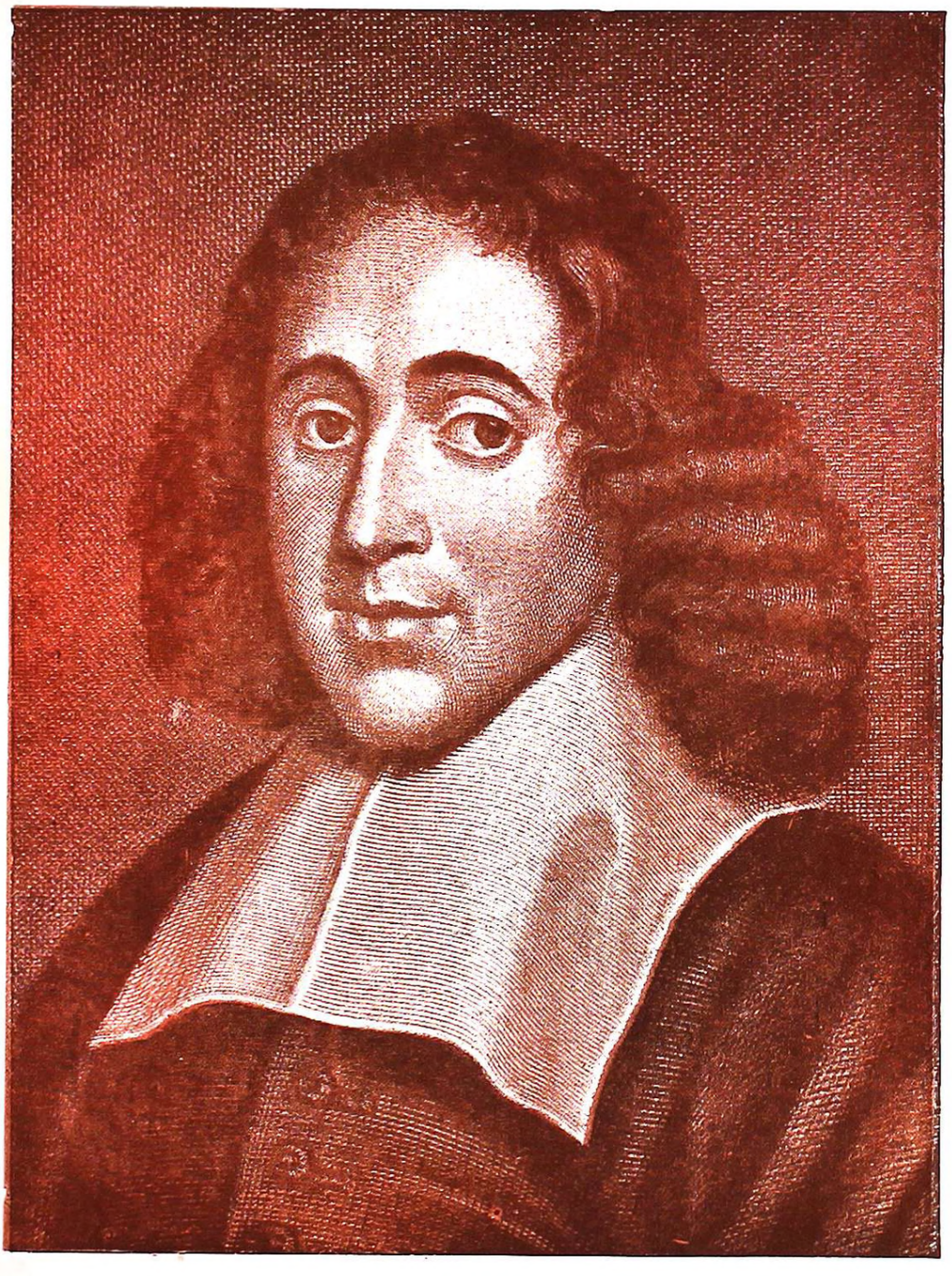
Б. СПИНОЗА

ПЕРЕПИСКА

1932

ПАРТИЗДАТ



Б. СПИНОЗА

1 Д69079
1 С76

Пролетарии всех стран, соединяйтесь!

КОММУНИСТИЧЕСКАЯ АКАДЕМИЯ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Б. СПИНОЗА

Гр57

ПЕРЕПИСКА

ПЕРЕВОД С ЛАТИНСКОГО И ГОЛЛАНДСКОГО
И ПРИМЕЧАНИЯ
В. БРУШЛИНСКОГО

ПОД РЕДАКЦИЕЙ И СО ВСТУПИТЕЛЬНОЙ СТАТЬЕЙ
В. ВАНДЕКА и В. ТИМОСКО

5509079
БИБЛИОТЕКА № 14160 ИНКИ
7479
1881
БІБЛІЯТЭКА Віцебскай акушэрскай школы
482

ПАРТИЙНОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКВА 1932

Установа адукацыі «Віцебскі дзяржаўны універсітэт імя П.М.Машэрава» НАВУКОВАЯ БІБЛІЯТЭКА

1(091)
87.3(4НИД)5-8Спиноза2
С72

ПРЕДИСЛОВИЕ.

I.

Эпоха Спинозы характеризуется возрождением материализма и развитием положительных наук, что было вызвано выступлением на общественную арену молодой, революционной тогда буржуазии. В Англии выступили с материалистической философией Бэкон (1561—1626) и Гоббс (1588—1679), во Франции с материалистическим естествознанием — Декарт (1596—1650) и Гассенди (1592—1655), в Голландии de Руа (1598—1679) и Спиноза со своим материалистическим монизмом. XVI и XVII вв. — это переход от феодализма к капитализму в странах Западной Европы.

Все перечисленные философы являются представителями буржуазии, выражают чаяния и интересы буржуазии своей страны соответственно своеобразию политико-экономических условий, в которых проходила борьба этой буржуазии против феодализма, с одной стороны, и против трудящихся масс — с другой. Это своеобразие классовой борьбы и развития производительных сил в названных странах и определяет основные специфические черты, различающие между собой философские учения всех названных философов.

Выступая против феодализма, буржуазия естественно должна была преодолеть и его идеологию, ибо борьба в области идеологии есть одна из форм классовой борьбы. Буржуазия должна была преодолеть схоластику и теологию. В Англии буржуазия начала эту борьбу раньше, чем во Франции, и в лице Бэкона выставила материалистическое учение гораздо более решительно, чем французская буржуазия эпохи Декарта. Однако учение Бэкона «было еще полно теологической непоследовательности» (Маркс). Французская буржуазия была настолько слаба, что вынуждена была пойти на компромисс с феодализмом, и эта двойственность нашла свое идеологическое выражение в дуалистической философии Декарта, которого Маркс называет философом мануфактурного периода.

Голландия в XVII в. была самой передовой буржуазной страной. Маркс пишет: «Голландия была образцовой капиталистической страной XVII столетия»,[1] «образцом мануфактуры в собственном смысле слова».[2] Буржуазные отношения были здесь наиболее развиты. Голландская буржуазия была самой богатой в Европе. Буржуазная эксплоатация и угнетение трудящихся масс достигли здесь высокой степени развития.

«Народные массы Голландии, — указывает Маркс, — уже в 1648 г. более страдали от чрезмерного труда, были беднее и терпели гнет более жестокий, чем народные массы всей остальной Европы.[3] Голландия еще в конце XVI столетия проделала первую победоносную буржуазную революцию в Европе, в результате чего в стране утвердилось господство крупной торговой и торгово-промышленной буржуазии. Вследствие этого Голландия стала идеалом для буржуазии других стран и в

---

[1] Маркс, Капитал, т. I, изд. 1925, стр. 744,
[2] Там же, стр. 359.
[3] Там же, стр. 747.

особенности для французской буржуазии. Вот что писал философ французской буржуазии Декарт в письме к Бальзаку в 1631 г.:

«Советую выбрать вашим убежищем Амстердам и предпочесть его не только всем капуцинским и картезианским монастырям, но и красивейшим местам Франции и Италии... В большом городе, где я живу, кроме меня нет человека, не занятого торговлей, каждый так озабочен наживой, что я мог бы всю жизнь прожить никем не замеченный. Каждый день прогуливаюсь среди толкотни многолюдного населения с такой же свободой и спокойствием, как вы в ваших аллеях... Размыслю ли когда об их действиях — получаю такое же удовольствие, какое ощущаете вы при виде поселян, обрабатывающих ваши поля: ибо вижу, что труд их служит к украшению моего жилища и к тому, чтобы я ни в чем не нуждался. Вам приятно видеть, как зреют плоды в ваших фруктовых садах и чувствовать себя среди изобилия. Думаете ли вы, что мне менее приятно видеть приходящие корабли, обильно несущие все, что производит Индия, все, что редко в Европе? Какое другое место на земле, где так легко было бы, как здесь, найти все удобства жизни и все редкости? В какой другой стране можно наслаждаться такой полною свободой; где можно спать так спокойно; где была бы всегда готова вооруженная сила, исключительно назначенная для вашего охранения?» [1]

Вот в какой социально-политической обстановке сложилась философия Спинозы. Общие линии и основное содержание всякой философской системы определяется именно общественным бытием того класса, представителем которого является данный мыслитель. Это же общественное бытие данного класса кладет свой отпечаток и на детали философских систем, определяя направление и характер использования того мыслительного материала, который унаследован данной эпохой от предшествующих эпох.

Нужно решительно отбросить идеалистический подход к истории философии, сводящей все дело к чисто логическому развитию одних систем из других. Философия Спинозы является философией европейской буржуазии XVII в., оформленной в специфических условиях общественного бытия голландской буржуазии. Нельзя чисто логически выводить учение Спинозы из учения Декарта, как это делает К. Фишер, или из учения Дж. Бруно, как это делает Зигварт, или из иудаизма, как это делает Гегель. Гегель пишет: «Дуализм, имеющийся в философии Декарта, снял Спиноза как еврей». [2] Эту гегелевскую идеалистическую интерпретацию философии Спинозы повторяет Аксельрод, выдавая ее за диалектико-материалистическое объяснение. Если в философии Спинозы мы находим элементы различных предшествующих учений, то их наличие вовсе не доказывает того, что философия Спинозы есть логический вывод из этих учений.

Совершенно неправильно рассматривать философию Спинозы как идеологическое выражение идей и интересов голландской мелкой буржуазии, как это делает меньшевиствующий идеалист Деборин и его ученик Маньковский. Извращением марксизма-ленинизма является утверждение Маньковского: «Спиноза несомненно является выразителем идей и интересов мелкой буржуазии, и именно поэтому среди всех философов материалистов XVII в. он является наиболее последовательным». [3]

---

[1] Любимов, Философия Декарта, 1886 г. стр. 110—111.
[2] Гегель, т. XIX, изд. Глокнера, стр. 368,
[3] Маньковский, Спиноза и материализм, стр. 21.

В этом утверждении меньшевиствующего идеалиста Маньковского имеется по крайней мере три грубейших ошибки: во-первых, неверно, что последовательный материализм вытекает из природы мелкой буржузии (достаточно вспомнить хотя бы Руссо, который был представителем мелкой буржуазии, однако отнюдь не являлся последовательным материалистом); во-вторых, неверно, что Спиноза философ мелкой буржуазии Голландии: «Вся эпоха Возрождения, начиная с половины XV века и, в частности, вновь пробудившаяся с тех пор философия была плодом развития городов, т. е. буржуазии. Философия только выражала по-своему те мысли, которые соответствовали переходу мелкой и средней буржуазии в крупную» (Энгельс); в-третьих, неправильно считать Спинозу наиболее последовательным материалистом XVII в. Спиноза выражал стремления и интересы в частности голландской буржуазии эпохи перехода от торгового капитала к капитализму промышленному. Этой буржуазии уже приходилось вести борьбу с так называемой «толпой» или «низшими классами (пролетарии, полупролетарии, батраки, бедняки), которые жестоко эксплоатировались ею и от времени до времени поднимали бунты. Эти «низшие классы» не имели никакой более или менее сложившейся политической организации и никакой определенной программы. Поэтому они легко становились объектом демагогических заигрываний со стороны той части господствующей буржуазии, которая имела своим вождем принца Оранского и вела борьбу против другого крыла буржуазии, которое отстаивало олигархическую республику, возглавлявшуюся де-Виттом. Мы знаем, что когда оранская партия с помощью народного возмущения победила в 1672 г. партию де-Витта и утвердила господство Вильгельма Оранского, она не внесла никаких улучшений в положение широких народных масс, и все фактически осталось по-старому. Личные симпатии Спинозы склонялись к партии де-Витта, которая в меньшей степени была связана с голландскими церковниками, чем партия принца Оранского, и потому отличалась более либеральными взглядами. Поэтому Спиноза был глубоко потрясен убийством де-Витта и его брата. Вот что сообщает Лейбниц: «После обеда я провел несколько часов со Спинозой. Он рассказал мне, что в день убийства господ де-Виттов его влекло выйти ночью на улицу и где-нибудь близ места (убийства) прикрепить бумажку с надписью: «О злейшие из варваров» (Ultimi barbororum!). Однако его домохозяин запер дом, чтобы помешать ему выйти, ибо (в случае исполнения Спинозой этого намерения) он подверг бы себя опасности быть растерзанным»[1].

Спиноза является представителем буржуазии, он защищает частную собственность и высказывается против революции. Охрану частной собственности Спиноза пытается даже обосновать, исходя из «ясного познания самого себя и бога», т. е. природы. Для него частная собственность является вечной и необходимой категорией, вытекающей из самой природы. Вот что он пишет Блейенбергу: «Под справедливым я разумею того, кто постоянно стремится к тому, чтобы всякий обладал тем, что ему принадлежит, каковое стремление с необходимостью возникает у добродетельных людей из ясного познания самих себя и бога. А так как вор не имеет такого рода стремления, то он по необходимости лишен познания бога и самого себя, т. е. он лишен того самого главного, что делает нас людьми» (письмо 23). В своем «Теологико-

[1] Leibniz, Réfutation de Spinosa. Ed. Foucher de Careil. Paris, 1854.

политическом тракте» (гл. XVIII) он пишет: «Форму всякого правления необходимо сохранить». В той же главе Спиноза осуждает князь английского короля Карла I и говорит, что эта казнь ни к чему хорошему не привела. А в главе XX той же книги он опять говорит о недопустимости насильственного изменения законов: «Можно только советовать верховным властям изменить или отменить тот или другой закон».

Наивысшим политическим идеалом для Спинозы является буржуазная демократическая республика. В XVI гл. «Теологико-политического трактата» он пишет: «Демократическое государство наиболее естественно и наиболее приближается к свободе, которую природа допускает для каждого». И далее: «Демократическое господство больше всего подходит к естественному состоянию». От «простого народа» Спиноза прежде всего и главным образом требует *послушания*. По его мнению, «простой народ неспособен к пониманию возвышенных предметов» (письмо 19). «Толпа управляется не разумом, но только страстями».[1] Повиноваться могут безусловно все, а людей, которые приобретают навык к добродетелям только под руководством разума, встречается весьма немного».[2]

Буржуазная ограниченность, буржуазный индивидуализм достаточно ярко выпирают из этих высказываний Спинозы. В вопросах морали мы видим у Спинозы тот же буржуазный индивидуализм. В письме к Блейенбергу Спиноза пишет (письмо 21): «Что до меня, то я избегаю преступлений потому, что это явно противоречит особенностям моей натуры, и потому, что они заставили бы меня отклониться от любви к богу и от познанаия его» (т. е. от занятий наукой и философией). Или в письме 30 к Ольденбургу: «Я предоставляю каждому жить по своему нраву, а если кто хочет, пусть даже умирает за свое благо, лишь бы мне было дозволено жить сообразно с истиной».

Таким образом мы видим, что Спиноза является идеологом буржуазии, отражает характерные черты ее мышления и практики. Спиноза даже лично был связан с представителями правящей олигархии Нидерландов. В этом отношении небезынтересно социальное положение его корреспондентов. В дошедшей до нас переписке Спинозы фигурирует 19 корреспондентов. Если отбросить Фабрициуса, с которым у Спинозы была чисто деловая переписка, то остальные 18 корреспондентов распределяются по своему социальному положению следующим образом: 5 купцов (де-Врис, Баллинг, Блейенберг, ван-дер-Мер, Иеллес), 5 врачей (Л. Мейер, Боуместер, Остенс, Вельтгюйщен, Шуллер), 5 ученых (Ольденбург, Лейбниц, Гревиус, Чирнгаус, Стенен) и 3 представителя правящей олигархии Нидерландских провинций (Гудде, Боксель и Бург).

Спиноза всецело стоит за буржуазную республику, каковою в его время была Голландия. Он высказывает свое восхищение «доблестным» воинством нидерландским во время торговой войны между Нидерландами и Англией. По поводу этой войны Спиноза пишет Боуместеру: «Никто не может понять, почему не распускает паруса наш флот. И действительно, положение дела все еще не представляется достаточно упрочившимся. Боюсь, что наши желают быть слишком мудрыми и осторожными. Впрочем в конце концов само собою обнаружится, что у них на

---

[1] „Теологико-политический трактат", стр. 328.
[2] Там же, стр. 302.

уме и к чему они стремятся. Пусть благоприятствует им бог» (письмо 28).

Спиноза является крупнейшим материалистом и атеистом XVII столетия. Но он не был воинствующим атеистом, даже таким, как французские материалисты XVIII в. Правда, своей материалистической системой он наносил религии основательный удар, но его атеизм не предназначался для широких масс. Это опять-таки определяется тем обстоятельством, что он был идеологом буржуазии, боявшейся выступления масс.

Атеизм он рекомендовал только для немногочисленных мудрецов а для «простого народа» он оставляет религию и «священное писание», проповедующее послушание и повиновение».[1]

Иначе смотрит на это дело меньшевиствующий идеализм. Он не только объявляет Спинозу идеологом мелкой буржуазии, но еще умудряется видеть в его философии «пророческое предвосхищение социалистического общества». Так именно изображает Спинозу Деборин. Он пишет: «Мы знаем, что Спиноза был идеологом демократических элементов класса буржуазии; исходным пунктом для него является индивидуум с его стремлением к самосохранению и личной пользе. Возможно, что Спиноза считал возможным достижение «наивысшего счастья» человека в условиях буржуазного общества. Но нет никакого сомнения, что требование его организовать такие связи и такое общение, которые «могли бы сделать из всех людей одного», гармонически согласовать коллективные силы для счастливой жизни на земле, — что это требование выходит за пределы буржуазного общества и пророчески предвосхищает наступление нового *социалистического общества* (подчеркнуто Дебориным). Стало быть, общественный идеал Спинозы сближает его ныне с самым передовым классом современного общества — с пролетариатом».[2]

Вот что проповедует меньшевиствующий идеалист Деборин. Чисто буржуазную концепцию Спинозы, его буржуазные политические идеалы он выдает за социалистическое учение революционного пролетариата. Здесь находит свое завершение попытка меньшевиствующего идеализма изобразить Спинозу диалектическим материалистом.

Механистический, метафизический, сугубо созерцательный характер материализма Спинозы, непоследовательность его атеизма, элементы идеализма, имеющиеся в его философии, его проповедь буржуазной демократии, защита ненарушимости частной собственности, страх перед массами, буржуазный индивидуализм — все это ничего общего не имеет с диалектическим материализом.

Подведение философии Спинозы под диалектический материализм означает попытку обуржуазить мировоззрение революционного пролетариата.

Выявление коренного отличия философии Спинозы как идеологии буржуазии XVII в. от диалектического материализма никоим образом не означает отдачу Спинозы идеалистам и отбрасывание его учения как ненужного хлама. В лице Спинозы мы имеем одного из крупнейших метафизических материалистов с блестящими элементами диалектики, занимающего видное место в истории материализма.

---

[1] См. „Теологико-политический трактат", гл. XIII и конец гл. XV.

[2] Деборин, Спинозизм и марксизм, „Летопись марксизма", кн. 3, стр. 9.

II.

Борух Спиноза родился 24 ноября 1632 г. в Амстердаме. Данное ему после рождения имя Боруха Спиноза впоследствии, когда он порвал связь с иудейством, заменил равнозначным латинским именем «Бенедикт» (еврейское «Борух», как и латинское «Бенедикт», означает «благословенный»).

Родители Спинозы были выходцы из Португалии. Его предки происходили из Испании, откуда бежали в Португалию, спасаясь от испанской инквизиции. Отец Бенедикта Микаэль де-Спиноза был средне зажиточным купцом в еврейском квартале Амстердама.

О детстве Спинозы мы не имеем никаких сведений. Известно только, что родители воспитывали сына в духе фанатической преданности вере отцов, следя за строгим выполнением мальчиком религиозных обычаев иудейской религии. Родители хотели видеть сына раввином и подготовляли его к этой профессии.

Первоначальное воспитание Спиноза получил в еврейской религиозной школе. Главной задачей школы являлось догматическое изучение Библии и Талмуда. Но уже в самой школе Спинозу повидимому начинают одолевать сомнения в правильности раввинской премудрости. У него зарождается критическое отношение к «священному писанию».

Начавшееся в школе высвобождение из-под религиозного влияния продолжается, по мере того как умственный кругозор Спинозы расширялся. Молодой Спиноза неудержимо стремится к знанию. В то время большинство ученых трудов писалось по-латыни. Это заставляет Спинозу основательно изучить латинский язык, для каковой цели он поступает в школу Франциска ван-ден-Эндена, пользовавшуюся большой известностью в тогдашнем Амстердаме.

Ван-ден-Энден не ограничивался одним лишь преподаванием латыни, но оказывал также влияние на своих учеников своими вольными мыслями. Энден стоял выше предрассудков своего времени, слыл вольнодумцем и опасным атеистом. «Впоследствии некоторые его ученики, — пишет Колерус, — благословляли память своих родителей за то, что они поспешили взять их из школы столь опасного и нечестивого учителя и таким образом успели во-время вырвать их из когтей сатаны».

В кружке ван-ден-Эндена Спиноза познакомился не только с латынью, но и с математикой, естествознанием и медициной. В это же время Спиноза погружается в изучение новой философии, в особенности Декарта.

Основательное знакомство с наукой и философией приводит Спинозу к разрыву с учением раввинов, и он начинает избегать общения с ними, прекращает и уклоняется от соблюдения религиозных обрядов. Все это вызывает сильное недовольство со стороны раввинов, которые видят в Спинозе отступника от веры отцов.

Боясь вредного влияния Спинозы на молодежь, совет раввинов обратился к Спинозе с строгим предупреждением и подверг его малому отлучению: в течение месяца всем евреям запрещалось иметь с ним какие бы то ни было связи.

Наказание через малое отлучение не подействовало на Спинозу, и он все больше и больше отчуждался от общины. Тогда совет раввинов сделал попытку подкупить Спинозу, предложив ему ежегодную пенсию в размере тысячи гульденов, под условием, что он обязуется остаться в

иудействе, откажется от нападок на религию и от времени до времени будет посещать синагогу. Спиноза с негодованием отверг эти гнусные предложения и окончательно порвал всякие сношения с еврейской общиной. Этот разрыв Спинозы с иудейством вызвал взрыв возмущения со стороны «благочестивых» евреев, и на Спинозу было сделано покушение. Какой-то еврей, при выходе Спинозы из театра, бросился на него с кинжалом, но к счастью Спиноза избег удара и отделался только порезом платья. Вслед за этим совет раввинов решил применить к Спинозе высшую, имевшуюся в его власти меру наказания,— отлучение и проклятие, с запрещением всем членам общины иметь какие бы то ни было связи с отлученным. Акт отлучения и проклятия был принят и торжественно прочитан перед собравшимся народом 27 июля 1656 г. Текст отлучения гласил:

«Господа старейшины синагоги доводят до вашего сведения, что, узнав с некоторых пор о дурном образе мыслей и действий Боруха д'Эспинозы, они старались совлечь его с дурных путей различными средствами и обещаниями. Но так как все это ни к чему не повело, а напротив того, с каждым днем получались все новые и новые сведения об ужасной ереси, исповедуемой и проповедуемой им, и об ужасных поступках, им совершаемых, и так как все это было удостоверено показаниями свидетелей, которые изложили и подтвердили все обвинения в присутствии означенного д'Эспинозы, достаточно изобличив его при этом, то по обсуждении всего сказанного в присутствии господ хахамов решено было, с согласия последних, что означенный д'Эспиноза должен быть отлучен и отделен от народа Израилева — почему на него и налагается анафема в нижеследующей форме:

По произволению ангелов и приговору святых мы отлучаем, изгоняем и предаем осуждению и проклятию Боруха д'Эспинозу с согласия святого бога и всей этой святой общины, перед священными книгами закона с шестьюстами тринадцатью предписаниями, в них написанными,— тому проклятию, которым Иисус Навин проклял Иерихон, которое Элиса изрек над отроками, и всеми теми проклятиями, которые написаны в книге законов. Да будет он проклят и днем и ночью; да будет проклят, когда ложится и когда встает; да будет проклят и при выходе и при входе. Да не простит ему господь бог, да разразится его гнев и его мщение над человеком сим, и да тяготят над ним все проклятия, написанные в книге законов. Да сотрет господь бог имя его под небом и да предаст его злу, отделив от всех колен израилевых со всеми небесными проклятиями, написанными в книге законов. Вы же, твердо держащиеся господа вашего бога, все вы ныне да здравствуйте! Предупреждаем вас, что никто не должен говорить с ним ни устно, ни письменно, ни оказывать ему какую-либо услугу, ни проживать с ним под одной кровлей, ни стоять от него ближе чем на четыре локтя, ни читать ничего им составленного или написанного».

На церемонию отлучения Спиноза не явился. Ему была вручена копия приговора. Спиноза встретил отлучение со спокойной твердостью. Против обвинения в «ужасных мнениях» и «ужасных поступках» он протестовал в написанной им на испанском языке «Апологии» (сочинение это до нас не дошло, но мы знаем, что некоторые основные мысли этой «Апологии» были впоследствии обстоятельно развиты Спинозой в «Теологико-политическом трактате»).

Амстердамские раввины не ограничились отлучением и проклятием

Спинозы. Они подали на него жалобу городским властям, изображая его опасным атеистом и добиваясь его изгнания из Амстердама. Жалоба имела лишь частичный успех: городской совет постановил удалить Спинозу из Амстердама на несколько месяцев.

Спиноза перебрался в деревушку Оуверкерк, расположенную в двух милях от Амстердама. Но здесь он жил недолго и снова вернулся в Амстердам. В первое время после отлучения Спиноза, оставшийся без всяких средств к существованию (от причитавшейся ему части небольшого наследства отца он отказался), жил у своего учителя латинского языка ван-ден-Эндена, помогая ему в преподавательской работе. А затем он стал зарабатывать себе средства к жизни приготовлением оптических стекол для очков, телескопов и микроскопов. В то время оптика привлекала к себе всеобщий интерес в кругах ученых и просто образованных людей. Для изготовления оптических стекол требовались не только практическая сноровка, но и теоретическая подготовка в области физики и математики. Спиноза быстро сделался выдающимся оптиком и приобрел широкую известность в этом отношении. Его линзы отличались высоким качеством и охотно покупались.

В 1660 г. он переселился в деревушку Райнсбург, недалеко от Лейдена. Здесь Спиноза закончил свое раннее произведение (начатое по всей вероятности в 1658—1659 гг.): «Краткий трактат о боге, человеке и его блаженстве». Этот трактат до середины XIX в. не был известен. Лишь в 1851 г. в Голландии впервые была найдена голландская рукопись, содержащая краткое изложение этого трактата; а в 1860 г. были обнаружены еще две голландские рукописи, представляющие собою копии со старинного голландского перевода этого трактата. Латинский оригинал до сих пор не найден. «Краткий трактат» состоит из двух частей: о боге и его качествах и о человеке и его слиянии с богом.

По существу, «Краткий трактат» является наброском тех мыслей, которые получили дальнейшее развитие в «Этике». Эта ранняя работа Спинозы еще не совершенна как по форме, так и по содержанию, и обнаруживает сильнейшее влияние декартовской философии. Но все же Спиноза не следует слепо за Декартом и осторожно нападает на него в самых основных пунктах его учения. В первой части трактата Спиноза направляет свой удар против декартовского компромисса с теологией. Предвзятое учение Декарта о боге как сверхъестественном существе не удовлетворяет Спинозу, так же как не удовлетворяет его и декартовское учение о двух родах субстанций — телесная и духовная субстанции — не имеющих между собой никакой естественной связи. Критикуя дуализм Декарта, Спиноза противопоставляет ему идею всеобъемлющего единства. Здесь, как мы видим, Спиноза выставляет центральный пункт своего учения, идею единой субстанции.

В Рейнсбурге Спиноза прожил до апреля 1663 г. Здесь был написан оставшийся незаконченным «Трактат об усовершенствовании интеллекта». В этом сочинении, являющемся как бы введением к «Этике», Спиноза останавливает свое внимание на вопросе о высшем благе, ища точку опоры в человеческом разуме. Все, что является преходящим — богатство, слава, чувственные наслаждения, — Спиноза признает ложными благами: покой и счастье для человека доставляет только искание вечного и бесконечного. Трактат написан в форме исповеди, и Спиноза здесь следует за Декартом в его рассуждениях о методе.

Здесь же в Рейнсбурге Спиноза с 1662 г. начинает работать над

своим главным трудом «Этикой», который он окончил в 1675 г. Как «Трактат об усовершенствовании интеллекта», так и «Этика» были изданы только после смерти Спинозы.

В Рейнсбурге же Спиноза продиктовал Иоанну Казеариусу вторую часть декартовских принципов философии, изложенных и доказанных геометрическим способом. По настоянию друзей, Спиноза таким же способом изложил и первую часть. Таким образом составились «Принципы философии Декарта, доказанные геометрическим способом», с приложением «Метафизических мыслей». Указанное сочинение было издано с предисловием Людовика Мейера в 1663 г. Спиноза здесь не только своеобразным образом излагает философию Декарта, но и кратко намечает свои собственные взгляды по тем вопросам, по которым он был несогласен с Декартом (главным образом, о понимании субстанции и в учении о свободе воли).

Это первое увидевшее свет сочинение Спинозы имело довольно большой успех и создало ему сразу имя и поклонников. В письме к Ольденбургу от 17 июля 1663 г. Спиноза говорит, что он разрешил друзьям издать эту книжку в надежде на то, что «быть может при этом случае найдутся какие-нибудь люди из занимающих первые места в моем отечестве, которые пожелают познакомиться с другими моими работами, содержащими мои собственные взгляды, и которые позаботятся о том, чтобы я мог опубликовать их, не подвергаясь никаким неприятностям».

Оставив Рейнсбург в апреле 1663 г. и проведя несколько недель в Амстердаме, Спиноза в июне 1663 г. переселился в Ворбург — селение, находящееся в нескольких километрах от Гааги. Здесь он близко сошелся с знаменитым физиком, математиком и астрономом Христианом Гюйгенсом.

Во время своего пребывания в Ворбурге Спиноза продолжает усиленно работать над своей «Этикой», а затем на некоторое время переключается на составление «Теологико-политического трактата», задуманного им с целью показать, что «свобода философствования не только может быть допущена без всякого ущерба для благочестия и для спокойствия государства, но что она может быть отменена не иначе, как вместе с уничтожением спокойствия государства и самого благочестия».

По окончании этой работы Спиноза покинул Ворбург и переселился в 1670 г. в Гаагу, где он первое время жил на полном пансионе у вдовы ван-Вельден. Но заметив, что жизнь на полном пансионе для него слишком дорога, Спиноза нанял комнату у Гендрика ван-дер-Спика. Здесь Спиноза, уединившись, отдается усиленным научным занятиям, сам заботясь о пище, ведя скромный и замкнутый образ жизни. Несмотря на просьбы друзей, желавших устроить ему более комфортабельное существование, Спиноза категорически отказывался принять предлагавшиеся ему денежные подарки. А когда его друг Симон де-Врис предложил ему пожизненную пенсию в размере пятисот гульденов, Спиноза уменьшил ее до трехсот. Материальная помощь, оказанная ему де-Врисом и Яном де-Виттом, дала возможность Спинозе более спокойно отдаться философским работам.

В 1670 г. при помощи своих друзей Спиноза анонимно издает свой «Теологико-политический трактат». Ради осторожности на титульном листе был обозначено: Гамбург, книгоиздательство Кюнрата (вместо: Амстердам, книгоиздательство Риувертса). Первые пятнадцать глав

этого трактата заняты критикой Библии, гл. XVI, XVII и XVIII посвящены учению о государстве и его отношению к религии; две последние главы трактуют о свободе философствования.

К критике Библии Спиноза подходит не как богослов, а как исследователь. При рассмотрении Библии, по Спинозе, необходимо: 1) исследовать природу и свойство языков; 2) собрать сентенции каждой книги и свести их к нескольким главным, чтобы можно было уразуметь учение священного писания относительно всякого предмета; 3) исследовать историческую судьбу каждой книги, т. е. жизнь и значение ее автора, когда, по какому случаю, для кого и на каком языке была написана книга, как она была принята, через какие руки она прошла, кем была включена в число св. книг и 4) каким образом все св. книги были собраны воедино.

Для лучшего понимания Библии Спиноза основательно изучил еврейский язык и даже составил еврейскую грамматику.

Отсюда мы видим, что Спиноза поставил себе задачу критического исследования св. писания. Прежде всего Спиноза отбрасывает установившееся мнение, что св. писание доступно для понимания только специалистов-теологов. В священном писании нет ничего тайного, и оно может быть понято всеми. Раз это так, говорит Спиноза, то естественное право каждого человека в настоящее время понимать св. писание собственным разумом, предоставляя каждому свободу толкования по своему разумению, без насилия со стороны священнослужителей. Для толкования Библии не нужно особого сверхчеловеческого проникновения. Содержанием Библии являются не возвышенные философские размышления, а гораздо более простые вещи, доступные всем людям.

На основании права каждого толковать Библию Спиноза подверг последнюю добросовестной критике и путем тщательного изучения книг «ветхого завета» пришел к выводу, что «св. писание» не есть слово божие, продиктованное богом пророкам, как об этом распространяются теологи. Книги «ветхого завета» составлены не пророками, а людьми, не имеющими никаких божественных качеств. За «пророками» Спиноза оставил лишь то преимущество, что они хорошо знали нравы своего времени. «Пророки» и «апостолы» писали книги не через откровение и повеление свыше, а писали своим разумом и приноравливали свои произведения к понятиям своего времени. Больше того, эти «св. книги» вовсе не написаны теми лицами, титул коих они носят. Отдельно написанные книги неизвестных авторов много позднее были собраны в одну книгу фарисеями, причем дело не обошлось и без выкидывания неугодных книг и вообще основательной выборки текста. Даже «пятикнижие» не принадлежит перу Моисея, а представляет собою гораздо более позднюю компиляцию различных древних сказаний, принадлежащих различным авторам.

Не меньше достается и чудесам, которыми полна Библия. Спиноза едко высмеивает распространяемые на этот счет глупости, указывая, что откровения и чудеса невозможны.

Чудеса, если бы они имели место, нарушили бы порядок в природе, что явилось бы внутренним противоречием.

