедемонии, была красивейшей женщиной своего времени... Пытались извинить нарушение ею супружеской верности тем, что боги якобы толкали ее на это. Язычники строили столько предположений по этому поводу, что не будет неуместным выяснить, что могло послужить им мотивом для выводов подобного рода. Этому я посвящаю примечание (Y).

(Y)... Менелай, отвечая на жестокие упреки Пелея, заявил, что воля Елены вовсе не была причиной ее приключений, а виной их является воля богов...

Это обычный для язычников довод. Они приписывают фортуне, т. е. богу, не только свои неудачи, но и свои ошибки.

...Вы, может быть, вообразите, что легкость, с которой люди жаловались на богов, привела к тому, что они стали пользоваться этой уловкой, не проверяя и не размышляя, и что это одно из первых движений, которому научилась наша душа, прежде чем у нас нашлось время научиться судить о вещах и явлениях. Но несомненно, во многих случаях такого рода высказывания суть плод зрелых размышлений. Те, кто не изучают глубоко то, что происходит в них самих, легко убеждают себя, что они свободны и что, если их воля направлена ко злу, это их ошибка, что по своему выбору они могут

стать господами положения. Те, кто судит иначе, тщательно изучили побудительные причины и обстоятельства своих поступков и хорошенько продумали движения своей души. Эти последние, обычно усомнившись в существовании свободы выбора, приходят к убеждению, что их разум и дух — рабы, которые не могут сопротивляться силе, влекущей их туда, куда они не хотели бы идти. Это главным образом те люди, которые считают богов причиной собственных плохих поступков. Они вспоминают, сколь твердо они знали о том, что следуют по пути, губительному для их благополучия и постыдному для их доброго имени; сколь большие усилия они делали, чтобы избежать [пагубной] страсти, охватившей их; как они чувствовали, что все эти усилия бесполезны и что разум, к которому они зывали тысячу раз, оказался совершенно бессильным так же, как их обещания и мольбы. Тогда они заключают, что их толкали и влекли тайные причины и непреодолимая сила, словом, что боги были причиной и страстей, обуревавших их, и губительных и преступных последствий этих страстей.

...Естественно, что они приходили к выводу о том, что они вовсе не виновны в своем плохом поведении, поскольку у них были разумные намерения, свободная душа, господствовавшая над их волей. Это первое заключение приводило их ко второму — их толкает внешняя, высшая сила. Из второго заключения они приходили к третьему — этой внешней и неотвратимой силой является бог. Вот источник мнимой божественности Венеры и Купидона. И так как известно, что ревность, зависть, скупость, пьянство, чувство мести и многие другие страсти заставляют нас совершать тысячу поступков, осуждаемых разумом, противоречащих нашим истинным интересам, поступков, которых хотят избежать, то люди верят, что боги являются подстрекателями этих поступков. Богов обвиняют в этом не потому, что несколько не размышляют над этим вопросом, а скорее потому, что слишком много размышляют над тем, что происходит в нашей душе. Если бы язычники имели о боге правильное представление, какое имеем мы о нем как о существе истинно святом, они оградили бы себя от таких дерзких суждений; но поскольку они прини-

сывают богам ошибки, свойственные людям, им ничто не мешает верить в то, что боги толкают людей на зло и делают бесполезными все доводы разума либо благодаря пленительным уладам, подчиняющим себе волю, либо благодаря невыносимому горю, приводящему к тем же результатам.

...Это пропасть, которую язычники не могли преодолеть. Каждый раз, когда они хотели осмыслить противоречие между тем, что мы делаем, и тем, что мы знаем, они снова впадали в это противоречие, ибо человеческая жизнь не что иное, как бесконечная борьба страстей с совестью, борьба, в которой последняя всегда оказывается побежденной. И самое непонятное и самое странное в этой борьбе то, что победа часто оказывается на той стороне, которая оскорбляет сразу и имеющиеся у нас понятия о чести, и то, что нам известно о наших мирских интересах. Хочется верить, что есть люди до такой степени глупые, что они не видят, что их жизнь была бы более счастливой, если бы они не вскармливали в груди своей страстей. Но я не могу допустить того, что большинство ревнивцев и завистников не понимает, что избавление их от ревности и зависти явилось бы для них несравненным мирским благом, заслуживающим того, чтобы оплатить его приобретение на вес золота. Женщина, ревнующая мужа или любовника, мужчина, ревнующий жену или любовницу, — люди, очень живо чувствующие свое несчастье и страстно желающие освободиться от этого ига. Они делают все, что в их силах, чтобы изгнать фурию, которая их преследует. Они прибегают ко всем возможным доводам разума, чтобы освободиться от заблуждения или, наоборот, обмануть себя; но, несмотря на все усилия, ревность не угасает. Они оказываются, к своему большому огорчению, более восприимчивыми к тому, что ее разжигает, чем к тому, что может ее ослабить. Почти то же самое можно сказать и о завистниках. Они очень хорошо знают, что самолюбие их было бы несравненно лучше удовлетворено, если бы они довольствовались своим положением и радовались процветанию других, а не огорчались от того, что сосед преуспевает и богатеет больше, чем они. Но хотя они все это знают, они печалятся, сохнут, видя

удачу других, и вместо того, чтобы радоваться (как они должны были бы поступать для своего собственного блага), они ищут исцеления от охватившей их зависти в коварных подлостях. Клеветой и предательством они препятствуют успеху своего ближнего и таким путем стараются уменьшить злобную лихорадку, которая их гложет. Что обо всем этом мог сказать языческий философ? Разве он не должен был бы признать здесь действие высшей причины и отнести всех этих людей к числу фанатиков, бесноватых, одержимых, вообще тех, которые считаются охваченными исступлением, вызванным богами?

...Истинно христианская система — единственная, которая может разрешить эти трудности. Она учит, что, как только первый человек лишился своей невинности, все его потомки стали такими испорченными, что (если только этому не препятствует сверхъестественная благодать) они необходимо являются рабами кривды, *склонными творить зло, не способными делать добро*. Разум, философия, идея чести, понимание истинного личного интереса — все это не может сопротивляться страстям. С момента грехопадения Адама возвышенная часть души человека лишилась своей власти над ее низменной частью. Так объясняют богословы изменение, произведенное первородным грехом. Но так как болггичство метафор надлежит применять лишь до известного предела, не следует злоупотреблять и этой метафорой. Ведь было бы неразумно утверждать, что в состоянии невинности низшая часть была такой же, какой она является ныне, но что тогда от нее не могло произойти никакого беспорядка, так как высшая часть души всегда могла вовремя обуздать низшую. Думать так значило бы предполагать, что человеческий организм, выйдя из рук творца, был в действительности склонен к чувственности и к достойным осуждения страстям. А это означало бы нанести оскорбление совершенству высшего существа.

ЗАБАРЕЛЛА Жак — один из крупнейших философов XVI в., родился в Падуе 5 сентября 1533 г... много занимался логикой и математикой и достиг в этих обла-

стях больших успехов... находил большое удовольствие в занятии астрономией и забавлялся составлением множества гороскопов... Падуанская академия с 1584 г. ввела его в состав своих профессоров. Пятнадцать лет он преподавал логику, а затем до конца жизни — философию... Его обвиняют в том, что он придерживался некоторых безбожных воззрений (F), что он вовсе не верил в бессмертие души, но его хвалят за то, что он вел образцовую жизнь. Мы скажем о труде, в котором он утверждает, что доказательство бытия бога, основанное на представлении о существовании первого двигателя, состоятельно, лишь если предположить, что движение вечно. Пользуясь случаем, я скажу, что в споре (H) о вечности мира гораздо больше двусмысленности, чем думают.

(F) *Его обвиняют в том, что он придерживался некоторых безбожных воззрений...* Он утверждал, что из вечности движения вполне следует существование духовного первого двигателя, но движение, имевшее начало, никоим образом не есть доказательство существования первого двигателя, отличного от тел. Чтобы рассуждать так об этом предмете, нужно предположить невозможность для материального начала двигаться вечно, хотя оно способно находиться в движении несколько столетий. Но я не вижу, на чем может основываться это утверждение, ибо если Забарелла согласен, что материальное начало, которое могло произвести движение, начало действовать, согласно Моисею, лишь за шесть дней до создания Адама, то необходимо, чтобы он признал, что это начало пребывало в покое целую вечность, затем само собой пришло в движение и в один прекрасный день вновь вернется в состояние покоя, поскольку его материальность не терпит, чтобы оно что-нибудь делало вечно. Но кому же не видна абсурдность этой теории? Всякий совершенно ясно понимает: 1) что всякое тело, пребывавшее в покое в течение вечности, будет в этом покое пребывать всегда, если какая-нибудь внешняя сила не выведет его из покоя; 2) что всякое тело, которое смогло начать двигаться и продолжало двигаться все время, в течение которого существует Вселенная, согласно Писанию, могло бы

продолжать вечно пребывать в этом состоянии; 3) что всякое тело, которое смогло начать движение сто веков тому назад, могло бы его начать и на двадцать тысяч лет, сто тысяч лет и т. д. раньше, ибо нет большего основания отнести начало движения к одному сроку, нежели к другому, по крайней мере если не прибегать безо всяких оснований к духовной причине. Но из того, что тело могло бы начать двигаться раньше любого данного срока, следует, что оно могло бы всегда быть в движении, что, таким образом, движение могло бы быть вечным, не будучи произведено причиной, отличной от материи. Сказанное показывает, что можно легко сделать вывод о существовании духовного первого двигателя из того, что движение материи имело начало, и что такого вывода нельзя было бы сделать, признав, что имевшее начало движение могло произойти от материальной причины. Следовательно, не видно что-то, чтобы Забарелла умел хорошо рассуждать.

Мне даже кажется, что гораздо легче доказать, что существует отличный от тел первый двигатель, если предположить, что движение имело начало, чем в том случае, если предположить, что оно вечно. Предположим, что оно имело начало; отсюда с необходимостью следует либо что бытие всех тел имеет начало, либо что они существовали всегда, но целую вечность пребывали в покое. Если бытие всех тел имеет начало, то отсюда с необходимостью следует, что они были произведены духовной причиной, — вот он первый двигатель, который мы ищем, ибо это духовное начало, являющееся творцом бытия всех тел, будет также и началом их движения. Если же все тела существуют вечно и в то же время их движение не вечно, то из этого следует, что в них самих нет источника движения, так как если бы они таким источником обладали, то они двигались бы вечно. Следовательно, источник движения находится вне тел, он находится в духовном объекте, — вот снова первый двигатель, который мы ищем. Если этот духовный объект — причина, производящая тела *, тем лучше, так как с еще бóльшим основанием он будет причи-

* Заметьте, что многие видные философы-ортодоксы утверждали, что творение может быть вечным.

ной, производящей движение. Если же он не является производящей их причиной, если материя существует сама по себе, он не перестанет быть причиной их движения, поскольку очевидно, что природа, находившаяся целую вечность в покое, не начинает сама двигаться, необходимо, чтобы ее вывело из покоя внешнее начало. С другой стороны, если мы предположим, что движение вечно, будет труднее отстаивать мнение, что оно порождается нематериальной причиной, так как можно будет сказать, что благодаря той же необходимости, в силу которой имеется материя, существующая вечно, эта материя вечно движется, не нуждаясь во внешнем начале или в духовном двигателе*...

(Н) *В споре о вечности мира гораздо больше двусмысленности, чем думают.* Все христиане** согласны между собой в том, что всегда существовал только бог; но некоторые утверждают, что он мог в действительности создать мир в тот же миг, что и повеление о сотворении, откуда они заключают, что мир мог существовать вечно, поскольку несомненно, что повеление о его создании является вечным. Некоторые также утверждают, что невозможно, чтобы сотворенная вещь была вечной.

Возражения каждой из двух сторон сильнее, чем их решения. Этот диспут, который считается долгим и трудным, сразу прекратился бы, если бы обе стороны стали изъясняться определенно и отбросили двусмысленности, связанные с понятием вечности. Вопрос надо бы поставить так: *возможно ли, чтобы бог и его творения всегда существовали вместе?* Не следует сразу же давать на это отрицательный ответ, так как выражение *вечность мира*, это выражение, говорю я, так ужасающее людей, не поразит достаточно пронизательный ум. Чтобы лучше устранить камень преткновения, следует сказать, что создание, которое всегда сосуществовало бы с богом, не было бы вечным, и нужно сразу объяснить почему: длительность созданий последовательна

* Я предполагаю, что Забарелла выступал против тех, кто не перит в сотворение мира.

** Исключая некоторых еретиков, считающих материю вечной.

(successive), а вечность есть длительность простая, по самому своему существу исключаящая прошлое и будущее. Благодаря этому существенному различию между длительностью бога и длительностью созданий отпадут почти все споры, обе стороны окажутся в выигрыше. Они придут к согласию, что правы те, кто отрицает для создания возможность быть вечным, и не будет отрицаться возможность того, чтобы бог и его творение существовали всегда вместе, поскольку несомненно, что в [понятии] причины не заключено *предшествования* во времени по отношению к следствию данной причины и что это в особенности верно в отношении всемогущей причины, которой достаточно лишь пожелать, чтобы в действительности произвести все, что она пожелает. Г-н Пуаре⁸⁵ очень хорошо понял двусмысленности, запутывающие этот диспут и превращающие его некоторым образом в спор о словах. Он справедливо замечает, что неверно думать, что если существование творений не имеет начала, то они оказываются вечными. Он говорит, что тот, кто утверждает это, не знает сущности вечности. Этот автор выдвигает три момента... Во-первых, он говорит об ошибочности умозаключения, согласно которому если мир никогда не имел начала, то он существует вечно. Во-вторых, он считает, что доводы, на которые обычно ссылаются при опровержении взгляда, что мир не имел начала, слабы. Он прощает тех, кто, не будучи просвещен откровением, отвергал начало Вселенной. Он говорит даже, что, сочиняя данную главу, был убежден, что невозможно найти хорошие доводы против сторонников взгляда, согласно которому мир не имеет начала, хотя он долго искал доказательств лучших, чем те, о каких он читал и какие ему показались слабыми... Наконец, в-третьих, он приводит направленное против этого взгляда доказательство, которое возникло в его уме, когда он писал [о двух первых]. Но обратите внимание, против этого доказательства было выдвинуто возражение, на которое он дал ответ, ничуть, однако, не уменьшивший силу этого возражения.

А вот и другой образец игры словами, царящей в этом диспуте. Те, кто утверждает, что творения не существовали всегда с богом, обязаны признать, что бог

существовал раньше, чем они существовали. Было, значит, некое *раньше*, когда бог существовал один; значит, неверно, что длительность бога есть неделимая точка; значит, существованию творений предшествовало время. Указанные умозаключения приводят этих господ к противоречиям, ибо если длительность бога неделима, лишена прошлого и будущего, то необходимо, чтобы время и творения возникли вместе, а если это так, то как же можно говорить, что бог существовал до существования творений? Эти положения противоречивы и непригодны. Не менее противоречивы следующие фразы: *бог мог бы создать мир раньше или позже, чем он его создал; он мог его создать на сто тысяч лет раньше и т. д.*

Не учитывают, что признание вечности неделимым мгновением ослабляет гипотезу о том, что творения имеют начало. Как вы докажете, что мир не существовал всегда? Не тем ли, что есть бесконечная сущность, существовавшая в то время, когда мир еще не существовал? Но может ли длительность этой сущности поставить границы длительности мира? Может ли она воспрепятствовать тому, чтобы длительность мира распространялась за пределы всех особых начал, какими вы хотели ее обозначить? Вы говорите, что для того, чтобы творения не были вечными, необходимо существование неделимой длительности, ибо они произошли лишь от длительности бога, а эта длительность — неделимое мгновение. Значит, творения не имеют начала, ответят вам, ибо, если бы требовалась лишь одна точка (я говорю о математической точке), чтобы палка имела четыре фута, она, конечно, имела бы всю протяженность четырех футов. Вот требование, которое можно выдвинуть на основании обычной дефиниции длительности бога, дефиниции, гораздо более непостижимой, чем догмат пресуществления, ибо если невозможно постичь, что все члены человека пребывают раздельно друг от друга в математической точке, то как можно постичь, что длительность, не имеющая ни начала, ни конца и сосуществующая с последовательной длительностью всех творений, заключена в неделимом мгновении?

Эта теория выдвигает перед теми, кто считает, что творения не имеют начала, еще одно противоречие.

Если повеление о сотворении не включает в себе отдельного момента, то оно никогда не существовало без творения, ибо его нужно понимать в виде фразы: *я хочу, чтобы был мир*. Очевидно, что в силу такого повеления мир должен существовать в то же время, что и этот акт воли бога. Но поскольку этот акт не имеет начала, то и мир тоже не имеет начала. Итак, скажем, что повеление было изложено таким образом: *я хочу, чтобы мир существовал в такой-то момент*. Но как мы можем говорить такое, если длительность бога есть неделимая точка? Разве можно выбрать этот или иной момент в отличие от любого другого в такой длительности? Таким образом, представляется, что если длительность бога не является последовательной (*successive*), то мир не может иметь начало. Это возражение было сделано г-ном Пуаре в 1679 г. Он дал на него ответ, который никоим образом не устраняет затруднения и даже лишает нас всех средств для устранения этого затруднения. Пуаре предполагает, что нет моментов, которые возможны были бы до существования творений; он, по-видимому, даже предполагает, что повеление о творении возникло лишь в момент, когда творения существовали... Что касается меня, то я выдвигаю совсем иное предположение и я убеждаюсь, что оно разрешает противоречие. Я предполагаю, что среди возможных сущностей, которые бог знал до того, как он дал повеление о сотворении, следует поместить последовательную длительность, которая не имеет ни начала, ни конца, но части которой так же отличны друг от друга, как части возможной протяженности, которую бог тоже знал до этих повелений как бесконечные в трех измерениях. Он оставил в состоянии возможных вещей часть этой бесконечной длительности и дал повеление о существовании другой ее части. В этой идеальной длительности он избрал какой ему было угодно момент в качестве первого момента существования и с ним связал акт, посредством которого распорядился создать мир. Вот почему вечность этого акта еще не доказывает вечности мира. Вот почему неделимость реальной длительности бога еще не доказывает, что мир не имеет начала. В этой идеальной или возможной длительности мы имеем истинную меру вре-

мени. Иные тщетно ищут эту меру в движениях небес. Иные утверждают еще нечто более неправдоподобное, а именно: время — нечто присущее разуму, способ постижения вещей и без движения или без мысли человека не было бы времени. Это грубая бессмыслица: когда погибнут все сотворенные умы, когда все тела перестанут двигаться, в мире будет тем не менее последовательное время, незыблемое и упорядоченное, время, которое будет соответствовать моментам возможной длительности, известной богу, с которой он сообразуется, сохраняя дольше или меньше, столько-то или столько-то лет каждую вещь. Протяженность, пребывающая в покое, нуждается в том, чтобы в каждый момент ее длительности ее создавали не в меньшей мере, чем протяженность, которая движется. Сохранение сотворенных вещей есть всегда сохранение непрерывное, находятся ли эти творения в движении или же пребывают в одном и том же положении. Истинная мера абсолютной величины вещей как в отношении их протяженности, так и в отношении времени [их существования] находится в понятиях бога. Человек об этом ничего не знает, он знает лишь относительную величину. Одно и то же время кажется ему коротким или длительным в зависимости от того, развлекается ли он или скучает. В то время как один час кажется Пьеру коротким, Жану он кажется долгим.

ЗЕНОН Элеец — один из крупнейших философов древности, жил во времена 79-й олимпиады... Он был учеником Парменида и даже, по некоторым сведениям, его приемным сыном...

У Морери вы найдете, что он изобрел диалектику... Там же можно найти сообщение о том, что он сделал попытку освободить свою родину, угнетаемую тираном, и, когда эта попытка окончилась неудачей, перенес с необычайной твердостью самые жестокие пытки... Точка зрения Зенона относительно единства, непостижимости и неизменности всех вещей не отличается от взглядов Ксенофана и Парменида. Я не верю тому, будто он утверждал, что во Вселенной ничего нет (Е), ибо как он мог утверждать, что он сам, выдвигающий это поло-

жение, не существует? Как мог он, который всегда стремился запутать и сбить с толку всякого спорящего с ним, запутать до того, что его противник не знал, как ему вывернуться, как мог он допустить столь очевидную ошибку? Разве он не видел, что его легко можно было поставить в тупик, спросив: способно ли ничто рассуждать? Он горячо выступал против существования движения. Некоторые из его возражений в связи с этим предметом сохранились в сочинениях Аристотеля (F). Вероятно, он выдвигал также и другие, возможно те самые, которые мы увидим ниже (G) и основываясь на которых кое-кто подвергает сомнению существование пространства. Они представляются мне гораздо более сильными, чем все, что могли бы выдвинуть картезианцы. Я имею в виду некоторых картезианцев, утверждающих открыто, и даже в тех странах, где существует инквизиция, что лишь путем веры можно узнать о существовании тел; наши чувства, говорят они, вводят нас в заблуждение относительно свойств материи; мы не должны поэтому доверять их свидетельству о трех измерениях. Существование тел, прибавляют они, не является необходимостью, господь бог может и без них сообщать нашей душе все, что она чувствует и знает; следовательно, доводы в пользу существования материи, представляемые нам разумом, не настолько очевидны, чтобы служить хорошим доказательством в этом вопросе (H). Что же касается возражений, основанных на различии между заполненным и пустым, которые могут сильно затруднить современных философов, то я считаю очень вероятным, что он о них не забыл (I). Поскольку Зенон не был современником Диогена-циника, то известное опровержение посредством хождения по залу не могло иметь места на его лекции. Все восхищаются методом, которым воспользовался Диоген для опровержения доводов философа, который в его присутствии отрицал существование движения. Он прошелся по аудитории и считал, что этого вполне достаточно для доказательства ложности всего сказанного учителем. Надо признать, что подобное возражение более софистично, чем доводы нашего Зенона. Я не думаю, чтобы он, как это некоторые утверждают... учил, что материя

состоит из математических точек; наоборот, я полагаю, что он скорее учил, что она не может состоять из них *.

(Е) Я не верю тому, будто он утверждал, что во Вселенной ничего нет. Поэтому я не доверяю Сенеке, приписывающему ему такое мнение... Если он действительно высказал такой парадокс, то хотел лишь позабавиться: либо он понимал слово *ничто* не в том смысле, как все его понимают, либо сумасбродствовал. Но во всех остальных его высказываниях не заметно ни следа безумия. Поэтому правильным будет принять [эту] гипотезу за игру слов или своеобразное понимание слова *ничто*. Скажем то же относительно книги, в которой Горгий Леонтин⁸⁶ защищал три тезиса **: первый, что не существует ничего; второй, что если что-нибудь и существует, то человек не в состоянии познать этого; третий, что если бы человек даже и познал что-нибудь, то не смог бы этого выразить... Но как бы это ни казалось невероятным, скажем все же, что выводы, сделанные из учения Пиррона, могли бы также привести к обоснованию весьма необычных положений, поэтому сгладим несколько вышеприведенные утверждения ***. Скажем также, что возможно, что наш Зенон утверждал, будто ничего не существует, лишь выдвигая возражения против принципов, которые хотел опровергнуть. Вполне вероятно, что из аргумента *ad hominem* вывели заключение, что он учил этому положительно и абсолютно, хотя, быть может, он выдвинул это учение лишь как следствие гипотезы, ложность которой он хотел доказать. Мы знаем, что метод его рассуждения был таков: если есть сущность, то она неделима, ибо единство не может быть разделено; неделимое же — ничто, ибо нельзя считать существующим то, что по своей природе, будучи прибавлено к другому, не производит увеличения, и будучи отнято от другого, не производит уменьшения; следовательно, сущности нет. Это рассуждение приводится Аристотелем, который называет его нелепым **** ...

* См. *Aristot. Metaph.*, lib. III, cap. IV.

** См. *Sext. Empiricus. Adv. mathematic.*, lib. VII, cap. II.

*** См. «Разъяснения о пиррониках», цитату (3).

**** *Aristot. Metaph.*, lib. III, cap. IV.

(Г) *Некоторые из его возражений в связи с этим предметом сохранились в сочинениях Аристотеля.*

Прочтите «Физику» Аристотеля*, там вы найдете разбор четырех возражений Зенона.

Вот первое из них**. Если бы стрела, пущенная в определенном направлении, двигалась, то она находилась бы одновременно в покое и в движении. Это положение противоречиво; следовательно, она не движется. Следствие из большой посылки доказывается так. В каждый момент стрела находится в занимаемом ею пространстве. Следовательно, она там находится в покое, ибо нельзя находиться в пространстве, которое покидаешь; следовательно, нет моментов, в которые она находилась бы в движении, и если бы она в какие-нибудь моменты двигалась, то находилась бы одновременно в покое и в движении. Для того чтобы лучше понять это возражение, нельзя упускать из виду двух принципов, отрицать которые невозможно: первый, что тело не может одновременно находиться в двух разных местах; второй, что два отрезка времени не могут существовать одновременно. Первый из этих двух принципов столь очевиден, что не требует пояснений, но так как второй требует некоторого размышления для того, чтобы стать понятным, и, кроме того, в нем заключается вся сила возражения, то я поясню его примером. Итак, я утверждаю, что то, что присуще посылке и вторнику в смысле последовательности, присуще каждому отрезку времени, каков бы он ни был. Подобно тому как невозможно, чтобы посылка и вторник существовали одновременно, не может быть никакого отрезка времени, каков бы он ни был, который мог бы сосуществовать с другим; каждый должен существовать отдельно, каждый должен начать существовать, когда предшествующий кончает свое существование. Из этого следует, что время не бесконечно делимо и что длительность вещей во времени состоит из моментов в собственном смысле слова, из которых каждый прост и не-

* В гл. IX, кн. VI.

** Я считаю его первым, так как Аристотель разбирает его в начале главы, в дальнейшем он, однако, помещает его на третьем месте.

делим, строго отличен от прошлого и будущего и содержит лишь настоящее. Те, кто отрицает этот вывод, должны быть предоставлены собственной глупости или недобросовестности или непреодолимой силе предубеждения. Если же вы признаете, что настоящее время неделимо, то будете вынуждены согласиться с возражением Зенона. Вы не сможете найти момента, в который стрела покидает свое место, ибо если вы таковой найдете, то стрела одновременно будет и не будет находиться в этом месте. Аристотель ограничивается замечанием, что Зенон исходит из весьма ложного предположения, что моменты времени неделимы*.

Второе возражение Зенона заключалось в следующем. Если бы движение существовало, то движущееся тело должно было бы переходить из одного места в другое, ибо всякое движение заключает в себе два конца, *terminum à quo*, *terminum ad quem* — место, из которого исходят, и место, куда приходят. Эти же два конечных пункта разделимы пространствами, содержащими бесконечное множество частей, так как материя бесконечно делима. Поэтому представляется невозможным, чтобы движущееся тело могло перейти из одного конечного пункта в другой. Промежуток состоит из бесконечного числа частей, которые надо пройти одну за другой так, чтобы никогда не касаться передней, в то время как прикасаешься к той, которая находится позади. Таким образом, чтобы пройти один фут материи, я хочу сказать, чтобы пройти от начала первого дюйма до конца двенадцатого, необходимо бесконечное время, ибо пространства, которые должны быть последовательно пройдены между этими двумя конечными пунктами, бесконечны по своему числу; следовательно, очевидно, что их можно пройти лишь за бесконечное число моментов времени, если только мы не будем готовы признать, что движущееся тело находится одновременно в нескольких местах, что неверно и невозможно. Ответ Аристотеля жалок: он говорит, что фут материи бесконечен лишь потенциально и поэтому может быть пройден в конечный промежуток времени...

* *Aristot. Physic., lib. VI, cap. IX.*

[Аристотель утверждает] две вещи: 1) что каждая часть времени делима до бесконечности, а это было нами самым очевидным образом опровергнуто выше; 2) что континуум бесконечен лишь потенциально. Это означает, что бесконечность одного фута материи заключается в том, что он может быть без конца делим на более мелкие части, но не в том, что он действительно делится на эти части. Пользоваться этим учением — значит издеваться над людьми; ибо если материя делима до бесконечности, то она действительно заключает бесконечное число частей, т. е. это не потенциальная бесконечность, а бесконечность, существующая реально и актуально. Непрерывность частей не противоречит их действительному различию, следовательно, их актуальная бесконечность не зависит от деления: она одинаково присуща непрерывному количеству и количеству, которое называется *дискретным*. Но, даже допуская существование потенциальной бесконечности, которая может быть превращена в актуальную действительным делением, мы не уменьшили бы силы возражения, ибо движение есть явление, обладающее тем же свойством, что и деление. Оно касается одной части пространства, не касаясь другой, и касается последовательно их всех; не есть ли это их действительное различие? Не есть ли это то, что сделал бы геометр на столе, проводя линии, указывающие каждые полдюйма? Он не ломает стола на куски величиной в полдюйма, но, несмотря на это, делает метки, указывающие на действительное разделение частей. Я не думаю, чтобы Аристотель мог отрицать, что, проводя бесконечное число линий на дюйме материи, мы вводим разделение, которое превращает в актуальную бесконечность то, что было, по его мнению, лишь потенциальной бесконечностью. То, что мы делаем для глаз, проводя эти линии на дюйме материи, движение, безусловно, делает для рассудка. Мы можем себе представить, что движущееся тело, последовательно касаясь частей пространства, отмечает их и определяет как бы с мелом в руках. Но более того, когда можно утверждать, что деление бесконечного закончено, не имеем ли мы актуальной бесконечности? Газве не говорят Аристотель и его ученики,

что час содержит бесконечное число частей? Следовательно, когда час прошел, следует сказать, что бесконечное число частей актуально существовали одни вслед за другими. Разве это потенциальная, а не актуальная бесконечность? Итак, скажем, что различие Аристотеля недействительно и что возражение Зенона сохраняет всю свою силу. Час, год, столетие — это конечное время, фут материи есть бесконечное пространство, следовательно, нет движущегося тела, которое могло бы пройти один фут от начала до конца. В следующем примечании мы рассмотрим, можно ли обойти это возражение, предположив, что число частей одного фута материи не бесконечно. Здесь ограничимся замечанием, что оговорка о бесконечности частей времени не имеет никакого значения, ибо если бы в часе было бесконечное число частей, то он не мог бы ни начаться, ни кончиться. Необходимо, чтобы все части времени существовали раздельно; две части никогда не существуют и не могут сосуществовать одновременно; части времени должны, следовательно, быть заключены между первой и последней единицей, что несовместимо с понятием бесконечного числа.

Третье возражение было знаменитым аргументом, известным под названием *Ахиллес*. Изобретателем его был Зенон Элеец, как об этом свидетельствует Диоген Лаэртий *... Это возражение имеет то же основание, что и второе, но более эффективно. Оно должно было показать, что тело, движущееся с большей скоростью, никогда не догонит тело, движущееся с меньшей скоростью **... Предположим, что черепаха находится на двадцать шагов впереди Ахиллеса и что этот герой движется в двадцать раз быстрее черепахи. В то время как он сделает двадцать шагов, черепаха сделает один, следовательно, последняя все же будет впереди Ахиллеса. В то время как он сделает двадцать первый шаг, она сделает двадцатую часть двадцать второго, а в то время как он пройдет эту двадцатую часть, она пройдет двадцатую часть двадцатой части и т. д. Аристотель отсылает нас к своему ответу на второе возражение — мы

* *Diogen Laërt.*, lib. IX, num. 29.

** *Aristot. Physic.*, lib. VI, cap. IX, p. 148.

можем отослать его к нашему замечанию. Смотрите также, что будет сказано в следующем примечании относительно того, как трудно объяснить сущность скорости движения.

Переходим к четвертому возражению. Оно стремится показать противоречивый характер движения. Возьмите стол размером в четыре локтя, возьмите два тела также величиной в четыре локтя, одно деревянное, другое каменное. Пусть стол будет неподвижен и деревянное тело соприкасается с ним на западной стороне лишь на длину в два локтя; пусть кусок камня будет на востоке и лишь касается края стола. Представим себе теперь, что камень движется по столу на запад и за полчаса проходит два локтя, тогда он окажется рядом с куском дерева. Предположим, что они соприкасаются лишь краями и так, что движение одного на восток не мешает движению другого на запад. Допустим, что в момент их соприкосновения кусок дерева начинает двигаться на восток, в то время как камень продолжает двигаться на запад, и пусть движение их совершается с одинаковой скоростью; через полчаса кусок камня продвинется на длину всего стола, следовательно, он пройдет пространство в четыре локтя за один час. Кусок же дерева за полчаса пройдет то же расстояние в четыре локтя, ибо он все время касался краем поверхности куска камня длиной в четыре локтя, следовательно, верно то, что два движущихся тела, обладающих одинаковой скоростью, покрывают одинаковое расстояние одно за час, другое за полчаса. Отсюда следует, что час и полчаса являются одинаковыми промежутками времени, что противоречиво. Аристотель считает это софизмом, ибо одно из этих движущихся тел взято по отношению к пространству, находящемуся в покое, а именно к столу, а другое — по отношению к пространству движущемуся, а именно к куску камня. Признаюсь, что это замечание представляется мне правильным, но оно не устраняет затруднения, ибо приходится все-таки объяснить явление, кажущееся непостижимым, а именно что кусок дерева проходит своей южной стороной [краем, соприкасающимся с камнем] расстояние в четыре локтя, а ширею поверхностью,

[которая касается стола], всего в два. Вот пример более простой. Пусть у нас будут две книги in folio одинаковой длины, скажем в два фута каждая. Положите их на стол одну перед другой, двигайте их одновременно одну относительно другой, одну на восток, другую на запад, до тех пор, пока восточный край одной и западный край другой не соприкоснутся. Вы увидите, что края, которыми они соприкасались, находятся на расстоянии четырех футов один от другого и, однако, каждая из этих книг прошла лишь два фута. Вы можете подкрепить это возражение, представив себе любое тело в движении среди нескольких других движущихся в различных направлениях и с различными скоростями; вы увидите, что это тело пройдет одновременно различные роды пространства, из которых одни будут вдвое и втрое больше других. Хорошо об этом подумав, вы найдете, что это объяснимо лишь при помощи арифметических вычислений, которые являются идеями нашего ума, но что в самих телах это кажется невозможным, ибо необходимо помнить о трех основных свойствах движения: 1) движущееся тело не может два раза подряд касаться одной и той же части пространства; 2) оно никогда не может касаться одновременно двух частей пространства; 3) оно никогда не может попасть в третью часть раньше, чем во вторую, в четвертую раньше, чем в третью, и т. д. Тот, кто сможет физически согласовать эти три вещи с расстоянием в четыре фута между двумя телами, прошедшими лишь расстояние в два фута, будет человеком весьма ловким. Заметьте, что эти три свойства принадлежат в одинаковой мере как движущемуся телу, проходящему пространства, движущиеся в обратном направлении, так и телу, проходящему пространства, в которых ничто не мешает движению.

(G) *Возможно, те самые, которые мы увидим ниже.* Мне кажется, что те, кто желает восстановить взгляды Зенона, должны начать со следующей аргументации.

I. Протяженности не существуют, следовательно, не существует и движения. Вывод правилен, ибо то, что не имеет протяженности, не занимает никакого места, а то, что не занимает никакого места, не может пере-

ходить с одного места на другое, а следовательно, двигаться. Это неоспоримо; следовательно, трудность заключается лишь в том, чтобы доказать, что протяженность не существует. Вот что мог бы сказать Зенон. Протяженность не может состоять ни из математических точек, ни из атомов, ни из частей бесконечно делимых, следовательно, существование ее невозможно. Вывод кажется неоспоримым, ибо мы можем представить себе только эти три способа образования протяженности. Следовательно, остается лишь доказать предпосылку. По поводу математических точек говорить много не придется, ибо даже наименее проницательный ум при небольшом усилии может с очевидностью уразуметь, что множество отсутствий (peans) протяженности, соединенных вместе, никогда не образуют протяженности *. В любом курсе схоластической философии вы найдете самые убедительные, подкрепленные большим количеством геометрических доказательств доводы против существования этих точек. Не будем больше говорить о них и будем считать невозможным или по крайней мере непостижимым, чтобы континуум мог быть образован из математических точек. Не менее невозможно или непостижимо предположение, что он образован из атомов Эпикура, т. е. протяженных и неделимых частиц. Ибо всякая протяженность, как бы она ни была мала, имеет правую и левую сторону, верх и низ, следовательно, является сравнением отдельных тел; я могу отрицать относительно правой стороны то, что признаю относительно левой. Обе эти стороны не находятся в одном месте, одно и то же тело не может находиться одновременно в двух разных местах, и, следовательно, всякая протяженность, занимающая несколько частей пространства, содержит несколько тел. Кроме того, я знаю, и атомисты не отрицают этого, что два атома отделимы друг от друга, так как представляют собой две разные сущности. Отсюда я заключаю с полной определенностью, что, поскольку правая сторона атома не является той же сущностью, что и левая, она может быть отделена от левой. Следовательно, неделимость атома есть химера. Поэтому если протяженность

* См. [Николь]. Искусство мыслить, ч. IV, гл. I.

существует, то части ее должны быть делимы до бесконечности. С другой стороны, если они не могут быть бесконечно делимы, то нужно заключить, что существование протяженности невозможно или по крайней мере непостижимо.

Бесконечная делимость есть гипотеза, принятая Аристотелем, а также почти всеми профессорами философии во всех университетах в течение нескольких столетий. И это не потому, чтобы ее понимали, и не потому, что она дает возможность отвечать на возражения, но потому, что поняли, по-видимому, невозможность гипотезы существования точек, как математических, так и физических. Это было единственным выходом из положения. Кроме того, эта гипотеза чрезвычайно удобна. Ибо, исчерпав все истолкования, но не сделав эту доктрину более понятной, всегда можно найти спасение в самой природе предмета и сослаться на то, что благодаря ограниченности нашего ума не должно казаться странным, что нам не удастся разрешить проблему бесконечного и что в самой сущности протяженности заключено то, что она сопряжена с трудностями, непреодолимыми для человеческого разума. Заметьте, что те, кто принимает атомы, делают это не потому, что допускают, что протяженное тело может быть простым, а потому, что считают две первые гипотезы невозможными. Скажем то же с тех, кто принимает математические точки. Вообще все, кто рассуждает о протяженности, решаются избрать какую-нибудь гипотезу, лишь руководствуясь принципом: *если есть всего три способа объяснения какого-нибудь факта, то истинность третьей гипотезы с необходимостью вытекает из ложности двух первых*. Поэтому, ясно поняв, что две первые невозможны, они думают, что не ошиблись в выборе третьей. Их не смущает ее непреодолимая трудность, они утешаются тем, что убеждают себя, что в конце концов она правильна, так как две остальные ложны...

Последователь Зенона мог бы сказать выбирающим одну из этих трех гипотез: вы рассуждаете неправильно, вы пользуетесь следующим разделительным силлогизмом:

Протяженность состоит либо из математических

точек, либо из физических точек, либо из бесконечно делимых частей.

Она не состоит ни из... ни из...

Следовательно, она состоит из...

Ваше рассуждение ошибочно не по форме, а по существу. Следует отказаться от вашего разделительного силлогизма и применить следующий гипотетический силлогизм:

Если бы протяженность существовала, то она была бы составлена из математических точек, либо из физических точек, либо из бесконечно делимых частей.

Она не состоит ни из математических, ни из физических точек, ни из бесконечно делимых частей.

Следовательно, она не существует.

В форме этого силлогизма нет никакого изъяна. Этот силлогизм вполне правилен по форме, так как софизм *non sufficienti enumeratione partium*⁸⁷ устранен в малой посылке, следовательно, вывод является необходимым, если только малая посылка правильна. Однако достаточно рассмотреть аргументы, которыми приверженцы всех трех гипотез засыпают друг друга, и сравнить их с ответами, достаточно, говоря я, лишь этого, чтобы с очевидностью убедиться в правильности малой посылки. Каждое из этих направлений, наступая, торжествует, разрушает, обращает своих противников в прах, и в свою очередь его обращают в прах и уничтожают, когда оно подвергается атаке со стороны других направлений. Для того чтобы получить ясное представление об их слабости, достаточно вспомнить, что наиболее сильное из них, защищающее каждую пядь своих позиций, представлено гипотезой о бесконечной делимости. Схоласты вооружили ее с ног до головы всеми различениями, которые они только могли изобрести в своем бездельи, но это лишь дает возможность их питомцам болтать на публичных диспутах для того, чтобы родственникам не было стыдно видеть, как они молчат. Отец или брат уходит [с диспута] гораздо более довольным, если школьник умеет различать между бесконечностью *категорематической* и бесконечностью *синкатегорематической*, между частями *communicantes* [связанными] и *non communicantes* [несвязанными], про-

порциональными и равноделящимися (aliquotes), чем если бы он не ответил ничего. Поэтому профессорам нужно было изобрести какой-нибудь жаргон; но как бы они ни старались, им никогда не удастся затемнить следующего положения, очевидного и ясного как солнце: бесконечное число частей протяженности, из которых каждая протяженна и отлична от всех остальных как в отношении своей сущности, так и в отношении занимаемого ею места, не может заключаться в пространстве в сто тысяч миллионов раз меньшем, чем пространство сто тысячной части зерна ржи.

Вот другое противоречие. Существование протяженной субстанции необходимо требует допущения непосредственного контакта между ее частями. Гипотеза пустоты допускает как тела, отделенные друг от друга, так и тела, непосредственно соприкасающиеся. Аристотель, отвергавший подобного рода гипотезу, вынужден был признать, что не существует такой части протяженности, которая не соприкасалась бы всей своей внешней поверхностью с какими-нибудь другими частями. Это несовместимо с бесконечной делимостью, ибо если нет тел, не содержащих бесконечного числа частей, то очевидно, что каждая отдельная часть протяженности отделена от всякой другой бесконечным числом частей и что непосредственный контакт двух частей невозможен. Если какая-нибудь вещь не может получить всего необходимого для ее существования, то можно сказать с уверенностью, что ее существование невозможно. Следовательно, поскольку для существования протяженности необходим непосредственный контакт ее частей, а такой контакт невозможен при бесконечно делимой протяженности, то очевидно, что существование такой протяженности невозможно и, таким образом, эта протяженность существует лишь в нашем уме. Нужно признать относительно тел то же, что математики признают относительно линий и поверхностей, свойства которых они так прекрасно доказывают. Они признают, что длина и ширина без глубины суть вещи, которые могут существовать лишь в нашей душе. Скажем то же относительно трех измерений. Они не могут найти себе места вне нашего разума, они могут существовать лишь

идеально. Наш ум соединяет в себе сто тысяч предметов различного цвета, различной формы и различного положения, так как с высоты холма мы можем сразу увидеть равнину, покрытую домами, деревьями, стадами и пр. Не только все эти предметы по своей природе не могут поместиться на этой равнине, на ней не могут найти себе места даже два из них; каждый из них требует бесконечно большого места, ибо заключает в себе бесконечное число протяженных тел. Вокруг каждого надо оставлять бесконечные промежутки, ибо между каждой частью и любой другой находится бесконечное число тел. Пусть нам говорят, что бог все может, но если даже самые набожные богословы решаются утверждать, что бог не может сделать так, чтобы в прямой линии длиной в двенадцать дюймов первый дюйм непосредственно соприкасался с третьим, то я имею право сказать, что он не может заставить соприкоснуться непосредственно две части протяженности, когда их разделяет бесконечное число других частей. Поэтому можно утверждать, что контакт материальных частей лишь идеален, концы нескольких тел могут соприкоснуться лишь в нашем уме.

Приведем теперь возражение совсем противоположного характера. Проникновение объемов есть вещь невозможная, и, однако, она была бы неизбежна в случае существования протяженности; следовательно, неверно, что протяженность может существовать. Положите пушечное ядро на стол, ядро покрасьте какой-нибудь жидкой краской; пусть оно катится по столу, вы увидите, что в своем движении оно начертит линию; следовательно, вы будете иметь два трудно опровержимых доказательства непосредственного контакта между этим ядром и этим столом. Тяжесть ядра покажет вам, что оно непосредственно касается стола, ибо если бы этого не было, то ядро повисло бы в воздухе, а значит, оставляемый им след является наглядным доказательством противоположного. Так вот, я утверждаю, что этот контакт представляет собой проникновение объемов в собственном смысле этого слова. Часть ядра, касающаяся стола, является определенным телом, реально отличным от остальных частей ядра, не касающихся

стола. Это же относится и к части стола, соприкасающейся с ядром. Обе эти соприкасающиеся части бесконечно делимы в длину, ширину и глубину; следовательно, они касаются взаимно по их глубине и, значит, взаимно проникают друг в друга... Таким образом, мы имеем весьма удивительный факт: если бы протяженность существовала, то соприкосновение ее частей было бы невозможно, а также было бы невозможно, чтобы они не проникали друг в друга. Не показывает ли это, что существование протяженности заключает в себе два весьма очевидных противоречия?

Присовокупим к этому, что все доказательства, выдвинутые в наше время против реальности телесных свойств, опровергают реальность протяженности. Из того факта, что одни и те же тела сладки с точки зрения одних людей и горьки с точки зрения других, правильно заключают, что по своей природе, абсолютно, они не сладки и не горьки. Новые философы, хотя они и не являются скептиками, настолько хорошо поняли современные представления о природе звуков, запахов, холода и тепла, твердости и мягкости, тяжести и легкости, вкуса и цвета и т. д., что учат, что все эти свойства суть лишь восприятия нашей души и не существуют как объекты наших чувств. Почему же не сказать того же относительно протяженности? Если сущность, не имеющая никакого цвета, кажется нам, однако, обладающей цветом, определенным по виду, форме и положению, то почему же сущность, не имеющая никакого протяжения, не может представиться нам под видом определенной протяженности, обладающей известной формой и занимающей известное положение? И заметьте, что одно и то же тело кажется нам маленьким или большим, круглым или квадратным в зависимости от того, откуда мы на него смотрим, и будьте уверены, что тело, кажущееся нам очень малым, кажется мухе очень большим. Следовательно, наш разум воспринимает не реальную или абсолютную протяженность предметов; но из этого можно заключить, что сами по себе они не протяженны. Осмелитесь ли вы в настоящее время рассуждать следующим образом: *из того, что некоторые тела кажутся одному сладкими, другому кислыми, а*

иному горькими, я должен заключить, что вообще они обладают вкусом, хотя я и не знаю вкуса, присущего им абсолютно и самим по себе? Все новые философы освистали бы вас. Почему же вы осмеливаетесь сказать: из того что некоторые тела кажутся этому животному большими, этому средними, а этому очень малыми, я должен заключить, что вообще они протяжены, хотя я не знаю их абсолютного протяжения. Ознакомимся с признанием одного знаменитого догматика*: «Можно очень хорошо знать благодаря свидетельству чувств, что одно тело больше другого тела, но нельзя знать с уверенностью, какова истинная и естественная величина каждого тела. Для того чтобы понять это, достаточно представить себе, что если бы все всегда видели предметы внешнего мира лишь через увеличивающие их очки, то, очевидно, можно с уверенностью сказать, что мы представляли бы себе тела и все измерения тел лишь согласно величине, которую мы видим через очки. Но наши глаза также являются очками, и мы не знаем, уменьшают ли они или увеличивают предметы, которые мы видим. И не возвращают ли искусственные очки, про которые мы думаем, что они увеличивают или уменьшают, предметы к их истинной величине? Следовательно, истинные и естественные размеры каждого тела неизвестны. Неизвестно также, видим ли мы тела, обладающими той же величиной, какую в них видят другие люди; ибо если даже два лица, измеряя их, соглашаются, что какое-либо тело имеет, например, 5 футов, то, что один понимает под футом, есть, может быть, совсем не то, что понимает другой, ибо один представляет себе лишь то, о чем свидетельствуют его глаза, то же самое и другой; но возможно, что глаза одного свидетельствуют не о том, что видят глаза другого, ибо представляют собой иначе отшлифованные очки».

Мое последнее возражение будет основано на геометрических соображениях, при помощи которых ста-

* Николь. Искусство мыслить, ч. IV, гл. I, стр. 387, 388. См. также Рого (Rohault). Трактат о физике, ч. I, гл. XXII, § 6, стр. 298, где он говорит, что один и те же цвета воспринимаются по-разному; он знал это из опыта.

раются так хитро доказать, что материя бесконечно делима. Я утверждаю, что они пригодны лишь для доказательства того, что протяженность существует только в нашем уме. Во-первых, укажу на то, что некоторыми из этих соображений пользуются против тех, кто утверждает, что материя составлена из математических точек. Им возражают, что [тогда] стороны квадрата были бы равны диагонали и среди концентрических кругов меньший был бы равен большему. Чтобы доказать этот вывод, показывают, что любые поперечные прямые линии, проведенные от одной стороны квадрата к другой, пересекают диагональ во всех ее точках и что все радиусы, которые можно провести к окружности большого круга, пересекают окружность самого малого. В случае протяжения, составленного из точек, эти возражения не более убедительны, чем в случае бесконечно делимой протяженности, ибо если части некоторой протяженности не находятся в большем числе в диагонали, нежели в сторонах, или в окружности малого концентрического круга, нежели в окружности большого, то ясно, что стороны квадрата равны диагонали и меньший концентрический круг равен большему. Между тем все поперечные прямые линии, которые можно провести от одной стороны квадрата к другой, или (во втором случае) радиусы большого круга равны между собой, значит, их необходимо рассматривать как равноделящиеся части, я хочу сказать, как части известной величины и одного наименования. Несомненно, что две протяженности, в которых части *равноделящиеся* и одного наименования, как, например, *дюйм, фут, шаг*, находятся в равных количествах, не превосходят одна другую; следовательно, несомненно, что если диагональ нельзя пересечь большим числом линий, чем стороны, то стороны квадрата равны по величине диагонали. То же относится и к двум концентрическим кругам. Во-вторых, я утверждаю: так как вполне правильно, что если бы круги существовали и от окружности к центру можно было провести столько линий, сколько частей на окружности, то из этого вытекает, что существование круга невозможно. Я уверен, что не встречу возражений, если скажу, что существо-

вание вещи невозможно, если это существование зависит от условий, удовлетворение которых невозможно. Круглая протяженность не может существовать, не имея центра, в котором сходится столько прямых линий, сколько есть частей на окружности. Несомненно, что существование такого центра невозможно, следовательно, надо признать, что существование такой круглой протяженности немыслимо. Я докажу с очевидностью невозможность существования такого центра. Представим себе круглую протяженность, имеющую четыре фута в окружности; она будет содержать сорок восемь дюймов, из которых каждый содержит двенадцать линий, следовательно, она содержит 576 линий; это есть число прямых линий, могущих быть проведенными от этой окружности к центру. Начертим круг очень близко от центра. Он может быть столь малым, что будет содержать всего пятьдесят линий, следовательно, 576 прямых линий, проведенных от окружности этой круглой протяженности, не смогут быть доведены до центра. И однако, если бы эта круглая протяженность существовала, то было бы необходимо, чтобы 576 линий достигали центра. Что же остается, как не утверждать, что такая протяженность не может существовать и что все свойства кругов, квадратов и пр. основаны на линиях, не имеющих ширины, которые могут существовать лишь идеально? Заметьте, что в этом вопросе одинаково обманутыми оказываются и наш разум, и наше зрение. Наш разум ясно представляет себе: 1) что концентрический круг, расположенный ближе к центру, меньше круга, окружающего его; 2) что диагональ квадрата больше его стороны. Наши глаза видят это без помощи циркуля и еще яснее с циркулем. Несмотря на это, математики учат, что от окружности к центру может быть проведено столько прямых линий, сколько есть точек на этой окружности, и от одной стороны к другой — столько прямых линий, сколько есть точек в этой стороне. Кроме того, наши глаза показывают нам, что на окружности малого концентрического круга нет точки, которая не являлась бы частью прямой линии, проведенной от окружности большого круга, и что диагональ квадрата не имеет ни одной точ-

ки, которая не была бы частью прямой линии, проведенной от одной стороны квадрата к другой. Каким же образом эта диагональ больше стороны?

Вот все, что касается первого доказательства, которым, как я полагаю, Зенон мог воспользоваться для опровержения движения. Оно основано на невозможности существования протяжения. Ниже вы увидите еще одно доказательство этой невозможности *. Я полагаю, что то, что он мог сказать в конечном счете, пользуясь геометрическими доказательствами, нетрудно опровергнуть этим же путем; но я убежден, что аргументы, заимствованные у математика ** для доказательства бесконечной делимости, доказывают чересчур много, ибо они или не доказывают ничего, или доказывают бесконечность равноделящихся частей.

II. Второе возражение Зенона могло быть следующим. Я согласен с тем, что протяженность существует независимо от нашего ума ***. Но я все же продолжаю утверждать, что она неподвижна. Движение ей не присуще, оно не заключено в ее идее, ибо множество тел иногда находится в покое. Следовательно, движение — это акциденция. Но отлично ли оно от материи? Если оно от нее отлично, то откуда оно появилось? Наверное, из ничего, и когда оно перестанет существовать, то превратится в ничто. Но разве вы не знаете, что ничто не происходит из ничего и ничто в ничто не превращается ****.

Кроме того, должно ли движение быть разлито по поверхности и внутри движущегося тела? Следовательно, оно будет так же протяженно и будет иметь ту же форму. Следовательно, в одном пространстве будут находиться две одинаковые протяженности, и будет иметь место взаимное проникновение объемов. Но в том слу-

* В примечании (I).

** Прекрасны аргументы, встречающиеся в «Искусстве мыслить», ч. IV, гл. I, стр. 392. См. также *Рого*. Трактат о физике, ч. I, гл. IV.