В этой замечательной по содержанию книге Спиноза с большой смелостью для своего времени уничтожает церковный авторитет и применяет к Библии свободное исследование, доказывая неправомерность и вредность вторжения церковной власти в государственную жизнь наро-

дов. Государство, по мнению Спинозы, должно ограждать граждан от насилия со стороны церкви, должно предоставлять свободу личным убеждениям, как религиозным, так и научным, и охранять эту свободу. Спиноза центр тяжести переносит на государство, которое должно подчинить себе религию. В государственной власти Спиноза видел защиту философии от религии, и это конечно явилось неправильным пониманием, поскольку государство явилось институтом, заинтересованным в сохранении религии.

Вообще с нашей точки зрения «Теологико-политический трактат» Спинозы страдает весьма существенными недостатками и не доводит своей критики религии до конца. Но для того времени это была исключительно смелая книга, положившая начало новейшей исторической критике Библии. Исторический подход к так называемому «священному писанию», рационализм и критицизм исследования Спинозы делают его великим предшественником Давида Штрауса и братьев Бауеров, а в защите Спинозой философии от теологии, в обосновании необходимости для философии стать независимой от теологии взгляды Спинозы тянутся к философии Фейербаха.

«Теологико-политический трактат» произвел сильное впечатление. За ним сразу же установилась репутация зловредной и безбожной книги, а автор ее был отнесен к числу самых отъявленных атеистов. Против «Трактата» поднялась ожесточенная травля со стороны голландских церковников, профессоров, литераторов. Эта травля и в особенности жалобы церковников привели к тому, что 19 июля 1674 г. было опубликовано, от имени штатгальтера Вильгельма III Оранского и от имени «президентов и советников» Голландии и Западной Фрисландии, официальное запрещение распространять и продавать «Теологико-политический трактат» как богохульную и душегубительную книгу, полную опасных взглядов и мерзостей» (вместе с «Теологико-политическим трактатом» тому же запрету подверглись «Левиафан» Гоббса и сочинение Л. Мейера «Философия — истолковательница священного писания»). В том же 1674 г. появился ряд полемических сочинений, направленных против спинозовского «Трактата». Вот несколько кратких выдержек, характеризующих позицию противников Спинозы.

Вильгельм ван-Блейенберг, который в 1664—1665 гг. обменялся несколькими письмами со Спинозой и один раз даже лично посетил его, пишет в своей (вышедшей в 1674 г.) книге «Истинность христианской религии»: «Эта книга (т. е. «Теологико-политический трактат») полна любопытных, но поистине ужасных откровений, которые могли быть почерпнуты только в аду. Всякий христианин и даже всякий здравомыслящий человек должен ощущать неподдельный ужас при чтении этой книги, ибо автор ее направляет свои усилия к тому, чтобы разрушить христианскую религию и все надежды наши, на ней одной основанные, взамен чего он вводит атеизм или по крайней мере какую-то естественную религию, создаваемую по капризу или ради выгод государей».

Иенский профессор теологии Иоганн Музеус в своей книге «Теологико-политический трактат на весах истины» (Иена, 1674) выражается таким образом: «Диавол совратил великое множество людей, находящихся на службе у него и направляющих свои старания к тому, чтобы ниспровергнуть все, что есть в мире святого. Но можно, право, сомневаться, чтобы кто-либо между ними работал над разрешением всякого

божественного и человеческого права с такою силою, как этот лжеучитель, рожденный на погибель религии и государства».

А вот что пишет в частном письме к Лейбницу (от 12 апреля 1671 г.) утрехтский профессор риторики: «В прошлом году здесь вышла в свет в высшей степени пагубная и зловредная книга под заголовком «Теологико-политический трактат». Автор ее... ниспровергает авторитет св. писания и как можно шире открывает окно атеизму. Говорят, что автором является один еврей, по имени Спиноза, который уже давно изгнан из синагоги за свои чудовищные взгляды».

Можно было бы указать еще множество сочинений разных авторов, выступивших против Спинозы, но уже из приведенного хорошо видно, какую бурю произвел «Теологико-политический трактат».

Выпустив «Теологико-политический трактат», Спиноза возвращается к работе над «Этикой», которую он начал еще в Рейнсбурге. Летом 1675 г. «Этика» была готова к напечатанию. После этого Спиноза приступил к своему последнему произведению: «Политическому трактату».

Над составлением этих сочинений Спиноза работает в Гааге в течение последних лет своей жизни, которые прошли в напряженной работе в тиши его рабочего кабинета. Попытки перетащить его из уединения на поприще общественной жизни не увенчались успехом. В 1673 г. курфюрст Пфальца Карл Людвиг через своего советника, профессора философии и теологии в Гейдельбергском университете Иоганна Людвига Фабрициуса, предложил Спинозе профессуру в упомянутом университете по кафедре философии, причем Спинозе сообщалось, что ему «предоставляется полная свобода философствовать под условием, что он не злоупотребит ею и не станет подкапываться под признанную государством религию».

Для Спинозы это предложение явилось неприемлемым, ибо для него как противника теологии не подкапываться под религию было делом не легким. В ответном письме Фабрициусу, от 30 марта того же года, Спиноза вежливо отказался от сделанного ему предложения, указав, что он не знает, «в каких пределах должна заключаться предоставляемая ему свобода философствования, чтобы не вызвать подозрения в посягательстве на государственную религию». Дальше он пишет: испытав большие неприятности по вопросам религии «даже в моей одинокой частной жизни, я имею тем больше основания опасаться их по достижении высшего положения».

Из этого ответа мы видим, что Спиноза желал сохранить свою независимость, чтобы полностью отдаться вопросам философии.

Несмотря на ограниченность своих материальных ресурсов, Спиноза неизменно отказывался от чьей-либо помощи.

Летом 1673 г. французский полковник Ступ из ставки главнокомандующего французскими оккупационными войсками принца Кондэ пригласил от имени принца Кондэ Спинозу в занятый французами Утрехт и предложил Спинозе выхлопотать пенсию от короля Франции, при условии, что Спиноза посвятит «его величеству» некоторые из своих сочинений. Спиноза, не имевший ни малейшего желания посвящать что-либо королям, отказался от предложенной сделки.

Закончив в 1675 г. «Этику», Спиноза стал думать об ее издании. Но то негодование богословов, которое он вызвал своим «Теологико-политическим трактатом», и его изъятие из продажи сделало Спинозу подозрительным и боязливым. К этому были все основания. Достаточно было

Спинозе побывать в Амстердаме в 1675 г., чтобы позондировать почву относительно издания «Этики», как немедленно распространился слух о том, что Спиноза намеревается напечатать книгу, в которой доказывает, что никакого бога не существует. Распространители этих слухов, теологи, тайно донесли на Спинозу штатгальтеру принцу Оранскому и городским властям. Поднятый вокруг его имени шум заставил Спинозу отложить подготовленное издание «Этики» до лучших времен. Но лучших времен Спиноза не дождался. Не имея возможности издать «Этику», Спиноза работает над «Политическим трактатом» как дополнением к «Теологико-политическому трактату». Спинозе не удалось довести дело до конца, так как 21 февраля 1677 г. его не стало.

В своей жизни Спиноза был не только философ, но и решительный борец за новое мировоззрение. Когда Ольденбург в письмах обвинял Спинозу в подрыве религиозной добродетели, то последний ответил ему: «В моих глазах все согласное с разумом не может принести делу добродетели ничего, кроме величайшей пользы».

Сочинения Спинозы, оставшиеся после его смерти, были изданы его ближайшими друзьями и напечатаны Яном Риувертсом, владельцем типографии в Амстердаме (в декабре 1677 г. без обозначения места издания и издателя). В посмертные сочинения Спинозы (Opera Posthuma) вошли «Этика», «Политический трактат», «Трактат об усовершенствовании интеллекта», «Краткая еврейская грамматика» и письма. На заглавном листе сочинения стояли три прописные буквы: Б. Д. С.

Одновременно с латинским изданием посмертных сочинений Спинозы появился голландский перевод их под заголовком «De Nagelate Schriften van B. d. S.». Через несколько месяцев после выхода в свет «Посмертные сочинения» были запрещены Штатами Голландии и Западной Фрисландии как содержащие «кощунственные и безбожные учения» (декрет от 25 июня 1678 г.).

III.

Наиболее полное и зрелое произведение Спинозы — «Этика». В ней заключаются окончательные результаты всей умственной деятельности Спинозы. Начальные мысли в его ранних произведениях не идут в разрез с теми, которые изложены в «Этике». «Этика» как главный труд Спинозы является основным источником для выяснения философского учения Спинозы. Существенное значение для понимания Спинозы имеют также его работы: «Принципы философии Декарта», «Краткий трактат», «Трактат об усовершенствовании интеллекта», «Теологико-политический трактат» и в особенности «Переписка», где в более живой форме излагаются философские взгляды Спинозы.

В «Этике» Спиноза начинает с понятия субстанции, или бога. Спинозу занимает прежде всего вопрос: что есть бог, или как должно мыслиться существо бога?

Теология при обсуждении проблем мироздания исходила из божественной воли творца, сотворившего мир и управляющего им. С этими взглядами «святой» науки, философия неизбежно должна была вступить в борьбу. Основоположники новой философии, Бэкон и Декарт, оказались не в силах изгнать из своего миросозерцания представление о божестве как особой силе, господствующей над природой. Это было сделано Спинозой, для которого бог превратился в псевдоним природы.

К критике понятия бога Спиноза подходит с различных сторон.

Прежде всего Спиноза начинает с критики общераспространенной в его время идеи бога как могущественного существа, имеющего чисто человеческий характер. С этой точки зрения бог как существо, наделенное необычайным и безграничным могуществом, в силах сделать по своему произволу все, что ему угодно: создать из ничего все и все обратить в ничто. Сам же бог представляется существом, стоящим вне мира и управляющим им. Против этого взгляда на бога как на могущественное существо, находящееся вне мира, в каком-то воображаемом пространстве, прежде всего и направляется критика Спинозы.

Таким образом исходным пунктом в вопросе о боге для Спинозы является разрушение антропоморфизма. Особенно зло насмехается Спиноза над теми людьми, которые думают, что бог, подобно человеку, состоит из тела и души, подвержен страстям и может наслаждаться музыкой в небесных сферах. Но не менее зло насмехается Спиноза также над теми, кто признает бестелесность бога.

Что же представляет собою при внимательном рассмотрении «бог» Спинозы? Отвечая на вопрос одного из своих корреспондентов, Гудде, Спиноза пишет, что «бог — существо, обладающее следующими свойствами: 1) оно вечно, 2) оно просто, т. е. не составлено из частей, 3) оно не может мыслиться нами ограниченным, но лишь бесконечным, 4) оно неделимо, 5) оно выражает чистое совершенство, 6) оно существует в силу собственной причины». Исходя из общей совокупности этих свойств бога, Спиноза утверждает, что «существо, бытие которого принадлежит к его собственной природе, может быть только единое: это и есть именно то существо, которое обладает всеми совершенствами и которое *я буду называть богом*» (подчеркнуто нами. — *Авт.*).[1]

Вопрос о том, что понимает Спиноза под богом, как существом в высшей степени совершенным и абсолютно бесконечным, очень занимал его друзей. Ольденбург неоднократно в письмах к Спинозе ставил вопрос о том, можно ли из данного Спинозой определения бога доказать бытие такого существа. На этот вопрос Спиноза отвечает, что «из определения какой-нибудь вещи отнюдь не следует бытие этой вещи: это относится только к определению и понятию какого-нибудь атрибута, т. е. вещи, через себя и в себе познаваемой».[2]

Еще более ярко выступает обезличенное понимание бога Спинозой в его ответе на письмо Гуго Бокселю. Последний порицал Спинозу за отрицание им в боге всех проявлений жизни. Спиноза на это дает такой ответ: «Вы говорите, что если я отрицаю относительно бога акты зрения, слуха, внимания, хотения и т. п., то Вам непонятно, каким я представляю себе бога. Это заставляет меня подозревать, что, по Вашему мнению, нет бо́льшего совершенства, как то, которое может быть выражено этими атрибутами. Этому я не удивляюсь, ибо я думаю, что если бы треугольник имел дар слова, то он таким же образом сказал бы, что бог есть не что иное, как в высшей степени совершенный треугольник, а круг сказал бы, что природа бога в высшей степени кругла. И подобным образом любая вещь приписывала бы богу свои собственные атрибуты и уподобляла бы себя богу, причем все остальное казалось бы ей безобразным».[3]

---

[1] Спиноза, Переписка, письмо 35.
[2] Спиноза, Переписка, письмо 4.
[3] Там же, письмо 56.

Это высказывание Спинозы совпадает с утверждением элеата Ксенофана, который говорил: «Если бы быки и львы имели руки, чтобы подобно людям создавать произведения искусства, то они также стали бы изображать богов и придавали бы им формы тел по своему подобию». Ленин по этому поводу замечает: «Боги по образу человека».[1]

«Бог» Спинозы не может принимать никаких решений, и его могущество действует согласно вечной и непреложной необходимости. «Все, что только существует в мире, — говорит Спиноза, — существует в боге, и без бога ничто не может ни существовать, ни быть мыслимым» («Этика», теорема 16). «Бог,— говорит Спиноза,— есть производящая причина (causa effeciens) всех вещей, какие только могут быть представлены бесконечным разумом» (коралларии к теореме 16). Но если бог — производящая причина вещей, то из этого нельзя сделать того вывода, что бог Спинозы трансцендентен, находится вне мира, творит по свободной воле и ставит себе те или другие цели. Как раз наоборот: все это решительно отрицается Спинозой. Отсюда следует, что мир не может быть иным, кроме того, каков он есть или, как говорит Спиноза, «вещи не могли быть произведены богом никаким другим образом и ни в каком другом порядке, чем они произведены» (теорема 33).

Из приведенного выше мы видим, что бог Спинозы не может ни существовать, ни обнаруживать себя вне материи, вне природы. Короче говоря, бог Спинозы есть не что иное, как всеобъемлющая природа в ее материальной вещественности. Бог Спинозы есть природа, субстанция с атрибутами протяжения и мышления. Спиноза так и пишет в начале четвертой части своей «Этики»: «... это вечное и бесконечное бытие (ens), которое мы называем богом или природой...»

Весьма характерным является само изложение Спинозой учения о боге или субстанции. В первых теоремах «Этики» Спиноза говорит о субстанции, а дальше просто начинает называть субстанцию богом. Так например в доказательстве первом теоремы 11, говоря о свойствах бога, Спиноза подтверждает теорему 11 теоремой 7, где говорится только о субстанции.

Таким образом, сводя бога к бесконечной субстанции, приравнивая бога к природе, не ставя бога вне природы, выше природы, Спиноза не только обезличил бога, но и совершенно упразднил его. Под словом «бог» у Спинозы скрывается природа как причина самой себя — causa sui; природа есть в одно и то же время и источник всех вещей (natura naturans) и совокупность всех этих вещей (natura naturata).

Атеизм Спинозы не укрылся от его современников. В письме к Спинозе Ольденбург прямо пишет, что «многие полагают, будто вы не делаете никакого различия между этими (бог и природа) понятиями». В особенности хорошо поняли это теологи, ополчившиеся на Спинозу. Так например Ламберт ван-Вельттюйзен, автор сочинения «Tractatus moralis de naturali pudore et dignitate hominis» (1676 г.), направленного против Спинозы, в письме к Якову Остенсу, на просьбу последнего высказать свое мнение о «Теологико-политическом трактате», прямо указывает на безбожие Спинозы и говорит: «Вряд ли из числа всех деистов найдется какой-либо другой, столь злонамеренный и в то же время столь умный и изворотливый защитник богопротивных вещей, как автор указанного рассуждения. Полагаю, что я не очень отклонюсь от истины и не

[1] «Ленинский сборник» XI, стр. 183.

5 5 0 9 7 9
БИБЛІЯТЭК
№ 19760 Міністэрства адукацыі
Вышэйшай школы
Дзяржаўны універсітэт
імя І.М.Машэрава»

проявлю никакой несправедливости по отношению к автору, если заявлю, что прикрытыми и прикрашенными аргументами он проповедует чистый атеизм» (письмо 42). Для Вельтгюйзена вполне ясно, что бог Спинозы есть не что иное, как природа.

Для Пьера Бейля спинозовское понятие бога было просто смешным. Бейль насмехается над определением бога, данным Спинозой, и ему непонятно учение Спинозы, что мир и есть бог. Если, говорит Бейль, принять определение Спинозы, то выходит, что «грязь, которую мы месим ногами, является частью бога». «Спиноза, — писал Фейербах в «Основоположениях философии будущего», — попал в самую цель своим парадоксальным определением бога как протяженной, т. е. материальной, сущности. Для своего по крайней мере времени он нашел истинно философское выражение материалистической тенденции нового времени, он узаконил, санкционировал ее: сам бог является материалистом». [1]

IV

Истина спинозизма в атеизме и материализме — в стремлении объяснить мир из него самого. Совершенно естественно, что для идеалистов органически неприемлем материализм Спинозы, и они всячески стараются обезвредить его учение, истолковывая философию Спинозы в идеалистическом смысле. Одни (Виндельбанд, С. Франк, Коген и др.) интерпретируют Спинозу как мистика. Виндельбанд обрабатывает Спинозу под Платона, Коген находит, что Спиноза схоластик, исходящий из онтологического доказательства бога; другие (Кассирер, Челпанов) возводят Спинозу в дуалиста; третьи пытаются кантианизировать Спинозу; четвертые делают Спинозу чистейшей воды пантеистом (Ланге, Куно Фишер, Лопатин и др.).

Имеются ли данные для обоснования дуализма Спинозы? Для этого толкования имеются некоторые поводы, если подходить к учению Спинозы с чисто формальной стороны. Например в письме к Ольденбургу, на его запрос, есть ли различие между богом и природой, Спиноза дает ответ, который допускает возможность причислить его к дуалистам. Он пишет: «О боге и природе я придерживаюсь мнения весьма отличного от того мнения, которое обыкновенно защищается новейшими христианами. Ибо я считаю бога имманентною (как говорят) причиною всех вещей, а не трансцендентною. Вместе с Павлом и быть может вместе со всеми древними философами, хотя и иным образом, я утверждаю, что все находится в боге и в боге движется... Однако, если некоторые полагают, что «Теологико-политический трактат» основывается на той мысли, что бог и природа *(под которой они понимают некоторую массу или телесную материю)* суть одно и то же, то они совершенно ошибаются» (письмо 73, подчеркнуто нами. — *Авт.*). Однако из этого отдельного замечания нельзя сделать того заключения, будто Спиноза — дуалист, признающий два начала: «природу» и «бога». Ибо Спиноза протестует здесь против отожествления природы и бога только на том основании, что под природой его критики принимали только «некоторую массу, или телесную материю», т. е. только голое протяжение (согласно господствовавшей в то время декартовской терминологии, которую употреблял и сам Спиноза, под материей понималось голое протяжение). Спиноза не мог со-

[1] Фейербах, т. I, стр. 94. Гиз, 1923.

гласиться с отожествлением своего «бога», т. е. природы, с протяжением потому, что он в качестве гилозоиста признавал мышление вечным атрибутом природы.

Спиноза — материалист и атеист. Он низложил бога теологов, отличного от вселенной, создавшего мир из небытия одной лишь силой своей свободной воли.

Атеистом считали Спинозу его современники, за атеизм запрещались его произведения, атеистом он слыл и в течение почти всего XVIII в. Вот что писал о спинозовском «боге» в 1767 г. Вольтер: «Факт тот, что Спиноза совсем не признает никакого бога и употребляет это священное слово только для того, чтобы не слишком отпугнуть людей». [1]

В том же духе пишет Лейбниц: «Если субстанция, или, что то же, бог есть природа и субстанция всех вещей, то это — «пагубное учение, которое пустил недавно в ход или возобновил один остроумный, но нечестивый писатель». [2]

Интересно отметить, что Спиноза как материалист питает особую симпатию к древним материалистам — Эпикуру, Демокриту, Лукрецию и т. д. и считает идеалистическое учение Сократа, Платона и Аристотеля нелепостью за то, что эти авторы сочиняют «духов и привидений и готовы были верить всяким бабьим сказкам».

В старой русской идеалистической философской литературе с мнением Вольтера до известной степени совпадает взгляд Введенского, написавшего специальную статью «Об атеизме в философии Спинозы». Введенский с сокрушением видит в Спинозе атеиста, который уничтожил понятие бога и сохранил его только как термин. В этой своей статье Введенский устанавливает следующие признаки бога: превосходство бога над человеком, наличие воли и разума, полагание цели у бога, и говорит, что если отказаться от этих признаков бога, то «понятие бога перестает отличаться от материи или какой-нибудь огромной силы природы. Игнорировать, уничтожить эти существенные признаки и в то же время употреблять слово бог — значит играть словами». Введенский считает, что Спиноза был не в праве употреблять слово бог, ибо у него исчезло то содержание, которое обозначает это слово, и философия Спинозы могла бы смело обойтись без слова бог. «Если у той сущности, — пишет Введенский, — которую Спиноза называет богом, нет ни воли, ни деятельности по целям, то что же это за бог? Не значит ли это, что понятие бога у него исчезло, а сохранилось только слово, или *название*, или *термин* — бог, слово, которое действительно фигурирует чуть не на каждой строчке». [3]

Действительно, что это за бог, если он, по учению Спинозы, является протяженным? Именно потому Спиноза вступает в самое резкое противоречие со всеми прежними и последующими идеалистами и теологами. «Спинозу потому и третировали, по выражению Лессинга, «как дохлую собаку», богословы всех стран, что в его философии не оставалось места для существа, которое могло бы установить «гармонию. . .» «Употребляемое Спинозой слово «бог», — говорит Плеханов, — не примирило да и не могло примирить с ним богословов, потому что под этим словом он понимал природу. Он так и говорит: «бог, или природа» (deus sive natura).

---

[1] Oeuvres complétes de Voltaire, 1784, p. 410.
[2] Г. В. Лейбниц, Избранные философские сочинения, стр. 154, М. 1908
[3] «Вопросы философии и психологии» за 1897 г., кн. 37, стр. 157.

Разумеется, терминологически это было бы неправильно, но это уже вопрос другой, нас здесь не касающийся».[1]

Однако, правильно причисляя Спинозу к атеистам, тот же Введенский считает, что Спиноза все же был религиозно настроенным человеком. Он говорит, что душа Спинозы «всегда полна стремлений к богу, к богопознанию, к богопочитанию». О пантеизме, религиозности Спинозы на разные манеры толкуют буржуазные историки философии. Большинство их (Виндельбанд, Ланге, Куно Фишер, Лопатин, а также А. Богданов и др.) считают Спинозу последовательным пантеистом, у которого божество слито с природой. Виндельбанд говорит о Спинозе как «об упоенном богом человеке, как об Иоанне Предтече, праведнике в пустыне», как «глубоко верующем человеке с религиозным сердцем». «Богом он жил и мыслил о боге». Ланге утверждает, что в deus sive natura Спинозы «бог не исчезает за материей. Он существует и живет как внутренняя сторона того самого великого целого, которое представляется нашим чувствам в образе природы».

V

В историю философии Спиноза вопреки идеалистическим историкам должен войти как материалист, ибо, несмотря на теологические привески, его философия материалистична. Наша обязанность состоит в восстановлении в правах материалистов как древности, так и нового времени, превращенных в идеалистов буржуазными историками философии.

Ленинский конспект лекций Гегеля по истории философии дает блестящий образец применения материалистической диалектики в подходе к истории философии, образец непримиримой борьбы с идеалистическими извращениями истории философии. Отношение идеалистов к материалистам и идеалистам в истории философии характеризуется Лениным следующим образом: «Подробно размазывает Гегель «натурфилософию» Платона, архивздорную мистику идей... и т. п. мистический вздор. Это прехарактерно! Мистик-идеалист-спиритуалист Гегель (как и вся казенная, поповски идеалистическая философия нашего времени) превозносит и жует мистику-идеализм в истории философии, игнорируя и небрежно третируя материализм. Ср. Гегель о Демокрите — ничего!! О Платоне тьма размазни мистической».[2]

В нашей литературе большое внимание было уделено Спинозе в связи с его 250-летним юбилеем, а также в связи со статьями Л. Аксельрод (Ортодокс). Отношение к Спинозе в нашей литературе двойственное: со стороны механистов мы имеем явную недооценку материалистической философии Спинозы, низведение ее до уровня материалистических мотивов, превращение Спинозы чуть ли не в средневекового схоласта; со стороны же меньшевиствующих идеалистов, исходящих в оценке Спинозы из Плеханова, мы имеем явную переоценку материализма Спинозы и превращение его чуть ли не в диалектического материалиста.

Прежде чем говорить о механистах и меньшевиствующих идеалистах, остановимся кратко на оценке Спинозы как пантеиста со стороны Фейербаха и т. Луначарского.

В «Основах философии будущего» Фейербах пишет: «Если мы при-

---

[1] Плеханов, т. XVII, стр. 523—524.
[2] «Ленинский сборник» XII, стр. 233.

мем то положение, что вне бога нет ни вещей, ни мира, то тем самым для нас нет уже и никакого бога вне мира, мы имеем уже не идеальное только, не воображаемое, но действительное существо, мы имеем, одним словом, спинозизм или пантеизм».[1]

Нам кажется, что Фейербах не прав, когда пытается подвести философию Спинозы под пантеизм. Ибо пантеизм представляет собою один из видов идеализма. С одной стороны, Фейербах, лично склонный к «религии любви», считал, что «философия Спинозы была религией; сам он — цельной натурой,[2] с другой стороны Фейербах справедливо недоволен Спинозой тем, что он не порвал окончательно с теологией и требует положения не «бог, или природа» (deus sive natura), а — или «бог, или природа» (aut deus aut natura).

Мы вообще не можем целиком полагаться на отзывы Фейербаха о Спинозе и удовлетворяться ими. Несмотря на ценные критические замечания, имеющиеся по этому вопросу у Фейербаха, он не мог, будучи недиалектическим, созерцательным материалистом, дать правильную, исчерпывающую оценку Спинозы. Плеханов, ставший сам на уровне фейербаховской критики Спинозы, не сумел занять правильную позицию по отношению к оценкам Фейербахом Спинозы.

Спиноза был не пантеист и вообще не идеалист, а материалист. Однако его материализм страдал существенными недостатками. Это материализм метафизический, механистический, сугубо созерцательный и гилозоистический (т. е. он признает сознание не продуктом одной лишь высокоорганизованной материи, а вечным и универсальным атрибутом субстанции), и кроме того в философии Спинозы, как мы увидим в дальнейшем, имеются элементы идеализма. Все это в соединении с теологическим термином «бог», употребленным Спинозой как синоним природы, придает его учению некоторый религиозный налет. Но это не дает все же основания считать его философию пантеизмом, т. е. особым видом идеализма.

Тов. Луначарский в книге «От Спинозы до Маркса» видит в философии Спинозы «религиозное настроение пантеизма, этого *великого мироощущения, которому, действительно, предстоят, быть может, своеобразные возрождения*»[3] (подчеркнуто нами. — *Авт.*).

По Луначарскому природа Спинозы «вся насквозь оказывается священной». Главную прелесть философии Спинозы Луначарский видит в религиозном настроении Спинозы. «Вся прелесть, — говорит Луначарский, — вся эмоциональная сила спинозизма заключается в этом мироощущении, в глубокой, радостной отдаче себя мировому океану. Поднявшись усилием разума до созерцания целого, человек забывает разорванное и частное. Замирают звуки земли: рев, хохот и стоны, шум битв, страстные мольбы, отчаянный протест; на высотах пантеизма все это превратилось в один величественный аккорд, в один широкий вздох неизмеримой всеблаженной груди».[4] Очищая спинонизм от материализма, возводя его в универсальную религию, Луначарский следует Лессингу, Гердеру и Гёте, которые, пытаясь возродить философию Спинозы, придали ей религиозный характер.

---

[1] Фейербах, т. I, стр. 9.
[2] Там же, стр. 94.
[3] Луначарский, От Спинозы до Маркса, стр. 13, «Новая Москва», 1925.
[4] Там же, стр. 18.

В непростительном принижении материалистической философии Спинозы Луначарский доходит до того, что видит родство философии Спинозы с кабалой, считая Спинозу мистиком, богостроителем: «С невозмутимым челом, с трезвыми глазами, в сухой математической форме этот человек создал бога столь головокружительно огромного, столь превосходящего природу, — с которой он и тожественен в то же время, — что человек перед этой бездной бездн, перед этим потоком сияния, на волнах которого, как щепочки, качаются пространство, время, теряет самочувствие, поглощается, рассеивается. Какое страдание, личное или общественное, не омоется бесследно в бане духовной этого опьянения бесконечностью!» [1]

Тов. Луначарский, вместо того чтобы отвести Спинозе историческое место в развитии материалистической мысли «преклоняется перед святостью его».

Аксельрод (Ортодокс) в своей интерпретации философии Спинозы в ряде статей («Спиноза и материализм», «Надоело», «Беспросветная путаница, или диалектика наизнанку») предприняла попытку освободить философию Спинозы от материализма путем сведения ее к дуализму.

Аксельрод считает абсурдной материалистическую интерпретацию спинозовской субстанции. «Какой абсурд, — пишет Аксельрод, — утверждать, что субстанция Спинозы есть материя! Признать ее материей — значит конструировать такое странное существо: субстанция есть материя, один ее атрибут — материя, другой атрибут — мышление; а сверх того у этой же субстанции, — по Спинозе, — предполагается еще бесконечное число прочих бесконечных атрибутов». [2]

Стремясь найти абсурд в трактовке спинозовской субстанции как материи, Аксельрод приходит сама к абсурду, утверждая, с одной стороны, что субстанция Спинозы есть обожествленная закономерность, отделенная от вселенной, а с другой стороны, говоря о материалистическом характере философии Спинозы.

В философии Декарта бог, как известно, являлся самостоятельной метафизической сущностью, которая создала мир, дала ему первый толчок и установила связь между материальными и духовными субстанциями. Аксельродовская трактовка субстанции Спинозы, по существу дела, превращает ее в такую же теологическую сущность, какою являлся бог Декарта.

Правда, Аксельрод не дошла до того, чтобы признать в «боге» Спинозы индивидуум, личность, подобно богу разных религий. «Нет, от бога, теологии, — говорит Аксельрод, — нет в учении Спинозы ни следа. Это фантастическое создание разрушено в самом основании». [3]

Устранив возможность истолковывать учение Спинозы с точки зрения антропоморфизма, Аксельрод выдвигает свой тезис понимания спинозовского «бога». По мнению Аксельрод, Спиноза, отвергнув христианского бога, перенес религиозное чувство преклонения и благоговения на мировую закономерность. «Закон абсолютной необходимости, т. е. строжайшая закономерность, проникающая собою все явления, есть в си-

---

[1] Луначарский, от Спинозы до Маркса, стр. 20, «Новая Москва», 1925.

[2] Аксельрод, (Ортодокс), В защиту диалектического материализма, стр. 48, Гиз, 1928.

[3] Там же, стр. 28.

стеме Спинозы высший, верховный закон, управляющий всей вселенной. *Вот этот верховный абсолютный закон и есть «субстанция», или, что одно и то же, бог Спинозы».* [1]

От Аксельрод мы узнаем, что у Спинозы, во-первых, «нет никакого бога вне вселенной»; [2] во-вторых, что бог «остается каким-то отдельным от природы существом, лежащим в ее основе»; [3] и, в-третьих, что Спиноза отрывает закономерность вселенной от самой вселенной.

Спиноза перенес «*религиозное чувство преклонения на мировой порядок. Следствием этого религиозного преклонения явилась изоляция и отрыв мирового порядка, т. е. закономерности вселенной, от самой вселенной.* Религиозное чувство гипостезировало в самостоятельную сущность, закономерность, которая по существу не может быть оторвана от вселенной. Религиозное чувство создало таким образом из антирелигиозного начала отвлеченное существо, окрашенное религией». [4]

Таким образом, по Аксельрод, субстанция Спинозы — это верховный закон, оторванная от вселенной закономерность, гипостазированная в самостоятельную сущность, неумолимый порядок, властвующий во вселенной. Это и есть истинный бог Спинозы.

Выхолащивая материалистическое содержание спинозовской субстанции, превращая ее в оторванную от мира божественную закономерность, Аксельрод уверяет нас, что Спиноза обожествляет не только «мировой порядок», но и самое материю. Аксельрод пишет: «Определяя материю как атрибут бога, Спиноза тем самым придал ей божественный характер. Это ясно, как солнечный день». [5]

Если все это так, то как быть со спинозовским утверждением что субстанция есть causa sui, т. е. причина самой себя, с утверждением Фейербаха и Плеханова, что субстанция Спинозы есть природа, с утверждением Энгельса («спинозовское: субстанция есть causa sui прекрасно выражает взаимодействие»). [6]

Как ни странно, по схеме Аксельрод выходит, что верховный закон, «отвлеченное существо», подвержен закону взаимодействия.

Аксельрод никак не может свести концы с концами. Обожествляя субстанцию Спинозы, отрывая ее от мира, она тем не менее считает, что заслуга Спинозы «состоит в том, что он исходный пункт, как таковой, субстанцию, рассматривал как causa sui». Говоря словами Энгельса — «мир должен быть *объяснен из самого себя*». [7]

Аксельродовская интерпретация субстанции Спинозы почти ничем не отличается от идеалистической, поскольку она сводит учение Спинозы к дуализму. Совершенно очевидно, что точка зрения, из которой исходит Аксельрод, будто субстанция — не материя, а нечто отличное, оторванное от природы, гипостезированная и «обожествленная закономерность» — превращает философию Спинозы в дуалистическое учение.

Вслед за Аксельродом т. Варьяш также рассматривает субстанцию Спинозы как «мировую, всеобъемлющую закономерность в объективном смысле». [8]

---

[1] Аксельрод, (Ортодокс), В защиту диалектического материализма, стр. 24.
[2] Там же, стр. 29. Гиз, 1928.
[3] Там же, стр. 22.
[4] Там же, стр. 29.
[5] Там же, стр. 23.
[6] Энгельс, Диалектика природы, стр. 17, Гиз., 1930.
[7] Аксельрод, В защиту диалектического материализма, стр. 104.
[8] Варьяш, История новой философии, т. I, ч. 1, стр. 143.

Аксельрод и Варьяш в вопросе о субстанции как о закономерности всецело разделяют точку зрения идеалистов Г. Геффдинга и А. Богданова. Геффдинг утверждает, что субстанция Спинозы есть «начало закономерности всего существующего».[1] То же самое говорит и Богданов. «По существу бог, или природа, у Спинозы есть та всеобщая необходимость, которая скрыта за всеми явлениями, которая все их порождает и связывает, или, другими словами, их *причинность*».[2]

Превращая Спинозу в идеалиста и дуалиста, Аксельрод потратила много времени на обоснование идеалистической легенды о глубокой религиозности Спинозы. По Аксельрод, «религиозным чувством обвеяны все произведения Спинозы, несмотря на строго рационалистический и геометрический метод аргументации. Видно, что культ Иеговы, в котором воспитался Спиноза, прочно овладел трогательно поэтической душой великого мыслителя. Центральная мысль иудаизма, что цель жизни и высшее благо есть служение и любовь к богу, не оставила философа-атеиста».[3]

В освещении Аксельрод Спиноза перед нами выступает не как атеист, а как поэтически настроенная натура с религиозной идеологией иудейства.

Общая характеристика учения Спинозы, данная Аксельрод, не вяжется с мнением Плеханова, на которого ссылается Аксельрод. Плеханов, как мы увидим в дальнейшем, безоговорочно признавал Спинозу материалистом и даже переоценивал его материализм.

VI

В философии нового времени в числе новых идей особенно выделяется проблема бесконечности, которая оплодотворила научную мысль. Николай Коперник, ярый противник геоцентрической системы Аристотеля и Птоломея, положил начало новому представлению о мире — гелиоцентрическому, поставил солнце в центр мировой (солнечной) системы, утвердив положение, что не солнце вращается вокруг земли, а, наоборот, земля вокруг солнца.

Гелиоцентрическая система Коперника была воспринята Д. Бруно, однако на более высокой основе. Последний устранил существенные недостатки системы Коперника, придерживавшегося мнения о существовании границ мира, верившего в существование твердых сфер, к которым прикреплены планеты. Если для Коперника границей мира является сфера неподвижных звезд, то Д. Бруно, выдвинувший учение о множестве миров, доказывает беспредельность, бесконечность мира, бесконечность пространства.

Мысль о бесконечности миров встретила ярое противодействие со стороны теологов. Особую ненависть теологи проявляют по отношению к Д. Бруно и Б. Спинозе, которые решительно провозглашают принцип бесконечности.

Спинозовское учение о бесконечности природы не оставляет для бога ни места, ни дел в ней. Проблемы соотношения, субстанции и модусов, свободы и необходимости, вечности и длительности в философии Спинозы — теснейшим образом связаны с проблемой бесконечности.

---

[1] Геффдинг, Учебник новой философии, стр. 65, Гиз.

[2] Богданов, Философия живого опыта, изд. «Книга», стр. 257, 1925.

[3] Аксельрод (Ортодокс), В защиту диалектического материализма, стр. 17, Гиз, 1928.

Уже одним тем, что Спиноза выставляет субстанцию причиной самого себя (causa sui), как самостоятельной бесконечной сущности, Спиноза наносит серьезный удар теологии, изгоняя всякие внемировые причины, что является величайшим диалектическим моментом. Энгельс, рассматривая естествознание XVIII в. с его идеей о целесообразности, пишет: «Нужно считать огромным достоинством и честью тогдашней философии, что она не поддалась влиянию ограниченной точки зрения тогдашнего естествознания, что она, начиная от Спинозы и кончая великими французскими материалистами, настойчиво пыталась объяснить мир из него самого, предоставив детальное оправдание этого естествознанию будущего». [1]

Выставляя свои принципы (causa sui), Спиноза бьет по теологам и идеалистам-метафизикам, недопускающим causa sui. Например Шопенгауэр пишет: «Я с своей стороны вижу в causa sui только contradicio in adjecto». [2] Для Шопенгауэра causa sui напоминает того смельчака, который желает вытащить из болота себя за свои собственные волосы. Хотя Спиноза является механистом, однако своим принципом causa sui он бьет по таким механистам-материалистам, которые, так же как идеалисты-метафизики, не будучи в состоянии понять актуальную бесконечность природы, выставляют в качестве первоначальной причины движения инертной мертвой материи первоначальный толчок.

Спиноза не дуалист, а материалист, признающий материальную субстанцию, реальную природу, материю. Под субстанцией Спиноза понимает то, «сущность чего заключает в себе существование, иными словами, то, чья природа может быть помыслена не иначе, как существующей. [3] Субстанция есть имманентная причина всех вещей, она первична, сознание только ее атрибут. «Вне ума, — пишет Спиноза, — нет ничего кроме субстанций и их модусов». [4]

Субстанция Спинозы не есть оторванная от мира закономерность, «верховный абсолютный закон», как утверждает Аксельрод. Если бы это было так, то Спинозу необходимо было бы причислить к дуалистам. Природа, материя и закономерность не оторваны друг от друга, а выражают единство природы. Бог-субстанция Спинозы действует по законам собственной природы, не нуждаясь ни в каком потустороннем вмешательстве, — в «верховном законе» вселенной.

Обратимся теперь к самому слову «бог». Употребляемое Спинозой в изрядном количестве слово «бог» кое-кому вскружило голову и сбивало с толку не одного исследователя философии Спинозы, в особенности тех, кто не желает видеть в Спинозе материалиста. Мы видели, что бог Спинозы есть не что иное как субстанция, на которую Спиноза наклеивает ярлычок «бог».

В системе философии Спинозы не остается места богу. Дидро говорит об «Этике» как о произведении, в котором Спиноза «погружает читателя в пучину атеизма».

Фейербах утверждает, что Спиноза придает однозначный смысл словам

---

[1] Энгельс, Диалектика природы, стр. 113, Гиз, 1930.

[2] «Противоречие в определительном слове», например в таких выражениях как «круглый квадрат», «деревянное железо». В данном случае, по мнению метафизика Шопенгауэра, противоречиво говорить о причине самого себя, ибо всякая причина с его точки зрения, есть причина чего-нибудь другого, а не себя.

[3] Спиноза, Этика, стр. 1.

[4] Там же, стр. 4.

«природа» и «бог».[1] По Марксу, спинозовская субстанция есть «метафизическая переодетая природа, в ее оторванности от человека».[2] Плеханов в этом вопросе всецело присоединяется к Фейербаху. «Спинозизм, — пишет Плеханов, — обычно истолковывается теперь в идеалистическом смысле. Но Фейербах смотрел на учение Спинозы совсем иными глазами. На вопрос, им же самим поставленный: «чем оказывается при внимательном рассмотрении то, что Спиноза логически или метафизически называет субстанцией, а теологически — богом»? — он отвечает: «не чем иным, как природой».[3]

Словесно солидаризуясь с Плехановым, Аксельрод повторяет ходячую и тривиальную критику Спинозы, что субстанция Спинозы не природа, а верховный закон вселенной.

Для правильного понимания учения Спинозы необходимо считаться с теми условиями, в которых жил Спиноза. Господствующее место занимала теология, и поэтому вражда теологов против тех, кто был не согласен с выводами теологии, не позволяла открыто выявлять свои идеи. Вражда теологов против Спинозы заставляла его смягчать выражения и облекать в теологический костюм свои атеистические воззрения. Итак, одной из причин, заставивших Спинозу нарядить свое учение в теологический костюм, являлась боязнь подвергнуться преследованию со стороны всесильной в то время церкви. Еще не изгладилась в памяти участь Бруно, Кампанеллы, Галилея. Необходимо было развивать свои взгляды с большой осторожностью. «Подозрительность ко всему новому, — говорит Спиноза, — свойство нашего века». И боясь преследований, он просил своих друзей быть «чрезвычайно осторожными». Только посвященным он показывал свои работы, не торопясь с их изданием.

Что опасность была, видно из того факта, что, когда вышел безыменный «Теологико-политический трактат», то он вызвал взрыв негодования со стороны теологов, которые добились запрещения этой книги. Нападки на Спинозу помешали ему издать подготовленную для печати «Этику», которая была издана лишь после смерти Спинозы.

Но не только эти причины побудили Спинозу нарядить свою философию в теологическую оболочку. Было бы неправильным рассматривать вопрос с точки зрения боязни Спинозы перед властью всесильной церкви. Надо не забывать, что Спиноза был представителем нового класса — буржуазии и в своих произведениях проявлял значительную смелость мысли, что видно хотя бы из «Теологико-политического трактата». Сам по себе факт разрыва Спинозы с еврейством показывает, что Спиноза был не из робких людей.

Следовательно не в боязни необходимо искать причины, заставлявшие Спинозу облечь свое учение в теологический костюм. Нам кажется, что злоупотребление словом «бог» вместо «субстанции» было до некоторой степени сознательным: чтобы быть понятным современниками, Спиноза пользовался терминологией своей эпохи, но влил новое содержание в старые слова. Одним из таких слов было слово «бог», без которого в ту эпоху не обходился ни один мыслитель. Над XVII столетием тяготело еще тяжелое наследие средних веков. В средние века и в начале нового времени «всякое общественное и политическое движение вынуждено было

---

[1] Фейербах, т. III, стр. 98, Гиз.

[2] «Die metaphysisch-travestirte Natur in der Trennung vom Menschen», см. «Ленинский сборник» XII, стр. 68—70.

[3] Плеханов, т. XVIII, стр. 167.

принимать религиозную форму» (Энгельс). В известной форме это применимо и к терминологии спинозовской философии. Слово «бог» у Спинозы было лишь словесным выражением для нового содержания. Что это так, видно из того, что сам Спиноза часто сбивается на слове «бог», подставляя вместо него субстанцию или природу, т. е. то новое содержание, которое вложил Спиноза в обычное слово «бог».

Но рядом с этими объяснениями особое значение имеет рассмотрение теологических привесков, действительных, а не выдуманных недостатков философии Спинозы. В своем учении о субстанции Спиноза нанес могущественный удар господству теологического мировоззрения, но на его собственном учении лежит еще печать средневековой философии. Не соглашаясь с теми, кто под термином «бог» понимает не псевдоним природы, а отличное от природы существо или гипостезированный верховный закон, не следует однако забывать, что эта терминология являлась отражением непоследовательности материализма Спинозы. Плеханов не прав, полагая, что «теологический привесок» философии Спинозы заключается только в одном употреблении им слова «бог». Теологический привесок есть нечто большее, чем просто терминология. Дело не только в том, что природу Спиноза величает богом, а в том, что он еще не избавляется от старых метафизических представлений. В философии Спинозы кроме термина «бог» имеется еще ряд теологических моментов. Укажем хотя бы на его учение о бесконечном множестве атрибутов и на его понятие бесконечного интеллекта. В письме 32 Спиноза говорит, что «человеческая душа есть часть некоторого бесконечного интеллекта».

VII

Спиноза как представитель буржуазии является идеологическим застрельщиком разрушения идеологических устоев феодального общества. Средневековая схоластика и религия составляли одно целое. Идеализм опирался на религиозный взгляд на природу, сводя действительный мир к сверхестественному. Новый класс — буржуазия, стремясь к овладению производительными силами, должен был возвеличить природу, поскольку развитие материальных производительных сил требовало развития познания природы, овладения ею, установления над нею господства человека.

Спиноза как представитель нарождающейся буржуазии поднимает значение природы в интересах развития производительных сил буржуазного общества. Реабилитация природы через преодоление средневекового мировоззрения является характерной чертой не только философии Спинозы, но и всей новой философии.

По Фейербаху, «*спинозовская* философия есть *теологический материализм*».[1]

Такой характеристикой философии Спинозы Фейербах бесспорно впадает в преувеличение, ибо, во-первых, неприемлема характеристика материализма как теологического; во-вторых, отсюда должен неминуемо вытекать вывод о «двойственной истине» в философии Спинозы.

Оставаясь верным определению Маркса, данному им в «Святом семействе» философии Спинозы как метафизической, следует показать, в чем заключается метафизичность системы Спинозы.

---

[1] Фейербах, т. I, стр. 105.

Прежде всего необходимо указать, что Спиноза не преодолел в полном объеме схоластической средневековой философии. Ряд понятий, присущих средневековой философии, просачивается в философию Спинозы в качестве чуждых для материализма моментов. Устранив бога из природы, Спиноза не освободился от известного обожествления природы. «Я все же не знаю, — пишет Спиноза, — почему бы материя была недостойна божественной природы».[1] Оставаясь верным этому положению, Спиноза наделяет природу частью тех предикатов, которые относились в средневековой схоластике к богу. Такие предикаты бога как вечность, бесконечность, всеединство, неограниченность, неделимость, самопричина, всесовершенство, реальность — перенесены Спинозой на природу. Наоборот, Спиноза списал со счета средневековой схоластики такие предикаты, которые, несмотря на обожествление им природы, не могли относиться к ней, а присущи, по учению теологов, также богу, а именно: бог — творец мира, обладающий волей, разумом и целеустремленностью. «В учении Спинозы, — пишет Плеханов, — был однако тот недостаток, что природа приняла в нем вид отвлеченного, метафизического существа. Действия природы излагаются как действия бога».[2]

Но не только в этом метафизичность философии Спинозы. Субстанция Спинозы является природой, но, как указывает Маркс, «метафизически переодетой (travestirte) природой».

Субстанция Спинозы дана в спекулятивной форме... Спиноза почти нигде не ссылается на эмпирическую действительность и все содержание своего учения выводит чисто логически, умозрительно и отвлеченно, прибегая к схоластическим формам средневековой философии.

Отсюда ни в коем случае не следует, как утверждает Варьяш, что субстанция Спинозы оказывается «подновленным древнееврейским понятием бога».[3]

Фейербах, определял философию Спинозы как «теологический материализм», подчеркивая свое несогласие со Спинозой, в то же время указывает и положительную сторону учения Спинозы о субстанции как природе.

Фейербах пишет: «Я разумею вообще под природой... подобно Спинозе, не существо живущее и действующее, будучи наделенным волей и разумом как сверхъестественный бог, но только существо, действующее сообразно необходимости своей природы; однако оно для меня не бог, как для Спинозы, т. е. не одновременно сверхъестественное, сверхчувственное, отвлеченное, тайное существо, но существо многообразное, человеку доступное, действительное, всеми чувствами воспринимаемое».[4]

В вопросе о движении Спиноза не дошел до понимания движения как атрибута материи, признавая движение только как бесконечный модус первого рода. Однако в этом вопросе Спиноза сделал шаг вперед в сравнении с Декартом, для которого движение было только простым модусом. Громаднейший недостаток учения Спинозы о движении был восполнен Толландом, а затем и французскими материалистами, признавшими основным и необходимым свойством материи наряду с протяжностью и движение.

Дальше субстанция Спинозы находится вне времени и последнее

---

[1] Спиноза, Этика, стр. 25.
[2] Плеханов, т. XVIII, стр. 167.
[3] Варьяш, История новой философии, т. I, ч. 1, стр. 188.
[4] Фейербах, т. XIII, стр. 99, Гиз.

отнесено только к natura naturata, конечным вещам, а не к самой субстанции. «В самом деле, такое существование, так же как сущность вещи, представляется вечной истиной и вследствие этого не может быть объясняемо как продолжение или время, хотя и продолжение может быть представляемо не имеющим ни начала, ни конца». [1]

Поскольку время неотносимо к субстанции, Спиноза сбивается на субъективность времени. Однако, утверждая объективность времени в мире модусов, Спиноза и здесь делает шаг вперед в сравнении с Декартом, для которого время есть лишь модус мышления.

Поскольку субстанция Спинозы дана в спекулятивной форме, без развития во времени, как нечто неизменное и не имеющее истории, философия Спинозы является метафизическим учением о природе, метафизическим в обоих смыслах этого слова. В первом смысле слова Спиноза является метафизиком, потому что его субстанция представляет собою абстрактную сущность, «абстракную материю без материии» (Фейербах), «метафизически переодетую природу» (Маркс), и за эту метафизичность спинозовского учения о природе Маркс ставит Спинозу рядом с метафизиками XVII столетия — Декартом, Мальбраншем и Лейбницем. «Французское просвещение, а в особенности французский материализм XVIII столетия, — пишет Маркс, — представляет собою не только борьбу против существующих политических учреждений, религии, теологии, но также открытую, ясно выраженную борьбу против метафизики XVII столетия и против всякой вообще метафизики, против метафизики Декарта, Мальбранша, Спинозы и Лейбница». [2]

Во втором смысле слова Спиноза является метафизиком потому, что философия его в основном антидиалектична, несмотря на то, что у него имеются бесспорно блестящие элементы диалектики, на что указывает Энгельс, говоря, что «философия нового времени, хотя и в ней диалектика имела своих блестящих представителей (например Декарт и Спиноза), все более и более утверждалась (благодаря английскому влиянию) в так называемом метафизическом образе мышления». [3] Диалектическими моментами у Спинозы является его учение о causa sui, отрицание внешних по отношению к миру причин, намечающийся переход от бесконечного к конечному. Диалектические моменты имеются также в учении Спинозы о душе как идее человеческого тела. Спиноза кое-где стихийно выходит за пределы формальной логики, устанавливая принцип всеобщей связи и единства вещей, но, будучи представителем механистического, метафизического метода мышления, он отнюдь не «порвал с формально-логическим методом познания», [4] как это утверждает меньшевиствующий идеалист Тымянский.

Вследствие метафизического характера своего мышления Спиноза не в силах был разрешить один из центральных вопросов своей философии — вопрос об отношении между бесконечным и конечным, между субстанцией и модусами. Когда Чирнгаус обратился к Спинозе с просьбой показать, как из атрибута протяжения может быть выведено конкретное разнообразие вещей, то Спиноза принужден был признать свою несостоятельность в этом вопросе. «Я до сих пор, — пишет он

---

[1] Спиноза, Этика, стр. 2—3.
[2] Маркс—Энгельс, т. III, стр. 153.
[3] Энгельс, Анти-Дюринг, стр. 14, Гиз, 1928.
[4] Тымянский, Предисловие к переводу сочинения Спинозы «Принципы философии Декарта», стр. 8.

Чирнгаусу, — не имел возможности привести в надлежащий порядок то, что имеет отношение к этому вопросу» (письмо 83).

В системе Спинозы нет диалектического единства бесконечного и конечного. Однако нельзя согласиться с утверждением Куно Фишера, что «между субстанцией и модусом есть пропасть, неравенство, дающее начало новому дуализму»,[1] ибо в философии Спинозы нет абсолютной пропасти, разрыва между бесконечным и конечным, поскольку он все же с помощью атрибутов соединяет модусы с субстанцией. «Субстанция, — пишет Спиноза, — по самой своей природе предшествует своим акциденциям, ибо без нее последние не могут ни существовать, ни быть познаваемы».[2] Поскольку модусы для Спинозы являются только модификацией субстанции, Спиноза становится на диалектическую точку зрения. Но несмотря на наличие элементов диалектики, проблема единства бесконечного и конечного и перехода от субстанции к модусам Спинозой не разрешена, и у него получается некоторый отрыв субстанции от конечных вещей. В «Науке логики» Гегель пишет: «У Парменида, как и у Спинозы, не может быть перехода от бытия или абсолютной субстанции к отрицательному, конечному». Выписывая эти слова Гегеля, Ленин замечает, что у самого Гегеля этот переход достигается путем введения понятия «становления» (Werden) как единства или нераздельности «бытия» и «ничто». У метафизика Спинозы отсутствовала категория становления. У Гегеля эта категория дана в идеалистическом, т. е. извращенном виде. Ленин по поводу этого места намечает такое разрешение проблемы: «Абсолютное и относительное, конечное и бесконечное = = части, ступени одного и того же мира».[3]

Маньковский относится к этому вопросу иначе. Утверждая, что «Спиноза органически связывает бесконечное с конечным... сумел диалектически увязать понятие конечного и бесконечного».[4]

Эклектик и меньшевиствующий идеалист Маньковский переоценивает в этом вопросе Спинозу. Мы видели, что Спиноза не сумел дать диалектического разрешения этой проблемы.

Элементы отрыва субстанции от модусов придают спинозовской субстанции некоторый теологический привкус, делают ее отвлеченной метафизической сущностью, находящейся вне времени, застывшей и неподвижной, что и дает право поставить Спинозу в ряд таких метафизиков, как Декарт, Мальбранш, Лейбниц. Однако между ними и Спинозой имеется существенная, принципиальная противоположность. Декарт, Мальбранш, Лейбниц — метафизики-идеалисты, признающие бога, Спиноза — метафизический материалист и атеист, хотя и не вполне последовательный.

Механисты и меньшевиствующие идеалисты, извращая исторического Спинозу, превращают его теорию познания в подлинно материалистическо-сенсуалистическую.

Аксельрод, превращая Спинозу в дуалиста в области онтологии, категорически утверждает, что в философии Спинозы «строго материалистической является... теория познания там, где Спиноза исходит из принципа механизма».[5] Маньковский старается возвести Спинозу в материа-

---

[1] Куно Фишер, Спиноза, стр. 579—580.
[2] Спиноза, Переписка, письмо 4, 1661 г.
[3] Ленинский сборник, IX, стр. 62.
[4] Маньковский, Спиноза и материализм, стр. 91 — 93, Гиз, 1930.
[5] Аксельрод, В защиту диалектического материализма, стр. 30, Гиз, 1928.

листического сенсуалиста, утверждая, что «в вопросе происхождения нашего знания Спиноза стоит на материалистической точке зрения. Все знание является результатом воздействия природы на наши внешние чувства».[1] Чучмарев в своей книге «Материализм Спинозы», вслед за меньшевиствующими идеалистами, переоценивая материализм Спинозы, нигде не указывая на имагинативное познание у Спинозы, говорит о «материалистической теории познания Спинозы, провозглашавшей единство теории и практики и согласно которой опыт и чувства были признаны единственными источниками научного знания.[2]

Не вызывает никакого сомнения тот факт, что рационалистическая теория познания Спинозы не исключала чувственного познания. Спиноза считает, что условием восприятия внешних предметов является воздействие этих предметов на человеческое тело. Однако, по Спинозе, посредством чувств можно познать только случайные признаки вещи, которые отнюдь недостаточны для истинного познания. Этот род познания не абсолютно ложен. Но он не отвечает требованиям истинного, адэкватного познания, и поэтому он занимает подчиненное место в теории познания Спинозы.

Считая познание через чувственное восприятие недостаточным способом познания и не исключая его, Спиноза делает упор на том, что это не подлинное познание, поскольку оно не дает абсолютного, полного истины, познания сущности.

Прав Спиноза, когда он не хочет остановиться на познании отдельных фактов, на восприятии отдельных вещей (модусов), доступных чувственному познанию.

Спиноза утверждает, что чувственным познанием не исчерпывается все познание вещей. Необходимо пойти в познании дальше, проникнуть в сущность вещей, найти взаимную связь их. Здесь на помощь должна притти деятельность разума. Однако, выдвигая разум в качестве орудия познания, Спиноза придал ему роль самодовлеющего инструмента познания, оторванного от чувственного познания.

Абсолютизировав рациональное познание, Спиноза как метафизик не смог найти перехода от познания конечного к познанию бесконечного, от ощущения к мышлению, от единичного к всеобщему, ибо всеобщее, сущность, по Спинозе, не воспринимается через органы чувств, а доступна одной бесчувственной интуиции как исключительно достоверного способа познания.

Установив последовательный перечень видов познания: чувственное познание, разумное и интуитивное, Спиноза разорвал связь и единство между чувством и разумом. Поскольку нет диалектической связи между чувственным познанием и понятием, Спиноза не сумел дать движения познания от отдельной вещи к понятию субстанции, бесконечности и т. д.

При познании бесконечного диалектический материализм, не отрываясь от чувственного познания, идет от познания конечного к бесконечному.

Энгельс показывает путь познания бесконечного через конечное как сферы нашего чувственного восприятия. «Мы знаем, что такое час, метр, но не знаем, что такое время и пространство! Точно время есть нечто иное, чем сумма часов, а пространство нечто иное, чем сумма кубических метров».[3]

---

[1] Маньковский, Спиноза и материализм, стр. 15, Гиз. 1930.
[2] Чучмарев, Материализм Спинозы, стр. 132, 1927.
[3] «Архив Маркса и Энгельса», кн. 2, стр. 151.

VIII

Учение Спинозы об атрибутах подтверждает материалистическую интепретацию философии Спинозы. Субстанция у Спинозы это — единство противоположных качеств. Атрибуты являются этими противоположными качествами, которые и выражают сущность субстанции.

Гегель в своей интерпретации учения Спинозы об атрибутах подделывает последнего под Канта, считая, что атрибуты у Спинозы не выражают собою объективного бытия субстанции, а привносятся интеллектом. Действительно имеются места в сочинениях Спинозы, которыми можно воспользоваться как поводом к такой трактовке вопроса об атрибутах. В первой части «Этики», в четвертом отделении, сказано: «Под *атрибутом* я разумею то, что интеллект представляет в субстанции как составляющее ее сущность».[1]

Такого же рода высказывание имеет место и в переписке Спинозы. Оно гласит: «Под атрибутом я разумею то же самое (что и под субстанцией. — *Авт.*), с тем только различием, что атрибутом это называется по отношению к интеллекту, приписывающему субстанции такую именно определенную природу».[2]

Однако сделать из этого вывод, что у Спинозы атрибуты — априорные формы создания, будет неправильно. В своем учении об атрибутах Спиноза везде подчеркивает, что атрибуты выражают сущность субстанции, являются конкретизацией содержания понятия субстанции.

Если Гегель подделывает Спинозу под Канта, то наши механисты в своей трактовке учения Спинозы о субстанции и атрибутах сводят Спинозу к идеализму. Они рассматривая: субстанцию Спинозы как неопределенное бытие, абстрактное единство. Между тем сам Спиноза неоднократно подчеркивает, что имеется два познаваемых атрибута — протяжение и мышление, которые выражают сущность субстанции. «Надо заметить, — пишет Спиноза, — что вообще в нас ничего нет такого, что бы мы не имели возможности познать. Поэтому если мы открываем в себе только действие мыслящей вещи и действие протяжения, то мы можем с уверенностью сказать, что и в нас ничего больше нет».[3]

Существенный недостаток в учении Спинозы представляет его утверждение о бесконечно многих атрибутах, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность. Это утверждение Спинозы ничего общего не имеет с положением диалектического материализма об исторически развивающейся материи. Не допуская ограничительных определений природы, Спиноза приписывает субстанции-природе бесконечное количество атрибутов, из которых познаваемы только два — протяжение и мышление. Этим он сбивается на средневековую схоластическую философию, для которой в определении бога не допускалось никаких ограничительных определений. Учение о бесчисленных атрибутах является теологическим привеском, известным мистическим налетом в системе Спинозы.

Плеханов, правильно устанавливая, что бог в системе Спинозы не что иное, как теологический привесок, не поставил вопроса о том, что таким же теологическим привеском является и учение Спинозы о беско-

---

[1] Спиноза, Этика, стр. 2.
[2] Письмо 9.
[3] Спиноза, Краткий трактат, стр. 158.

нечных атрибутах. Механисты и меньшевиствующие идеалисты стараются объяснить смысл спинозовских бесконечных атрибутов. Маньковский например считает, что бесчисленные атрибуты означают, что материя в своем развитии проявляет все новые и новые качества: «Многие считают, — пишет Маньковский, — крупным недостатком Спинозы то, что, говоря о бесконечном количестве атрибутов субстанции, он называет только два из них. Но кто их может назвать?

Ведь история природы не закончена. То, что считают недостатком Спинозы, на самом деле является его достоинством. Не допуская акта творения, Спиноза должен был предусмотреть возможность появления в процессе развития природы новых качеств, или, по его терминологии, новых сущностей».[1] Другие представители меньшевиствующего идеализма просто обходили молчанием вопрос о бесконечных атрибутах у Спинозы.

Своим толкованием бесчисленных атрибутов в философии Спинозы Маньковский хочет превратить метафизического материалиста Спинозу в материалиста диалектического и бесцеремонно подсовывает ему принцип развития природы. Между тем в действительности Спиноза усиленно подчеркивает, что все атрибуты от вечности составляют сущность субстанции, вневременны и неизменны. Приписывая Спинозе то, чего у него нет, подделывая его под диалектического материалиста, Маньковский и другие меньшевиствующие идеалисты извращают историю философии и одновременно с этим извращают диалектический материализм.

Такое же извращение, но с другого конца, мы имеем и у механистов. Механист Варьяш, рассматривая вопрос о бесконечном интеллекте у Спинозы, толкует его не как теологический привесок, а находит, что он является третьим атрибутом субстанции, атрибутом «самосознания».[2] Если бесконечный интеллект явился бы у Спинозы третьим атрибутом — атрибутом самосознания, то это должно было бы обрадовать идеалиста Гегеля, ибо, как известно, Гегель критикует Спинозу именно за то, что в его системе не нашло место самосознание.

Истолковывая спинозовский «бесконечный интеллект» как самосознание, Варьяш превращает Спинозу в идеалиста.

Заслуга Спинозы заключается в том, что он в основном преодолел дуализм Декарта. Низложив мыслящую субстанцию Декарта до положения атрибута, Спиноза объявил мышление вечным свойством материи. Заслуга Спинозы заключается в том, что он, преодолев мыслящую субстанцию Декарта, не встал на точку зрения вульгарного материализма, непосредственно сводящего психическое к физическому, и подчеркнул качественное своеобразие мышления как особого свойства материи. Однако поскольку субстанция Спинозы одновременно телесная и духовная, то, стало быть, и вся природа наделяется всеобщей одушевленностью. Это гилозоическое мировоззрение представляет один из существенных недостатков учения Спинозы, проистекающий из механистической методологии Спинозы, так как он рассматривает все качественные изменения как увеличение или уменьшение уже существующего предположенного качества.

Меньшевиствующие идеалисты в своем стремлении подкрасить Спинозу под диалектического материалиста, пытаются показать, что учение

---

[1] Маньковский, Спиноза и материализм, стр. 97, Гиз, 1930.
[2] Варьяш, История новой философии, т. I, стр. 176.

Спинозы об атрибутивности мышления не расходится со взглядами французских материалистов, Плеханова, Энгельса и Ленина. Что касается взглядов французских материалистов, то известно, что они в большей или меньшей мере признавали теорию всеобщей одушевленности материи и в этом вопросе солидаризуются со Спинозой. «Спиноза, Ламеттри, Дидро, — пишет Плеханов, — думали, что материя всегда обладает сознанием, хотя только при известной ее организации сознание достигает сколько-нибудь значительной степени интенсивности».[1]

Что касается Плеханова, то он, излагая взгляды французских материалистов и Спинозы по вопросу об атрибутивности мышления, сам сбивается на точку зрения всеобщей одушевленности материи, рассматривая переход от неорганизованной материи лишь как количественное изменение. Наоборот, Энгельс, Ленин нигде не говорят, подобно тому, как это утверждали Дидро и Плеханов, будто камень «мыслит», а строго придерживались того взгляда, что ощущение, мысль, сознание не представляют собою вечного атрибута материи, а возникают на определенной ступени биологического развития как высший продукт особым образом организованной материи. Достаточно здесь напомнить два указания Ленина на этот счет из «Материализма и эмпириокритицизма»: «Органическая материя, — говорит Ленин, — есть явление позднейшее, плод продолжительного развития. Значит не было ощущающей материи, не было никаких «комплексов ощущений», никакого Я, будто бы «неразрывно» связанной со средой, по учению Авенариуса. Материя есть первичное, мысль, сознание, ощущение — продукт очень высокого развития».[2] «Ни один сколько-нибудь образованный и сколько-нибудь здоровый человек не сомневается в том, что земля существовала тогда, когда на ней не *могло быть* никакой жизни, никакого ощущения».[3]

Что сознание является свойством особо организованной материи и в этом смысле как особый атрибут, существенное, неотъемлемое свойство материи, — это положение не может быть предметом разногласий. Только тогда, когда мы имеем психическое как особое свойство высокоорганизованной материи, возможно употреблять выражение: мышление как атрибут. В неорганической же природе потенциально заложена способность возникновения на определенной ступени развития нового качества — мышления. «В природе материи, — пишет Энгельс, — заключено то, что она приходит к развитию мыслящих существ, и поэтому такое развитие совершается необходимым образом всегда, когда имеются налицо соответствующие условия, поэтому не необходимо повсюду и всегда».[4]

Маньковский например для установления единства взглядов между Спинозой, с одной стороны, Энгельсом — Лениным — с другой, находит, что и Спиноза «тоже считает, что жизнь и мысль проявляются не всюду и всегда, но лишь при известных условиях организованной материи».[5] Если это было бы так, то вопрос возможно было бы считать исчерпанным. Однако исторический подход требует рассмотрения отдельных философских систем не через желаемое, а так, каковы они в действительности. Маньковский в своем усердии подвести философию Спинозы под диалек-

---

[1] Энгельс, Л. Фейербах, Предисловие Плеханова, стр. 9.
[2] Ленин, Материализм и эмпириокритицизм, стр. 68, Гиз, 1920.
[3] Там же, стр. 71.
[4] Архив Маркса — Энгельса, кн. 2, стр. 81.
[5] Маньковский, Спиноза и материализм, стр. 113.

тический материализм смазывает вопрос о всеобщей одушевленности в учении Спинозы и, хуже того, старается показать, что положение Ленина: «в фундаменте самого здания материи можно лишь предполагать существование способности, сходной с ощущением», [1] дано уже Спинозой. «Спиноза, — пишет Маньковский, — понимает атрибутивность мышления в смысле возможности появления при соответствующих условиях и человеческого разума». [2]

Маньковский не одинок в такой трактовке учения Спинозы о мышлении. Он имеет достойных предшественников в лице Деборина и Карева, старающихся смазать всеобщую одушевленность природы в учении Спинозы и приписать точку зрения Спинозы на мышление как вечный атрибут материи Энгельсу и Ленину. Развивая взгляды Энгельса, что «в природе материи заключено то, что оно приходит к развитию мыслящих существ», Деборин заявляет: «Точка зрения Энгельса в основном совпадает с точки зрения Спинозы». [3] Или Деборин пишет, что Плеханов и Энгельс «утверждают, что «мысль и протяжение не что иное, как два атрибута одной и той же субстанции», присоединяясь в этом вопросе *целиком к Спинозе*» [4] (подчеркнуто нами.— *Авт.)*.

Нетрудно заметить, что в вышеприведенной цитате из Энгельса мы имеем диалектическую постановку вопроса. Энгельс рассматривает мышление как продукт высокоорганизованной материи, возникающий в силу законов, присущих материи. Энгельс отрицает взгляд о вечности атрибута мышления, ибо это целиком приводит к панпсихизму, к вынужденному признанию, что неорганические вещества обладают восприятием или сознанием, что камень «мыслит».

Энгельс, а вслед за ним и Ленин, развивают ту мысль, что в неорганической материи происходит лишь подготовление психического. Как нам известно, ни Энгельс, ни Ленин нигде не проповедывали гилозоизм. Наоборот, Спиноза воскрешает гилозоизм ионийской школы древних материалистов. Спиноза в своем признании мышления как вечного и неизменного атрибута субстанции неминуемо пришел к всеобщей одушевленности природы. Исходить же из допущения, что вся материя одушевлена, значит предполагать, что все вещи (камень, вода, земля и т. д.) обладают способностью ощущения, мышления.

Извращая исторического Спинозу в вопросе о всеобщей одушевленности, меньшевиствующие идеалисты не допускают и мысли об элементах психофизического параллелизма в философии Спинозы, забывая о том, что признание мышления вечным и неизменным атрибутом субстанции способно привести к точке зрения психофизического параллелизма. По мнению Маньковского, «Никакого психофизического параллелизма в теории Спинозы нет». [5] В то же самое время Маньковский приводит теорему Спинозы: «Ни тело не может определять душу к мышлению, ни душа не может определять тело ни к движению, ни к покою, ни к чему другому». [6] Кроме приведенной теоремы Спинозы, Маньковский указывает на ряд подобных рассуждений у Спинозы.