*** Примите это за *dato non concesso* [постулат].

**** Зенон мог смело утверждать это, так как все философы древности признавали изречение Лукреция: «...вещам невозможно из ничего возникнуть и, родившись, в ничто обращаться». *Лукреций*. [О природе вещей], кн. 1, ст. 266.

чае когда тело движимо тремя или четырьмя причинами, не должна ли каждая из них порождать свое движение? И не должны ли эти три или четыре движения проникать и в тело, и друг в друга? Каким же образом каждая из них произведет свое действие? Корабль, движимый ветром, течением и гребцами, описывает линию, в большей или меньшей степени определяемую этими тремя причинами, в зависимости от того, какая из них оказывается сильнее. Осмеливаетесь ли вы утверждать, что сущности, бесчувственные и взаимопроникающие, перекрещивающиеся между собой, а также с кораблем, до такой степени не будут мешать друг другу, что не столкнутся? Если вы скажете, что движение есть модус, неотличимый от материи, вы должны будете сказать, что тот, кто вызывает движение, создает материю, ибо, не создавая материю, невозможно создать сущность, которая есть то же самое, что материя. И не будет ли абсурдом утверждать, что ветер,двигающий корабль, производит корабль? Невозможно ответить на эти возражения, не предполагая вместе с картезианцами, что бог является единственной и непосредственной причиной движения.

III. Вот еще одно возражение. Нельзя определить, что представляет собой движение, ибо если вы говорите, что это значит перейти с одного места на другое, то вы объясняете одну непонятную вещь при помощи другой, еще более непонятной, *obscurum per obscurius*. Во-первых, я задам вам вопрос: что вы понимаете под словом *место*? Есть ли это пространство, отличное от тел? Но в таком случае вы попадаете в пропасть, из которой вам никогда не удастся выбраться*. Есть ли это положение тела среди нескольких других, его окружающих? Но в таком случае вы даете движению такое определение, что оно тысячи и тысячи раз будет подходить для тел, находящихся в покое. Достоверно то, что до сих пор определение движения не было найдено. Определение Аристотеля нелепо, определение г-на Декарта жалко... Бог, являющийся, по мнению картезианцев, единственным двигателем, должен сделать с

* См. прим. (I).

домом то же, что с воздухом, отклоняющимся от дома во время сильного ветра: он должен в каждое мгновение создавать этот воздух с новыми локальными отношениями к этому дому; он также должен создавать каждое мгновение этот дом с новыми локальными отношениями к воздуху. И несомненно, по мнению этих господ, ни одно тело не остается в покое, если хотя бы один дюйм материи находится в движении. Следовательно, то, что, они могут сказать, сводится к объяснению видимого движения, т. е. к объяснению обстоятельств, побуждающих нас заключать, что одно тело движется, а другое нет. Это совершенно излишне, ведь каждый может судить по внешнему виду. Задача заключается в объяснении самой природы находящихся вне нас вещей, и поскольку с этой точки зрения движение необъяснимо, то можно сказать, что оно не существует вне нашего ума.

IV. Теперь я предложу возражение гораздо более основательное. Если движение никогда не может начаться, то оно не существует, а оно никогда не может начаться, следовательно... Я доказываю малую посылку следующим образом. Тело никогда не может быть одновременно в двух местах; однако оно никогда не смогло бы двигаться, не находясь одновременно в бесконечном количестве мест, ибо сколь мало оно ни продвинулось бы, оно войдет в соприкосновение с делимой до бесконечности частью, которая, следовательно, соответствует бесконечным частям пространства, следовательно... Кроме того, несомненно, что бесконечное число частей не включает ни одной, которую можно было бы назвать первой, и тем не менее движущееся тело никогда не сможет коснуться второй раньше, чем первой, ибо движение это по существу нечто последовательное во времени, две части которого не могут существовать одновременно. Поэтому, если протяженность бесконечно делима, как это, несомненно, должно было бы быть в том случае, если бы она существовала, то движение никогда не может начаться. При помощи того же довода можно доказать, что движущееся тело, катящееся по столу, никогда не может упасть со стола, ибо, перед тем как упасть, оно необходимо должно

будет коснуться последней части этого стола. А как это возможно, если всякая часть, которую вы захотите считать последней, содержит бесконечное число частей и бесконечное число не содержит последней части? Приведенное возражение побудило некоторых философов указанной школы предположить, что природа смешала бесконечно делимые части с математическими точками для того, чтобы последние служили связью и составляли границы тел. Они думали также дать этим ответ на возражение относительно проникающего соприкосновения двух поверхностей. Но эта уловка столь нелепа, что не заслуживает даже опровержения.

V. Я не буду останавливаться на невозможности кругового движения, хотя оно и дает возможность выдвинуть весьма убедительное возражение. Скажу в двух словах, что если бы существовало круговое движение, то мы имели бы целый диаметр, находящийся в состоянии покоя, в то время как остальной шар быстро двигался бы. Если можете, представьте себе это при наличии непрерывности...

VI. Наконец, я утверждаю, что если бы движение существовало, то оно было бы одинаково во всех телах: не было бы Ахиллесов и черепах, гончая никогда не догнала бы зайца. Зенон утверждал это, но мне кажется, что он исходил лишь из бесконечной делимости континуума. Мне могут возразить, что он, возможно, отказался бы от этого примера, если бы имел дело с противниками, допускающими математические точки или атомы. Я отвечаю, что этот пример относится в одинаковой мере ко всем трем системам. Представьте себе дорогу, состоящую из неделимых частиц, поместите черепаху на сто точек впереди Ахиллеса, он никогда не догонит ее, если она движется. Ахиллес в каждый момент будет проходить только одну точку, ибо если бы он проходил две, то был бы в двух местах одновременно. Черепаха будет проходить в каждое мгновение одну точку, — это наименьшее, что она может сделать, ибо нет ничего меньше одной точки*.

* Этот пример не относится к атомам Эпикура, ибо очевидно, что, обладая тремя измерениями, они бесконечно де-

Формальная причина скорости движения необъяснима: наиболее удачной мыслью в этой связи надо считать утверждение, что нет непрерывного движения и что все тела, которые кажутся нам движущимися, останавливаются через известные интервалы. То тело, которое движется в десять раз быстрее другого, останавливается десять раз, когда другое останавливается сто раз. Но сколь бы удачной ни казалась эта уловка, она ничего не стоит и опровергается солидными доводами, которые можно найти в любом курсе философии...

Я удовлетворюсь приведенным лишь одним примером, основанным на движении колеса. Можно колесо сделать таким большим, что части спиц, наиболее удаленные от центра, будут двигаться в десять раз быстрее, нежели те, которые находятся во втулке. Несмотря на это, спицы остаются прямолинейными,—очевидное доказательство того, что нижняя часть не может находиться в покое, в то время как верхняя движется. Бесконечная делимость частиц времени, отвергнутая выше* как ложная и противоречивая, не в состоянии устранить это шестое возражение. Вы найдете несколько других весьма тонких возражений у Секста Эмпирика**.

Можно предположить, что наш Зенон Элеец приблизительно так выступал против движения. Я не могу ручаться, что его доводы убеждали его в том, что ничего не движется; он мог придерживаться другого мнения, хотя и думал, что ничто не в состоянии опровергнуть эти доводы и что-либо противопоставить их убедительности. Если бы я судил о нем по самому себе, то сказал бы, что он так же, как и все, верил в движение протяженных тел. Ибо, хотя я вижу, что не в силах разрешить вышеприведенные противоречия, и считаю философские ответы, которые можно на них дать, весьма мало обоснованными, я продолжаю

лимь, и этого нельзя также отрицать относительно занимаемого ими пространства.

* См. первое возражение в прим. (F).

** *Sext. Empiricus. Pyrrhon. hypotyp., lib. III, cap. VIII, p. 238⁸⁸.*

следовать мнению большинства. Я даже убежден, что изложение этих аргументов может явиться очень полезным с точки зрения религии, и скажу относительно трудностей, связанных с проблемой движения, то, что сказал г-н Николь относительно трудностей, связанных с проблемой бесконечного деления: «Полезьа, которая может быть извлечена из этих спекуляций, не ограничивается только приобретением знаний, которые сами по себе довольно бесплодны; они учат нас познавать ограниченность нашего ума и заставляют его признавать вопреки ему самому, что есть вещи, которые существуют, хотя мы и не в состоянии их постичь; поэтому полезно утомлять ум этими тонкостями для того, чтобы умерить его самомнение и отучить его от дерзновенного стремления противопоставлять свои слабые знания истинам, предлагаемым нам церковью, на том основании, что он не может их постичь. Ибо если человеческий ум, насколько простираются его силы, вынужден пасовать перед самым ничтожным атомом материи и признать, что ясно видит, что он бесконечно делим, не будучи в состоянии понять, как это совершается, то не является ли грехом перед разумом отказываться верить в непостижимую саму по себе чудодейственную силу божьего всемогущества лишь на том основании, что наш разум не в состоянии этого понять» *.

(Н) *Доводы в пользу существования материи, представляемые нашим разумом, не настолько очевидны, чтобы служить хорошим доказательством.*

Существуют две философские аксиомы, говорящие: первая — о том, что природа ничего не делает напрасно, а вторая — что бесполезно делать многими способами то, что с таким же успехом можно сделать меньшим числом способов. С помощью этих двух аксиом картезианцы, о которых я говорю, могут утверждать, что тела не существуют; ибо независимо от того, существуют они или нет, бог может сообщить нам все мысли, которые мы имеем. Утверждать, что наши чув-

* Николь. Искусство мыслить, ч. IV, гл. I, стр. 394, 395. Ср. с тем, что было сказано в статье «Пиррон», прим. (С).

ства доказывают нам с предельной очевидностью существование тел, еще не значит действительно доказать это существование; чувства обманывают нас относительно всех телесных качеств, не исключая величины, формы и движения тел *, и когда мы им верим, то бываем убеждены, что вне нашей души существует большое число цветов и вкусовых качеств и других сущностей, которые мы называем твердостью, текучестью, холодом, теплом и пр. Между тем неверно, будто что-либо подобное существует вне нашего ума. Зачем же доверяться свидетельству наших чувств относительно протяженности? Она так же может быть хорошо сведена к видимости, как и цвета. Отец Мальбранш, изложив все эти основания, заставляющие сомневаться в существовании на свете тел, заключает следующим образом: «Следовательно, для того чтобы положительным образом убедиться в существовании внешних тел, абсолютно необходимо познать бога, дающего нам представление о них, и знать, что, будучи бесконечно совершенным, он не может нас обманывать. Ибо если бы верховный разум, дающий нам идеи всех вещей, пожелал, если можно так выразиться, позабавиться, сообщая нам представление о вещах как бы действительно существующих, хотя на самом деле они не существуют, то, очевидно, это ему было бы не трудно сделать» **. Он прибавляет, что г-н Декарт не нашел другого непоколебимого основания, кроме довода, что если бы тел не было, то это значило бы, что бог нас обманывает; но Мальбранш считает, что это основание нельзя считать доказательством. «Для того чтобы быть вполне уверенным в существовании тел,— говорит он ***, — необходимо, чтобы нам доказали не только что бог существует и что бог не обманщик, но также что бог уверил нас в том, что он их действительно создал, доказательства чего я не нахожу в работах г-на Декарта. Бог действует на ум и заставляет его считать что-либо истинным лишь двумя путями: при

* Мальбранш. Исследование истины, кн. 1, гл. VI, стр. 70.

** Мальбранш. Разъяснение к первой книге «Исследование истины». Париж, 1678, стр. 64.

*** Там же, стр. 68, 69.

помощи очевидности и при помощи веры. Я согласен, что вера заставляет нас признавать существование тел, что же касается очевидности, то в данном случае, несомненно, она не вполне убедительна и у нас нет непоколебимой уверенности в существовании чего-нибудь, кроме бога и нашего ума». Обратите внимание на то, что, утверждая, будто бог не дает нам непоколебимой уверенности в существовании тел, Мальбранш хочет сказать, что заблуждение, в которое мы могли бы впасть, не должно приписывать богу. Это значит отвергать доказательства г-на Декарта, это значит считать, что бог не был бы обманщиком даже в том случае, если бы в природе вещей не существовало никаких тел.

Один сицилиец, по имени Микель-Анджело Фарделла⁸⁹ издал в Венеции в 1696 г. «Логикку», в которой он защищает те же положения, что и отец Мальбранш. Вот отрывок из этой книги: «Он * в особенности стремится доказать возможность того, что предметы не соответствуют своим идеям. Он говорит, что представляет себе очень ясно, что создатель природы может так повлиять на наши чувства, что они будут представлять нам предметы, которые вовсе не существуют. Однако, приведя во второй части на странице 96 определение ощущений, он говорит**, что ощущения рождаются в уме в результате впечатления, производимого предметами внешнего мира на окончания нервов. Ему возражают, что если свидетельство наших чувств безошибочно, то, значит, Иисус Христос посмеялся над апостолами, когда, желая убедить их в том, что у него тело, сказал им: «*Palpate et videte quia spiritus carnem et ossa non habent*»⁹⁰. Он отвечает, что аргументы,

* «Journal des Savants» от 30 июля 1696 г., стр. 551, 552. Голландское издание.

** Здесь автор «Журнала» ошибается; он напрасно утверждает, что тела действительно существуют, но что возможно так же допустить, что их нет, а мы тем не менее получаем те же ощущения, что и сейчас, еще не значит себе противоречить. Автор «Журнала» мог сделать более обоснованное возражение: если предположить, что Иисус Христос пользовался обычной логи-

которыми пользуется Писание, обычно взяты из диалектики, приспособленной к понимаю толпы, а не из истинной логики; отсюда он заключает, что Иисус Христос, желая убедить апостолов, что он не призрак, а воистину живой человек, воспользовался логикой, соответствующей обычному чувству, логикой, при помощи которой люди имеют обыкновение убеждать себя в действительном существовании тел или иных вещей. Он добавляет, что бог не обязан с полной очевидностью доказывать нам существование тел, и если у нас есть в этом более чем моральная уверенность, то этим мы обязаны исключительно вере. Доводы отца Мальбранша, несомненно, весьма убедительны, но я осмелюсь сказать, что они представляются мне гораздо менее убедительными, чем приведенные выше*.

Я хотел бы знать, каким образом г-н Арно⁹¹ мог бы это опровергнуть. Никто не был более него способен найти разрешение [этой задачи]. Разбирая учения отца Мальбранша, он проявил себя как человек, владеющий искусством поражать самые основы. Он направил свои удары в самую основу мнения своего противника, ибо показал, что если тел не существует, то мы вынуждены приписать богу свойства, полностью противоречащие божественной природе, как-то: обман и другие несовершенства, которые естественный разум считает чуждыми богу**.

Он приводит восемь аргументов. Отец Мальбранш называет их хорошими фактическими доводами, но весьма дурными логическими доказательствами***. «Я верю,— говорит он,— что тела существуют, однако считаю это хорошо показанным, но плохо доказанным». Что касается меня, то я даже считаю это *доказанным*, но лишь опираясь на веру. Мальбранш выдвигает самому себе возражение, которое основывает

кой, то невозможно доказать по Евангелию существование тел; как же можем мы утверждать, что они существуют?

* См. первое возражение в прим. (G).

** Арно. Трактат об истинных и ложных идеях, стр. 324.

*** Мальбранш. Ответ на книгу «Об истинных и ложных идеях», стр. 321.

на бесчестных и нечестивых мыслях души *, и отвечает: «Несомненно, что тело не действует непосредственно на ум и, следовательно, все мысли, дурные и хорошие, влагаются в наш ум непосредственно богом, подобно тому как он водит рукой убийцы или нечестивца, равно как и рукой подающего милостыню; несомненно также, что единственное, чего бог не делает,— это греха, т. е. дурного действия, совершаемого сознательно и со свободой воли. Правда, бог влагает в ум человека бесполезные и дурные мысли лишь в соответствии с законами связи между телом и душой и лишь как следствие греха, превратившего эту связь в зависимость. Но каким образом г-н Арно сможет *доказать*, я подчеркиваю, именно *доказать*, что он не совершил десять или двадцать тысяч лет тому назад какого-нибудь греха, в наказание за который бог послал ему эти дурные мысли, при помощи которых он его наказывает и хочет заставить заслужить награду в борьбе против того, что он называет вожделением. Сможет ли г-н Арно доказать, что бог, который разрешил грех и все его последствия, заставляющие бога в согласии с естественными законами, им установленными, влагать в умы столько грязных мыслей и нечестивых чувств, не мог позволить ему самому согрешить двадцать тысяч лет тому назад? Сможет ли он доказать, что бог не может внушить ему беспокойных мыслей без тела в соответствии с законами связи между телом и душой, которые он предвидел и которым он может следовать, не создавая никаких тел? Но пусть он рассуждает сколько хочет, я без всякого труда прерву нить его доказательств, напомнив ему, что бог мог иметь планы, о которых он не счел нужным поставить в известность» **.

Г-н Арно ответил на это весьма пространно и, между прочим, сказал, что в ответе отца Мальбранша заключается несколько *искаженных положений*...

Я привел несколько отрывков из спора этих двух знаменитых авторов и включил в это примечание ре-

* Мальбранш. Ответ на книгу «Об истинных и ложных идеях», стр. 325.

** Там же.

зюме всего спора, руководствуясь несколькими соображениями: 1) я должен был показать, что есть возражения еще более убедительные, чем возражения отца Мальбранша. В самом деле, если бы истинное существование протяженности действительно вело к противоречиям и признанию чего-то невозможного*, как было изложено выше**, то обращение к вере в бога было бы абсолютно необходимо для того, чтобы получить уверенность в существовании тел. Г-н Арно, нашедший другие прибежища, был бы вынужден воспользоваться лишь этим; 2) в статье о Зеноне Элейце следовало дать более развернутое истолкование возражений, которые могли быть выдвинуты этим философом против гипотезы движения; 3) полезно знать, что один отец-ораторианец⁹², человек равно знаменитый как своим благочестием, так и своими философскими познаниями, утверждал, что только вера дает нам законное убеждение в существовании тел. Ни Сорбонна, ни какой-либо другой трибунал не возбудили против него дела по этому поводу. Итальянские инквизиторы поступили так же по отношению к г-ну Фарделла, высказывавшему те же мнения в печатном произведении. Вот почему мои читатели не должны находить странным, что я иногда показываю, что в самых сокровенных вопросах Евангелия разум дает осечку и в таких случаях следует вполне удовлетвориться верой; 4) наконец, добрая часть того, что я включил в это примечание, может служить дополнением к другому месту этого словаря***.

(I) Что же касается возражений, основанных на различии между заполненным и пустым... то я считаю очень вероятным, что он о них не забыл...

Мелисс⁹³, который был учеником того же учителя****, не признавал существования движения и применял следующее доказательство. Если бы движение существовало, то необходимо должна была бы существо-

* Т. е. с точки зрения философии представляется, что оно включает противоречия и невозможность.

** См. первое возражение в прим. (G).

*** К прим. (B) статья «Пиррон».

**** Т. е. Парменида. См. *Diogen Laërt.*, lib. IX, 24, 25.

вать пустота*, однако пустоты нет, следовательно... и т. д. Это показывает нам, что во времена Зенона существовал крупный философ, считавший движение и заполненность пространства несовместимыми. Зенон отрицал пустоту. Мне кажется поэтому вероятным, что он выдвигал такие же аргументы, как и Мелисс, против тех, кто допускал существование движения. Он поставил себе целью разбить последних и использовал для этого несколько доводов. Мог ли он забыть аргумент, столь часто применявшийся сторонниками учения о пустоте? Он употребил бы его иначе, но не менее правдоподобным образом. Если бы не было пустоты, утверждали они, то не было бы и движения; движение существует, следовательно, существует и пустота. Соглашаясь с ними в том, что движение может существовать лишь при наличии пустоты, Зенон стал бы рассуждать в обратном направлении и из этого общего тезиса вывел бы диаметрально противоположное заключение. Вот каков должен был быть его силлогизм: если бы существовало движение, то существовала бы и пустота, пустоты же нет, следовательно, нет и движения. Заметьте, что, говоря о том, что его способ рассуждения был бы не менее правдоподобен, я имел в виду лишь философов, способных понять доводы против пустоты; я хорошо знаю, что, с точки зрения толпы, отрицание пустоты было парадоксом почти столь же странным, как и отрицание движения. Убеждение широкой публики в существовании пустоты было столь велико, что Анаксагор был вынужден прибегнуть к некоторым тривиальным экспериментам для того, чтобы искоренить это ложное предубеждение. Аристотель**, упоминая об этом, приводит некоторые из аргументов, которыми обычно пользовались для доказательства существования пустоты. Они не очень убедительны, и он прекрасно опровергает их в следующей главе. Гассенди потратил много усилий, чтобы опытами и рассуждениями защитить Эпикурову гипотезу пустоты, но он не высказал в своем труде*** ни-

* Аристотель. Физика, кн. IV, гл. VII, стр. 245.

** Там же, гл. VII.

*** Гассенди. Физика, отд. I, кн. II, гл. III, стр. 192 и сл.

чего особенно убедительного, и слабые стороны его сочинения были хорошо показаны в «Искусстве мыслить»*. Я все же думаю, что наш Зенон заставил себя бояться в этом пункте: такой тонкий и страстный диалектик, как он, мог спутать все карты [своих противников] в этом вопросе, и маловероятно, чтобы он пренебрег указанным доказательством.

Однако, если бы он мог знать, что говорят в настоящее время некоторые превосходные математики... он мог бы произвести большие опустошения и торжествовать победу. Эти математики утверждают, что признание пустоты является необходимостью, без которой невозможно объяснить движение планет и всего, что вытекает из такого движения. Я слышал от одного выдающегося математика, извлечшего много полезного для себя из книг и бесед господина Ньютона, что вопрос о том, могло ли существовать движение, если бы пространство было заполнено, не является больше проблемой, что ложность и невозможность этого положения были не только доказаны, но и доказаны математически и что отныне отрицание существования пустоты равносильно отрицанию самого очевидного факта. Он уверял, что в телах наиболее тяжелых пустота занимает несравненно больше места, чем вещество, и что, таким образом, например, в воздухе заключается не больше корпускул, чем имеется больших городов на земном шаре. Мы должны быть чрезвычайно обязаны математике за то, что она доказывает нам существование вещи, противоречащей самым очевидным понятиям нашего рассудка: ибо если существует какая-нибудь природа, основные свойства которой нам известны с очевидностью, то такой природой является именно протяженность. Мы имеем о ней совершенно ясное и отчетливое представление, на основании которого полагаем, что сущность протяженности заключается в трех измерениях и что ее свойствами или неотъемлемыми атрибутами являются делимость, подвижность и непроницаемость. Если эти представле-

* [Николь]. Искусство мыслить, ч. III, гл. XVIII, 4, стр. 329 и сл.

ния ложны, обманчивы, неправдоподобны и иллюзорны, то есть ли в нашем уме какое-нибудь понятие, которое нельзя счесть иллюзией или относительно которого не должно возникать подозрений? Могут ли убедить нас доводы, доказывающие существование пустоты? Будут ли они более убедительными, чем идея, показывающая нам, что один фут протяженности может переменить положение и не может находиться там, где уже находится другой фут протяженности? Мы можем рыться сколько угодно во всех закоулках нашего ума, но не найдем там представления о неподвижной, неделимой и проницаемой протяженности. Однако если признать существование пустоты, то следует признать, что существует протяженность, обладающая в сущности этими тремя атрибутами. Необходимость признать существование природы, о которой нельзя иметь никакого представления и которая противоречит всем нашим самым ясным идеям, является немалым затруднением. Но вот и другие неудобства. Представляет ли эта пустота или эта неподвижная, неделимая и проницаемая протяженность субстанцию или модус? Она должна представлять одно из двух, ибо деление *adaequata* сущности дает лишь эти два члена. Если это модус, то необходимо, чтобы его субстанция была определена, а это никогда не может быть сделано. Если же это субстанция, то я задам вопрос: создана она или нет? Если она создана, то она может погибнуть без того, чтобы тела, от которых она действительно отлична, перестали существовать. Однако следует признать абсурдным и противоречивым [такое положение], когда пустота, т. е. пространство, отличное от тел, будет уничтожена, и, несмотря на это, тела будут продолжать находиться на известном расстоянии друг от друга после уничтожения пустоты. Из допущения же, что это пространство, отличное от тел, есть несозданная субстанция, следует, что она есть бог или что бог не есть единственная необходимо существующая субстанция. Всякое решение, которое мы можем принять в связи с этой альтернативой, заводит нас в тупик; последнее решение есть формальное кощунство, первое же по меньшей мере кощунство материальное, ибо всякая протяженность состоит из отдельных и,

следовательно, отделимых друг от друга частей; отсюда следует, что, если бы бог был протяженным, он не был бы сущностью простой, неизменной и в собственном смысле слова бесконечной, а представлял бы собой собрание сущностей, *ens peragregationem*, каждая из которых была бы конечной, хотя все вместе они и не имели бы никаких границ. Он был бы подобен материальному миру, который, согласно гипотезе картезианцев, имеет бесконечное протяжение. Что же касается тех, кто стал бы утверждать, что бог может быть протяженным, не будучи материальным или телесным, и кто приводил бы в обоснование этого его простоту, то их мнения основательно опровергаются в сочинении г-на Арно...

Повторим ли мы вслед за схоластами, что пространство есть лишь отсутствие тел, что оно не имеет никакой реальности и что, строго говоря, пустота есть абсолютное ничто? Но это предположение столь неразумно, что все современные философы, сторонники пустоты, отказались от него, несмотря на все его удобство. Гассенди не осмелился прибегнуть к столь абсурдной гипотезе. Он предпочел опуститься в ужасную пучину, каковой является предположение, что все сущности представляют собой либо субстанции, либо акциденции и что все субстанции — либо духи, либо тела; кроме того, он помещает протяжение пространства между сущностями, которые не телесны и не духовны, не субстанции и не акциденции. Г-н Локк, не будучи в состоянии дать определение пустоты, все же дает ясно понять, что он считает ее положительной сущностью*. Он слишком умен, чтобы не понимать, что абсолютное ничто не может быть протяженным в длину, ширину и глубину. Г-н Гартсекер (*Hartsoeker*)⁹⁴ прекрасно это понял. «В природе не существует пустоты, — утверждает он, — что и нужно принять без оговорок, ибо совершенно противоречиво предполагать, что может существовать абсолютное ничто, обладающее свойствами, которые могут принадлежать лишь чему-нибудь реальному»**. Но если

* *Локк*. Опыт о человеческом разуме, ч. II, гл. XIII. стр. 188, 189.

** *Гартсекер*. Основы физики, стр. 4.

противоречиво предположение, что ничто может обладать протяженностью или каким-либо другим качеством, то не менее противоречивым будет положение, что протяженность есть простая сущность, если принять во внимание, что она заключает в себе вещи, относительно которых мы можем действительно отрицать то, что можно на самом деле утверждать насчет некоторых других, также в ней содержащихся. Пространство, занимаемое Солнцем, не то, которое занято Луной, ибо если бы Солнце и Луна заполняли одно и то же пространство, то эти два светила находились бы в одном месте и проникали друг в друга, ибо две вещи не могут совпадать с третьей, не совпадая между собой.

Вполне очевидно, что Солнце и Луна не находятся в одном месте. Поэтому мы можем действительно утверждать относительно пространства Солнца, что оно занято Солнцем, и действительно отрицать это относительно пространства, занятого Луной. Следовательно, вот две части пространства, реально отличные одна от другой, ибо они получают два противоречащих одно другому определения: одно занято, а другое не занято Солнцем. Это полностью опровергает утверждения тех, кто осмеливается утверждать, что пространство есть не что иное, как безграничность бога, и, несомненно, что божественная безграничность не могла быть местонахождением тел без того, чтобы из этого можно было заключить, что она состоит из стольких частей, реально отличных друг от друга, сколько есть тел во Вселенной. Тщетно будете вы приводить довод, что бесконечность не имеет частей, это с необходимостью оказывается ложно по отношению ко всем бесконечным числам, ибо число существенным образом заключает в себе многие единицы; вы также не сможете сказать нам, что бестелесная протяженность вся заключена в своем пространстве и вся заключена в каждой части своего пространства... Ибо это не только есть вещь, о которой мы не имеем никакого понятия и которая противоречит нашему представлению о протяженности, но и вещь, которая, [если бы она существовала], вместе с тем доказала бы, что все тела занимают одно и то же место, ибо каждое из тел не могло бы занимать свое собственное

место, если бы божественное протяжение всецело проникало каждое тело, в том числе и Солнце и Землю. Вы найдете у г-на Арно основательное опровержение тех, кто приписывает богу протяженность в бесконечном пространстве*.

По этим образцам возражений, которые могут быть выдвинуты против пустоты, мои читатели легко представят себе, почему позиция Зенона была бы теперь гораздо сильнее, чем в его время. Нельзя сомневаться, сказал бы он, что раз пустоты не существует, то движение невозможно. Эта невозможность была доказана математически. Он не стал бы оспаривать этих доказательств, он принял бы их в качестве бесспорных; он постарался бы показать невозможность существования пустоты и довел бы доводы своих противников до абсурда; он разбивал бы их, как бы они ни изворачивались; он завел бы их в тупик своими дилеммами; он заставил бы их окончательно потерять почву под ногами; и если бы он не сумел заставить их замолчать совершенно, то во всяком случае он принудил бы их признать, что они не понимают того, что говорят. «Если кто-нибудь меня спросит,— говорит г-н Локк,— что такое то пространство, о котором я говорю, то готов ему ответить, когда он мне скажет, что такое протяжение. Они спрашивают: есть ли пространство тело или дух? На что я отвечаю вопросом: кто вам сказал, что существуют и могут существовать лишь тела и духи? Если меня, как обычно, спросят, представляет ли пространство без тел субстанцию или акциденцию, то я отвечу не колеблясь, что не знаю, и не постыжусь признаться в своем невежестве, пока задающие мне этот вопрос не смогут дать мне ясного и определенного понятия о том, что такое субстанция»**.

Если столь крупный метафизик, как г-н Локк, так много размышлявший об этих вещах, вынужден отвечать на вопросы картезианцев лишь другими вопросами,

* Арно. Письма VIII и IX к отцу Мальбраншу... Все доводы, приводимые им в защиту положения о совместимости протяженности с духовностью, настолько слабы, что лишь выявляют неосновательность его притязания.

** Локк. Опыт о человеческом разуме, стр. 188.

которые он считает еще более непонятными и запутанными, мы можем заключить, что он не смог бы дать ответ на возражения Зенона, и можно представить себе, что тот обратился бы к своим противникам со следующими словами: «Когда у вас отнимают гипотезу движения и заполненности пространства, вы ищете спасения в пустоте, но вы не можете держаться в пустоте, невозможность этого вам доказана. Я покажу вам лучший способ выйти из затруднения: стремясь избежать одной пропасти, вы бросаетесь в другую. Следуйте за мной, я укажу вам иной путь, не делайте вывода из невозможности движения в заполненном пространстве о существовании пустоты; сделайте лучше из невозможности пустоты вывод о невозможности движения, т. е. движения реального; можно допустить лишь существование видимости движения или же движение идеальное и умственное».

Сделаем несколько выводов из вышеизложенного.

I. Во-первых, рассуждения Зенона нельзя считать совершенно бесплодными, ибо если признать, что он не достиг своей основной и главной цели, а именно не доказал, что движения не существует, то за ним повсюду останется заслуга укрепления гипотезы об *акатаlepsии*, т. е. непостижимости всего. Доказательства существования пустоты, выдвинутые нашими современными математиками, показали им, что движение в заполненном пространстве есть вещь, недоступная пониманию. Поэтому они предположили существование пустоты; она также окружена многими непостижимыми и необъяснимыми трудностями, но, будучи поставлены перед двумя непостижимыми системами, они предпочли ту, которая их меньше устрашала; они предпочли удовлетвориться механикой, а не метафизикой и даже пренебрегли противоречиями с точки зрения физики, связанными с принятием этой системы, например невозможностью найти объяснение сопротивлению воды и воздуха, если принять, что в этих двух частях мира заключено столько пустоты и так мало материи. Другие математики * продолжают отрицать наличие пустоты.

* Г-н Лейбниц и г-н де Вольдер, знаменитый профессор философии и математики в Лейденской академии.

Они прекрасно сознают противоречия, заставившие выдвинуть эту гипотезу, но ужасные трудности, с ней связанные, так их пугают, что они не считают целесообразным из-за упомянутых противоречий отказаться от ясных представлений, которые мы имеем о природе протяженности. Имейте в виду, что существуют первоклассные философы*, считающие, что мы не знаем ни что такое протяженность, ни что такое субстанция; они не могут говорить иначе, поскольку признают существование пустоты. Зенон и другие акаталептики могут торжествовать, ибо, пока будут продолжаться споры о том, известна или неизвестна природа субстанции и материи, это будет доказывать, что мы ничего в этом не понимаем и никогда не сможем быть уверены, что попали в цель и что объекты нашего ума похожи на представление, которое мы о них имеем.

II. Замечу мимоходом, что гипотеза о существовании пустоты лучше всего способна опровергнуть систему Спинозы. Действительно, если признать существование двух видов протяженности: простой, неделимой и проницаемой и другой — сложной, делимой и непроницаемой, то надо признать также существование во Вселенной более чем одной субстанции. Этот вывод может быть сделан с еще большей легкостью из положения, что в этом случае непроницаемая субстанция не будет непрерывным целым, континуумом, но явится собранием корпускул, отделенных одна от другой и окруженных большим бестелесным пространством. Спинозисты не станут отрицать того, что каждая из этих корпускул является отдельной субстанцией, отличной от субстанций всех остальных корпускул. И таким образом, в силу своих собственных аксиом они, раз признав существование пустоты, вынуждены будут отказаться от своей системы.

III. Последний вывод, который я хочу сделать, заключается в том, что споры о пустоте дали вполне правдоподобное основание для отрицания реального существования протяженности вне рассудка. В спорах с картезианцами, отрицающими возможность существования

* См. выше слова г-на Локка.

пустоты, стало понятно, что протяженность есть сущность, которая не может иметь границ. Следовательно, приходилось признать, что либо в природе не существует тел, либо их бесконечное множество. Ни одно из них не может быть уничтожено без уничтожения всех остальных, равно как сохранить самые малые можно, лишь сохранив все остальные. Однако посредством очевидных представлений мы знаем, что когда две вещи реально отличны одна от другой, то каждая может быть уничтожена или сохранена отдельно от другой; ибо если все реально отличное в какой-либо вещи для нее акцидентально и если вещь может существовать без того, что для нее акцидентально, то тело реально. Если это справедливо для модусов субстанции, как это принимает Порфирий, то это еще более справедливо для субстанции, акцидентальной по отношению к другим, поскольку она отлична от их основных атрибутов. Заметьте, что схоласты находят в этом большое затруднение, ссылаясь на то, что чернота неотделима от эфиопа. Поэтому они проводят различие между умственным и реальным разделением. Чистая иллюзия! Ибо субъект черноты эфиопа есть материя, которая не погибнет, если сжечь его тело. То, что реально отлично от тела *B*, может продолжать существовать после уничтожения тела *B*, и сохранение тела *A* не имеет никакого значения в вопросе о сохранении тела *B*. Этот вывод, столь ясный и согласующийся с обычными представлениями, неприменим, однако, к объектам, о которых мы говорим; и нельзя предположить, что все тела, содержащиеся в комнате, уничтожены, в то время как четыре стены остались целы, ибо в таком случае расстояние между последними остается тем же, а это расстояние, по утверждению картезианцев, есть также тело. Таким образом, их учение оспаривает, по-видимому, суверенную свободу творца и его власть над всеми его творениями. Он должен иметь полное право по своему желанию создавать много или мало творений, и сохранять и уничтожать их, как ему заблагорассудится. На это картезианцы могут ответить, что творец имеет право уничтожить каждое тело в отдельности при условии создания другой такой же величины; но не есть ли это

ограничение его свободы? Не есть ли это подчинение его своего рода рабству зависимости, обрекающей его на необходимое создание нового тела всякий раз, когда он хочет уничтожить старое? Вот возражения, которые не могут быть отведены предположением, что протяженность и тело составляют одно и то же; но они все могут быть обращены против тех, кто предлагает их г-ну Декарту в том случае, если признается *пространственная* протяженность, реально отличная от материи. Эта протяженность не может быть конечной, одна часть ее не может быть уничтожена без создания другой и т. д. Но поскольку природа протяженности, будь она проницаема или непроницаема, влечет за собой столь значительные затруднения, то проще всего признать, что она может существовать лишь в нашем уме.

ИЛИЯ — один из величайших пророков Ветхого завета, жил в царствовании Ахава... Святой Епифаний⁹⁵ сообщает... о видении, какое имел Собак, отец Илии. После того как его жена разрешилась от бремени, ему привиделись люди, одетые в белое, приветствовавшие новорожденного, покрывшие его пламенем и давшие ему проглотить пламя. Таковы пеленки, в которые был обернут маленький Илия, таково молоко, каким его вскормили. Собак отправился посоветоваться с иерусалимским оракулом и узнал, что означает его видение. Его заверили, что сын его будет судить Израиль огнем и мечом (В)...

(В)... Это неплохо согласуется с тем духом мстительности, каким Илия был воодушевлен в нескольких случаях, в том числе когда он произвел массовое избиение жрецов Ваала*; и заставил огонь пасть с неба на солдат своего царя**; теологи, проповедующие нетерпимость, не очень-то хорошо себя чувствуют, когда их ставят в известность, что Иисус Христос упразднил этот дух мести***. Такое уведомление представляет собой урок, вызывающий досаду, и они охотно сказали бы, как Феликс, тому, кто им такое уведомление высказыв-

* III книга царств. VIII, 40.

** III книга царств. I.

*** Евангелие от Луки, IX, 55, 56.

вает: *иди прочь, когда нам это будет удобно, мы тебя позовем* *. Я вовсе не удивляюсь, что они раздосадованы, когда им не дают возможности сослаться на такой пример. Ведь что может служить более сильным доводом для оправдания убийц, воодушевляемых религиозным рвением, чем поведение Илии? Человек, не занимавший никакого поста в государстве и никакой политической должности, не имевший никакого отношения к праву меча, человек, говорю я, все занятие которого состояло лишь в том, чтобы пророчествовать, собирает всех пророков Ваала, каковых насчитывалось 450, присоединяет к ним дубравных пророков, в числе 400, имевших честь быть сотрапезниками царицы **; он убеждает этих пророков посредством чуда, что они поклоняются ложному богу, и сразу же отдает приказ, чтобы их схватили *** и хорошенько проследили, чтобы ни один из них не спасся; он приказывает всех их заколоть, не соблаговолнив спросить присутствовавшего при этом царя Ахава, нравится ли ему такое дело, и не попытавшись обратиться указанных жрецов в истинную веру.

Об этих жрецах нельзя сказать, что их поступки противоречат их совести, ведь если бы они считали, что Ваал — ложное божество, они согласились бы пройти испытание и, опираясь на доверие, каким они пользовались у царицы, могли бы без труда избежать вызова пророка Илии. Более того, мы видим, что они со всем мыслимым жаром призывают свое божество, что они, действуя во славу его, наносят себе сотни ударов ножом. Они, без сомнения, надеялись, что их мольба будет услышана. Богословы вынуждены были признать, чтобы оправдать Илию, что он невидимо получил от бога некое чрезвычайное поручение умертвить этих пророков и бог открыл ему, что это-де проклятые, которых не тронет никакой призыв к раскаянию. Петр Мученик ⁹⁶, правда, ссылается на законы Моисея против идолопоклонников, на закон возмездия и т. д., но в конце концов он сводит все дело к особому вдохновению, а это — объяснение, против которого никто среди христиан не возражал...

* Деяния апостолов, XXIV, 26.

** III книга царств, XVIII, 19.

*** Там же, 40.

ИОНА — один из пророков еврейского народа... Старые отцы церкви находили странным, что язычники, верившие в миф о Геркулесе, отвергли историю Ионы (В)...

(В)... Не сомневаюсь, что Феофилакт⁹⁷ встретил бы среди греков людей, которые охотно поймали бы его на слове. Мы согласны, ответили бы философы и ученые Греции, вы хотите, чтобы мы либо отвергли историю Геркулеса, либо приняли историю Ионы, — мы отвергаем обе истории. Но поскольку большинство язычников осудило эту альтернативу и поддержало то, что рассказали о Геркулесе поэты, они потеряли право смеяться над тем, что евреи говорили об Ионе. Конечно, мысль Феофилакта основательна, и она великолепно показывает смехотворность языческих предрассудков. Перейдем к святому Августину. Он очень благоволил к одному язычнику и написал ему много писем; некоторые из них остались без ответа. Это молчание заставило Августина предположить, что его адресат не хочет больше вести с ним переписку. Поэтому, желая ответить на некоторые вопросы, предложенные этим язычником священнику Деогратасу, он написал непосредственно этому священнику. Из указанного ответа видно, что язычники издевались над историей Ионы...

...Способ, которым святой Августин опровергает возражение своего друга, очень удачен. Либо надо отрицать, говорит он, все чудеса, совершенные богом, либо признать, что нет никакой причины отрицать их. Разве мы верили бы в воскресение Иисуса Христа, если бы опасались насмешек неверных? А так как наш друг не высказывал сомнений по поводу того, что мы верим в воскресение Лазаря и Иисуса Христа, я крайне удивлен тем, что он считает вымыслом приключения Ионы. Разве легче заставить выйти из могилы мертвого человека, чем сохранить его живым в брюхе огромной рыбы? Разве можно допустить, что свойство желудка переваривать может перестать действовать? Но мы выдвинули бы более веское возражение, если бы сослались на трех людей, с которыми не случилось ничего плохого в вавилонском пекле. Если же не захотят поверить в то, что действие огня временно прекратилось, и во все другие

чудеса Писания, нам придется прибегнуть к другому опровержению. Неверные не должны подвергать сомнению частный факт; надо, чтобы они либо отказались от своих возражений против этого факта, либо вообще отбросили все подобные или еще более невероятные факты. Они не проявили бы такую разборчивость по отношению к Апулею и Аполлонию Тианскому⁹⁸, они не стали бы строить из себя шутов; наоборот, они с вызывающим видом превозносили бы их победы, если бы то, что мы говорим об Ионе, приписывалось одному из этих языческих героев. Я не привожу точного перевода, я только описываю в общих чертах доводы святого Августина... Этот способ опровержения язычников может показаться многим более веским, чем тот, которым пользуется святой Августин в своей книге, утверждая, что даже те, кто смеялся над историей Ионы, несколько не сомневались в приключении Ариона⁹⁹, хотя приключение Ионы менее невероятно. Несомненно, отвечает святой Августин, это происходит по самой загадочной причине, самой загадочной потому, что она обнаруживает большую силу*. Могут сказать, что это остроумия и милые шутки, а не здравый смысл, ибо данное заключение вытекает из того, что, чем больше вещь кажется невозможной, тем более она достойна того, чтобы в нее верили. Миф об Арионе повествует о том, что для спасения своей жизни он вынужден был выброситься из корабля, на котором он следовал из Италии в Грецию, и упал на дельфина, который вынес его на берег. Я говорю это не для тех, кто никогда не слышал об этом, ибо таких людей нет, а для тысяч и тысяч лиц, которые больше не вспоминают об этом и которые были бы возмущены тем, что кто-либо не видит разницы, существующей между приключением Ариона и приключением пророка Ионы.

Поразмыслим немного о различии в поведении язычников, за которое их упрекает святой Августин. Следует напомнить здесь об одном из самых странных предубеждений. Основатели языческой религии пичкали умы людей бесконечным количеством историй в течение многих веков и не терпели, когда кто-либо стремился про-

* *August. De civ. dei, lib. I, cap. XIV.*

верить эти истории. Но когда им предложили христианские чудеса, они стали философами, они стали утверждать, что эти чудеса невозможны, стали прикрываться всякими рассуждениями, рассчитанными на глупое легкоеверие, и смеяться над теми, кто верил в эти чудеса. Какое несоответствие! Какая непоследовательность! Сколь неодинаковое отношение и какое странное поведение!

Представители разных христианских сект используют друг против друга один и тот же довод. Если греческая церковь хвастается некоторыми чудесами, способными показать, что раскол Нестора¹⁰⁰ неугоден богу, то последователи Нестора окопались со всех сторон и вооружились всеми средствами, чтобы отбить эту атаку. Что же касается чудес, которые могут доказать несправедливость греческой церкви, то несториане верят в них слепо, не проверяя, и находят странным, что их противники видят в этих чудесах нечто неясное. Все знают, с какой легкостью римские католики позволили убедить себя в подлинности бесконечного числа чудес. Они свято верят в тысячи и тысячи сказок, которые ежедневно им рассказываются, и рассматривают как кляузы упрямых еретиков наиболее обоснованные доводы тех, кто заявляет о подлоге. Но если они узнают, что протестантская партия распространяет новое чудо, они действуют в совсем ином духе. Они прибегают ко всем средствам, которыми пользуются неверующие. Они отрицают факты, они бранят свидетелей, они обвиняют их или во лжи, или в безумии. Если они не в силах отрицать факт, они объясняют его природными причинами и приводят тысячи сходных примеров, заимствуя их из высказываний натуралистов и путешественников. Такова человеческая жизнь, в ней почти неизбежно сказываются результаты предубеждения, когда к одному и тому же факту подходят с различной мерой. Если нет возможности избежать этого [зла], избавившись от предрассудков, то лекарство от него будет, возможно, хуже, чем оно само.

КАИН — старший сын Адама и Евы, был хлебопашцем... Божий приговор осудил его на изгнание и ски-

тальческую жизнь, что вызвало в нем страх, как бы кто-нибудь не встретил его и не убил (А)...

(А)... Эти слова, по-видимому, предполагают убеждение Каина в том, что на всей Земле имеются жители. Ведь человек, считавший, что весь род человеческий состоит из одной лишь семьи Адама, считал бы, что лучший способ скрыться от тех, кто может его убить, — удалиться от этой семьи. Но Каин, напротив, не боится никаких убийц до тех пор, пока он не удалится от этой семьи. Он боится быть убитым только в том случае, если станет изгнанником и скитальцем на земле*. Признаю, что затруднение это не очень велико. Но мы не должны считать дурным то, что вольнодумцы подчеркивают его, так как, несомненно, нет христианской секты, не использующей настойчиво против всех иных сект подобные противоречия. Я не вижу почти ни одного человека, не прибегающего, чтобы опровергнуть вышеизложенное возражение, к плодовитости Евы и к подсчету, сколько детей произошло от нее и ее дочерей в течение ста лет. Но мне кажется, что так рассуждать нельзя, так как это значило бы предположить, что Каин боялся своих братьев и племянников. Он боялся не этого, ибо, как я уже сказал, если бы это было причиной его страха, то он не мог бы просить для себя ничего лучшего, чем изгнание. В этом случае он не мог бы рассматривать изгнание, на которое осудил его бог, как чрезмерное наказание**. Следовательно, те, кого он боялся, были жителями дальних стран, людьми неизвестными и ни в каком родстве с ним не состоявшими.

Я охотно скажу, таким образом, что замешательство и страшное представление, какое он себе составил об изгнании, отшибли ему память о том, что его отец, несомненно, много раз говорил ему о происхождении рода человеческого. А может быть, он только делал вид, что боится повсюду в отдаленных странах встретить убийц, делал вид, повторяю я, чтобы добиться отмены или смягчения наказания, наложенного на него богом. Ведь так поступают ежедневно по отношению к судьям: стараются

* Книга Бытия, IV, 14.

** Там же, 13.

вызвать их жалость и добиться милосердия, преувеличивая суровость их приговора; при этом утверждают нечто большее, чем думают. И пусть мне не говорят, что Каин не был достаточно невежествен, чтобы рассчитывать скрыть от бога свои мысли. Почему мы должны считать, что он не способен был подражать своему отцу, старавшемуся скрыться с глаз бога, спрятавшись среди деревьев сада? Более того, что означает ответ Каина богу: *не знаю, разве я сторож брату моему?* Разве это не речь человека, полагающего, что он говорит с другим человеком и скрывает от последнего то, в чем не сознается? Разве это не есть недостойная ложь? Бог в то время вел себя как человек, чтобы приспособиться к слабости человеческой. И в результате его, по-видимому, действительно принимали за человека.

Мне могут сделать более сильное возражение — сказать, что бог был весьма далек от того, чтобы разубедить Каина в его ложном предположении о наличии людей повсюду на Земле; что бог, по-видимому, это заблуждение одобряет. В самом деле, бог не отвечает Каину: *тебе нечего бояться убийц в далеких странах, так как в этих странах нет ни души.* Бог ободряет Каина, отмечая его [особым] знаком, чтобы те, кто его встретит, не могли его убить. А это явно предполагает, что Каин мог найти людей всюду, куда направит его стопы скитальческая жизнь беглеца. На это я отвечаю: бог удовлетворился, сделав то, что было неотложным, т. е. исцелив Каина от ужаса, испытываемого этим братоубийцей при мысли, что первый встречный его убьет. Кратчайший путь к успокоению тленущей души, опасавшейся, что ее жизнь станет жертвой первого встречного, заключался не в том, чтобы сообщить Каину, что его родственники — единственные люди на Земле, а в том, чтобы сказать ему, что его не убьет никто из тех, кто ему встретится...

КАИНИТЫ — секта еретиков, возникшая во II в. и носившая такое название по причине ее большого почтения к Каину... Каиниты почитали всех, кого Писание наиболее явно осуждает... Особенно они почитали предателя Иуду под тем предлогом, что смерть Иисуса

Христа спасла человечество... Их дерзость доходила до того, что они осуждали закон Моисея и считали бога Ветхого завета существом, посеявшим в мире раздоры и обрекшим нас на тысячи несчастий. Чтобы отомстить ему, они делали все противоположное тому, что он предписал. Нет разврата, которому они не предавались бы, нет преступления, в котором они не считали бы себя вправе участвовать. Ведь согласно их отвратительным принципам, путь к спасению диаметрально противоположен наставлениям Писания... Когда читаешь об этом в произведениях отцов церкви, трудно удержаться от мысли, что последние поступали в отношении еретиков так же, как язычники — в отношении христианской религии. Язычники приписывали христианству сотни сумасбродств, сотни мерзостей, что не имело никаких оснований. Те, кто выдумал эту клевету, были, несомненно, повинны в весьма низких кознях. Но большинство тех, кто эту клевету распространял после того, как она была коварно пущена в ход, были повинны лишь в чрезмерном легковерии. Они верили общей молве, не пожелав взять на себя труд ее проверить. Не более ли вероятно, что отцы церкви не обладали терпением, необходимым, чтобы проникнуть в сущность подлинных взглядов секты каинитов, чем то, что люди, проповедовавшие, что смерть Иисуса Христа спасла человечество, вместе с тем учили, что самые грязные наслаждения представляют собой путь в рай? Пусть решит этот вопрос кто хочет. Но следует помнить, что нет бессмыслицы, в которой нельзя было бы заподозрить ум человеческий, и что в особенности учение о существовании множества добрых и злых духов, более высоких и более низких, которые приставлены к различным делам, разуму вполне понятно (D)...

(D) ...Мы высмеиваем представления древних язычников, их наяд, ореад, гамадриад¹⁰¹ и т. д. Мы с полным основанием порицаем созданный ими культ всех этих существ, так как знаем из Писания, что бог запретил всякий религиозный культ, не посвященный непосредственно и единственно лишь ему. Но когда представляешь себе разум человека, лишенный помощи Писания и предоставленный самому себе, то, как мне

кажется, легко понимаешь, что в этом случае разум должен был вообразить, что огромная Вселенная повсюду пронизана чрезвычайно активной силой, знающей, что она делает. Но чтобы объяснить столько различных явлений, наблюдающихся в природе, отличных и даже противоположных друг другу, необходимо вообразить существо, разнообразящее свои действия в зависимости от видов тел, или великое число духов, каждый из которых имеет определенное занятие. Одни приставлены к истокам рек, другие — к горам, третьи — к лесам и т. д. Среди язычников были такие, которые в культе Цереры или Вакха почитали высшее существо лишь постольку, поскольку оно производит зерно и вино. Другие же почитали особый дух, получивший в удел при распределении обязанностей в великой Вселенной засеянные поля и виноградники. Однажды приняв это основание, трудно остановиться: число богов множится непрерывно и бесконечно; приносят жертвоприношения страху и лихорадке, попутным ветрам и буре; создается иерархия, ступени которой бесчисленны. Сочетания интересов бесконечно разнообразятся среди духов, которых не видно, но существование которых в качестве чрезвычайно активных причин признается...

...Вера в духов, ведающих различными делами во Вселенной, столь же распространена, как и вера в единого бога, ибо я не думаю, чтобы когда-либо народ обладал религией, не признавая посредствующих духов. Самые тонкие философы, в том числе тот, кого называли гением природы*, и наиболее проникательные картезианцы признавали их. Последователи Аристотеля и поныне помещают этих духов повсюду, сами того не замечая. Ведь во все тела они вкладывают субстанциональную форму; последняя же поделена некоторыми качествами, посредством которых она осуществляет свои желания**, дает отпор тому, что ей враж-

* Аристотель.

** Термины *желание, осуществляет* (appetitus, exigentia) в им подобные свойственны обычному стилю перипатетиков, когда они говорят о естественных явлениях как одушевленных, так и неодушевленных тел.