Мы отнюдь не склонны признавать вместе с Аксельрод, что

---

[1] Ленин, Материализм и эмпириокритицизм, стр. 37.
[2] Маньковский, Спиноза и материализм, стр. 86.
[3] Деборин, Очерки по истории материализма XVII — XVIII вв. 2, стр. 79.
[4] Деборин, Ревизионизм под маской ортодоксии, «ПЗМ» № 9, стр. 37, 1927.
[5] Маньковский, Спиноза и материализм, стр. 157.
[6] Спиноза, Этика, стр. 145.

«...в онтологическом, а также неизбежно и в гносеологическом смысле учение Спинозы в основных предпосылках являет собою *неподвижный и безысходный параллелизм*» [1] (подчеркнуто нами. — *Авт.*).

Говоря о безысходном параллелизме в философии Спинозы, Аксельрод повторяет Петцольдта, Челпанова и др., которые превращают учение Спинозы в психофизический параллелизм, утверждая, что у Спинозы физические и психические процессы совершенно независимы друг от друга. Отвергая утверждения о равноправии и взаимной независимости атрибутов протяжения и мышления, «неподвижный и безвыходный параллелизм», мы однако не можем согласиться и с меньшевиствующими идеалистами, которые не желают вскрыть непоследовательность спинозизма в этом вопросе. Ничего ужасного не случится, если мы, разбирая проблему души и тела в философии Спинозы, констатируем у него элементы психофизического параллелизма, имеющиеся у него, несмотря на то, что он материалистически разрешает проблему отношения бытия к мышлению. Не кто иной, как сам Спиноза утверждает, что «порядок и связь идей те же, что и порядок и связь вещей» [2] или: «никто однако не будет в состоянии адэкватно и отчетливо понять единство (тела и души. — *Авт.*), если наперед не приобретет адэкватного познания о нашем теле». [3] Из положения Спинозы, что «порядок и связь идей те же, что и порядок и связь вещей», видно, что для Спинозы реально существующие протяженные вещи познаются нами и что здесь суть выражения реально существующих вещей.

Декарт наряду с протяженной субстанцией признавал еще не зависимую от протяженности самостоятельную духовную субстанцию. Спиноза, не соглашаясь с Декартом, устанавливает понятие единой субстанции с атрибутами протяжения мышления. По Спинозе, материя и дух, или тело и душа, не две различные субстанции, не две различные сущности, а одна и та же сущность, рассматриваемая с различных сторон, или два свойства одной и той же сущности.

Установив понятие о душе как об одном из атрибутов субстанции, Спиноза очистил философию от анимизма. Душа, по Спинозе, не обитает и не действует в теле отдельно. На вопрос Гуго Бокселя, может ли тело существовать без души, как и душа без тела, Спиноза отвечает, что этот вопрос он считает абсурдным. Он пишет (письмо 54): «Скажите, пожалуйста, не будет ли в такой же мере правдоподобно заключение о существовании памяти, слуха, зрения и т. п. без тела — на том основании, что есть тела, не имеющие памяти, слуха, или заключение о существовании шара без круга на основании того, что существует круг без шара?»

Считая, что мышление есть свойство материального существа, что душа есть идея тела, Спиноза был далек от того, чтобы свести мышление к протяженности.

В ответ на вопрос Ольденбурга о том, что такое мысль: «телесное ли движение или некоторый духовный процесс, совершенно противоположный процессу телесному», Спиноза отвечает следующим образом: «Вы говорите: быть может, мышление есть телесный процесс. Допустим, хотя я этого не признаю. Но одного вы не станете отрицать: что протяжение, как таковое, не есть мышление» (письмо 4).

---

[1] Аксельрод, В защиту диалектического материализма, стр. 29.
[2] Спиноза, Этика, стр. 70.
[3] Там же, стр. 81.

По Спинозе, душа есть совокупность психических явлений, связанных с телом. Для правильного понимания психических явлений Спиноза считает необходимым изучать телесную организацию.

Согласно учению Спинозы, бытие и мышление составляют не тожество, а единство. Протяжение и мышление суть только свойства субстанции. Аксельрод, превращая учение Спинозы о теле и душе в «безысходный параллелизм», противоречит себе, когда делает скачок к тому, что, мол параллелизм у Спинозы «постоянно испаряется, по мере того как развертывается необходимая зависимость души от тела. Тело оказывается на *первом* месте, душа — на *втором*, причем душа целиком обусловливается телом». [1]

Т. Быховский, намереваясь дать критику Плеханова и Деборина в этом вопросе, идет по стопам Аксельрод. В своей брошюре «Был ли Спиноза материалистом?» [2] Быховский пишет: «Спиноза был монистом, но был ли его монизм материалистическим, остается пока невыясненным» (стр. 10). «Выясняя» этот вопрос, он приходит к тому заключению, что субстанция Спинозы не есть материя. «Понятие субстанции в учении Спинозы имеет смысл совершенно иной, чем понятие материи» (стр. 14). «Нет, субстанция не есть материя» (стр. 17). Но кто же такой Спиноза, если он не материалист? Для нас совершенно ясно, что если Спиноза не материалист, то он идеалист, ибо, как многократно разъясняли Маркс, Энгельс и Ленин, существуют только два основных лагеря в философии — материализм и идеализм. Но т. Быховский с этим не согласен. Он утверждает, что возможна такая философия (притом, по его уверению, *монистическая*), которая не является ни материализмом, ни идеализмом. Он пишет: «Уйдя от дуалистического миропонимания, дошел ли он (т. е. Спиноза. — *Авт.*) до *материалистического* монизма или застрял в пути на монизме *параллелистическом*, где дуализм устраняется отрицанием субстанциональности как духа, *так и материи* (подчеркнуто т. Быховским), а монизм достигается введением имманентного обоим атрибутам связующего их и *доминирующего* в них *принципа — не духовного и не материального* (стр. 11, подчеркнуто нами. — *Авт.*).

Это положение т. Быховского так же ложно, как то третье решение основного вопроса философии, которое выдвигали махисты всяких оттенков, которых разоблачает Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме».

Далее т. Быховский пишет: «Тем идейным наследием, которое ассимилировал последующий материализм и донес до нашего времени, мы считаем... монизм, точка зрения единства природы, уничтожение разрыва между богом и миром». [3]

Тов. Быховский в качестве наследия последующему материализму «до нашего времени», т. е. диалектическому материализму, берет у Спинозы монизм — как «уничтожение разрыва между богом и миром».

В дальнейшем т. Быховский, так же как и Аксельрод, сводит спинозовскую субстанцию к «вселенной закономерности». [4]

---

[1] Аксельрод, В защиту диалектического материализма, стр. 30.
[2] Минск, 1928.
[3] Быховский, Был ли Спиноза материалистом, стр. 6.
[4] Быховский, Был ли Спиноза материалистом, стр. 20.

IX

Весьма важную роль в философии Спинозы занимают проблемы необходимости и случайности, необходимости и свободы, причинности и закономерности. Спиноза отрицает объективную случайность: для него все совершается с неизбежной необходимостью. Спиноза — детерминист, но детерминист фаталистический. Он признает только механическую причинность, которая является для него единственным и универсальным типом связи. Отрывая случайность от необходимости и метафизически противопоставляя их друг другу, он не видит диалектического взаимоотношения между ними. В этом вопросе наши механисты целиком стоят на позиции Спинозы. Спиноза считает, что все вещи определяются к своему существованию и действию внешними причинами. Тот же закон механической причинности с такой же железной необходимостью действует и в человеческой истории и определяет все поступки отдельных людей. Вся природа есть цепь неизбежных причин и следствий, которой все вещи и все люди должны бесспорно покоряться. «В природе вещей нет ничего случайного, но все определяется к тому или другому определенному роду существования и действия из необходимости божественной природы» (теорема 29 первой части «Этики»). Случайное, по Спинозе, это то, причины чего нам неизвестны. Спиноза пишет (письмо 34): «Для каждой существующей вещи необходимо должна быть какая-нибудь положительная причина, по которой эта вещь существует. Причина эта либо содержится в природе и определении самой вещи (это имеет место только в отношении к субстанции или природе в целом. — *Авт.)*, «либо находится вне данной вещи» (это имеет место в отношении всех модусов, т. е. всех конечных вещей. — *Авт.)*. В письме 58 Спиноза пишет: «Каждая, отдельная вещь необходимо детерминируется какой-нибудь внешней причиной к существованию и действованию тем или иным определенным образом».

Спиноза — ярый противник учения о свободе воли. Свобода воли, по Спинозе, есть только призрак, созданный человеческим невежеством, незнанием причин собственных поступков. «Люди считают себя свободными, так как свои желания и свое стремление они сознают, а о причинах, располагающих их к этому стремлению и желанию, даже и во сне не грезят, ибо не знают их».[1] «Воля есть только рассудочное понятие (ens rationis) и не может быть признана причиной того или другого хотения. Отдельные уже хотения, так как они нуждаются для своего существования в определенной причине, не могут быть названы свободными, но необходимо являются такими, какими их детерминируют породившие их причины» (письмо 2).

Отрицая свободу воли, Спиноза считает, что истинная свобода состоит в «свободной необходимости», в следовании законам своей собственной природы. Спиноза пишет (письмо 58): «Я называю свободной такую вещь, которая существует и действует из одной только необходимости своей природы; принужденным же я называю то, что чем-нибудь другим детерминируется к существованию и к действию тем или другим определенным образом».

Вместе с свободой воли Спиноза с такой же решительностью отвергает и всякого рода телеологические воззрения на природу. Он подвер-

---

[1] Прибавление к 1 части «Этики».

гает жесткой критике тот весьма распространенный «предрассудок» (как он выражается), который заставляет людей предполагать, что «все естественные вещи действуют так же, как они сами, ради какой-либо цели», что «сам бог все направляет к какой-либо определенной цели», что «бог все сотворил для человека, человека же — для того чтобы он чтил его».[1] Великое значение в истории человеческой мысли имеет то обстоятельство, что Спиноза своим детерминистическим учением разрушил антропоцентрическое мировоззрение и включил человека в общую закономерность всей природы, разгромив традиционные представления, ставившие человека над природой, рассматривавшие его вне законов природы и отрывавшие его от природы. Но Спиноза был механистом и фаталистом. Он видел только один тип связи — механическую причинность и отрицал объективный характер случайности. Согласно его учению, в природе господствует лишь простая, всюду одинокая, однотипная необходимость. Это точка зрения абстрактного, механического детерминизма. Критикуя эту точку зрения на необходимость и случайность, Энгельс указывает, что «с необходимостью такого рода мы все еще не выходим из границ теологического взгляда на природу. Для науки почти безразлично, назовем ли мы это, вместе с Августином и Кальвином, извечным решением божиим или, вместе с турками, — кисметом, или же необходимостью».[2] Поэтому, хотя фаталистическое учение Спинозы о естественной необходимости всех вещей и наносит удар представлению о вне мира находящемся боге, но окончательно уничтожить теологию оно не в состоянии. Вместе с тем, хотя Спиноза и учит о «свободной необходимости», однако это не есть диалектическое разрешение проблемы свободы и необходимости, так как «свободную необходимость» Спиноза приписывает только природе в целом, что же касается человека, то его свобода ограничивается, по Спинозе, только созерцанием вечной необходимости и не простирается на «критически-практическую деятельность» (выражение Маркса), которая вообще выпадает из поля зрения Спинозы в соответствии с сугубо-созерцательным характером его философии.

X

Для правильного понимания учения Спинозы и его исторического значения необходимо преодолеть точку зрения современного механистического материализма и меньшевиствующего идеализма. Со стороны механистов мы имеем явно недооценочное отношение к философии Спинозы, превращение последнего в мистика-идеалиста. Наоборот, меньшевиствующие идеалисты явно переоценивают философию Спинозы. Они не только очищают материализм от теологической оболочки, но делают Спинозу последовательным материалистом.

По Маньковскому, Спиноза — один «из самых последовательных материалистов своей и не только своей эпохи».[3]

В своей последней статье «К вопросу о философских истоках меньшевиствующего идеализма»[4] Маньковский пытается исправить свои взгляды, высказанные в книжке «Спиноза и материализм», которую он

---

[1] Прибавление к 1 части „Этики".
[2] Архив Маркса и Энгельса, кн. 2, стр. 192.
[3] Маньковский, Спиноза и материализм, стр. 5.
[4] Под знаменем марксизма № 6, 1931.

теперь мягко называет «ошибочной работой». Однако это исправление ему плохо удается. У него получается полнейшая путаница по вопросу о том, был ли Спиноза материалистом. С одной стороны, он заявляет, что Спиноза — материалист и что спинозовская субстанция есть материя. Он выступает против Аксельрод, утверждающей, что «спинозовская материя не есть материя», но что тем не менее Спиноза материалист. Маньковский пишет: «Ясно, что в таком случае (т. е. если субстанция Спинозы не есть материя. — *Авт.*) Спиноза не является материалистом ни в какой степени» (стр. 51). Но четырьмя страницами выше у Маньковского говорится совершенно другое. Он пишет: «Если, как полагает Плеханов, преимуществом субстанции является то, что она есть субъект-объект, то эта субстанция не может быть определена как материя» (стр. 47). Относительно Плеханова Маньковский на стр. 44 заметил, что он «с большой точностью излагает действительное содержание спинозизма». Выходит, стало быть, что по Маньковскому спинозовская субстанция *не есть материя*, т. е. Маньковский оказывается солидарным с Аксельрод, которую он на стр. 51 — 52 критикует.

В той же статье Маньковский утверждает, что «Спиноза не отвечает на коренной вопрос философии о том, что чему предшествует: дух природе или природа духу?» (стр. 45). Спрашивается: что же Спиноза был дуалист или агностик, или «путаник, колеблющийся между материализмом и идеализмом?» (как выражается Ленин по адресу так называемых «позитивистов»). Но ведь сам т. Маньковский несколькими строками выше говорит, что Спиноза не был ни дуалистом, ни агностиком. Беда Маньковского в том, что он не уяснил себе ленинского определения материи, которое гласит: «Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущении его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них».[1] Спинозовская субстанция несомненно есть «объективная реальность», существующая независимо от наших ощущений. Правда, Спиноза не был сенсуалистом и полагал, что субстанция постигается одним только «чистым» интеллектом. В этом недостаток, в этом непоследовательность его материализма, но это еще не дает основания говорить, будто Спиноза не отвечает на коренной вопрос философии, «обходит» его. Рационалистической точки зрения придерживались и некоторые другие материалисты, например Демокрит. Однако мы знаем, что по поводу гегелевского третирования Демокрита Ленин с возмущением замечает: «Невыносим идеалисту дух материализма».[2] Ленину и в голову не приходило подвергать сомнению материализм Демокрита.

Другой недостаток спинозовского материализма заключается в том, что Спиноза, будучи *гилозоистическим* материалистом, считал мышление вечным атрибутом природы. Однако и этот недостаток не дает права утверждать, будто, по Спинозе, природа не является первичным. Гилозоистами были многие из домарксистских материалистов. Ставить под сомнение их материализм — это значит делать серьезную уступку буржуазной истории философии.

Маньковский пытается подкрепить свою путаницу ссылкой на Маркса. Однако он при этом прямо извращает Маркса. Маркс замечает

---

[1] Ленин, т. XIII, стр. 105.
[2] Ленинский сборник XII, стр. 206.

в «Святом семействе» (а не в «Немецкой идеологии», как уверяет Маньковский), что «спинозовская субстанция есть метафизически переодетая (travestirte) природа в ее оторванности от человека».[1] Маньковский же превращает это положение в тезис: «Спиноза метафизически перевернул материализм» (стр. 47). Мы знаем, что Маркс «перевернул» (Umstülpen) идеалистическую диалектику Гегеля, поставив ее на ноги. По Маньковскому, получается что Спиноза «*перевернул материализм*», т. е., надо полагать, превратил его в его противоположность — в идеализм. Между тем в приведенной выше формулировке Маркса говорится только о том, что спинозовская субстанция выступает в метафизическом *костюме*[2] и в оторванности от действительного человека. И это конечно совершенно правильно, и это ничего общего не имеет с той путаницей, которую нам предподносит меньшевиствующий идеалист Маньковский, переходящий на позиции механистов. Итак, если год назад Маньковский делал из Спинозы чуть ли не диалектического материалиста, то теперь он впадает в другую крайность и по сути дела отрицает материализм Спинозы, плетясь в хвосте буржуазной истории философии XIX — XX вв.

Выше мы уже указали на недооценку философии Спинозы со стороны Аксельрод и Варьяша.

По линии недооценки Спинозы идет работа Быховского.

По линии переоценки философии Спинозы меньшевиствующие идеалисты исходят из неправильных утверждений Плеханова.

«Диалектический материализм Маркса и Энгельса, — пишет Маньковский, — есть, по выражению Плеханова, «разновидность спинозизма» или «неоспинозизм».[3]

Возьмем Карева. В статье «Спиноза и материализм» у Карева во всей наготе открывается методология меньшевиствующего идеализма. Вместо действительного вскрытия исторического образа Спинозы — ограниченности и недостатков его философии — Карев подкрасил Спинозу под диалектического материалиста. Увлечение Спинозой привело Карева к категорическому утверждению, что «материализм Маркса есть не что иное, как освобожденный от теологической оболочки и прошедший школу Гегеля *новейший спинозизм*».[4]

Просмотр юбилейных статей Деборина: «Бенедикт Спиноза», «Мировоззрение Спинозы» и «Спиноза и марксизм», приводит к тому несомненному выводу, что Деборин подкрашивал Спинозу под диалектического материалиста. Ошибка Деборина заключается уже в том, что при рассмотрении философии Спинозы он стремится показать исключительно сильные стороны в учении Спинозы, не вдаваясь в оценку их с точки зрения наших современных взглядов. «Еще менее я считал нужным подвергнуть критике неприемлемые для нас моменты в учении Спинозы»,[5] — заявляет Деборин.

Без сомнения, такой односторонний подход отразился на трактовке исторического образа Спинозы.

---

[1] Ленинский сборник XII, стр. 69.

[2] Немецкое слово travestiren происходит от итальянского глагола travestire и означает переодевать, костюмировать.

[3] Маньковский, Спиноза и материализм, стр. 205.

[4] Карев, За материалистическую диалектику, стр. 274, 1929. Подчеркнуто нами. — *Авт.*

[5] Деборин, Очерки по истории материализма XVII — XVIII вв., стр. 84, Гиз, 1929.

Еще более «странным» оказывается следующее заявление Деборина: «Нам кажется, что мы должны, — говорит Деборин, — независимо от личных убеждений философа интерпретировать его учение именно в материалистическом смысле».[1] Отсюда с необходимостью вытекает попытка смазать существенные недостатки и ограниченность спинозовского материализма и непоследовательность спинозовского атеизма. Как бы высоко мы ни расценивали материализм Спинозы для его эпохи и его влияние на общий ход дальнейшей философской мысли, однако необходимо обратить внимание и на качественное различие между спинозизмом и французским материализмом и тем более диалектическим материализмом.

Характерной особенностью рассуждений Деборина является рассмотрение диалектического материализма как результата просто количественного видоизменения предшествующего материализма. «Материализм нового времени, — пишет Деборин, — является в значительной степени дальнейшим развитием и видоизменением спинозизма».[2] Еще более ярко выступает эта количественная точка зрения при определении диалектического материализма как простого синтеза предшествующей философии. «Марксизм, — пишет Деборин, — представляет собою *синтез* материалистически переработанной гегелевской диалектики и материализма Фейербаха. Но материализм Фейербаха, как и весь материализм нового времени, является видоизмененным спинозизмом. Стало быть, спинозизм составляет необходимый «момент» и в марксистском мировоззрении. Но марксизм ни в коем случае не может быть *отождествляем* с спинозизмом. Когда Плеханов говорит о том, что марксизм является «родом спинозизма», то он... имеет в виду исключительно проблему взаимоотношения *между бытием и мышлением*».[3]

Мы отнюдь не собираемся оспаривать того очевидного положения, что спинозизм оказал влияние на дальнейшее развитие материализма. Согласны с тем, что «марксизм ни в коем случае не может быть отождествляем с спинозизмом». Но всего этого мало. Мы требуем и должны достигнуть не только констатирования очевидного факта, что диалектический материализм связан с предшествующей философской мыслью, мы должны показать, что диалектический материализм является высшей ступенью, новым качеством.

Источник ошибочных установок т. Деборина и его учеников заключается в последовательном проведении и разработке неоднократных, явно преувеличенных замечаний Плеханова о философии Спинозы. Деборин прямо ссылается на Плеханова, «который в достаточной полноте выяснил вопрос о родстве марксизма со спинозизмом».[4] А это родство, как известно, по Плеханову, состоит в том, что «спинозизм Маркса — Энгельса и был новейшим материализмом».[5] Приведя указанную цитату из Плеханова, Деборин дальше сам утверждает, что «стало быть, Спиноза близок нашему времени, близок марксизму. Марксизм является «родом спинозизма» в части своего общефилософского мировоззрения и по своим общенаучным тенденциям».[6]

Не менее скромен и т. Луппол. «Маркс и Энгельс, отправляясь от спи-

---

[1] Деборин, Очерки по истории материализма XVII — XVIII вв., стр. 45.
[2] Там же, стр. 54.
[3] Там же, стр. 54. Подчеркнуто у Деборина.
[4] Деборин, Спиноза и марксизм, «Летописи марксизма», кн. 3, стр. 3.
[5] Плеханов, т. XVIII, стр. 189.
[6] Деборин, Спиноза и марксизм, «Летописи марксизма», кн. 3, стр. 7.

нозизма Фейербаха и ассимилировав действительный момент, воссоздали новый «неоспинозизм», который, если угодно, можно назвать неоспинозизмом XX в. Решение основной онтологической проблемы в смысле синтеза протяжения и мышления в единой материальной субстанции дается и здесь в духе спинозизма. Ничего другого и не содержит выражение Плеханова: «марксизм есть род спинозизма».[1]

С точки зрения меньшевиствующих идеалистов написаны статьи: т. Ванштейна «Спиноза и материализм» («Под Знаменем Марксизма» за 1926 г. № 3) и К. Скурера «Спиноза и диалектический материализм» («Вестник Коммунистической Академии» за 1927 г. № 20). Скурер пишет, что «вслед за Плехановым можно сказать: «марксизм есть род спинозизма» (стр. 54).

В отдельных рецензиях и выступлениях т. Дмитриева по вопросу о философии Спинозы имелись попытки преодоления оценки философии Спинозы меньшевиствующими идеалистами. Однако его статья «Философия Спинозы и диалектический материализм» («Под знаменем Марксизма» за 1926 г. № 9 — 10), направленная против механистов, не преодолевает установок меньшевиствующих идеалистов.

Не преодолена т. Дмитриевым и плехановская оценка марксизма как род спинозизма, поскольку т. Дмитриев пишет: И наконец, Г. В. Плеханов неоднократно подчеркивал, что и французский материализм XVIII ст., и философия Фейербаха, и даже материализм Маркса и Энгельса есть не что иное, как род спинозизма» (стр. 41).

Наиболее ранние статьи о философии Спинозы как результат семинарских докладов 1-го курса Института красной профессуры опубликованы в Историко-философском сборнике Института красной профессуры (1925 г.).

Помещенные в этом сборнике статьи о философии Спинозы недостаточно критически подходят к отдельным сторонам учения Спинозы. Отдельные авторы, как например т. Кибовкий, соглашаются с утверждением Плеханова, что «стало быть спинозизм Маркса — Энгельса и был новейшим материализмом».

Прав Плеханов, когда он указывает, что Спиноза материалист, несмотря на теологическую оболочку, в которую наряжено учение Спинозы: «Освободить спинозизм от его теологической привески значит обнаружить его истинное материалистическое содержание».[2]

Несмотря на теологический костюм, Спиноза выступает как материалист. Субстанция Спинозы есть не что иное, как природа.

Если субстанция Спинозы не природа, то нельзя говорить о материализме Спинозы, а значит и о преодолении им субстанционального дуализма Декарта. Различие между Декартом и Спинозой состоит в том, что Декарт разорвал мир на две самостоятельные, независимые друг от друга субстанции — протяженную и мыслящую, объединенные богом, а в учении Спинозы мир приобретает единство. Маркс и Энгельс видели в субстанции Спинозы природу, отмечая наряду с этим, что субстанция Спинозы метафизична, оторвана от человека, пассивная, «флегматическая вещь».

Спиноза потому и является материалистом, что берет в качестве первичного начала природу как объективное бытие. Однако непоследова-

---

[1] Луппол, О синице, которая не зажгла моря, «ПЗМ», № 11, 1926, стр. 229.
[2] Плеханов, Основные вопросы марксизма, стр. 35, 1925.

тельность его материализма заключается в том, что сознание рассматривается им как вечное свойство природы, а не как продукт высокоорганизованной материи. Материализм Спинозы заключается также в том, что Спиноза, рассматривая отношение человеческого мышления к состоянию тела, в конечном счете исходит от состояния тела, Спиноза — материалист-атеист.

Это хорошо было понятно теологам разных мастей и стран. Лишь немногие из них, стремясь сделать из философии Спинозы безвредную икону, стояли за то, что учение Спинозы не противоречит «святому» писанию. Огромное же большинство теологов причисляли Спинозу без всяких оговорок прямо к отъявленным атеистам и материалистам.

Спиноза — детерминист-фаталист. Однако при причислении Спинозы к материалистам недостаточна ссылка на его учение о механической причинности, как это делается Аксельрод, утверждая, что Спиноза материалист «благодаря последовательному критическому отрицанию сверхопытной целесообразности и не менее последовательному обоснованию механической закономерности».[1]

Для Аксельрод Спиноза материалист, потому что она считает основной разграничительной линией между материализмом и идеализмом не вопрос об отношении бытия к сознанию, а механическую причинность. То же самое утверждает и т. Варьяш. «Отличие между материализмом и идеализмом, — пишет Варьяш, — в понимании причинности является самым радикальным, какое только можно мыслить».[2]

Аксельрод и Варьяш в вопросе о разделении философских систем на два лагеря по принципу причинности ревизуют марксистско-ленинское понимание этого вопроса. Энгельс в «Людвиге Фейербахе» пишет, что «уже в средневековой схоластике, игравшей большую роль, вопрос о том, как относится мышление к бытию, что чему предшествует: дух природе или природа духу, — этот вопрос, на зло церкви, принял более резкий вид вопроса о том, создан ли мир богом, или он существует от века. Философы разделились на два больших лагеря, сообразно тому, как отвечали они на этот вопрос. Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы, и которые следовательно так или иначе признавали сотворение мира, — а у философов, например у Гегеля, сотворение мира принимает еще более неясный и запутанный вид, чем у правоверных христиан, — составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различных школам материализма. Ничего другого и не заключает в себе выражение: идеализм и материализм, взятые в их первоначальном смысле».[3]

В полном согласии с Энгельсом Ленин указывает, что основная линия материализма идет «от бытия к мышлению, от материи к ощущению и обратно в идеализме».[4]

Беря в основу деление философов на два лагеря по основной линии, кто от чего исходит: из бытия или мышления, Ленин придает важное значение в этом разделении и по линии причинности. «Вопрос о причинности имеет особенно важное значение для определения философской линии того или другого новейшего «изма». И далее Ленин показывает

---

[1] Аксельрод, В защиту диалектического материализма, стр. 30.
[2] Варьяш, История новой философии, т. I, ч. 1, стр. 13.
[3] Энгельс, Людвиг Фейербах, стр. 45, изд. 1931 г.
[4] Ленин, т. X, стр. 117, «Материализм и эмпириокритицизм».

в своем разборе этой проблемы, как она увязана с основной проблемой философии — отношением бытия к мышлению. «Признать необходимость природы, — пишет Ленин, — и из нее выводить необходимость мышления есть материализм. Выводить необходимость, причинность, закономерность и пр. из мышления есть идеализм»[1].

Спиноза — метафизик, механист, гилозоист, в теории познания рационалист, его учение одето в теологическую оболочку. Нельзя однако согласиться с теми, кто утверждает, что форма его материализма и известное теологическое содержание поглощают материалистическую систему Спинозы. Робинсон например считает, что монизм Спинозы заключается в его идеализме, принимая сам теологические привески за действительное учение Спинозы, а материализм за привесок.

Если освободить философию Спинозы от ее теологического привеска, то перед нами выступит учение, явно обнаруживающее свою материалистическую сущность. Материализм Спинозы вскрыт Марксом и Энгельсом. Плеханов же, признавая Спинозу материалистом, не вскрывает непоследовательности в учении Спинозы, явно переоценивает материализм Спинозы, и вместе с тем приходит к явно неправильной оценке самого марксизма, утверждая, что «спинозизм Маркса и Энгельса и был новейшим материализмом»,[2] или «современный материализм есть более или менее сознающий себе спинозизм».[3]

По Плеханову выходит, что материализм Маркса — Энгельса оказывается простым повторением философии Спинозы, представляя лишь более развитое учение, нежели материализм Спинозы, а также Фейербаха. Плеханов, а вслед за ним т. Деборин и его ученики, возвеличивая Спинозу, нередко «забывают», что диалектический материализм есть исключительное дело Маркса и Энгельса.

Другое дело говорить, что диалектический материализм как новая и высшая ступень обнаруживает свою генетическую связь с прежним материализмом, в частности с материалистической философией XVIII в., которая в свою очередь создавалась под известным влиянием спинозизма.

В. Вандек и В. Тимоско.

---

[1] Ленин, т. X, стр. 135, «Материализм и эмпириокритицизм». стр. 124.
[2] Плеханов, т. XVIII, стр. 189.
[3] Плеханов, О так называемом кризисе в школе Маркса, «Летописи марксизма», кн. 4, стр. 24—25.

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА.

Переписка Спинозы впервые была напечатана в «Посмертных сочинениях» Спинозы, вышедших в свет в Голландии в конце 1677 г., через 10 месяцев после смерти Спинозы на латинском языке (Opera Posthuma) и в голландском переводе (Nagelate Schriften). Однако в «Посмертные сочинения» вошли далеко не все оставшиеся после Спинозы письма, и кроме того целый ряд писем был напечатан в них не полностью, а с выпуском отдельных фраз и абзацев. Объясняется это прежде всего тем, что издатели «Посмертных сочинений» сочли благоразумным удалить все то, что говорило о связах Спинозы с его *голландскими друзьями, боясь,* как бы не скомпрометировать в глазах властей тех, кто был близок к такому вольнодумцу и атеисту, как Спиноза. Кроме того мы знаем, что издатели «Посмертных сочинений» считали достойным напечатания только те письма и те части писем, которые имели непосредственно философское или научное значение, и опускали все то, что касалось личности Спинозы и его корреспондентов. Чтобы не «подвести» тех корреспондентов Спинозы, которые были еще в живых и находились в пределах досягаемости для голландских властей, издатели «Посмертных сочинений» не указывали их имен, а давали или инициалы, или же ставили звездочки вместо имени (исключение было сделано только для таких явных противников Спинозы, как Блейенберг и Бург). Из рассказа сына издателя «Посмертных сочинений» Яна Риувертса-младшего мы знаем, что целый ряд писем был сожжен издателями «Посмертных сочинений» — вероятно из тех же соображений безопасности. Однако некоторые из непомещенных в «Посмертных сочинениях» писем все-таки сохранились — либо в оригиналах, либо в старинных копиях — и были обнаружены в середине XIX столетия. В настоящее время удалось установить также и все имена тех корреспондентов Спинозы, которые в «Посмертных сочинениях» были обозначены инициалами или звездочками, — за исключением адресата письма № 84.

В «Посмертных сочинениях» помещено 75 писем Спинозы и к Спинозе. В течение XIX столетия удалось найти еще 11 писем, так что в настоящее время «Переписка» Спинозы состоит из 86 писем (49 писем Спинозы и 37 писем к Спинозе). Кроме 11 вновь открытых писем в XIX столетии были найдены автографы или старинные копии и репродукции еще 21 письма из тех писем, которые вошли в «Посмертные сочинения». Эти находки познакомили нас с неизвестными до того времени вариантами и опущенными в «Посмертных сочинениях» частями целого ряда писем. Таким образом в настоящее время мы имеем дополнительный источник (помимо «Посмертных сочинений») для 32 писем Спинозы и к Спинозе — в виде собственноручных автографов Спинозы (для 12 писем), в виде автографов его корреспондентов, в виде старинных рукописных копий и в виде старинных печатных репродукций.

Из 49 дошедших до нас писем Спинозы 31 письмо было написано Спинозой по-латыни, 18 по-голландски. Из этих последних большая часть была повидимому самим Спинозой переведена на латинский язык в целях возможного их опубликования, и в этом латинском переводе они и были напечатаны в Opera Posthuma. Латинский перевод остальных голландских писем был сделан издателями Opera Posthuma. В Nagelate Schrif-

ten голландские письма даны частью в их первоначальном голландском тексте, частью в обратном переводе с латинского. Из дошедших до нас 12 автографов писем Спинозы 10 написано по-латыни, 2 по-голландски.

Целый ряд писем дошел до нас в двух (а некоторые даже в трех) редакциях: в первоначальной редакции отосланного адресату письма или черновика этого письма и в редакции, предназначенной для опубликования и напечатанной в Opera Posthuma (третья редакция — это голландский перевод, помещенный в Nag. Schr. и сделанный несомненно с вполне аутентичного текста). Наличие двух или трех редакций одного и того же письма свидетельствует о том, что Спиноза считал нужным обрабатывать свои письма для целей возможного их опубликования. Достоверно известно, что еще при жизни Спинозы некоторые из его писем имели хождение в кругу его друзей и учеников. Во всех случаях наличия нескольких редакций одного и того же письма мы даем в основном тексте ту редакцию, которая является наиболее полной или наиболее интересной, а все отклонения от нее приводим в примечаниях. Те письма, которые были написаны по-голландски и дошли до нас в первоначальном голландском тексте, мы переводим с голландского. Письма, написанные по-латыни, переведены с латинского.

Перевод сделан с текста гейдельбергского академического издания сочинений Спинозы, редактированного Карлом Гебхардтом (Spinoza Opera. Jm Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Garl Gebhardt, Vol. IV, Heidelberg, Garl Winters Universitätsbuchhandlung, 1926). Гейдельбергское академическое издание представляет собою наилучшее и наиболее полное издание сочинений Спинозы. В частности «Переписка» Спинозы дана здесь со всеми вариантами по Nagelate Schriften и по другим источникам.

При переводе мы консультировали наилучшие заграничные переводы «Переписки» Спинозы: английский перевод А. Вульфа (The Correspondense ot Spionoza, translated and edited with Jntroduction and Annotations by A. Wolf. London, Allen and Unwin, 1928), немецкий перевод Карла Гебхардта (Spinoza Briefwechsel, uebertragen und mit Einleitung, Anmerkungen und Register versehen von Carl Gebhardt. Leipzig. Meiner, 1914) и французский перевод Аппюна (Oeuvres de Spinoza, traduites et annotées par Ch. Appuhn. Tome III. Paris, Garnier, 1929). Кроме этих трех наилучших переводов «Переписки» на английский, немецкий и французский языки имеется еще очень хороший перевод «Переписки» на голландский язык, сделанный Виллемом Мейером (Brieven van en aan Benedictus de Spinoza. Amsterdam, 1897). Этот же Виллем Мейер издал в 1903 г. репродукцию-факсимиле 12 сохранившихся до сего времени автографов писем Спинозы, с тщательной их транскрипцией и переводами на английский, немецкий и голландский языки и с обстоятельными примечаниями (Nachbildung der im Jahre 1902 noch erhaltenen eigenhändigen Briefe des Benedictus de Spinoza. Hrsg. von W. Meijer Haag. 1903).

По сравнению со всеми этими изданиями старый русский перевод «Переписки» («Переписка Бенедикта де Спинозы», пер. Гуревич, под ред. Волынского, СПБ. 1891) производит жалкое впечатление и по своей неполноте, и по своей неточности, не говоря уже о никуда негодных примечаниях редактора (с сильным поповским душком).

В нашем переводе письма расположены в хронологическом порядке, как это принято всеми издателями «Переписки», начиная с издания Vloten-Land'a (1883 г.). При этом, для того чтобы сохранить общепринятую

в настоящее время нумерацию писем, впервые установленную в издании Vloten-Land'a, два письма, не вошедшие в это издание и обнаруженные после 1883 г., обозначены нумерами 48 bis и 67 bis (как это впервые сделано Гебхардтом в академическом издании сочинений Спинозы). Помещенные в приложении сравнительные таблицы сопоставляют новую нумерацию писем с нумерацией, даваемой в «Посмертных сочинениях».

Некоторые письма к Спинозе (например письма Блейенберга и Вельтгюйзена) сами по себе чрезвычайно скучны и неинтересны. Однако, так как они все же характерны для того окружения, в котором жил Спиноза, и так как Спиноза так или иначе принужден был считаться с такого рода нуднейшими «возражениями», то мы решили оставить все письма в том виде, в каком они дошли до нас. Исключение сделано только в отношении письма Стенона, которое сокращено примерно в два раза, в виду того что мы не имеем спинозовского ответа на это письмо.

Всё то, что̀ нуждается в разъяснениях в самих письмах, разъясняется в примечаниях, помещенных после писем. Необходимые сведения о корреспондентах Спинозы, а также и о других лицах, упоминаемых в «Переписке», даются в словаре-указателе имен. Предметный указатель содержит только наиболее важные философские термины и составлен почти исключительно по письмам самого только Спинозы.

Примечания переводчика помещены в приложении и обозначаются цифрами.

Примечания, принадлежащие самому Спинозе, помещены в сносках на соответствующих страницах текста и обозначены звездочками.

Слова, заключенные в квадратные скобки, представляют собою вставки переводчика.

В тех случаях, когда какое-нибудь письмо дошло до нас недатированным, но на основании ответного письма или каких-нибудь других источников возможно определить точную или приблизительную дату такого письма, эта дата дается в квадратных скобках.

ПИСЬМА

некоторых ученых мужей к Б. д. С. и его ответы,

проливающие не мало света на другие его сочинения *)

Письмо 1 [1]

Славнейшему мужу Б. д. С.

от Генриха Ольденбурга.

Славнейший господин, уважаемый друг!

Мне так тяжела была недавняя разлука с Вами после краткого пребывания в Вашем мирном уединении в Рейнсбурге, [2] что я тотчас по возвращении в Англию спешу хоть письменно возобновить наши сношения. Основательная ученость в соединении с учтивостью и благородством характера (природа и трудолюбие самым щедрым образом наделили Вас всем этим) сами по себе до того привлекательны, что возбуждают любовь во всяком прямодушном и либерально воспитанном человеке.

Итак, превосходнейший муж, дадим друг другу руки для непритворной дружбы и будем осуществлять ее на деле в различных совместных занятиях и взаимных услугах. Располагайте, как своей собственностью, всем, что только находится в моих скудных силах; мне же позвольте позаимствоваться у Вас частью Ваших духовных богатств, тем более, что это не может быть в ущерб Вам самим.

Мы беседовали в Рейнсбурге о боге, о бесконечном протяжении и бесконечном мышлении, о различии и согласовании этих атрибутов, о природе связи, существующей между человеческою душою и телом, а также о принципах философии Декарта и Бэкона. Но тогда мы говорили о вопросах столь большой важности только мимоходом и как бы сквозь решетку; между тем эти вопросы не дают мне покоя. Поэтому обращаюсь к Вам, пользуясь правами дружбы, и прошу Вас несколько подробнее развить мне Ваши взгляды на вышеупомянутые предметы. Особенно же прошу Вас просветить меня относительно следующих двух пунктов: во-первых — в чем, по-Вашему, состоит истинное различие между протяжением и мышлением; во-вторых — какие из основных

---

* Этот заголовок взят из Opera Posthuma. «Б. д. С.» означает «Бенедикт де Спиноза».

положений Декарта и Бэкона Вы считаете ошибочными, и в чем состоят те более солидные основоположения, которыми Вы полагаете заместить их. Чем свободнее Вы будете писать мне об этих и всех подобных вопросах, тем больше будет то одолжение, которое Вы мне окажете и за которое я сочту своей обязанностью отплатить по мере сил такими же услугами.

В настоящее время здесь печатаются некоторые физиологические очерки, принадлежащие перу одного знатного англичанина, обладающего превосходным образованием.[3] Они трактуют о природе и упругости воздуха, опираясь на 43 эксперимента, а также о текучести, твердости и т. п. Как только эти очерки будут отпечатаны, я позабочусь о том, чтобы доставить их Вам через какого-нибудь знакомого, отправляющегося на континент. Засим будьте здоровы и не забывайте друга Вашего, любящего и преданного Вам

Генриха Ольденбурга.

Лондон, 16/26 августа 1661 г.

Письмо 2[1].

Благороднейшему и ученейшему мужу Генриху Ольденбургу

от Б. д. С.

Ответ на предыдущее.

Славнейший муж!

Вы сами могли бы судить о том, насколько мне приятна Ваша дружба, если бы Ваша скромность позволяла Вам обратить внимание на те достоинства, которыми Вы одарены в такой высокой степени. Когда я размышляю о Ваших качествах, мне представляется, что с моей стороны довольно таки самонадеянно вступать с Вами в дружбу, особенно когда подумаю, что между друзьями решительно все, и прежде всего все духовное, должно быть общим и что этою дружбою я обязан не столько самому себе, сколько Вашей учтивости и доброжелательности. Но Вы снисходите ко мне по своей любезности и так щедро наделяете меня своею благосклонностью, что меня перестает пугать мысль о тесных дружеских отношениях, которые Вы мне так уверенно обещаете и о которых столь лестно для меня просите, и я сделаю с своей стороны все возможное для полного осуществления этой дружбы. Что же касается моих духовных средств, если только я обладаю таковыми, то они во всяком случае были бы к Вашим услугам, даже если бы это было соединено с большой потерей для меня. Однако дабы Вы не подумали, будто я уклоняюсь от исполнения того, чего Вы по праву дружбы от меня требуете, попытаюсь выяснить Вам мои воззрения на предметы наших бесед, хотя не думаю, чтобы без посредства Вашей доброты это могло содействовать теснейшему сближению между нами.

Прежде всего несколько слов о боге. Я определяю его как существо, состоящее из бесчисленных атрибутов, из которых каждый бесконечен или в высшей степени совершенен в своем роде. При этом следует заметить, что под атрибутом я разумею все то, что мыслится через себя и

в себе и понятие чего таким образом не заключает в себе понятия о чем-либо другом. Так например протяжение мыслится через себя и в себе. Иначе обстоит дело с движением; ибо движение мыслится в другом, и понятие движения заключает в себе протяжение. Что это есть истинное определение бога, явствует уже из того, что под богом мы понимаем существо в высшей степени совершенное и абсолютно бесконечное. Что такое существо существует, легко может быть доказано из этого определения, — но я оставляю в стороне эту задачу, как неотносящуюся к предложенному Вами вопросу.

Однако для разрешения Вашего первого вопроса мне необходимо доказать еще следующее: во-первых, что в природе не может быть двух субстанций, которые не различались бы всею своею сущностью; во-вторых, что никакая субстанция не может быть произведена, но что существование принадлежит к сущности субстанции; в-третьих, что каждая субстанция должна быть бесконечна или в высшей степени совершенна в своем роде. Как только это будет доказано, Вы легко поймете, славнейший муж, общее направление моей мысли, если только Вы будете при этом иметь в виду мое определение бога; так что мне нет нужды говорить об этом более пространно. Но чтобы ясно и коротко доказать Вам все это, я не мог придумать ничего лучшего, как предложить на Ваше рассмотрение соответствующие доказательства, изложенные геометрическим способом (more geometrico). Поэтому я их при сем отдельно посылаю и буду ждать Вашего суждения о них. [2]

Во-вторых, Вы желаете, чтобы я указал Вам ошибки, которые я усматриваю в философии Декарта и Бэкона. Хотя и не в моих привычках раскрывать чужие заблуждения, однако я хочу и в этом вопросе исполнить Ваше желание. Первая и самая важная ошибка заключается в том, что оба они очень далеки от понимания первопричины и происхождения всех вещей. Вторая, что они не уразумели истинной природы человеческой души (mens). Третья, что они не постигли истинной причины заблуждений. Между тем, только человек, совершенно лишенный образования и всякого знания, может не видеть, в какой высокой степени важно истинное познание всех этих предметов. Что они были далеки от познания первопричины и человеческой души, легко заключить из истинности трех вышеупомянутых положений, а посему перейду прямо к рассмотрению третьей ошибки. О Бэконе я не стану много распространяться, потому что он говорит об этом предмете очень сбивчиво и, излагая свое мнение, почти ничем не обосновывает его, ибо он предполагает, во-первых, что причина заблуждений коренится не только в наших ощущениях, но и в самой природе человеческого разума, который все представляет себе по своему собственному масштабу, а не по масштабу вселенной и таким образом уподобляется зеркалу с неровной поверхностью, которое, отражая лучи каких-нибудь предметов, примешивает свою собственную природу к природе этих предметов. Во-вторых, он предполагает, что человеческий ум по своей природе склонен к абстракциям, и то, что является текучим, он воображает себе неподвижным. В-третьих, он признает, что человеческий разум пребывает в вечной неустойчивости, никогда не останавливаясь и не успокаиваясь. Что же касается других причин, приводимых Бэконом, то они легко могут быть сведены к одной единственной причине, указываемой Декартом, а именно, что человеческая воля свободна и притом шире разума или, по туманному выражению Бэкона (Афор. 49), что разум светит не сухим светом, а получает вливание

от воли.[3] (Следует заметить, что Бэкон, в отличие от Декарта, часто употребляет слово «интеллект», вместо «дух», mens.) Я покажу ложность только этого последнего положения, оставив в стороне все другие как лишенные всякого значения. Оба философа сами могли бы это понять, если бы только поразмыслили о том, что между волею и отдельными хотениями такая же разница, как между белизной и отдельными предметами белого цвета, или как между человечностью и тем или другим человеком. Утверждать, что воля есть причина того или другого хотения, так же невозможно, как невозможно считать человечность причиной Петра или Павла. Воля есть только рассудочное понятие (ens rationis)[4] и не может быть признана причиною того или другого хотения. Отдельные же хотения, так как они нуждаются для своего существования в определенной причине, не могут быть названы свободными, но необходимо являются такими, какими их детерминируют породившие их причины. А так как по Декарту самые заблуждения суть не что иное, как отдельные хотения, то отсюда необходимо следует, что заблуждения, т. е. отдельные хотения, не являются свободными, но детерминируются внешними причинами, а отнюдь не волей, что я и хотел доказать, и т. д.

[Рейнсбург, сентябрь 1661 г.].

Письмо 3[1].

Славнейшему мужу Б. д. С.

от Генриха Ольденбурга.

Ответ на предыдущее.

Превосходнейший муж, дорогой друг!

Я получил Ваше в высокой степени ученое письмо и с большим удовольствием прочел его. Вполне одобряю Ваш геометрический способ доказательства, и лишь моя непонятливость мешает мне уразуметь то, что Вы так отчетливо излагаете. Разрешите же мне представить доказательства моей умственной медлительности и предложить Вам следующие вопросы, на которые прошу у Вас ответа.

Во-первых, достаточно ли ясно и несомненно для Вас самих, что из одного только определения, которое Вы даете богу, уже вытекает бытие такого существа? Я, по крайней мере, когда подумаю о том, что определения заключают в себе только представления нашего духа, что наша душа представляет себе много такого, чего в действительности нет, и что она в высшей степени плодовита в деле умножения и увеличения однажды приобретенных представлений, — то не вижу, каким образом из того понятия, какое я имею о боге, может быть сделано заключение к его бытию. Правда, из имеющегося в моей душе запаса всех тех совершенств, которые я усматриваю в людях, животных, растениях, минералах и пр., я могу составить и образовать некоторую единую субстанцию, вполне обладающую всеми этими совершенствами; более того, душа моя способна мысленно умножать и увеличивать эти совершенства до

бесконечности и создавать себе таким образом понятие о совершеннейшем и превосходнейшем существе. Однако отсюда отнюдь нельзя сделать того заключения, что такое существо действительно существует.

Второй вопрос заключается в том, считаете ли Вы вполне несомненным, что тело не ограничивается мышлением, а мышление не ограничивается телом, — ибо до сих пор не разрешен спор о том, что такое мысль: телесное ли движение, или некоторый духовный процесс, совершенно противоположный процессу телесному.

Третий вопрос состоит в том, считаете ли Вы сообщенные мне аксиомы недоказуемыми принципами, познаваемыми посредством естественного света.[2] Возможно, что первая аксиома действительно такова, но я не вижу, каким образом можно отнести к числу таковых и три остальные. Вторая из них утверждает, что в природе нет ничего, кроме субстанций и акциденций, тогда как многие считают, что время и место не являются ни субстанциями, ни акциденциями. Ваша третья аксиома, а именно: «вещи, обладающие различными атрибутами, не имеют между собой ничего общего» — совершенно недоступна моему пониманию, и мне кажется даже, что вся природа склоняет нас к признанию противоположного. Ведь все известные нам вещи в одних отношениях сходны между собой, в других отличны друг от друга. Наконец четвертая аксиома, — «вещи, не имеющие ничего общего между собой, не могут быть одна причиной другой» — не настолько ясна моему слабому рассудку, чтобы не нуждаться в дальнейших разъяснениях. Ибо бог формально не имеет ничего общего с сотворенными вещами, а между тем почти все мы признаем его за их причину.

Вы легко поймете, что раз эти аксиомы подвержены еще сомнению, то и теоремы Ваши, на них построенные, не могут не представляться мне шаткими. И действительно, чем более я в них вдумываюсь, тем более запутываюсь в многочисленных сомнениях. Так, по поводу первой из них, мне думается, что два человека представляют собою две субстанции с одним и тем же атрибутом, ибо как один, так и другой одарен разумом, из чего я заключаю, что могут существовать две субстанции с одним и тем же атрибутом.

Относительно второй теоремы я думаю, что так как ничто не может быть причиной самого себя, то едва ли можно постигнуть, каким образом может быть истинным то положение, что «субстанция не может быть произведена ничем, даже и какой-нибудь другой субстанцией». Теорема эта устанавливает, что субстанции суть причины самих себя, что они независимы друг от друга, и таким образом создает столько богов, сколько субстанций, а следовательно, она отвергает первую причину всех вещей. Охотно сознаюсь, что я не в состоянии понять всего этого, если Вы не соблаговолите несколько яснее и пространнее развить свое мнение об этом возвышенном предмете и наставить меня относительно того, каково начало и происхождение субстанций, а также какова взаимная зависимость и соподчиненность всех вещей. Заклинаю Вас нашей дружбой свободно и смело высказаться по предложенным вопросам и убедительнейше прошу Вас хранить полную уверенность в том, что все, чем Вы удостоите поделиться со мной, останется в сохранности и невредимости и что я никому не сообщу ничего такого, что могло бы причинить Вам вред или неприятность.

В нашем философском обществе[3] мы усердно, насколько позволяют наши силы, производим опыты и наблюдения и работаем над

составлением истории[4] механических искусств, причем исходим из того убеждения, что формы и качества вещей лучше всего могут быть объяснены из механических принципов и что все действия природы производятся посредством движения, фигуры и расположения и их различных сочетаний, так что нет никакой нужды прибегать к необъяснимым формам и сокровенным качествам (qualitates occultae), как к некоторому убежищу для незнания.

Обещанную книгу я пришлю Вам, как только ваши нидерландские посланники, здесь находящиеся, отправят какого-нибудь курьера в Гаагу, что́ они обыкновенно делают довольно часто, или как только какой-нибудь знакомый, которому можно будет без опасения доверить эту книгу, поедет в ваши края.

Простите мою пространность и откровенность и примите благосклонно, как подобает другу, то, что я напрямик и без всяких светских тонкостей изложил Вам в ответ на Ваше письмо.

Остаюсь неподдельно и безыскусственно преданным Вам

Генрихом Ольденбургом.

Лондон, 27 сентября 1661 г.

Письмо 4[1].

Благороднейшему и ученейшему мужу Генриху Ольденбургу от Б. д. С.

Ответ на предыдущее.

Славнейший муж!

Собираясь совершить поездку в Амстердам с намерением пробыть там неделю или две, я получил Ваше столь приятное мне письмо и рассмотрел Ваши возражения против посланных Вам трех моих теорем. Опуская по недостатку времени все остальное, я постараюсь ответить только на Ваши возражения.

Итак, на первое возражение скажу, что не из определения любой какой угодно вещи следует бытие этой вещи, а только (как я показал в схолии, приложенной к моим трем теоремам) из определения или идеи какого-нибудь атрибута, т. е. (как я это ясно выразил при определении бога) такой вещи, которая мыслится через себя и в себе. В вышеупомянутой схолии я изложил также и основание этого различия и притом, если не ошибаюсь, довольно ясно, особенно для философа. Ибо предполагается, что философ не может не знать того различия, которое имеется между фикцией, с одной стороны, и ясным и отчетливым понятием — с другой стороны; а также не может отрицать истинности той аксиомы, что всякое определение или ясная и отчетливая идея истинна. Сделав эти замечания, я не вижу, что́ еще требуется для разрешения первого Вашего вопроса.

Поэтому перехожу к рассмотрению Вашего второго вопроса. Так как выдвигаемое Вами сомнение относится только к приводимому мною примеру, то Вы, повидимому, соглашаетесь со мною, что если допустить, что

мышление не принадлежит к природе протяжения, тогда протяжение не ограничивалось бы мышлением. Но заметьте, пожалуйста, следующее: если бы кто-нибудь стал утверждать, что протяжение ограничивается не протяжением, но мышлением, то разве он не скажет то же самое, что протяжение бесконечно не в абсолютном смысле, но только как протяжение? А это значит, что он согласен со мною в том, что протяжение бесконечно не в абсолютном смысле, а как протяжение, т. е. в своем роде. Но Вы говорите: быть может мышление есть телесный процесс. Допустим, хотя я этого и не признаю. Но одного Вы не станете отрицать: что протяжение, как таковое, не есть мышление. А этого уже достаточно для того, чтобы иллюстрировать мое определение и доказать мою третью теорему.

В-третьих, Вы выдвигаете против моих положений то возражение, что [указанные мною] аксиомы не могут быть причислены к общим [для всех людей] понятиям (notines communes) [2]. Однако об этом я не спорю. Но Вы сомневаетесь также и в истинности самих этих положений и, как будто, хотите даже показать, что противоположные им утверждения более похожи на истину. Но обратите пожалуйста внимание на определение, которое я дал субстанции и акциденции: из него проистекают все эти аксиомы. Ибо так как под субстанцией я разумею то, что мыслится через себя и в себе и понятие чего, следовательно, не заключает в себе понятия какой-нибудь другой вещи, под модификацией же или акциденцией — то, что существует в другом и через это другое, в котором оно существует, мыслится, — то отсюда явствует: во-первых, что субстанция по природе своей первичнее своих акциденций, ибо без нее последние не могут ни существовать, ни быть мыслимы. Во-вторых, что кроме субстанций и акциденций не существует ничего в реальности или вне интеллекта, ибо все существующее мыслится или через себя, или через что-либо другое, и всякое понятие либо заключает, либо не заключает в себе понятие о какой-нибудь другой вещи. В-третьих, что вещи, обладающие различными атрибутами, не имеют между собой ничего общего, ибо под атрибутом я разумею нечто такое, понятие о чем не заключает в себе понятия о какой-либо другой вещи. В-четвертых, наконец, что вещи, не имеющие между собой ничего общего, не могут быть одна причиной другой, ибо если бы действие не имело ничего общего с причиной, то все, что оно имело бы, оно имело бы из ничего. Что же касается Вашего замечания, будто бог формально не имеет ничего общего с сотворенными вещами и т. д., то я в моем определении установил нечто прямо противоположное. А именно я сказал, что бог есть существо, состоящее из бесчисленных атрибутов, из которых каждый бесконечен или в высшей степени совершенен в своем роде. А что касается Вашего возражения против мой первой теоремы, то прошу Вас, друг мой, принять в соображение, что люди не творятся [из ничего], а только порождаются и что тела их существовали уже раньше, хотя и в другой форме. [Из теоремы первой] можно однако сделать то заключение, — и я охотно признаю это, — что если бы хоть одна часть материи могла быть уничтожена, то с нею вместе исчезло бы и все протяжение. Вторая же моя теорема устанавливает не много богов, но только одного, а именно состоящего из бесконечных атрибутов. И т. д.

[Рейнсбург, октябрь 1661 г.]

Письмо 5[1].

Славнейшему мужу Б. д. С.

от Генриха Ольденбурга.

Ответ на предыдущее.

Глубокоуважаемый друг!

Примите обещанную мною книжку[2] и напишите мне свое суждение о ней, в особенности о разбираемых в ней опытах над селитрой и над текучестью и твердостью. Очень благодарю Вас за Ваше второе ученое письмо, которое я получил вчера. Весьма сожалею однако, что поездка Ваша в Амстердам помешала Вам ответить на все мои сомнения. Прошу Вас, как только позволит время, изложить мне все пропущенное. Это последнее письмо Ваше, конечно, многое разъяснило мне, однако не настолько, чтобы окончательно рассеять всякий туман, — что, я уверен, удастся Вам сделать, когда Вы отчетливо и ясно изложите мне Ваше мнение об истинном и первоначальном происхождении вещей. Ибо пока мне не ясно, от какой причины и каким образом вещи получили свое начало, а также в каком отношении они находятся к своей первопричине, — если только таковая существует, — до тех пор все, что я слышу и читаю, представляется мне в каком-то беспорядке. Итак, убедительно прошу Вас, ученейший муж, осветить мне своим факелом этот предмет и не сомневаться в искренности и благодарности преданного Вам

Генриха Ольденбурга.

Лондон, 11/21 октября 1661 г.

Письмо 6[1].

Содержащее замечания на книгу благороднейшего мужа Роберта Бойля о селитре, текучести и твердости благороднейшему и ученейшему мужу Генриху Ольденбургу

от Б. д. С.

Ответ на предыдущее.

Славнейший муж!

Книгу в высокой степени талантливого Бойля я получил и, насколько позволило время, прочитал. Примите мою величайшую благодарность за этот подарок. Вижу, что я не ошибся в своем предположении, когда, прочитав [в Вашем первом письме] Ваше обещание касательно присылки этой книги, сказал себе, что завладеть Вашим вниманием могла только вещь действительно выдающаяся. Вы желаете, ученейший муж, чтобы я

высказал Вам об этой книге мое скромное суждение. Постараюсь это сделать, насколько позволяют мне мои слабые силы, а именно — я буду указывать на то, что представляется мне неясным или недостаточно обоснованным, — хотя вследствие моих занятий я еще не имел возможности всего прочесть, а тем более проверить. Итак, примите нижеследующие замечания, которые я считаю нужным сделать относительно селитры и т. д.

О селитре.

Во-первых, из своего опыта над воссозданием селитры автор заключает, что селитра есть нечто разнородное, состоящее из твердых и летучих частей, и что природа ее (по крайней мере насколько она выражается во внешних явлениях) сильно отличается от свойств этих частей, хотя селитра и получается путем простого смешения последних.

Однако для того, чтобы признать это заключение правильным, нужно было бы, как мне кажется, сделать еще один опыт, который доказал бы, что селитренный спирт [2] действительно есть нечто отличное от селитры и что без посредства щелочных солей он не может ни отвердевать, ни кристаллизоваться. По крайней мере надо было бы исследовать, всегда ли одинаково количество остающейся в реторте твердой соли при одинаковом количестве селитры и увеличивается ли оно пропорционально увеличению количества селитры. Что же касается того, что́, как говорится в § 9, дознано славнейшим мужем при помощи весов, а также того, что свойства селитренного спирта и селитры совершенно различны и даже отчасти противоположны, то все это, по моему мнению, ничего не дает для подтверждения сделанного им заключения. Чтобы пояснить мою мысль, я изложу вкратце то, что мне представляется как наиболее простое объяснение явления воссоздания селитры, и к этому присоединю два-три простых эксперимента, подтверждающих до некоторой степени мое объяснение.

Итак, для простейшего объяснения этого явления я предположу, что между селитренным спиртом и самой селитрой нет другого различия, кроме одного, довольно очевидного, а именно, что частицы последней находятся в покое, тогда как частицы первого довольно сильно возбуждены и находятся в движении. Что касается твердой соли, то я полагаю, что она не вносит ничего в образование сущности селитры; я буду смотреть на нее просто как на шлаки селитры, от которых (как я нахожу) не свободен и селитренный спирт и которые плавают в нем в достаточно большом количестве, хотя и в размельченном состоянии. Эта соль или эти шлаки имеют в себе поры или проходы, соответствующие по величине селитренным частицам. Но когда селитренные частицы выгоняются оттуда действием огня, некоторые проходы суживаются, а другие вследствие этого расширяются: таким образом, сама субстанция или стенки этих проходов становятся более жесткими и вместе с тем весьма хрупкими. Как только мы подливаем туда селитренного спирта, некоторые частички его с силою устремляются в эти узкие проходы, и так как величина этих частичек (как это недурно доказано Декартом) неодинакова, то они, прежде чем сломать хрупкие стенки проходов, изгибают их наподобие свода. Взломавши стенки проходов, частицы селитренного спирта заставляют их обломки отскакивать назад; при этом они, сохраняя свое прежнее движение, остаются попрежнему неспособными

к сгущению и кристаллизации. Те же частицы селитры, которые проникают в более широкие проходы, не соприкасаясь со стенками последних, неизбежно окружаются особым тончайшим веществом, которое увлекает их кверху, подобно тому, как огонь или жар увлекает кверху частицы дерева и уносит их вместе с дымом. Если этих частиц было довольно много или если они соединились с обломками стенок и частицами, проникшими в узкие проходы, то из них образуются уносящиеся кверху капельки. Но если твердая соль разрыхлена и размягчена действием воды * или воздуха, то она делается способной противостоять напору селитренных частиц и заставляет их утратить то движение, в котором они находились, и снова остановиться, подобно тому как песок или глина задерживает движение погрузившегося в него пушечного ядра. В этой-то остановке частиц селитренного спирта и состоит воссоздание селитры, причем — как видно из этого объяснения — твердая соль служит только орудием для этого воссоздания. Вот что я имею сказать о воссоздании селитры.

Рассмотрим теперь, с Вашего позволения, во-первых, почему селитренный спирт и селитра так сильно отличаются на вкус; во-вторых, почему селитра воспламеняется, между тем как селитренный спирт — никогда. Для уразумения первого должно заметить, что тела, находящиеся в движении, никогда не сталкиваются с другими телами своими наиболее широкими поверхностями, — тогда как тела, находящиеся в покое, соприкасаются именно этими своими сторонами. Таким образом, частицы селитры, если их положить на язык, ложатся на него, вследствие своего спокойного состояния, наиболее широкими из своих граней, и тем закрывают поры его — что́ и является причиной ощущаемого холода (причем следует принять во внимание, что слюна не может разъединить селитру на достаточно малые частицы). Но если частицы эти кладутся на язык в состоянии возбуждения и движения, то они попадают на него своими острыми ребрами, проникают в его поры, и чем возбужденнее они двигаются, тем острее будет ощущение на языке; так игла, попадая на язык, вызывает различные ощущения, смотря по тому, соприкасается ли она с ним своим острием, или своей длинной поверхностью.

Причина же воспламеняемости селитры и невоспламеняемости селитренного спирта состоит в том, что частицы селитры, находясь в покое, не так легко уносятся огнем вверх, как частицы, имеющие собственное движение по всем направлениям. Селитренные частицы, находясь в покое, не поддаются действию огня до тех пор, пока он не отделит их друг от друга и не окружит каждую из них со всех сторон. Но раз окружив частицы, огонь влечет их за собой то в одну, то в другую сторону, пока они не приобретут собственного движения и не унесутся вверх с дымом. Частицы же селитренного спирта, которые уже находятся в движении и отделены друг от друга, от самого незначительного жара раздвигаются во все стороны на большое пространство, — и в то время как некоторые из них уносятся в дыме, другие проникают в поддерживающее огонь вещество, прежде чем пламя успеет окружить их. Поэтому-то они скорее тушат огонь, чем служат ему пищею.

Обращусь теперь к экспериментам, которые, как мне кажется, под-

---

* Если Вы спросите, почему при подливании селитренного спирта в водяной раствор твердой соли происходит шипение, прочтите [мое] замечание на § 25.

тверждают данное мною объяснение. Во-первых, я нашел, что селитренные частицы, во время горения уносящиеся в дыме, суть не что иное, как чистая селитра. Я несколько раз расплавлял селитру до такой степени, что реторта значительно накалялась; затем я зажигал селитру горящим углем и собирал дым от нее в охлажденную стеклянную банку, пока она не становилась от этого влажной. Потом я еще более увлажнял бутылку собственным дыханием и выставлял ее на холодный воздух для просушивания *. После этого в некоторых местах сосуда начинали показываться кристаллики селитры. Чтобы не сомневаться в том, что эти кристаллики образовались из одних только летучих частиц, и чтобы нельзя было предположить, что огонь увлекал с собою нерасщепленные частицы селитры (выражаясь в духе почтенного автора) и затем вместе извергал и твердые и летучие частицы раньше, чем они успевали разъединиться, — чтобы исследовать это, говорю я, я пропустил дым через трубу А длиною около фута, как через печную трубу, для того чтобы более тяжелые части пристали к этой трубе и чтобы я мог собрать [в банке] одни лишь летучие части, проходившие через более узкое отверстие В. При этом я брал очень небольшое количество селитры, для того чтобы пламя было слабее. И опыт удался так же, как и без трубы



Однако я не хотел остановиться на этом. Чтобы лучше обследовать это дело, я взял большее количество селитры, расплавил ее и зажег горящим углем. Потом, как и прежде, я приставил к реторте трубу А, а над отверстием В, пока пылало пламя, я держал кусок плоского стекла. Стекло покрылось некоторым веществом, которое, будучи выставлено на воздух, стало влажным, откуда я заключил, что оно состоит из одних твердых частиц. Хотя я ждал несколько дней, но я не обнаружил на стекле ни одного кристаллика селитры и не мог заметить никакого действия селитры. Но когда я полил вещество селитренным спиртом, то селитра немедленно появилась. Из этого я, как мне кажется, имел право заключить: во-первых, что твердые частицы селитры при ее расплавлений отделяются от летучих и если и уносятся вверх пламенем, то только отдельно от летучих частиц. Во-вторых, что твердые частицы, отделившиеся во время горения от летучих, не могут уже вновь соединиться с ними. Отсюда же следует, в-третьих, что частицы, приставшие к стенкам банки и превратившиеся в кристаллики, были не твердые, а исключительно только летучие.



Второй эксперимент, доказывающий, что твердые части суть не что иное, как шлаки селитры, состоял в следующем. Я нашел, что чем более селитра очищается от шлаков, тем она становится летучее и способнее к кристаллизации, потому что когда я клал кристаллы очищенной или профильтрованной селитры в стеклянный бокал А и подливал туда немного холодной воды, селитра отчасти испарялась вместе с этой холодной водой, и летучие частицы прилипали к верхним краям бокала, образуя кристаллики.

Третий эксперимент, который, как мне кажется, указывает на то, что частицы селитренного спирта, по мере того как они утрачивают свое движение, получают способность воспламеняться, состоит в следующем. Я налил несколько капель селитренного спирта на влажную бумагу,

* Когда я производил этот опыт, воздух был совершенно ясен.

а сверху насыпал песку, в который селитренный спирт стал постепенно впитываться. Когда же песок всосал таким образом весь или почти весь селитренный спирт, я старательно высушил его над огнем на этой же самой бумаге. Потом, ссыпав песок, я положил бумагу на горящий уголь, причем она, едва соприкоснувшись с ним, стала искриться так, как если бы она впитала в себя самоё селитру.

При более подходящих обстоятельствах я присоединил бы к этому еще ряд других экспериментов и тем, может быть, окончательно разрешил бы вопрос. Но иного рода предметы настолько отвлекают меня, что с Вашего позволения, я отложу это до другого раза и перейду к следующим замечаниям.

§ 5. В том месте, где славнейший муж говорит мимоходом о форме селитренных частиц, он обвиняет новейших писателей в том, что они неверно изображали эту форму. Я не знаю — подразумевает ли он в числе этих писателей и Декарта. Если да, то вероятно он обвиняет его с чужих слов, потому что Декарт ничего не говорит о частицах, которые могут быть видимы глазами. Не думаю также, чтобы славнейший муж допускал мысль, будто кристаллики селитры, если они оботрутся до того, что примут форму параллелепипеда или иной какой-нибудь фигуры, перестанут вследствие этого быть селитрой. Но, может быть, он имеет в виду тех химиков, которые признают только то, что они могут видеть глазами и ощупать руками.

§ 9. Если бы этот эксперимент можно было вполне точно проделать, то он служил бы прямым подтверждением того, что я хотел вывести из первого, упомянутого выше, моего эксперимента.

§ 13 вплоть до § 18 славнейший муж пытается показать, что, все чувственные качества зависят только от движения, фигуры и прочих механических состояний. Но так как все эти доказательства предлагаются славнейшим автором не в качестве математических[3], то я не считаю нужным исследовать, вполне ли они убедительны. Не знаю только, почему славнейший муж так хлопочет вывести это из своего эксперимента, раз это уже более чем достаточно доказано Бэконом Веруламским, а затем Декартом. Не вижу также, чтобы этот эксперимент [Бойля] давал нам более ясные показания, чем другие довольно обыденные эксперименты. Так например относительно теплоты: разве это не следует с такою же очевидностью из того, что два холодные куска дерева при трении друг о друга порождают огонь от одного этого движения? Или из того, что облитая водой известь нагревается? Что касается звука, то я не нахожу, чтобы в этом эксперименте можно было усмотреть что-нибудь более достопримечательное, чем в простом кипячении воды и во многом другом. Относительно цвета я укажу (чтобы говорить только о том, что легко поддается проверке) только на наблюдаемое нами изменение окраски зеленых растений, причем зелень переходит в самые разнообразные цвета. Далее, тела, издающие дурной запах, становятся еще более зловонными, если они приходят в движение и особенно если они несколько нагреваются. Наконец сладкое вино превращается в уксус и т. д. и т. п. Вот почему — пользуясь философской свободой — я позволил бы себе признать все это излишним. Говорю это из опасения, чтобы люди, менее расположенные к почтенному мужу, чем он того заслуживает, не стали превратно судить о нем.*

---

* В посланном мною письме я умышленно опустил это место[4].