дебно, и сохраняет как только может себя в своем естественном состоянии. Не значит ли это признавать в растениях наличие духа, ведающего произрастанием части Вселенной и действующего ради этой цели по велениям высшего существа? Дело отнюдь не обстоит так, что те, кто отрицает сотворение мира, спинозисты, могли бы отрицать существование этих духов. Напротив, нет философской системы, которая бы с большей необходимостью, с большей неизбежностью приводила к признанию этих духов, чем система спинозистов. Нетрудно будет им это доказать. Но эта тема не подходит для нашей книги. В системе взглядов, исходящей из сотворения мира, очень трудно признать существование таких духов, которым правится зло, или таких, которые, согласно бредням каинитов, ведают чувственными наслаждениями подобно тому, как Венера язычников ведала любовными наслаждениями, по признанию даже эпикурейского поэта*. Но необходимым следствием системы взглядов, отрицающей творение, является признание того, что во Вселенной одновременно существуют как зло, так и добро, как злые, так и добрые духи.

Боюсь, могут заподозрить, что мои высказывания о наиболее одаренных картезианцах являются дерзостью. Поэтому я хочу, чтобы было отмечено, что картезианец, больше всех подчеркивавший простые и всеобщие желания бога**, очень ясно намекает в различных местах своих книг, что существует весьма большое количество случайных причин, которых мы не знаем. Однако эти случайные причины не что иное, как воля и желания определенных духов. Их существование нужно признать всюду, где законы передачи движения не в состоянии произвести известные следствия.

Это влечет за собой далеко идущие выводы. Нельзя понять, как одно лишь существование законов передачи движения может оказаться достаточным для построения корабля. Никто не затрудняется признать,

* См. обращение к Венере в начале поэмы Лукреция.

** Автор «Исследования истины».

что без руководства со стороны особого духа законы движения не произведут стенных часов. Следовательно, эти законы не способны произвести ничтожнейшее растение, ничтожнейший плод, ибо в создании дерева и граната больше мастерства, чем в построении корабля. Итак, необходимо прибегнуть к особому руководству со стороны духа для создания растений и с еще большим основанием для создания животных. Законы движения, фигура, покой, положение частиц — все, что вам угодно, — это хорошо, пока вы молоды, но потом превосходнейшие картезианцы признаются вам по секрету, что начинают сомневаться в достаточности этих принципов. Они, значит, правильно чувствуют слабость своих категорий. Правда, говорят они, этих принципов достаточно, чтобы дерево и стенные часы были тем, чем они теперь являются. Но так как одно лишь движение и всеобщие законы не сделали и не могли сделать так, чтобы части стенных часов приобрели ту фигуру и то положение, какими они обладают, то не думайте, что части дерева приобрели свое положение и свою фигуру посредством одних лишь законов движения.

Еще одно соображение. Это рассуждение приводит нас к духу, возглавляющему фабрику одушевленных машин. А минералы, а метеоры, разве их так уж легко создавать? Разве в их создании нет большого мастерства? Это мастерство больше, чем принято думать.

Схоласты вместо слова *духи* пользуются словами *субстанциональная форма, пластическое свойство* и т. п., но изменение слова ничего по существу не меняет.

Боден^{101a} сказал нечто, свидетельствующее о том, что он признавал духов, ведающих не только сохранением, но и созданием подлунных существ. В этом предположении есть известная последовательность. Ведь лучшее средство, чтобы заинтересовать дух, побудить его взять под свое покровительство телесное создание, — это обязать его произвести указанное создание, я хочу сказать, применить движение согласно идеям, какие этот дух имеет о форме создания, подобно тому как поступают часовщики и архитекторы...

КАРНЕАД — знаменитый греческий философ, происходил из Кирен. Он основал третью академию, которая, собственно говоря, не отличалась от второй*, ибо, если не считать некоторых, более умеренных высказываний, пригодных лишь на то, чтобы пустить пыль в глаза, он был столь же горячим поборником взгляда о недостоверности наших знаний, как Аркезилай (В). Он находил недостоверность в самых ясных понятиях (С)... Приемом приведения к нелепости он опровергал взгляды стоиков относительно религии, и я удивляюсь, как ему позволили так сильно нападать на их религиозные взгляды, ибо доводы, которые он выдвигал, были вполне пригодны, чтобы ниспровергнуть все языческие божества. Нет ничего более христианского, чем его моральные принципы...

(В) *Он был столь же горячим поборником взгляда о недостоверности наших знаний, как Аркезилай...* Он учил: кто говорит, что ничего нельзя постичь, что нет ничего достоверного, тот должен в силу логической необходимости признать, что само это предложение — *нет ничего достоверного, мы не можем ничего постичь* — недостоверно, непостижимо. Он был из тех, кто говорит: ничего постичь нельзя. Итак, он пошел так же далеко, как Аркезилай. «*Duo placet esse Carneadi genera visorum. In uno hanc divisionem: alia visa esse que percipi passint, alia quae non passint. In altero autem, alia visa esse probabilia, alia non probabilia. Itaque quae contra sensus, contraque perspicuitatem dicantur ea pertinere ad superiorem divisionem, contra posteriorem nihil dici oportere. Quare ita placere, tale visum nullum esse, ut perceptio consequentur: ut autem probatio, multa, etenim contra naturam esset, si probabile nihil esset, et sequitur omnis vitae ea quam tu, Luculle, commemorabas eversio. Itaque et sensibus probanda multa sunt, teneatur modo illud, non inesse in his quicquam tale, quale non etiam falsum nihil ab eo differens esse possit. Sic quidquid accideret specie probabile, si nihil se offeret quod sit probabilitati illi contrarium*

* Основанной Аркезилаем. См. статью о нем.

probabile utetur eo sapiens, ac sic omnis ratio vitae gubernabitur» *.

Вы видите, что он признает вероятность лишь для того, чтобы ею пользоваться в жизни, а в остальном он считает, что не существует какой-либо достоверности или очевидности. Он изо всех сил трудился над тем, чтобы ниспровергнуть обычай соглашаться с тем, что не очевидно. Разве в средней академии больше его трудились в этом направлении? Впрочем, с полным основанием утверждали, что труд, который он взял на себя, как только что было сказано, был так тяжел, что требовал Геркулесовых усилий. И можно прибавить, что Геркулесу легче было бы расправиться с двумя тысячами чудовищ, каждое из которых было столь же страшно, как лернейская гидра или немейский лев, чем Аркезилаю и Карнеаду заставить человека не высказывать никакого мнения, т. е. не соглашаться ни с чем, что не стало очевидным в результате обсуждения.

Отметим, что нововведение Карнеада состоит лишь в следующем. Как и Аркезилай, он не отрицал существования истин. Но он считал, что мы не можем эти истины достоверно различить... Считается также, что Аркезилай отрицал, что существует нечто вероятное. Карнеад этого не отрицал, и он даже хотел, чтобы правдоподобность определяла наши действия, лишь бы только при этом ничего не утверждалось безусловно. Он проявлял еще большую снисходительность: он разрешал мудрецу в некоторых случаях высказывать мнение...

Мне кажется, можно считать, что он сохранил целиком сущность учения Аркезилая, но по политическим соображениям желая лишить своих противников удобного предлога для нападков на него и насмешек над ним, изъявил согласие признать степени вероятности, которыми мудрый человек должен руководствоваться, вынося то или иное решение в гражданской жизни. Он видел, что без этого ему не удастся ответить на самые неприятные возражения, что без этого он никогда

* Cicero. Academ. quaest., lib. IV, cap. XXXI 102.

не сможет доказать, что его принцип не приводит человека к бездействию и самому позорному квиетизму. Если все взвесить, то окажется, что утверждать, будто *не существует истины*, то же самое, что утверждать, будто *она существует, но мы вовсе не обладаем средством отличить ее от заблуждения*. Если Аркезилай придерживался первого из этих предложений, его следует сравнить с необузданными лошадьми, которые мчатся, следуя своему бешеному порыву, пока не свалятся на дно пропасти. Но мне трудно поверить, что он совершенно отрицал существование истины. Он удовлетворялся, мне кажется, утверждением, что истина непостижима для ума человеческого. В пылу спора он, быть может, не смог выразить свои мысли так осмотрительно, как это сделали позднее в Академии Карнеада. Последний избрал лучший образ действия, чтобы не опозориться перед людьми...

(С) Он находил недостоверность в самых ясных понятиях. Все логики знают, что основание силлогизма, и следовательно основание способности рассуждать, заключено в следующем изречении: *две вещи, порознь тождественные третьей, тождественны друг с другом* (quae sunt idem uni tertio sunt idem inter se). Несомненно, что Карнеад сильно оспаривал это положение, поскольку он всячески изощрялся, выступая против положения, согласно которому *две вещи, равные порознь третьей, равны между собой*. Гален¹⁰³ сообщает об этом в рассуждении, напечатанном вместе с одной из книг Секста Эмпирика. Он даже говорит, что ученики этого философа оставили в письменном виде все софизмы, которые их учитель противопоставил этому общепринятому изречению — самому ясному, какое только может быть, и что ни они, ни какой-либо из академиков, живших позднее, не взяли на себя труд опровергнуть эти софизмы. Гален добавляет, что не менее порочно сохранять такие возражения в книге, не отмечая имеющиеся в них ошибки, чем изобрести эти возражения...

КАСТАЛИОН Себастьян — родился в местности Аллоброж¹⁰⁴ в 1515 г., должен занять достойное место

среди авторов... О нем говорят весьма различно: одни его сильно порицают, другие очень хорошо о нем отзываются. Он снискал уважение и дружбу Кальвина во время своего пребывания в Страсбурге в 1540 и 1541 гг. Он даже несколько дней прожил у Кальвина. Именно Кальвин обеспечил ему регентство в коллеже Женевы или, скорее, настоятельно убеждал Касталиона принять эту должность. Исполняя свои обязанности около трех лет, Касталион затем был вынужден в 1544 г. покинуть эту должность и искать себе другое место из-за того, что он придерживался некоторых особых взглядов. Он удалился в Баль, где ему была предоставлена должность учителя греческого языка. Остаток своей жизни он провел в этом городе, где умер 29 декабря 1563 г. Он имел несчастье стать объектом негодования Кальвина и Теодора Беза, осыпавших его оскорблениями. Они внушили себе, что он заслуживал таких оскорблений, поскольку он придерживался умеренной точки зрения в вопросе о предопределении и не одобрял наказаний еретиков. Если судить о Касталионе по портрету, нарисованному его врагами, то его следовало бы считать не только очень нечестным человеком, но даже злодеем. Я приведу много отрывков из самооправдания, которое он опубликовал. Я не считаю, что он соответствует портрету, нарисованному его врагами. Мне достаточно указать на то, что его сочли ярчайшим воплощением испорченности природы, это заслуживает того, чтобы стать предметом для размышлений. Бесчисленное множество других людей согласны между собой, восхваляя достойную жизнь, какую он вел. То, что он сказал, когда его обвинили в краже, показывает, что он был беден. Не может быть двух мнений о его бедности. Никто не отрицает того, что он с большим трудом зарабатывал на хлеб для себя и своих детей, которых было немало, ибо он оставил четырех сыновей и четырех дочерей. Монтень сожалел о несчастной участи этого автора (К)... Если бы он не выходил за пределы своих занятий, он оказал бы большие услуги царству литературы, как справедливо заметил Пьер Рамус¹⁰⁵, и уберег бы себя от множества неприятностей. Вместо этого он стал

духовным лицом и вмешивался в обсуждение самых деликатных и самых темных вопросов богословия. Он должен был их предоставить тем, кому надлежит по должности ими заниматься, или если уж ему так хотелось принять участие в этих делах, то он должен был последовать совету Эзопа*.

(К) Он с большим трудом зарабатывал на хлеб... Монтень сожалел о несчастной участи этого автора. Тот, кто утверждает, что он одновременно учил своих учеников и был землепашцем, хочет, несомненно, дать нам понять, что судьба его была очень тяжелой. Г-н Вარიо (Varillos)¹⁰⁶ так объясняет их слова. «Касталион,— говорит он**,— всю жизнь боролся с неудачами, в особенности после его изгнания из Женевы... Утверждают, что необходимость содержать свою многочисленную семью вынудила его в конце концов обрабатывать землю и что это не помешало ему умереть в нищете, а его невзгоды не вызвали сочувствия ни у одного автора, кроме Монтеня».

Разве это не достойно в высшей степени сожаления, что человек, в совершенстве знающий древнееврейский, греческий и латынь, был так беден? Если верить Скалигеру¹⁰⁷, он умер от нищеты...

Впрочем, слова Монтеня заслуживают того, чтобы их привести. «Мне известно, что, к величайшему стыду нашего века,— говорит он***,— у нас на глазах умерли, не имея возможности утолить голод, два человека выдающихся знаний: Лилио Грегорио Джиральди¹⁰⁸ в Италии и Себастиан Касталион в Германии; полагаю, что есть много людей, которые предложили бы им работу на весьма хороших условиях или во всяком случае оказали бы им помощь, где бы они ни жили, если бы знали о их бедственном положении. Люди не столь еще испорчены, чтобы не нашлось человека — и я знаю такого,— который пожелал бы от

* Необходимо, сказал Эзоп Солону, либо вовсе не приближаться к царям, либо говорить им лишь то, что им приятно. *Плутарх*. Жизнь Солона, стр. 461, в переводе г-на Дасье, изданном в Голландии.

** Вარიо. История ересей, т. VI, кн. XXVI, стр. 22.

*** Монтень. Опыты, кн. I, гл. XXXIV, стр. 353.

всего сердца расхоловать находящиеся в его распоряжении средства, пока судьбе будет угодно, на избавление от нищеты людей редкостных и выдающихся в какой-либо имеющей значение области, которых судьба нередко преследует и доводит до крайности. Этот человек обеспечил бы им по меньшей мере такие условия, что если бы среди них и нашелся кто-нибудь, кто не был бы ими доволен, то это могло бы произойти лишь по причине его собственного неразумия». Две причины побудили меня воспроизвести эту цитату. Одна — основательность размышления, сопровождающего этот интересный факт. Другая состоит в том, что большинство моих читателей, которые захотели бы узнать, что сказал по этому поводу Монтень, встретились бы с большими трудностями при попытке удовлетворить это желание, ибо алфавитный указатель «Опытов» Монтеня ничем не мог бы им помочь при поисках данного места. К тому же это не такой автор, который при помощи названий глав или связи содержания облегчает читателю попытку найти то, что, как он вспоминает, он читал в его «Опытах». Памяти не за что зацепиться у этого писателя. Вот почему предметный указатель должен был быть в этой книге лучше, чем тот, какой там имеется...

КНУЗЕН Матиас — уроженец Гольштейна, дошел до такой степени сумасбродства, что публично поддерживал атеизм и предпринимал далекие путешествия, чтобы приобрести единомышленников. Это был беспокойный ум, впервые открыто показавший свое неверие в Кёнигсберге, в Пруссии. Он хвастался тем, что у него было большое число друзей в главных городах Европы, до 700 только в одной Иене. Он называл свою секту *совестливые* (conscientiaires), потому что, говорил он, нет иного бога, иной религии, иного законного суда, чем совесть, которая учит людей трем правилам: *никому не причинять зла, жить честно и воздавать каждому то, чего он заслуживает*. Он включил краткое изложение своей системы в письмо, довольно короткое, с которого снял много копий (В). Это письмо написано в Риме. Вы найдете его полно-

стью в издании *Micraelius'a*. Он распространил также несколько немецких текстов. Его система была подвергнута критике на этом же языке лютеранским профессором, по имени Иоганн Мюзеус (*Jean Musaeus*). Секта Кнузена возникла примерно в 1673 г...

(В) ...Комментатор *Micraelius'a* сократил до следующих шести положений содержание этого письма:

I. *Non esse Deum neque Diabolum*. II. *Magistratum nihil aestimandum, templa contemnenda, sacerdotes rejiciendos*. III. *Loco magistratûs et loco sacerdotum esse scientiam et rationem cum conscientia conjunctam, quae doceat honeste vivere, neminem foedere, et suum cuique tribuere*. IV. *Conjugium à scortatione nihil differe*. V. *Unicam esse vitam: post hanc nec proemium nec poenam dari*. VI. *Scripturam sacram secum ipsam pugnae* *. Эта система, сочетающаяся с самым ужасным неверием, явно сумасбродна, ибо надо быть буйно помешанным, чтобы верить, что род человеческий может существовать без судей. Действительно, в них не было бы необходимости, если бы все люди следовали правилам совести, о которых нам говорит этот безбожник; но следуют ли люди этим правилам даже в тех странах, где судьи наказывают самым суровым образом за проступок, который они еще только собираются совершить? Я не знаю, можно ли утверждать, что вовсе не существует дерзости, как бы бессмысленна она ни была, которая не учила бы нас истине. Как бы там ни было, безумство этого немца показывает нам, что идеи естественной религии, идеи честности, проявления разума — словом, представления о совести могут существовать в уме человека даже после того, как исчезли идеи бытия божьего и веры в будущую жизнь.

КОНСТАНЦА — город в Германии, расположенный между двумя озерами, образованными Рейпом... В 1633 г. шведы под предводительством маршала Горна осадили Констанцу, но их попытка овладеть городом потерпела неудачу. Осажденные вели дневник, где они сообщали о многих чудесах, или необычай-

* *Micraelius*. Syntagm. Hist. Ecclesiae., p. 2289¹⁰⁹. Изд. 1699 г.

ных знамениях, свидетельствующих о покровительстве, оказанном свыше обороняющимся во время осады. Один протестант подвергает эти сообщения придиричивой критике (В).

(В) ...Фридрих Шпангейм, который был священником в Женеве, в издании «Швейцарский Меркурий»... отвергает как неправду часть чудес, которыми гордятся жители этого осажденного города. Другая часть этих чудес представляет собой явления такого рода, что их можно наблюдать в каждой стране: ветры, дожди, наводнения и т. п., которые способствовали военным предприятиям или приводили к их провалу. Но так как нет ни малейшей видимости того, чтобы бог когда бы то ни было нарушал коренные законы природы, кроме случаев, когда этого требует спасение его детей, то не следует принимать за чудеса то, что одинаково случается как среди неверных, так и среди правоверных. Между тем во всех религиях существует сильная склонность верить, что небо им покровительствует посредством чудесных благодеяний. И может быть, если бы в распоряжении Фридриха Шпангейма была история осады, победоносно выдержанной протестантским городом, он сделал бы замечания, очень сходные с теми, которые он опроверг. Есть священники, которым в событиях, касающихся их партии, все кажется чудом. Г-н Жюрье, например, находит чудеса всюду, а в последнее время — в том, что произошло с жителями Севенн¹¹⁰. Но люди, владеющие военным искусством и знающие положение в стране, расположение соседних городов и все подробности, касающиеся восстания севенцев, находят и продолжительность его, и обстоятельства, при которых оно происходило, совершенно естественными. Я не вхожу в рассмотрение вопроса, должен ли человек, убежденный, что известное стечение обстоятельств сопровождало крушение предприятий врага, верить в то, что здесь произошли чудеса, и может ли такой человек оправдываться тем, что таким путем он-де заставляет верить еще больше в божественное покровительство по отношению к правоверным и еще больше признавать его. Но смею заверить, что если г-н Жюрье надеется

этим вовлечь государей в войну, то он предается пустой иллюзии. Как бы ни кричал г-н Жюрье, что спасение камизар (camisards)¹¹¹ — это непрерывный поток чудес, государей это нисколько не волнует, если иные соображения политики (которую они знают лучше его и в области которой они не нуждаются в его советах) не заставят их помочь этим людям. Они желают, принимаясь за что-либо, ясно видеть свою цель. А чудеса, которые должны произойти, — это предмет веры и, следовательно, нечто туманное.

КООРНГЕРТ Теодор — родом из Амстердама, секретарь города Гарлема в XVI в. Стал знаменит благодаря своим сочинениям, изрядно отступающим от обычных взглядов в религиозных вопросах. Он принадлежит к числу одухотворенных людей, или энтузиастов, считающих, что за последние несколько веков все секты христианства испортились и что, кроме людей, на которых возложена исключительная миссия, подтвержденная чудесами, никто не имеет права быть евангельским священником.

Исходя из этого, Коорнгерт во всеуслышание осудил то, что предприняли Лютер и Кальвин, хотя он и признавал, что римское вероисповедание отнюдь не является истинной религией. Он хотел, чтобы в ожидании тех времен, когда бог создаст реформаторов, совершенно подобных апостолам, все христианские секты объединились в форме Interim¹¹². План этот заключался в том, чтобы [в храмах] не делалось ничего, кроме чтения народу текста слова божьего без какого бы то ни было толкования, без предписывания слушателям чего-либо в виде наставлений или запретов, но, самое большее, в форме предостережения. Он считал, что подлинному христианину вовсе не обязательно быть членом какой-то существующей церкви, и поступал согласно этому воззрению (В). Он не присоединился ни к католикам, ни к протестантам, ни к какой-либо иной секте. С большим мужеством он выступал против реформированной религии, а именно против Кальвина и Теодора Беза. В нем видели такого возмутителя религии, что власти Дельфта изгнали его

из города, Штаты Голландии издали ряд распоряжений, по поводу которых Коорнгерт жаловался, что они означают восстановление инквизиции. Ничто ему не представлялось более противоречащим разуму и Евангелию, чем преследование тех, кто не придерживается государственной религии. По этому вопросу он выступал против Беза и Липса¹¹³. Он умер 20 октября 1590 г., прославив учение о предопределении, против которого так много боролся (D). В 1613 г. вышло в свет издание его произведений в трех томах in folio... Луис Гвиччардини (Guicciardin)¹¹⁴ говорит о превосходном гравере, родившемся в Гарлеме, по имени Теодор Коорнгерт. Несомненно, это тот же самый человек, который упоминается в книге «Théâtre de Tréhégus» и о котором речь идет здесь. Вот что я смог почерпнуть из нескольких книг на латыни, и я уже был готов отправить эту статью вместе с шестью первыми примечаниями, помещенными ниже, в типографию, не собираясь к этому ничего прибавлять. Но, узнав, что имеется жизнеописание нашего Коорнгерта на фламандском языке в начале его сочинений, я распорядился сделать из него выдержки, позволившие мне значительно увеличить данную статью. Из этих материалов я узнал, что Коорнгерт родился в 1522 г. в старинной и почтенной амстердамской семье и что в юности он совершил путешествие в Испанию и Португалию. По возвращении на родину он женился вопреки распоряжениям, содержащимся в завещании его покойного отца, и не посоветовавшись с матерью. Женившись на женщине, не имевшей почти никакого имущества, он был вынужден пойти на службу к Рено де Бредероду, барону Вианена; он стал его управляющим, и барон его полюбил. Однако Коорнгерт скоро его оставил, так как не мог приспособиться к придворной жизни. Он поселился в Гарлеме, зарабатывая себе на жизнь ремеслом гравера. Придя к сомнениям при рассмотрении некоторых богословских вопросов и воображая, что найдет их разрешение у святого Августина и некоторых других отцов церкви, он в тридцатилетнем возрасте стал изучать латынь и достиг при этом таких успехов, что вскоре оказался способным

перевести на фламандский «De officiis» Цицерона и много других произведений. Он разбирался в музыке и поэзии и был очень приятным сотрапезником, но, стремясь своими рассуждениями поучать ближнего, никогда не нарушал правил воздержанности. Он очень любил труд и сделал себе правилом проводить в постели не более шести часов в сутки. Его назначили нотариусом в 1561 г., секретарем города Гарлема в 1562 г., секретарем бургомистров того же города в 1564 г. В 1565 и 1566 гг. его несколько раз направляли представителем к принцу Оранскому, правителю Голландии. Он вступал в различные переговоры с Генрихом Вредеродом¹¹⁵ по поводу смут, начавшихся в Нидерландах, и по поводу знаменитого прощения, поданного герцогине Пармской в апреле 1566 г. В дальнейшем он был удален из города Гарлема и переведен в Гаагу, где долго сидел в тюрьме в суровых условиях. Там он сочинил несколько поэм. Его жена, убежденная, что он никогда не выйдет из тюрьмы, хотела заболеть чумой, чтобы, заразив ею мужа, вместе с ним умереть. Он сурово выбранил ее за это, приказал ей воздержаться от осуществления ее замысла и терпеливо ожидать милосердия провидения. Он защищался столь искусно, что его освободили и ограничились тем, что запретили ему покидать Гаагу. Узнав о том, что из Брюсселя поступили новые приказы о вторичном заключении его в тюрьму, он тайно бежал в Гарлем, а затем в герцогство Клевé, где зарабатывал на жизнь своим старым граверным ремеслом. Когда провинции Голландии в 1572 г. приняли твердое решение сохранить свою свободу в борьбе против испанской тирании, Коорнгерт возвратился на родину и был удостоен поста секретаря Штатов провинции. Желая выступить против беззаконий, совершаемых военными, и имея поручение поставить их об этом в известность, Коорнгерт стал до того ненавистным начальникам этих наглых вояк (Н), что, дабы спасти свою жизнь от грозившей опасности, он почел за благо уйти в изгнание. Написав принцу Оранскому и властям соединенных провинций о причинах своей отставки, он эмигрировал в Эмден. После того как обстоятельства в стране вновь изменились к лучшему, он возвратился

в Гарлем и был вовлечен в диспуты, где его противниками были самые ревностные священники; в защиту своих взглядов он опубликовал различные сочинения. Он устно их отстаивал в Лейдене и Гааге. Для того чтобы быть готовым быстро вступить в борьбу со своими оппонентами, он поселился в Гааге. Когда его словесные диспуты были запрещены властями, он несколько раз просил государственных деятелей, священников, а именно синод в Тергу, чтобы они разрешили продолжить и завершить эти диспуты. Он подал по этому поводу ходатайство на имя принца Оранского, изложив там множество доводов в пользу своей просьбы. Он умолял, чтобы в случае отклонения его просьбы ему по крайней мере разрешили скромно и по-христиански продолжать опровержение заблуждений и пользоваться в этом деле свободой совести, достигнутой ценой стольких страданий. В случае если и в этом ему будет отказано, он просил в качестве последней милости разрешения уехать в какую-нибудь соседнюю, дружественную Голландии страну, чтобы употребить последние дни своей жизни на завершение указателя к Священному писанию, над которым он работал двадцать шесть лет. Он просил также оградить его от давления на его совесть, посягательств на его жизнь, бедствий угрожающей ему нищеты, возмущения реформированной церкви. Он просил охранное свидетельство и заверял, что возвратится в Гаагу, чтобы закончить диспут, сразу же как только сочтут необходимым его вызвать. Когда все его просьбы были отвергнуты, он не переставал публично заявлять, что нашел большие заблуждения в гейдельбергском катехизисе; тем самым он нажил себе много врагов, его чернили с кафедры, да и в других местах осыпали ругательствами и клеветой. Ему приходилось переносить много огорчений, и все это возбуждало и настраивало многих против него. Он всегда мудро и стойко переносил эту враждебность окружающих; весьма возможно, что ему покровительствовал принц Оранский (К). В то время никто не выступал с такой силой, как Коорнгерт, в защиту свободы страны и свободы совести (L). Его сочинения, направленные против учения о предопределении и первородном грехе,

в обоснование его взглядов приводят столько доводов, что когда несколько лет спустя Амстердамская консистерия поручила Жаку Арминию опровергнуть эти доводы, то священник ответил, что ни он, ни кто-либо иной не мог бы найти в Писании что-либо позволяющее возразить на доводы Коорнгерта.

Почти завершив изложение Эразма ¹¹⁶ на фламандском языке *, он был поражен болезнью, в ходе которой обнаружил изумительное терпение и вел весьма назидательные беседы вплоть до своей кончины... Он был похоронен в Тергу, поскольку не пожелал, чтобы его хоронили ни в Амстердаме, где он родился, ни в Гарлеме, где дольше всего пробыл. Его восхваляли Исаак Понтаний в «Описании города Амстердама», Гроций и даже Юст Липс, его враг.

Вот что я извлек из переведенных для меня на латынь отрывков «Жизнеописания Теодора Коорнгерта», изданного на фламандском языке. Отсюда я еще кое-что извлек, что я помещаю в примечаниях. Я воспользуюсь также некоторыми латинскими выдержками из одного произведения Жерара Брандта ¹¹⁷, я имею в виду его «Историю Фландрии», посвященную Реформации в Нидерландах. Эти выдержки сделаны тем же человеком, который передал мне отрывки из «Жизнеописания Коорнгерта» и который хорошо понимает и с большой точностью переводит с фламандского языка. Я полагаю, что ему можно довериться.

(В) *Он считал... что вовсе не обязательно быть членом какой-нибудь существующей церкви, и поступал согласно этому воззрению.* Считая, что ни одна из существующих ныне религиозных общин не является чистой и не возглавляется истинными пастырями, он не принимал никакого участия в таинстве тайной вечери. Он не отрицал, что для укрепления веры в тех, кто в ней нетверд, следовало бы учредить внешнее причастие, но он утверждал, что никто не должен ссылаться на полученную от небес миссию, что никто не должен проповедовать необходимость совершать таинства...

* О Новом завете.

(D) Он умер... прославив учение о предопределении, против которого так много боролся. Боже, воскликнул он, умирая, от тебя я получил свою душу и в твоей власти спасти или осудить ее, как тебе заблагорассудится, я не пророню ни одного слова жалобы...

(H) Имея поручение сообщить о беззакониях, совершаемых военными... он стал ненавистен начальникам этих наглых вояк. Начальники, сознававшие, что они повинны в различных вымогательствах, прибегли к весьма ловкому ухищрению с целью избежать огласки совершенных ими безобразий. Они оклеветали Коорнгерта, объявив его вредным папистом и подвергнув его тем самым множеству опасностей. При этом они воспользовались весьма своеобразным предлогом. Коорнгерт постоянно твердил, что нужно быть справедливым, что не в интересах Голландии преследовать католиков, что нужно сдержатъ слово о свободном отправлении ими обрядов религии, данное принцем Оранским, и т. д. Граф Лумей, командовавший войсками в Голландии, меньше всего заботился о соблюдении этого слова. Коорнгерт довольно смело порицал такое его поведение, и, пользуясь этим, его оклеветали как заклятого пособника папизма. Граф Лумей, перед которым Коорнгерта очернили и обесславили, приказал его убить. Коорнгерту угрожала опасность везде — в деревне, на дорогах, на улицах городов. Он прибег к покровительству принца Оранского, но оно не могло перевесить влияния, какое имел на военных этот граф. Вот почему Коорнгерт был вынужден удалиться в герцогство Клевé *. Это произошло в 1572 г.

Заметьте, что он столь мало был расположен к испанцам, что на него не была распространена амнистия, объявленная в 1594 г. в Брюсселе для всех, кто в двухмесячный срок получил отпущение грехов в исповедальне у священников. Сообщим здесь об эпизоде, который покажет, что ему вовсе не нравилась римская церковь, но что тем не менее он желал, чтобы папистам предоставили свободу совести.

* Извлечено из латинских отрывков из «Истории Фландрии» Жерара Брандта, переданных мне, ч. 1, кн. IX, стр. 535, 1572.

В Голландии совершение в частном порядке религиозных обрядов было запрещено папистам в 1581 г. Некоторые из них воспользовались услугами Коорнгерта при составлении адресованного принцу Оранскому прошения, в котором они просили, чтобы им предоставили возможность совершать их религиозные обряды в Гарлемском монастыре и в храме, покинутом протестантами после того, как они стали хозяевами Большой церкви. Коорнгерт, обязанный предстать пред бургомистрами Гарлема по поводу этого прошения, вручил его бургомистрам, выполняя полученное от просителей поручение, и заявил, что не берет на себя защиту папистов так же, как не станет защищать папизм, ибо он его считает вертепом преступлений, но что тем не менее он убежден, что с римскими католиками поступают несправедливо, нарушая данное им слово и насилуя их совесть. Бургомистры передали это прошение принцу Оранскому, отправившему его [властям] Соединенных провинций. Последние вызвали граждан Гарлема, подписавших прошение, и приказали им зачеркнуть свои подписи. Они приказали Коорнгерту разорвать подлинник прошения. Все это было исполнено.

(К) *Весьма возможно, что ему покровительствовал принц Оранский.* Несомненно, что этот государь, зная Коорнгерта как умного человека, большого поборника свободы и большого врага испанцев, считал его в то время лицом, подходящим для исполнения дел, [которых требовала обстановка в стране]. Он во многих случаях пользовался услугами пера Коорнгерта, возлагал на него различные поручения; он пожелал, чтобы Коорнгерта вызвали на родину из изгнания. К тому же непонятно, как мог бы Коорнгерт оказывать сопротивление своим врагам, если бы он не пользовался неким тайным, весьма могущественным и умело действовавшим покровительством. Ведь Коорнгерт действовал неосмотрительно и неосторожно по отношению к общепринятому учению церкви. Он отрицал миссию священников, осуждал все секты и хотел, чтобы предоставили полную свободу римским католикам, что в условиях того времени было чрезвычайно опасно. Его критика гейдельбергского катехизиса ¹¹⁸ была столь смелой и оскорби-

тельной, что то обстоятельство, что Соединенные провинции Голландии, поручившие изучить это произведение Коорнгерта одному профессору богословия и священнику, ограничились приказом о передаче всех экземпляров этого сочинения в руки властей, заставляет думать, что почти всемогущие люди позаботились о том, чтобы несколько смягчить удары, направленные против Коорнгерта. Я думаю, что если бы принц Оранский был жив, когда Коорнгерт поселился в Дельфте, то власти не приказали бы ему оставить город в двадцать четыре часа, как они это сделали в 1588 г. Были люди, добивавшиеся, чтобы он провел остаток жизни в какой-нибудь тюрьме. Но принц и высшие власти отвергли это требование.

(L) *Никто не выступал с такой силой, как Коорнгерт, в защиту свободы страны и свободы совести.* Будучи в Сентене в добровольном изгнании в 1574 г., он набросал план книги, которая должна была показать всем христианским государям, что поведение провинций, выступивших против короля Испании и герцога Альбы, не было ни мятежом, ни непреодолимым всенародным желанием ниспровергнуть иконы; что эти события имели своим источником высшую власть, которой народы обладают для защиты своих прав, своих законов и свободы совести. Прибавьте к этому то, что я говорю в примечании (H). «Кельнские акты умиротворения», снабженные превосходными примечаниями и с 1579 г. публиковавшиеся в Дельфте (с привилегией провинций) близким другом Коорнгерта Аггеем Альбади, слывут произведением Коорнгерта. Евсевий Филарет¹¹⁹ в своей книге, напечатанной в 1617 г., приписывает эти «Акты» Коорнгерту.

Смотрите также первый трактат Коорнгерта против Юста Липса. В 1584 г. он сочинил произведение о средствах сопротивления королю Испании и среди прочего показал там, что Голландии следовало стать под покровительство Франции.

Убежденный в том, что мир среди христиан — важнейшее положение Евангелия и что этот мир достигим, лишь если свести указанную религию к небольшому количеству истин, необходимых для спасения, и

дать людям возможность иметь различные мнения по всем остальным вопросам, он трудился, прилагая все свои силы, чтобы осуществить эту цель. Он гордился тем, что заслужил одобрение великого Эразма, он соглашался с двумя докторами реформированной церкви, и представляется даже, что принц Вильгельм несколько склонялся в его сторону*.

Коорнгерт постоянно утверждал, что Лютер, Кальвин и Меннон¹²⁰ горячо напали на бесчисленное множество заблуждений римских католиков, но что они не имели успеха в борьбе против ужасного и безбожного учения, призывающего к насилию над совестью. Вместо того чтобы должным образом бороться против этого учения, они его укрепили. Каждый применял его всюду, где он сумел стать хозяином положения. Всякий создавал новое палство, воздвигая раскольническую церковь, осуждающую все остальные. Таким своим поведением, говорил Коорнгерт, они поощряли папизм продолжать свой образ действий, и они не только ничего не достигли, борясь против преследуемых ими учений, но вызвали смуту и расколы, ограничив свободу пророчества**.

Что касается Коорнгерта, то он утверждал, что не следует никого ненавидеть; что все благочестивые люди, стремящиеся верой в Иисуса Христа подражать ему, суть добрые христиане; что власти должны считать добрыми подданными всех миролюбивых жителей. Он был столь преисполнен этим убеждением, что в ущерб своему спокойствию и своим мирским интересам употребил всю свою отвагу, весь свой ум, все свои знания на защиту этого убеждения***.

КРИТИЙ — ученик Сократа... Его относят к тем, кто поучал, что бога не существует (Н).

* Справьтесь по этому вопросу в «Истории» Бора, кн. XXI, стр. 107.

** Т. е. исповедовать все, что говорит тебе твоя совесть.

*** Фламандское двустишие, написанное Пьером Гоофтом и помещенное под гравюрой, изображающей Коорнгерта, утверждает, что он ненасытно добивался знаний и свободы.

(Н)... Один парижский врач... полагает, что в тексте Секста Эмпирика есть пробел, т. е. что переписчики пропустили несколько периодов, содержащих то, что Секст цитировал из Крития... Но хотя я соглашаюсь с предположением г-на Пети ¹²¹, я признаю не все его доводы... Вот как он рассуждает: «Поскольку Еврипид восхвалял тиранию и с жаром отстаивал интересы тирана, вполне возможно, что он в театре распространял изречения, которые ему вменяют в вину, так как эти изречения были очень по вкусу тиранам». До сих пор рассуждение ведется хорошо, т. е. тот, кто признает исходное положение, должен признать вытекающие из него следствия. Беда, однако, в том, что в этом рассуждении содержится ложное исходное положение. Совершенно неверно, что проповедовать изречения, цель которых — уничтожить запечатленные в сердце человека религиозные взгляды,— значит нравиться тиранам. Те, кто достаточно невежествен и неразумен, чтобы не признавать, что религия произошла от впечатления, которое сам бог сообщил уму человека, считают самым правдоподобным предположение, согласно которому те, кто желал господствовать, изобрели религию, чтобы легче было держать народы в порабощении. История изобилует множеством примеров того, как князья извлекали выгоду из суеверий народа, когда им нужно было его побудить к чему-либо или запугать. Дельфийский оракул, ответ авгуров, истолкование чуда широко использовались в тысячах случаев в интересах государей. Точно так же посредством этого же механизма можно поднимать народы на восстание. Тем не менее, поскольку нельзя предвидеть все неудобства, какие в будущем может породить какое-нибудь изобретение, вполне вероятно, что умные и опытные государи, не находя религии, установленной до них, сами создавали религию. Что же тогда хочет сказать г-н Пети, выдвигая предположение, согласно которому Еврипид ввел в пьесу персонаж, обстоятельно ниспровергающий религию, чтобы угодить тиранам, в особенности Археолаю, царю Македонии ¹²²? Есть ли что-либо более подходящее для ниспровержения религии, чем попытка заставить народы поверить, что религия изобретена,

лишь чтобы служить пугалом? Верить, будто молния, гром, буря — это наказания, посылаемые богом за преступление, — значит в сущности верить вымыслу. Г-н Пети столь явно сам себя опровергает, что нельзя не удивляться. Тираны, говорит он, насмеяются над религией, они ей не оказывают никакого почтения. Но они не упускают возможности воспользоваться ни одним средством, какое только можно вообразить, чтобы принудить своих подданных строго подчиняться религии. Следовательно, необходимо ответить г-ну Пету, что Еврипид очень плохо угодил бы тиранам, если бы использовал театр для распространения такой безбожной системы взглядов, какую ему приписывают Секст Эмпирик и Плутарх.

Г-н Пети, мне кажется, забыл один из доводов, лучше этого доказывающий, что не Критий, а Еврипид проповедовал такого рода взгляды. Пети следовало бы сослаться на то, что у Еврипида был обычай выводить на сцену персонажи, проповедующие безбожные идеи. Его Беллерофонт¹²³ самым дерзким образом поносит божественное провидение и перед лицом совершающихся в мире безобразий и постоянных притеснений, каким в нем подвергается невинность, приходит к выводу, что провидения нет...

ЛЕВКИПП — греческий философ. Относительно места его рождения нет единого мнения, но почти все авторы сходятся в том, что он изобрел систему атомов... Нельзя отрицать, что в некоторых отношениях картезианская система имеет сходство с гипотезами Левкиппа (В), и следует осудить Эпикура за то, что он не признался в том, что воспользовался построениями этого философа * (С)... Я часто удивлялся тому, что Левкипп и его последователи не утверждали, что каждый атом одушевлен. Это предположение устранило бы часть их затруднений (Е), и оно является не более безрассудным, чем вечность и способность к движению, которые они приписывали своим неделимым тельцам.

* Вместо того чтобы признаться в этом, он отрицал, что Левкипп когда бы то ни было существовал. См. *Гассенди. Жизнь Эпикура*, кн. V, гл. 1.

Отметим, что существовала школа восточных философов, допускавшая гипотезу атомов и пустоты (Г'), но они исправили эту гипотезу, так как приписывали богу сотворение атомов. Скажем также, что учение о пустоте, которое Гассенди восстановил, а Декарт опроверг, понемногу берет верх и становится любимым идолом (Г) самых знаменитых математиков...

(В) *Нельзя отрицать, что в некоторых отношениях картезианская система имеет сходство с гипотезами Левкиппа.* Страсть, только что упомянутая мной, проявилась в наш век в отношении г-на Декарта. Стремятся отнять у него всю славу изобретения, чтобы разделить ее между несколькими другими философами, древними и современными. Я не вхожу в разбор этого, я довольствуюсь тем, что утверждаю то, что относительно некоторых вещей можно с основанием предполагать: он только обновил старые идеи; например, разве гипотеза о смерчах не принадлежит Левкиппу?.. Кроме того, в системе Левкиппа находятся зародыши великого принципа механики, который с таким успехом применяет г-н Декарт, а именно: *вращающиеся тела по возможности удаляются от центра вращения.* Древний философ учит, что самые тонкие атомы движутся в пустое пространство, как бы устремляясь туда... Этот вид движения г-н Декарт мог бы приписать тонкой материи, если бы он следовал своему принципу; но путем вывода, которым нельзя не восхищаться, он направляет к центру вихря эту тонкую материю, а к поверхности — самые тяжеловесные тельца.

В другом месте я говорил о тех, кто утверждает, что относительно вихрей и причин тяжести Декарт копировал Кеплера. Они должны были бы добавить, что Кеплер копировал Левкиппа.

(С) *Следует осудить Эпикура за то, что он не признался в том, что воспользовался построениями Левкиппа.*

Такова болезнь великих умов: они неохотно признают, что обязаны своими знаниями ближним; они хотят, чтобы думали, что они все почерпнули в глубинах своего духа и что у них не было другого учителя, кроме собственного гения. Этот упрек делают и Эпи-

куру, который только изменил в некоторых пунктах систему Демокрита, основателем которой был Левкипп...

Отец Лескалопье ¹²⁴ замечает, что Гераклит также хвалился тем, что не обязан никому своими знаниями, и этим доказал, что он не стыдился священной болезни, т. е. кичливости. Вот странное название для высокомерия. Впрочем, можно было бы простить это тем, кто был знаком с высокомерием церковников при римских папах. Если какой-нибудь вид тщеславия заслуживал бы этого мнения, это могло бы быть только тщеславие некоторых людей, хвастающихся тем, что они не обязаны своей просвещенностью ни чтению, ни учителям. Им можно было бы сказать: «Значит, вы претендуете на вдохновенность!»...

(Е) *Это предположение устранило бы часть их затруднений...* Они могли бы ответить на одно возражение, которое они никогда не могли разрешить, — возражение, которое Плутарх предложил эпикурейцу Колоту * и которое Гален ¹²⁵ весьма значительно развил, как это уже можно было видеть выше. Оно заключается в следующем: поскольку каждый атом лишен души и способности чувствовать, то никакое соединение атомов не может стать одушевленным и способным чувствовать существом. Но если бы у каждого атома была душа и способность чувствовать, можно было бы понять, что соединения атомов могли образовать существа, способные к некоторым особым модификациям как в отношении чувствований и знаний, так и в отношении движения. Различие, которое замечают между страстями разумных и неразумных животных, могло бы быть вообще объяснено различными комбинациями атомов. Поэтому весьма удивительно, что Левкипп не учел этого в интересах своей системы, да и его последователи оказались не более дальновидными, чем он, и не добавили этой необходимой части; ибо острота споров и возможность исправить то, чего не хватает построениям других, могли бы заставить их видеть дальше, чем видел Левкипп. Есть некоторые

* *Плутарх*. Против Колота, стр. 4

основания думать, что Демокрит до известной степени восполнил этот пробел... Он приписывал душу всем атомам...

Но так как сочинения Демокрита не сохранились, нелегко дать точное и правильное изложение его мыслей. Как бы там ни было, мы знаем, однако, что атомистическая школа не следовала такому пониманию атомов. Ни Эпикур, ни его последователи не утверждали, что атомы наделены жизнью или ощущением. Они рассматривали душу как соединение нескольких частей. Они утверждали, что всякое ощущение прекращается от разъединения или от разложения этого сложного соединения... Можно было бы найти и другое крупное преимущество в гипотезе об одушевленности атомов, так как положение об их неделимости могло бы дать несколько доводов для устранения непреодолимого возражения, которое выдвигается против мнения тех, кто утверждает, что материя может мыслить, т. е. обладать ощущениями и способностью познания. Это возражение основывается на единстве в узком смысле слова, которое должно быть присуще мыслящим существам, ибо если бы мыслящая субстанция была едина только таким образом, как один шар, она никогда бы не увидела целиком дерева и не почувствовала бы боли от ударов палки. Вот способ убедиться в этом. Представьте себе изображение четырех частей света на глобусе; вы не увидите в этом глобусе ничего, что не содержало бы всю Азию целиком или хотя бы какую-нибудь речку целиком. Место, где представлена Персия, совсем не то, которое изображает Спамское королевство, и вы можете различить правую и левую стороны там, где изображен Евфрат. Отсюда следует, что, если бы этот глобус был способен познавать фигуры, которыми он украшен, он не содержал бы в себе ничего, кроме того, что могло бы сказать: *я знаю всю Европу, всю Францию, весь город Амстердам, всю Вислу*. Каждая часть глобуса могла бы знать лишь ту часть изображения, которая ей досталась; и так как эта часть была бы столь мала, что не представляла бы ни одного места целиком, то способность познания оказалась бы для глобуса в целом бесполезной. Из этой способности не

получилось бы никакого акта познания, или во всяком случае это были бы акты познания очень отличные от тех, какие имеются в нашем опыте и какие представляют нам весь объект в целом: целое дерево, целую лошадь и т. д. Это наглядно доказывает, что субъект, получающий впечатление от этих объектов, не делим на несколько частей и, следовательно, человек, поскольку он мыслит, не является существом телесным, или материальным, или существом, состоящим из нескольких существ. Если бы он был таков, он был бы очень нечувствителен к ударам палки, так как боль разделилась бы между столькими частицами, сколько их имеется в подвергшихся ударам органах.

А эти органы содержат бесконечное количество частиц, и, таким образом, доля боли, которая пришлось бы на каждую частицу, была бы так мала, что ее нельзя было бы почувствовать. Если вы мне возразите, что каждая часть души сообщает свои ощущения другим, я вам сделаю два или три возражения, которые заставят вас снова попасть в тупик.

Я вам скажу, во-первых, что возможность того, что части глобуса передают друг другу боль, кажется не более вероятной, чем их способность передавать друг другу движение. Хорошо известно, что каждая из них сохраняет ту часть движения, которая ей досталась, и что она ничего не передает из него другим. Толкните глобус, и движение, которое вы ему сообщите, равномерно распределится по всем частицам этого подвижного тела пропорционально массе указанных частиц, и с этого момента до того, когда глобус перестанет вращаться, не произойдет нового распределения движения между его частями. Почему же вы предполагаете иные условия в отношении мысли, например в отношении боли, которую вы могли бы вызвать в этом глобусе ударом ноги? Не должны ли вы были сказать, что эта боль распределяется по всему глобусу, каждая часть глобуса воспринимает ее пропорционально своей массе и удерживает то, что ей достается? Во-вторых, я задам вам следующий маленький вопрос: каким образом частица души *A* сообщает свою боль частицам *B*, *C* и т. д.? Передает ли душа боль, освобождаясь от нее

таким образом, что та же самая боль, которая была в частице *A*, и в том же количестве, оказывается в частице *B*? Если дело обстоит так, то этим опровергается хорошо известное и очень правильное положение, согласно которому акциденции не переходят от одного субъекта к другому.

Вот еще одно опровержение ваших предложений. Вы, по-видимому, намерены утверждать, что боль от удара ногой должна быть очень сильна, хотя она и разделяется на бесконечное количество частей. Вы предполагаете, что доля, которая достается одной частице души, покидает ее и перемещается в другие. Но этот способ сообщения ничуть не усилит ощущения, так как, если частица души, по мере того как она сообщает боль, теряет ее, это верное средство предупредить увеличение, которое называют *интенсивным*... *

Таким образом, трудность сохраняется целиком: не видно, каким образом боль, разделенная на бесконечное количество частей, может стать невыносимой. Вы скажете, что одна часть души, сообщая свою боль другим частям, тем не менее удерживает эту боль, т. е. что она вызывает в соседних частицах ощущение, подобное своему собственному. Но тогда возникает то же самое возражение. Разве это вновь произведенное сходное ощущение не получено субъектом, делимым до бесконечности? Оно, следовательно, разделится на бесконечное число частей, как и первое; вследствие такого разделения каждый субъект или каждая часть субстанции получит такую малую и слабую степень боли, что она будет совсем неощутима. А опыт слишком хорошо учит нас обратному. Мое третье возражение заключается в том, что вы вводите в мир бесконечное количество бесполезного. Вы можете выйти из затруднений, лишь предполагая нечто непостижимое, а именно что образ лошади, комнаты, будучи воспринят душой, состоящей из бесконечного количества частей, сохраняется целиком в каждой части. Это абсурд так называемых интенциональных сущностей, которые даже схола-

* Схоласты называют *экстенсивным* распространение свойства в различных частях субъекта, а *интенсивным* — приобретение новых степеней в той же части субъекта

сты почти не осмеливаются больше употреблять. Это гораздо больший абсурд, чем утверждение ученых-схоластов, что душа находится целиком в теле и целиком в каждой его части. Но я оставляю это в стороне и довольствуюсь тем, что спрашиваю, не содержит ли ваше предположение с очевидностью такого чудовищного утверждения, согласно которому в голодной собаке имеется бесконечное количество субстанций, которые ощущают голод, и что в читающем человеке имеется бесконечное количество субстанций, которые читают, и каждая из них знает, что она читает. В то же время каждый из нас знает из опыта, что в нем лишь нечто одно знает, что оно читает, что оно голодно, что оно чувствует боль или радость и т. д.

К чему же тогда это бесконечное количество читающих субстанций в каждом читателе, голодных и жаждущих в каждом животном и т. д.? Вы не можете отрицать этого вывода, так как, чтобы освободиться от затруднений, к которым вас приводит разделение мыслей на столько частей, сколько их имеется в субстанции материальной души, вы вынуждены отвечать, что чувство сохраняется целиком в каждой части души путем взаимного сообщения им их изменений. Это напоминает мне очень хороший довод, который употребляла одна философская школа — о ней я буду говорить в следующем примечании, — для доказательства духовной природы бога. Если бог есть тело, говорили они, совершенство его существа находится или во всех индивидуальных субстанциях его тела, или только в одной. Если оно находится во всех индивидуальных субстанциях, следовательно, существует много богов, если же оно содержится только в одной, все остальные излишни... Вы мне, быть может, скажете, что душа видит не сразу все части лошади, но одну за другой, их следование столь быстро, что оно неуловимо, и впечатление, полученное в первый момент, может длиться достаточно для того, чтобы быть соединенным с впечатлением следующих моментов, откуда следует, что душе кажется, будто она видит части предмета, которые уже не воздействуют больше на нее. Таким именно образом ей кажется, что она видит огненный круг, когда вращают

зажженный кусок дерева. Она видит последовательно части этого куска, и тем не менее ей кажется, что она видит сразу все. Это происходит оттого, что полученное впечатление длится дольше, чем само действие.

Я отвечаю вам, что эта уловка не избавит вас от затруднений. Она бессильна против моего последнего возражения и против некоторых других; она может только помешать увидеть диспропорцию между большой величиной объекта и малыми размерами мыслящей субстанции. Ведь в конце концов, что вы сможете возразить, если я вам скажу, что, когда человек очень пристально смотрит на неподвижный предмет, например на стену, та же часть объекта, которая поразила его в первый из неуловимых моментов, о которых вы говорите, должна его поражать во все последующие моменты, ибо трудно придумать причину, почему она перестала бы действовать на душу. Значит, она действует одновременно со всеми другими частями. Но объясните мне, если можете, как образ стены может поместиться целиком в один и тот же момент в бесконечно делимом субъекте. Этот и много других доводов, которые можно найти в работах некоторых современных авторов, полностью доказывают, что мышление и сущность, состоящая из многих частей, несовместимы.

Я столь пространно развил эту тему, чтобы подтвердить то, что я уже показал с очевидностью, а именно что Левкипп, Эпикур и другие атомисты могли бы ограждать себя от непреодолимых возражений, если бы догадались наделить каждый атом душой. Они соединили бы таким образом мысль с неделимым субъектом и имели бы не меньше оснований предполагать существование одушевленных атомов, чем допускать существование несозданных атомов и наделять их способностью движения. Эту последнюю способность столь же трудно допустить в атоме, как и способность ощущать. По нашим представлениям, протяженность и длительность составляют всю природу атома. Способность двигаться сюда не включается; она кажется чуждой и *внешней* природе тела и протяженности, так же как и способность познания. Поскольку атомисты при-

знавали за своими тельцами способность двигаться, почему же они лишали их способности мыслить? Я хорошо знаю, что, снабдив их ею, они не избежали бы всех трудностей; против их точки зрения можно было бы выдвинуть ряд непреодолимых возражений. Но отклонить хотя бы часть ударов — дело немалое. Отметим, что крупные философы считали, что основные свойства души заключаются в способности двигаться*. Именно этим атрибутом они характеризовали и определяли ее. Разве было бы странно, если бы те, кто приписывал атомам принцип движения, признали у них и наличие души?