§ 24. О причине этого явления я уже говорил. Прибавлю только, что, как мною найдено путем эксперимента, в этих соляных капельках плавают частицы твердой соли. Ибо поднявшись кверху, они прилипали к стеклянной пластинке, которую я держал наготове. Когда же я нагрел пластинку для удаления приставших к ней летучих частей, то в некоторых местах стекла я заметил какое-то густое беловатое вещество.

§ 25. В этом параграфе славнейший муж хочет повидимому доказать, что щелочные частицы разгоняются по разным направлениям толчком со стороны соляных частиц, тогда как последние поднимаются на воздух собственным движением. При объяснении этого явления я уже говорил, что частицы селитренного спирта приобретают более оживленное движение вследствие того, что, попадая в более широкие поры, они неизбежно должны окружаться там особым тончайшим веществом, которое увлекает их вверх подобно огню, уносящему частицы дерева; щелочные же частицы приводятся в движение теми из частиц селитренного спирта, которые проникают в более узкие поры. Прибавлю к этому, что чистая вода не так легко растворяет и размягчает твердые частицы. Поэтому не удивительно, что, при подливании селитренного спирта в водяной раствор твердой соли, происходит то шипение, о котором славнейший муж говорит в § 24. И я полагаю, что это шипение в данном случае будет сильнее, чем если бы селитренный спирт был налит на нерастворенную в воде твердую соль, ибо в воде твердая соль разлагается на мельчайшие молекулы, которые легче разъединяются и свободнее движутся, чем части той же твердой соли, когда они тесно примыкают друг к другу.

§ 26. О вкусе селитренного спирта я уже говорил. Поэтому мне остается сказать только о щелочи.[5] Положив ее на язык, я ощутил теплоту, сопровождаемую легкими уколами. Это указало мне на то, что я имею дело с каким-то родом извести, ибо щелочь эта нагревается от соединения со слюною, пóтом, селитренным спиртом и, может быть, даже сырым воздухом, — точно так же, как известь нагревается при соединении с водой.

§ 27. Из того, что частица какого-нибудь вещества соединилась с другою, еще не следует, что она изменила свою геометрическую форму. Отсюда можно заключить только то, что она увеличилась, а этого совершенно достаточно для произведения тех действий, о которых идет речь в данном параграфе.

§ 33. О философском методе славнейшего мужа я выскажу свое мнение тогда, когда прочту тот трактат, о котором он упоминает как здесь, так и во введении, на стр. 23.

О текучести.

§ 1. «Достаточно известно, что состояние это должно быть причислено к наиболее общим» и т. д. Понятия, почерпнутые из обыденного употребления или объясняющие природу не так, как она есть в себе, а так, как она относится к человеческому чувству, я никоим образом не считал бы возможным причислить к высшим родовым понятиям, ни смешать их (чтобы не сказать — спутать) с чистыми понятиями, объясняющими природу, как она есть в себе. К последним относятся: движение, покой и их законы; к первым — видимое, невидимое, теплое, холодное, а также — скажу сразу же — жидкое, твердое и т. п.

§ 5. «Первое — это весьма малые размеры тех телец, из которых

состоит [та или иная жидкость], ибо в более крупных тельцах» и т. д. Хотя тельца и малы, тем не менее они обладают (или могут обладать) неровными и шероховатыми поверхностями. Поэтому если бы большие тельца двигались таким образом, что отношение их движения к их массе соответствовало бы отношению движения мельчайших телец к их массе, то их тоже нужно было бы назвать жидкими — если б только название «жидкое» не означало чего-то внешнего и не употреблялось в разговорной речи для обозначения лишь таких двигающихся тел, в которых отдельные мельчайшие частицы и промежутки между этими частицами ускользают от человеческого чувства. Поэтому подразделять тела на жидкие и твердые — то же, что подразделять их на видимые и невидимые.

Там же. «Если бы мы не могли удостоверить это химическими экспериментами...» Никто никогда не сможет этого удостоверить посредством химических или каких-либо других экспериментов, но только посредством размышления и вычисления. Ибо разумом и вычислениями мы делим до бесконечности тела, а следовательно и силы, потребные для приведения их в движение. Но экспериментами мы никогда не сможем этого обнаружить или удостоверить.

§ 6. «Крупные тельца весьма мало способны образовать жидкости» и т. д. Понимать ли под жидкими телами то, что я только что высказал, или что-нибудь другое — дело во всяком случае само по себе вполне ясно. Но я не вижу, каким образом славнейший муж может это удостоверить экспериментами, приведенными в этом параграфе. Ибо (поскольку мы хотим сомневаться относительно вещи еще неисследованной) хотя кости и не пригодны для образования млечного сока и тому подобных жидкостей, но весьма возможно, что они способны образовать жидкость какого-нибудь иного рода.

§ 10. «Так как это делает их менее гибкими, чем прежде» и т. д. Помимо всякого изменения части их, — вследствие того только, что, будучи прогнаны назад, они отделились от остальных, — могли сгуститься в тело более плотное, чем растительное масло. Ибо тела являются более легкими или более тяжелыми, смотря по тому, в какую жидкость они погружены. Так, частицы коровьего масла, плавая в молоке, составляют часть этой жидкости. Но приведите молоко в движение: не все части молока могут в одинаковой степени к нему приспособиться, и этого одного достаточно, чтобы отделились более тяжелые частицы, прогоняющие кверху более легкие. Но так как последние все-таки тяжелее воздуха и не могут составить с ним одну жидкость, то они оттесняются воздухом книзу и, не обладая способностью придти в движение, не могут и сами из себя составить жидкость, — а потому пристают друг к другу и сплачиваются. Точно так же и пары, выделяясь из воздуха, превращаются в воду, которая сравнительно с воздухом может быть названа твердою.

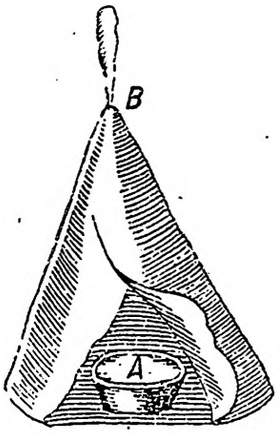
§ 13. «Примером скорее может служить пузырь, растянутый водою, чем пузырь, наполненный воздухом» и т. д. Так как частицы воды безостановочно движутся по всем направлениям, то очевидно, что если бы они не удерживались окружающими их телами, вода растеклась бы во все стороны. Далее, признаюсь, я решительно не могу понять, каким образом растяжение наполненного водой пузыря подтверждает мысль о маленьких пространствах. Ибо если частицы воды и не уступают при надавливании пальцем на стенки пузыря, — что произошло бы, если бы

они были свободны, — то это зависит от отсутствия здесь равновесия, или циркуляции, имеющей место в том случае, когда какое-нибудь тело, например, наш палец, окружается жидкостью или водой. Но как бы вода ни сдавливалась пузырем, частицы ее уступят место заключенному в пузырь камню точно так же, как это обыкновенно происходит вне пузыря.



§ тот же. «Существует ли какая-нибудь порция [6] материи?» На этот вопрос должно отвечать утвердительно, если только мы не желаем постулировать прогресс в бесконечность, или допустить (нелепее чего ничего не может быть) существование пустоты.

§ 19. «Чтобы частицы жидкости проникали в те поры и удерживались там (вследствие чего и т. д.)». Нельзя безусловно утверждать это относительно всех жидкостей проникающих в поры других тел. Частицы селитренного спирта, проникая в поры белой бумаги, делают ее жесткой и хрупкой. Легко убедиться в этом, налив в раскаленную железную выпарительную чашку *A* несколько капель селитренного спирта и пропустив дым через бумажный сверток *B*. Далее тот же селитренный спирт, впитываясь в кусок кожи не делает ее мокрой, но наоборот стягивает ее подобно огню.



§ тот же. «Так как природа предназначила их и к летанию, и к плаванию» и т. д. Причину он ищет в цели.

§ 23. «Правда, их движение редко воспринимается нами. Итак, возьмите» и т. д. Без этого опыта и без всяких усилий дело очевидно из того простого факта, что движение выдыхаемого воздуха, довольно ясно заметное в зимнее время, в летнее время или в теплых комнатах не может быть замечено нами. Затем, в летнее время, когда внезапно похолодает, поднимающиеся из воды пары, вследствие изменившейся плотности воздуха, не могут в нем рассеяться так легко до похолодания, и собираются вновь над поверхностью воды в таком изобилии, что могут быть довольно ясно видимы нами. Далее, движение бывает часто настолько медленно, что вовсе не заметно для нас, — как это бывает с тенью, падающей от стрелки солнечных часов, и еще чáще оно настолько быстро, что мы опять-таки не можем различать его, как это бывает с горящим трутом, приведенным в быстрое круговое вращение, когда нам кажется, что зажженная часть остается покоящейся на всех пунктах периферии, которую она описывает в своем движении. Я привел бы причины и того, и другого, если бы не считал это излишним.

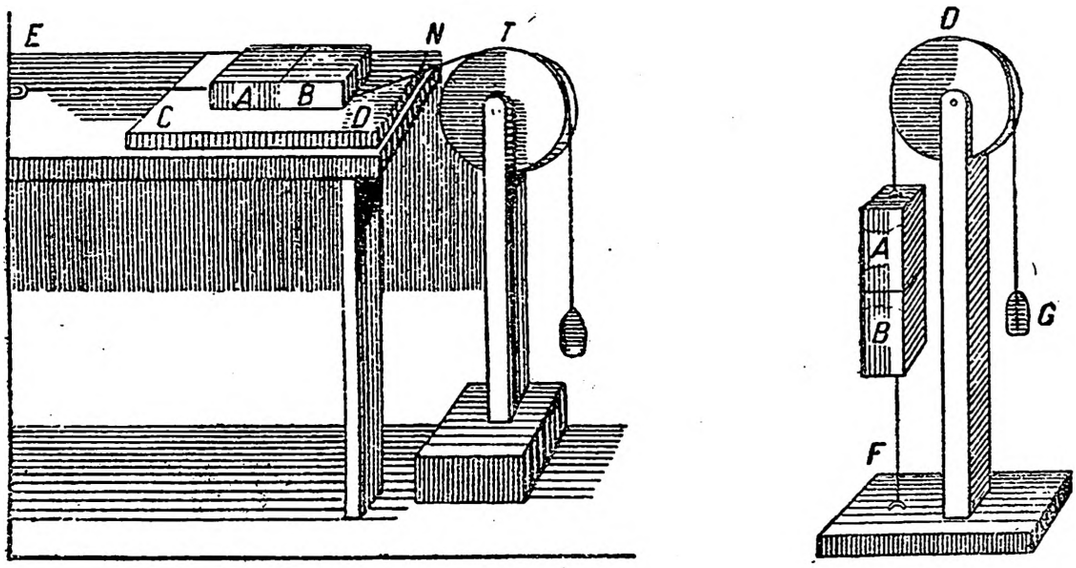
Наконец скажу мимоходом, что для общего понимания природы жидких тел достаточно знать, что, двигая нашу руку в какую бы то ни было сторону согласно с движением жидкости, мы не встретим никакого сопротивления, что́ вполне понятно всякому, кто достаточно усвоил себе те понятия, которые объясняют природу, как она есть в себе, а не как отнесенную к человеческому чувству. Впрочем я не считаю всего этого исследования бесполезным; напротив, если бы оно было произведено над каждой жидкостью со всей необходимой тщательностью и добросовестностью, то я признал бы его весьма полезным для понимания отличительных особенностей жидкостей, а это в высшей степени желательно всем философам как нечно весьма необходимое. [7]

§ 7. «Согласуясь со всеобщими законами природы» и т. д. Это — доказательство Декарта, и я не вижу, чтобы славнейший муж давал здесь какое-нибудь оригинальное доказательство, почерпнутое из экспериментов или наблюдений.

Как по этому пункту, так и по следующим, я сделал было много разных замечаний, но потом увидел, что славнейший муж сам вносит нужные поправки.

§ 16. «И в первый раз четыреста тридцать две унции». Если дело идет о заключенной в трубке ртути, то это очень близко подходит к действительному ее весу. Однако я нахожу, что стоило бы труда, насколько возможно, исследовать отношение между давлением воздуха со стороны, или в горизонтальном направлении, и давлением его в вертикальном направлении. И вот каким образом возможно, я полагаю, это сделать.

В фиг. 1-й CD — плоское, гладко отшлифованное зеркало. AB — два куска мрамора, непосредственно соприкасающиеся. Мраморная



плита A пусть будет привязана к крючку E, B же прикреплена к веревке N. T — есть блок, G — гиря, определяющая силу, требующуюся для разъединения A и B по горизонтальному направлению.

На фиг. 2-ой F — достаточно крепкая шелковая нить, при помощи которой мраморная плита B прекреплена к полу, D — блок, G — *гиря*, показывающая силу, требующуюся для разъединения A и B по вертикальному направлению.[8]

Объяснять это пространнее не стоит.

Вот и все, милейший друг, что я до сих пор нашел нужным заметить на опыты господина Бойля. Что касается Ваших первых вопросов, то, проглядывая мои ответы на них, я не нахожу, чтобы в них было что-либо упущено. Если же, быть может, я что-нибудь неясно высказал (как это часто случается со мной по недостатку в словах), то я прошу Вас указать мне соответствующее место: я постараюсь изложить его яснее.

Что касается Вашего нового вопроса, а именно — каким образом вещи начали существовать и в какого рода зависимости они находятся от первопричины, то об этом, так же, как и об усовершенствовании человеческого интеллекта, я сочинил особый трактатец, переписыванием и усовершенствованием которого я теперь занят.[9] Но по временам я откладываю этот труд в сторону, так как еще не имею определенного реше-

ния касательно его издания. А именно, я боюсь, как бы нынешние теологи не почувствовали себя оскорбленными и не набросились на меня с обычною для них ненавистью, — на меня, которого так страшат всякого рода ссоры. Буду ждать Вашего совета относительно этого предмета. А дабы Вы знали, что́ именно в этом сочинении может показаться оскорбительным для проповедников, скажу Вам, что многие атрибуты, которые как ими, так и вообще всеми — по крайней мере из лиц известных мне — приписываются богу, я отношу к творениям и наоборот другие вещи, которые рассматриваются ими (по причине предрассудков) как сотворенные, я признаю атрибутами бога и считаю, что они их плохо поняли; что кроме того я не так отделяю бога от природы, как это делали все известные мне мыслители. Итак, ожидаю Вашего совета, ибо вижу в Вас надежнейшего друга, в искренности которого непозволительно было бы сомневаться. Засим будьте здоровы и продолжайте по прежнему любить всецело Вашего

Бенедикта Спинозу.

[Рейнсбург, апрель 1662 г.]

Письмо 7[1].

Славнейшему мужу Б. д. С.

от Генриха Ольденбурга.

Славнейший муж!

Уже много недель тому назад получил я Ваше интереснейшее письмо, содержащее ученые замечания на книгу Бойля. Сам автор шлет Вам вместе со мной величайшую благодарность за высказанные Вами соображения. Он сделал бы это и раньше, если бы его не задерживала надежда — освободиться в ближайшее время от отягощающих его дел и послать Вам вместе с благодарностью и ответ на Ваши возражения. Однако надежда эта до сих пор не осуществилась: общественные и личные дела настолько поглощают г. Бойля, что на этот раз он может только засвидетельствовать Вам свою благодарность, — мнение же свое о Ваших замечаниях он принужден на некоторое время отложить. К тому же два противника напали на его недавно вышедшую книгу и он считает своим долгом ответить им по возможности скорее. Эти нападения направлены не против трактата о селитре, а против его книжки, которая содержит опыты, доказывающие упругость воздуха.[2] Справившись с этими трудами, автор не замедлит сообщить Вам свой взгляд на Ваши возражения, а пока просит Вас не истолковывать его молчания в дурную сторону.

Общество философов, о котором я упоминал при личном свидании с Вами, превращено теперь, милостью нашего короля, в «Королевское общество», которому дарован оффициальный диплом, предоставляющий ему специальные привилегии и подающий отрадную надежду на получение необходимых доходов.[3]

Я решительно посоветывал бы Вам не скрывать от ученых тех результатов, которых Вы достигли в области философии и теологии благодаря

проницательности Вашего ума и Вашей учености: опубликуйте их, какой бы визг ни подняли посредственные теологи (theologastri). Страна ваша — свободнейшее из всех государств, и философии в ней предоставлена весьма большая свобода. Ваша мудрость позволит Вам изложить Ваши мысли и взгляды с возможною умеренностью; все прочее — предоставьте судьбе. Итак, достойнейший муж, отбросьте всякий страх и опасение раздражить разных ничтожных людишек нашего времени. Уже достаточно угождали невежеству и ничтожеству. Распустим паруса истинной науки и проникнем в святилище природы глубже, чем это делалось до сих пор. Я полагаю, что Ваши исследования могут быть изданы у вас беспрепятственно, и что Вам нечего опасаться ни малейшей неприятности со стороны людей благоразумных. А раз Вы приобретете защитников и доброжелателей в этих последних (в чем я Вам ручаюсь), — чего Вам страшиться невежественных хулителей? Я не оставлю Вас в покое, уважаемый друг, пока Вы не уступите моим просьбам, и ни за что не допущу — насколько это в моей власти, — чтобы плоды Ваших размышлений, имеющих столь важное значение, остались под спудом вечного молчания. Убедительно прошу Вас сообщить мне при первой возможности все, что Вы решите по этому вопросу.

У нас, быть может, появится нечто такое, что будет достойно Вашего внимания. Ибо упомянутое выше общество примется отныне за выполнение своих целей с большим рвением и, быть может, если только продлится мир на этих берегах, украсит республику наук чем-нибудь не совсем обыкновенным.

Будьте здоровы, достойнейший муж, и верьте, что я остаюсь готовым к услугам и преданнейшим другом Вашим

Генр. Ольденбургом.

[Лондон, вторая половина июля 1662 г.]

Письмо 8[1].

Славнейшему мужу Б. д. С.

от Симона де Вриса.

Дорогой друг!

Я уже давно стремлюсь побывать у Вас, но погода и суровость зимы не благоприятствуют моему намерению. Иногда я ропщу на судьбу за то, что она разделяет нас таким большим пространством. Счастлив, в высшей степени счастлив Ваш домашний сожитель Казеариус, который, живя под одним кровом с Вами, имеет возможность — за завтраком, за обедом, во время прогулки — вести с Вами беседы о самых возвышенных предметах. Однако хотя тела наши находятся так далеко друг от друга, Вы очень часто присутствовали перед моим духом, особенно когда я перелистывал и передумывал Ваши сочинения. Но так как для меня и моих товарищей не всё в достаточной степени ясно (вследствие чего мы опять стали сходиться для совместных занятий) и чтобы Вы не подумали, что я забыл Вас, я и решился написать Вам это письмо.

Что касается нашего кружка, то он основан на следующих началах:

один из нас (каждый по очереди) прочитывает, объясняет сообразно со своим пониманием и затем доказывает все то, о чем идет речь, следуя расположению и порядку Ваших теорем. Если случается, что мы не можем удовлетворить друг друга, — мы признали полезным отмечать непонятное, а затем обращаться письменно к Вам, чтобы Вы по возможности рассеяли неясности и чтобы мы, под Вашим руководством, могли защищать истину против суеверно-религиозных людей и против христиан и тогда могли бы устоять под натиском хотя бы всего мира. Итак, прежде всего при наших чтениях и объяснениях нам показались неясными некоторые определения, да и о самой природе определения мы не составили себе одинакового для всех нас суждения. Тогда, за отсутствием Вас, мы обратились к сочинению одного математика, по имени Борелли,[2] который излагает свои воззрения на природу определения, аксиомы и постулата, приводя в то же время и мнения других авторов по этим вопросам. Мнение же его самого гласит следующим образом: «Определения употребляются в качестве посылок при доказательствах. Поэтому необходимо, чтобы они были очевидными, ибо иначе они не могут вести к приобретению научного или вполне очевидного знания». В другом месте говорится: «Не наобум, но с величайшей осторожностью нужно выбирать закон (ratio) структуры или существенное, первое и наиболее известное нам состояние (passio) предмета. Ибо если конструкция или означенное состояние предмета выражают что-нибудь невозможное, тогда не может получиться научного определения. Так, напр., если бы кто сказал: две прямые линии, ограничивающие пространство, называются фигурою, то это было бы определением вещи, не могущей существовать, а потому оно было бы невозможным: из подобного определения можно вывести только невежество, а никак не знание. Далее, если конструкция или означенное состояние (passio) будет хотя и возможным и истинным, но неведомым для нас или сомнительным, то мы опять-таки не получим хорошего определения. Ибо выводы, сделанные из неведомого и сомнительного, сами будут недостоверны и сомнительны и могут составить только предположение или мнение, но отнюдь не достоверное знание». Мнение Такэ,[3] как это Вам известно, расходится с вышеприведенным мнением, ибо оно гласит, что из ложных посылок может быть непосредственно выведено истинное заключение. Клавиус[4] же, мнение которого также приводится у Борелли, утверждает следующее: «Определение есть произвольное выражение, поэтому нет надобности приводить основания, почему вещь определяется таким или иным образом. Достаточно, чтобы признаки, заключающиеся в определении, не приписывались предмету прежде, чем будет доказано, что самое определение отвечает предмету». Итак, по мнению Борелли, определение какого-нибудь предмета должно указывать первую, существенную, вполне нам известную и истинную структуру или состояние (passio) предмета. Клавиус же думает иначе: он считает совершенно безразличным, — будет ли эта структура первой, вполне известной и истинной или — нет, лишь бы только сделанное определение прилагалось к предмету не прежде, чем будет доказано, что оно вполне отвечает ему. Мы склоняемся скорее к точке зрения Борелли; но мы не знаем хорошенько, с какою из этих двух точек зрения согласны Вы, или же Вы не согласны ни с одной из них.

Итак, в виду того, что по вопросу о природе определения (вопрос, который касается самых принципов доказательства) выдвигаются столь

различные точки зрения, а между тем, не освободившись от затруднений, связанных с этой проблемой, нельзя избавиться также и от целого ряда других, проистекающих отсюда трудностей, — мы очень хотели бы, чтобы Вы — если только мы этим не причиним Вам больших хлопот и если Вы располагаете свободным временем, — написали нам, что́ Вы думаете об этом предмете, а также и о том, каково различие между аксиомами и определениями. Борелли не усматривает между ними никакого иного различия, кроме различия в названиях; но Вы, по всей вероятности, держитесь другого взгляда.

Затем нам не вполне понятно определение 3-е.[5] В качестве примера я привел то, что Вы мне говорили в Гааге, а именно, что вещь может рассматриваться двояко: или как она есть в себе, или в ее отношении к другой вещи. Так, интеллект может рассматриваться или под углом зрения мышления (sub cogitatione), или как состоящий из идей. Однако нам не вполне ясно, в чем тут заключается разница, ибо мы полагаем, что, — если мы желаем правильно понимать мышление, — мы должны брать его под углом зрения идей (sub ideis), потому что, устранив из мышления все идеи, мы уничтожили бы и само мышление. Поэтому, так как пример для нас недостаточно ясен, то и самый вопрос все еще остается несколько темным, и мы нуждаемся в дальнейших разъяснениях.

Наконец в схолии 3-й к теореме 8 в самом начале говорится: «Из этого явствует, что хотя два атрибута и мыслятся реально различными (т. е. один без помощи другого), однако они не составляют вследствие этого двух существ (entia) или двух различных субстанций: ибо природе субстанции свойственно, чтобы каждый из ее атрибутов мыслился через себя, так как все атрибуты, которые она имеет, [всегда] вместе были в ней».[6]

Таким образом Вы, как будто, предполагаете, что природа субстанции такова, что она может иметь много атрибутов. Однако Вы этого еще не доказали, если не считать за доказательство пятое определение абсолютно бесконечной субстанции или бога.[7] Если же допустить, что каждая субстанция может иметь только один атрибут, то, имея идею о двух атрибутах, я должен был бы с полным правом заключить, что там, где существуют два различных атрибута, должны существовать и две различные субстанции. Относительно этого вопроса мы также просили бы Вас о дальнейшем разъяснении.

Затем примите мою величайшую благодарность за Ваши писания, переданные мне П. Баллингом. Они доставили мне большое удовольствие, особенно же схолия к теореме 19-ой.[8]

Если я могу быть здесь Вам полезен в чем-нибудь таком, что находится в моих средствах, то я весь к Вашим услугам; Вам нужно только сообщить мне об этом.

Я прохожу теперь курс анатомии, дошел уже почти до половины; окончив его, примусь за химию и таким образом пройду — по Вашему совету — всю медицину. Кончаю письмо и жду ответа. Примите лучшие пожелания от преданного Вам

С. И. де-Вриса.

1663. Амстердам, февраля 24 дня.

Письмо 9[1].

Ученейшему юноше Симону де Врису

от Б. д. С.

Ответ на предыдущее.

О природе определения и аксиомы[2].

Уважаемый друг!

Письмо Ваше, уже давно мною ожидаемое, я получил. Как за это письмо, так и за Вашу привязанность ко мне, чувствую к Вам сердечную признательность. Продолжительное отсутствие Ваше не менее тяжело для меня, чем для Вас, но я рад, по крайней мере, что плоды моих ночных занятий[3] пригодились Вам и нашим общим друзьям. Ибо таким путем я могу беседовать с вами, хотя вы и находитесь далеко от меня. Вам нечего завидовать Казеариусу: никто не тяготит меня в такой мере и никого мне не приходится так остерегаться, как его. Вот почему я и прошу Вас и вообще всех знакомых — не сообщать ему моих воззрений, пока он не придет в зрелый возраст. Он еще слишком юн, слишком неустойчив и более стремится к новизне, чем к истине. Но я надеюсь, что эти юношеские недостатки через несколько лет сгладятся; судя по его способностям, я даже почти убежден в этом. Природные же его качества заставляют меня любить его.

Что касается вопросов, возникших в вашем кружке (достаточно мудро организованном), то все затруднения ваши происходят, как мне кажется, от того, что вы не различаете между разными родами определений (defintinos), а именно, между определением, служащим для объяснения вещи, сущность которой составляет единственный предмет нашего исследования и нашего сомнения, и между таким определением, которое выставляется только для того, чтобы его рассмотреть как таковое. Определение первого рода непременно должно быть истинным, т. к. оно имеет определенный объект; для второго же рода определений это не важно. Так, напр., если кто-нибудь попросит меня сделать описание Соломонова храма, то я должен дать ему истинное описание храма, — если только не желаю обратить дела в шутку. Но если я создам в своем уме какой-нибудь храм, который мне желательно построить, и из описания этого здания заключу, что для него понадобится купить такой-то участок земли, столько-то тысяч камней, такое-то количество других материалов и т. д., то какой здравомыслящий человек сказал бы мне, что я плохо заключил, потому что применил, быть может, ложное определение? И потребует ли кто-нибудь, чтобы я стал доказывать истинность моего определения? Ведь это было бы то же, что утверждать, будто я не мыслил того, что́ я мыслил, или требовать от меня доказательства того, что я мыслил то, что́ мыслил. А это — явное пустословие.

Итак, один род определений объясняет вещь, как она есть вне нашего интеллекта. Такое определение должно быть истинным, и все его

отличие от теоремы или аксиомы состоит в том, что оно трактует только о сущности тех или иных вещей или их состояний, тогда как теоремы и аксиомы имеют более широкое значение, ибо они простираются также и на вечные истины.[4] Другой род определений объясняет вещь, как она мыслится или может мыслиться нами; в этом случае отличие определения от аксиомы и теоремы состоит также и в том, что такого рода определение требует только одного, а именно, чтобы оно просто могло быть мыслимым, тогда как аксиома непременно требует, чтобы ее мыслили под углом зрения истины (sub ratione veri). Поэтому такого рода определение будет плохо в том только случае, если оно окажется немыслимым. Для пояснения сказанного возьмем пример Борелли. А именно допустим, что кто-нибудь говорит: две прямые линии, ограничивающие пространство, называются фигурою. Если этот человек под прямой линией понимает то, что все понимают под кривою, то определение хорошо (ибо под таким определением разумелась бы фигура в роде ⌒ или что нибудь подобное), но тогда уже нельзя относить к фигурам квадраты и т. п. Если же под прямой линией понимать то, что мы обычно понимаем, то вещь оказывается совершенно немыслимой, а потому не получится никакого определения. Все это совершенно спутано у Борелли, мнение которого вы склонны принять.

Прибавлю еще пример, — именно тот, о котором вы упоминаете в конце. Если я скажу: каждая субстанция имеет только один атрибут, то это будет настоящая теорема, которая нуждается еще в доказательстве. Если же я скажу: под субстанцией я разумею то, что состоит из одного только атрибута, то определение будет хорошо, лишь бы только после этого все предметы (entia), состоящие из многих атрибутов, обозначались иным именем, отличным от субстанции.

На замечание ваше, будто я не доказал, что субстанция (или предмет (ens) может обладать многими атрибутами, скажу только, что вы, может быть, не пожелали обратить на доказательства достодолжного внимания. Ибо я привел целых два доказательства. Первое доказательство: нет ничего более очевидного, чем то, что каждый предмет (ens) мыслится нами под каким-нибудь атрибутом, и что чем больше он имеет реальности или бытия (esse), тем больше атрибутов должно быть ему приписано. Вот почему существо абсолютно бесконечное и должно быть определено, как и т. д. Второе доказательство, которое я нахожу важнейшим, состоит в том, что чем более атрибутов я приписываю какому-нибудь предмету (ens), тем более я вынужден приписывать ему существование (existentia), т. е. тем более я мыслю его под углом зрения истины (sub ratione veri) — в противоположность тому случаю, когда я измышляю какую-нибудь химеру или что-нибудь подобное.

Далее, вы говорите, что вы мыслите себе мышление (cogitatio) только под углом зрения идей [sub ideis, в аспекте отдельных идей], т. к. удаливши идеи, вы уничтожаете самое мышление. Это происходит, как я полагаю, от того, что в то время, когда вы — мыслящие вещи (res cogitantes) — это делаете, вы удаляете все ваши мысли и представления. Неудивительно, что после того, как вы удалили все ваши мысли (cogitationes), у вас не остается ничего в качестве содержания вашего мышления. Что же касается существа дела, то, как мне кажется, я с полной ясностью и очевидностью доказал, что интеллект даже и бесконечный, принадлежит к природе созданной (natura naturata), а не создающей (natura naturans).[5]

Затем я не усматриваю, какое отношение все это имеет к пониманию моего третьего определения. Не усматриваю я также и того, почему это определение затрудняет вас. Определение это в том виде, как я его, если не ошибаюсь, сообщил вам, гласит следующим образом: «Под субстанцией я разумею то, что существует в себе и мыслится через себя, т. е. то, понятие чего не заключает в себе понятия другой вещи. Под атрибутом я разумею то же самое, с тем только различием, что атрибутом это называется по отношению к интеллекту, приписывающему (tribuere) субстанции такую именно определенную природу». [6] Определение это достаточно ясно раскрывает, что́ я хочу разуметь под субстанцией или (sive) атрибутом. Но если вы тем не менее желаете, чтобы я объяснил вам на примере (в котором, собственно говоря, нет никакой надобности), каким образом одна и та же вещь может обозначаться двумя разными именами, то не поскуплюсь на целых два. Первый пример: под именем Израиля разумеется третий патриарх, но он же известен и под именем Иакова, причем последнее имя получено им за то, что он схватил пятку брата своего. [7] Второй пример: под плоским я разумею то, что отражает все лучи света без какого бы то ни было изменения; то же самое я разумею и под белым, с тем только различием, что белым это называется по отношению к человеку, смотрящему на плоскую [поверхность]. [8]

Я полагаю, что я полностью ответил на все ваши вопросы. Теперь я буду ждать вашего суждения; и если еще что-нибудь имеется такого, что, по вашему мнению, нехорошо или недостаточно ясно доказано, не постеснитесь указать мне на это. И т. д. [9]

[Рейнсбург, конец февраля 1663 г.].

Письмо 10 [1].

Ученейшему юноше Симону де Врису

от Б. д. С.

Уважаемый друг!

Вы спрашиваете меня: нуждаемся ли мы в опыте (experientia), чтобы знать, истинно ли определение (definito) какого-нибудь атрибута. Отвечу на это, что в опыте мы нуждаемся только в отношении к тому, что не может быть выведено из определения вещи, как, например, существование модусов, ибо оно не может быть выведено из определения вещи. Но мы не нуждаемся в опыте в отношении таких предметов, существование которых неотделимо от их сущности и вследствие этого может быть выведено из их определения. Более того: никакой опыт никогда не сможет научить нас этому, ибо опыт не учит никаким сущностям вещей. Самое большее, что он может сделать [в данном случае], — это таким образом детерминировать нашу мысль (mens), чтобы она была направлена только на определенные сущности вещей. Поэтому, — так как существование атрибутов не различается от их сущности, то никаким опытом мы не сможем постигнуть его.

Далее Вы спрашиваете, являются ли вечными истинами[2] также и вещи и состояния вещей? Я отвечаю: несомненно. Если же Вы спросите меня, почему я их не называю вечными истинами, то я скажу: с целью отличить их (как это принято всеми) от тех истин, которые не выражают каких-либо вещей или их состояния, — вроде, например, следующей: «Из ничего ничего не происходит». Такое и подобные ему положения и называются в собственном смысле вечными истинами, причем этим хотят обозначить только то, что подобные истины не имеют никакого местопребывания вне мысли (extra mentem). И т. д.

[Рейнсбург, март 1663 г.]

Письмо 11[1].

Славнейшему мужу Б. д. С.

от Генриха Ольденбурга.

Превосходнейший муж, дорогой друг!

Я мог бы привести много причин в оправдание моего долгого молчания, но все они сводятся к двум главным: к нездоровью благороднейшего Бойля и к массе дел, отвлекавших меня самого. Нездоровье-то и препятствовало Бойлю раньше ответить на Ваши возражения касательно селитры; я же в течение последних нескольких месяцев был до такой степени завален делами, что почти не принадлежал самому себе, а потому и не мог исполнить того, что считаю по отношению к Вам своей первейшей обязанностью. Душевно радуюсь, что теперь оба эти препятствия устранены (по крайней мере на время), и я могу возобновить сношения с таким другом, как Вы. Делаю это с величайшим удовольствием и с твердым намерением приложить с помощью божией все старания к тому, чтобы в дальнейшем наша переписка не прерывалась на столь долгое время.