(F) *Существовала школа восточных философов, допускавшая гипотезу атомов и пустоты.* Знаменитый раввин Маймонид¹²⁶ подробно говорит об этой школе философов: их называли *говорящими*. Они выдвигали главным образом следующие четыре положения: 1) мир не вечен; 2) он был создан; 3) он имеет единственного создателя; 4) этот создатель бестелесен. Этот раввин приводит двенадцать принципов, лежащих в основе учения указанных философов. Второй из них гласил, что существует пустота, а третий — что время состоит из неделимых моментов. По-видимому, атомы этих философов были не такими, как у Левкиппа, ибо они не приписывали этим атомам никакой величины и считали, что все атомы похожи друг на друга. Маймонид очень нападает на этих философов за то, что они были вынуждены отрицать, что одно движущееся существо может двигаться быстрее другого и диагональ квадрата длиннее его стороны. Эти затруднения заставили их говорить, что чувства обманывают нас и следует доверять только разуму; некоторые из них дошли до того, что отрицали существование квадрата.

Скажем попутно, что указанные философы могли бы переложить все эти трудности на своих противников, и предостережем всех сторонников бесконечной делимости от попыток опровергнуть доказательства того, что диагональ квадрата не длиннее одной из его

* См. *Аристотель*. О душе, кн. 1, гл. II; *Plutarch. De placitis. Philosoph., lib. IV, cap. III.*

сторон. Впрочем, эти арабские философы в некоторой мере предполагали то, что, как я говорил, следовало предположить Левкиппу: они учили, что каждый атом живых тел жив, что каждый атом тел чувствующих чувствует и что в атоме заключен рассудок. Между ними не было разногласий по поводу этого учения, но относительно мнения о душе они разделялись на два лагеря: некоторые говорили, что душа заключена в одном из атомов, из которых состоит, например, человек; другие считали, что она состоит из многих очень тонких субстанций. Такое же расхождение было между ними относительно способности познания: одни помещали эту способность в одном атоме, другие — в каждом из атомов, образующих ученого...

(G) *Учение о пустоте... становится любимым идолом самых знаменитых математиков.* Плутарх уверяет, во-первых, что в период от Фалеса до Платона отрицали существование пустоты; во-вторых, что Левкипп, Демокрит, Деметрий, Метродор¹²⁷ и Эпикур признают бесконечную пустоту; в третьих, что стоики будто бы учили, что в мире все заполнено, а вне мира — бесконечная пустота; в-четвертых, что Аристотель будто бы признавал вне мира лишь такое количество пустоты, которое необходимо для дыхания неба, так как якобы, добавлял он, небо состоит из огня. Я не знаю, где Аристотель излагал подобное учение, но я хорошо знаю, где он отрицает существование тел вне неба*, а это предполагает допущение существования бесконечной пустоты за пределами мира, так как нет ничего более абсурдного, чем допущение, согласно которому выше последнего неба находится пустое и ограниченное пространство. Заметьте хорошенько: Аристотель говорит в указанном сочинении, будто за пределами последнего неба нет ни места, ни пустоты, ни времени; но это вопрос чисто терминологический, поскольку он отвергает пустоту лишь в смысле ее обычного определения как пространства, которое не содержит тел, но может их содержать. Он утверждал, что невозможно существование тел за пределами мира, следовательно, он не мог

* *Aristot. De coelo, lib. I, cap. IX, p. m. 348.*

признавать наличие пустоты в соответствии с указанным определением; но он допускал бы бессмыслицу, если бы, признавая вообще пустоту, как то, что не заключает или не содержит никакого тела, он говорил, что за пределами последней небесной сферы нет пустоты. Христианские философы, принимая его положение, учили тому, что Плутарх приписывает стоикам, а именно что в мире все заполнено, а вне мира бесконечная пустота. Они называли последнюю воображаемым пространством, но не считали пустотой в буквальном смысле слова, хотя она и не содержит никаких тел, так как пустотой в буквальном смысле слова они называют пространство, не содержащее никаких тел, но окруженное со всех сторон телами. Ясно, что это определение не подходит для воображаемых пространств. Что касается заполненности мира, то христианские философы признавали ее как основной пункт, который дорог природе и драгоценен для нее. Они говорили, что у природы такой страх перед пустотой, что она предпочитает скорее нарушить свои законы, чем допустить, чтобы пустота проникла куда-нибудь. По их словам, природа заставляет опускаться легкие тела и подниматься тяжелые во всех случаях, когда пустота угрожает ей: эти движения противоречат ее собственным законам и нарушают ее порядок. Но что делать? Разве из двух зол не позволительно и не справедливо выбрать меньшее? Современные философы не без основания издевались над этими бреднями. Галилей и его последователь Торричелли восстановили учение о пустоте; Гассенди, великий восстановитель системы Левкиппа, сделал ее модной и претендовал на то, что наглядно ее доказал. Декарт объявил себя защитником заполненности [Вселенной] и пошел дальше учеников Аристотеля, ибо он не только утверждал, что пустота не существует, но также, что ее существование абсолютно невозможно. Он основывался на том, что если пустота обладает всеми свойствами и всей сущностью тела, т. е. тремя измерениями, то было бы противоречивым употреблением терминов предполагать, будто пустота есть пространство, не заключающее тел. *Тождество*, которое он устанавливал между пространством и телом, вос-

приняли как большой парадокс и начали кричать, что Декарт умаляет всемогущество божье, ибо он якобы учит, что даже бог, действуя при помощи чуда, не мог бы сделать так, чтобы бочка, не переставая быть бочкой, не была бы заполнена какой-либо материей. Несомненно, что это логический вывод из его учения, но этот вывод совершенно не затрагивает всемогущества бога. Дело совсем не в этом всемогуществе, а в том только, чтобы узнать, все ли, имеющее три измерения, является телом. Доводы Декарта показались очень сильными многим людям; они думали, что можно легко сочетать движение и заполненность, принимая учение Декарта о тонкой материи; они открыли поэтому ложные заключения в доказательствах Гассенди*.

Казалось, что точка зрения заполненности укрепилась, более чем когда бы то ни было, когда с большим изумлением увидели, что некоторые великие ученые высказывают другое мнение. Гюйгенс объявил себя сторонником пустоты**. Ньютон стал на такую же точку зрения и резко критиковал в этом отношении гипотезу Декарта как несовместимую с движением, легкостью и некоторыми другими явлениями. Фацио¹²⁸ того же мнения, что и Ньютон, и я слышал, как он говорил, что пустота является не проблемой, а фактом достоверным и математически доказанным. Он добавлял, что пустое пространство несравненно больше, чем заполненное пространство.

Эта новая школа защитников пустоты изображает Вселенную как бесконечное пространство, где рассеяно несколько тел, которые по сравнению с этим пространством не что иное, как несколько кораблей, рассеянных по океану, так что люди с достаточно хорошим зрением, чтобы отличить заполненное от пустого, могли бы воскликнуть:

Редко увидишь пловца в беспредельном просторе!***

* См. [Николь]. Искусство мыслить, ч. III, гл. XVII, § IV, стр. 328 и сл., а также отметьте, что у Аристотеля в «Физике», кн. IV, гл. VII, имеется перечень возражений, [подобных] сделанным в адрес Гассенди господами из Пор-Рояля.

** См. его «Рассуждения о причинах тяготения», стр. 162.

*** *Вергилий*. Энеида, кн. I, ст. 118.

Трудность для новых сторонников пустоты заключается в том, что они не могут отрицать, что аргументы картезианцев против пустого пространства очень сильны; я хочу сказать, что они не смеют утверждать, как схоласты, что пространство — ничто, и это ставит их в трудное положение. Когда у них спрашивают, что же такое пространство, имеющее в действительности три измерения, пространство, отличное от тела и пронизываемое без всякого сопротивления для тел, то они не знают, что отвечать. Немногого не хватает, чтобы они приняли неправдоподобное учение некоторых перипатетиков, которые осмеливались говорить, что пространство есть не что иное, как бесконечность бога. Это очень абсурдное учение, как показал Арно в своих сочинениях *, где он утверждает, что отец Мальбранш, по-видимому, приписывает богу внешнюю протяженность. Заметьте, что Гартсекер (Hartsoecker), хороший физик и математик, занял промежуточную позицию между Декартом и новыми сторонниками пустоты, так как, если он, с одной стороны, предполагает, что при картезианской системе движение невозможно, то, с другой — считает, что жидкая или газообразная протяженность, в которой тела очень легко плавают и летают, не является чистым пространством или пронизываемой протяженностью.

Сделаем отсюда два вывода: во-первых, великие математики, которые доказывают существование пустоты, доставляют гораздо больше удовольствия, чем они думают, последователям Пиррона. И вот каким образом: Самые ясные и точные идеи ума человеческого — это идеи о природе и атрибутах протяженности. Это основа естественных наук. Но эти идеи нам ясно показывают, что протяженность — это сущность, части которой находятся вне друг друга, и, следовательно, протяженность делима и непроницаема. Мы знаем из опыта о непроницаемости тел, и, если мы станем искать а priori источник и причину этого, мы найдем их с предельной ясностью в идее протяженности и различия частей протяженного тела и не сможем представить никакого

* См., между прочим, его «Защиту», напечатанную в 1684 г.

другого основания. Мы воспринимаем протяженность не как род, содержащий в себе два вида, а как вид, содержащий в себе лишь то, что неделимо.

Отсюда мы заключаем, что атрибуты, находящиеся в одной протяженности, находятся также во всякой другой. Между тем математики доказывают, что существует пустота, т. е. протяженность неделимая и пронизываемая, например шар в четыре фута и пространство, которое он заполняет и которое также занимает четыре фута, вместе занимают объем в четыре фута протяженности. Следовательно, нет ясной и отчетливой идеи, на которую мог бы опереться наш ум, так как оказывается, что идея протяженности обманула нас самым ужасным образом. Она убедила нас в том, что части всего, что имеет протяженность, не могут быть пронизываемы, а вот математически доказано существование пространства, пространства, говорю я, имеющего три измерения, неподвижного и позволяющего другим объемам свободно проходить через себя, не двигаясь и не раскрываясь. Во-вторых, я должен сказать, что система Спинозы очень плохо согласуется с этой двойной протяженностью Вселенной: одной — пронизываемой, непрерывной и неподвижной и другой — непронизываемой, разделенной на куски, находящиеся иногда за сотни лье друг от друга. Я думаю, что спинозисты оказались бы в большом затруднении, если бы их заставили признать доказательства Ньютона.

ЛУКРЕЦИЙ (по лат. Titus Lucretius Carus) — был одним из величайших поэтов своего времени... Никогда ни один человек не отрицал так смело божественное провидение, как этот поэт (E), и тем не менее он признавал нечто, чему доставляет удовольствие унижать человеческое величие (F)... Если бы он обращал столько же внимания на несчастья маленьких людей, как и на несчастья людей великих, он, может быть, признал бы существование некоего существа, которое получает удовольствие, огорчая мелкий люд, а может быть, он отверг бы даже эту гипотезу (H) и постарался объяснить это обстоятельство естественным образом...

Здесь будет уместно рассмотреть один паралогизм и одно противоречие, в которых упрекают Лукреция. Паралогизм относится к одному из аргументов, которыми он пользовался, чтобы показать, что следует презирать смерть. Эпикур уже употреблял этот аргумент, но таким образом, что Плутарх его за это резко критиковал (Q). Противоречие относится к учению Лукреция о природе человеческой души. Он утверждал, что душа умирает вместе с телом, и тем не менее считал, что она возвращается на небо, когда человек умирает. Те, кто предполагает, что он не мог говорить этого, не противореча сам себе, не читали его труда или совершенно не поняли его взглядов. Это возражение не поставило бы его в затруднительное положение. В более трудное положение его поставило бы требование определить атрибуты своих богов (S), так он сам дает оружие тем, кто хочет на него напасть, и именно в этом пункте его система кажется произведением человека, не умеющего последовательно рассуждать...

(E) *Никогда ни один человек не отрицал так смело божественное провидение.* Он начинает изложение... нечестивым введением:

Ибо все боги должны по природе своей непременно
Жизнью бессмертной всегда наслаждаться в полнейшем
покое,
Чуждые наших забот и от них далеко отстранившись.
Ведь безо всяких скорбей, далеки от опасностей
всяких,
Всем обладают они и ни в чем не нуждаются нашем *...

Он продолжает, осыпая бесчисленными похвалами Эпикура, у которого хватило смелости напасть на религию и который оказался в этой борьбе победителем. Он говорит в этой же книге, что ему придает бодрости похвала, которую он надеется заслужить, трактуя о совершенно новой области и разбивая цепи религии.

(F) *Он признавал нечто, чему доставляет удовольствие унижать человеческое величие.* Говоря о страхе, охватывающем адмиралов при виде бури, он добавляет, что напрасно они дают обеты, ибо верно то, что некая

* Лукреций. О природе вещей, кн. II, ст. 646—651.

тайная сила забавляется и смеется над земным величием.

В те времена, как у всех на глазах безобразно влачилась Жизнь людей на земле под религии тягостным гнетом, С областей неба главу являвшей, взирая оттуда Ликом ужасным своим на смертных, поверженных долу, Эллины впервые один осмелился смертные взоры Против нее обратить и отважился выступить против. И ни молва о богах, ни молнии, ни рокотом грозным Небо его запугать не могли, но, напротив, сильнее Духа решимость его побуждала к тому, чтобы крепкий Врат природы затвор он первый сломить устремился...

Так, в свою очередь, днесь религия нашей пятою Попрана, нас же самих победа возносит до неба *.

Вот философ, который стремится упрямо отрицать провидение и силу судьбы ** и приписывает все необходимому движению атомов, причине, не знающей ни куда она идет, ни что она делает. Опыт заставляет его признать, что течение событий обнаруживает особую склонность унижать тех, кто выделяется среди людей своим величием. Почти невозможно не признать такой склонности, когда внимательно изучаешь историю или даже только то, что происходит в известных тебе странах. Даже средней продолжительности жизни достаточно, чтобы мы могли видеть людей, поднявшихся до высокого положения в результате стремительно следующих одна за другой больших удач и падающих в безвестность вследствие такого же ряда неудач. Все им удавалось прежде, ничего не удается им ныне, на них сыплются тысячи несчастий, шадящих маленьких людей, стоящих, так сказать, на том же пути. Кажется, будто судьба гневается на них, кажется, будто она задумала погубить их, в то время как она оставляет в покое других людей. Я поэтому ничуть не удивляюсь тому, что Лукреций заметил это пристрастие, необъяснимое при помощи его принципов и очень трудно объяснимое при помощи принципов других систем, так как

* Лукреций. О природе вещей, кн. I, ст. 63—71, 78, 79.

** Понимайте здесь под судьбой божество, действующее сознательно, но капризное, злобное, несправедливое, неблагоприятное и т. д.

падо признать, что явления человеческой истории ставят философов в не менее затруднительное положение, чем явления естественной истории. Наиболее очевидна в человеческой истории смена подъемов и падений... о которой я говорил в другом месте... и которая, по словам Эзопа, обычное занятие провидения. Как согласовать это с идеей бесконечно благого, бесконечно мудрого и управляющего всем бога? Разве бесконечно совершенное существо может получать удовольствие, поднимая свое создание до самой высокой вершины славы, чтобы низвергнуть его потом до самых низших ступеней бесчестья? Разве это не значит вести себя подобно детям, которые, не успев построить картонный домик, опрокидывают и ломают его? Скажут, что это необходимо, ибо люди, злоупотребляя своим преуспеванием, делаются от этого такими наглыми, что необходимо, чтобы их падение служило наказанием за злонамеренное использование даров неба, утешением для несчастных и уроком для тех, кого бог осыплет милостями в будущем. Но, может сказать кто-нибудь, не лучше ли было бы дать в числе даров и дар не злоупотреблять ими? Вместо шести крупных удач дайте всего четыре и добавьте в компенсацию за две остальные способность хорошо пользоваться этими четырьмя. Тогда не будет необходимости ни наказывать наглецов, ни утешать несчастных, ни учить того, кто предназначен к возвышению. Первое, что сделал бы, если бы мог, отец, заключалось бы в том, чтобы дать своим детям дар хорошо пользоваться всеми благами, которые он хотел им дать, так как без этого все другие дары скорее ловушки, чем милость, если известно, что они внушат такое поведение, наказание за которое должно будет служить примером [для других]. Кроме того, полезность таких примеров весьма сомнительна; до сих пор всем поколениям нужны были эти уроки, и нет никаких признаков, что грядущие века будут в большей мере избавлены от превратностей судьбы, о которых говорил Эзоп, чем века минувшие. Таким образом, это не характеризует [высшее] существо как бесконечно доброе, бесконечно мудрое, бесконечно постоянное. Я хорошо знаю, что можно изобрести тысячи

Доводов против этих затруднений, но можно также найти тысячи возражений против таких доводов; ум человеческий рождает больше возражений, чем решений, и следует признать, что без света откровения философия не может освободиться от сомнений, возникающих из изучения человеческой истории. Преодолеть эти трудности надлежит богословам, а не философам. Языческие поэты прибегали к гипотезе, которая пришлась очень по вкусу народам: они утверждали, что в этом большом количестве божеств, вмешивающихся в управление миром, есть божества, завидующие счастливым людям. Чтобы унять досаду, вызываемую в них этой завистью, они пускают в ход все, чтобы погубить таких людей. Этим объясняется то, что язычники особенно старались умиротворить такого рода завистливых богов. Богине Немезиде, которая, как полагали, была главной среди них, воздавалось больше, чем какому бы то ни было другому божеству, религиозного поклонения и почестей; и даже становясь столь несчастными, сколь могли желать эти завистливые существа, люди все же смиренно умоляли их прекратить преследования.

Если принять эту гипотезу, можно объяснить, почему великие люди более подвержены превратностям судьбы, чем люди маленькие; каждый сможет понять причину пристрастия, которое даже Лукреций не мог отрицать. Из всех философских систем нет ни одной, которая была бы так беззащитна против затруднений, о которых я говорю, как система Эпикура. Лукреций не знал, как ему быть, он не мог пользоваться ни гипотезой поэтов, ни каким-либо нравоучением, так как он не приписывал богам никакого участия в управлении Вселенной и не признавал никакого высшего невидимого существа в мире, которое знало и хотело бы чего-либо; следовательно, его *vis arbida quaedam* [тайная сила] — убедительный аргумент против его собственного учения. Он опровергал тем самым свои принципы.

Скажу мимоходом, что ему было бы легко примирить со своей системой существование того, что называли судьбой, Немезидой, добрыми духами, злыми ду-

хами. Он мог бы оставить богов в их воображаемом состоянии, довольных их собственным положением и наслаждающихся царственным блаженством, не вмешивающихся в наши дела, не наказывающих зло, не вознаграждающих добро и т. д.; но он мог бы допустить, что некоторые скопления атомов, которые он мог бы назвать как угодно, способны к зависти по отношению к человеку и способны незримо сводить на нет большие удачи. Я давно уже удивляюсь, что ни Эпикур, ни какой-либо из его последователей не обратили внимания на то, что атомы, образующие нос, два глаза, многочисленные нервы, мозг, отнюдь не превосходят атомы, которые образуют камень*, и что, таким образом, весьма нелепо предполагать, что всякое скопление атомов, которое не является ни человеком, ни животным, лишено способности познавать. Как только начинают отрицать, что душа человеческая отличается от материи своей субстанцией, начинают рассуждать по-детски, если не предполагают, что вся Вселенная одушевлена, что повсюду есть различного рода мыслящие существа и среди них есть такие, которые ниже людей, и такие, которые их превосходят. При этом предположении растения, камни — мыслящие субстанции. Совсем не является необходимым, чтобы они ощущали краски, звуки, запахи и т. п., но необходимо, чтобы у них была какая-то другая способность познания. И как они были бы смешны, если бы отрицали, что существуют люди, причиняющие им много зла, вырывающие их с корнем из земли, ломающие их, — были бы смешны, говорю я, отрицая это под тем предлогом, что они не видят рук и топора, которые их обижают; точно так же очень смешны эпикурейцы, отрицающие, что в воздухе или еще где-либо есть существа, которые познают нас, которые причиняют нам то зло, то добро, а иные из которых склонны только к тому, чтобы губить нас. Эпикурейцы, говорю я, очень смешны, отрицая все это под тем предлогом, что мы не видим таких существ. У них нет никаких достаточных оснований для

* Сопоставьте с этим то, что было сказано в статье «Гоббс», прим. (N).

отрицания колдовства магии, *привидений, лемуров*¹²⁹, домовых и других существ той же породы. Тем, кто верит в то, что душа человека отлична от материи, более подходит отрицать все это. Все же я не знаю, в силу какого выверта ума те, кто считает, что душа человеческая телесна, первыми отрицают существование демонов...

(Н) *Он, может быть, признал бы существование некоего существа, которое получает удовольствие, огорчая мелкий люд, а может быть, он отверг бы даже эту гипотезу.* Немногие не обратили внимания на жалобы о том, что болезнь или смерть поражает более часто любимых людей, чем безразличных или ненавидимых. Посмотрите на такого-то, говорят вам, он любил свою жену и у него были основания ее любить; он потерял ее на втором году [семейной жизни], он безутешен; но в то время, когда он оплакивает эту печальную разлуку, множество мужей по двадцать лет мечтают овдоветь и считают для себя наказанием долголетие своих жен. Посмотрите на эту вдову, она оплакивает днем и ночью своего доброго мужа, которого смерть похитила у нее в расцвете его молодости. Сотни других мужей долгое время вполне здоровы и проживут еще много лет и будут продолжать дурно обращаться со своими супругами без всякого предлога и основания. Если бы они умерли, никто в их доме не страдал. Там приятно царствовали бы покой, утешение и бережливость, и поэтому следует думать, что они проживут долго. Только что похоронили ребенка — единственного сына, радость отца и матери. На него возлагали много надежд, и он был вполне достоин богатого наследства, которое его ожидало; смерть его избрала среди сотни других, которых она пощадила и которые в тягость своей семье. Этот честный человек, который так хорошо применял свой ум и свои богатства, недавно умер. Его жизнь была очень коротка, он никогда не пользовался совершенным здоровьем, а если бы он был силен и здоров, он оказал бы еще больше услуг своим ближним, чем он это сделал. Он умер, а двадцать его соседей вполне здоровы и никогда не хворают, и они стараются только причинить беспокойство

то одному, то другому, злоупотребляя своим здоровьем, своим умом и своими богатствами, чтобы угнетать невинных и возмущать общество своим дурным образом жизни. Посмотрите на этого негодяя, бродягу и лентяя, он упал с третьего этажа и не причинил себе никакого вреда. Потомок знатного рода, единственный сын, порядочный человек, случись с ним такое, в лучшем случае переломал бы себе все кости. Все мои читатели согласятся, что можно всюду слышать подобные жалобы и что столь же верно то часто высказываемое утверждение, согласно которому обычные пожелания смерти злему человеку обладают особым свойством удлинять его жизнь. Это было бы легко объяснить гипотезой о завистливых и злобных божествах, в существование которых верили язычники. Хорошая теология может основательно рассуждать об этом, но что же мог сказать Лукреций?

Если бы существовали боги, которых бы огорчало человеческое счастье и которые любили поражать людей, они, несомненно, стремились бы по преимуществу губить во цвете лет единственного сына или нежно любимого мужа, супругу, составляющую счастье своего супруга, и сохранять жизнь мошеннику, доводящему до бешенства своих отца и мать, а также мужу и жене, которые причиняют невыносимые мучения друг другу. Если бы такие боги хотели облечь в траур семью, они выбрали бы самого многообещающего и самого любимого ребенка, и если бы они захотели преследовать целый приход, то они уложили бы на ложе болезни, а затем в могилу тех, кто поддерживает его своей благотворительностью и мудростью, и охраняли бы жизнь бесчестных людей. Им нравилось бы поражать общество, сохраняя тех, кого проклинаят, и уничтожая тех, с кем связаны надежды и радости народа...

Но наши богословы рассуждают гораздо более основательным образом. Вообще говоря, они не отрицают того, что простой и нечестивый язычник назвал бы страстью причинять горе, пристрастным отношением к некоторым личностям или злобностью и завистью судьбы. Они находят в этом провидение, исполненное доброты, мудрости и справедливости. Бог разлучает нас с

лицом, которое мы нежнее всего любим; он делает это, чтобы оторвать нас от земли и научить нас тому, что истинное благо надо искать на небесах. Он долгое время подвергает нас несчастьям в личной жизни, чтобы испытать наше терпение и очистить нас в этом горниле. Он использует долготелние злых для того, чтобы наказать грехи людей. Это бич его справедливости. Он заставляет страдать только тех, кто этого заслужил. Таким образом, хорошая теология не находит здесь никаких трудностей, но Лукреций и Эпикур не могли так легко выпутаться из этого [положения]. Они предпочли бы отрицать самый факт и утверждать, что те, кто ропщет, жалуется, высказывает соображения, изложенные выше, плохо рассуждают.

Человеку свойственно слишком мало учитывать одни обстоятельства и чрезмерно учитывать другие. Если рано умирает дурной человек, плохой муж, на это вначале обращают внимание, но затем забывают. Если смерть скашивает, как траву, очень порядочного человека, доброго мужа, к этому относятся с большим вниманием, этого не забывают, память в этом случае является хорошим реестром. Быть может, умирает столько же детей в соответствии с желаниями их отцов и матерей, сколько единственных, обожаемых сыновей. Смерть первых не вызывает никакого шума, об этом думают мало, а смерть вторых вызывает тысячи воплей, тысячи размышлений. Кроме того, надо знать, что люди более склонны жаловаться на свою судьбу, чем восхвалять ее, и что они ошибочно воображают в тысяче случаев, что ближние более благоденствуют, чем они... Добавим, что Лукреций прибегал для объяснения этого к физике. Не удивляйтесь, говорил он, что нежно любимый сын умирает скорее, чем сын, о котором никто не заботится. Этот последний становится здоровяком, он закаляется в холод и в жару, а другой становится неженкой вследствие чрезмерной мягкости воспитания, и малейшее недомогание сваливает его с ног. Молодой человек с необычайным умом болен и умирает, не достигнув и тридцати лет; увалень никогда не страдает от самых тяжелых болезней и доживает до глубокой старости.

Замечали ли вы, ответил бы Лукреций, превосходных ученых, которые доживали до восьмидесяти лет, и дураков, не достигших зрелости? Возьмите ваши счеты и пересчитайте снова и вы увидите, что ваши подсчеты были неверны. Но в конце концов почему надо удивляться тому, что у человека большого ума слабое здоровье. Такой человек состоит из тонкой и легкой ткани атомов, следовательно, ее сопротивление другим телам должно быть меньшим. Грубый крестьянин слепок из более тяжелых, более связанных между собой молекул, следовательно, они должны быть прочнее. Если атомы воображения движутся с необыкновенной скоростью, они задевают и потрясают части мозга, они делают там отверстия, через которые испаряется и улетучивается бесконечное количество атомов, необходимых для поддержки органов. Поэтому механизм [человеческого тела] изнашивается и жизненные основы повреждаются.

(Q) *Плутарх его за это строго критиковал.* Чтобы со знанием дела комментировать эти слова, надо сначала представить себе цель Эпикура и Лукреция. Их задачей является доказать, что не следует бояться смерти, что смерть — ничто, что у нас к ней не должно быть никакого интереса, что она нас не касается...

Значит, нам смерть — ничто и ничуть не имеет значения*.

Их доказательство основано на том, что вещи, разложенные, разделенные, не ощущают ничего и что вещи, которые не ощущают, с нашей точки зрения, ничто... Вскроем имеющееся здесь ложное заключение. Эпикур и Лукреций предполагают, что смерть — вещь, которая к нам не относится, и нас совершенно не интересует смертность души и то, что, следовательно, человек ничего не чувствует после отделения тела от души... Но они впадают в софизм в двух местах. Они не могут отрицать, что смерть приходит, когда человек еще ощущает. Это значит: из того, что человек состоит из элементов и что разделенные части не ощущают, нель-

* *Лукреций.* О природе вещей, кн. III, ст. 830.

зя делать вывод, что сам процесс разделения не ощущается. Вот их первая непоследовательность: они заключают на основе разделенных частей о самом разделении, а так как оно может быть болезненным и сопровождаться множеством неприятных ощущений, то оно является злом реальным и прямо относящимся к человеку, и это соответствует их же принципу, согласно которому если мертвые не интересуются своим состоянием, то это потому, что они ничего не ощущают. Вторая ошибка в рассуждении указанных философов состоит в том, что они предполагают, что человек боится смерти только потому, что за ней неоспоримо следует некое большое несчастье. Они ошибаются и не дают никакого утешения тем, кто рассматривает как большое зло лишь утрату жизни. Любовь к жизни настолько укоренилась в сердце человека, что жизнь рассматривается сама по себе как очень большое благо, откуда следует, что, поскольку смерть отнимает это благо, она внушает страх, как очень большое зло. К чему же пытаться устранить этот страх словами: *вы ничего не будете чувствовать после смерти*. Разве вам не ответят тотчас же: *достаточно того, что я буду лишен жизни, которую так люблю; и если соединение моего тела и моей души — состояние, присущее мне, я страстно хочу его сохранить; вы не можете утверждать, будто смерть, разрушающая это соединение, есть то, что меня не касается*. Сделаем вывод: аргумент Эпикура и Лукреция не попадает в цель и он мог бы годиться только против страха мучений на том свете. Есть другой страх, против которого они должны были бороться, — страх лишения удовольствия этой жизни. Они могли бы, правда, сказать, что в конечном счете бесчувствие мертвых скорее выигрыш, чем потеря, ибо таким образом достигается освобождение от несчастий этой жизни. Независимо от того, превосходят ли несчастья этой жизни ее блага, как думали многие, или они только равны друг другу, быть бесчувственным — преимущество, так как нет ни одного человека, достаточно понимающего свои интересы, который не предпочел бы четыре часа хорошего сна двум часам, заполненным удовольствиями, и двум часам, заполненным неприятностями.

Рассмотрим другой паралогизм Лукреция. Он предполагает, что смерть не имела бы к нам отношения даже в том случае, если бы способность ощущать сохранялась в распавшихся частях или даже если бы случайность со временем привела к новым соединениям тела и души. Его довод заключается в том, что мы представляем собой сочетание души и тела, и, таким образом, нас касается только то, что нам принадлежит, поскольку мы являемся таким сочетанием. Ведь душа, отделенная от тела, не человек, следовательно, то, что она могла бы ощущать в этом состоянии, не было бы ощущением человека.

Если же сила души и природа духовная все же
Чувства могла бы иметь, и расторгнута будучи

То и тогда бы ничто это было для нас, раз мы
Узами тела с душой и союзом их сплочены тесно *.

Лукреций считает возможным, что те же самые атомы, из которых состоит человек и которые рассеиваются после смерти, со временем возвращаются в прежнее положение и снова воспроизводят человека; но он думает, что жизнь и судьба этого второго человека ни в какой степени не относится к первому; перерыв в жизни, добавляет он, есть причина того, что мы не проявляем никакого интереса к тому, что произойдет в том случае, если будущие века снова дадут нам человеческую природу, которой мы не обладали. Состояние, в котором мы были когда-то, сегодня для нас совершенно безразлично; скажем то же самое о всех состояниях, в которых мы можем оказаться в будущем...

Если Лукреций надеялся внушить эти два пункта людям, которые умеют углубляться в вопрос, он плохо использовал свои знания. Вот пример, который нам это ясно покажет, хотя я беру его наудачу. Представим себе часы и допустим, что они одушевлены, что они ощущают и понимают то, что им говорит часовщик. Допустим затем, будто он заявляет им, что он их разберет и не оставит двух колес близко друг к другу, что

* Лукреций. О природе вещей, кн. III, ст. 843—846.

всё части будут разделены и каждая часть будет помещена в особую коробочку, что эта способность ощущать сохранится, несмотря на это разрушение, и что душа, или основа жизни, сохранит эту способность, чтобы сообщить о боли и радости. Разве не очевидно при этом предположении, что часы должны будут интересоваться этими ощущениями, хотя им и скажут, что рассеяние их частей не будет иметь конца. Часы будут наделены ощущениями не в качестве таковых, но в качестве ощущающей субстанции. Для того чтобы сделать часы несчастными, достаточно того, что эта субстанция будет страдать от жары и холода, боли и горя и т. д. Несомненно, это будет та же субстанция, которая подвергалась указанным несчастьям в виде часов, а боль, которую она испытывает после разрушения сложного механизма, будет только продолжением той боли, которую она ощущала при существовании этого сложного механизма. Примените это к нашей душе, и вы увидите, что если бы она сохраняла способность ощущать после смерти, то следовало бы сказать, что та же природа, которая страдала от голода, холода, лихорадки, каменной болезни и т. д. в человеческом теле, страдает от других вещей вне человеческого тела и что утешение Лукреция неправдоподобно и смешно. Какое вам дело, говорит он, что ваша душа будет несчастна после вашей смерти? Вы — человек, а она не будет человеком, и, следовательно, несчастья души к вам не имеют отношения. Жалкий вывод! Это все равно как если бы Пифагор сказал умирающему: ваша душа перейдет в тело быка, который почти все время будет привязан к плугу и которого оставят умирать с голоду, когда он состарится; но эти страдания к вам не имеют отношения, так как бык не человек. Прекрасное утешение!

Не обращают достаточно внимания на то, что субъект изменений остается тем же самым в количественном отношении при всех трансформациях тела. Те же атомы, которые составляют воду, находятся во льду, в паре, в облаках, в граде, в снеге, составляют хлебное зерно, сопутствуют муке, тесту, хлебу, крови, мясу, костям и т. п. Если они были несчастны в виде воды и

в виде льда, то это будет та же субстанция по количеству, которую следует пожалеть в этих двух состояниях, и, следовательно, все несчастья, угрожающие ей в виде муки, свойственны атомам, образующим хлебное зерно, и никто не может проявлять к ним больший интерес, чем атомы зерна, хотя им и не придется страдать от этих несчастий, пока они образуют хлебное зерно.

Опровергнем теперь другое заблуждение Лукреция, воспользовавшись снова примером с часами. Допустим, что часовщик сказал им: «я разделю вас на части и оставлю в таком состоянии три или четыре года, но по истечении этого времени я соединю эти части и снова вас соберу. Во время разделения ни одна часть не будет испытывать никаких страданий, они все будут в состоянии полного бесчувствия, но, как только они будут восстановлены в их прежнем положении и заведены, их страдания возвратятся к ним». Не правда ли, часы, которые поверили бы этим словам, были бы убеждены, что они-то и будут теми часами, которые снова соберут через три или четыре года? У них были бы все основания думать это и проявлять интерес к судьбе этих новых часов, как к своей собственной. Однако их первая жизнь была бы прервана. Итак, Лукреций весьма поверхностно разобрал этот вопрос, предполагая, будто смерть, создавая большой перерыв между первой жизнью атомов человеческого тела и второй жизнью тех же атомов, воспрепятствует тому, чтобы первая и вторая жизнь принадлежали тому же самому человеку.

Я хорошо знаю, что, допуская этот вид воскрешения, могут сказать, что несчастья, которым подвергались в Риме во времена Мария и Суллы, ни в какой степени не относятся к нашей теперешней судьбе. Мы полностью забыли эти времена, и все же мы могли бы быть тогда теми же несчастными людьми, которые испытали тогда столько горя. Отсюда следует, что, если мы возвратимся к земной жизни еще через тысячу лет, все несчастья, которые нам придется испытать в этой новой жизни, будут полностью принадлежать нам, и уверенность в таком будущем должна была бы внушить нам беспокойство. Значит, Лукреций рассуждал

не так, как следовало. Есть только два способа, чтобы разумно успокоить страх перед иной жизнью: один — это обещать райское блаженство, другой — это обещать полное отсутствие способности ощущать. Заметьте, что последователи Спинозы не могли принять ни того ни другого утешения. Все их решение [этой трудности] заключалось в том, чтобы подготовить себя к вечному и бесконечному кругообороту форм, которые должны всегда сопровождаться мышлением, но без знания того, будут ли они более счастливы или более несчастны, чем в человеческой форме...

(S) *Ему было бы гораздо труднее определить атрибуты своих богов.* Совершенное спокойствие и полное счастье были основными качествами, которые он приписывал богам. С другой стороны, он утверждал, что природа вещей содержит только пустоту и тела.

Всю, самое по себе, составляют природу две вещи:
Это, во-первых, тела, во-вторых же, пустое пространство*.

...Даже не отличаясь особенной проницательностью, легко заметить, что эти два положения Лукреция плохо между собой согласуются. Я мог бы сам вскрыть затруднение, которое вы скоро увидите, но у меня не было времени; я нашел его, я прочел о нем уже в готовом виде в одном труде г-на Котена¹³⁰, прежде чем сам рассмотрел этот вопрос. Так как считается справедливым воздать каждому то, что он заслужил, я воспользуюсь словами этого писателя. «Боги имеют тела или нечто вроде тел, так как кроме пустоты и тел и того, что получается от их соединения, нельзя и представить себе никакой другой природы. Эпикур категорически утверждает это.

Так что самой по себе среди вещей оказаться не может, Вне пустоты и тел, какой-нибудь третьей природы,

говорит комментатор философа, который думает к тому же, что, если бы душа была бесплотна, она не могла бы ничего делать и ничего испытывать. Каково же

* Лукреций. О природе вещей, кн. I, ст. 419, 420.

было бы блаженство богов, если бы они были бесплотными» *? «Состоят ли их тела из атомов?.. И есть ли между частями, составляющими эти божественные тела, пустота?.. Ведь пустота и атомы — основы всего. Всякое тело... может распасться на составные части, и скопление атомов... не может существовать вечно в том же виде: они слишком активны и слишком подвижны, чтобы оставаться всегда в покое» **. Котен делает из всего этого вывод, что «боги Эпикура, хотя и свободные от занятий человеческими делами, не так счастливы и спокойны, как они воображают: они не свободны от ожидания последнего разделения атомов и страха перед ним, ибо атомы, однажды разъединившись в пустоте, никогда не соединятся снова. Итак, — говорит этот философ, — частицы, составляющие душу, рассеявшись однажды, никогда не смогут соединиться; иначе мы могли бы существовать после того, как мы перестали существовать, т. е. воскресение было бы возможно чисто естественным путем. Такую гипотезу можно, однако, вывести из эпикуреизма...» ***.

↑ Отметьте, что Котен указывает, что большинство эпикурейцев говорили, что *боги не состоят из атомов*... Они поняли, что вечное блаженство, которым наделяют богов, несовместимо с тканью из атомов, поэтому необходимо было наделить их другой природой. Однако этим самым они опровергали основное положение своей системы, важнейший догмат, служащий основой их физики, согласно которому атомы и пустота — начало всех вещей. Я не думаю, чтобы Лукреций мог когда-нибудь выйти из этого ложного положения. Ему пришлось бы отказаться от блаженной вечности своих богов... Мы можем судить об этом на основании гипотезы о существовании богов, которая в системе Анаксагора и некоторых других философов — лучшее украшение и самая благоразумная и прекрасная часть механизма, но самое слабое место в системе эпикурейцев. Их глава, освободившись от всякой боязни перед боже-

* Котен. Теоклея, или Истинная философия об основах мира. Диалог III, стр. 54.

** Там же, стр. 56.

*** Там же, стр. 57.

ственным правосудием, оказался поставленным в еще более затруднительное положение своими богами, чем если бы он приписал им дар провидения. Он не дерзал их отрицать, но он не знал ни что с ними делать, ни куда их девать. Все, что он мог о них сказать, пробивало брешь в его системе и приводило к непреодолимым возражениям. Посмотрите, как высмеял его Цицерон и по поводу тонкости тел богов *, и по поводу их человеческих лиц **.

ЛЮТЕР Мартин — реформатор церкви в XVI в. Его история настолько известна и изложена в столь многих книгах, в том числе у Морери... что я не стану заниматься пересказом ее. Я остановлюсь главным образом на вымыслах, которые опубликованы против Лютера... Бесстыдно утверждают, что он отрицал бессмертие души... Большая часть этой клеветы основывается на нескольких словах одной книги, опубликованной друзьями Лютера... которым придают зловредное значение, весьма далекое от мыслей этого пастыря... Его злейшие враги не могли отрицать, что у него были выдающиеся качества; история не знает чего-либо более поразительного, чем то, что сделал он, ибо нельзя не восхищаться тем, что простой монах мог нанести папизму столь сильный удар (АА)... Неправда, что его деяния, как утверждают некоторые, возбудили презрение к христианской религии у многих людей (СС)... Я нахожу весьма странным, что кардинал Дюперрон¹³¹ осмелился утверждать, будто Лютер верил в смертность души.

Лютер достиг больших успехов в схоластике и даже следовал школе номиналистов, вдававшейся в самые абстрактные вопросы, но никто никогда так, как он, не выступал против метода философствования, которому следовали в те времена, и никто никогда так, как он, не восставал против великого Аристотеля... Один из приводимых против Лютера доводов заключается в том, что он учил, будто одна и та же догма ложна и истин-

* *Cicero. De natura deorum, lib. I, cap. XVIII, p. 95 a; lib. II, cap. LIX, p. 313.*

** Там же, cap. XCI, p. 132.

на в одно и то же время; ложна в философии и истинна в теологии (КК); ложна в физике и истинна в этике и т. д. Приводят также как доказательство [нечестия Лютера] его неистовые выступления против университетов и насмешливые выражения, которые он употреблял, издеваясь над академиями и их теологами. Этот насмешливый тон, без сомнения, следует порицать, но он был небесполезен, и мы знаем, что Эразм с его насмешками был предшественником Мартина Лютера.

(АА)... *Что простой монах мог нанести папизму столь сильный удар.* Сколько государств, сколько народов привел он в весьма краткий срок к отделению от римской церкви?.. Уиклиф (Wiclef)¹³², Ян Гус и другие предпринимали то же самое, но не смогли в этом преуспеть. Как утверждали, причина этого заключается в том, что им не благоприятствовало стечение обстоятельств: они не были менее способными или менее достойными, чем Лютер, но они взялись за исцеление болезни до кризиса и, так сказать, при ее начале. Лютер, напротив, поразил ее в момент кризиса, когда она достигла апогея, когда состояние больного уже больше ухудшиться не могло и когда, согласно естественному ходу, болезнь должна была прекратиться или пойти на убыль, ибо с того момента, как вещи достигают самой высокой точки, до которой они могут подняться, обычно они начинают снижаться. Лютер действовал, когда перелом только начинался, и столь же удачно, как те лекарства, которые употребляют последними и которые считаются приносящими исцеление благодаря тому, что их применили, когда болезнь излила всю свою силу... Можно добавить, если угодно, что соперничество между Франциском I и Карлом V было роковым в этом деле. Я скажу, что тем не менее понадобились выдающиеся дарования, чтобы совершить революцию, которую совершил Мартин Лютер... Следует признать, что многое благоприятствовало Лютеру: изящный стиль писателя все более укреплял его авторитет среди мирян, в то время как духовенство не желало отступить от варварства,

преследовало ученых и приводило всех в негодование бесстыдным распутством...

(СС) *Неправда, что его деяния... возбудили презрение к христианской религии у многих людей...*

Можно утверждать, что число умов умеренных, различных, питающих отвращение к христианству, скорее уменьшалось, чем увеличивалось, благодаря тревогам, которые потрясали Европу из-за Лютера. Каждый с жаром принимал решение; одни оставались в римской церкви, другие присоединялись к протестантам; первые ратовали за свою церковь больше, чем прежде, вторые решительно выступали за новую веру. Нельзя было бы указать на людей, которые, по словам Коэффто (Coeffeteau)¹³³, отвергли христианство из-за таких споров. Если бы он сказал, что разделение христиан и действия, которые они совершали друг против друга после того, как было образовано много сект, весьма способствовали тому, чтобы возникло отвращение и недоверие к Евангелию, то я полагаю, что он был бы прав; но в то же время ему пришлось бы допустить то, что в действительности это имело место лишь в незначительной мере. Нужно допустить, что есть много людей беспристрастных, т. е. таких, которые без предубеждения обсуждают то, что происходит внутри и вовне. Но где найти таких? Где те, кто в силу обычая не считал бы одни и те же вещи совершенно справедливыми, когда они заставляют страдать других, и совершенно несправедливыми, когда они заставляют страдать их самих? При таком образе мыслей не следует опасаться, что множество сект станет пирронистскими: каждый, что бы ни случилось, остается приверженным той партии, к которой он примкнул. Антиперистаз¹³⁴, который современные физики изгнали из природы, нашел место в религии. Рвение ослабляется, когда нет пристального внимания со стороны другой секты, и разгорается, когда оно есть... Коэффто поддался обману; он принял за действительное то, что должно было бы произойти в том случае, если бы люди рассуждали иным образом.

(КК) *Лютер учил, будто одна и та же догма... ложна в философии и истинна в теологии. Я уже говорил*

об этом в предыдущем примечании, но добавлю здесь, что наиболее ревностные приверженцы Лютера отступали от него в этом вопросе и что они с такой силой боролись со своими собратьями, которые возродили это положение, что принудили их отречься от него... Скажем также, что к этому спору примешалось недоразумение и много словопрений и что несправедливо было бы бранить позицию Лютера, если бы он выразил ее следующим образом: *те же самые догмы, которые кажутся ложными и невозможными, когда о них судят лишь при помощи естественного света [разума], являются истинными и достоверными, когда о них судят в свете слова божьего.* Но утверждать, что даже после того, как откровение дало возможность нам узнать, что учение является истиной, оно продолжает оставаться ложным в философии,— значит заблуждаться. Гораздо правильнее признать, что философский свет, ясность которого нам казалась руководством в суждении о вещах, был обманчивым и иллюзорным и что его следует сделать более ясным при помощи нового познания, которое сообщает нам откровение. Продолжайте уверять сколько вам будет угодно, согласно понятиям, которые дает логика в главе «De opposites» [«Об опровержении»], что человек не есть камень, но опасайтесь уверять, как это делал Аристотель, что невозможно, чтобы человек был камнем. Разве Аристотель не утверждал, что невозможно, чтобы бог был рожден женщиной, чтобы бог страдал от холода и жары, чтобы бог умер,— словом, чтобы бог был человеком? И разве он не ошибался в этом утверждении? Но раз известно, что противоположность между идеей бога и идеей человека не мешает тому, чтобы одно из этих существ действительно утверждалось другим, то не следует ли сказать: ничто не мешает тому, чтобы человек и камень были — один подлежащим, другой сказуемым одного весьма истинного утвердительного предложения? Поэтому скажем, что иезуит, который поднял такой крик против Лютера, жалким образом запутался и злился некстати. По словам этого иезуита, абсолютно невозможно допустить, чтобы две сотворенные природы были ипостатически связаны. Но разве не ясно, что

если это невозможно, то из этого вытекает равным образом и невозможность таинства воплощения, из-за которого этот иезуит так горячо выступал против Лютера...

МАГОМЕТ — основатель религии, сразу же получившей очень большое распространение и еще поныне чрезвычайно распространенной, родился в Мекке, в Аравии, в VI в... Опубликовано завещание Магомета (АА), производящее впечатление подложного документа: это якобы договор о взаимной терпимости, заключенный между ним и христианами...

(АА) *Опубликовано завещание Магомета...* Магометане в соответствии с принципами своей веры обязаны прибегать к силе для сокрушения других религий; и тем не менее они терпят в течение нескольких столетий другие религии. Христиане получили приказ лишь проповедовать и наставлять; и все же с незапамятных времен они истребляют огнем и мечом тех, кто не придерживается их религии. *Когда вы встретите неверных, говорит Магомет *, убивайте их, отсекайте им голову или берите их в плен и держите их связанными до тех пор, пока не получите за них выкуп или не найдете нужным выпустить их на волю. Не бойтесь их преследовать, пока они не сложат оружие и не покорятся вам.* Правда, сарацины довольно давно отказались от насилия, и находившиеся под властью магометан греческие церкви, как главная, так и раскольнические, сохранились до сих пор. Греческие церкви имеют своих патриархов, архиепископов, свои синоды, свою дисциплину, своих монахов. Я хорошо знаю, что под властью таких господ им приходится много страдать, но в конце концов у них больше оснований жаловаться на жадность и придирки турок, чем на их саблю. Сарацины были еще мягче турок... Нет никаких сомнений в том, что, если бы в Азии вместо сарацин и турок господствовали западные христиане, там теперь не осталось бы и следа от греческой церкви и что христиане не стали бы терпеть магометанство, как эти неверные терпели христианство. Хорошо послушать, что

* В гл. IX Корана.

об этом говорит г-н Жюрье*: «Сушая правда, что нет никакого сравнения между жестокостью сарацин по отношению к христианам и жестокостью папизма по отношению к истинно верующим. За несколько лет войны против жителей Вандей и даже за одну лишь Варфоломеевскую ночь было пролито больше крови во имя религии, чем за время всех преследований христиан сарацинами». В одном из своих пастырских посланий Жюрье повторил в немногих словах то же самое**, причем он исходил из того, что христианство *при господстве магометан* погнбло. Он заблуждается, и он заговорил бы иначе, если бы лучше познакомился с тем, что сообщают историки, но дело не в этом. Пойдем дальше и отметим, что сарацины и турки обращались с христианской церковью более умеренно, чем христиане с язычниками или друг с другом. Жюрье отмечает, что христианские императоры сокрушали язычество, разрушая его храмы, истребляя изображения богов, запрещая культ этих ложных богов, что протестантские государи уничтожали папизм, сжигая иконы, предавая земле мощи, запрещая всякое идолопоклонничество. Очевидно, что монархи, совершенно запрещающие религию, применяют большее насилие, чем монархи, допускающие публичное отправление религиозной службы и довольствующиеся тем, что держат эту религию в унижении, как поступают турки по отношению к христианам.

Вывод, какой я хочу из этого извлечь, состоит в том, что люди слабо руководствуются своими принципами. Вот турки, которые терпят всевозможные религии, хотя Коран предписывает им преследовать неверных, а вот христиане, занятые одними лишь преследованиями, хотя Евангелие им это запрещает...

МАЛЬДОНА (Maldonat) Жан — испанский иезуит... родился в 1534 г... По поводу одного из его наставлений относительно существования бога был поднят шум, которого это дело не заслуживает, и я удивляюсь,

* Жюрье. Апология Реформации, т. II, стр. 55 и след. См. также «Мысли о комете», стр. 738.

** IX, [изд.] в 1688 г., стр. 196.

что Паскье не понял, каким слабым было возражение (L), выдвинутое против Мальдона...

(L)... Вот отрывок из обвинительной речи против иезуитов, произнесенной им в 1564 г.: «Два месяца тому назад ваш метафизик Мальдона хотел в одном из своих наставлений доказать естественными доводами, что бог существует, а в другом такими же доводами доказать, что бога нет. [Мыслимо ли] создавать и испровергать в такой серьезной области. Я охотно спросил бы, в каком же из двух наставлений больше нечестия и возвышенности — в первом или во втором?..» * В этом упреке три ошибки: 1) утверждать, что человек, который, изложив доказательства существования бога, излагает рассуждения или возражения атеистов, тем самым хочет испровергнуть то, что он сам доказал, — значит выступать против добросовестности... 2) Паскье [впадает в] опасное заблуждение, когда осуждает этот метод проповеди, ибо нет ни одного вопроса, относительно которого не возникло бы необходимости для философа разобрать возражения противников, не ослабляя их из политических соображений. Таким образом, метафизик Мальдона выполнял лишь свой долг, посвящая одно наставление разбору рассуждений безбожников; 3) уверять, что в *доказательстве существования бога посредством естественных доводов* столько же нечестия, как и в *доказательстве посредством таких же доводов, что бога нет*, — это бессмыслица, недостойная, я уж не говорю, такого учебного лица, как Этьен Паскье, по любого человека, хоть немного обладающего здравым смыслом...

Паскье мог бы не так грубо обосновать свою точку зрения, если бы он сказал, что, поскольку первые принципы не доказываются, все, кто берется доказывать, что бог существует, тем самым признают, что тезис *бог существует* они не помещают среди первых принципов; а не причислять этот тезис к первым принципам — это акт нечестия. Но этот ответ, хотя и менее грубый, чем иной, не перестает быть очень плохим, ибо

* Паскье. Исследования Франции, кн. II, гл. XLIII, стр. 337.

он приводит к обвинению в нечестии самых святых и самых знаменитых авторов, к обвинению, направленному против обычая всех веков, освященного государством и церковью. Если бы я предпринял попытку перечислить всех авторов, доказывавших естественными доводами, что бог существует, то я с этим делом никогда бы не справился; я имею в виду набожных авторов, столь же достойных уважения за свою добродетель, как и за свою эрудицию. И всякий знает, что во всех христианских школах, где преподают философию, всегда имеется раздел метафизики, посвященный тем доказательствам существования бога, какие нам доставляет естественный свет, и тем аргументам, какие он нам доставляет для опровержения софизмов атеистов. Большая часть тех книг по теологии, которые опубликованы и общеизвестны, содержит раздел о доказательствах бытия божьего посредством доводов разума. Утверждать, таким образом, что все, кто доказывает естественными доводами, что бог существует, являются безбожниками или не признают в качестве принципа тезиса *бог существует*, значило бы поставить себя в смешное положение. Следует знать, что положения, именуемые принципами, не все одинаково очевидны. Есть среди них такие, которые вовсе не доказываются, потому что они либо так же ясны, как и то, при помощи чего их хотят доказывать, либо еще яснее. Таковы, например, следующие положения: *целое больше его части; если от двух равных количеств отнять равные количества, то остатки будут равны; дважды два — четыре*. Эти аксиомы обладают тем преимуществом, что они не только чрезвычайно ясны в понятиях нашего ума, но и совершенно очевидны. Ежедневный опыт подтверждает их; таким образом, доказательство этих положений было бы совершенно ненужным. Но не так обстоит дело в отношении положений не вполне очевидных или таких, которые могут опровергаться другими положениями: они нуждаются в том, чтобы их обсудили и доказали. Их необходимо защищать от возражений. Невозможно отрицать, что тезис *бог существует* не принадлежит к числу положений, не требующих доказательства: он никогда непосредственно не бывает очевиден; он от-

рицался во все века знающими людьми, мастерами рассуждения, и мы увидим ниже, что он отрицается и сегодня процветающими сектами. Следовательно, доказательство этого тезиса не является излишним; даже весьма полезно и необходимо привести такое доказательство еще и потому, что иначе его нельзя сделать понятным заурядным умам, легко постигающим свойства чисел...

Но, скажут нам, не возмутительно ли в наставлении по метафизике поставить вопрос о том, существует ли бог? Мне говорили о немецком государе, основателе академии, который был вне себя, узнав, что обсуждается этот вопрос. Очевидно, кто-то его напугал тем же способом, каким старались ввести в заблуждение парламент Парижа, возбудив его против Мальдона. Скажем свое слово относительно этого возражения. Несомненно, что, согласно правилам ведения спора, с того момента, как решили доказать философскими доводами, что существует бог, тем самым решили превратить эту великую и значительную истину в вопрос, ибо естественная и законная цель этого предприятия состоит в том, чтобы доказать заблуждение тех, кто этот тезис отрицает. Но согласно правилам спора, можно и нужно потребовать от них, чтобы они отказались от своих предрассудков и чтобы они не употребляли в данном споре свои особые принципы против доводов, какие будут им противопоставлены; ведь если они будут прибегать к таким принципам, они впадут в софизм, именуемый у схоластов *petitio principii*¹³⁵ и представляющий собой огромную ошибку, подлежащую устранению из спора как существенное препятствие на пути установления истины. Но лица, отрицающие тезис о том, что бог существует, обладают таким же, как и мы, правом потребовать от нас того же, поскольку во всяком диспуте, ведущемся строго в соответствии с правилами, спорящие должны пользоваться равным оружием. Таким образом, на определенное время, т. е. пока каждая сторона будет ссылаться на свои доводы, те, кто отрицает тезис, и те, кто его утверждает, должны отложить в сторону сам тезис, не ссылаясь ни на его отрицание, ни на его утверждение. Это, следовательно, бу-

дет такой спорный вопрос, такой объект исследования, при рассмотрении которого в целях добросовестности не следует допускать, чтобы заранее составленные нами мнения придавали значение лишь аргументам, выгодным для нас, и ослабляли противоположные аргументы, но необходимо все исследовать таким образом, как если бы наш ум был чистой доской. Нет необходимости в этом случае сомневаться во всем, во что мы верили, и тем более нет нужды утверждать, что все, во что мы верили, ложно. Достаточно пребывать в этот период в своего рода бездействии, т. е. не допускать, чтобы наше предубеждение руководило суждением, которое мы выдвигаем в целях доказательства существования бога, и не допускать, чтобы оно игнорировало возражения и аргументы атеистов. Именно это утверждал г-н Декарт, когда он хотел, чтобы предполагаемый им философ усомнился во всем, прежде чем исследовать основания достоверности...

...Я огорчен, что г-н де Сент-Эвремон¹³⁶, которым я восхищаюсь и которого уважаю больше, чем кого-либо другого, придерживается мнения, противного методу Мальдона...

...«Оставим всю теологию,— говорит он, * — тем, кто выше нас, и будем почтительно следовать за теми, на ком лежит забота о том, чтобы руководить нами. Это не мешает тому, что наши богословы первые разрушают это почтение и способствуют любознательности, незаметно ведущей к заблуждению. Ни одно из принятых у народов установлений не является столь хорошим, как то, что они не подчиняются нелепостям, к каким приводят рассуждения. Сжигают несчастного человека за то, что он не верит в бога, и в то же время в школах публично вопрошают: существует ли бог? Тем самым вы колеблете слабые умы, вы вселяете сомнение в души недоверчивых, вооружаете безумных и даете им возможность искать гибельные доводы, посредством которых они опровергают свои собственные взгляды и истинные представления, какие заложила в них природа».

* *Сент-Эвремон*. Суждение о науках, стр. 200, I том его сочинений, изданных в Голландии в 1693 г.

МАНИХЕЙЦЫ — еретики, гнусная секта которых, основанная неким Мани... зародилась в III в., утвердилась в нескольких провинциях и существовала очень долгое время. Однако она проповедовала вещи, которые должны вызывать самое глубокое отвращение. Ее слабое место заключалось не в учении о двух началах — добром и злом, как кажется сначала, а в особом истолковании, которое она им давала, и в практических выводах, которые она из них делала (В). Следует признать, что это ложное учение, возникшее в гораздо более древние времена, чем времена Мани (С), и недоказуемое, если признать Священное писание целиком или частично, было довольно трудно опровергнуть, так как его обосновывали языческие философы, привычные к спорам (D). К счастью, святой Августин, который так хорошо знал все хитрости споров, отрекся от манихейства, ибо, если б он остался манихейцем, он бы сумел устранить их самые грубые ошибки и к тому же создать систему, которая в его руках могла бы поставить в затруднительное положение ортодоксов. Папа Лев I¹³⁷ с большой энергией выступал против манихейцев; и так как его рвение было подкреплено имперскими законами... этой секте был нанесен тогда очень тяжелый удар. Она угрожающе распространилась в Армении в IX в... и появилась во Франции во времена альбигойцев¹³⁸... этого нельзя отрицать, но неверно, будто альбигойцы были манихейцами...

Так как в этой статье, а также в статьях о марционитах и павликианах и в некоторых других есть вещи, которые вызывали возмущение у многих лиц и которые им показались способными заставить верить, будто я благорасположен к манихейцам, то я уведомляю здесь, что в конце этого произведения можно найти разъяснение, которое покажет, что мои статьи не могут нанести никакого ущерба основам христианской веры.

(В)... *в истолковании, которое она им давала, и практических выводах, которые она из них делала.* Согласно учению манихейцев, между собой боролись два начала и в этом столкновении произошло смешение добра и зла. С тех пор доброе начало старалось выделить то, что ему принадлежит: оно рассыпало свою добродетель

тель на элементы, чтобы рассортировать их. Избранные поступали так же, ибо все то, что было печистого в мясе, которое они ели, отделялось от частиц доброго начала, а затем эти частицы, освобожденные и очищенные, переправлялись в царство божье, их первородину, на двух кораблях, предназначенных для этого. Эти два корабля — Солнце и Луна...

...Учение и поведение манихейцев описывают самым различным образом; это, несомненно, происходит или из-за того, что они изменялись из века в век, или из-за того, что нынешние ученые-манихейцы не изъясняются в той же самой манере, [что и прежние], или, наконец, из-за того, что все их противники не понимают их правильно. Считали полезным истребить все книги манихейцев. Это, возможно, и было бы полезно, но из этого вытекает маленькое неудобство, а именно: мы из-за этого не можем удостовериться в том, какой характер в действительности носило их учение, так, как мы могли бы это сделать, обращаясь к сочинениям их самых ученых авторов. По отрывкам из их системы, которые встречаются у отцов церкви, представляется очевидным, что эти учения секты не были удачливы, когда дело касалось подробностей. Их главное положение было ложно, но оно представало в еще худшем свете, как только они пытались его объяснить и применить. Это происходило вследствие недостатка тонкости мысли и философского духа.

(С) *Это ложное учение, возникшее в гораздо более древние времена, чем времена Мани...* Гностики, кердонысты¹³⁹, марциониты и многие другие секты, которые способствовали проникновению этого дурного учения в христианство до того, как Мани заговорил о нем, не были первыми, кто его выдвинул: они нашли его в книгах языческих философов. Плутарх сообщает нам о древности и всеобщности этой системы не как простой историк, а как верный последователь...

Плутарх... категорически утверждает, что природа бога позволяет ему делать лишь хорошее, а не огорчать кого-либо или причинять кому-то вред. Итак, этот автор был убежден, что печали, которые так часто терзают людей, имеют иную причину, чем бог, и, следовательно,

существуют два начала: одно, которое делает лишь добро, и другое, которое делает лишь зло. Присовокуплю, что персидские философы, жившие в гораздо более древние времена, чем философы Египта, постоянно проповедовали это учение...

Плутарх отвел ему много места, так как полагал, что оно проявлялось в публичных религиозных действиях у варваров и греков... ибо совершенно верно, что язычники признали и почитали зловредных богов. Но они исходили также и в своих книгах, и в своих поступках из того, что тот самый бог, который неоднократно одарял своими благами народ, через некоторое время причинял ему страдания, чтобы отомстить за нанесенную ему обиду. Стоит только почитать греческих авторов, чтобы совершенно ясно понять это. То же самое можно сказать о Риме. Почитайте Тита Ливия, Цицерона и других латинских писателей, и вы ясно поймете, что тому же самому Юпитеру, которому приносились жертвы за одержанную победу, в других случаях оказывались почести, чтобы он перестал причинять вред римскому народу. И хотя там был *Véjovis*, гораздо более склонный делать зло, чем добро, не переставали верить, что *Dijovis*, или *Diespiter*, т. е. добрый Юпитер, метал гром и молнии...

Наконец, древняя ересь двух начал господствовала еще в некоторых странах Востока... Полагают, что она была весьма распространена среди древних варваров Европы.

(D)... *Было довольно трудно опровергнуть, так как его обосновывали языческие философы, привычные к спорам. Доводы à priori их тотчас же обращали в бегство, доводы a posteriori были их сильным местом, и трудно было их преодолеть.. Самые бесспорные и ясные законы логики учат нас тому, что существо, существующее лишь благодаря самому себе, необходимое, вечное, должно быть единственным, бесконечным, всемогущим и одаренным всевозможными совершенствами. Таким образом, если познакомишься с этими идеями, придешь к выводу, что ничего нельзя найти более абсурдного, чем гипотеза о двух вечных началах, независимых друг от друга, одно из которых не обла-*

дает никакой благодатью и может воспрепятствовать намерениям другого. Вот что я называю доводами *à priori*. Они необходимо приводят нас к отказу от манихейской гипотезы и к признанию только одного начала всех вещей. Если бы для доказательства правильности гипотезы нужно было только это, то дело окончилось бы тем, что Зороастр¹⁴⁰ и все его последователи оказались бы в замешательстве. Но всякая система, чтобы быть правильной, нуждается в двух вещах: во-первых, заключенные в ней идеи должны быть отчетливы и, во-вторых, она должна согласовываться с опытом. Поэтому следует рассмотреть, удобно ли объяснять явления природы исходя из гипотезы одного начала. Манихейцы жалки, когда ссылаются на то, что, поскольку мы видим в мире много вещей, противоположных друг другу, как-то: холод и жару, белое и черное, свет и тьму, необходимо существуют два первоначала... Ссылка на противоположность этих сущностей, подкрепляемая сколько угодно тем, что называют колбашнями, беспорядком, неправильностями природы, не может служить даже и слабым, половинчатым возражением против единства, простоты и неизменности бога. Все это обосновывается или различными способностями, которые бог дает телам, или законами движения, которые он установил, или стечением случайных разумных причин, с которыми ему было угодно сообразоваться... Но и не стараясь так, можно спасти простоту и неизменность путей господних: для этого достаточно установления случайных причин, лишь бы их объясняли только как телесные явления и вовсе не касались человека. Небеса и весь остальной мир возвещают славу, могущество и единство бога. И только один человек, этот венец творения своего создателя среди других видимых вещей, — только человек, говорю я, представляет собой величайшее возражение против единства бога. И вот каким образом.

Человек зол и несчастен: каждый знает это по тому, что происходит внутри него, и по отношениям, которые он обязан поддерживать со своим ближним. Достаточно прожить пять или шесть лет... чтобы полностью

убедиться в этих двух вещах; те, кто живет долго и сильно занят делами, узнают это еще более ясно. Кроме того, путешествия постоянно учат нас этому. Они заставляют повсюду видеть памятники несчастья и злобности человека, всюду тюрьмы и больницы, всюду виселицы и нищих... Ученые мужи, не выходя из своего кабинета, приобретают наибольшие знания об этих двух вещах, ибо, когда они читают историю, перед ними проходят все века и все страны мира. Собственно говоря, история есть лишь собрание преступлений и несчастий рода человеческого. Но заметим, что эти два зла — одно моральное, другое физическое — не заполняют ни всю историю, ни опыт отдельных людей. Везде можно найти и моральное благо, и благо физическое, некоторые примеры добродетели, некоторые примеры счастья. Но именно это и составляет трудность, ибо если бы не было ничего, кроме зла и несчастий, то не нужно было бы прибегать к гипотезе о двух началах: этой гипотезы требует наблюдаемая везде смесь благополучия и добродетели с нищетой и грехом. Именно это оказывается сильной стороной секты Зороастра...

Для того чтобы убедиться, сколь трудно опровергнуть эту ложную систему и сколь необходимо в этом случае прибегнуть к свету откровения, чтобы разрушить ее, вообразим себе спор между Мелиссом и Зороастром — людьми, которые были язычниками и великими философами. Мелисс, который признавал лишь одно начало *, сказал бы, что его система прекрасно согласуется с логикой: необходимое существо ничем не ограничено, значит, оно бесконечно и всемогуще, значит, оно единственно, и было бы чудовищно и противоречиво, если бы оно по самой своей сущности обладало не благодатью, а величайшим из всех пороков, а именно злобой. Признаюсь вам, ответил бы Зороастр, что ваши идеи весьма последовательны, и я заверяю вас, что в этом отношении ваши учения обладают превосходством над моими. Я отказываюсь от одного возражения, которое дало бы мне перевес, а именно что под бесконечностью следует понимать все, что есть реального; и поскольку злоба... не менее реальная сущность, чем доб-

* См. *Diogen. Laërt.*, lib. IX, num. 24, ibi Menagium ¹⁴¹.

рота, Вселенная требует, чтобы были существа злые и существа добрые; и так как доброе высшее существо и злое высшее существо не могут существовать в одном лице, необходимо, чтобы в природе вещей было бы существо по природе доброе и другое существо по природе злое. Я отказываюсь от этого возражения и предоставляю вам преимущество быть в большем согласии с логикой, чем я. Но объясните мне при помощи вашей теории, из чего вытекает, что человек зол и подвержен горю и печали. Я предлагаю вам найти в ваших принципах основание для этого явления, как я нахожу его в своих. Стало быть, я возвращаю себе [утраченное] преимущество: вы превосходите меня в последовательности идей и в доводах *à priori*, а я вас — в объяснении явлений и в доводах *à posteriori*. А поскольку важнейший признак правильной системы — это способность согласоваться с опытом и одна только неспособность объяснить опыт служит доказательством неправомерности теории, какой бы хорошей она ни казалась в остальном, то согласитесь, что попадаю в цель я, признавая два начала, а не вы, признавая только одно.

Здесь, несомненно, заключена вся трудность: это прекрасный случай для Мелисса, *hic Rodus, hic salta; res ad triarios redit*¹⁴²...

Давайте еще послушаем Зороастра. Если человек есть творение одного-единственного, в высшей степени доброго, в высшей степени могущественного начала, может ли он подвергаться болезням, холоду, жаре, голоду, жажде, скорби и печали? Может ли он иметь столько дурных наклонностей? Может ли он совершать столько преступлений? Может ли высочайшая праведность произвести преступное создание? Может ли высшая доброта произвести несчастное создание? Может ли быть, чтобы высшее могущество, соединенное с бесконечной добротой, не одарило его благами и не устранило все то, что может его обидеть или опечалить? Если Мелисс обратится к логике, он ответит, что человек, каким его создал бог, вовсе не является злым. Он скажет, что бог создал человека счастливым, но, не последовав совету совести, который, по мысли его создателя, должен вести человека по стезе добродетели,

он стал злым и заслужил, чтобы в высшей степени справедливый и столь же добрый бог заставил его почувствовать действие его гнева. Значит, вовсе не бог является причиной морального зла, но он есть причина физического зла, т. е. наказания за моральное зло. Это наказание, плохо согласующееся с началом в высшей степени добрым, необходимо зависит от одного из его свойств, я хочу сказать, от его справедливости, которая присуща ему не меньше, чем его доброта. Этот ответ, наиболее разумный, который мог бы дать Мелисс, является по существу правильным и основательным. Но он может быть опровергнут более яркими и убедительными доводами, ибо Зороастр не упустит случая объяснить, что если бы человек был созданием одного бесконечно доброго и святого начала, то он был бы создан не только без каких-либо дурных качеств, но также и без какой-либо склонности к ним, поскольку эта склонность является изъяном, а изъян не может быть порожден таким творцом. Значит, остается сказать, что человек, выйдя из рук своего творца, властен самого себя предназначать для зла и что тем самым он оказывается единственной причиной совершаемого им преступления и морального зла, существующего во Вселенной. Но во-первых, у нас нет никакой отчетливой идеи, которая могла бы объяснить нам, как существо, которое не обладает независимым существованием, действует тем не менее независимо. Таким образом, Зороастр скажет, что свободная воля, данная человеку, отнюдь не способна на подлинное решение, так как она существует постоянно и полностью благодаря деянию бога. Во-вторых, он задаст следующий вопрос: предвидел ли бог, что человек дурно воспользуется своей свободной волей? Если ответят утвердительно, он возразит, что невозможно, чтобы кто-нибудь предвидел то, что зависит исключительно от неопределенной причины. Я скорее согласился бы с вами, скажет он, что бог предвидел грех со стороны своего создания, и из этого я заключу, что он должен был воспрепятствовать ему грешить. Ведь логика не допускает, чтобы бесконечно благая и праведная причина, которая может воспрепятствовать возникновению морального

зла, не сделала этого. В особенности же противно логике допустить, что эта причина, разрешившая возникновение морального зла, считает себя вправе наказывать за это свое собственное творение. Если бог не предвидел падения человека, он по крайней мере считал, что оно возможно. А так как в случае, если оно произойдет, он не считал бы себя обязанным отказаться от своей родительской доброты, не стал бы делать своих детей глубоко несчастными, выступая по отношению к ним в качестве строгого судьи, то он предназначил бы человека к моральному благу, подобно тому как он предназначил его к благу физическому. Он не оставил бы в душе человека никакой силы, ведущей его к греху, а тем более не оставил бы ее там, чтобы вести к злу, как таковому. Вот к чему приводят нас ясные и отчетливые идеи логики, когда мы шаг за шагом следуем за тем, что должно делать бесконечно доброе начало. Ибо если доброта, столь ограниченная, как доброта отцов, требует с необходимостью, чтобы они по возможности не допускали, чтобы их дети могли злоупотреблять данными им благами, то с еще бóльшим основанием не допустит дурных поступков своих чад бесконечная и всемогущая доброта. Вместо того чтобы даровать своим созданиям свободную волю, она будет побуждать их к добру. Если она дарует им свободную волю, она всегда будет действительно стараться мешать им грешить. Я уверен, что Мелисс не остановится на этом; но все, что он мог бы возразить, будет тотчас же опровергнуто доводами столь же правдоподобными, как и его, и поэтому спор никогда не закончится.

Если бы Мелисс обратил доводы Зороастра против него самого, он привел бы его в сильное замешательство: но, однажды согласившись с ним, что существуют два начала, он предоставил бы ему широкую дорогу, для того чтобы прийти к разрешению вопроса о происхождении зла. Зороастр возвратился бы к временам хаоса: это состояние по отношению к его двум началам весьма сходно с тем, что Томас Гоббс называет естественным состоянием, которое, как он предполагает, предшествовало возникновению общества. В этом естественном состоянии, где человек человеку — волк, каж-

дый стремился первым завладеть имуществом; только самый сильный мог чем-либо владеть. Чтобы выйти из этой бездны, каждый согласился передать свои права всем, чтобы ему предоставили собственность на что-либо; сделка была совершена, война прекратилась. Два начала, устав от хаоса, когда каждое вмешивалось и разрушало то, что хотело сделать другое, заключили договор, каждое что-то уступило, каждое приняло участие в создании человека и основ единства его души. Доброе начало добивается тех законов, которые доставляют человеку множество удовольствий, и соглашается с теми, которые подвергают человека множеству горестей. Если оно согласно, чтобы в человечестве морального блага было бесконечно меньше, чем морального зла, то оно возмещает себе это существованием отдельных созданий, у которых добродетели бесконечно больше, чем порока. Если многие люди имеют в этой жизни больше страданий, чем счастья, то это возмещается на том свете: то, чем они не обладают, будучи людьми, они получают, приобретя другую форму. Благодаря этому соглашению хаос рассеялся: хаос, говорю я, который был полем битвы двух активных начал... Вот на что мог бы сослаться Зороастр, гордясь тем, что он не приписывает благу началу, будто оно произвело по своей доброй воле существо столь злое и несчастное; что, по его воззрению, благое начало пошло на это, лишь убедившись на опыте, что оно не могло бы поступить лучше, не могло лучше противодействовать ужасным законам злого начала. Для того чтобы сделать менее кощунственной эту теорию Зороастра, можно было бы не признавать длительной войны между этими двумя началами, о которой говорили манихейцы. Можно было бы ограничиться признанием существования двух начал и того, что одно из них когда-то добилось чего-то от другого на определенных условиях, на основе которых было достигнуто вечное соглашение.

Можно было бы упрекнуть этого философа во множестве серьезных противоречий; но если бы он дал ответы, а после, ответив на все это, потребовал, чтобы ему предложили лучшую теорию, утверждая, что он ос-

новательно опроверг гипотезу Мелисса, то это его никогда не привело бы к истине. Человеческий разум слишком слаб для разрешения этого вопроса; это разрушительное, а не созидательное начало; он годится лишь для того, чтобы вызывать сомнения и извращиваться, чтобы затянуть спор до бесконечности. И думаю, что я не ошибаюсь, когда говорю о естественном откровении, т. е. о свете разума, то, что богословы говорят о Моисеевых установлениях. Они говорят, что эти установления пригодны лишь для того, чтобы заставить человека познать свое бессилие и необходимость искупления и закона милосердия. Они служат наставником (это термин богословов), чтобы вести нас к Иисусу Христу. Скажем примерно то же самое о разуме: он годится лишь для того, чтобы дать познать человеку его темноту, его бессилие и необходимость другого откровения, а именно откровения Писания. Именно в нем мы находим то, исходя из чего можно окончательно опровергнуть гипотезу двух начал и все возражения Зороастра. Там мы находим единство бога и его бесконечных совершенств, грехопадение первого человека и то, что из него следует. Когда нам станут высокопарно говорить, что невозможно, чтобы доброе начало вносило в мир моральное зло, мы возразим, что это тем не менее делается и, следовательно, это весьма возможно. Нет ничего более бессмысленного, чем идти против фактов: аксиома *ab actu ad potentiam valet consequentiam*¹⁴³ так же ясна, как и выражение *дважды два — четыре*. Манихейцы догадались о том, о чем я только что сказал; именно поэтому они отвергали Ветхий завет. Но то, что они сохранили от Писания, дало достаточно сильное оружие ортодоксам; поэтому не нужно было большого труда, чтобы привести в замешательство этих еретиков, которые в остальном по-детски запутываются, когда вдаются в подробности. Но поскольку именно Писание дает нам лучшие решения, я не был неправ, когда говорил, что языческому философу было трудно победить в этом вопросе...

Каким бы длинным ни было это примечание, но я не закончу его, не уведомив моего читателя, что мне остается высказать еще три соображения, к которым я

вернусь в другой статье. Я скажу, во-первых, о том, всегда ли правильно рассуждали отцы церкви против манихейцев и могли ли они поставить их в тупик; во-вторых, что, согласно языческому учению, возражения Зороастра не имели большой силы, и, в-третьих, в каком смысле можно утверждать, что христиане не отвергают систему двух начал. Они приложили больше усилий, чем язычники, чтобы выяснить это противоречие при помощи разума, потому что между ними происходили споры о свободе воли, в которых нападающий казался более сильным, а также потому, что небольшое число избранных провидением и вечность ада вызывали возражения, которых Мелисс не очень-то страшился.

МАРЦИОНИТЫ — так называют учеников ересиарха Марциона, который жил во втором столетии... Он родился в Синопе, городе Пафлагонии, на Черном море, и отцом его был добрый и благочестивый епископ... Он стал учеником Кердона (Cerdon)¹⁴⁴, и для того чтобы лучше защищать учение о двух началах, которое он воспринял от этого еретика, старательно занялся изучением философии... У него было большое число последователей, которые не только сохранили свои позиции после его смерти, но также и распространились повсюду и основали везде, где могли, церкви на зависть ортодоксам... Нужно было восстановить против них светскую власть, поскольку господство в империи досталось христианам. Но прошло несколько веков, прежде чем с помощью этого хорошего средства удалось одолеть указанную секту. Она прославилась своими мнимыми мучениками... Впрочем, если хотят судить об этом без пристрастия, то Марцион умер, оставив благочестивое завещание... он не упорствовал в своей ереси так, как его ученики... Мы можем сказать о его учении то же самое, что об учении манихейцев. Он не сумел развить главную идею (F), он запутался в частных вопросах, о которых не имел достаточного представления, а отсюда получилось, что отцы церкви легко привели марционитов в замешательство. По-видимому, они были сражены первым возражением, которое было им сделано. Говорили, что столкнувшись с неприкосно-

венными привилегиями человеческой свободы воли, на которые им прежде всего указывали, они оказались озадачены и немы как рыбы. Однако на это легко было возразить (G).

(F) *Он не сумел развить главную идею.* Если бы человек такого ума, как г-н Декарт, взялся за это дело, то нельзя было бы уничтожить учение о двух началах так легко, как это сделали отцы [церкви], сразу же победив Кердона, Марциона, Апеллеса (Apelles)¹⁴⁵, Мани (Manes) — людей, которые не могли правильно воспользоваться своими преимуществами или потому, что они не признавали Евангелие, или потому, что они не имели достаточных знаний, чтобы избежать истолкований, приводящих к особенно серьезным противоречиям. Самым смешным в их устах было утверждение, что Иисус Христос действительно появлялся на Земле, но не в виде человека во плоти, — утверждение, которое они обосновывали тем, что плоть представляет собой создание не доброго, а злого начала. Марциониты выглядят жалко, когда рассуждают об этом. Вообще, если мы будем судить об их силе по возражениям, которые они выдвигают в «Диалоге» Оригена*, у нас составитя о них плохое мнение. Не видно, чтобы они разрешили затруднения относительно происхождения зла, ибо, по видимому, после того, как им возражали, что зло появилось вследствие злоупотребления свободной волей со стороны человека, они больше ничего не могли возразить. Требуя же предвидения этого злоупотребления, они отделялись прежним возражением, хотя это возражение и было слабо. Ориген**, заявив, что мыслящее создание, которое не пользовалось бы свободной волей, было бы подобно богу неизменно и бессмертно, закрыл рот марциониту, ибо последний ничего не ответил. Однако опровергнуть это возражение было очень легко: нужно было лишь спросить Оригена, являются ли блаженные обитатели рая равными богу по неизменности и бессмертности. Несомненно, он ответил бы, что нет. Следовательно, возразили бы ему, создание не ста-

* Я говорю о «Диалоге против марционитов», приписываемом Оригену.

** «Dialog adver. Marcionit», sect. III. Basil, 1674, p. 79, 80.

новится богом, как только оно склоняется к добру и лишается того, что вы называете свободной волей. Итак, вы не дали удовлетворительного ответа на возражение, ибо вас спрашивали, почему бог, предвидя, что создание будет грешить, если оно покинет свою добрую веру, не обратил его к добру подобно тому, как он постоянно обращает [к добру] души блаженных обитателей рая? Вы отвечаете так, что становится ясно, что вы воображаете, будто вас спрашивают, почему бог не дал созданию сущность столь же неизменную и столь же независимую, какой является он сам. Но никто не собиравал задавать вам такой вопрос. Святой Василий¹⁴⁶ дал другой ответ, обладающий тем же недостатком. Бог, говорит он, вовсе не хотел, чтобы наша любовь к нему была навязана нам силой. И мы сами не скроем, что наши слуги должны испытывать привязанность к служению нам, не когда мы их держим на цепи, а лишь тогда, когда они по своей доброй воле слушаются нас... Чтобы убедить святого Василия, что его мысль ошибочна, достаточно только напомнить о райском блаженстве. Там бога любят, там богу служат совершенным образом и в то же время блаженные не пользуются свободой воли, они не имеют зловещей привилегии грешить...

Но когда мы хотим установить, каким образом ведет себя создатель по отношению к первородному греху создания, мы оказываемся в сильном замешательстве. Все учения, установленные христианами, плохо отражают удары, которые им наносят по этому вопросу. Все они одерживают верх, когда действуют наступательно, но теряют все свое превосходство, когда им нужно отбить атаку. Наши идеи, о которых говорилось выше, неясны настолько, насколько это нужно для затягивания войны; они подобны тем князьям, которые не имеют силы воспрепятствовать опустошению их границ, но достаточно могущественны, чтобы делать набег на вражескую страну. Не похоже, чтобы Марцион и его последователи хорошо знали сильные и слабые стороны ортодоксов...

(G) *Однако на это было легко возразить.* Из предыдущего примечания видно, что для неоспоримого он-

ровержения ответа святого Василия нужно было лишь предложить ему обратить внимание на положение блаженных. Я прибавлю здесь, что не было необходимости требовать от него столь глубокого размышления, так как было бы достаточно, чтобы он рассмотрел положение праведников в этой жизни. Лишь по милости святого духа чада божьи, находящиеся в положении путников, я хочу сказать, в этом мире, любят своего отца небесного и делают хорошие дела. Ни святой Василий, ни другие греческие отцы не могли этого отрицать, хотя они и не проповедовали так же рьяно, как святой Августин, необходимость благодати, которая действительна сама по себе. Не ставит ли божья благодать верующих в положение рабов, которые повинуются только силе? Не препятствует ли она тому, чтобы они любили бога без принуждения и повиновались ему чистосердечно и искренне? Если бы задали этот вопрос святому Василию и другим отцам [церкви], которые опровергали марционитов, не были бы ли они вынуждены ответить отрицательно? Но каково естественное и непосредственное следствие подобного ответа? Не означает ли он, что, не попирая свободы создания, бог может обратить его неминуемо к добру? Значит, грех происходит вовсе не оттого, что создатель не мог его предотвратить, не отнимая у создания свободную волю. Следовательно, надо искать другую причину. Нельзя понять, почему отцы церкви не видели слабость того, что они отвечали, а их противники не воспользовались этой слабостью. Хотя вопросы подобного рода и не были в центре дискуссий, которые имели место в XVI и XVII вв., но несомненно, что первоначальная церковь определенно признавала совместимость человеческой свободы с благодатью святого духа. Наиболее непреклонные христианские секты признают сегодня, что повеления божьи не подчиняли первого человека необходимости грешить и что самая действенная благодать не лишает грешника свободы. Значит, они признают, что повеления сохранить род человеческий постоянно и неизменно в невинности, сколь бы абсолютны они ни были, не помешали всем людям исполнять совершенно свободно свои обязанности. Томисты утверждают, что физическое предопределение

совершенствует свободу нашей души, отнюдь не отнимая ее и не причиняя ей ущерба. И тем не менее они учат, что это предопределение такого свойства, что когда оно дано для того, чтобы вызвать акт любви, то невозможно *in sensu compositio*¹⁴⁷, чтобы душа испытала акт ненависти. Я искренне считаю, что они плохо понимают, как свобода создания усовершенствована физическим предопределением...

НИКОЛЬ (Nicolle) Пьер — один из самых блестящих европейских авторов, родился в Шартре в 1625 г... Он присоединился к партии янсенистов и, работая сообща с г-ном Арно, создал совместно с ним несколько произведений. Одно из этих прекрасных произведений называлось «Опыты о морали»... То, что он писал против протестантов, довольно хитроумно... но многие мудрые люди находят, что лучше было бы все это уничтожить, чем публиковать, ибо, помимо того что римская церковь ничего от этих писаний не выиграла, поскольку все аргументы г-на Николя против протестантизма обращаются против римской церкви, его произведения, а также ответ, какой был дан на них, могут, к несчастью, укрепить в их дурных воззрениях всех тех, кто имеет склонность к пирронизму (С).

(С) ...Я имею в виду два произведения г-на Николя: одно — «Правомерные предубеждения против кальвинистов», другое — «Так называемые протестанты, уличенные в раскольничестве». В отношении первого я имею в виду лишь главу XIV, где автор утверждает, что *взгляды, проповедуемые кальвинистами для обращения людей в истинную веру, смешны и невозможны*... Но он ничего не достиг для католицизма, так как г-н Клод, который ответил на его первую книгу, и г-н Жюрье, который ответил на вторую, убедительно показали, что учение, проповедуемое католической церковью, содержит те же самые противоречия... Возможно, есть лица, желающие, чтобы учение роттердамского священника было принято всеми богословами. Они воображают, что после этого больше не будут спорить и что оно будет истинной могилой споров, ибо, подобно тому как не спорят о вкусах, так не будут спорить и о

религии, как только все теологи сведут анализ веры к вкусу. Я считаю, что владею истиной, скажет один из них, так как я знаю вкус истины и обладаю чувством истины; и я тоже, скажет другой. Я не притязаю на то, чтобы убедить вас посредством очевидных доводов, я знаю, что вы могли бы обойти все мои доказательства, скажет один; мои доказательства вы тоже могли бы обойти, скажет другой. Моя совесть убеждена, скажет один, она находит в этом воззрении тысячи утешений, хотя мой рассудок в этом вопросе еще не видит ничего ясного; у меня дело обстоит так же, скажет другой. Я убеждаюсь, продолжит первый, что к ортодоксии меня привело внутреннее воздействие духа божьего; меня тоже, продолжит второй. Итак, не будем больше спорить, не будем друг друга преследовать, скажут они друг другу. Если я выдвину возражения, на которые вы не сможете ответить, я не буду надеяться обратить вас в мою веру; ибо, поскольку вы не утверждаете, что очевидность является отличительной особенностью теологических истин, туманность ваших доводов и слабость ваших доказательств никогда не будут для вас знаком ошибочности. Значит, моя попытка принудить вас к молчанию была бы тщетной. Ваш вкус у вас занял место доказательства, и дело обстоит в данном случае точно так же, как с нашим отношением к пище: мы доверяем больше своему нёбу и хорошему действию, какое пища оказывает на наше здоровье, чем умозрительным рассуждениям повара или врача, хотя мы вовсе не умеем привести основания, в силу которых эта пища нам нравится и укрепляет нас. Согласимся же друг с другом, что нам незачем беспокоиться, и удовлетворимся тем, что помолимся друг за друга богу. Вот плоды, какие может дать это учение, как утверждают некоторые лица, вспоминаящие изречение святого Августина, согласно которому, поскольку различение истинного и ложного весьма трудное дело, не следует сердиться на тех, кто заблуждается...

Вот, говорю я, плоды, какие может дать это воззрение... но я несколько сомневаюсь в этом, когда вижу, что утрехтский священник *, убежденный, что Писание

* Г-н Сорен.

содержит очевидное свидетельство наших таинств, не одобряет преследования еретиков, и, напротив, его противник, убежденный, что невозможно ссылаться на основательные доказательства *, как в том случае, когда мы хотим доказать божественность Писания неверующим, так и тогда, когда мы хотим убедить социниан в том, что существуют свидетельства наших таинств, весьма одобряет преследование еретиков властями **. Как странно ведет себя ум! Ни на что нельзя полагаться, когда исходишь из того, что люди будут действовать согласно своим принципам и последовательно строить всю свою систему взглядов. Я не утверждаю, что утрехтский священник неправильно рассуждает, соединяя эти две вещи: во-первых, то, что в Писании содержится очевидное свидетельство для тех, кто озарен богом, и, во-вторых, то, что не следует применять уголовные наказания к тем, кто не верит в таинство троицы, воплощения и т. д. Я приписываю непоследовательность лишь его противнику. Она очевидна, ибо если, с одной стороны, вы соглашаетесь, что нельзя привести состоятельных доказательств того, что бог ясно открывает нам существование таинств в своем слове, то вы весьма неправы, утверждая, что человек, не верующий в это, заслуживает того, чтобы его лишили имущества, свободы, родины; ведь он обладает светом разума, и вы не сможете отрицать, что он поступает благоразумно, когда не желает отказаться от этого света, по крайней мере поскольку не видно, что свет этот очевидным образом опровергается свидетельством бога. Этот человек готов пожертвовать самыми отчетливыми своими идеями, как только станет ясно, что этого требует власть бога. Вы признаетесь, что не способны сделать так, чтобы ему было ясно, что этого требует бог; вы признаете, что благодать сможет его убедить, но не сможет ему это открыть с очевидностью. Следовательно, разум и милосердие требуют от вас лишь того, чтобы вы молились за

* Под основательными доказательствами понимаются такие, которые приводят к очевидности.

** Смотрите его «Трактат о правах двух монархов» и VIII письмо в его «Своде социнианизма».

этого человека богу* и добивались путем сдержанных поучений, чтобы он счел свои мнения менее правдоподобными, чем ваши. Если вам это не удастся, предоставьте ему возможность довольствоваться своим имуществом и своей родиной и не вооружайте против него государя. Вот выводы, следующие из данной точки зрения естественно и ясно, и тем не менее священник, о котором я говорю, не делает их — столь велика извращенность его ума. Кстати, что может быть более странного, чем его шумное выступление против автора «Философского комментария» и последующее одобрение всего, что лежит в основе системы взглядов упомянутого автора? Нетрудно доказать, что все гипотезы этого священника больше всего пригодны для того, чтобы подтвердить теории автора «Философского комментария»**. Но мы уклонились от г-на Николая. Вернемся к нему.

Пусть не говорят, что этот автор многого добился, поскольку его книги породили такие споры среди священников Голландии. Для его религиозной общины это достижение является мнимым, и он причинил действительное зло христианству, возбудив споры, доказывающие, что ни посредством авторитета, ни посредством исследования*** нельзя принять решение, которое дало бы основание с удовлетворением сказать, что ты хорошо употребил свой разум, ибо хорошее употребление разума заключается в воздержании от суждения до тех пор, пока не обнаружится очевидность доказательств.

Философские умы ставили себе в упрек легкость, с какой им случалось соглашаться с истинами, которые лишь смутно им представлялись; они это считали боль-

* Смотрите предисловие к «Добавлению к философскому комментарию», где показано, что неясность богословских споров есть неопровержимый аргумент в пользу терпимости.

** Автор «Комментария» показал в предисловии к IV части, что в отношении прав совести, которая заблуждается, г-н Жюрье, полагая, что он эти права опровергает, на самом деле опровергает самого себя. Можно было бы показать, что так же обстоит дело и относительно других вопросов.

*** Его противник отказался и от рассмотрения дискуссии по существу, и от притязания на то, что его аргументы очевидны.

шим недостатком. Они даже не прощали себя в тех случаях, когда выносили правильное решение, если прежде, чем вынести решение, не подвергали строжайшему исследованию все доводы борющихся сторон. Они презрительно именуют *упрямцами (opinateurs)* тех, кто принимает решение, не будучи к этому вынужден неоспоримыми аргументами. Они утверждают, что без таких аргументов можно получить лишь ложное знание; они говорят, что «неведение гораздо лучше, чем это ложное знание, которое приводит к тому, что люди воображают, будто знают то, чего они вовсе не знают... слово *opinari* означает в латинском языке позицию ума, очень легко соглашающегося с недостоверными утверждениями и, таким образом, полагающего, что он знает то, чего в действительности не знает...» *. Не только философы, но и все люди вообще должны согласиться со следующим изречением: *чтобы не быть безрассудным, недостаточно говорить истину, необходимо еще знать, что говоришь истину. Тот, кто утверждает, что число песчинок на дне морском четно, быть может, говорит истину, и тем не менее он, несомненно, повинен в безрассудстве* **. Таким образом, книга г-на Николя оказалась пригодна лишь для того, чтобы возбудить нерешительность равнодушных и послужить еще одним доводом для тех, кто скептически относится к религии... Но так как все имеет две стороны, то есть известное основание надеяться, что из этого столь досадного спора извлекут пользу и те, чей ум склонен к добру. Они научатся ставить границы изречению г-на Декарта относительно нашего воздержания от суждения ***. Они научатся остерегаться естественного света и прибегать к руководству духа божьего, поскольку наш разум так несовершенен...

* «Искусство мыслить», ч. I, гл. III, стр. 54.

** См. *Николь*. Так называемые протестанты, уличенные в раскольничестве, кн. I, гл. II, стр. 15.

*** О пагубных последствиях, к каким приводит это изречение, перенесенное в область религии, смотрите «Новые письма автора «Общей критики», стр. 779 и сл.; *Жюрье*. Истинная система церкви, стр. 373 и сл.; «Новости литературной республики», ноябрь 1684 г., стр. 889, и июль 1686 г., стр. 745. См. также примечания к статье «Пеллисон».

ОВИДИЙ НАЗОН Публий — римский патриций, был одним из лучших поэтов в век Августа... Я исследую, справедливы ли были представления древних о хаосе и были ли у них основания утверждать, что состояния хаоса больше не существует (G). Я покажу, что та борьба четырех элементов, о которой они говорили, не прекратилась, когда был образован мир, и что во всяком случае древние должны были исключить из общего правила род человеческий, поскольку он подвержен самым ужасным смятениям и противоречиям, какие только могут быть при господстве хаоса...

(G) *Я исследую, справедливы ли были представления древних о хаосе и были ли у них основания утверждать, что состояния хаоса больше не существует.*

Чтобы судить об этом должным образом, необходимо сначала рассмотреть описание хаоса, представленное нам Овидием. Это подражание или, лучше сказать, пересказ того, что он нашел в книгах древних греков:

Некогда море, земля и над всем распростертое небо,
Лик был природы един на всем пространстве вселенной,—
Хаосом звали его. Нечленной и грубой громадой,
Бременем косным он был,— и только — где собраны были
Худо скрепленных вещей семена разнородные вместе,

Там, где суша была, находились и море и воздух,—
Но ни на суше стоять, ни по водам нельзя было плавать.
Воздух был света лишен. Постоянными не были виды.
Все пребывало в борьбе, затем, что в теле едином
Холод сражался с теплом, сражалась с сыростью сухость,
С мягкостью твердость, и то, что весомо,—с тем, что
без веса*.

...Вот как Овидий представляет себе распутывание этого состояния:

Бог, иль природа, верней, конец положила раздору.
Небо она от земли и землю от вод отрешила,
Воздух густой отделила она от прозрачного неба.
После же, их разобрав, из их груди слепой извлекая
Пламя огня, вознеслась под свод невесомого неба.
Место себе обретя на самом верху мирозданья.
Воздух — ближайший к огню по легкости, как и
по месту.

* Овидий. *Метаморфозы*, кн. I, ст. 5 и далее.

К более плотной земле притянулись частицы крупнее.
Тяжесть своя придавила ее. Кругом обтекая,
Глуби вода заняла и плотный мир окружила.
Расположенную так, бог некий — какой неизвестно —
Груды потом разделил, разделив, расчлененную сделал,
и т. д.*

...Анализ рассуждения нашего поэта сводится к разбору следующих шести положений:

I. До возникновения неба, земли и моря вся природа как целое была однородна.

II. Это целое было лишь тяжелой массой, где начала вещей были нагромождены беспорядочно, без всякой симметрии, как попало.

III. Тепло боролось с холодом в одном и том же теле, влажность и сухость — тоже; так же боролись друг с другом легкость и тяжесть.

IV. Бог прекратил эту войну, разъединив сражающихся.

V. Он определил им различные места пребывания сообразно присущей им легкости или тяжести.

VI. Он образовал между ними очень хороший союз. Таковы в основном недостатки, встречающиеся в этом учении Овидия. Я не знаю, критиковали ли его когда-нибудь, подвергали ли комментаторы философскому разбору это место в «Метаморфозах», но мне кажется, что они легко могли бы заметить следующее.

Во-первых, первое положение не согласуется со вторым, так как если части целого составлены из противоположных семян или начал, то это целое не может считаться однородным.

Во-вторых, второе положение не согласуется с третьим, так как нельзя утверждать, что целое, в котором столько же легкости, сколько тяжести, есть тяжелая масса.

В-третьих, эта тяжелая масса не может рассматриваться как лишённая деятельности, *pondus iners*, поскольку противоположные начала в ней смешаны без симметрии, а из этого следует, что за их борьбой должна следовать победа одних над другими.

* Овидий. Метаморфозы, кн. I, ст. 21 и далее.

В-четвертых, если бы первые три положения были истинными, то четвертое и пятое оказались бы излишними, потому что качества элементов достаточны, чтобы распутать хаос без вмешательства другой причины и чтобы разместить части либо близко к центру, либо далеко от него соразмерно их тяжести или легкости.

В-пятых, четвертое положение ложно еще в одном отношении, ибо со времени создания небес, земли, воздуха и воды борьба между холодом и теплом, влажностью и сухостью, тяжестью и легкостью так же велика в одном и том же теле, как и прежде.

В-шестых, на основе только что сказанного шестое положение ложно...

Овидий и те, чьи взгляды он пересказывает, прибегают для рассеивания хаоса к помощи бога без всякой необходимости, ибо они приписывают хаосу всю внутреннюю силу, способную разъединить его части и дать каждому элементу то положение, какое ему подобает. Так зачем же они после этого заставляют вмешаться в это дело внешнюю причину? Разве это не значит подражать плохим поэтам, которые в пьесе, написанной для театра, вводят бога в качестве действующего лица, чтобы он распутал ту ничтожную путаницу, какая возникла у героев пьесы? Чтобы правильно рассуждать о том, как был создан мир, нужно рассматривать бога как творца материи и как первое и единственное начало движения. Если же кто-либо не может возвыситься до идеи сотворения [мира] в собственном смысле этого слова, то ему не удастся избежать всех подводных камней и придется, как ни вертись, рассказывать такие вещи, с какими наш разум никогда не сможет примириться. Ведь если материя существует благодаря лишь самой себе, то непонятно, как бог мог или должен был внести в нее движение. В этом случае материя была бы независимой от любой иной вещи в отношении реальности своего существования. Почему же в этом случае по отношению к каждой своей части она не обладала бы силой всегда существовать в том же месте? Почему она должна покориться желаниям другой субстанции относительно изменения их положения? Прибавьте к этому, что, если бы материя была

приведена в движение внешним источником, это было бы знаком того, что ее необходимое и независимое существование было бы отделено и отлично от движения, откуда следует, что естественное состояние материи — это пребывание в покое, и, таким образом, бог не мог бы привести материю в движение, не внося беспорядок в природу вещей, поскольку ничего более не подобает порядку, как следовать вечному и необходимому установлению природы... Предположение, что бог — первый двигатель материи, есть принцип, естественным следствием из которого является то, что бог создал небеса и землю, воздух и море и что он — архитектор того великого и чудесного сооружения, которое называется миром. Но если вы лишаете бога качества первого двигателя, если вы уверяете, что материя движется независимо от него, что она сама в себе обладает разнообразием форм, что в отношении некоторых частей ее движение направлено к центру, а в отношении других — к периферии, что она содержит корпускулы огня, корпускулы воды, корпускулы воздуха, корпускулы земли,— если, говоря я, вы вместе с Овидием **уверяете нас во всем этом, то при построении мира вы бесполезно и очень некстати применяете бога.** Ведь тогда природа прекрасно могла бы обойтись без содействия бога, она имела бы достаточно сил, чтобы разъединить частички элементов и расположить вместе те из них, какие принадлежат к одному и тому же классу. Аристотель очень хорошо понял эту истину и высказывал на этот счет гораздо более правильный взгляд, чем Платон, признававший, что в изначальной материи еще до образования мира существовало беспорядочное движение... Перипатетики наших дней, наиболее усердные защитники евангельской ортодоксии, ничего не могут осудить в этом рассуждении Аристотеля, ибо и они признают, что способности вызывать изменение и движение, присущие четырем элементам, достаточны, чтобы произвести все явления природы. Они заставляют вмешиваться бога лишь в роли хранителя этих первоначальных особенностей (а на самом деле он их первопричина)... Схоластический теолог легко признался бы, что, если бы четы-

ре элемента существовали независимо от бога со всеми способностями, какими они обладают ныне, они сами собой образовали бы механизм мира и поддерживали бы его в том состоянии, в каком мы его теперь видим... Наши новые философы, отвергнувшие качества и способности, которые признавались перипатетической физикой, нашли бы те же недостатки в описании хаоса у Овидия. Ведь то, что они называют главными законами движения, принципами механики, модификациями материи, фигурой, положением и расположением корпускул, есть не что иное, как активная и пассивная сила природы, которую имели в виду перипатетики, употребляя для этого слова *способность вызывать изменение* и *способность приводить в движение четыре элемента*. Поскольку в соответствии с учением перипатетиков эти четыре тела, расположенные сообразно их естественной легкости или тяжести, представляют собой начало, достаточное для порождения всего, то картезианцы, последователи Гассенди и другие современные философы должны полагать, что движение, положение и форма частей материи достаточны, чтобы произвести все явления природы, не исключая даже того главного упорядочения всех вещей, которое разместило землю, воздух, воду и звезды так, как мы это видим теперь. Таким образом, истинная причина мира и совершающихся в нем явлений не отличается от причины, приведшей в движение части материи, как в том случае, когда она определила в одно и то же время каждому атому известную форму, как утверждают гассендисты, так и в том случае, когда она лишь дала частям, которые все имеют кубическую форму, толчок, который посредством длительного движения, происходящего по определенным законам, приводит к тому, что заставляет их впоследствии принять всевозможные формы,— такова теория картезианцев. Те и другие должны согласиться, что, если бы до возникновения мира материя была такой, как ее описал Овидий, она была бы способна преодолеть хаос своими собственными силами и придать себе то строение, какое имеет ныне мир, без содействия бога...

Я знаю, что есть лица, не одобряющие предполо-

жение, выдвинутое г-ном Декартом относительно способа, каким мог быть создан мир*. Одни над ним насмеваются и считают его оскорбительным для бога, другие в нем находят либо заблуждения, либо нечто невозможное. Первым можно ответить, что они не понимают данного вопроса и что, если бы он им был понятен, они признали бы, что ничто так не подходит для того, чтобы дать возвышенную идею о бесконечной мудрости бога, чем утверждение, что из совершенно бесформенной материи он в определенное время смог сотворить наш мир посредством одного лишь сохранения движения, однажды ему данного, и свести это движение к небольшому числу простых и всеобщих законов. Что касается тех, кто оспаривает частности учения г-на Декарта и утверждает, что эти частности содержат черты, противоречащие законам механики и действительному положению, какое открыли в круговороте небесных тел, то по отношению к ним я ограничусь ответом, что это не мешает тому, что в своей теории Декарт остается прав в главном. И я глубоко убежден, что г-н Ньютон, самый грозный критик г-на Декарта, не сомневается в том, что фактически существующая система мира имеет своим источником небольшое число механических законов, установленных творцом всего сущего, ибо, если вы предположили тела, предназначенные двигаться по прямым линиям и стремящиеся либо к центру, либо к периферии, всякий раз, когда они оказываются вынуждены совершать круговое движение вследствие сопротивления других тел, вы тем самым устанавливаете принцип, который с необходимостью образует в природе множество разновидностей материи, и если не образует эту систему, то создаст другую.

Нет ни одного мыслителя (вплоть до придерживающихся безумной и нелепой теории эпикурейцев), который не нашел бы, из чего изготовить определенный мир. Дайте им однажды различные формы атомов, обладающих неотделимой от них силой двигаться по законам тяжести, способностью препятствовать движению друг друга, способностью отражать удары друг

* См. «Начала» Декарта, ч. III, стр. 46 и сл.

друга тем или иным образом, сообразно тому как они соударяются — прямо или вкось, и вы не сможете больше отрицать, что случайная встреча этих корпускул может образовать массы, среди которых будут твердые и жидкие, холодные и горячие, непрозрачные и прозрачные тела, вихри и т. д. Все, что им можно возразить, сводится к тому, что случай не может произвести такую совокупность вещей, как наш мир, в котором существует столько вещей, так долго устойчиво сохраняющих свою правильность, и столько одушевленных механизмов, в тысячу раз более искусно построенных, чем те, какие создает человеческое мастерство, — все это необходимо требует существования разумного руководства...