Но прежде чем перейти к тому, что касается только Вас и меня, я изложу то, что́ я должен передать Вам от имени господина Бойля. Замечания, направленные Вами против его химико-физического трактата, он принял со свойственной ему учтивостью и шлет Вам за Вашу критику свою величайшую благодарноть. Однако он желал бы напомнить Вам, что его анализ селитры не претендует на значение истинно философского и совершенного анализа. Он имел в виду лишь указать на то, что весьма распространенное и принятое в школах учение о субстанциальных формах и качествах опирается на весьма шаткое основание и что так называемые специфические различия вещей могут быть сведены к величине, движению, покою и расположению частей. Предварив об этом, автор говорит далее, что опыт его над селитрой доказывает с полной очевидностью, что вся взятая им масса селитры была разложена химическим анализом на части вполне отличные как от селитры в целом, так и друг от друга и что затем селитра была вновь восстановлена соединением этих частей, причем произошло небольшое уменьшение в весе. И он подчеркивает, что он показал, что дело обстоит именно так. О том же способе, каким совершается этот процесс и относительно которого Вы

делаете свои предложения, он не трактовал и ничего определенного об этом не высказал, так как это не входило в его задачу. Но Ваше предположение, будто твердая соль селитры есть не что иное как ее шлаки и т. д., он считает необоснованным и недоказанным. На Ваше замечание, что эти шлаки или эта твердая соль имеет поры, соответствующие по величине селитренным частицам, наш автор возражает, что и поташ в соединении с селитренным спиртом образует селитру точно так же, как селитренный спирт в соединении со своей собственной твердой солью. Отсюда — по его мнению — вытекает, что подобные поры встречаются и в таких телах, которые не выталкивают из себя частиц селитренного спирта. Точно так же автор не видит, какими явлениями доказывается неизбежность того особого тончайшего вещества, которое Вы при этом допускаете; предположение это опирается у Вас на одну лишь гипотезу о невозможности пустоты.

Что касается высказанных Вами соображений о причинах различия во вкусе селитренного спирта и самой селитры, то автор говорит, что это его не затрагивает. Замечания же Ваши о воспламеняемости селитры и невоспламеняемости селитренного спирта предполагают, по его мнению, Декартово учение об огне, которое не представляется ему достаточно удовлетворительным.

Что касается экспериментов, которыми Вы хотели подтвердить Ваше объяснение данного явления, то автор отвечает, что, во-первых, хотя селитренный спирт и является селитрой по своей материи, но по своей форме он отнюдь не есть селитра, ибо они в высшей степени различны по своим качествам и свойствам, а именно по вкусу, запаху, летучести, способности растворять металлы, изменять цвет растений и т. п. Во-вторых: если Вы говорите, что некоторые поднявшиеся вверх частицы, соединившись вместе, образуют селитренные кристаллы, то по мнению г. Бойля это объясняется тем, что вместе с селитренным спиртом выталкиваются вверх огнем также и частицы селитры подобно тому, как это бывает с сажей. В-третьих, относительно того, что Вы говорите об эффекте очищения селитры от шлаков, автор замечает, что этим «очищением от шлаков» селитра просто освобождается от некоторой соли, похожей на обыкновенную поваренную соль. Способность же селитры уноситься кверху и застывать в виде кристалликов есть тоже свойство, общее ей со многими другими солями и находящееся в зависимости от давления воздуха и некоторых других причин, не имеющих никакого отношения к разбираемому вопросу и подлежащих обсуждению в другом месте. В-четвертых, то, что Вы утверждаете относительно Вашего третьего эксперимента может быть, по мнению автора, произведено и над некоторыми другими солями. Все дело здесь в том, говорит он, что зажженная бумага вызывает вибрацию хрупких и твердых частиц соли и таким образом производит множество искр.

Далее в § 5 Вы усматриваете со стороны благородного автора некоторое порицание по адресу Декарта. Благородный автор полагает, что в этом вопросе порицание заслуживаете скорее Вы сами. Он говорит, что имел в виду вовсе не Декарта, а Гассенди и других, приписывающих селитренным частицам цилиндрическую форму, тогда как в действительности она призматическая. При этом речь идет здесь только о видимых формах (visibiles figurae).

На возражения Ваши против §§ 13 — 18 автор замечает, что он написал это главным образом с целью показать и утвердить значение

химии для подтверждения механических принципов философии. Ибо до сих пор никто еще не излагал и не разбирал этого вопроса с должной ясностью. Наш Бойль принадлежит к числу тех, которые не настолько полагаются на свой разум (ratio), чтобы не желать соответствия между явлениями и разумом. Кроме того, он проводит большое различие между случайными экспериментами, в которых мы не знаем, какие факторы здесь действуют и что́ вносит каждый из них, и такими экспериментами, где точно известно, с какими именно факторами мы имеем дело. Дерево есть тело гораздо более сложное, чем тот предмет, о котором трактует автор. Что же касается кипения обыкновенной воды, то в этом случае огонь присоединяется извне, чего мы не имеем в нашем опыте над произведением звука. Далее, причина перехода зеленого цвета растений во многие другие цве́та еще неизвестна; эксперимент же над изменением цвета в результате подливания селитренного спирта выясняет, что это происходит вследствие изменения частиц. Наконец автор замечает, что селитра не имеет ни дурного, ни приятного запаха: дурной запах она приобретает только в растворе, при отвердении же она теряет его.

На замечания Ваши по поводу § 25 (остальные — по его словам — вовсе его не затрагивают) автор отвечает, что он пользовался принципами эпикурейцев, которые утверждают, что движение присуще частицам искони: ведь надо же было воспользоваться какой-нибудь гипотезой для объяснения явления. Однако он вовсе не делает эпикурейскую гипотезу своею, но только применяет ее для защиты своих взглядов против химиков и школьной рутины, показывая лишь, что рассматриваемое явление может быть достаточно хорошо объяснено при помощи упомянутой гипотезы. На замечания Ваши относительно неспособности чистой воды растворять твердые частицы наш Бойль возражает, что, по неоднократному наблюдению и утверждению химиков, чистая вода растворяет щелочные соли скорее, чем что-либо другое.

Что касается замечаний Ваших относительно текучести и твердости, то автор еще не имел времени проверить их. Все вышесказанное я передал Вам для того, чтобы не задерживать долее наших сношений и научных бесед с Вами.

Затем убедительнейше прошу Вас быть снисходительным к отрывочности и бессвязности моего изложения и отнести это скорее на счет моей поспешности, чем на счет умственных способностей знаменитого Бойля. К тому же все изложенное почерпнуто мною из простой товарищеской беседы с автором, а не из письменного и методического возражения. Этим же без сомнения объясняется и то обстоятельство, что из всего, им высказанного, от меня могло ускользнуть многое — быть может, наиболее важное и утонченное. Итак всю ответственность я принимаю на себя, вполне освобождая от нее г. Бойля.

Теперь перейду к нашим личным делам. И здесь да позволено мне будет спросить Вас прежде всего о том, закончили ли Вы то столь большой важности сочинение Ваше, в котором Вы трактуете о происхождении вещей и их зависимости от первопричины, а также об усовершенствовании нашего интеллекта.[2] Не подлежит сомнению, дорогой друг, что нет книги, которая доставила бы своим появлением бо́льшее удовольствие людям истинно-ученым и просвещенным, чем такого рода трактат. Человек Вашего ума и дарования естественно должен стремиться к такого рода исследованиям, а не к тому, что́ нравится модным теологам нашего времени, которые заботятся больше о своих собственных выгодах, чем

об истине. Итак, заклинаю Вас узами нашей дружбы и обязанностью умножать и распространять истину — не скрывайте от нас того, что̀ Вы написали по этим вопросам. Если же Вас удерживает от опубликования этого труда что-нибудь более важное и мною непредусмотренное, то убедительнейше прошу Вас не отказать мне по крайней мере в присылке письменного извлечения, за что я буду Вам крайне благодарен.

Ученейший Бойль опубликует в скором времени другие свои исследования, которые я перешлю Вам в знак моей благодарности; при этом я опишу Вам всю организацию нашего королевского общества, в котором я состою одним из двадцати членов совета и занимаю должность одного из двух секретарей.

На этот раз недостаток времени не позволяет мне распространиться о многом другом. Рассчитывайте с моей стороны на верность, к какой только способна честная душа, и располагайте моей готовностью ко всяким услугам, какие будут в моих слабых силах. Засим, достойнейший муж, остаюсь всецело преданный Вам

Генрих Ольденбург.

Лондон, апреля 3 дня 1663 г.

Письмо 12[1].

Ученейшему и высокоопытному мужу Людовику Мейеру доктору философии и медицины

от Б. д. С.

О природе бесконечного.[2]

Любезнейший друг!

Я получил оба Ваши письма: одно от 11 января [1663 г.], переданное мне другом NN,[3] другое — от 26 марта, пересланное каким-то неизвестным другом из Лейдена. И то, и другое доставило мне величайшее удовольствие; особенно приятно было мне узнать, что у Вас все благополучно и что Вы часто вспоминаете обо мне. Затем примите мою глубочайшую благодарность за Вашу благосклонность и за то уважение, которое Вы мне постоянно выказываете. Прошу Вас верить, что я не менее предан Вам, что̀ я и постараюсь доказать по мере моих слабых сил при первой же возможности. Чтобы положить этому начало, попытаюсь ответить на те вопросы, которые Вы предлагаете мне в ваших письмах. Вы просите, чтобы я поделился с Вами результатами моих размышлений о бесконечном. Исполню это весьма охотно.

Вопрос о бесконечном всегда считался всеми в высшей степени затруднительным и даже неразрешимым. Происходило это от того, что не делали различия между тем, что́ бесконечно по самой своей природе или в силу самого своего определения, и между тем, что́ не имеет никаких границ не в силу своей сущности, а в силу своей причины. Далее, не делалось различия и между тем, что́ бесконечно, потому что не имеет никаких границ, и тем, части чего не могут быть выражены никаким числом, хотя мы и имеем здесь некоторый максимум и некоторый минимум [между которыми заключены все части]. Наконец не проводилось

различия и между тем, что́ можно постигать только интеллектом (intelligere), но не воображением (imagiri), и тем, что́ может быть также представляемо и в воображении (imaginari). Если бы все это было принято во внимание, говорю я, то вопрос этот не представлял бы такой бездны трудностей. Всем было бы ясно, какого рода бесконечное не может быть разделено на части или не может иметь никаких частей, и какого рода бесконечное, напротив, допускает это без всякого противоречия. Далее, выяснилось бы и то, о каком бесконечном можно без всякого противоречия утверждать, что оно больше другого бесконечного, и какое бесконечное не может так мыслиться. Все это будет ясно из нижеследующего.

Однако прежде всего скажу несколько слов о следующих четырех понятиях: о субстанции, модусе, вечности и длительности (duratio). Относительно субстанции я должен заметить следующее: во-первых, что существование принадлежит к самой ее сущности, т. е. что из одной только ее сущности и определения следует, что она существует. Если мне не изменяет память, я уже доказывал Вам это устно, без помощи других положений. Во-вторых — как это следует из предыдущего, — не может быть нескольких субстанций одной и той же природы, но лишь одна. В-третьих, наконец, всякая субстанция не может мыслиться иначе, как бесконечною. Состояния (affectiones) же субстанции я называю модусами, определение которых, поскольку оно не есть само определение субстанции, не может заключать в себе существования. Поэтому, хотя они и существуют, но мы можем мыслить их и несуществующими, откуда, далее, следует, что если мы примем в соображение только сущность модусов, а не порядок всей природы в целом,[4] то из того, что они сейчас существуют, мы не можем заключать о том, будут ли они существовать или не существовать в будущем и существовали они или нет в прошедшем. Из всего этого явствует, что существование субстанции мыслится нами как нечто принципиально иное, чем существование модусов. Отсюда происходит различие между вечностью и длительностью. Ибо посредством длительности мы можем выражать только существование модусов; существование же субстанции — посредством вечности, т. е. бесконечного наслаждения существованием или бытием (per aeternitatem, hoc est infinitam existendi sive, invita latinitate, essendi fruitionem).[5]

Из всего этого явствует, что когда мы обращаем внимание (как это очень часто бывает) только на сущность модусов, а не на весь порядок природы, мы можем по произволу определять их существование и длительность, мыслить эту длительность то бо́льшей, то меньшей и делить ее на части, и все это без того, чтобы тем самым разрушить имеющееся у нас понятие модусов. Вечность же и субстанция (так как их можно мыслить не иначе, как бесконечными) не допускают по отношению к себе ничего подобного, без того, чтобы мы вместе с тем не разрушили их понятие. Поэтому просто болтают (чтобы не сказать: сумасбродствуют) те, которые полагают, что протяженная субстанция составлена из частей или тел, реально отделенных друг от друга. Ибо это все равно, как если бы кто-нибудь старался простым соединением и нагромождением многих кругов составить квадрат или треугольник или еще что-нибудь, всей своей сущностью отличное от круга. Поэтому само собой рушится сплетение аргументов, которыми философы обыкновенно пытаются доказать конечность протяженной субстанции, ибо все эти аргументы предполагают телесную субстанцию составленною из частей. Подобным же обра-

зом и другие, после того как они уверили себя, будто линия составлена из точек, могли изобрести много аргументов с целью показать, что линия не может быть делима до бесконечности. [6]

Быть-может, однако, Вы спросите: почему же тогда мы от природы так склонны делить протяженную субстанцию? Отвечу Вам на это, что количество мыслится двумя способами: а именно, абстрактно или поверхностно, так, как мы с помощью чувств имеем его в воображении (imaginatio) или — как субстанция, что́ возможно только посредством одного интеллекта. Поэтому, если мы рассматриваем количество так, как оно есть в воображении — что́ бывает весьма часто и более легко, — то оно кажется делимым, конечным, составленным из частей и множественным. Если же мы рассмотрим количество так, как оно есть в интеллекте, перципируя этот предмет так, как он есть в себе — что́ дается весьма трудно, — то, как я (если память мне не изменяет) [7] доказывал Вам раньше, оно окажется бесконечным, неделимым и единственным.

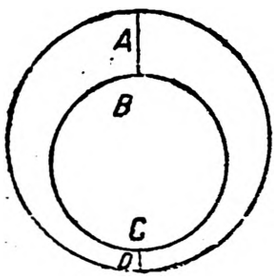
Затем, из того, что мы можем произвольно определять длительность и количество (в том случае, когда количество мы мыслим абстрагированным от субстанции, а длительность отделяем от того способа, каким она проистекает от вечных вещей), происходит время и мера, [8] — время для определения длительности, а мера для определения количества таким способом, чтобы, насколько это возможно, облегчить нам образное представление (imaginatio) длительности и количества. Далее, отделяя состояния субстанции от самой субстанции и подразделяя их для облегчения образного представления на классы, мы получаем *число*, которое и служит нам для определения этих состояний.

Из всего этого с ясностью видно, что время, мера и число суть не что иное, как модусы мышления (cogitandi) или, лучше сказать, воображения (imaginandi). Поэтому неудивительно, что все, пытавшиеся понять ход природы (progressus naturae) при помощи подобного рода понятий (да к тому же плохо понятых), до того запутывались, что в конце концов не могли никак выпутаться без того, чтобы не разломать всего и не прибегнуть к абсурдным и абсурднейшим допущениям. Ибо, так как существует много такого, что никоим образом не может быть постигнуто воображением, но постигается одним только интеллектом (каковы субстанция, вечность и друг.), то если кто-нибудь пытается трактовать такого рода предметы с помощью упомянутых выше понятий (которые являются только вспомогательными средствами воображения), то он достигает ничуть не бо́льшего, чем если бы он старался о том, чтобы сумасбродствовать своим воображением. Даже модусы субстанции никогда не будут правильно поняты, если мы будем смешивать их с подобного рода рассудочными понятиями (entia rationis) [9] или вспомогательными средствами воображения. Ибо этим мы отделили́ бы их от субстанции и от того способа, каким они проистекают из вечности, а без этого они не могут быть правильно поняты.

Для того чтобы еще яснее видеть это, возьмите следующий пример: а именно, если кто-нибудь мыслит длительность абстрактно и, смешивая ее с временем, начнет делить ее на части, то он никогда не поймет, каким образом может пройти, напр., час. Ибо для того, чтобы прошел час, необходимо будет, чтобы сначала прошла половина его, затем половина оставшейся половины, далее половина нового остатка, — и таким образом, отнимая без конца от оставшегося по половине, вы никогда не придете к концу часа. Вследствие этого, многие из тех, которые не

привыкли отличать рассудочные понятия (entia rationis) от реальных вещей, отважились утверждать, что длительность слагается из отдельных моментов. Таким образом, желая избежать Харибду, они натолкнулись на Сциллу,[10] ибо составлять длительность из отдельных моментов — то же самое, что составлять число из простого сложения нулей.

Далее, из только что сказанного явствует, что ни число, ни мера, ни время, так как они суть только вспомогательные средства воображения, не могут быть бесконечными: иначе число не было бы числом, мера — мерой и время — временем. Отсюда ясно видно, почему многие, которые смешивали эти три понятия с самими вещами, вследствие незнания истинной природы вещей, пришли к отрицанию актуально-бесконечного (infinitum actu).[11] Но до какой степени жалки их рассуждения — об этом пусть судят математики, которых подобного сорта аргументы ни на минуту не смогли задержать в отношении предметов, ими ясно и отчетливо перципируемых. Ибо, помимо того, что они открыли немало таких вещей, которые не могут быть выражены никаким числом (из чего достаточно ясно обнаруживается неприменимость чисел к определению всего сущего), — в их области встречается также и многое такое, что́ не может быть приравнено ни к какому числу, но превосходит всякое возможное число. Однако они не заключают из этого, что подобные вещи превосходят всякое число вследствие [чрезвычайного] множества своих частей, а полагают, что самая природа таких вещей не может без явного противоречия подойти под какое бы то ни было число.



Так, например, совокупность неравных расстояний между двумя кругами ABCD (а также и совокупность изменений, претерпеваемых движущейся между ними материей)[12] превосходит всякое число,—и это происходит отнюдь не вследствие чрезмерной величины промежуточного пространства, потому что сколь бы малую часть этого промежуточного пространства мы ни взяли, совокупность неравных расстояний, имеющихся в этой сколь угодно малой части, опять-таки будет превосходить всякое число. Не может это быть в данном случае и следствием того, что (как это бывает в других случаях) мы не имеем наибольшего и наименьшего [из элементов интересующего нас множества]. В нашем примере мы имеем и то и другое: наибольшее расстояние есть AB, наименьшее — CD. Все дело в том, что самая природа пространства, заключенного между двумя кругами разных центров, не допускает подобного рода трактовки. Поэтому, если бы кто-нибудь пожелал определить совокупность всех этих неравных расстояний каким-нибудь определенным числом, то он вместе с тем должен будет сделать так, чтобы круг не был кругом.

Подобным же образом (возвращаясь к предмету нашего обсуждения) если бы кто-нибудь захотел определить все происходившие доселе движения материи путем сведения их и их длительности к определенному числу и времени, то это значило бы пытаться лишить телесную субстанцию (которую мы можем мыслить не иначе, как существующей) ее состояний (affectiones) и сделать так, чтобы она не имела той природы, которую она имеет. Я мог бы с ясностью доказать это и многое другое, затронутое мною в настоящем письме, если бы я не считал этого совершенно излишним.

Из того что́ уже сказано, ясно видно, что некоторые вещи бесконечны по своей природе и никаким образом не могут мыслиться конеч-

ными; другие бесконечны в силу причины, от которой они зависят, однако, когда их мыслят абстрактно,[13] они могут быть делимы на части и рассматриваемы как нечто конечное. Наконец некоторые вещи называются бесконечными, или, если Вы предпочитаете, — неопределенными (indefinita), в силу того, что они не могут быть приравнены ни к какому числу, хотя и могут мыслиться бо́льшими и меньшими: ибо нельзя утверждать, что те вещи, которые не могут быть приравнены ни к какому числу, необходимо должны быть равны между собой, — как это достаточно видно из приведенного мною примера и из многого другого.

Наконец я привел Вам вкратце причины тех заблуждений и смешений, которые возникли в отношении вопроса о бесконечном. И я их, если не ошибаюсь, объяснил таким образом, что, как мне кажется, не осталось ни одного вопроса, касающегося бесконечного, которого бы здесь не затронул, или который бы не мог быть легко разрешен из того, что́ мною сказано. Потому считаю ненужным дольше задерживать Вас на этом вопросе.

Однако я хотел бы еще мимоходом указать здесь на то, что позднейшие перипатетики[14] плохо поняли, по моему мнению, то доказательство древних, которым они старались обосновать существование бога. Ибо доказательство это в том виде, в каком я его нахожу у одного иудея, Раби Хасдаи,[15] гласит следующим образом: Если существует бесконечный регресс причин, то все вещи без исключения будут в свою очередь причиненными (causata). Но ничто причиненное не может быть признано необходимо существующим в силу своей природы. Следовательно, в природе нет ничего такого, к сущности чего принадлежало бы необходимое существование. Но это нелепо, значит — нелепо и первое допущение. Таким образом, сила этого доказательства заключается не в невозможности актуально-бесконечного[16] или в невозможности уходящего в бесконечность ряда причин, но только в самом предположении относительно того, будто вещи, которые по своей природе существуют не необходимо, не определяются к существованию такою вещью, которая необходимо существует в силу своей природы и является [только] причиной, но не причиненной (causata).[17]

Однако время заставляет меня спешить, а потому я должен был бы уже перейти ко второму Вашему письму. Но на то, что́ в нем содержится, будет удобнее ответить тогда, когда Вы почтите меня своим личным посещением. Поэтому прошу Вас, если возможно, приехать как можно скорее, ибо время моего переезда быстро приближается.

Вот и все. Будьте здоровы и не забывайте Вашего и т. д.

Рейнсбург, 20 апреля 1663 г.

Письмо 13[1].

Благороднейшему и славнейшему мужу Генриху Ольденбургу от Б. д. С.

Ответ на письмо 11.

Благороднейший муж!

Я получил письмо Ваше, уже давно мною ожидаемое, и имею наконец возможность на него ответить. Но прежде, чем приступлю к этому, скажу вкратце о том, что́ до сих пор препятствовало мне писать Вам.

Переправив сюда [2] в апреле месяце свою домашнюю утварь, я отправился в Амстердам. Там некоторые друзья обратились ко мне с просьбой, чтобы я сделал для них копию одного трактата, содержащего в кратком изложении вторую часть Принципов Декарта, доказанную геометрическим способом, а также краткое изложение важнейших проблем метафизики. Трактат этот был продиктован некоторое время тому назад одному юноше, [3] которому я не желал открыто преподавать моих собственных мнений. Затем друзья мои попросили меня, чтобы я как можно скорее изложил тем же методом и первую часть Принципов. Чтобы не противиться друзьям, я немедленно приступил к выполнению этого. В две недели работа была готова, и я передал ее друзьям, которые в конце концов попросили меня, чтобы я разрешил им издать все это. Они без труда получили мое разрешение под тем однако условием, чтобы кто-нибудь из них в моем присутствии украсил мою работу более элегантным стилем и снабдил ее небольшим предисловием, предуведомляющим читателей, что я разделяю не все, что́ содержится в этом трактате, *так как я изложил в нем немало такого, что́ совершенно противоположно моим собственным воззрениям.* * Все это должно было быть пояснено на одном или двух примерах. Исполнение всего этого взял на себя один из моих друзей, который и наблюдает за изданием этой книжки. [5] Вот это-то и задержало меня на некоторое время в Амстердаме.

По возвращении же в это село, в котором я теперь живу, [6] я почти не принадлежал самому себе вследствие посещений, которыми меня удостоили мои друзья. Теперь, наконец, любезнейший друг, я располагаю некоторым временем, чтобы сообщить Вам все это, а вместе с тем объяснить, что́ побудило меня решиться на издание упомянутого выше трактата. А именно: быть-может, при этом случае найдутся какие-нибудь люди из занимающих первые места в моем отечестве, [7] которые пожелают познакомиться с другими моими работами, содержащими мои собственные взгляды, и которые позаботятся о том, чтобы я мог опубликовать их, не подвергаясь никаким неприятностям. Если это случится, я не задумаюсь издать некоторые мои работы; если же нет — буду лучше хранить молчание, чем навязывать людям мои взгляды против воли отечества и тем создавать себе врагов. Поэтому, достопочтенный друг, прошу Вас, благоволите подождать до того времени, и тогда Вы получите или самый трактат в напечатанном виде или извлечение из него, как Вы просите. Если же пока-что Вы пожелаете иметь один или два экземпляра той книжки, которая сейчас находится в печати, то я исполню Ваше желание, как только узнаю о нем, а также о том способе, каким можно будет с удобством переслать эту книжку.

Возвращаюсь теперь к Вашему письму. Большое спасибо Вам, а также благороднейшему Бойлю за Вашу необыкновенную благосклонность и доброжелательство. Масса важнейших и серьезнейших дел не заставила Вас забыть Вашего друга; мало того — Вы и на будущее время любезно обещаете позаботиться о том, чтобы наша переписка не имела в дальнейшем столь продолжительных перерывов. Ученейшему господину Бойлю шлю мою величайшую благодарность за то, что он удостоил мои замечания ответа, — правда, довольно спешного и как бы мимоходом сделанного. Впрочем, я признаюсь сам, что замечания мои не имеют столь

---

* Эти слова, отпечатанные другим шрифтом, я опустил в отосланном мною письме так же как и все прочие места, отпечатанные другим шрифтом [4].

важного значения, чтобы ученейший муж, отвечая на них, тратил время, которое он может употребить на более возвышенные размышления. Я, во всяком случае, не думал и даже не мог бы себе представить, что в своем трактате о селитре ученейший муж не задавался никакой иной целью, как только показать неосновательность ребяческого и вздорного учения о субстанциальных формах, качествах и т. п. Но так как я был убежден, что славнейший муж хотел разъяснить нам природу селитры и доказать, что селитра есть тело сложное, состоящее из твердых и летучих частиц, то я своим объяснением хотел показать (и, смею думать, вполне достаточно показал это), что все явления, происходящие в селитре — по крайней мере, все мне известные — могут быть весьма легко объяснены нами также и в том случае, если мы признаем селитру не сложным, а простым телом. Поэтому мне не нужно было доказывать, что твердая соль есть шлак селитры: я только сделал такое предположение, желая посмотреть, каким образом славнейший муж сможет мне доказать, что эта соль есть не шлак, а нечто безусловно необходимое для образования сущности селитры, без чего она не могла бы быть мыслима. Повторяю — я полагал, что знаменитый муж желал доказать именно это.

Затем, говоря, что твердая соль имеет поры, соответствующие селитренным частицам, я вовсе не нуждался в этом допущении для объяснения воссоздания селитры. Ибо, как явствует из того, что́ я сказал, а именно, что воссоздание селитры состоит в одной только задержке движения селитренного спирта, всякая известь, по́ры которой слишком узки для того, чтобы вместить частицы селитры, а стенки этих пор слабы — всякая такая известь способна задержать движение селитренных частиц и таким образом, согласно моей гипотезе, вызвать воссоздание селитры. Поэтому нет ничего удивительного в том, что существуют и другие соли, как то: виннокаменная соль и поташ, с помощью которых может быть воссоздана селитра. Говоря, что в твердой соли селитры имеются поры, соответствующие по величине селитренным частицам, я хотел только дать объяснение тому факту, почему твердая соль селитры наиболее пригодна для тако́го воссоздания селитры, при котором мы получаем лишь небольшой недочет в прежнем весе. А то обстоятельство, что существуют и другие соли, с помощью которых можно вызвать воссоздание селитры, доказывает, на мой взгляд, именно то, что для образования сущности селитры вовсе не требуется известь селитры, разве только славнейший муж станет утверждать, что селитра — распространеннейшая из солей и что она, быть может, содержится в скрытом виде в винном камне и поташе.

Далее, говоря, что в более широких порах селитренные частицы окружаются особым тончайшим веществом, я действительно исходил, как замечает славнейший муж, из невозможности пустоты. Но я не знаю, почему он называет невозможность пустоты «гипотезой», тогда как она с полной очевидностью вытекает из того, что у *ничто* не может быть никаких свойств. Я тем более удивляюсь такого рода сомнению славнейшего мужа, что сам он, повидимому, признает, что не существует никаких реальных акциденций.[8] А скажите пожалуйста, разве не было бы реальной акциденции, если бы существовало количество без субстанции?

Что касается причин различия, существующего во вкусе селитренного спирта и самой селитры, то я должен был привести их с целью показать, как легко объясняются эти вкусовые явления из одного лишь того

различия, которое согласно моему допущению, имеется между селитренным спиртом и селитрой, без какой бы то ни было апелляции к свойствам твердой соли.

То, что́ я высказал о воспламеняемости селитры и невоспламеняемости селитренного спирта, — опирается только на предположение, что для возбуждения пламени в каком-нибудь теле требуется некоторое особое вещество, которое разъединяет и приводит в движение части этого тела. И мне кажется, что повседневный опыт и разум достаточно учат и тому и другому.

Перехожу к экспериментам, которые я привел для того, чтобы не безусловно, но, как я нарочито сказал, *до некоторой степени* подтвердить мое объяснение. Итак, по поводу первого из приведенных мною опытов славнейший муж не прибавил ничего нового сравнительно с тем, что́ было уже высказано мною самым недвусмысленным образом. О том же видоизменении эксперимента, которое я предпринял с целью удостовериться в обоснованности нашего предположения [о поднятии кверху твердых частиц], он совершенно ничего не говорит. Далее, касаясь моего второго эксперимента и утверждая, что очищением от шлаков селитра освобождается от какой-то соли, похожей на обыкновенную, он не приводит этому никаких доказательств. Ведь я, как я нарочито сказал, привел все эти эксперименты не для того, чтобы безусловно подтвердить высказанные мною предположения, но лишь по той причине, что эти эксперименты, повидимому, до некоторой степени подтверждают то, что́ было мною высказано и показано как согласующееся с разумом. Далее, когда автор замечает, что способность подниматься вверх и застывать в виде кристалликов присуща не только селитре, но и некоторым другим солям, то я недоумеваю, какое это имеет значение для интересующего нас вопроса. Ибо я вполне допускаю, что и другие соли содержат в себе шлаки, освободившись от которых, они становятся более способными к улетучиванию. Также и относительно третьего эксперимента я не усматриваю никаких таких возражений, которые затрагивали бы меня.

По поводу § 5 я полагал, что благородный автор выступает здесь против Декарта, как он делает это и в других местах сообразно с принадлежащей каждому свободой исследования и без какого бы то ни было ущерба для достоинства обоих авторов. То же самое впечатление вынесут, вероятно, и другие, прочитавши произведение славнейшего мужа и Принципы Декарта, если только им не будет на этот счет сделано специального предуведомления. И я всё еще не вижу, чтобы славнейший муж высказался по этому вопросу с достаточной ясностью; ибо он так и не сказал, перестает ли селитра быть селитрой, если видимые ее кристаллики, — а о них, по заявлению благородного автора, только и идет у него речь, — оботрутся настолько, что превратятся в параллелепипеды или примут какую-нибудь другую форму.

Но оставим это и перейдем к тому, что́ славнейший муж говорит по поводу §§ 13 — 18. Охотно признаю, что воссоздание селитры — прекрасный эксперимент для исследования самой природы селитры, при условии, что мы уже предварительно признали механические принципы философии, а также признали и то, что все изменения тел совершаются по законам механики. Но я отрицаю, что это следует из означенного эксперимента с бо́льшей ясностью и очевидностью, чем из многих других обыденных экспериментов, *из которых, однако, это не может быть неопровержимо доказано.*[9] Когда же славнейший муж утверждает,

что ни у кого другого он не встречал этого учения в таком ясном изложении и в такой трактовке, то вероятно он имеет наготове какие-нибудь доводы, которые по его мнению опровергают положения Бэкона и Декарта и которые мне неизвестны. Я не привожу здесь этих положений, полагая, что они не могут быть неизвестны славнейшему мужу; замечу только, что Бэкон и Декарт также стремились установить соответствие между их разумом и явлениями. Если же они тем не менее в чем-нибудь и заблуждались, то ведь и они были люди, которым, конечно, ничто человеческое не было чуждо.

Далее, автор говорит, что существует большая разница между такими экспериментами (случайными и сомнительными, которые приведены мною), относительно которых мы не знаем, какие факторы в них действуют и что́ вносится каждым из этих факторов, и такими экспериментами, где точно известно, с какими именно факторами мы имеем дело. Однако я всё еще не вижу, чтобы славнейший муж разъяснил нам природу тех [веществ], с которыми мы имеем дело в данном случае, а именно — селитренной извести и селитренного спирта. Так что эти два [вещества] оказываются не менее темными для нас, чем те вещи, которые я привел в качестве примера, а именно известь и вода, из соединения которых получается теплота. Что же касается дерева, то я согласен, что оно есть тело более сложное, чем селитра. Но до тех пор пока мы не знаем природы как того, так и другой, и того способа, каким в обоих телах порождается теплота, какое значение имеет это для интересующего нас вопроса? Далее, я не понимаю, на каком основании славнейший муж отваживается утверждать, что ему известно, какая именно природа действует в обсуждаемом эксперименте. *Чем может он нам доказать, что теплота не производится здесь каким-нибудь особым тончайшим веществом?* [10] Не тем ли, может быть, что мы имеем здесь лишь незначительный — сравнительно с прежним — недочет в весе? Но если бы не было даже ни малейшего недочета, то, по-моему, из этого ничего бы еще не следовало. Ибо мы видим, как легко вещи могут быть выкрашены в какой-нибудь цвет при помощи весьма малого количества материи, и от этого они не становятся ни тяжелее, ни легче, по крайней мере, для наших органов чувств. Поэтому я и имею основание задаваться вопросом: не участвует ли здесь что-нибудь такое, что не поддается никакому чувственному восприятию — особенно, если принять во внимание, что еще не дознано, каким образом могли произойти в указанных телах все изменения, наблюденные славнейшим мужем во время эксперимента. Более того: я убежден, что теплота и то воспламенение, о котором упоминает знаменитый муж, находятся в зависимости именно от участия какой-то извне приходящей материи. Далее, я полагаю, что из кипения воды (не говоря уже о волнении ее) я скорее могу вывести, что причиной звука является колебание воздуха, чем из этого эксперимента, где мы совершенно не знаем природы участвующих в нем факторов и где мы наблюдаем теплоту, причины и способы происхождения которой нам совершенно неизвестны. Наконец существует много тел, которые не имеют решительно никакого запаха, но части которых, при малейшем сотрясении или нагревании, начинают издавать запах, при охлаждении вновь утрачиваемый ими (по крайней мере для наших чувств): например, янтарь и некоторые другие тела, относительно которых я даже не знаю, более ли они сложны, чем селитра.

Замечания мои к § 24 показывают, что селитренный спирт не есть

чистый спирт, но что он изобилует селитренной известью и другими веществами. Поэтому я и сомневаюсь: мог ли знаменитый муж с достаточной тщательностью установить то, что́, по его словам, он обнаружил при помощи весов, а именно, что вес подливаемого селитренного спирта почти сходится с весом селитренного спирта, улетучивающегося при кипении.