ОРИГЕН — один из самых плодовитых писателей и один из самых редких гениев раннехристианской церкви, жил в III в... Ниже мы разберем то, что, по предположению Теодора Парраза, *мог бы сказать оригенист, прочитав все возражения манихейцев (Е)...*

(Е)... Хотя рассуждения, которые Парраз¹⁴⁸ приписывает последователю Оригена, кратки и сжаты, я полагаю, что сохраню всю их силу, если сведу их к трем положениям: 1) *бог создал нас свободными, чтобы дать место добродетели и пороку, порицанию и похвале, вознаграждению и наказаниям;* 2) *бог никогда не осуждает грешника только за то, что тот согрешил, он осуждает его за то, что тот не покался;* 3) *физические и моральные несчастья рода человеческого столь мало продолжительны по сравнению с вечностью, что они не могут помешать тому, чтобы бог считался благодетелем и другом добродетели.* Вся сила оригениста заключена в последнем положении, и вот почему: он предполагает, что муки ада не будут длиться вечно и что бог, рассудив, что его свободные создания уже достаточно страдали, сделает их затем вечно счастливыми. Вечное счастье, какое им будет даровано, реализует идею бесконечного милосердия, даже если ему предшествовало много веков страдания, ибо много веков суть ничто по сравнению с бесконечной длительностью...

Посмотрим, что мог бы ответить манихеец на это рассуждение оригениста.

I. Первое, что он мог бы сказать, заключается в том, что мы не находим в нашем уме понятий о двух видах доброты, один из которых состоит в том, что преподносишь дар, предвидя его дурные следствия, но не препятствуя им, хотя ты можешь не допустить протекающего от этого дара зла; другой вид доброты состоит в том, чтобы оказать милость таким образом, что она всегда будет служить ко благу того, кому она оказана. Нет необходимости предупреждать, что здесь под понятием доброты понимается не совершенная доброта, какая встречается в сердце грешного человека, а та доброта, которую логическая абстракция освободила от всех недостатков. Эта идеальная доброта не есть некий род, видами которого являются вышеописанные две разновидности доброты. Существенный атрибут этой идеальной доброты состоит в том, чтобы так обращаться с существом, на которое изливается это милосердие, чтобы приносимое ему добро кратчайшими и надежнейшими путями приносило счастье тому, кто это добро получает. Эта идеальная доброта по самой своей природе необходимо исключает все, что может быть присуще злему существу. Однако несомненно, что именно такое злое существо охотно распространяло бы такие блага, о которых оно знает, что пользование ими окажется зловещим для тех, кому эти блага дарованы... Дурные государи, коварно искавшие средства удовлетворить испытываемое ими страстное желание погубить крупного вельможу, с радостью поручали ему управление провинцией, если знали, что, злоупотребляя этим положением, он станет ненавистен для всех и достоин примерного наказания; но герой романа, придуманный, чтобы служить образцом королевского совершенства, никогда не станет посредством своих щедрот расставлять такую западню. Допустим, что он хочет дать кому-либо должность. Тогда он избирает самых подходящих лиц, которых желает наградить, и не даст им таких должностей, которые, как он предполагает, принесут назначенному лицу много бед...

Отсюда видно, каковы свойства идеальной доброты, а также что она исключает и что включает в себя. Обращаясь к рассмотрению этой идеальной доброты, мы находим, что бог, начало в высшей степени доброе, не мог ни даровать своему созданию блаженства после многих веков страданий, ни дать этому созданию свободу воли, зная, что оно сделает из свободы воли такое употребление, которое его погубит. Если бы создание даже попросило такого дара, бог не мог бы выполнить эту просьбу, не отрицая своей сущности. Тем более он не мог дать такой дар без просьбы со стороны создания; разве создание захотело бы принять такой дар, если б оно узнало, каковы будут последствия? Не воскликнуло ли бы оно: *пусть эти дары пойдут моим врагам!*

Но если бесконечная доброта создателя позволила ему даровать его созданиям свободу, которой они могли дать как дурное употребление, так и хорошее, он должен был по крайней мере сказать, что эта свобода вынуждает его следить за поступками его созданий таким образом, чтобы не допустить положения, когда в результате свободы создания действительно будут грешить. Его бесконечная любовь к добродетели, его беспредельная ненависть к пороку — словом, его святость связывает его интересы с интересами доброты, и благодаря совокупному действию этих двух божественных атрибутов дурное использование свободы воли должно быть предупреждено всякий раз, как только оно готово возникнуть. Отцы, которые не могут отказать ребенку в разрешении ходить одному, или взбираться по лестнице на руках, или ездить верхом на лошади, когда очевидно, что ребенок упадет, если не принять мер предосторожности, всегда делают так, чтобы ребенок нашел поддержку, в какую бы сторону он ни начал падать. Если конечная доброта, которая не может невидимым образом оказывать свою помощь силам малого ребенка всегда, когда она может, не дает ребенку упасть или поранить себя ножом, который пришлось ему дать, чтобы он не плакал, то есть все основания считать, что бог предупредил бы дурное использование свободы воли, бог, который бесконечно добр, бесконечно

Следует сразу встречать зрелища блаженства, не проходя пространств, заполненных ужасом:

Это свершив, наконец, и долг пред богиней исполнив,
К областям светлым они низошли, к луговинам

приятным
Между счастливых лесов и к блаженным местам
обитанья*.

Добродетель, милости могут прекрасно существовать так, чтобы порок, порицание и наказания обладали лишь тем существованием, которое именуется идеальным или объективным. Оригенист не может этого отрицать, поскольку он признает вечное блаженство для всех свободных творений, которое последует за несколькими веками страданий. Добродетель, похвала, благодеяние будут иметь место в течение бесконечной длительности счастья, а порок, порицание и наказания не будут обладать там существованием вне рассудка. Если оригенист возражает, что такие благодеяния не служили бы вознаграждением, в случае если бы создания не были одарены свободой, мы ответим, что нет никакой соразмерности между вечным блаженством и хорошим употреблением свободы воли. Поэтому вечное счастье, которое бог дает честному человеку, не может, собственно говоря, рассматриваться как вознаграждение — это милость, это безвозмездный дар. Нельзя, следовательно, утверждать, пользуясь терминами строго в соответствии с их смыслом, что свобода воли должна была быть дарована людям для того, чтобы они могли заслужить счастье рая и получить его в качестве вознаграждения. Ведь так могло бы быть и в том случае, если бы между добродетелью и вечным счастьем существовала лишь одна-единственная субординация, т. е. связь необходимо добродетельных мыслей, в которой добродетель предшествует, а счастье следует за ним. Я уж не говорю о том, что, чем в меньшей степени вечное блаженство будет являться вознаграждением, тем более будет оно отмечено печатью бесконечной доброты.

* Вергилий. Энеида, кн. VI, ст. 637 и сл.

II. Ответ на второе положение нас нисколько не затруднит. Манихеец не упустит случая заметить, что так как нераскаянность есть не что иное, как дурное использование свободы, то скажем ли мы, что бог осуждает людей за то, что они не раскаялись, или просто за то, что они согрешили, это будет одно и то же. Признаю, что, вообще говоря, желание снять наказание с тех, кто сожалеет о своей ошибке,— знак милосердия; но когда обещаешь прощение при условии раскаяния людям, в нераскаянности которых ты совершенно уверен, то не обещаешь, собственно говоря, ничего, и ты совершенно так же решился их покарать, как если бы не предлагал им никаких милостей. Если бы вы хотели на самом деле избавить таких людей от наказания, вы воспрепятствовали бы тому, чтоб они остались нераскаянными,— дело очень легкое для владыки сердец. Вот еще аргументы *ad hominem*.

III. В отношении третьего положения и его доказательств манихеец мог бы спросить сначала, осмелится ли оригенист точно определить продолжительность мучений, которые предшествуют счастливой вечности. Не отваживаются определять ее не только потому, что не знают этого, но и потому, что боятся изобразить ее слишком краткой или чрезмерно продолжительной. Изображая ее слишком краткой, например длящейся сто лет, боятся обвинения в потакании грешникам; изображая ее длящейся миллион лет, боятся, что создадут неправильное мнение о милосердии божьем и тем самым не устранят возмущения мнимой жестокостью учения об аде. Следовательно, вовсе не верят тому, что миллион лет по сравнению с бесконечной длительностью ничтожен, и не замечают, что сказать: *бесконечно меньше соразмерности между длительностью существования земли и вечностью, чем между минутой и ста миллионами лет*,— значило бы разрешить это затруднение. В этом можно убедиться за столько миллионов веков, сколько капель воды в океане. Это число веков, умноженное сколько угодно раз, есть вещь конечная, но не существует никакой соразмерности между конечным и бесконечным; значит, нет никакой соразмерности между сколь угодно большим количеством веков

я вечностью. Между тем никто не может избежать вывода, что божественная справедливость была бы менее суровой, если бы она прекратила по истечении ста лет несчастья тех, кто подвергся проклятию, чтобы ввести их в рай, чем если бы эта справедливость совершила такую перемену лишь по истечении ста тысяч веков. Какое бы усилие ни сделать над своим умом, не удастся удовлетворить разум, говоря ему, что, правда, бог в конце концов успокоится, но это произойдет лишь после того, как адские муки — такие, какими их обычно описывают, — будут продолжаться столько миллионов лет, сколько капель в море. Это количество лет, которое представляет собой ничто по сравнению с вечностью, тем не менее представляется чрезвычайно длительным, когда оно рассматривается само по себе и по отношению к страдающему лицу. Отчего бы это ни происходило — следует ли сказать, что наш разум чрезмерно глуп, вследствие чего он ошибается, или же в понятиях о времени действительно содержится какой-то источник иллюзий — так или иначе, невозможно выбросить из головы, философски рассуждая, мысль, что пытка, которой подвергается творение и которая продолжается сто тысяч миллионов веков, несовместима с высочайшей добротой создателя. Нужно предполагать, что оригенист это хорошо чувствует и по этой причине не отважится сказать, что мучения осужденных будут иметь такую большую длительность. Но вот как, мне кажется, манихеец может его принудить к этому. Вы находите жестокость в столь длительной пытке? Примите только половину этой продолжительности, и если вы здесь найдете уменьшение суровости наказания, то вы сами себя будете обманывать, ибо в этом отношении пятьдесят миллионов лет не отличаются от ста тысяч миллионов лет и невозможно перейти от жестокости к высочайшей доброте посредством простого уменьшения жестокости. Качества *in summa gradu* [всех степеней], например теплота, абсолютно исключают все степени холода, следовательно, необходимо, чтобы доброта *in summo gradu* исключала какие бы то ни было степени противоположного качества. Значит, вы можете дойти до высочайшей доброты

бога, лишь устранив все пытки ада, не допуская ни одной минуты таких пыток. Ибо всем, чем бог может быть один момент, он может быть два часа, два столетия и всю вечность. Но то, что несовместимо с его сущностью на протяжении вечности, несовместимо с ней в любое мгновение длительности вещей. Качества творения более или менее способны к совершенствованию, но никогда не являются совершенными; однако мы их называем совершенными, когда то, чего им недостает, не очень ощутимо. Мы хвалим точность часов, если их маятник допускает отклонение лишь на две или три секунды в год; но точность работника, совершенного в высшей степени, исключает какие бы то ни было отступления; его здоровье, мудрость и т. д. абсолютно просты, лишены какой бы то ни было примеси противоположных качеств, я говорю о самой незначительной примеси, какую только можно помыслить и какая может существовать в природе вещей.

IV. Понятие этой доброты исключает все недостатки, встречающиеся почти всегда в том способе, каким люди делают добро друг другу. Одни находят удовольствие в том, что долго оттягивают момент оказания услуги ближнему *; другие могут приносить ближним пользу лишь окольным путем и наперекор себе заставляют тех, кого они хотят привести к чему-то хорошему, проходить через нечто дурное. Отцы, умеющие исправлять дурные наклонности ребенка лишь ударами розги, заставляют ребенка испытывать боль, причиняемую лозой. Но они остерегались бы применять такие средства, если бы были убеждены, что безграничная снисходительность была бы более действенным средством исправления. Они принуждают ребенка проглатывать лекарство, которое обжигает его и горечь

* Это оттягивание момента оказания услуги ближнему иногда вызывает у последнего такую досаду, что он наконец просит как милости, чтобы ему поскорее отказали в этой услуге:

Jam satis est, finem o Caesar prominere posco
Remque meam seu das, perfice sive negas¹⁴⁹.

См. *Бальзак*, беседа XXVII, стр. 276.

которого невыносима; но они не поступали бы так, если бы знали иное средство излечения ребенка. Они прибегли бы к сахару и ко всему, что больше всего по вкусу ребенку, если бы надеялись, что это окажется лучшим лекарством, чем побои. Поскольку родителям не удается избежать того, чтобы заставить ребенка выпить неприятную микстуру, они по возможности смягчают горечь этой микстуры посредством маленьких обманов*; и хотя его жалобы на скверный вкус лекарства они считают проявлением слабости, убежденные в том, что *спустя очень малое время он этого чувствовать не будет и что лекарство принесет ему благо*, невзирая на это, говорю я, родители от всего сердца стараются, если только могут, уменьшить это страдание и облегчить его посредством самых вкусных напитков. Не обязательно быть отцом, чтобы испытывать в душе такие чувства. Нет ни врача, ни аптекаря, который не приносил бы извинений по поводу горечи лекарств и не заявлял бы, что если бы было можно придать им вкус самого превосходного соуса, какой могут изготовить лучшие повара, то они не пощадили бы усилий, употребив все свое мастерство, чтобы придать лекарствам такой приятный вкус; но необходимость, которую не может преодолеть никакое человеческое искусство, вынуждает принимать неприятные лекарства. Несомненно, что такая речь является искренней, несмотря на то что ее произносят у постели больного, которого никогда до этого не видели. Спросите у хирурга, вправляющего сустав руки незнакомому лицу, *если б вы могли совершить эту операцию, не причиняя никакой боли, разве вы не применили бы этот безболезненный способ?* Он вам ответит, что это бесполезный вопрос и что следует считать несомненным, что человек его профессии, умеющий перевязать рану двумя одинаково хорошими способами, из которых один причиняет боль, а другой приятен, и предпочитающий применять способ, причиняющий боль, такой человек — жестокое чудовище, тигр, каннибал, которого необходимо немедленно колесовать. Обычно школьные

* *Lucret.*, lib. I, v. 935, et lib. IV, v. 11.

преподаватели не слишком умны; но я сомневаюсь, чтобы среди них нашелся приверженец такого дикого педантизма, который предпочел бы применять розгу, а не ласку, если бы было достоверно известно, что мягкость и снисходительность принесли бы его ученикам столько же пользы, сколько приносят наказания. Разве маленьким школьникам, чтобы победить их отвращение к учебе, не дают сладостей? * Прибегать к ударам линейкой и выговорам без необходимости, я хочу сказать, когда это не приносит большей пользы, чем ласки и подарки, — это зверство.

Это перечисление можно было бы продолжать до бесконечности, и отсюда возникло бы умозаключение, которое привело бы в замешательство оригениста, потому что отсюда можно умозаключить, что идеи опыта и идеи метафизики единодушно показывают нам, что причинять кому-то зло, даже на малое время и ради того, чтобы он затем получил большое благо, есть дело, несовместимое с добротой, по крайней мере в том случае, когда есть возможность найти прямой путь, которым можно вести человека постоянно и неуклонно от хорошего к хорошему. Можно, таким образом, сколько угодно утверждать, что мучения осужденных будут длиться определенное время, которое будет очень коротким по сравнению с вечностью, что за ними последует счастье, которое будет длиться вечно; но это остается тем более несовместимым с добротой бога, что данная доброта бесконечна и высочайше совершенна, не терпит ни самого незначительного уменьшения, ни малейшего перерыва, непрерывно оставаясь совершенной. Вспомним учение схоластиков о природе первых качеств. Теплота *in summa gradu* или *ut osto* с момента, когда к ней примешивается самая маленькая степень холода, какая только может быть, уже не есть первое, простое качество. Она с этого момента переходит в природу вторых или составных качеств. Сущности заключаются *in indivisibile*, в неделимой точке; как бы мало вы от них ни отняли, вы их уничтожаете целиком. Им необходимо все или ничего, и,

* *Horat., sat. 1, lib. I.*

таким образом, какой бы незначительной ни была примесь причиняющего зло качества в доброте, эта доброта теряет сущность совершенной доброты; изменяется ее вид, она оказывается принадлежащей к виду несовершенных качеств. Я помещаю в примечание философскую аксиому, доказывающую это *. Таким образом, если оригенисты хотят выпутаться из положения, в какое они попали, необходимо, чтобы они к предшествующим своим ересям присоединили еще одну; необходимо, чтобы они признали, что для бога было невозможно привести к вечному счастью свободные создания без того, чтобы они предварительно не испытали страдания земной жизни, а затем в течение определенного времени адские страдания. Они могли бы сослаться на то, что, подобно тому как рыбы не могут жить в воздухе, а люди под водой, так и духи не могут жить в раю, когда они обременены мерзостью, сообщаемой им их соединением с первоначальной материей; что, следовательно, необходимо их очистить в адском пекле, после чего они будут в состоянии счастливо проживать в небесах. Согласно этому предположению, доброта бога вполне может совмещаться с мучениями, каким подвергаются создания, совершенно так же, как дружественные чувства того, кто совершает операцию, по отношению к тому, кого он режет, целиком сохраняются, хотя оперирующий причиняет своему другу очень жестокие мучения, от которых он не может освободить оперируемого. Но если прибегнуть к этой теории, не останется иного выхода, кроме как одобрить часть заблуждения манихейцев. Доброта бога окажется спасенной ценой его могущества: в этом случае будет признано, что материя — начало несотворенное и в столь высокой степени дурное, что бог не может исправить ее недостатки. Таким образом, это означало бы не ответить на возражения манихейцев, а помочь им одержать победу. Сделанные выше замечания о физическом зле в его отношении к доброте бога легко можно применить и к злу моральному в отношении его к божественной святости.

* Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu ¹⁵⁰.

V. Необходимо предостеречь от мысли, будто если бы Ориген мог ответить на возражения манихейцев, то из этого следовало бы, что эти возражения и подавно можно было бы опровергнуть, исходя из принципов лучших, чем принципы Оригена. Ведь все преимущества, какие он может извлечь для себя в этом диспуте, порождаются свойственными ему заблуждениями, поскольку, с одной стороны, он приписывает большое могущество свободе воли, а с другой — заменяет вечные муки вечным блаженством. Между тем самый сильный аргумент манихейцев основан на предположении, что все люди, за исключением некоторых, будут прокляты навеки.

VI. Ныне нет никого, кто бы так мало давал повод для критики со стороны манихейцев, как секта Социна; но причина этого не в том, что она более, чем другие, удалилась от теорий партикуляристов*. Как бы то ни было, эта секта не будет в данном диспуте удачливее, чем оригенизм; она такого диспута не выдержит, если не прибавит к своим прежним безбожным утверждениям новые, согласно которым материя — начало, коим бог может располагать лишь до определенной степени, а за пределами этой степени необходимо, чтобы бог уступил сопротивлению материи и приспособился к неисправимым недостаткам, какие он в ней встречает. Если же социниане не обременят себя еще и этим кощунством, то они будут опровергнуты посредством приведения к нелепости, я хочу сказать, они будут вынуждены отрицать истины опыта, и вот каким образом. Социниане отрицают вечность ада, так как не могут понять, как она согласуется с бесконечной добротой бога. Они не понимают, как эта доброта совмещается с адом, длящимся сто раз по сто тысяч миллионов лет. Столько веков страданий кажутся им ужасной жестокостью. Но так как никогда не удастся от этой жестокости прийти к бесконечной доброте посредством вычитания тысячи веков, затем еще тысячи

* Это те, кто настаивает на неукоснительном следовании буквальному смыслу слов апостола Павла относительно догмата об абсолютном предопределении, о необходимости благодати и об утрате свободы воли.

и т. д. вплоть до того, что останется несколько лет мучений. то необходимо сказать, если мы хотим избежать непоследовательности, что под властью бесконечно доброго бога вовсе не может существовать ада. Этим доказывается слишком много; если принять этот тезис, то под властью бога становятся невозможными болезни и огорчения людей. Таким образом, вы выдвигаете принципы, из которых следует ложность, даже невозможность того, что существует.

ПАВЛИКИАНЕ — так называли манихейцев в Армении, когда некий Павел стал их вождем в VII в... Их основная доктрина заключалась в признании двух вечных, независимых друг от друга начал. Это воззрение сразу же вызывает ужас, и поэтому странно, что манихейская секта смогла обольстить так много людей. Но с другой стороны, ответить на возражения этой секты о происхождении зла так трудно (E), что не следует удивляться тому, что теория двух начал — доброго и злого — прельстила многих древних философов и нашла столько последователей в христианстве...

Эта теория двух начал, вероятно, имела бы еще больший успех, если бы ее подробности излагались не так грубо, если бы исповедование этой теории не сопровождалось поступками, вызывающими отвращение, или если бы тогда проводилось столько же диспутов о предопределении (F), что и теперь, диспутов, в которых христиане обвиняют друг друга либо в изображении бога как творца греха, либо в признании, что бог не управляет миром. Древние могли лучше, чем христиане, ответить на возражения манихейцев... Нужно будет отметить, в каком смысле ортодоксы признавали, по-видимому, два первоначала (H) и в каком смысле нельзя утверждать, что, согласно учению манихейцев, бог есть творец греха (J)... В древности отцы церкви знали, что вопрос о происхождении зла вызывает большие трудности. Они не могли его разрешить при помощи теории платоников, которая была в сущности ветвью манихейства.

(E) *Ответить на возражения манихейцев о происхождении зла так трудно...* Отцы церкви, так хорошо

опровергшие марционитов, манихейцев и вообще всех признающих два начала, отнюдь не дали хорошего ответа на возражения, касающиеся происхождения зла. Они должны были отбросить все доводы *à priori*, ибо эти доводы, как привнесенные извне, могут подвергнуться нападению и их не удастся отстоять. Следовало ограничиться доводами *à posteriori* и сосредоточить все свои силы на защите этой позиции. Ветхий и Новый завет являются двумя частями откровения, подтверждающими друг друга. Поскольку же эти еретики признают божественность Нового завета, нетрудно было бы им доказать божественность Ветхого завета, после чего легко было бы сокрушить их возражения, показав, что они противоречат опыту. Согласно Писанию, имеется лишь одно доброе начало, а между тем род человеческий подвержен моральному и физическому злу. Следовательно, сущности доброго начала не противоречит то, что оно допускает моральное зло и наказывает преступление, ведь положение *если нечто стало фактом, то оно возможно* не менее очевидно, чем то, что $4 + 4 = 8$... Вот неприступный вал, и этого достаточно, чтобы дело ортодоксов победило, хотя их доводы *à priori* могут быть опровергнуты. Но можно ли их опровергнуть, скажут мне. Да, отвечу я; каким образом вносится зло под власть бесконечно доброго, бесконечно святого, бесконечно могущественного высочайшего существа — это не только необъяснимо, но и непостижимо. И все, что противопоставляют доводам тех, кто пытается объяснить, почему это существо разрешило зло, больше согласуется с естественным светом и с логикой, чем эти доводы. Хорошенько разберитесь в отрывке из Лактанция; он содержит ответ на одно возражение Эпикура:

«Deus, inquit Epicurus, aut vult tollere mala, et non potest, aut potest, et non vult; aut neque vult, neque potest; aut et vult, et potest. Si vult, et non potest, et imbecillis est, quod in Deum non cadit. Si potest, et non vult, invidus, quod aequè alienum à Deo. Si neque vult, neque potest, et invidus et imbecillis est, ideoque neque Deus. Si vult, et potest, quod solum Deo convenit, unde ergo sunt mala? Aut cur illa non tollit? Scio ple-

rosque philosophorum, qui providentiam defendunt, hoc argumento perturbare solere et invitos pene adigi, ut Deum nihil curare fateantur, quod maximi quaerit Epicurus.

Sed nos ratione perspecta, formidolosum hoc argumentum facile dissolvimus. Deus enim potest, quicquid velit, et imbecillitas vel invidua, in Deo nullo est: potest igitur mala tollere, sed non vult; nec ideo tamen invidus est. Idcirco enim non tollit, quia et sapientiam (sicut docui) simul tribuit, et plus boni, ac jucunditatis in sapientia, quam in malis molestiae. Sapientia etiam facit, ut etiam Deum cognoscamus, et per eam cognitionem immortalitatem assequamur, quod est summum bonum. Itaque nisi prius malum agnoverimus, nec bonum poterimus agnoscere. Sed hoc non vidit Epicurus, hoc alius quisquam; si tollantur mala, tolli pariter sapientiam; nec ulla in homine virtutis remanere vestigia; cujus ratio sustinenda et superanda malorum acerbitate consistit. Itaque propter exiguam compendium sublatorum malorum maximo, et vero, et proprio nobis bono careramus; constant igitur, omnia propta homina proposita, tam mala, quam etiam bona*.

Ответ Лактанция жалок; он не только слаб, но полон заблуждений, а может быть, даже и ереси. Ответ этот предполагает, что богу было необходимо произвести зло, так как в противном случае он не смог бы нам сообщить ни мудрости, ни добродетели, ни понимания того, в чем состоит благо. Можно ли вообразить что-нибудь более чудовищное, чем это учение?.. То, о чем говорит Лактанций, представляет собой дурное решение данной проблемы. Оно не основано ни на природе добра и зла, ни на природе субъекта, их воспринимающего, ни на природе причины, их производящей. Наслаждение и страдание можно сообщить людям во второй момент не в меньшей мере, чем в первый, а в третий — не менее, чем во второй, и т. д. Наша душа так же способна их воспринять после того, как испытала их, как и до того, как она их испытала. И дающий эти ощущения бог не более способен произвести

* *Lactant.*, De ira dei, cap. XIII, p. 548¹⁵¹.

пх во второй раз, чем в первый. Вот чему нас учат естественные идеи, какие мы имеем об объектах. Христианская теология это неопровержимо подтверждает, поскольку она говорит нам, что муки тех, кто проклят, будут вечными и непрерывными, столь же тяжкими в конце ста тысяч лет, как и в первый день; что блаженства рая будут длиться вечно и непрерывно, никогда их острота не притупится...

Сказанное мной выше, мне кажется, неопровержимо доказывает, что в споре с павликианами не удастся ничего достичь, если утверждать, что бог примешал к благам зло лишь по той причине, что он предвидел, что совершенно чистое благо нам показалось бы через непродолжительное время приторным. Они ответят, что идея эта не содержится в понятии о благе и что она прямо противоположна обычному учению о блаженстве в раю. Что касается опыта, который нас учит: 1) что радости земной жизни ощутимы лишь в сопоставлении с печальным состоянием, от которого они нас избавили; 2) что эти радости, как бы мало они ни длились, влекут за собой огорчения,— то павликиане будут отстаивать мнение, что эти явления необъяснимы, если не прибегнуть к их теории двух начал. Ибо если мы зависим лишь от одной всемогущей, бесконечно милосердной, бесконечно свободной причины, скажут они, которая распоряжается всеми существами согласно своему вкусу и своей воле, то мы не должны испытывать никакого зла; все хорошее, что мы испытываем, должно быть чистым, мы не должны ощущать ни малейшего неудовольствия. Творец нашего бытия, если он бесконечно благ, должен доставлять себе непрерывное удовольствие, делая нас счастливыми и делая невозможным все, что могло бы нарушить или уменьшить наше блаженство. Это содержится в самой сущности идеи высочайшего милосердия... Таким образом, вы можете объяснить наш опыт только посредством двух начал. Если мы ощущаем удовольствие, его дает нам благое начало; но если мы его ощущаем не в совершенно чистом виде и если вскоре оно начинает нам внушать отвращение, то это происходит из-за того, что злое начало пронизывает доброе. Это же совершает и доб-

рое начало; оно делает так, что страдание благодаря привычке делается менее ощутимым и в самых больших несчастьях у нас сохраняются еще кое-какие силы... Это — явления, которые внушают нам предположение, что два начала заключили сделку, взаимно ограничив свои действия. Благое начало не может сделать нам все то хорошее, что оно хотело бы сделать; чтобы делать нам много добра, это начало должно согласиться на то, что его противник причинит нам столько же зла, так как без этого согласия хаос навсегда остался бы хаосом и ни одно создание никогда не могло бы испытать что-либо хорошее... Вы предполагаете, что в то время, как не существует ничего, что препятствовало бы богу осыпать свои создания благами, он их обременяет множеством зол; что если он некоторых возвышает, то лишь затем, чтобы более тяжким было их падение. Мы снимаем с него все эти обвинения...

...У кого же после этого не вызовет восхищения судьба нашего разума и у кого она не вызовет сострадания? Перед нами манихейцы, которые посредством совершенно абсурдной и противоречивой теории объясняют данные опыта в сто раз лучше, чем ортодоксы, пользующиеся для этого столь справедливой, столь необходимой, единственно истинной теорией о том, что есть лишь одно бесконечно милосердное и всемогущее первоначало...

Чтобы было видно, что я не без оснований утверждаю, что последователям этой секты следует противопоставлять лишь изречение *ab actu ad potentiam valet consequentia* и маленькую энтимему — *поскольку это произошло, следовательно, это не противоречит святости и милосердию бога*, я замечу, что в [данном] споре нельзя следовать никакой другой мысли, не ставя себя в невыгодное положение. Доводы, объясняющие, почему бог разрешил существование зла, если они почерпнуты не из тайн Писания, имеют тот недостаток, что, как бы хороши они ни были, их можно опровергать другими доводами, более согласующимися с логикой и представляющимися более правдоподобными. Например, если вы говорите, что бог разрешил грех, чтобы

продемонстрировать свою мудрость, которая перед лицом бесчинств, ежедневно порождаемых злобой человеческой, сияет так, как она не могла бы сиять, если бы люди пребывали в состоянии невинности, то вам возражат, что рассуждать так — значит сравнивать божество либо с отцом семейства, который дал бы перебить ноги своим детям, чтобы показать всему городу мастерство, с каким он срачивает перебитые кости, либо с монархом, который дал бы распространиться по всему своему королевству мятежам и смутам, чтобы приобрести славу человека, сумевшего положить конец этим беспорядкам. Поведение такого отца и такого монарха настолько противно ясным и отчетливым идеям, в соответствии с которыми мы судим о милосердии и мудрости и вообще обо всех обязанностях отца и короля, что наш разум не в состоянии понять, как мог бы бог поступать подобным образом. Но вы скажете, что пути господни — это не наши пути. Тогда и держитесь этого: это ведь текст Писания* — и больше не пытайтесь рассуждать. Не говорите нам больше, что без грехопадения первого человека справедливость и милосердие бога остались бы неизвестны, ибо вам ответят, что нет ничего легче, как сообщить человеку об этих двух атрибутах; одна лишь идея в высочайшей степени совершенного существа ясно учит грешного человека тому, что бог обладает всеми добродетелями, подобающими бесконечной во всех отношениях сущности. Разве не с большим основанием это существо могло сообщить невинному человеку, что бог бесконечно справедлив? Но при этом богу не пришлось бы никого наказывать... Ответьте мне, пожалуйста, вот два государя: один из них дает своим подданным впасть в нищету с той целью, чтобы извлечь их из этой нищеты, когда они в ней достаточно глубоко погрязнут, а другой все время обеспечивает своим подданным процветание. Разве второй не лучше? Разве он не милосерднее первого?.. Не надо быть метафизиком, чтобы это знать; деревенский житель хорошо знает, что гораздо большее милосердие будет заклю-

* *Исайя*, IV, 8.

чатся в том, чтобы не дать возможности человеку упасть в канаву, чем дать ему упасть, а спустя час вытащить его оттуда, и что лучше помешать убийце кого-либо убить, чем колесовать его после убийств, которые ему дали беспрепятственно совершить. Все это нас предостерегает, что, не утвердив прежде всего догму *о возвышении веры и смирении разума*, нечего тягаться с манихейцами.

Те, кто утверждает, что бог допустил грех, так как он не мог этого избежать, не нанося ущерба свободе воли, которую он дал человеку и которая явилась самым прекрасным даром, какой бог вручил человеку, подвергаются большой опасности. Приводимый ими довод прекрасен, в нем есть нечто обольстительное, нечто величественное. Но в конце концов его можно опровергнуть доводами, более понятными всем людям и более основанными на здравом смысле и логике. Даже тот, кто не читал прекрасный трактат Сенеки о благодеяниях, знает посредством естественного света, что сама природа благодетеля состоит в том, чтобы не оказывать милостей, о которых благодетель знает, что если ими злоупотребят, то они приведут к гибели того, кому эти милости оказываются... Это идеи столь же известные простому народу, как и философам... Не существует доброй матери, которая, разрешив дочерям пойти на бал, не отменит это разрешение, убедившись, что на этом балу ее дочери не устоят перед домогательствами и потеряют свою невинность. И всякая мать, которая, зная достоверно, что это обязательно произойдет, отпустит дочерей на бал, ограничившись перед этим увещанием быть мудрыми и угрозой немилости, если они придут с бала женщинами, навлечет на себя по меньшей мере справедливое осуждение за то, что она не любит своих дочерей и не оберегает их целомудрие... Это показывает безрассудство тех, кто выдвигает в качестве довода то, что бог-де берег свободу воли первого человека. Лучше верить и молчать, чем ссылаться на доводы, которые могут быть опровергнуты примерами, какими я только что воспользовался. Котта¹⁵² в одной из книг Цицерона привел столько аргументов против тех, кто утвер-

ждает, что способность рассуждать есть дар богов людям, что Цицерон не нашел в себе сил разрешить это затруднение, ибо если бы он был способен на это, он их опроверг бы.

...Легко показать, что свободная воля первого человека, которая была сохранена в неприкосновенности в условиях, когда он должен был ею воспользоваться себе на погибель, на горе роду человеческому, чтобы принести вечное проклятие большинству его потомков, вызвать ужасный поток грехов и мучительных наказаний за них,— что эта свободная воля не была хорошим даром. Мы никогда не поймем, как из милосердия и из любви к святости можно было вручить человеку такой дар...

(F) *Если бы тогда проводилось столько же диспутов о предопределении, что и теперь...*

Вот ужасные возражения, которые манихейцы могли бы выставить: 1) непостижимо, как первый человек мог получить от благого начала способность творить зло... 2) непостижимо, что бог лишь разрешил грешить. ...Так как простое разрешение действовать не может привести человека в движение и так как сам человек не обладает внутренним источником движения, то совершенно необходимо, чтобы человеком двигал бог. Следовательно, бог не только разрешает грешить, но делает еще кое что... 3) Ведь простое разрешение не могло быть основанием для божественного предвидения. Это склонило большинство теологов к предположению, что бог выразил повеление, согласно которому его создание будет грешить. Это, по их мнению, основа предвидения. Другие считают, что повеление гласило, что создание будет поставлено в такие обстоятельства, при каковых, как предвидел бог, оно согрешит. Итак, одни находят, что бог предвидел грех по причине своего повеления, другие — что он издал повеление по той причине, что предвидел грех. Но как бы это ни толковать, из сказанного явно следует, что бог хотел, чтобы человек грешил, что бог предпочел это непрерывному состоянию невинности, которое ему было так легко обеспечить своим повелением. Согласуйте это, если вы можете, с милосердием, которое бог

должен был проявить к своему созданию, и с бесконечной любовью, которую он должен испытать к своей святости. 4) Если же вы утверждаете вместе с теми, кто больше других склонен оправдывать провидение, что бог не предвидел грехопадения Адама, то вы этим мало чего достигнете. По меньшей мере он знал совершенно достоверно, что первый человек рисковал потерять невинность и внести в мир все то множество несчастий и наказаний, которые последовали за его бунтом... Тем более бог, знавший все мысли Евы, по мере того как они у нее возникали... не мог сомневаться, что она поддастся. Следовательно, он хотел предоставить ей возможность грешить; он этого хотел, говорю я, в тот самый момент, когда с несомненностью предвидел этот грех. Грех Адама бог предвидел с еще большей несомненностью...

Я вас отсылаю к ныне здравствующему профессору теологии, который показал ясно как день, что методы, предлагаемые скотистами, молинистами, ремонстрантами, универсалистами, пажонистами¹⁵³, отцом Мальбраншем, лютеранами, социннианами, не в силах справиться с возражениями тех, кто вменяет в вину богу возникновение греха, или тех, кто считает, что возникновение греха несовместимо ни с его милосердием, ни с его святостью, ни с его справедливостью*. Так что этот профессор, не найдя ничего лучшего, придерживается предположения блаженного Августина, которое совпадает с предположением Лютера, Кальвина, томистов и янсенистов. Он, говорю я, *встревожен удивительными возражениями*, которые изложил, и *подавлен их убедительностью*. С тех пор как появились Лютер и Кальвин, я думаю, не проходило года, чтобы их не обвиняли в том, что они делают бога творцом греха. Профессор, о котором я говорю, признает, что в отношении Лютера это обвинение справедливо. Современные лютеране то же говорят о Кальвине. Римские католики обвиняют в этом обоих. Иезуиты обвиняют Янсена... Возникшие на Западе со времен Реформа-

* *Жюрье*. Суждение об ограничительных и рассудительных методах толкования провидения и благодати.

ции диспуты между христианами так ясно показали, что когда хотят разрешить затруднения относительно происхождения зла, то выхода не видно; что манихеец был бы сегодня опаснее, чем в древности, так как он опроверг бы всех, использовав доводы одних против других. Вы, сказал бы он, исчерпали все силы вашего ума... и, следовательно, вам ничего больше не остается, кроме того, чтобы принять мою систему двух начал. Тем самым вы выберетесь из тупика, все затруднения исчезнут, вы снимете полностью все обвинения с благого начала и поймете, что при этом перейдете лишь от менее благоразумного манихейства к манихейству более благоразумному. Ведь если вы внимательно исследуете ту систему, какой вы придерживаетесь ныне, то вы признаетесь, что так же, как я, вы приемлете два начала — доброе и злое. Но вместо того чтобы, как я это делаю, приписать указанные два начала двум носителям, вы сочетаете их в единственной субстанции, что чудовищно и невозможно. В соответствии с вашими взглядами единственное начало, признаваемое вами, желало в течение всей вечности, чтобы человек грешил, чтобы пример первого греха был заразителен*; оно хотело, чтобы этот грех породил бесконечный и непрерывный поток всех преступлений, какие только можно вообразить; после чего это начало приуготовило для рода человеческого в его земной жизни все несчастья, какие только можно себе представить, — чуму, войну, голод, страдание, скорбь, а после этой жизни — ад, где почти все люди будут вечно подвергаться таким мучениям, что волосы становятся дыбом, когда читаешь их описание. Если такое начало к тому же еще является совершенно благим и если оно бесконечно любит святость, то не следует ли признать, что один и тот же бог одновременно и совершенно благ, и совершенно зол и что он

* В соответствии со взглядами молинистов он повелел поставить людей в такие условия, о которых он знал совершенно достоверно, что, оказавшись в них, люди будут грешить; а он мог бы либо поставить их в более благоприятные условия, либо не ставить в такие, которые способствуют их грехопадению.

любит порок не меньше, чем добродетель? Разве не будет благоразумнее разделить эти противоположные качества: приписать все благое одному началу, а все злое — другому? Человеческая история не дает никаких доказательств, которые свидетельствовали бы против доброго начала. Я же не утверждаю, как вы, что это начало отдало род человеческий во власть греха и злосчастия по своей прихоти, по своей доброй воле, потому лишь, что оно находит в этом удовольствие, тогда как от него одного зависело сделать людей невинными и счастливыми. Я полагаю, что оно согласилось на это, лишь чтобы избегнуть еще большего зла и как бы защищая свою жизнь. Это его оправдывает... Вот какой могла быть речь этого еретика... Это должно показать социнианам, требующим, чтобы разум управлял верой, что они вступили на путь заблуждения, способный лишь вести их шаг за шагом вплоть до того, что они станут все отрицать или сомневаться во всем и до того запутаются, что будут побиты самыми недостойными людьми. Что же делать? Надо подчинить свой рассудок вере и никогда не обсуждать определенные вопросы...

(Н) *Ортодоксы, по-видимому, признавали два первоначала.* Мнение, распространенное в христианстве во все времена, состоит в том, что дьявол — творец всех ложных религий, что он побуждает еретиков к ереси, что он вызывает заблуждения, суеверия, расколы, распутство, алчность, невоздержанность — словом, все преступления, совершаемые людьми; что он — причина того, что Ева и ее муж утратили невинность; откуда следует, что дьявол источник морального зла и причина всех несчастий человека. Он, следовательно, первоначало зла; и все же, поскольку он не является ни вечным, ни несотворенным, он не есть злое начало в смысле манихейцев. Сказанное доставляет этим еретикам какой-то материал, чтобы кичиться и оскорблять ортодоксов. Они могут сказать ортодоксам: вы причиняете благому богу гораздо больший ущерб, чем мы, так как вы его превращаете в причину злого начала, вы утверждаете, что он произвел злое начало и что, имея возможность остановить это злое начало, как

только оно совершило свой первый шаг, бог тем не менее дал возможность злу приобрести такую власть на земле, что род человеческий оказался разделенным на две части: одну, принадлежащую богу, и другую, принадлежащую дьяволу *. Первая всегда была очень мала и в течение многих веков столь незначительна, что не насчитывала одной двухмиллионной доли второй части. Мы же, [могут далее сказать манихейцы], не обязаны искать причину того, почему злое начало является злым, так как, если несотворенная вещь является такой или иной, невозможно сказать, почему она такова. Такова ее сущность; на этом поиски в силу необходимости прекращаются. Что же касается качеств создания, то здесь следует искать объяснение, которое можно найти лишь в его причине. Вы, следовательно, необходимо должны признать, что бог — творец злобы дьявола, что он его произвел в совершенно готовом виде или что он бросил семя или зародыш дьявола в основу того, что он сотворил. Но это значит причинить богу ущерб в тысячу раз больший, чем в том случае, когда утверждается, что он не единственное необходимое и независимое существо... Заметьте, что эти еретики злоупотребляют теми местами в Священном писании, где дьявол именуется государем мира ** и богом этого века ***.

(J) *В каком смысле нельзя утверждать, что, согласно учению манихейцев, бог есть творец греха.* Относительно этого вопроса стиль ортодоксов не менялся, у них с незапамятных времен закрепился обычай считать, что быть манихейцем и превращать бога в творца греха — это два высказывания, означающие одно и то же. Это обвинение в известном смысле справедливо, поскольку верно, что последователи Мани признавали причиной греха вечное существо. Но если обратиться к другой стороне медали, то вы найдете иной смысл, согласно которому манихейцы могут сказать, что они не превращают бога в творца греха. Ведь они могут сказать, что имя бога заслуживает лишь

* См. книгу блаженного Августина «О граде божьем».

** Евангелие от Иоанна, XIV, 30.

*** II послание к коринфянам, IV, 4.

благое начало и, следовательно, их система больше, чем какая-либо иная, устраняет бога от какого бы то ни было участия во зле. Все же прочие системы вовлекают бога во зло, как признает священник, которого я цитировал выше. «Лишь бы было признано,— говорит* он,— что бог создал себе замысел всех событий в течение вечности и что он пожелал, чтобы в этот замысел вошли все несчастья, все неурядицы и все преступления, которые царят в мире,— этого достаточно»... Если это учение уничтожает понятие, какое надлежит иметь о боге, то это происходит потому, что оно представляет нам бога жестоким, несправедливым, преследующим и карающим вечными муками невинные создания. Это в точности то, что хочет сказать г-н Мембург¹⁵⁴, а именно: это уничтожает понятие бога, так как понятие бога включает атрибуты мягкости, справедливости, праведности. Но, говоря по совести, разве то, что дает нам понятие о боге суровом, тиране, пользующемся своими правами с крайней строгостью, приводит людей к атеизму?.. Напротив, эта доктрина ставит божество на самую высокую ступень величия и возвышенности, которую можно вообразить**...

Вот самое чудовищное учение и самый абсурдный парадокс, какой когда-либо выдвигали в теологии... Всякому человеку, способному рассуждать, ясно, что бог — существо в высшей степени совершенное и что из всех совершенств больше всего подобает ему милосердие, святость и справедливость. Как только вы лишаете его этих совершенств, приписав ему свойства законодателя, запретившего человеку совершать преступления и тем не менее толкающего человека на преступления, а затем подвергающего его за это вечной каре, вы превращаете его в существо, которому совершенно нельзя доверять, в существо обманывающее, коварное, несправедливое, жестокое,— это уже не объект религии. Какой смысл взывать к нему и стараться быть мудрым? Это путь к атеизму. Страх, внушаемый

* Жюрье. Суждение об ограничительных и расширительных методах, стр. 68, 69.

** Жюрье. Апология протестантов, ч. I, гл. XIX, стр. 245, 246.

религией, должен смешиваться с любовью, с надеждой и с глубоким почтением. Когда же бояться кого-то лишь из-за того, что он обладает властью и волей творить зло и жестоко и безжалостно осуществляет эту власть, его ненавидят, к нему питают отвращение. Это уже больше не религиозный культ. Разве это не значит выставить религию на посмешище вольнодумцам, изображая бога существом, создающим законы против преступления, которые он же заставляет нарушать, чтобы иметь повод наказывать? * Что у этого существа не будет отнято существование, если признать его творцом греха, — это очевидно, ибо, если причина действует, она обязательно должна существовать. Но тем самым существо будет сведено ко Вселенной или к богу Спинозистов, к существу, которое существует и действует в силу необходимости, не зная, что оно творит, которое обладает умом лишь потому, что мысли его созданий суть его модификации...

ПИРРОН — греческий философ, родом из Элиды, в Пелопоннесе, был учеником Анаксарка¹⁵⁵ и сопровождал его в Индию **. Это было, несомненно, после Александра Великого, откуда можно заключить, на какие годы приходится акмэ Пиррона. Он готовился стать художником, прежде чем посвятил себя изучению философии. Его взгляды несколько не отличались от взглядов Аркезилая (А), поскольку он, почти так же как Аркезилай, признавал непостижимость всех вещей. Он всегда находил доводы и *за* и *против* чего-либо; вот почему он соглашался с чем-либо только после того, как изучал все *за* и *против* и сводил все эти суждения к *non liquet* [*не ясно*], *необходимо это лучше исследовать*. Вся жизнь он стремился к истине; но всегда прибегал к помощи [различных] средств, чтобы не соглашаться с тем, что он находил. Этот философи-

* Заметьте, что, утверждая, как это делают протестанты, что сам человек — единственная причина его греха, мы проводим тем самым хорошее разграничение между богом-законодателем и богом, дающим разрешение на то, чтобы происходили всевозможные события...

** *Diogen. Laërt., in Pirrhone, lib. IX, num. 61.*

ский метод не перестает носить имя Пиррона, кто бы его ни открыл: искусство обсуждать все вопросы, всегда приходя к воздержанию от суждения, называется *пирронизмом*. Таково его обычное название. С полным основанием в школах теологии питают отвращение к этому методу (В), при помощи которого стараются в эти школы влить новые силы, хотя он является лишь пустой игрой воображения. Но данный метод может быть употреблен для того, чтобы, показав человеку, что он пребывает во мраке неведения, заставить его призвать помощь свыше и подчиниться авторитету веры (С). Так как то, что я вынес из одного обсуждения, где два аббата спорили о пирронизме, могло бы затруднить многих читателей, я намерен дать по этому поводу хорошее разъяснение, которое будет помещено в конце данного издания. Следует считать злой шуткой или, скорее, обманом рассказ Антигона Каристиуса¹⁵⁶ о том, что Пиррон не отдавал предпочтения ничему и что ни колесница, ни бездна, встретившиеся ему на пути, не могли заставить его отступить назад или в сторону и что его друзья, которые следовали за ним, очень часто спасали его жизнь. Однако из этого вовсе не следует заключать, что он был сумасшедшим. Но не следует сомневаться в том, что он учил лишь честности и считал, что низость действий, их справедливость и несправедливость зависят только от человеческих законов и обычая. Сколь ни омерзительна эта догма, она тем не менее естественно вытекает из пирронистского принципа, гласящего, что абсолютная, внутренняя сущность объектов скрыта от нас и что можно быть уверенным лишь в том, что эти объекты нам определенным образом являются. Безразличие Пиррона было поразительным: он ничего не любил, ничто его не раздражало, и ни один человек никогда не был более убежден, чем он, в суетности вещей. Когда он говорил, его мало интересовало, слушают его или не слушают; и если его слушатели уходили, он не прекращал своей речи...

Мысль о равенстве, которое он усматривал между жизнью и смертью, была заимствована Эпиктетом¹⁵⁷, который, впрочем, чрезвычайно презирал пирронизм.

(А) *Его взгляды нисколько не отличались от взглядов Аркезилая.* Если бы я точно следовал Аксанию Абдериту, я бы сказал, что между этими двумя философами нет никакой разницы... Это значило бы явно утверждать, что, согласно Пиррону, природа вещей непостижима, как учил Аркезилай. Но я предпочитаю провести между ними некоторое различие, так как дух пирронизма формально не предполагает непостижимости. Их называли скептиками, зететиками, эфектиками, апоретиками *, т. е. исследователями, изучающимися, колеблющимися, воздерживающимися, сомневающимися. Все это доказывает, что они предполагали возможность отыскания истины и не заявляли о том, что истина непостижима. Вы найдете у Авла Геллия, что они осуждали тех, кто утверждал, что истина непостижима. И вот каково, согласно этому автору, отличие пирронистов от академиков; в конечном же счете они совершенно схожи и называют себя различными именами, которые я указал.

Секст Эмпирик нашел другое отличие: Аркезилай утверждал, что воздержание от суждения является хорошим по сути дела, а утверждение — по сути дела плохим. Согласно же Пиррону, они таковы только по видимости, *non secundum naturam, sed secundum id quod apparet*¹⁵⁹. По существу же один из них был таким же страстным приверженцем сомнения, как и другой; и легче всего показать их согласие. Следовало бы только требовать от них, чтобы они изъяснялись искренне и ясно.

(В) *С полным основанием в школах теологии питают отвращение к этому методу.*

Именно по отношению к богословию пирронизм опасен, но не видно, чтобы он представлял хотя бы малейшую опасность как по отношению к физике, так по отношению к государству. Не беда, если утверждают, что ум человека слишком ограничен для того, чтобы сделать открытия в естественных науках, чтобы открыть причины, которые производят тепло, холод, морской прилив и т. д. Для нас достаточно стремления отыскать правдо-

* См. Gassendi in Libro proemiali de philosophia universe, cap. VIII, p. 24. См. также *Aulus-Gellius*, lib. XI, cap. V¹⁵⁸.

подобные теории, объясняющие наш опыт; и я глубоко уверен, что в наш век существует весьма немного хороших физиков, которые не были бы убеждены в том, что природа — это непостижимая бездна и что ее движущие силы известны только тем, кто их создает и ими управляет. Таким образом, все философы с этой точки зрения академики и пирронисты. В гражданской жизни нечего опасаться ума такого склада, так как скептики не отрицали того, что следует придерживаться обычаев своей страны, выполнять требования морали и принимать участие в этих делах на основе вероятности, не достигая достоверности. Они могли воздерживаться от суждения относительно того, является ли по своей природе абсолютно законной та или иная обязанность, но они не воздерживались от суждения, что следует делать в том или ином случае. Только религия боялась пирронизма: она должна опираться на достоверность; ее цель, воздействие, обряды падут, как только исчезнет в душе твердое убеждение в их истинности. Впрочем нечего беспокоиться: всегда так было и так будет, что лишь небольшое число людей поддается обманчивым доводам скептиков. Даже если эта секта вообразит, что сегодня она могущественнее, чем когда бы то ни было, — божья благодать в тех, кто верит, сила воспитания в других людях и даже, если хотите, невежество и естественная склонность не пребывают в перепитательности, а принимать решение оказываются щитом, непробиваемым для стрел пирронистов. Посмотрим, на чем школа пирронистов основывает эти свои странные утверждения.

Приблизительно два месяца назад один сведущий человек подробно рассказал мне о заседании, на котором он присутствовал. Два аббата, один из которых был рутинером, а другой — хорошим философом, мало-помалу до того разгорячились во время диспута, что не нашли ничего лучшего, как поссориться. Первый сказал довольно холодно, что он прощает языческих философов за то, что они утверждают недостоверность мнений, но что он не может понять, как среди людей, обладающих светом Евангелия, существуют еще презренные пирронисты. Вы не правы, рассуждая таким образом, ответил

ему другой. Если бы Аркезилай вернулся в мир и начал сражаться с нашими теологами, он был бы в тысячу раз страшнее для них, чем для догматиков старой Греции: христианская теология снабдила бы его неопровержимыми доводами. Все присутствовавшие выслушали это с большим удивлением и просили аббата разъяснить сказанное, не сомневаясь, что ему не избежать парадокса, который обернется для него конфузом. Вот что он ответил, обращаясь к первому аббату:

Я отрицаю, что новая философия предоставила пирронистам преимущества. В их школах едва известно было имя Секста Эмпирика. Способ воздержания от суждения, представленный им столь тонко, был не более известен, чем земля Австралийская, когда Гассенди * дал нам краткое его изложение, которое открыло нам глаза. Картезианство завершило это дело, и среди настоящих философов никто больше не сомневается, что скептики правы, утверждая, что качества тел, действующих на наши органы чувств, есть только видимость. Каждый из нас может сказать: *я чувствую тепло от присутствия огня*, но не скажет: *я знаю, что огонь сам по себе таков, каким он мне кажется*. Вот каков был стиль древних пирронистов. Сегодня новая философия говорит более определенным языком: тепло, запах, цвета и т. д. не присущи более объектам наших чувств; это модификации моей души; я знаю, что тела вовсе не таковы, какими они кажутся. Хотелось бы исключить отсюда протяженность и движение; но этого не смогли сделать, так как, если объекты чувств нам кажутся обладающими цветом, теплом, холодом, какими они нам являются, почему не могли бы они казаться нам протяженными и оформленными, в состоянии покоя и движения, хотя сами по себе они ничего такого не испытывают? Более того, объекты чувств могли бы не быть причиной моих ощущений; я мог бы ощущать тепло и холод, видеть цвета, фигуры, протяженность, движение, хотя во Вселенной не существовало бы никаких тел. У меня нет достаточного доказательст-

* В его книге «*Fine logiæ*», гл. III, стр. 72 и сл. См. I том его сочинений, изд. в Лионе в 1658 г.

ва существования тел*. Единственное доказательство, которое мне здесь могут привести, должно вытекать из того, что бог меня обманывал бы, если бы он запечатлевал в моей душе идеи, которые я имею о телах, в то время как на самом деле тел не существует. Но это очень слабый довод: он доказывает слишком много. Уже с начала мира все люди, за исключением, быть может, одного на двести миллионов, твердо знали, что тела обладают цветом, но это было заблуждением. Я спрашиваю, обманывает ли бог людей относительно цвета? Если в этом отношении он их обманывает, ничто не мешает тому, чтобы он их обманывал относительно протяженности. Это последнее заблуждение не будет ни менее безвредным, ни менее совместимым с совершенно суверенным существом, чем первое. Если бог несколько не обманывает людей относительно цвета, то это, несомненно, потому, что он побуждает их не утверждать как нечто непреложное: *эти цвета существуют вне моей души*, а утверждать только: *мне кажется, что там есть цвет*. Того же самого будут придерживаться и относительно протяженности. Бог не заставляет нас утверждать как нечто непреложное, что *там нечто имеется*, а только судить о том, что вы ощущаете, и вам кажется, что там есть что-то. Картезианец не желает воздержаться от своего суждения относительно существования протяженности; он, как крестьянин, торопится утверждать, что солнце светит, что снег белый и т. д. Вот почему если мы ошибаемся, утверждая о существовании протяженности, то причина этого не бог, поскольку, по вашему взгляду, он не служит причиной заблуждений этого крестьянина. Таковы преимущества, которые новая философия имеет перед пирронистами и от которых я хочу отказаться.

После этого аббат-философ заявил также, что для того, чтобы надеяться на какую-то победу над скептиком, нужно доказать прежде всего, что истину, безуслов-

* Как показал Мальбранш в разъяснении к «Исследованию истины», очень трудно доказать, что тела существуют, и только вера может нас убедить в том, что это действительно так.

но, можно распознать по нескольким признакам. Их обычно называют *criterium veritatis*¹⁶⁰. Вы станете ему убедительно доказывать, что очевидность есть неоспоримое свойство истины: если уж очевидность не является таким свойством, то ничто другое не может им быть. Что же, скажет он вам, именно этого я от вас и жду; я покажу вам вещи, которые вы отвергаете как ложные, но которые являются высшей степенью очевидности.

1. Очевидно, что вещи, которые не отличаются на одну треть, не отличаются и в целом... это основа всех наших рассуждений, на этом мы основываем все наши силлогизмы; и тем не менее откровение о тайне троицы нас убеждает в том, что эта аксиома ложна. Выдумывайте столько различий, сколько вам нравится, но вам никогда не доказать, что данное положение не отвергается этим великим таинством.

2. Очевидно, что нет никакой разницы между лицом, сущностью и личностью; между тем то же таинство убеждает нас в том, что личности могут быть умножены, а лица и сущности могут при этом оставаться единичными.

3. Очевидно, что для того, чтобы создать человека, который был бы реальной и совершенной личностью, достаточно соединить человеческое тело и разумную душу. Между тем таинство воплощения учит нас, что этого недостаточно. Отсюда вытекает, что ни вы, ни я не можем быть уверены, что мы являемся личностями; ведь если бы соединению тела и разумной души было присуще образовать личность, то бог не создавал бы последнюю! Следовательно, необходимо признать, что личность чисто случайна для этого соединения. Но всякая акциденция отделима от своего носителя несколькими способами: бог может нам помешать несколькими способами стать личностями, если бы мы и соединили тело и душу; и кто нас уверит в том, что он не воспользуется каким-нибудь из этих способов, чтобы лишить нас личности? Нужно ли нам раскрыть все способы, какими он распоряжается нами?

4. Очевидно, что тело человека не может находиться одновременно в нескольких местах и его голова не мо-

жет проникнуть вместе с другими частями в невидимую точку; и тем не менее таинство евхаристии учит нас, что эти две вещи совершаются каждый день. Отсюда следует, что ни вы, ни я не можем быть уверены в том, что мы отличаемся от других людей, и в том, что мы не существуем одновременно и в гареме Константинополя, и в Канаде, и в Японии, и в каждом городе мира при различных условиях в каждом из этих мест. Разве бог, не делая ничего напрасно, создал бы нескольких людей, если ему достаточно одного, созданного в различных местах и наделенного различными свойствами в зависимости от места? Это учение приводит нас к тому, что утрачиваются истины, которые мы находили в числах, поскольку мы не знаем больше, что такое два и три; мы не знаем также, что такое тождество и различие. Если мы считаем, что Жан и Пьер — это два человека, то только по той причине, что мы видим их в различных местах и один отличается всеми акциденциями от другого. Но в соответствии с догмой евхаристии это основание для различения совершенно не имеет значения. Существует, может быть, только одно создание во Вселенной, умноженное путем творения в различных местах и обладающее различными качествами, а мы пользуемся правилами арифметики, как если бы было много различных вещей *. Все это неправдоподобно. Мы не только не знаем, существуют ли два тела, мы не знаем даже, существует ли одно тело и один дух, поскольку, если материя пронизываема, ясно, что протяженность является лишь акциденцией тела; и, таким образом, тело, согласно своей сущности, есть субстанция непротяженная; оно может быть наделено всеми атрибутами, какие приписываются уму, рассудку, воле, страстям, чувствам. Нет больше правила, которое позволяло бы нам различать, является ли субстанция по своей природе духовной или телесной.

* Заметьте, что если одно тело может быть произведено в нескольких местах, то другое тело, дух, место, акциденция и т. п. могут быть умножены также; таким образом, мы не сведем множества к бытию, мы сведем все к одному созданному бытию.

5. Очевидно, что модусы одной субстанции не могут существовать без субстанции, которую они модифицируют; и тем не менее таинство превращения хлеба и вина в тело и кровь Иисуса Христа убеждает нас в том, что это ложь. Это путает все наши мысли: нет больше средства определить субстанцию, ибо, если акциденция может существовать без носителя, субстанция в свою очередь может существовать в зависимости от другой субстанции подобно акциденции; дух может существовать подобно телам, так же как в евхаристии материя существует подобно духам; духи могут быть непроницаемы в той же мере, как материя проницаема. Если, переходя от мрака язычества к свету Евангелия, мы поняли ложность стольких очевидных понятий и стольких достоверных определений *, то что будет, когда мы перейдем от мрака этой жизни к свету рая? Разве не очевидно, что мы поймем ложность множества вещей, которые нам кажутся бесспорными? Воспользуемся отвагой, с которой те, кто жил до Евангелия, предложили нам в качестве истинных некоторые очевидные учения, ложность которых была раскрыта таинствами нашей теологии.

Перейдем к морали: 1) очевидно, что следует воспрепятствовать злу, если это возможно, и что совершают грех, позволяя злу свершиться, если можно этому помешать. Между тем наша теология доказывает нам, что это ложь; она учит нас, что бог не делает ничего, что не было бы достойно его совершенств, что он страдает от всех безобразий, которые существуют в мире и которые ему легко было предотвратить; 2) очевидно, что создание, которое вовсе не существует, не может быть причастным к дурному поступку; 3) и что несправедливо наказывать его, как причастного к этому поступку. Тем не менее наше учение о первородном грехе показывает нам ложность этих очевидных истин; 4) очевид-

* Те, кто придерживается представления о превращении хлеба и вина в тело и кровь Иисуса Христа, находят сущность материи в способности к протяженности; таким же образом они находят сущность всех вещей; нет ничего в настоящем, все есть пассивная способность, эта способность соответствует духу и т. п., что путает все определения.

но, что необходимо предпочитать полезное честному и что, чем более святым является дело, тем менее допустимо подчинять честность полезности. Между тем наши теологи говорят нам, что бог, оказавшись перед выбором между созданием мира, совершенно устроенного и украшенного всеми добродетелями, и созданием мира, в котором царят грех и безобразия, предпочел создать последний, потому что он счел это более выгодным для своей славы. Вы мне скажете, что вовсе не следует мерить создателя на наш аршин. Но если вы это сделаете, вы попадетесь в сеть наших противников. Именно туда они вас и хотели завлечь; их главная цель состоит в том, чтобы доказать, что абсолютная природа вещей нам неизвестна и что мы знаем их лишь по некоторым их отношениям. Мы не знаем, говорят они, сладок ли сахар сам по себе, мы знаем только, что он кажется нам сладким, когда попадает нам на язык. Мы не знаем, является ли этот поступок честным сам по себе и по своей природе, мы думаем только, что в этом отношении в связи с определенными условиями он по своей видимости честный. В другом отношении и при других условиях это не так. Видите, к чему вы пришли, утверждая, что представления о справедливости и честности, которыми мы обладаем, страдают односторонностью и являются относительными*. Подумайте еще о том, что, чем больше вы возвышаете в соответствии с нашими представлениями права бога вплоть до его права бездействовать, тем больше вы уничтожаете единственное средство, которое остается вам для доказательства существования тел. Это средство заключается в том, что бог нас не обманывает и он поступал бы так же, если бы телесный мир не существовал. Показывать всему народу спектакль, который на самом деле не совершается вне нашего ума, было бы обманом: *distinguo* [различаю] отвечают вам, [когда это делаете вы]; если государь сделал это — *concedo* [уступаю], если сделал это бог — *nego* [отрицаю], так как права бога совсем не то же, что права царей. Более того, если исключение, ко-

* Сравните это с тем, что говорит Ламот ле Вайе во II части «Печальной прозы» в IX томе его сочинений.

торое вы допускаете для принципов морали, основано на непостижимой бесконечности бога, я никогда не смогу быть в чем-нибудь уверен, поскольку я никогда не смогу понять всей необъятности прав бога. На этот счет я делаю такой вывод: если бы существовал признак, посредством которого можно было бы с несомненностью познать истину, это была бы очевидность; но очевидность не является таким признаком, поскольку она тоже вводит в заблуждение.

Аббат, которому адресовалась вся эта длинная речь, с большим трудом воздерживался от возражений; он выслушал эту речь со страдающим видом, и, когда его оппонент умолк, он разразился гневной речью против пирронистов и не пощадил своего противника, выдвинувшего возражения, почерпнутые из теологических систем. Его противник скромно ответил, что, как хорошо известно, это только софизмы и мелочные возражения, но было бы справедливым признать, что те, кто так гордо выступают против скептиков, не знают положения вещей. Он продолжал: вы считали до сих пор, что пирронист не мог бы вас поставить в тупик, отвечайте же. Вам сорок пять лет, в этом вы не сомневаетесь; существует кое-что, в чем вы уверены: что вы та же самая личность, которой доверили аббатство... два года назад. Я сейчас докажу вам, что у вас нет основания быть в этом уверенным. Я буду строить свое доказательство на основе принципов нашей теологии. Ваша душа была сотворена; необходимо, чтобы в каждое мгновение бог возобновлял ее существование, поскольку сохранение созданий есть непрерывное творение. Кто вам сказал, что сегодня утром бог не превратил в ничто душу, которую он продолжал творить до сих пор с самого первого момента вашей жизни? Кто сказал вам, что он не сотворил другой души, обладающей теми же модификациями, что и ваша бывшая¹ душа? * Эта новая душа та самая, которая у вас есть в настоящее время. Докажите мне обратное: пусть собравшиеся выскажут мнение о моем возражении. Один ученый-теолог, который взял слово, признал, что богу так же легко в каждый момент

* Т. е. если он продолжал создавать душу аббата, то только при помощи воспоминаний.

создавать новую душу, как и воспроизводить ту же самую; но представления о божественной мудрости и тем более знания, которые мы черпаем из божьего слова, могут нам дать законную уверенность в том, что у нас сегодня в целом та же самая душа, что и вчера, позавчера и т. д. Он сказал в заключение, что не следовало бы вовсе забавляться диспутом с пирронистами и воображать, что можно легко избежать их софизмов при помощи одних доводов разума; пирронистов прежде всего следовало бы заставить почувствовать слабость разума, с тем чтобы это чувство обратило их к лучшему руководителю, которым является вера. Это служит предметом следующего примечания.

(С) *Заставить человека призывать помощь свыше и подчиниться авторитету веры.*

Современник, который более подробно изучал пирронизм, чем другие секты, рассматривает его как партию, наименее противоположную христианству, и притом такую, которая *может воспринять с наибольшим послушанием таинства нашей религии* *. Он обосновывает свое мнение, после чего высказывается следующим образом: «Не беспредметно мы рассуждаем о скептической системе, основанной на наивном признании человеческого невежества, как о менее всего противоположной всем нашим верованиям и более всего способной воспринять естественный свет веры. Мы говорим только о том, что согласуется с лучшей теологией, поскольку теология Сен-Дени ¹⁶¹ учит наиболее определенно лишь тому, что наш дух слаб и невежествен, особенно в отношении всех божественных вещей. Вот почему великий теолог объясняет то, что произнес устами своих пророков бог, уединившийся во мраке. Вот почему мы смогли бы приблизиться к нему, только войдя в таинственный мрак; из этого мы извлекаем важный урок о том, что познавать можно только смутно... Как бы то ни было, я считаю, что скептик не имеет ни малейшего влияния на христианскую душу, хотя она выбивает у него основные доводы, которые так сильно ненавидит апостол Павел».

* *Ламот ле Вайе*. О добродетели сельских жителей. Соч., т. V, стр. 229.

Если мы способны хорошо понять способ воздержания от суждения, который изложен Секстом Эмпириком, мы чувствуем, что эта логика есть вершина пронизательности, на которую способен человеческий дух. Но мы видим также, что эта пронизательность не может дать никакого удовлетворения: она сама запутывается, ибо, если бы она была основательной, она доказала бы, что самое достоверное состоит в том, что следует сомневаться в силах человеческого ума. Какой хаос! И какие оковы для ума! Кажется, что это несчастное положение, наиболее свойственное всем, убеждает нас, что путь нашего разума есть путь заблуждения, поскольку, когда он наиболее пронизателен, он нас увлекает в бездну. Естественным выводом из этого должен быть отказ от [ума как] руководителя и просьба, адресованная к причине всех вещей, чтобы она дала лучшего руководителя. Это крупный шаг в сторону христианской религии, так как она хочет, чтобы мы ждали от бога познания того, во что мы должны верить, и того, что мы должны делать; она хочет, чтобы мы одолели наш рассудок и подчинились вере. Если человек убежден, что не следует ждать ничего хорошего от философских дискуссий, то он чувствует себя более расположенным молить бога, просить, чтобы он дал уверенность в истинах, в которые верят. Это удачное положение для веры — признать недостатки разума. Здесь восхитителен Кальвин; вот что он говорит в литургии освящения *, т. е. вот как он начинает уроки, которые должны стать постулатом христианства: «Этим бог нас ** увещевает быть смиренными и отказаться от самодовольства; этим он готовит нас к желанию воспринять его благодать, посредством которой всякая развращенность и проклятие нашей первородной природы были бы устранены. Мы будем способны воспринять ее, если только прежде всего освободимся от всякой науки о нашей добродетели, от нашей мудрости и справедливости вплоть до того, что осудим

* Отметьте, что эта литургия практикуется в церквях в Женеве, и, таким образом, положение, которое она содержит, должно считаться общим мнением этих церквей, а не частным мнением Жана Кальвина.

** Т. е. говоря нам, что нас следует возродить.

все, что есть в нас. Бог, убедив нас в нашем несчастье, утешает нас своим милосердием, обещая возродить нас при помощи святого духа к новой жизни, которая будет для нас как бы входом в его царство. Это возрождение имеет два этапа: [вначале] мы отрекаемся от самих себя, не следуем вовсе *нашему разуму*, желанию и воле, но, *сковывая наш рассудок* и наше сердце мудростью и справедливостью бога, умерщвляем свою плоть; затем мы *следуем свету бога*, повинувшись своему собственному желанию, как мы доказываем своим словом, и руководствуемся в этом своим умом». Как бы там ни было, есть ловкие люди, которые утверждают, что нет ничего более противостоящего религии, чем пирронизм*. Это всеобщее угасание не только веры, но и разума, и нет ничего более невозможного, как возвратить [на путь истинный] тех, кто довел свое заблуждение до такой крайности. Можно научить самых невежественных, можно убедить самых упрямых, можно уговорить самых недоверчивых, но невозможно, не скажу, убедить скептика, но правильно рассуждать, выступая против него, невозможно противопоставить ему никакое доказательство, которое не было бы софизмом, самым большим из всех софизмов. Я имею в виду ложное заключение, выведенное из того, что еще должно быть доказано (*partitiam de principe*). Заметьте, что Ламот ле Вайе лишил пирронистов милости, которую он даровал некоторым древним философам... «Я считаю, нет надежды на спасение Пиррона и всех его учеников, которые держались того же самого мнения, что и он, относительно божественного. Они не сделали атеизм своей профессией, как это считают некоторые. Можно видеть у Секста Эмпирика, что они признавали существование богов, как и другие философы, что они придерживались обычного культа и не отрицали провидения. Но помимо того что они не признавали первую причину, что заставляло их презирать идолопоклонство своего времени, они, как совершенно очевидно, считали, что о божественном разум не может ничего сказать... Следовательно, поскольку они

* *Пласет*. Трактат о сознании, стр. 377.

не имели ни малейшего знания об этой скрытой вере, на которой мы основываем надежду на спасение некоторых язычников... я не вижу ничего, что позволяло бы думать, что какой-нибудь скептик или пирронист того времени смог бы избежать ада» *.

СИМОНИД — один из лучших поэтов античности, жил на острове Хиос Эгейского моря. Расцвет его творчества относится ко времени похода Ксеркса, т. е. к 75-й олимпиаде. Он посвятил свой талант нескольким видам поэзии, но главным образом он преуспевал в элегиях... Рассказывают, что он дважды избегал смертельной опасности и это было вознаграждением за его добродетель... Ему приписывают учение о локальной памяти (С). Он из числа тех поэтов, которые в преклонные годы сохранили бодрость и хорошую память, поскольку в восемьдесят лет он боролся за приз в поэзии, завоевал его и хвастал, что своей памятью он превосходит всех других людей. Он прожил после этого еще более десяти лет... Ответ, который он дал одному правителю, потребовавшему от него определения бога, пользуется большой известностью (F)... Мы никогда не будем совершенными, говорил он. Число глупцов бесконечно, и я не ищу на земле человека безупречного... Он советовал рассматривать все в этой жизни как игру и не относиться серьезно к чему бы то ни было... Из всех изречений, которые ему приписывают, я отметил бы только это: он говорил, что необходимость была тем, с чем даже боги не хотели вступать в спор...

(С) *Ему приписывают учение о локальной памяти.*

...Когда... необходимо было опознать [погребенных под развалинами во время трапезы]... Симонид... вспомнил место, которое занимал каждый из приглашенных, и на этом основании смог сообщить их родственникам, где тела их погибших близких... Затем, рассудив о значении порядка в связи со способностью сохранять образы объектов, он изобрел метод запоминания, когда объекты связываются с определенными местами. Он, повторяю, был первым, кто разработал учение о локальной памяти. Цицерон пусть будет моим свидетелем **.

* *Ламот ле Вайе*. О добродетели сельских жителей, стр. 226.

** *Cicero. De nat. deor., lib. I, p. 83.*

(F) *Ответ, который он дал одному правителю, потребовавшему от него определения бога, пользуется большой известностью...*

Сицилийский тиран Гиерон просил поэта сказать ему, что есть бог. Поэт сказал ему, что этот вопрос не из тех, на которые можно сразу ответить, и что ему нужен день, чтобы подумать. Когда этот срок прошел, Гиерон потребовал ответа, но Симонид попросил его подождать еще два дня. Но это была не последняя отсрочка, о которой он просил. Тирана удивило такое поведение, и он захотел узнать его причину. Я поступаю так потому, ответил Симонид, что, чем более я исследую этот вопрос, тем более темным он мне кажется *...

Симонид очень легко смог бы ответить [Гиерону], если бы он захотел остановиться на общераспространенных мыслях и на тех живых впечатлениях, которые сегодня называют доказательствами общепринятого мнения. Но поскольку он имел дело с ловким правителем, который совершенствовал свой вкус частыми беседами с учеными людьми, он боялся, что не удовлетворит этого правителя, если даст ему неточный ответ. Он также боялся подвергнуть опасности свое доброе имя. Вот почему он просил предоставить ему время, чтобы исследовать вопрос. Он изучил его всесторонне; и поскольку его ум подсказывал ему [различные] опровержения, то он не нашел ничего лучшего, как придумать несколько ответов. Он находил всюду сильные и слабые стороны и непроницаемые глубины, он боялся ошибиться в том, какие положения могут помочь ему дать определение бога; он не надеялся более найти истину и вышел из игры. Слабый ум не был бы так деликатен, он обольстился бы первой попавшейся гипотезой, но не понял бы связанных с ней трудностей и выдал бы эту гипотезу за установленную истину, хотя за ней находятся лишь дерзость и сумасбродство. Но существуют гении, которые быстро выдвигают свою теорию как единственное решение, которое может быть принято. Тертуллиан ¹⁶² доставляет нам другой пример... он дает волю своему воображению. Он не считает, что языческие философы,

* *Cicero. De nat. deor., lib. 1, p. 83.*

которые признавали себя неспособными удовлетворить любопытство тех, кто спрашивал их, что такое бог, ограничивались молчанием, потому что не хотели останавливаться на общераспространенных понятиях, как это сделал бы невежда. Для них [якобы] не было бы ничего легче, чем ответить, что бог есть бесконечное и всемогущее существо, которое создало Вселенную и управляет ею, которое наказывает и вознаграждает, гневается на грешников и становится милостивым вследствие жертвоприношений... Если бы Фалес или Симонид удовлетворились этими общими идеями, они не просили бы предоставить им время для того, чтобы подготовить свой ответ *impromptu* [не спеша]. Но так как они хотели, чтобы все термины требуемого определения были очевидно бесспорными и находили, что все можно оспорить, то... они все время просили отсрочки... Я думаю, что Симонид считал, что его ответ будет представлен на рассмотрение светлым умам сиракузского двора и что он будет обязан дать разъяснение по поводу всех трудностей.

Вот приблизительно каким образом он рассуждал. Если я отвечу, что бог отличается от всех тел, которые составляют Вселенную, меня спросят: всегда ли существовала Вселенная, по крайней мере что касается ее материи? Является ли эта материя действующей причиной? И если я отвечу, что она есть единственная действующая причина, я вынужден буду признать, что она была создана из ничего; но это положение, которое я не смогу объяснить ни Гиерону, ни светлым умам его двора и которое я сам не понимаю. К тому же я не уверен, истинно ли это положение или нет; до тех же пор, пока оно будет непостижимым для меня, я не могу быть уверенным ни в себе, ни в своей природе. Если я скажу, что материя Вселенной вовсе не имеет действующей причины, меня спросят: откуда проистекает власть бога, которую он над ней имеет, и почему она не имеет такой власти над богом, какую он имеет над ней? Я должен буду объяснить, почему два существа, независимых друг от друга в том, что касается существования, равно необходимые и вечные, находятся в таком положении, когда одно может все, является для другого всем, в то же время не подчиняясь в свою оче-

редь действию другого. Недостаточно сказать, что бог отличается от тел, которые составляют Вселенную; захотят узнать, похож ли он на них в том, что касается протяженности, т. е. является ли бог протяженным. Если я отвечу, что он обладает протяженностью, отсюда следует вывод, что он телесен и материален, и я не смогу доказать, что существует протяженность двух видов: одна телесная, другая бестелесная; одна состоящая из частей и, следовательно, делимая, другая совершенно простая и, следовательно, неделимая. Если я скажу, что бог не обладает протяженностью, то отсюда сделают вывод, что его нет вовсе и он не может иметь какую бы то ни было связь с миром. Каким же образом тогда движутся тела? Каким же образом действует бог там, где его нет? Помимо того, наш рассудок вовсе не способен постигать непротяженную субстанцию и дух, полностью отделенный от материи. Но если однажды со мной согласятся, что бог есть нематериальная и непротяженная субстанция, бесконечный и всемогущий дух, сколько возникнет новых вопросов, которых я не смогу разрешить. Существует ли этот дух с необходимостью, идет ли речь о его субстанции или о его качествах? Является ли его могущество атрибутом столь же необходимым, как его мудрость? Речь идет не о том, чтобы принимать или не принимать свободу за действующую силу: все, что происходит, является необходимым и неизбежным. Вы этим колеблете религию до самых основ, скажут мне, поскольку она обязательно строится на предположении, согласно которому бог меняет решения, когда в жизни людей происходят изменения, и, что, если бы люди не умиливали его своими молитвами, он создал бы им бесконечное количество неприятностей... Вот, если я не ошибусь, маленькая часть рассуждений, в которые погрузился Симонид, когда он искал определения, которого от него требовали. И это заставило его решиться ничего не говорить, так как он боялся утверждать ложные вещи... Но если вы хотите знать, что ответил Тертуллиан, читайте эти слова г-на Дейе *: «До чего странна его философия относительно

* Дейе. Об истинном использовании [учения] отцов церкви, кн. II, гл. IV, стр. 354¹⁶³.

природы бога... Она приписывает ему телесность. Не подумайте, говорит он, что кто-нибудь хочет отрицать, что бог имеет тело; не приходится удивляться, если он заявляет, что нет вовсе такой субстанции, которая не была бы телесной». Каждому видно, что Тертуллиан определил бога как *телесную субстанцию, подверженную страстям*. Перефразируя это определение, следует сказать, что наши грехи раздражают божество... Сможет ли Тертуллиан обосновать это определение перед лицом Симонида и других ученых, с которыми беседовал Гиерон? Не ему ли они приводили возражения, согласно которым всякое тело делимо, состоит из частей и, следовательно, в высшей степени совершенное бытие не имеет тела? Разве не утверждали они, что высшая красота является существенной для божественной природы и последняя, таким образом, лишена всякой страсти и ничто не может ее огорчить или разгневать? Разве не утверждали они, что эта природа неизменна и, следовательно, не может перейти ни от любви к ненависти, ни от ненависти к любви, ни от жалости к гневу, ни от гнева к жалости? Если прибегнуть к метафоре, им следовало бы ответить, что Гиерон искал не ответа оратора, а лишь точного и совершенного определения, соответствующего законам диалектики. Я уверен, со мной согласятся, что Тертуллиан поступил бы лучше, если бы хранил молчание, как хранят его те, кого он оскорбляет. Предположим, что Гиерон задал свой вопрос христианину и тот ответил ему: *бог есть бытие нематериальное, бесконечное, всемогущее, совершенно благое, совершенно святое, совершенно справедливое, которое создало все вещи по своей доброй воле*, — можем ли мы полагать, что Симонид, изучая этот ответ, не сказал бы: мне, так же как и вам, это приходило на ум, но я не осмелился это утверждать, ибо мне кажется, что бесконечно могущественное, бесконечно доброе, бесконечно святое существо, которое сотворило бы все вещи с совершенной свободой бесстрастия, не поставило бы людей в положение, когда они преступны и несчастны.

Если бы душе была предоставлена свобода соединиться с телом или не соединиться, она никогда не

соединилась бы с ним, ибо такой выбор свидетельствовал бы, что она слишком глупа для того, чтобы быть творением бесконечно совершенного существа. Но если именно бог соединяет наши души и тела, надо, чтобы это вызывалось какой-то естественной и неизбежной необходимостью, так как если он действовал свободно, т. е. будучи в состоянии действовать или не действовать, действовать так или иначе, то непонятно, почему он принял такое решение, согласно которому душа в своем союзе с телом подвержена множеству позорных и нелепых безобразий...

Но, скажут мне, разве так сильно ошибается Тертуллиан, когда он ставит простых христиан выше философов? Я отвечаю, что можно лучше сформулировать его тезис. Следует только сказать, что самый незначительный деятель христианства твердо уверен в большом числе положений относительно природы бога, которых самые великие языческие философы не могли знать...

Наши самые великие теологи, если бы они действовали, как Симонид, т. е. если бы они о природе бога хотели утверждать только то, что при помощи света разума кажется им бесспорным и очевидным... при виде новых трудностей постоянно требовали бы у всех своих Гиеронов новых отсрочек. Прибавим также, что, если бы Симонид, обратившись к Писанию, изучил его, он не вышел бы из своего лабиринта и никогда не прервал бы своего молчания. Разум рекомендовал бы ему отрицать факты, содержащиеся в Писании, не признавать ничего сверхъестественного в этих фактах... Силы разума и философское исследование будут держать нас лишь в страхе перед заблуждением независимо от того, утверждаем ли мы что-то или отрицаем... И поймите, что нет никакого другого учения, против которого разум выдвигал бы больше возражений, чем против учения Евангелия. Тайна троицы, воплощение, смерть [Христа] ради искупления наших грехов, ответственность всех за грехопадение Адама, вечное предопределение небольшого числа людей к блаженству райа, вечное предопределение почти всех людей к мучениям ада, которые никогда не закончатся... во всех этих вещах Симонид очень сильно усомнился бы...

Симонид, видимо, затруднялся дать определение [бога], он не осмелился сказать, что у бога есть тело: множество возражений препятствовало этому. Он не осмелился сказать, что бог есть чистый дух, ибо он не понимал природы протяженности. Вплоть до Декарта все наши ученые, будь они теологами или философами, приписывали протяженность духам: бесконечную — богу, конечную — ангелам и разумным душам. Правда, они считали, что протяженность не является материальной и не состоит из частей и что духи находятся целиком в каждой части пространства, которую они занимают... Отсюда следуют три вида нахождения в пространстве: первый — для тел, второй — для сотворенных духов, третий — для бога. Картезианцы опрокидывают все эти положения, они утверждают, что дух не имеет никакой протяженности и не находится в пространстве.

Не следует считать странным, что Симонид не осмелился ни отрицать то, что бог имеет тело, ни тем более утверждать это, а предпочел молчать. Вспомним, что самые проникательные картезианцы считают, что у нас вовсе нет идеи о духовной субстанции. Мы знаем только посредством опыта, что она мыслит, но не знаем, какова природа бытия, модификациями которого являются мысли, не знаем вовсе, каков субъект мышления и что лежит в основе мысли. Симонид, быть может, по этому не осмелился сказать, что бог есть дух...

ПРИМЕЧАНИЯ

УКАЗАТЕЛИ

ПРИМЕЧАНИЯ *

ДАТЫ ЖИЗНИ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Эта автобиографическая справка попала вместе с другими рукописями Бейля, оставшимися после его смерти, в руки его наследника Брюггера, который передал ее первому биографу философа Демезо. Последний в 1730 г. опубликовал ее в качестве приложения к «Историческому и критическому словарю» вместе с «Жизнью Бейля», приведя латинский текст оригинала и французский перевод его.

¹ Речь идет о составлении тезисов сочинения на богословскую тему и их защите в качестве конкурсного экзамена на должность профессора (преподавателя) философии в протестантской школе («Академии») Седана.— 51.

² Имеется в виду протестантская школа («Академия») Роттердама.— 51.

³ В рукописи эти места вырваны. В одном из них говорилось, по-видимому, об издании книги «Всецело католическая Франция в царствование Людовика Великого», в другом — об издании первой и второй частей «Философского комментария». Именно в указанное время эти произведения вышли в свет.— 54.

ИСТОРИЧЕСКИЙ И КРИТИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ

«Я изложил ошибки многих людей с некоторой откровенностью. Не является ли это делом дерзким и самонадеянным?» — писал Бейль в предисловии к первому изданию «Словаря», вышедшему в 1697 г. «Мой «Словарь», — говорит он в другом месте, — есть произведение историческое, и я не имею никакого права представлять в нем людей как угодно». Но восстановление исторической истины в противовес авторам многих изданий подобного жанра, и в первую очередь «Исторического словарю» Морери (первое издание в 1670 г. и второе в 1681 г.), где историческая истина нередко приносилась в жертву политическим интересам «властей предрержащих», была не единственной и даже не главной целью автора «Исторического и критического

* Примечания к «Датам жизни и деятельности» составлены В. М. Богуславским, а к «Словарю» — И. С. Шерн Борисовой.

словаря». Бейль приступил к составлению «Словаря» после того, как церковные власти Роттердама учинили над ним расправу.

Чтобы не вступать в открытую полемику с авторами других словарей, Бейль нередко включал статьи о людях мало известных. Таким путем Бейль надеялся высказать свои мысли более завуалированно и избежать новых преследований. Но его надежды не оправдались. Тотчас же после выхода в свет первого издания «Словаря» на Бейля обрушилась новая волна нападок со стороны клерикалов. В начале 1698 г. Консистерия Роттердама предала проклятию «Исторический и критический словарь» и предъявила его автору шесть обвинений, в том числе обвинение в искажении истории библейского царя Давида; в оправдании манихейства и пирронизма, ересей, из которых одна, по заключению Консистерии, содержит ниспровержение providения, а другая — отрицание всех религий; в похвалах атеистам и эпикурейцам. В «*Актах Консистерии валлонской церкви в Роттердаме относительно «Исторического и критического словаря» г. Бейля*» говорится по поводу статей «Манихейцы», «Марциониты» и «Павликиане», что Бейль там «не только выдвигает аргументы, которыми пользовались манихейцы, но, сверх того, приводит новые аргументы в пользу манихейства, которые имеют целью ниспровергнуть системы всех протестантских богословов». В результате Бейлю пришлось пойти на видимость компромисса: внести некоторые коррективы в «Словарь» и дать разъяснения по вопросам, вызвавшим наибольшие нарекания церковников. Это позволило Бейлю выпустить второе издание «Словаря» в 1702 г., хотя изменения, внесенные им в это издание, носят чисто формальный характер и не касаются высказываемых им идей. Более того, в «Разъяснениях» о манихейцах и пирронистах Бейль, защищая якобы христианскую ортодоксию, делает совершенно очевидным противоречие христианских догматов здравому смыслу и «естественному свету» разума.

Третье издание «Словаря» вышло после смерти Бейля, в 1720 г., но в него были внесены исправления и добавления, сделанные им после выхода второго издания.

Статьи и фрагменты статей «Исторического и критического словаря», включенные в настоящее издание, переведены с последнего, одиннадцатого (парижского, 1820 г.) издания как более полного, включающего все поправки, внесенные Бейлем. Одиннадцатое издание было осуществлено А. Бюшо, известным издателем Полного собрания сочинений Вольтера. Это издание «Словаря» состоит из 16 томов. «Исторический и критический словарь» переведен почти на все европейские языки. На русский язык до сих пор он не переводился ни полностью, ни частично.

Настоящее издание представляет собой подборку из статей, наиболее ярко освещающих взгляды Бейля. В этом издании сохранено буквенное обозначение примечаний, используемое Бейлем, но опущено большинство многочисленных ссылок на

современных ему и античных писателей. Опущено также большинство латинских и все греческие тексты античных и римских авторов, которые Бейль приводит после французского перевода этих текстов.

Текст статей переведен с французского языка В. М. Богуславским и И. С. Шерн-Борисовой, сверен с изданием 1820 г. М. Н. Делограмматином.

Все стихи древнеримских поэтов в настоящем издании приводятся в тексте в русском переводе Ф. А. Петровского, В. Я. Брюсова, А. А. Фета, М. О. Гершензона и др. Перевод латинских цитат и сносок выполнен Е. Г. Вайсберг.

¹ *Феодосий Младший* (Феодосий II) (401—450) — сын римского императора Аркадия. С его именем связано издание в 438 г. «Кодекса Феодосия», представляющего собой собрание всех императорских постановлений начиная с кодекса Константина (конец III — начало IV в.). — 59.

² «*Литературная республика*», или «*Новости литературной республики*», — издававшийся Пьером Бейлем журнал, в котором давался анализ новых произведений по богословию, философии, истории и литературе. «Новости» выходили в течение трех лет — с 1684 по 1687 г. — 60.

³ *Феодорет* (ок. 387 — ок. 458) — греческий церковный писатель, епископ Кира (Сирия). Отличался образованностью и веротерпимостью. Он написал много трудов по истории, ряд толкований Писания и дал изложение церковных споров. Главное его произведение — «История церкви» (324—429 гг.) является продолжением «Истории церкви» основоположника этих исследований Евсевия (263—340 гг.), доведенной последней до 324 г. — 60.

⁴ *Никифор* — патриарх Константинопольский (ок. 792—828). Известен своей полемикой с иконоборцами. Им написана «История Византии с 602 по 769 г.» и ряд других произведений. Греческая церковь провозгласила его святым. — 61.

⁵ *Шампо, Гийом* (ум. 1121) — философ-схоласт, сторонник реализма, выступал против номинализма Абельяра. Был профессором философии в Париже. Его произведения до нас не дошли. — 62.

⁶ *Троица* — один из основных догматов христианской религии, согласно которому бог в одно и то же время един и троица, выступая в трех лицах (ипостасях) как бог-отец, бог-сын, Иисус Христос, и бог-дух святой. Пьер Бейль в своем «Словаре» и других произведениях неоднократно возвращается к вопросу о троице, подчеркивая несовместимость этого догмата со здравым смыслом и «естественным светом». — 62.

⁷ «В этом суждении о связи универсалий содержится [мысль], существенно добавляющая, что одной и той же вещи в целом присущи свои отдельные неделимые [качества], разница между которыми состоит в сущности только в количестве акциденций» (*Абельяр*. Письма, стр. 5). — 63.

⁸ *Фрассен, Клод* (1620—1711) — французский философ-схоластик. Его основные произведения посвящены Аристотелю и Иоанну Скоту. — 63.

⁹ *Паскье, Этьен* (1529—1615) — известный французский юрист. В своих «Исследованиях Франции» (первый выпуск, 1560 г.) он выступает защитником просвещения. Паскье неоднократно выступал против иезуитов, доказывая, что существование иезуитского ордена как политической организации наносит вред государству. Идеалом Паскье была просвещенная монархия.— 64.

¹⁰ «Что может быть более противно вере, нежели отказываться верить в то, чего нельзя постигнуть разумом? Стремясь показать мудреца, который с легким сердцем может быстро уверовать, Абельяр говорит следующее: „Быстро уверовать — значит предпочесть веру разуму“» (*Бернард [Клервосский. Письма]*, письмо СХС).

Бернард Клервосский (1091—1153) — аббат в Клерво. Приобрел большую популярность вследствие обличения им пороков духовенства. Бернард был одним из вдохновителей крестового похода 1146 г. После своей смерти был канонизирован.— 64.

¹¹ *Молинисты* — последователи испанского иезуита Луиса де Молино (см. примечание 61 к стр. 127). Молино отрицал ряд догматов и обрядов католицизма, учил, что общение с божеством достигается человеком через размышление и созерцание, приводящие к самоотречению.— 65.

¹² *Арминяны* (ремонстранты) — голландские кальвинисты, последователи Якоба Арминия (1560—1609) (см. ст. «Арминий»). Наименование секты происходит от латинского слова *remonstro* — отказываюсь, протестую, так как Арминий и его приверженцы отказались от кальвинистского учения о предопределении, искуплении и спасении. Ремонстранты считали, что человек обладает свободой воли и поэтому может спастись собственными силами.— 65.

¹³ *Клод, Жан* (1619—1687) — французский реформатский богослов. После отмены Нантского эдикта поселился в Гааге. В своих сочинениях выступал по богословским вопросам (в частности, о евхаристии) против янсенистов (см. след. примеч.) Пьера Николя и Антуана Арно.— 65.

¹⁴ *Янсен, Корнелий* (1585—1638) — голландский католический богослов, профессор в Лувене, с 1635 г. епископ в Ипре. Выступил против морали иезуитов, изложив свои мысли в книге «Августин», изданной после его смерти. Ватикан внес эту книгу в «Список запрещенных книг».— 65.

¹⁵ *Тридентский собор* — XIX Вселенский собор (1545—1563), был созван с целью укрепления позиций католицизма в обстановке бурного развития реформации.— 66.

¹⁶ *Физическое предопределение* (*praedeterminatio per motio physica*) — учение томизма о предопределенности человеческих поступков (не исключая и совершаемых по свободному выбору) первичной физической причиной, которая в свою очередь определяется божественным провидением.— 66.

¹⁷ *Симон, Ришар* (1638—1712) — известный французский ученый-гебраист, принимавший участие в богословских спорах. В своих сочинениях («Критическая история Ветхого завета»,

«Критическая история текста Нового завета» и др.) он выступал против иезуитов.— 66.

¹⁸ *Иоанн Хризостом* (344—417) — церковный писатель, один из отцов церкви, канонизирован.— 67.

¹⁹ *Конгарины, Гаспар* (1501—1542) — дипломат и церковный писатель, происходил из богатого венецианского рода. В 1535 г. рукоположен в кардиналы папой Павлом III. Последние годы жизни был папским легатом в Болонье.— 67.

²⁰ *Донатисты* — раннехристианская секта, возникшая в начале IV в. во время гонения на христиан. Ее главой был карфагенский епископ Донат. Арелатский церковный собор в 314 г. осудил донатизм.— 69.

²¹ *Вторично прибег к этой уловке.* Бейль имеет в виду рассказанную в гл. XII «Книги Бытия» историю о том, как Авраам с женой Саррой отправились в Египет, где Авраам, опасаясь, что из-за красоты жены египтяне погубят его, выдал ее за свою сестру.— 70.

²² *Морери, Луи* (1643—1680) — французский писатель. Принял сан священника и долгое время был проповедником в Лионе. Известен как составитель «Большого исторического словаря, или Забавной смеси священной и светской истории» («Grand dictionnaire historique ou Melange curieux de l'histoire sacrée et profane»), изданного им в 1674 г.— 71.

²³ *Атений* (II—III вв.) — греческий грамматик и риторик. Единственное его произведение — «Софисты за столом, или Пир ученых», представляющее собой собрание отрывков из античных авторов. Этот труд Атенея особенно ценен потому, что многие сочинения, которые в нем цитируются, до нас не дошли.— 73.

²⁴ «Отец мой поистине был христианином» (*Акоста*. Пример жизни человеческой...). Включено Лимборхом в последнюю часть книги «Дружеские разговоры с иудеем об истинности христианской религии».— 74.

²⁵ *Фарисеи* — секта в Иудее, которая возникла в борьбе с саддукеями (см. след. примеч.). Большинство членов этой секты были представителями средних слоев рабовладельческого общества Иудеи. Фарисеи проповедовали учение о бессмертии души, о загробном воздаянии, конце света и приходе мессии.— 76.

²⁶ *Саддукеи* — древнеиудейская религиозно-политическая секта, существовавшая с середины II в. до н. э. до 70 г. н. э. Секта выражала интересы священнической аристократии — правящей верхушки Иудеи. Саддукеи признавали священным только Пятикнижие (Тору) и отвергали «устное предание» о бессмертии души, воздаянии после смерти, воскресении мертвых и о будущем царстве мессии.— 76.

²⁷ Традиционное испытание философов в написании законов.— 76.

²⁸ *Тиций, Теофил-Жерар* (1661—1714) — юрист, эмигрировавший из Франции в Германию, автор многих исследований, в том числе книги «Ars cogitandi» («Искусство размышлять»), 1702.— 82.

²⁹ *Камерон, Жан* (1580—1626) — протестантский теолог. Получил образование в Англии, но большую часть жизни провел во Франции. Он учил, что все верующие в бога люди могут обрести спасение души. Это учение, развитое его учеником Амираном, известно под названием гипотетического универсализма.— 83.

³⁰ «Как же так! Он не знает, от кого он принял дар?» Во-первых, пусть не знает, если в этом самом — суть благодеяния; во-вторых, я сделаю многое другое, многое раздам, благодаря чему он поймет, что и он может стать благодетелем. И наконец, пусть он не узнает, что принял дар, но я-то буду знать, что я подарил. «Этого мало», — говоришь ты. Да, мало, если ты рассчитываешь извлечь выгоду; но если ты принесешь дар таким способом, чтобы это было как можно более выгодно принимающему его, то ты будешь удовлетворен лишь сознанием, что это сделал ты. Иначе ты не находишь удовольствия в благодеянии, а лишь делаешь вид, что оказываешь его. «Я хочу, чтобы он узнал», — говоришь ты. Значит, ты ищешь должника. «И все-таки я хочу, чтобы он узнал». Но как же, если ему более полезно, более пристойно, более приятно не знать, разве ты не склонился к другому мнению? «Я хочу, чтобы он знал», — значит, ты не оставишь человека в неведении.

Я не отрицаю, что при всех обстоятельствах должно быть приятно чувствовать доброе отношение принимающего дар, но если ему стыдно получать нашу помощь, если его оскорбляет то, что мы ее оказываем, разве что это делается втайне, то я не стану сообщать публично о благодеянии. Конечно, я не намереваюсь открывать ему, что это я принес дар, ибо одно из первых и необходимейших правил заключается в том, чтобы я не только не упрекал [его], но даже и не упоминал [о благодеянии]. Ибо таков закон благодеяния для обеих сторон: один должен тотчас же забыть приносящего дар, а другой никогда не должен забывать принимающего» (*Сенека. О благодеяниях*, кн. II, гл. X).— 86.

³¹ *Диоген Лаэртский* [О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов], кн. II; 6, 7.

Диоген Лаэртский — греческий философ и историк, писал приблизительно около середины III в. н. э. Цитируемое сочинение дошло до нас не полностью. Оно представляет собой компиляцию, в которой собран большой (но не всегда достоверный) фактический материал об античных философах вплоть до скептиков II в. н. э.— 88.

³² *Климент Александрийский*. Строматы, кн. II, стр. 416.

Климент Александрийский (Тит Флавий Климент) (ок. 160—ок. 217) — философ и христианский теолог, один из отцов церкви. В своей трилогии «Увещание язычникам», «Строматы» и «Наставник» пытается примирить веру и знание, религию и науку.— 88.

³³ *Плутарх*. Наставления философам, кн. I, гл. III, стр. 386.— 91.

³⁴ *Аристотель*. Физика, разд. II, гл. III.— 98.

³⁵ Мефодий у Фотия, заповедь ССХХХVI, стр. 943.— 98.

³⁶ Плутарх в «Политических наставлениях», стр. 811.— 104.

³⁷ *Байе, Адриен* (1649—1706) — французский литератор и богослов, написал книги «Суждения ученых» (1686), «Жизнь Декарта» (1692) и ряд других.— 107.

³⁸ *Гюз, Пьер-Даниэль* (1630—1721) — епископ, помощник наставника дофина, сына Людовика XIV, член Французской Академии. Он занимался филологией, математикой, астрономией, анатомией и другими науками.— 107.

³⁹ *Минуций, Феликс* (II в.) — римский адвокат и писатель, автор наиболее древних христианских сочинений, дошедших до нас на латинском языке.— 108.

⁴⁰ *Акаталепсия* — неспособность познать. Этим термином пользовались скептики-пирронисты для обозначения неспособности разума к приобретению достоверных знаний.— 108.

⁴¹ «Аристотель не мог бы спокойно управлять на манер Оттоманов, не уничтожив при этом всех своих собратьев» (*Бэкон*. Об умножении наук, кн. III, гл. IV).— 109.

⁴² «О разных судьбах [учения] Аристотеля».— 109.

⁴³ *Паллавичини, Пьетро Сфорца* (1607—1667) — кардинал и историк, принимал участие в конгрегации (1651—1653), которой было поручено обсудить учение янсенистов. Его основные сочинения — «История Тридентского собора», «Максими и положения гражданского и церковного благоразумия».— 109.

⁴⁴ *Рапен, Рене* (1621—1687) — французский литератор и богослов, член ордена иезуитов. Большую известность получили его дискуссии о древних авторах с Мэмбургом (см. примеч. 154 к стр. 338) и другими историками. Его поэтические произведения и сочинения о Горации и Вергилии, а также исследование поэтики Аристотеля были намного популярнее его религиозных сочинений.— 112.

⁴⁵ «О возникновении и уничтожении».— 113.

⁴⁶ «Он настаивал в этих спорах на том, что ничего нельзя увидеть в истине такого, чего не было бы также и во лжи» (*Цицерон*. Академика, кн. II, гл. XXIV).— 115.

⁴⁷ *Лактанций*. Божественные установления, кн. III, гл. IV, стр. 153.

Лактанций, Люций Целий Фирмиан (ок. 250 — ок. 330) — христианский писатель. Кроме «Божественных установлений» им написаны «О творчестве божьем», «О гневе божьем» и другие апологетические сочинения.— 115.

⁴⁸ *Беза, Теодор* (1519—1605) — женеvский реформатор, сподвижник Кальвина, после смерти которого занимал должность старшны женеvских церквей, более 35 лет был фактическим диктатором в Женеве. Руководил из Женевы кальвинистским движением во Франции и других европейских странах. В церковных спорах Беза защищал кальвинистское учение о предопределении. Им написана «История реформации во Франции в 1521—1563 гг.» и множество других богословских сочинений.— 117.

⁴⁹ *Реформаты* — приверженцы кальвинизма на Европейском континенте. В отличие от них английские и шотландские кальвинисты называются пресвитерианами и конгрегационалистами. — 119.

⁵⁰ *Сорен, Эли* (1639—1703) — протестантский священник сначала в Дельфте, затем в Утрехте и Амстердаме. Выступая против учения французского мистика XVII в. Жана Лабади, прославился как талантливый контroversист (участник богословских споров). Известен его продолжительный спор с Жюрье (см. след. примеч.). Им написаны сочинения: «Разбор теологии г-на Жюрье», «Защита истинного учения реформатской церкви...», «Оправдание доктрины Эли Сорена против двух пасквилей г-на Жюрье» и др. — 121.

⁵¹ *Жюрье, Пьер* (1637—1713) — французский протестантский богослов. Выступал против абсолютной монархии. Вел многолетние споры с Мембургом, Арно (см. примеч. 91 к стр. 209), Бейлем, Сореном и др. Эти споры нашли отражение в его сочинениях «Апология реформатской морали», «Мысли г-на Арно» и др. — 121.

⁵² *Порфирий* (232—304) — греческий философ, неоплатоник, ученик Плотина. Пытался сблизить философию Платона с философией Аристотеля, истолковывая Аристотеля в идеалистическом духе. Выступая против христианства в своих «Пятнадцати книгах против христиан», он выдвинул ряд положений, которые оказали в дальнейшем известное влияние на христианскую теологию и философию (проблема сущности универсалий). Им написан логический трактат «Введение к «Категориям» Аристотеля». Сочинения Порфирия были осуждены эдиктами императоров Феодосия II и Валентиниана в 448 г. — 123.

⁵³ *Бальзак, Жан-Луис* (1597—1654) — французский писатель. После обучения у иезуитов и путешествия в Голландию был секретарем кардинала де Вале, который послал его в Рим. Вернувшись в 1622 г. в Париж, Жан Бальзак стал известным после опубликования своих «Писем» (1624). В 1652 г. он написал диссертацию о морали и религии. Посмертно были опубликованы его произведения «Entretiens» («Беседы») (1657), «Aristippe» (1658). — 124.

⁵⁴ *Аполлоний* — древнегреческий писатель I в. до н. э. — 124.

⁵⁵ *Диодор Сицилийский* (I в. до н. э.) — греческий историк, написал историю всех известных ему стран и народов в 40 книгах, не все из которых до нас дошли. — 125.

⁵⁶ *Страбон* (ок. 63 г. до н. э. — ок. 20 г. н. э.) — знаменитый греческий географ и историк. Основное его сочинение — «География» в 17 книгах. — 126.

⁵⁷ *Квиетисты* — приверженцы квиетизма (от латинского слова *quies* — покой) — религиозно-этического учения, возникшего в конце XVII в. как выражение возникшей внутри католицизма оппозиции папству и иезуитам. Для квиетизма характерны отказ от активной деятельности, проповедь мистической созерцательности и абсолютного покоя, безропотного принятия любой судьбы как божьего дара. Согласно учению квиетистов, ду-

ша благодаря отвращению от всех земных забот и тревог погружается в «божественную любовь» и непосредственно сливается с божеством; для достижения этого человек должен быть равнодушным к добру и злу, к раю и аду.— 126.

⁵⁸ Фо — одно из имен Будды в Китае.— 127.

⁵⁹ *Гобьен, Шарль ле* (Legobien) (1653—1708) — французский историк, член ордена иезуитов. Был секретарем миссии в Китае. Им написан ряд сочинений о Китае, главным образом о проникновении в Китай христианства.— 127.

⁶⁰ *Лабрюйер, Жан* (1645—1697) — известный французский моралист. Его единственное произведение «Les caractères de Théophraste, traduits du grec, avec les caracteres ou les moeurs de ce siecle» («Характеры» Теофраста, переведенные с греческого, совместно с описанием нравов сего столетия»), содержащее размышления, эпиграммы, краткие характеристики различных лиц, выдержало много изданий. В своей книге Лабрюйер выступает как противник атеистов и скептиков.— 127.

⁶¹ *Молино, Луис де* (1628—1696) — испанский богослов-мистик. Учение Молино (см. примеч. 11 к стр. 65) католическая церковь объявила еретическим, а его самого инквизиция заставила отречься от своих взглядов.— 127.

⁶² *Садоле, или Садолего* (Sadoletto), *Жак* (1477—1547) — кардинал, один из выдающихся гуманистов XVI в. Принимал участие в комиссии, занимавшейся по указанию папы Павла III выработкой церковных реформ.— 132.

⁶³ *Полюс, Режинель* (Поле Реджиналь) (1500—1558) — известный английский прелат и кардинал, в качестве папского легата яростно боролся за восстановление в Англии католицизма, в то же время переписывался и поддерживал связи с Эразмом и Садоле. В 1556 г. стал архиепископом, но вскоре новый папа лишил его этого звания и обвинил в ереси.— 132.

⁶⁴ *Бонамикус, Лазарь* (1479—1532) — итальянский поэт и литератор. Был профессором литературы в Риме и в Падуе.— 132.

⁶⁵ *Манихейство* — еретическое вероучение, основанное *Мани* (ок. 215—276). Манихейство представляет собой в философском отношении одну из разновидностей гностицизма (см. примеч. 139 к стр. 290) и восточного пантеизма. Согласно Мани, для победы добра над злом необходимо вести аскетический образ жизни. См. далее статью «Манихейцы» (в настоящем томе) и «Разъяснение о манихейцах» (в томе 2 настоящего издания).— 134.

⁶⁶ *Томазий, Жак* (Якоб) (1622—1684) — немецкий историк философии, профессор философии в Лейпцигском университете, которого Лейбниц считал своим учителем. Я. Томазий — автор книги «Orationes» [«Речи»], изданной в Лейпциге в 1683 г., и др.— 138.

⁶⁷ *Касман, Оттон* — немецкий философ и теолог, умер в 1607 г. в Штаде, где он служил проповедником. Касман одним из первых употребил термин «психология», которым он обозначал науку о душе, считая ее частью «соматологии», или науки

о теле. Главное произведение Касмана — «Антропологическая психология» — было издано в 1594 г. в Ганновере. — 139.

⁶⁸ *Пирронизм* — учение Пиррона из Элиды (365—275 до н. э.), родоначальника скептицизма. Согласно Пиррону, каждому положению можно противопоставить противоречащее ему положение. Поэтому следует воздерживаться от суждений. Воздержанием от всяких суждений достигается состояние невозмутимости, и именно в невозмутимом спокойствии (атараксии) и в отсутствии страданий, по учению Пиррона, состоит человеческое счастье. См. статью «Пиррон» (в настоящем томе) и «Разъяснения о пирронистах» (в томе 2 настоящего издания). — 139.

⁶⁹ «Наставления для еврейских женщин...» — 140.

⁷⁰ *Нагогу Франциска Ассизского...* Франциск Ассизский (1182—1226) — основатель ордена францисканцев. Он утверждал, что Христос и апостолы не имели никакого имущества и им не принадлежала та одежда, которую они носили, проповедовал бедность и покаяние. — 148.

⁷¹ *Теофиль де Вио* (1590—1626) — известный французский писатель, кальвинист и вольнодумец. Обвиненный в атеизме, он был изгнан из Франции, в 1621 г. вернулся и отрекся от кальвинизма. Однако католики, особенно иезуиты, продолжали его преследовать. — 150.

⁷² Этот сонет помещен в «Новых письмах г. Бурсо», изданных в Голландии (1698), на стр. 18. Пер. с фр. В. И. Башилова. — 151.

⁷³ Книгу «Искусство речи» совместно написали Арно и Николь, однако в качестве автора указан только один Николь. — 151.

⁷⁴ *Бурсо, Эдмонд* (1638—1701) — французский литератор, довольно посредственный, выступал во всех жанрах. В историю литературы вошел благодаря своей ссоре с Мольером. — 151.

⁷⁵ Бейль имеет в виду учение Мальбранша, утверждавшего, что душа приобретает идеи через общение с богом, который содержит в своем разуме идеи всех сотворенных существ. — 151.

⁷⁶ «Демокрит... полагает, что в мире существуют образы, наделенные божественностью; то он называет богами те первоэлементы и представления, которые находятся в том же мире, то одушевленные образы, которые имеют обыкновение нам принести пользу, либо причинять вред, то некие образы, столь огромные, что они охватывают весь окружающий мир. Все это более достойно родины Демокрита, нежели Демокрита самого» (*Цицерон. О природе богов*, кн. I, гл. XLIII). Бейль ошибочно ссылается на гл. XXXVIII. — 156.

⁷⁷ *Татиан* (II в.) — христианский апологет, ставший сторонником гностицизма. — 158.

⁷⁸ *Кибела* (или Кибеба) — в малоазиатской мифологии мать богов, богиня плодородия. В честь Кибелы устраивались празднества с мистериями и дикими плясками, во время которых жрецы наносили себе увечья. Культ Кибелы был распространен главным образом в Галатии (Малая Азия), но храмы ее имелись и в Греции и в Риме. — 158.

⁷⁹ *Законодатель мантинеев* — смеется в виду Никодор, друг Диагора. — 158.

⁸⁰ *Элиан, Клавдий*, прозванный Софистом, жил в Риме в III в. н. э. Из его произведений до нас дошли только «История животных», представляющая описание любопытных особенностей животного мира, и «Различные истории» — компиляция разрозненных фактов, исторических событий, анекдотов, высказываний великих людей и т. п. — 159.

⁸¹ *Бодуэн, Франсуа* (1520—1573) — знаменитый французский юрист, теолог и историк. Принимал горячее участие в религиозных спорах, пытался примирить католиков с гугенотами, но неудачно. Как юрист он является основоположником исторической школы. — 160.

⁸² *Мюре, Марк-Антуан* (1526—1585) — французский гуманист. Им написано много стихотворных произведений и большое количество комментариев к сочинениям древних писателей. — 162.

⁸³ Низшим видом. — 164.

⁸⁴ *Спор Стиллингфлита и Локка*. Спор между епископом Уорчестерским Эдуардом Стиллингфлитом и Локком происходил в 1696—1699 гг. Инициатором его был Стиллингфлит, заявивший в одном из своих сочинений, что Локк своей трактовкой «субстанции» лишает человеческое познание таинственности. В ходе этого спора Локк написал Стиллингфлиту три «Письма» (1697—1699). Спор прекратился в связи со смертью Стиллингфлита в 1699 г. — 170.

⁸⁵ *Пуаре, Пьер* (1646—1719) — протестантский теолог-мистик. Его основные сочинения — «Теология сердца» и «Божественный распорядок, или Универсальная система творений и замыслов бога по отношению к людям». — 180.

⁸⁶ *Горгий из Леонтин* в Сицилии (ок. 483—375 до н. э.) — древнегреческий софист и ритор. Исходя из апорий Зенона, он выдвинул три тезиса о невозможности познания мира, представляющие собой выражение крайнего релятивизма. Им написан трактат «О не-сущем и о природе». — 185.

⁸⁷ Неполное перечисление частей (признаков). — 194.

⁸⁸ *Секст Эмпирик*. Пирроновы основоположения, кн. III, гл. VIII. — 205.

⁸⁹ *Фарделла, Микель-Анджело* (1650—1718) — итальянский философ и геометр. Он был идеалистом, сторонником картезианства и, так же как и Мальбранш, считал, что мы познаём вещи только через откровение. — 208.

⁹⁰ «Осяжете меня и рассмотрите, ибо дух плоти и костей не имеет». Евангелие от Луки, XXIV, 39. — 208.

⁹¹ *Арно, Антуан* (1612—1694) — известный французский теолог, приверженец яansenизма. Выступал против иезуитов и кальвинистов. В монастыре Пор-Рояль, ставшем в XVII в. центром яansenизма, совместно с Ланселотом написал «Грамматику», а совместно с Николем — логический трактат под названием «Искусство мыслить». Его перу принадлежат острые полемиче-

ские произведения «Практическая мораль пезуптов», «Возражения на «Размышления» Декарта», «Об истинных и ложных идеях» (сочинение, направленное против Мальбранша) и ряд других.— 209.

⁹² *Отец-ораторианец*. Здесь Бейль имеет в виду Мальбранша, который был ораторианцем. *Ораторианцы* — члены организации, возникшей в Риме в 1558 г., первоначально состоявшей из духовенства, не приносившего монашеских обетов, собиравшихся для чтения и толкования священных книг. Среди ораторианцев было много людей, прославившихся в области естественных наук и философии.— 211.

⁹³ *Мелисс из Самоса* (V в. до н. э.) — философ элеатской школы. Он учил, что сущее не происходит и не исчезает, что оно бесконечно, едино, неподвижно и бестелесно. Его сочинение «О сущем» (или «О природе») сохранилось только в отрывках у Аристотеля и Симплиция.— 211.

⁹⁴ *Гартсекер, Никола* (1656—1725) — голландский физик и врач. Он усовершенствовал микроскоп и телескоп. Главные его произведения — «Опыт по диоптрике» и «Начала физики».— 215.

⁹⁵ *Епифаний* (ок. 315—403) — митрополит. Родился в Иудее. Обучившись латыни, отправился в Египет, где полемизировал с гностиками. Став митрополитом в Салониках и на Кипре, особенно яростно критиковал Оригена, предав в 402 г. проклятию его произведения. Был канонизирован.— 221.

⁹⁶ *Петр Мученик* (или Петр Веронский) — доминиканский монах, инквизитор в Ломбардии. Был убит в 1252 г., канонизирован католической церковью.— 222.

⁹⁷ *Феофилакт Схоластик* — историк VII в.— 223.

⁹⁸ *Аполлоний Тианский* (I в. н. э.) — греческий неопифагореец, проповедник-моралист, выступавший против христианства.— 224.

⁹⁹ *Арион* (VII в. до н. э.) — древнегреческий поэт и музыкант. Существует легенда о спасении его дельфином во время его возвращения в Коринф после путешествия по Италии и Сицилии.— 224.

¹⁰⁰ *Раскол Нестора*. В V в. н. э. патриарх константинопольский Нестор выдвинул новое христианско-богословское учение (несторрианство), которое расходилось с ортодоксально-церковным учением о Христе как о «богочеловеке». Нестор утверждал, что Христос — это человек, который стал мессией через «наитие святого духа». Несторрианство являлось попыткой сохранить в христианстве элементы античного рационализма.— 225.

¹⁰¹ *Наяды* — в греческой мифологии нимфы вод. Они почитались как покровительницы сил природы, благоприятных для жизни людей, животных и растений. Кроме того, им приписывают искусство прорицания и исцеления.

Ореады — в греческой мифологии нимфы гор.

Гамадриады, или *дриады*, — нимфы, покровительницы деревьев.— 228.

¹⁰¹ *Боден, Жан* (1520—1596) — французский философ, автор книг «Метод наилучшего познания истории» (1596), «Шесть книг о республике» (1576), «Беседа семерых» и др.— 231.

¹⁰² «Карнеад полагает, что существуют два вида явлений. В одном случае он различает те «явления, которые можно воспринять, и те, которые нельзя воспринять». В другом же случае он говорит, что «одни явления вероятны, а другие — не вероятны». Таким образом, они, [платоники], считают, что первый случай противоречит здравому смыслу и очевидности, против второго же ничего нельзя возразить. Отсюда делается заключение, что не существует таких явлений, которые поддаются восприятию, но вероятных явлений есть множество. В самом деле, если бы не было ничего вероятного, то это было бы противно природе и рухнула бы вся жизнь, как ты, Лукулл, говаривал. Итак, существует многое, что должно быть проверено с помощью чувств; постигается лишь то, в чем нет чего-то такого, что могло бы быть ложным, ничем от него не отличааясь. Следовательно, что бы ни скрывалось под видимостью вероятного, если нет ничего, что явилось бы противоположностью этой вероятности, то разумный [человек] этим пользовался бы и этим принципом он будет руководствоваться всю жизнь» (*Цицерон. Академика*, кн. IV, гл. XXI).— 233.

¹⁰³ Бейль ссылается на книгу Эразма Роттердамского «*Libro de optimo docendi genere*» («О лучшем обучении»), 1562 г., где в конце главы, посвященной Пиррону, приводится это рассуждение Галена.— 234.

¹⁰⁴ *Аллоброж* — местность на юго-востоке Франции, названная по имени древнего народа, основавшего города Гренобль и Женеву.— 234.

¹⁰⁵ *Рамус, Петрус*, или *Пьер Раме* (1515—1572) — известный французский ученый. В 1543 г. он опубликовал два сочинения, содержащих критику Аристотеля. За это Рамус подвергся гонениям, книги его были сожжены, а ему запретили читать лекции. Рамус написал комментарии к некоторым сочинениям Цицерона и к риторике Квинтилиана, издал латинскую, греческую и французскую грамматику.

В своих философских сочинениях Рамус стоял на позициях рационализма, придавал огромное значение научному методу.— 235.

¹⁰⁶ *Варийо, Антуан* (1626—1696) — французский историк. В числе других произведений им написана «История Франции», «История Испании».— 236.

¹⁰⁷ *Скалигер, Жозеф-Жюст* (1540—1609) — один из крупнейших филологов своего века. В 22 года Скалигер порвал с католицизмом и во время религиозных войн сражался на стороне гугенотов. Прекрасное знание классических и восточных языков, богатейшая эрудиция в вопросах истории, математики, астрономии и теологии позволили ему написать блестящий научный труд «Исправление хронологии» и дополняющую его «Сокровищницу времен».— 236.

¹⁰⁸ *Джиральди, Лилио Грегорио* (1479—1552) — итальянский мифолог и поэт. Он был одним из наиболее ученых и уважаемых людей своего века. К концу жизни остался без средств к существованию и умер в крайней бедности.— 236.

¹⁰⁹ «I. Нет ни бога, ни дьявола. II. Не следует ставить ни во что власть, храмы надлежит презирать, жрецов нужно свергать. III. Принципом должного лица и принципом жреца является опыт и разум, соединенные с совестью, которые учат жить честно, никому не причинять вреда и каждому воздавать по заслугам. IV. Супружество ничем не отличается от прелюбодеяния. V. Жизнь одна: после нее ты не получишь ни вознаграждения, ни наказания. VI. Священное писание противоречит само себе». Этот текст составлен Даниэлем Гартном, на что указывает полное название цитируемого произведения Микраэлия: «*Syntagma historiarum ecclesiae cum continuatione Danielis Hartnaecii, qua novas sectas exorta recensuet*». Leipzig, 1699 («Сборник по истории церкви с составленным Даниэлем Гартном приложением, в котором критикуются новые секты. Лейпциг, 1699»).— 238.

¹¹⁰ ...*Что произошло с жителями Севенн.*— Здесь Бейль имеет в виду восстание камизаров (см. след. примеч.), центром которого были Севеннские горы.— 239.

¹¹¹ *Камизары* (от лангедокского *camise* — крестьянская рубашка) — протестанты, участники антифеодалного и антикатолического восстания провинции Лангедок. Причиной восстания были отмена Людовиком XIV в 1685 г. Нантского эдикта и последовавшие за этим преследования гугенотов. Камизары объявили себя «божьими людьми», «пзбранным народом», их учение носило характер революционной крестьянско-плебейской ереси. Восстание началось 24 июля 1702 г.; в 1704 г. основной его очаг был подавлен. В репрессиях против камизаров («черных камизаров» — гугенотов) приняли рьяное участие так называемые «белые камизары» — организованные духовенством и светскими властями отряды добровольцев-католиков, жестоко расправлявшихся с восставшими.— 240.

¹¹² *Interim* (соглашение, лат.) — название трех установлений, предназначенных для предварительного урегулирования религиозных дел до созыва церковного собора. Первый *интерим* был сформулирован комиссией, собравшейся в Ратисбонне в 1541 г. и состоявшей из трех католиков и трех протестантов. Во втором, Аугсбургском, *интериме* в 1548 г. были сделаны серьезные уступки протестантам. Третий *интерим* был составлен в Лейпциге. Но ни один из них не достиг поставленной цели — примирения католиков и протестантов.— 240.

¹¹³ *Липс, Юст* (1547—1606) — филолог, знаток античности, составитель комментариев к латинским текстам.— 241.

¹¹⁴ *Гвиччардини, Луиджи* (1523—1589) — итальянский историк.— 241.

¹¹⁵ *Бредерод, Генрих* (1532—1568) — герцог, поддерживал борьбу за освобождение Нидерландов от испанского владычества.— 242.

¹¹⁶ «Почти завершив изложение Эразма...» — Бейль имеет в виду опубликованный Эразмом Роттердамским греческий текст Нового завета с новым латинским переводом. При этом Эразм обнаружил ряд ошибок в «Вульгате» — канонизированном латинском переводе Ветхого завета, сделанном около 400 г. «святым» Иеронимом. Выявление этих ошибок было использовано протестантами в борьбе с католиками. — 244.

¹¹⁷ *Брандт, Жерар* (1526—1685) — голландский теолог, призывал к арминианцам. Известен как автор многих работ, в том числе «Истории реформации Южной Франции», «Истории Фландрии», на которые ссылается Бейль. — 244.

¹¹⁸ *Гейдельбергский катехизис* — изложение веры реформатской церкви, составленное в 1563 г. и направленное как против католического, так (частично) и против лютеранского учения о благодати. В 1618 г. на синоде в Дортрехте этот катехизис был включен в число так называемых символических книг реформатской церкви, в которых объясняется церковная и религиозная символика. — 246.

¹¹⁹ Бейль ссылается на книгу *Евсевия Филарета* (по-видимому, псевдоним) «Antwoord op seecker Laster-Schrift gheintituleert Leedich. Onder-Socck van eenighe handelighen in Ghelderlandt ter oorsaecke van seecker verschil tusschen de Predicanten voorghevallen waerrinne van het Pausdam ondersocht wie die zijn gronden door Eusebium Philaletium» [«Ответ на известную книгу, озаглавленную «Исследование некоторых событий в Нидерландах, связанных со спорами между проповедниками, которые высказывали противоречивые мнения относительно установлений папы», обоснованный Евсевием Филаретом»], вышедшую в Амстердаме в 1617 г. — 247.

¹²⁰ *Меннон, Симонс* (1496—1561) — голландец по происхождению, сначала был католическим священником, затем отрекся от католичества, сблизился с анабаптистами и основал секту, названную его именем. В 1543 г. он принял звание «епископа» всех меннонитов. В своем главном сочинении «О троице» он утверждает, что таинство троицы непостижимо для разума и составляет предмет веры. — 248.

¹²¹ *Пети, Самюэль* (Petit) (1594—1643) — французский филолог и ориенталист. — 249.

¹²² *Археолой* — царь Македонии (413—399 до н. э.), поддерживал связи с Афинами, способствовал развитию искусств и театра. При его дворе находились трагик и поэт Агафон и драматург Еврипид. — 249.

¹²³ *Беллерофонт* — по греческой мифологии коринфский герой, сын коринфского царя Главка (или Посейдона). По приказу ликийского царя Иобата Беллерофонт борется с трехликой огнедышащей Химерой, с амазонками и ликийскими войсками. Из всех этих испытаний Беллерофонт выходит победителем. Еврипид в трагедии «Беллерофонт» рассказывает о том, как он отомстил оклеветавшей его Стенобее. — 250.

¹²⁴ *Лескалопье, Пьер* (1608—1673) — иезуит, богослов и про-

фессор риторик в Реймсе, автор комментариев к книге Цицерона «О природе богов». — 252.

¹²⁵ Это рассуждение Галена приводится Бейлем в статье словаря «Эпикур», в примечании (F) (см. том 2 настоящего издания). — 252.

¹²⁶ *Маймонид* (Моисей бен Маймон) (1135—1204) — известный еврейский средневековый теолог, философ и врач. В 1190 г. вышло на арабском языке его основное сочинение «Путеводитель заблудших», в котором он пытается внести элементы рационализма в иудаизм. Признавая сотворение мира богом и учение об откровении, Маймонид отвергал догму о воскресении мертвых и бессмертии души. Он призывал к изучению природы и философии. В 1234 г. инквизиция по настоянию синагоги предала Маймонида анафеме, а его сочинения — сожжению. — 258.

¹²⁷ *Деметрий, Фалерий* (род. ок. 350 г. до н. э.) — ученик Теофраста, друг киника Кратеса. Главное сочинение Деметрия — «Диатрибы» и другие упоминаются Диогеном Лаэртским.

Метродор из Лампсака (ок. 330—278 гг. до н. э.) — ученик и друг Эпикура. — 259.

¹²⁸ *Фаццо* — псевдоним швейцарского математика и физика Никола Дюе (Duiller) (1664—1753), одного из создателей теории дифференциального исчисления. Жил в Париже, некоторое время в Голландии, а затем в Англии. В 1686 г. издал в Голландии книгу «Письма к Кассини» о зодикальном сиянии. — 261.

¹²⁹ *Лемуры* — по представлению римлян странствующие призраки. — 269.

¹³⁰ *Котен, Шарль* (1604—1682) — аббат, французский писатель. — 277.

¹³¹ *Дюперрон, Жак* (1556—1618) — кардинал, происходил из старинной нормандской семьи, которая перешла в протестантизм и поселилась в Швейцарии. Вернувшись во Францию, он становится государственным деятелем и обращается в католицизм. В конце жизни поддерживает учение ультрамонтанов — сторонников власти папы не только в церковных, но и в светских делах, власти, превышающей власть королей и правительств и не допускающей самостоятельности церкви в различных странах. — 279.

¹³² *Уиклиф, Джон* (1320—1384) — доктор богословия, профессор Оксфордского университета. Уиклиф выступал против принципа непогрешимости пап, утверждал, что главой церкви должен быть не папа, а король. Он порицал продажу индульгенций, отвергал культ святых и догмат о пресуществлении. После подавления восстания Уота Тайлера в 1381 г. собор английских епископов объявил учение Уиклифа еретическим. В 1415 г. Констанцкий вселенский собор постановил сжечь все сочинения, а также останки Уиклифа. — 280.

¹³³ *Козьффо, Никола* (1574—1623) — французский теолог и проповедник. — 261.

¹³⁴ *Антиперистаз* (греч.) — противоположные действия двух сил природы. — 281.

¹³⁵ Подмена тезиса.— 287.

¹³⁶ *Сент-Эрвемон, Шарль* (1613—1703) — французский писатель и критик, по своим взглядам скептик и вольнодумец.— 288.

¹³⁷ *Лев I* — папа. понтификат его длился с 440 по 461 г. Церковные историки приписывают ему спасение Рима от гуннов. Лев I безуспешно пытался установить гегемонию Рима в церкви. Он положил начало борьбе с несторианством.— 289.

¹³⁸ *Альбигойцы* — приверженцы бюргерской ереси XII—XIII вв. во Франции, Италии и Германии. Название их происходит от лангедокского города Альби, бывшего одним из центров распространения этой ереси. Согласно взглядам альбигойцев, существует два начала — доброе, которым является бог, творец духовного, и злое, которым является дьявол, творец материального, следовательно, все земное — от дьявола. Альбигойцы отрицали Ветхий завет и легенду о Христе, считали ненужными иконы и статуи католических святых. Альбигойцами были главным образом ремесленники, представители средних и высших слоев горожан, частично крестьяне и та часть знати (во главе с графом Раймундом VI Тулузским), которая надеялась присвоить церковные земли. Церковь отлучила альбигойцев и в 1209 г. начала против них крестовый поход, который в основном завершился в 1229 г. Окончательно альбигойцы были истреблены инквизицией в XIII — начале XIV в.— 289.

¹³⁹ *Гностики* — приверженцы религиозно-философского учения, распространившегося в I—III вв. в Римской империи. Гностицизм имел две формы: «языческую» и христианскую. И те и другие проповедовали учение о совершенном божестве и греховном материальном мире, между которыми существует много промежуточных ступеней — эонов. Своей основной задачей гностики считали познание этих эонов. Гностики отвергали Ветхий завет. Гностики делились на ряд сект — офитов, каинитов, докетов и др. Церковь вела ожесточенную борьбу с гностиками, ей удалось уничтожить их сочинения, поэтому их учение нам известно главным образом по тем фрагментам, которые приводятся их противниками.

Кердонисты — последователи еретика-гностика Кердона (см. примеч. 144 к стр. 299).— 290.

¹⁴⁰ *Зороастр* (Заратустра) — полумифический основатель религии зороастризма, или парсизма, возникшей в Средней Азии и получившей широкое распространение в Иране около начала I тысячелетия до н. э. Учение зороастризма изложено в «Зенд-Авесте» («Текст с комментариями»). Для этого учения характерен религиозный дуализм — признание двух враждующих между собой богов: доброго и злого. После завоевания Ирана арабами (VII в.) зороастрийцы стали подвергаться преследованиям, в результате которых они были почти полностью истреблены.— 292.

¹⁴¹ Там, где говорится о Менажии.— 293.

¹⁴² Здесь Родос, здесь прыгай; дело доходит до крайности.— 294.

¹⁴³ Между возможностью и действительностью существует ряд обстоятельств.— 298.

¹⁴⁴ *Кердон* (конец I в.— начало II в.) — сирец по происхождению, еретик-гностицист. За проповедь своего учения был отлучен папой от церкви. Согласно Кердону, существует два первоначала мира: доброе, ставшее источником Нового завета, и злое, ставшее источником Ветхого завета.— 299.

¹⁴⁵ *Апеллес* (IV в. до н. э.) — один из известнейших живописцев Древней Греции, придворный художник и портретист Александра Македонского.— 300.

¹⁴⁶ *Святой Василий — Василий Кесарийский, или Великий* (ок. 329—379), — епископ Кесарии Каппадокийской, один из отцов церкви. В своих сочинениях развивал догматику православия. Был канонизирован.— 301.

¹⁴⁷ В силу своего строения.— 303.

¹⁴⁸ *Парраз, Теодор* — псевдоним Жана Леклерка (1657—1736), протестантского богослова, армянинца. Бейль ссылается на его книгу «*Parrhasiana ou Pensées diverses sur la matière critique d'histoire, de morale et de politique*» [«Парразана, или Различные мысли о критических вопросах истории, морали и политики»], вышедшую в 1699 г. в Амстердаме.— 314.

¹⁴⁹ Довольно, о Цезарь, я дело прошу завершить:

Сдержи же свое обещание или откажи.— 321.

¹⁵⁰ Добро возникает в результате многих причин, а зло из какого-нибудь одного недостатка.— 324.

¹⁵¹ «Бог, говорит Эпикур, либо хочет уничтожить зло и не может, либо может и не хочет, либо не может и не хочет, либо хочет и может. Если не хочет и не может, значит, он беспилен, что не подобает богу. Если он может и не хочет, значит, он завистлив, что также чуждо богу. Если же он не хочет и не может, значит, он и завистлив, и беспилен, и тогда он вовсе не бог. Если он хочет и может, что одно лишь подобает богу, то откуда же тогда берется зло? И почему же он его не истребляет? Я знаю, что многих философов, которые выступают в защиту провидения, это доказательство приводит в замешательство, и они чуть ли не вынуждены признать, что бог ни о чем не заботится,— именно это более всего добивается [доказать] Эпикур.

Но мы, исследуя суть вопроса, с легкостью опровергаем этот страшный аргумент. Ибо бог может [делать] все, что захочет, и богу не свойственны ни слабость, ни завистливость; следовательно, он может уничтожить зло и не хочет, и все-таки он не завистлив. Ведь он не уничтожает зло по той причине, что (как я уже сказал) он одновременно наделяет людей мудростью, а в мудрости гораздо больше приятного, нежели в эле досадного. Ибо мудрость способствует тому, что мы познаем бога, и благодаря этому познанию достигаем бессмертия, что является высшим благом. Итак, мы сможем познать добро не раньше, чем мы познаем зло. Но этого не видит ни Эпикур, ни кто-либо другой; если будет уничтожено зло, то погибнет также и мудрость; в человеке не останется и следа добродетели,

смысл которой состоит в том, чтобы переносить и преодолевать горечь зла. Таким образом, ради незначительной пользы от уничтожения зла мы лишимся нашего собственного огромного блага; ведь ясно, что человеку предлагается все: как зло, так и добро» (*Лактанций*. О гневе божьем, стр. 548).— 328.

¹⁵² *Котта* — философ, с которым спорит Цицерон в своей книге «О природе богов» (в кн. III).— 332.

¹⁵³ *Пажонисты* — последователи Клода Пажона (1626—1685), французского реформатского богослова. Пажонисты выступали против кальвинизма по вопросу о предопределении, утверждая, что святой дух не влияет непосредственно на волю человека, человеческая душа с помощью разума познает основные истины и мотивы, предписанные ей святым духом.— 334.

¹⁵⁴ *Мембург*, *Луи* (1610—1686) — французский историк и проповедник, иезуит.— 338.

¹⁵⁵ *Анаксарк из Абдер* — ученик Демокрита, у которого он воспринял атомистическую теорию. Был другом Александра Македонского.— 339.

¹⁵⁶ *Антигон Каристиус* (III в. до н. э.) — автор «Жизнеописаний», служащих одним из источников сведений по греческой истории и философии.— 340.

¹⁵⁷ *Эпиктет* (160—100 до н. э.) — греческий философ-стоик.— 340.

¹⁵⁸ Гассенди в книгах, посвященных всеобщей философии, гл. VIII, стр. 24. См. также *Авл Геллий*, кн. XI, гл. V.

Геллий, *Авл* (II в.) — римский грамматик и критик. В его произведениях (которые дошли до нас не полностью) содержатся сведения об античности, а также биографии различных деятелей и анекдоты.— 341.

¹⁵⁹ Не согласно природе, а согласно тому, что очевидно.— 341.

¹⁶⁰ Критерием истины.— 345.

¹⁶¹ *Теология Сен-Дени*. Сен-Дени (близ Парижа) — одно из древнейших аббатств Франции. Ламот ле Ваиё в данном случае противопоставляет свою точку зрения официальной теологии.— 350.

¹⁶² *Тертуллиан*, *Квинт Септимий Флоренс* (ок. 160—222) — христианский писатель, выступал против античной философии, делая исключение лишь для стоиков. Согласно Тертуллиану, Евангелие заменяет собой все науки. Ему принадлежат слова: «Верую, потому что нелепо».— 354.

¹⁶³ *Дейе* (*Daille*), *Жан* (1594—1670) — протестантский теолог, пастор в Сомюре.— 356.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН*

- Абдас 59, 61, 62
 Абеляр, Пьер 62—65
 Август 308
 Августин, Аврелий 65—70, 112,
 156, 223, 224, 241, 289, 302,
 304, 334, 337
 Агафон 73
 Акоста, Урнель 74—83
 Аксаний Абдерит 341
 Александр Великий (Алек-
 сандр Македонский) 339
 Альба, Фердинанд 246
 Альбади, Аггей 247
 Амиро, Моисей 83
 Амфиарай 84, 86, 87
 Анаксагор 87—100, 102—106,
 212
 Анаксарк из Абдер 339
 Анаксимен 87
 Ансельм Кентерберийский
 106, 107
 Антигон Каристинус 340
 Апеллес 300
 Аполлоний 124
 Аполлоний Тианский 224
 Апулей, Луций 224
 Аристид 86
 Аристон 107—109
 Аристотель 73, 89, 91, 93, 94,
 98, 109—113, 138, 162, 184—
 190, 193, 195, 202, 212, 229,
 258—261, 279, 282, 311
 Аристофан 159
- Аркезилай 107, 108, 114—117,
 232—234, 339—342
 Арминий, Жак (Якоб) 117,
 119—121, 244
 Арно, Антуан 54, 209—211, 215,
 217, 262, 303
 Археолой 249
 Атений 73
- Байе, Адриен 107
 Бальзак, Жан-Луис 124, 321
 Бапаж, Боваль 52
 Беза, Теодор 117, 118, 235, 240,
 241
 Бейль, Жозеф 53
 Бернард Клервосский 64
 Боден, Жан 231
 Бодуэн, Франсуа 160, 161
 Боле, Луи-Леблан 121, 123
 Бонамикус, Лазарь 132
 Бор 248
 Брандт, Жерар 244, 245
 Бредерод, Генрих 242
 Бурсо, Эдмон 151
 Бэкон, Френсис 109
 Бюнель, Пьер 129, 131, 132
- Вайе, Франсуа де Ламот ле
 133, 348, 350, 352
 Варийо, Антуан 236
 Василий 301, 302
 Вергилий 261, 317, 318
 Вильгельм Оранский 242, 243,
 245—247

* Составлен А. Г. Тениковым.

Вю, Теофиль де 150
Вольдер 218

Гален 234, 252

Галилей, Галилео 260

Гартсекер, Никола 215, 262

Гассенди, Пьер 98, 112, 212, 215,
250, 251, 260, 261, 312, 341,
343

Гварини (Гварен), Баптист 133

Гвиччардини, Луиджи 241

Геллий, Авл 341

Гераклит Эфесский 252

Гиерон 354, 355, 357

Гоббс, Томас 134—138, 296

Гобьен, Шарль ле 127

Гоофт, Пьер 248

Гораций, Квинт Флакк 101, 323

Горгий из Леонтин 185

Гоффман, Даниэль 138

Григорий I 147

Гроций, Гуго 244

Гус, Ян 280

Гюйгенс, Христиан 261

Гюйон 129

Гюз, Пьер-Даниэль 107

Дебарро, Жак де Валье 150—
152, 154

Дейе, Жан 356

Декарт, Рене 106, 107, 166, 202,
207, 208, 221, 251, 260—262,
288, 300, 307, 312, 313, 359

Деккерус 54

Деметрий Фалерий 259

Демокрит 89, 154—156, 158, 162,
252, 253, 259

Деогратиас 223

Джиральди, Лилио Грегорио
236

Дианор 157—162

Дикеарх 162—164, 166, 167

Диоген Лаэртский 88, 107, 108,
109, 114, 155, 189, 211, 293,
339

Диоген Циник 130, 184

Диодор Сицилийский 125, 157

Диоклетян 161

Дюперрон, Жак 279

Еврипид 73, 104, 249, 250

Епифаний 221

Жюрье, Пьер 121, 122, 239, 240,
284, 303, 306, 307, 334, 338

Забарелла, Жак 176—179

Зенон Стоик 107, 114, 115

Зенон Элеец 183—187, 188, 189,
192, 193, 201, 204, 205, 211,
212, 213, 217, 219

Зороастр (Заратустра) 292—
299

Иоанн Хризостом 67, 68, 70—
72

Кальвин, Жан 66, 118, 120, 235,
240, 248, 334, 351

Камерон, Жан 83, 84

Кампанелла, Томмазо 135

Карл V 280

Карнеад 232—234

Касман, Оттон 139

Касталион, Себастьян 234—236

Кеплер, Иоганн 251

Кердон 299

Клеант 114

Климент Александрийский 88,
104, 158, 162

Клод, Жан 65, 69, 70, 303

Кнузен, Матиас 237, 238

Контарини, Гаспар 67

Коорнгерт, Теодор 240—248

Котен, Шарль 277, 278

Котта 332, 333

Козффт, Никола 281

Кратес 114

Критий 248—250

Ксенофан Колофонский 183

Ксенофонт 108

Ксеркс I 353

Лабрюйер, Жан 127, 129

Лактанций, Люций Целий
Фирмиан 115—117, 157, 327,
328

Леблан — см. Болье

Лев I 289

Левкипп 250—252, 257—260

Лейбниц, Готфрид Вильгельм
218

- Леклерк, Жан 314
 Лескалопье, Пьер 252
 Ливий, Тит 291
 Лидиус, Мартин 117
 Лимборх 74, 78, 80
 Липс, Юст 241, 244, 247
 Локк, Джон 170, 171, 215, 217, 219
 Лонуа, Жан де 109
 Лукреций, Тит Кар 88—91, 93, 94, 201, 230, 263—265, 267, 270, 271—279, 322
 Людовик XIV 133
 Лютер, Мартин 240, 248, 279—282, 334

 Магомет (Мохаммед) 283
 Маймонид, Моисей 258
 Мальбранш, Никола 54, 156, 207—211, 262, 334, 343
 Мальдона, Жан 284, 285, 287, 288
 Мани 289, 290, 300, 337
 Маргарита Пармская 242
 Марий, Гай 276
 Марцион 299—301
 Мелис из Самоса 211, 212, 293—297, 299
 Мембург, Луи 338
 Меннон, Симонс 248
 Метродор из Лампсака 259
 Мефодий 98
 Микраэлиус 238
 Минуций, Феликс 108
 Молино, Луис де 127
 Монтень, Мишель 235—237
 Мор, Томас 135
 Морери, Луи 71, 88, 89, 183, 279
 Мюзеус, Иоганн 238
 Мюре, Марк-Ангуан 162

 Нестор 225
 Никифор 61
 Никодор 160
 Николь, Пьер 192, 198, 205, 213, 261, 303, 306, 307
 Ньютон, Исаак 105, 213, 261, 263, 313

 Овидий, Назон Публий 129, 308—311

 Ориген 300, 314, 325
 Павел (манихеец) 326
 Паллавичини, Пьетро Сфорца 109
 Парменид 183, 211
 Парраз, Теодор —см. Леклерк, Жан
 Паскье, Этьен 64, 285
 Персий 136
 Пети, Самюэль 249, 250
 Петр Мученик (Петр Веронский) 222
 Пиррон 185, 262, 339—341
 Пифагор 275
 Плацет 352
 Платон 102, 114, 125, 126, 135, 259, 311
 Плутарх 91, 92, 104, 155, 236, 250, 252, 258, 260, 264, 272, 290, 291
 Полюс, Режинель 132
 Помпоний Атик 162
 Понтаний, Исаак 244
 Порфирий 123, 124, 220
 Продик 73
 Протагор 159
 Пуаре, Пьер 180, 182

 Рамус, Пьер 235
 Рапен, Рене 112, 113
 Рого 198, 201

 Садоле, Жак 132
 Секст Эмпирик 117, 155, 185, 205, 234, 249, 251, 341, 343, 350, 352
 Сенека, Луций Анней 73, 85, 86, 107, 185
 Сент-Эвремон, Шарль 288
 Симон, Ришар 66, 67
 Симонид 353—355, 357—359
 Скалигер, Жозеф-Жюст 236
 Скот, Иоанн (Эриугена) 63
 Сократ 60, 73, 86, 89, 102—106, 114, 115, 125, 248
 Сорен, Эли 121—123, 304
 Социн, Лелио e Фаусто 325
 Спиноза, Бенедикт 219, 263, 277
 Стиллингфлит, Эдуард 170
 Страбон 126
 Сулла, Луций Корнелий 276

Татнан 158, 159
Тертуллиан, Квинт Септимий
Флоренс 354, 356—358
Тидий, Теофил-Жерар 82
Томазий, Жак (Якоб) 138, 139
Торричелли, Эванджелиста 260
Уиклиф, Джон 280

Фалес 259, 355
Фарделла, Микель-Анджело
208, 211
Фацио (Дюйе, Никола) 261
Феодорет 60, 61
Феодосий 59
Феофилакт 223
Феруони 52
Филарет, Евсевий 247
Филипп 80
Флавий, Иосиф 71, 73
Фома Аквинский 107, 112
Фотий 98
Франциск Ассизский 148

Франциск I 280
Фрассен, Клод 63

Цезарь, Гай Юлий 122
Цицерон, Марк Тулий 115, 122,
155, 156—158, 162, 233, 242,
279, 291, 332, 333, 353, 354

Шампо, Гийом 62
Шпангейм, Фридрих 239

Эзоп 236, 266, 321
Элиан, Клавдий 159—161
Эпиктет 340
Эпикур 99, 154, 156, 192, 204,
250, 251, 253, 257, 259, 264,
267, 268, 271—273, 277, 278,
327
Эразм Роттердамский 244, 280

Янсен, Корнелий 65, 334

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ*

- Акаталепсия 108, 109, 218
(см. также скептики, скептицизм)
- Аксиомы 286
- Акциденция (см. субстанция)
- Альбигойцы 289
- Апатия 126, 127
- Апоретяки 341
- Арминьянцы 65
- Атеизм (безбожие) 136, 157—159, 162, 237, 338
- и общество 160, 161
- и опровержение христианства 116
- и страх смерти 152—154
- и философствование 78, 80 (см. сомнение)
- Атомистические системы 99, 156, 157, 192, 204, 205, 250—253, 258, 259, 268
- Атрибут 63, 165
(см. также субстанция)
- Бесконечность
- актуальная 188, 189
- потенциальная 188, 189
- Благодать 67, 68, 119, 176, 302
- Благодеяние 318
- Бог 136, 156, 174, 207—210, 215, 216, 239, 325, 348
- определение 353—359
- как бесконечное совершенство 134, 266, 316, 317, 320, 323, 331, 335, 338
- как первый двигатель 99, 104, 177—179, 311
- доказательства существования 101, 106, 107, 122, 285—288
- единство 64, 292
- непостижимость 107, 108, 171
- природа 155, 256
- и Вселенная 103—106
- и проблема длительности 179—183
- и происхождение греха 210, 333, 334, 337
- и сотворение мира 310
- и творение (создания) 294—296, 301, 316, 317 (см. душа, идеи, природа, творения)
- Богословие — см. теология
- Брахманы 126—128
- Величины абсолютные 139, 183, 197, 198
- Вера 125, 151, 172, 209, 211
- авторитет 340, 350
- и знание 122
- и разум 172, 351 (см. духи, душа)

* Составлен А. Г. Тенковым.

- Видимость 73, 74, 343, 348
(см. движение)
- Воздержание
— от суждения 115, 306, 340, 342
- Вознаграждение 318
- Возникновение
— из ничего 92, 93
(см. также изменение, материя, превращение в ничто, уничтожение)
- Война 148, 149
- Вольнодумство 133, 147, 150, 152, 154, 226
- Время 183
— делимость 186, 187, 205
- Вселенная 98, 100, 105, 110, 157, 180, 261
(см. бог)
- Гностики 290
- Гомеомерии 88—91, 93, 95—102
- Гордость 153
- Грех 302, 330, 332—336, 347
(см. бог)
- Грехопадение 172, 173, 176, 295, 301
(см. бог)
- Движение 164, 165, 191, 202, 254, 310
— определение 201
— видимость 218
— скорость 190, 205
— существование 184, 187, 201, 203, 204, 211, 213, 217, 218
— и локальное состояние 164, 165
(см. материя, покой)
- Деизм 78, 80
- Добро
— доброе начало 289—300, 326—330, 335
- Добродетель 85—87, 317, 318
— ложная 87
- Доброта 315—318, 321, 323, 324
- Догма 282
- Догматики 108
- Духи 324
— вера в духов 137, 138, 229—231
- животные 163, 164
- Душа 253, 264, 278
— бессмертные 76, 80, 110, 162, 171
— высшая и низшая часть 176
— материальность 170, 171, 268
— спасение 75, 120, 122
— и бог 127—129, 349
— и ощущение 255, 256, 328
— и тело 163, 166, 167, 169, 170, 210, 274, 345, 357
- Дьявол 173, 336, 337
- Еретики 69
- Естественное состояние 143, 296, 297
- Естественный свет 90, 307
— и предопределение 118
(см. также разум)
- Жизнь 168, 169
— загробная 75
— и смерть 273
- Законы
— логики 291
— Моисея 77
- Зететики 341
- Зло
— злое начало 134, 295, 324, 326—330, 347
(см. также добро)
- Знание 117
— достоверность 122, 232
— ложное 307
- Идеи 129, 135
— отчетливость 113, 292
— объектов 155
— ума 262, 344
— и бог 156
- Идолопоклонство 69, 83
- Иезуиты 150
- Изменение
— в природе 113, 157
(см. также возникновение, материя)
- Индепенденты 79
- Ислам — см. магометанство
- Истина 234, 307
— вероятность 233, 342
— высказывание 120

- двойственность 138, 139, 279, 280—282
- неоспоримость 123
- непостижимость 341
- и ложь 115, 304
(см. философия, церковь)
- История 160, 266, 293, 336
- Иудаизм 73, 75, 77—79
(см. церковь)

- Казуисты 148
- Каниты 227, 228
- Кальвинисты 66, 303
- Картезианцы 98, 104, 155, 166, 167, 184, 202, 206, 215, 219, 220, 230, 231, 251, 312, 343, 344, 359
- Католики 109, 225
(см. также папизм, церковь)
- Качества
 - первичные и вторичные (первые и вторые) 323
- Квиецисты 126, 127
- Кердонисты 290
- Конечное
 - и бесконечное 319
- Коран 284
(см. также магометанство)
- Корпускулы 92, 95, 96, 99, 137

- Личность 345
- Ложь 115
(см. истина)

- Магометанство 81, 109, 110, 125, 283
- Манихейцы 289—299, 315, 319, 325, 326
- Марциониты 290, 299—303
- Материя 88, 100, 113, 202
 - движение 88, 96, 98, 177—179, 310
 - делимость 90, 94—96, 98, 99, 188, 198, 199
 - модальности 164, 165, 167
 - проблема сотворения и вечности 97, 98, 313, 324, 355
 - существование 135, 206—211
 - п мышление 135, 168, 171, 253—258
 - и ощущение 164, 170
- Мир
 - вечность 179, 180
 - система 95, 113
 - сущность 91
- Мистики 128, 129
- Многобожие 134, 229
- Молинисты 65, 118, 121, 335
- Мораль
 - практическая 130, 145, 146
 - христианская 144
- Мысль 170

- Наказание 317, 318
- Народ 66
- Неверие 152
(см. также атеизм, сомнение)
- Необходимость 102
 - как категория 102, 353
- Номиналисты 279

- Образы
 - интенциональные 156
(см. объекты)
- Общество 160, 161
- Объекты
 - образы 137, 155, 156, 255, 257
 - сущность 340
 - чувств 343
- Опыт 286
 - как критерий правильности системы 292, 294
- Откровение 132, 133, 293
 - и разум 298
 - и философия 267, 282
- Отлучение от церкви 79
- Очевидность
 - как критерий истины 122, 286, 305, 306, 345, 349
 - принципов 286
- Ощущение 94, 163—165, 208, 253
(см. материя)

- Павликиане 326
- Память
 - локальная 353

- Папизм 246, 248, 280, 284
 Первоначала (элементы) 90,
 91, 93, 96, 103, 308, 311
 — множественность 157
 — неуничтожимость 100
 — разрушение 90, 91
 Перипатетики 110—112, 169, 311
 Пирронизм 139, 155, 340
 Познание 116, 155, 253, 254
 — чувственное 197, 198, 206—
 208
 Покаяние (раскаяние) 316, 319
 Покой 164
 (см. также движение)
 Порок
 — порицание 317, 318
 Правосудие 161
 Превращение
 — в ничто 91, 165, 201
 Предания 126
 Предопределение 67, 73, 83,
 120, 358
 — физическое 302, 303
 — и необходимость 66
 — и разум 118
 (см. также провидение)
 Природа 92, 102, 155
 — и бог 104, 155
 Провидение 73, 80, 110, 158, 159,
 264, 270
 Пространство 184, 214—218,
 259, 262
 — и место 202
 — и тело 260
 Протестанты 82, 83, 109, 111,
 123, 281
 Противоречия 95, 157
 Протяженность 165, 166, 169,
 183, 192—201, 213—216,
 219—221, 262, 263, 346, 359
 — делимость до бесконечно-
 сти 193—195, 201, 213
 Пустота 212—215, 217—219,
 251, 259—263
 Разнородное
 — и однородное 94—97
 Разум 83, 90, 176, 306, 307, 341
 — и загробная жизнь 75
 — и религия 80, 82, 118, 119,
 206, 305, 358
 — и сомнение 132, 298
 (см. вера, откровение, пре-
 допределение, Священное
 писание)
 Раскол (религиозные партии)
 78, 84
 (см. церковь)
 Религия 68, 75, 84, 133, 136,
 264, 265, 339, 342, 356
 — происхождение 249
 — господствующая 82
 — естественная 61, 80, 81
 — ложная 82, 83, 336
 — и воспитание 153
 — и культ 228
 — и общество 60
 — и страх смерти 152
 — и фантазия 125
 (см. разум, тираны)
 Саддукеи 76
 Свобода воли 66, 68, 173, 174,
 295, 299—301, 316—318, 325,
 332, 333
 (см. творение)
 Свобода совести 59, 70, 76, 243
 (см. христиане)
 Священное писание (Ветхий
 и Новый завет, Евангелие)
 80, 110, 131, 142, 148, 289,
 298, 304, 305, 347
 — истолкование 67, 68
 — проблема боговдохновенно-
 сти 121—123
 — противоречия 71, 147, 173
 — и разум 358
 — и святые 145, 146, 148
 Силлогизм 112, 113, 234
 Скептики 117, 341—343, 349,
 352
 Скептицизм 108
 Скотисты 63
 Смерть 272—275
 (см. религия, сомнение,
 страх, христиане)
 Совестливые 237
 Совесть 134, 152, 175, 237, 238
 (см. сомнение)
 Созерцание 88
 Сомнение 74, 115, 121, 132, 184,
 298, 341

— и атеизм 159
— и мнение 122, 155
— и совесть 75
— и страх смерти 152
(см. разум)
Софизм 194, 287
Социниане 121, 325, 336
Спинозизм 63, 156, 157, 219, 230,
263, 277
— неразвитый 62, 63
Страсти 86, 124, 134, 135, 174 —
176
Страх
— религиозный 338
— смерти 152
(см. религия, сомнение,
христиане)
Субстанция 63, 113, 137, 219,
220, 346
— мыслящая 163, 169, 253, 268
— ощущающая 275
— и акциденция 346, 347
Судьба (рок, фатум) 172, 237,
265, 276
Суегерия 83, 153, 249
Схоласты 104, 136, 194, 220, 231
Счастье
— и несчастье 265, 270, 275—
277, 314, 318, 319
(см. также добро и зло,
судьба)
Таинство 244, 305, 358
— воплощения 345, 347
— троицы 62, 64, 110, 345
Творения (создания) 101, 106,
181, 320
— качества 321
— и свобода воли 296, 300, 302
(см. бог)
Тела
— качества 207, 343
— составные 90
(см. пространство)
Теология 66, 111, 221, 222, 329,
349
(см. философия)
Тираны
— и религия 249, 250

Томисты 66, 302
Традиции 124
Тщеславие 152
Ум 88, 91, 95—97, 99, 100, 102—
104
Универсалии 62, 63
Фантазия 125
(см. религия)
Философия 80, 100, 101, 110,
115, 116, 176
— и истина 81
— и теология 132, 133, 138, 267
(см. откровение)
Философы 312
Хаос 88, 308—314
Христиане 171, 172, 179, 225,
281, 283
— и идолопоклонники 61, 83
— и свобода совести 59
— и страх смерти 154
— и язычники 159
Церковь 60, 79, 109, 176
— раскол 70
— римская 65, 68, 69, 112, 281,
303
— и ереси 69
— и истина 68
— и иудаизм 76
(см. также католики, па-
пизм, христиане)
Честность 86, 87, 144
Чудеса 223—225, 239, 240
Эпикурейцы 268, 278
Этика 107
Эффектики 341
Язычники 85, 173—176, 223,
224, 291
— языческие божества 125,
173, 267, 277
(см. христиане)
Янсенисты 66

СО Д Е Р Ж А Н И Е

<i>В. М. Богуславский. Борец за свободу совести</i>	5		
ДАТЫ ЖИЗНИ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ	47		
ИСТОРИЧЕСКИЙ И КРИТИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ	57		
Алдас	59	Ева	172
Абеляр	62	Елена	173
Августин	65	Забарелла	176
Авимелех	70	Зенон	183
Агафон	73	Илья	221
Акоста	74	Иона	223
Амиро	83	Канн	225
Амфиарай	84	Каиниты	227
Анаксагор	87	Карнеад	232
Ансельм	106	Касталнон	234
Аристон	107	Кнузен	237
Аристотель	109	Констанца	238
Аркезилай	114	Коорнгерт	240
Армянный	117	Критий	248
Болье	121	Левкипп	250
Борей	124	Луcreций	263
Брахманы	126	Лютер	279
Бюнель	129	Магомет	283
Вайе	133	Мальдона	284
Гварини	—	Манихейцы	289
Гоббс	134	Марциониты	299
Гоффман	138	Николь	303
Давид	139	Овидий Назон	308
Дебарро	150	Ориген	314
Демокрит	154	Павликлане	326
Диогор	157	Пиррон	339
Диксарх	162	Симонид	353
Примечания			363
Указатель имен			382
Предметный указатель			386

Бейль П.

Б41 Исторический и критический словарь в двух томах. Общ. ред. и вступит. статья В. М. Богуславского. Пер. с франц. М., «Мысль», 1967. (АН СССР. Ин-т философии. Философ. наследие). Т. 1. 1967. 391 с., 1 л. портр.

«Исторический и критический словарь» Бейля, впервые вышедший в 1697 г., явился непосредственным предшественником «Энциклопедии» французских просветителей XVIII в. Это произведение принесло автору всемирную славу и оказало большое влияние на развитие антирелигиозных и материалистических идей не только в XVIII, но и в XIX в. На русском языке этот труд издается впервые. Настоящее издание содержит важнейшие статьи и фрагменты из статей «Словаря». В них в достаточно полной мере отражены философские и атеистические взгляды Бейля. Издание снабжено комментариями и справочным аппаратом.

1—5—1

П. и.

ИФ + 2

Бейль, Пьер

ИСТОРИЧЕСКИЙ И КРИТИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ
В ДВУХ ТОМАХ.

том 1

Редактор *В. И. Башилов*

Младший редактор *А. Г. Свирса*

Оформление художника *В. В. Максина*

Художественный редактор *С. М. Полесицкая*

Технический редактор *С. П. Лебедева*

Корректор *Л. М. Чигина*

Сдано в набор 17 мая 1967 г. Подписано в печать 4 октября 1967 г.
Формат бумаги 84×108^{1/32}, № 1. Усл. печатных листов 20,68 с вкл.
Учетно-издательских листов 20,34 с вкл. Тираж 20 000 экз. Заказ № 1723.
Цена 1 р. 49 к.

Издательство «Мысль».

Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Ордена Трудового Красного Знамени Первая Образцовая типография
имени А. А. Жданова Главполиграфпрома Комитета по печати
при Совете Министров СССР. Москва, Ж-54, Валован, 28