Наконец хотя чистая вода повидимому и растворяет щелочные соли быстрее [чем что-либо другое], тем не менее (так как она представляет собою тело менее сложное, чем воздух) она не может содержать в себе, подобно воздуху, столько родов разнообразных телец, которые могли бы проникать в поры самых различных родов извести. Поэтому, так как вода состоит преимущественно из частиц одного определенного рода, могущих в известных пределах растворять известь, с воздухом же дело обстоит иначе, то отсюда следует, что в указанных пределах вода растворит известь гораздо быстрее, чем воздух. Но так как, с другой стороны, воздух состоит из частиц и более грубых, и гораздо более тонких, и вообще из частиц разных родов, могущих многими способами проникнуть в гораздо более узкие поры, чем те, в которые проникают частицы воды, то отсюда следует, что хотя воздух (так как он не может состоять из столь многих частиц одного и того же рода) растворяет селитреную известь медленнее, чем вода, но зато гораздо лучше и основательнее: он размягчает ее и таким образом увеличивает ее способность задерживать движение частиц селитренного спирта. Ибо до сих пор эксперименты еще не заставили меня признать какое-либо иное различие между селитренным спиртом и самой селитрой, кроме того, что частицы последней пребывают в покое, тогда как частицы первого находятся в сильном возбуждении и движении. Так что между селитрой и селитренным спиртом существует такая же разница, как между льдом и водой.

Однако не смею дольше задерживать Вас на этих вопросах. Боюсь, что и так я был уже слишком пространен, хотя, насколько мог, заботился о краткости. Если же я тем не менее наскучил Вам, прошу извинить меня и вместе с тем истолковать в наилучшем смысле то, что́ я в качестве друга высказываю Вам так свободно и искренно. Ибо я считал безрассудным, отвечая на Ваше письмо, обойти молчанием все это. Хвалить же перед Вами то, что́ мне не вполне понравилось, было бы чистейшей лестью, столь вредною и опасною для дружеских отношений. Итак, я решился высказать мое мнение вполне откровенно, считая, что ничто не может быть желаннее для философов, чем такая откровенность. Впрочем, если бы Вам показалось более подходящим предать высказанные мною мысли огню, вместо того, чтобы передавать их ученейшему господину Бойлю, — предоставлю это на Ваше усмотрение. Поступайте, как Вам угодно. Но только верьте моей величайшей преданности и расположению к Вам и к благороднейшему Бойлю. Сожалею, что мои слабые силы не позволяют мне доказать Вам это иначе, чем на словах; однако же, и т. д.

[Ворбург, 17/27 июля 1663 г.].

Письмо 14[1].

Славнейшему мужу Б. д. С.

от Генриха Ольденбурга.

Славнейший муж, глубокоуважаемый друг!

Возобновление нашей переписки доставляет мне величайшее удовольствие. Письмо Ваше от 17/27 июля я получил с особенной радостью — как потому, что мог удостовериться из него, что у Вас все благополучно, так и потому, что оно еще более укрепило мою уверенность в постоянстве Вашей дружбы ко мне. А в довершение всего — Вы извещаете меня, что приступили к изданию первой и второй части Принципов Декарта, доказанных геометрическим способом, и весьма любезно предлагаете мне один или два экземпляра. Принимаю Ваш подарок с особенным удовольствием и прошу Вас, если Вам будет угодно, послать этот, уже печатающийся трактат господину Петру Серрариусу, живущему в Амстердаме — для препровождения ко мне. Я уже поручил ему принять Ваш пакет и переслать его мне через уезжающего друга.

Затем позвольте мне сказать Вам следующее: я просто выхожу из терпения при мысли, что, живя в стране, где можно и свободно мыслить, и свободно выражать свои мысли, Вы все еще держите под спудом Ваши сочинения, излагающие Ваши собственные воззрения. Перешагните же, прошу Вас, через все имеющиеся преграды, тем более, что Вы можете не подписывать своего имени — и таким образом совершенно избежать какой бы то ни было опасности.

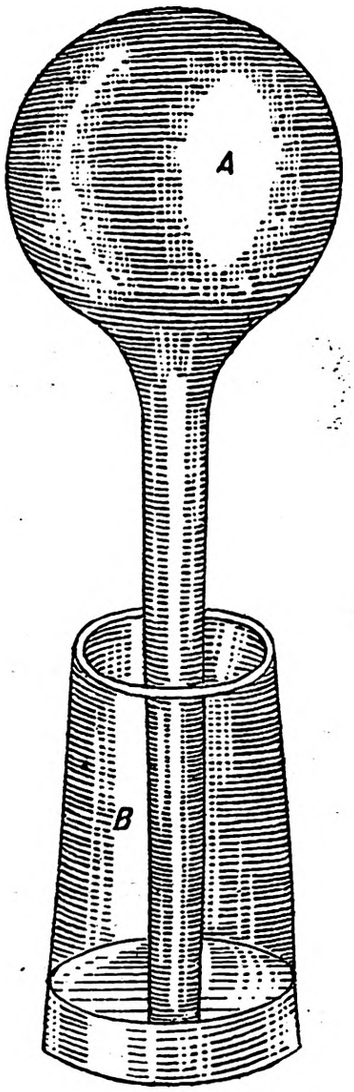
Благороднейший Бойль находится в отъезде. Как только он возвратится в город, я сообщу ему относящуюся к нему часть Вашего ученейшего письма и — как только узнаю — не замедлю передать Вам его мнение касательно Ваших соображений. Вы вероятно уже видели его «Скептического химика», латинское издание которого вышло уже некоторое время тому назад и получило довольно широкое распространение заграницей[2]. Книга эта содержит различные химико-физические парадоксы и подвергает суровой критике так называемые гипостатические первоначала спагириков.[3]

Недавно он издал еще другую книжку,[4] которая, быть может, не дошла еще до ваших книгопродавцев. Поэтому я посылаю ее Вам в этом пакете и прошу благосклонно принять этот маленький подарок. Книжка эта, как Вы увидите, защищает упругость воздуха против некоего Франциска Линуса, который пытается объяснять явления, описанные в «Новых физико-механических опытах» господина Бойля, столь натянутым и искусственным образом, что попадает в конфликт и с интеллектом и с чувствами. Перелистайте и просмотрите эту книжку и сообщите мне о вынесенных Вами впечатлениях.

Наше Королевское Общество преследует свои задачи, по мере своих сил, с большим рвением, держась в пределах экспериментов и наблюдений и избегая всякого рода запутанных дискуссий.

Недавно был произведен замечательный эксперимент, который причиняет много забот тем, кто допускает существование пустоты, и наоборот, в высшей степени приятен для тех, кто считает, что не существует

незаполненного пространства. Состоит он в следующем. Стеклянная колба *A*, наполненная до краев водою, ставится горлышком вниз в стеклянный сосуд с водой *B*. Затем они помещаются под колокол нового воздушного насоса господина Бойля, после чего из колокола выкачивается воздух. При этом в колбе *A* начинают в большом количестве показываться пузыри, которые подымаются в верхнюю часть колбы *A* и вытесняют оттуда всю воду в сосуд *B* под поверхность воды, находящейся в этом последнем. В таком виде оба сосуда оставляются в течение одного или двух дней, причем все это время воздух удаляется из-под означенного колокола посредством частых выкачиваний. Затем оба сосуда вынимаются из-под колокола, и колба *A* наполняется освобожденной от воздуха водой [спустившейся в сосуд *B*]. Затем, поставив колбу вниз горлышком в сосуд *B*, оба сосуда опять помещают под колокол. По мере удаления оттуда воздуха посредством надлежащих выкачиваний в горлышке колбы начинают замечаться маленькие пузырьки, которые, поднимаясь вверх и (при дальнейшем действии насоса) расширяясь, опять изгоняют всю воду из колбы *A*. Тогда колба вновь вынимается из-под колокола и наполняется до краев освобожденной от воздуха водой, после чего опять ставится вверх дном под колокол. Теперь, после тщательного выкачивания и полного удаления воздуха из колокола, вода удерживается в колбе *A*, нимало не понижаясь в уровне. Таким образом в этом опыте причина, которая согласно Бойлю считается поддерживающей водяной столб в Торричеллиевом опыте (а именно воздух, оказывающий давление на воду в сосуде *B*), причина эта повидимому вполне устранена и тем не менее вода в колбе не опускается.[5]



Я намеревался присовокупить здесь еще многое другое, но меня отвлекают друзья и дела. (Присовокуплю только одно: если Вам угодно будет прислать мне то, что Вами сдано в печать, пишите адрес на письме и на пакете следующим образом, и т. д.).[6]

Я не могу заключить письма без того, чтобы не пристать в Вам еще и еще раз относительно опубликования Ваших собственных сочинений. Я не перестану уговаривать Вас до тех пор, пока моя просьба не будет исполнена. А если бы тем временем Вы захотели хотя бы отчасти посвятить меня в содержание этих произведений — о, в каком бы я был восторге и в какой мере считал бы себя обязанным Вам.

Будьте здоровы и не переставайте любить меня. Глубоко преданный Вам

Генрих Ольденбург.

Лондон, 31 июля [или, как значится в голландском переводе, 10 авг. нового стиля] 1663 г.

Письмо 15[1].

Г-ну Людовику Мейеру сердечный привет
от Б. де Спинозы.

Любезнейший друг!

Предисловие,[2] которое Вы мне прислали через нашего общего друга де-Вриса, отсылаю Вам обратно с ним же. Кое-что я, как увидите, отметил на полях, но остаются еще некоторые пункты, которые я счел более удобным изложить Вам в письме.

Итак, во-первых, я хотел бы, чтобы, кроме высказанного Вами на стр. 4 — касательно повода, побудившего меня изложить первую часть,— Вы нашли возможным упомянуть где-нибудь о том, что я составил эту часть в течение каких-нибудь двух недель. После такого предупреждения никто не станет думать, что это представлено в столь ясной форме, что яснее нельзя изложить этого, и таким образом читатели не будут задерживаться на таких словах, которые они быть-может найдут темными в том или другом месте.

Во-вторых, я просил бы Вас предупредить [читателей], что многие доказательства я провел иначе, чем Декарт, — не для того, чтобы исправлять Декарта, но чтобы иметь возможность последовательнее придерживаться моего собственного порядка и не слишком увеличивать количество аксиом. По этой же причине я должен был снабдить доказательствами некоторые положения, которые Декартом просто утверждаются без всякого доказательства, и прибавить кое-что, совершенно опущенное у Декарта.

Наконец, убедительнейше прошу Вас, дорогой друг, чтобы Вы совершенно выпустили и уничтожили все, что было приписано Вами в конце по адресу одного известного Вам человека.[3] К этой последней просьбе меня побуждают многие соображения, но приведу Вам только одно из них. А именно, мне хотелось бы, чтобы всякий мог легко убедиться в том, что сочинение это опубликовывается в интересах всех людей и что Вы, издавая эту книжку, одержимы одним только желанием служить распространению истины, что Вы, в соответствии с этим, всячески заботитесь о том, чтобы произведеньице это встретило у всех благосклонный прием, что Вы доброжелательно и радушно приглашаете людей к изучению истинной философии и стараетесь о пользе всех людей. Всякий легко поверит этому, видя, что никто в этом сочинении не задевается и что в нем не предлагается ничего такого, что́ могло бы оказаться оскорбительным для кого-либо. Если бы, однако, после этого человек этот или кто-нибудь другой захотел проявить свой дурной и завистливый нрав, то тогда Вы сможете — не без успеха — разоблачить его характер и образ жизни. Итак, я прошу Вас подождать пока-что. Примите благосклонно мою просьбу и будьте уверены в моей полнейшей преданности Вам. Всецело Ваш

Б. де Спиноза.

Ворбург, 3 Августа 1663 г.

Друг де-Врис обещал-было захватить это письмо с собою, но так как он сам еще не знает, когда именно возвратится к вам, — отсылаю это письмо с другим.

Вместе с письмом посылаю Вам часть схолии к теореме 27 второй части (в начале страницы 75): передайте ее типографу, чтобы он заново перепечатал ее.

То, что́ я прилагаю при сем, должно быть непременно заново перепечатано и 14 или 15 строчек должны быть прибавлены, каковые нетрудно будет вставить [в текст].

Письмо 16[1].

Славнейшему мужу Б. д. С.

от Генриха Ольденбурга.

Превосходнейший муж и глубокоуважаемый друг!

Прошло всего три-четыре дня с тех пор, как я отправил Вам свое письмо с обыкновенной почтой. Я упоминал в нем о книжке господина Бойля, долженствовавшей быть посланной Вам.[2] В то время я не надеялся, что мне удастся скоро найти знакомого человека, который мог бы отвезти ее Вам. Однако таковой нашелся скорее, чем я предполагал. Итак, примите то, чего я не имел возможности послать Вам тогда вместе с самым почтительным приветом г. Бойля, уже возвратившегося в город. Он просит, чтобы Вы вникли в его предисловие к опытам над селитрой: тогда Вы поймете, какую цель преследовал он в этой работе. А именно, он хотел показать, что учения возрождающейся более солидной философии могут быть иллюстрированы ясными экспериментами, а сами эти эксперименты могут быть весьма хорошо объяснены без схоластических «форм», «качеств» и фантастических «элементов». Но он отнюдь не брал на себя задачу учить о природе селитры, или же опровергать то, что́ может быть высказано кем-либо относительно однородности материи или относительно различий между телами, возникающих исключительно из движения, фигуры и т. д. Он хотел только показать, что различное строение тел является причиной остальных различий между ними и что отсюда происходят весьма различающиеся между собою действия тех или иных тел. Отсюда, по мнению г-на Бойля, философы и другие правильно заключают (до тех пор, пока анализ не приведет нас к первичной материи) о некоторой неоднородности материи. Что касается существа этого вопроса, то я не усматриваю большого разногласия между Вами и господином Бойлем.

Когда же Вы замечаете, что всякая известь, поры которой столь тесны, что не могут вместить селитренных частиц, и при том обладают слабыми стенками, может останавливать движение этих частиц и таким образом оказывается способной к воссозданию самой селитры, — то на это г. Бойль возражает, что хотя селитренный спирт и смешивается с другими родами извести, однако из соединения с ними не получается настоящей селитры.

Что касается Ваших доводов против пустого пространства, то Бойль говорит, что он их знал и предвидел. Однако он никак не может успо-

коиться на этих доводах и намерен еще остановиться на этом вопросе в другом месте.

Затем он поручает спросить Вас, не можете ли Вы подыскать такого примера, где два пахучие тела, соединяясь вместе, образовали бы тело (какова, напр., селитра), не имеющие никакого запаха. Он говорит, что таковы именно составные части селитры: селитренный спирт издает очень дурной запах, а твердая селитра тоже не лишена некоторого запаха.

Далее он просит Вас повнимательнее взвесить и проверить Ваше сравнение льда и воды с селитрой, и селитренным спиртом, ибо лед, растаивая, целиком переходит в воду и только в воду, при чем как тот, так и другая не имеет никакого запаха, тогда как между свойствами селитренного спирта и твердой селитренной соли существует большая разница, как это показано в напечатанном трактате на многих примерах.

Все это я воспринял от нашего знаменитого автора во время беседы с ним об этом предмете. Я уверен, что вследствие слабости моей памяти я передал Вам это скорее с ущербом для него, чем с выгодою. Так как во взглядах на главные пункты Вы с автором сходитесь, то я не стану больше распространяться об этом предмете. Мне очень хотелось бы содействовать тому, чтобы вы оба соединили ваши умственные силы для ревностной разработки подлинной и солидной философии. Да будет мне позволено Вас побуждать главным образом к дальнейшему обоснованию принципов всего сущего, сообразно с тонкостью Вашего математического ума; тогда как моего благородного друга Бойля я непрестанно подговариваю к тому, чтобы он подтверждал и иллюстрировал эти принципы посредством многократно и тщательно произведенных экспериментов и наблюдений.

Итак, Вы видите, дорогой друг, к чему я стремлюсь, чего добиваюсь. Я знаю, что наши здешние философы, в этом королевстве, ни в коем случае не откажутся от своих экспериментальных исследований; не в меньшей степени я убежден и в том, что Вы тоже выполните Ваши задачи до конца, как бы ни визжала и ни жаловалась на Вас толпа философов и теологов. Так как в предыдущих письмах я уже не раз побуждал Вас к этому, то теперь я удерживаю себя, чтобы не надоесть Вам. Попрошу еще только об одном: как только появятся уже отданные Вами в печать толкования Декарта или какое-либо другое сочинение из запаса Вашего собственного творчества, не откажитесь как можно скорее переслать их мне через господина Серрариуса. Вы окажете мне этим большое одолжение и при первом удобном случае убедитесь в полнейшей преданности Вашего

Генриха Ольденбурга.

Лондон, 4 августа 1663 г.

Письмо 17[1].

Ученейшему и благоразумнейшему мужу Петру Баллингу от Б. де С.

Дорогой друг!

Последнее письмо Ваше, если не ошибаюсь, от 26 числа истекшего месяца благополучно дошло до меня. Оно немало огорчило и встревожило

меня, хотя я значительно успокоился, взвесив Вашу рассудительность и силу Вашего духа, благодаря которым Вы умеете не придавать значения ударам судьбы или, скорее, молвы, в такое время, когда удары эти обрушиваются на Вас всею своею тяжестью.[2] Тем не менее беспокойство мое о вас с каждым днем все возрастает, а потому молю и заклинаю Вас во имя нашей дружбы написать мне обо всем как можно обстоятельнее.

Что касается предзнаменований, о которых Вы говорите, а именно того факта, что, когда ребенок Ваш был еще жив и здоров, Вам прислышались его стоны, — такие же, какие он издавал во время своей болезни и тогда, когда он умирал, — то я полагаю, что это были не настоящие стоны, но создания Вашего собственного воображения. Ведь Вы сами говорите, что когда Вы приподнимались и прислушивались, стоны эти слышались Вам уже не так явственно, как до и после этого, т. е. когда Вы погружались в сон. Все это, конечно, доказывает, что стоны эти были чистейшим воображением, которое, будучи вполне предоставлено своему собственному течению, представляло их живее и явственнее, чем тогда, когда Вы приподнимались и прислушивались по направлению к определенному месту.

Для подтверждения и пояснения сказанного мною я приведу другой случай, испытанный мною самим истекшей зимой, в бытность мою в Рейнсбурге. Когда я проснулся однажды на рассвете после тяжелого сна, то образы, преследовавшие меня во сне, стояли перед моими глазами так живо, как если бы это было в действительности, и особенно образ какого-то черного шелудивого бразильца, которого раньше я никогда не видал. Образ этот почти исчезал, когда я, чтобы отвлечься, обращал глаза на книгу или на что-нибудь другое. Но как только я вновь отводил глаза от такого предмета, рассеянно устремляя их на что-нибудь иное, тот же образ того же эфиопа поминутно вновь восставал передо мной с тою же живостью, пока мало-по-малу не исчез совершенно. Таким образом, говорю я, с моим внутренним зрением случилось то же, что с Вашим слухом. Но так как причины этих явлений были совершенно различны, то случившееся с Вами оказалось предзнаменованием, чего нельзя сказать о случае, приключившемся со мною. Все это еще лучше уяснится из нижеследующего.

Явления воображения проистекают или из телесного, или из душевного состояния человека. Для краткости буду доказывать здесь это только на основании опыта. Известно, что лихорадки и другие телесные изменения являются причиной бреда и что людям полнокровным постоянно представляются всякие ссоры, скандалы, убийства и т. п. С другой стороны, мы видим, что течение воображения обусловливается также и чисто-духовным складом человека. Ибо мы знаем из опыта, что воображение во всем следует по следам интеллекта, сцепляя по порядку свои образы и слова (подобно тому, как интеллект сцепляет свои доказательства) и связывая их взаимной связью. Так, что мы почти ничего не можем постигать интеллектом без того, чтобы воображение тотчас же не образовало бы какого-нибудь образа об этом предмете. В виду всего этого я утверждаю, что все явления воображения, обуславливаемые телесными причинами, никогда не могут быть *предзнаменованием* грядущих событий, ибо их причины не заключают в себе никаких грядущих вещей. Но те явления воображения или те образы, которые ведут свое происхождение от состояния души, могут служить предзнаменованием какой-нибудь грядущей вещи, ибо душа может смутно предчувствовать

нечто такое, что́ произойдет в будущем. И поэтому она может представить себе это с такою живостью и яркостью, как если бы подобного рода вещи были уже налицо.

Возьмем пример, подобный Вашему: отец настолько любит своего сына, что как бы составляет со своим возлюбленным детищем одно целое. Так как (согласно тому, что я доказал по другому поводу) в мышлении необходимо должна существовать идея тех состояний, в каких находится сущность сына, а также и идея того, что́ проистекает из этих состояний, и так как отец, в силу того единства, которое он образует со своим сыном, является как бы частью упомянутого сына, то и душа отца необходимо должна участвовать в идеальной сущности (essentia idealis) сына и в состояниях, переживаемых этою сущностью, а также и во всем том, что́ из них проистекает (как это более подробно доказано мною в другом месте). Далее, так как душа отца идеально (idealiter) участвует в том, что́ вытекает из сущности сына, то (как я сказал) отец может иногда что-нибудь из того, что́ вытекает из сущности сына, представлять себе так живо, как если бы это на самом деле происходило перед его глазами. Для этого, впрочем, требуется стечение следующих условий: I. Чтобы событие, которое приключается с сыном в ходе его жизни, было важным и значительным. II. Чтобы оно было таким, что мы его весьма легко могли бы представить себе в нашем воображении. III. Чтобы время, к которому это событие относится, было не очень отдаленное. IV. Наконец, чтобы тело находилось в достаточно хорошем состоянии не только в отношении здоровья, но и в смысле свободы от различных забот и дел, завладевающих нашими чувствами извне. Этому может способствовать также и то, что мы думаем о таких вещах, которые обыкновенно вызывают сходные с ними идеи. Например, если во время разговора с тем или иным человеком мы слышим стоны, то по большей части случается так, что как только мы снова подумаем об этом человеке, в нашей памяти восстанут те стоны, которые мы воспринимали нашими ушами, когда разговаривали с ним.

Таково, любезный друг, мое мнение о затронутом Вами вопросе. Сознаюсь, я был весьма краток, но при всем том я старался дать Вам материал, чтобы Вы могли при первой же возможности [вновь] написать мне и т. д.

Ворбург, 20 июля 1664 г.

Письмо 18[1].

Славнейшему мужу Б. д. С.

от Виллема ван-Блейенберга.

Мой господин и незнакомый друг!

Уже несколько раз я внимательно перечитывал недавно вышедший в свет трактат Ваш и сделанное к нему приложение.[2] Мне следовало бы скорее кому-нибудь другому, чем Вам самим, говорить о тех достоинствах,

которые я нашел в этом трактате и о том наслаждении, которое он мне доставил. Но не могу умолчать о том, что чем более я в него вчитываюсь, тем более он мне нравится, и что я постоянно нахожу в нем что-нибудь такое, чего я еще не заметил раньше. Однако (чтобы не показаться в этом письме каким-то льстецом) не стану слишком восхвалять автора этого произведения: я знаю, что боги продают всё за труды. Но, чтобы не оставлять Вас слишком долго в недоумении относительно того, с кем Вы имеете дело и каким образом личность Вам незнакомая берет смелость обратиться к Вам с таким письмом, скажу Вам, что Вы имеете дело с человеком, который, добиваясь чистой и неподдельной истины, стремится в сей краткой и бренной жизни лишь к тому, чтобы — насколько позволяют наши человеческие способности — погрузиться в науку, который, отыскивая истину, не имеет никакой иной цели, кроме самой истины, который своими научными занятиями не домогается ни почестей, ни богатства, но одной лишь чистой истины и даруемого ею спокойствия и который из всех истин и наук имеет наибольшую склонность к метафизике, по крайней мере к некоторым частям ее (если не ко всей метафизике в целом), и все удовольствие жизни полагает в том, чтобы предаваться ей во все часы досуга и свободного от других обязанностей времени. Но не всякий человек столь счастлив и не всякий отличается таким трудолюбием, как это, по моему убеждению, имеет место с Вами, а потому не всякий достигает такой степени совершенства, которую я замечаю в Вашем труде. Одним словом, Вы имеете дело с человеком, которого Вы сможете узнать поближе, если Вам угодно будет сделать мне столь большое одолжение и помочь мне раскрыть и продумать до конца мои слабые мысли.

Но возвращаюсь к Вашему трактату. Хотя я нашел в нем много такого, что пришлось мне в высшей степени по вкусу, однако встретились и такие вещи, которых я не в состоянии переварить. Не будучи знаком с Вами, я несколько затрудняюсь высказать Вам это, тем более, что не знаю, не будет ли Вам это неприятно. Поэтому, предпослав Вам все вышесказанное, я и прошу Вас предварительно сказать мне, могу ли я, — если только у Вас в течение этих зимних вечеров найдется время и желание ответить мне и разъяснить мне те затруднения, которые возникли у меня при чтении Вашей книги, — могу ли я препроводить Вам некоторые из этих вопросов, разумеется, под тем только условием, чтобы это не помешало Вам в Ваших более важных и более приятных занятиях. Ибо нет вещи, которой я желал бы так сильно, как исполнения данного в Вашей книге обещания относительно более подробного изложения Ваших взглядов. То, что́ я решился, наконец, вверить моему перу, я изложил бы Вам устно, посетивши Вас; однако, так как мне помешало сначала незнание Вашего местожительства, затем заразная болезнь и, наконец, мои дела, то я принужден был всё откладывать и откладывать это на другое время.

Однако, чтобы письмо мое не было совсем уже бессодержательным, предложу Вам один вопрос, в надежде, что он не вызовет в Вас никакого неудовольствия. Во многих местах «Принципов» и «Метафизических мыслей» [3] Вы высказываете, — будь то в качестве собственного мнения, или в пояснении слов Декарта, философию которого Вы излагаете, — что творить [вещи] и поддерживать [их существование] есть одно и то же (при чем Вы считаете это настолько очевидным для всякого, кто вдумается в этот вопрос, что самое понятие об этом тождестве составляет по-Вашему

одно из первичных понятий нашего мышления). Вы говорите, что бог сотворил не только самые субстанции, но и движение, в них происходящее, т. е. что бог поддерживает беспрестанным творчеством не только самые субстанции в данном их состоянии, но и их движение и устремление (pooginge, conatus). Так, например, бог не только поддерживает непосредственным действием своей воли или своей творческой силой (все равно, как бы ни называть это) дальнейшее существование души, не только сохраняет ее в данном ее состоянии, но точно таким же образом относится и к движению души. Другими словами, подобно тому, как беспрестанное творчество, совершаемое богом, является причиной дальнейшего существования вещей, точно также и движение вещей или устремление (pooginge, conatus) в вещах происходит в силу той же причины. Ибо, помимо бога нет никакой причины движения. Отсюда (как Вы неоднократно указываете) [4] следует, что бог является причиной не только субстанции души, но также и каждого ее движения или устремления, которое мы называем волею.

Из этого положения приходится, как мне думается, придти к неизбежному заключению, — или что в движениях, или воле души не может быть ничего злого, или что сам бог непосредственно создает это зло. Ибо также и то, что́ мы называем злом, производится душою, а, следовательно, совершается под непосредственным воздействием или с содействием самого бога. Возьмем следующий пример: душа Адама желает вкусить от запретного плода. Из вышесказанного следует, что воздействие бога не только обусловливает вообще волю Адама, но, как будет сейчас показано, определяет и конкретный характер его желания. Таким образом, или запретный поступок Адама сам по себе не является дурным, поскольку сам бог определил его волю в этом направлении, или же сам бог оказывается виновником того, что́ мы называем злом. И мне представляется, что ни Вы, ни г-н Декарт не разрешаете этого вопроса, говоря, что зло есть нечто в реальности *не сущее* (non ens) [5] и что бог не причастен к нему. Ибо, откуда же в таком случае произошло желание отведать запретного плода или наклонность дьявола к гордыне? Ведь Вы сами справедливо замечаете, что воля не есть нечто отличное от души, но состоит именно в том или другом движении или устремлении души. А потому она одинаково нуждается в божественном содействии души, как в одном, так и во всяком другом случае. Содействие же бога, насколько я понял из Вашего сочинения, состоит в том, что он определяет своею волею тот или другой образ действий данной вещи. Следовательно, бог одинаково содействует как злой воле, поскольку она зла, так и доброй воле, т. е. определяет как ту, так и другую, ибо воля божия, будучи абсолютной причиной всего сущего — как субстанций, так и происходящих в них устремлений, является повидимому также первой причиной злой воли, поскольку она зла. Кроме того, в нас не может быть ни одного проявления воли, которое не было бы известно богу от вечности ибо иначе, допуская существование чего-нибудь неизвестного богу, мы допустили бы в нем несовершенство. Но мог ли бог познать проявление нашей воли иначе, как из своих собственных предначертаний? Стало-быть, его собственное предначертание является причиной наших решений, а отсюда опять-таки следует, что или злая воля — не есть зло, или сам бог есть непосредственная причина этого зла и сам производит его. Здесь не может иметь значения и то различие, которое теологи приводят между самим поступком и злом, связанным с этим поступком. Ибо бог предопределил не

только самый поступок, но и способ его осуществления, т. е. бог не только определил, чтобы Адам вкусил от плода, но и то, чтобы он вкусил его непременно вопреки запрещению. И таким образом опять-таки или тот факт, что Адам вкусил вопреки запрещению, не есть зло, или же сам бог является виновником этого зла.

Вот что, дорогой господин, остается мне до сих пор неясным в Вашем трактате; слишком трудно принять как ту, так и другую из этих двух крайностей. Жду ответа, рассчитывая, что Ваша проницательность и ученость дадут Вам возможность удовлетворить меня, и надеясь современем доказать Вам, как много Вы меня этим обяжете. Верьте, дорогой господин, что в вопросах моих мною руководит одно только бескорыстное стремление к истине: я свободен, не завишу ни от какой профессии, получаю средства к существованию от честной торговли, а остающееся от дел время посвящаю философии. Покорнейше прошу Вас благосклонно принять то, что́ я сообщил Вам о возникших у меня затруднениях. Если соберетесь ответить мне, чего я так пламенно желаю, то благоволите адресовать письмо В. в. Б — у, и т. д.

Между тем я пребываю и остаюсь покорнейшим слугой Вашим

Виллемом ван-Блэйенбергом.

Дордрехт, 12 декабря 1664 г.

Письмо 19[1].

Ученейшему и благоразумнейшему мужу Виллему ван-Блейенбергу

от Б. д. С.

Ответ на предыдущее.

Незнакомый друг!

Письмо Ваше от 12 декабря, вложенное в другое, написанное 24 числа того же месяца, я получил только 26, в бытность мою в Схидаме. Я усмотрел из него Вашу большую любовь к истине, а также и то, что истина составляет единственную цель всех ваших устремлений. А так как и мои стремления направлены к тому же самому, то я чувствую себя обязанным не только исполнить Вашу просьбу, т. е. отвечать по мере сил моего интеллекта на те вопросы, которые Вы мне прислали и в дальнейшем собираетесь присылать, но и сделать со своей стороны все, что только может способствовать нашему более близкому знакомству и установлению искренней дружбы между нами. Ибо, что касается меня, то из всех благ, не находящихся в моей собственной власти, я ничего не ценю так, как дружбу с людьми, искренно любящими истину, ибо я думаю, что в мире, стоящем вне нашей власти, нет ничего, что́ мы могли бы любить столь безмятежно, как такого рода людей. Разорвать подобную любовь, основанную на любви к познанию истины, так же невозможно, как невозможно отказать в признании какой-нибудь истины, раз она усмотрена нами. Кроме того, такая любовь есть самое высокое и самое приятное из всего, что́ стоит вне нашей собственной власти; ибо ничто, кроме истины, не может соединить такой глубокой связью различные

чувства и умы различных людей. Не говорю уже о происходящей отсюда пользе, не желая задерживать Вас долее на предметах, без сомнения хорошо известных вам самим. Сказанное же имело целью показать Вам, с каким удовольствием я воспользуюсь всяким случаем для оказания Вам посильной услуги.

Чтобы не откладывать дела в долгий ящик, приступлю к нему теперь же и отвечу на Ваш вопрос, который состоит в следующем: как из божественного предвидения (которое не отличается от божественной воли), так и из божественного содействия и непрерывного творения вещей как будто с несомненностью следует, что или не существует никаких грехов и никакого зла, или же грехи и зло проистекают от самого бога. Однако Вы не объясняете, что́ Вы разумеете под злом. Насколько можно судить по Вашему примеру относительно волеизъявления Адама, Вы понимаете под злом самую волю, поскольку она мыслится направленной на определенный поступок или поскольку она противоречит божьему повелению. Поэтому Вы говорите (как должен был бы сказать и я, если бы дело обстояло таким образом), что было бы величайшей нелепостью принять как тот, так и другой из выводов следующих отсюда, а именно: что сам бог произвел вещи, противные его воле, или что вещи, противоречащие его воле, все-таки будут добром. Что до меня, то я решительно не могу допустить, чтобы грехи и зло были чем-то положительным, а еще того менее, чтобы что-нибудь существовало или происходило против воли бога. И я не только говорю, что грехи не являются чем-то положительным, но утверждаю, что только в несобственном смысле или выражаясь свойственным людям образом (humano more), мы можем говорить о наших прегрешениях перед богом и оскорблениях, которые мы ему причиняем.

Касательно первого пункта мы знаем, что всякая вещь рассматриваемая сама в себе, безотносительно к чему-нибудь другому, заключает в себе совершенство, простирающееся до того предела, до какого простирается ее сущность, ибо сущность и есть не что иное, как это совершенство. Возьму для примера волеизъявление или решение Адама отведать запретного плода. Это волеизъявление или решение, рассматриваемое само в себе, заключает в себе ровно столько совершенства, сколько реальности оно выражает собою, и это легко уразуметь уже из того, что мы не может помыслить в вещах какого-либо несовершенства, не обращая взора к другим вещам, заключающим в себе больше реальности. Таким образом, рассматривая решение Адама само по себе, т. е. не сравнивая его с другими поступками, более совершенными или обнаруживающими более совершенное состояние, мы не сможем найти в нем никакого несовершенства. Мало того, сравнивая его с бесчисленным множеством других вещей, каковы например камни, поленья и т. п., мы найдем даже, что оно много совершеннее их. И это фактически признается всеми, ибо многое из того, что́, встречаясь в людях, вызывает презрение и отвращение, в животных кажется нам достойным удивления: таковы, напр., войны пчел, ревность голубей и т. п., которые в людях мы считаем достойными презрения, тогда как в животных они рассматриваются нами как нечто, обличающее известное совершенство. Раз это так, то очевидно, что грехи, так как они не обозначают ничего, кроме несовершенства, не могут состоять в чем-то таком, что́ выражало бы некоторую реальность,[2] например, в решении Адама или в приведении этого решения в исполнение.

Кроме того, мы не можем сказать также и того, что воля Адама противоречила воле бога, и что она потому была зла, что была неприятна богу: ибо предполагать, что что-либо может произойти против воли бога, что он мог бы желать чего-либо такого, чего он так и не достигает, что природа бога так ограничена, что он, подобно сотворенным существам, к одним вещам питает симпатию, к другим антипатию, предполагать всё это — значит допускать в боге величайшее несовершенство. И, кроме того, это безусловно противоречило бы природе божественной воли. Ибо, так как воля бога не есть что-либо отличное от его интеллекта, то одинаково невозможно, чтобы что-нибудь совершалось против его воли, как невозможно то, чтобы что-нибудь происходило против его интеллекта. Другими словами, то, что́ совершалось бы против его воли, должно было бы обладать такой природой, что оно противоречило бы также и его интеллекту, как напр. квадратный круг. Так как, стало-быть, воля и решение Адама, рассматриваемые сами по себе, не были, собственно говоря, ни дурными, ни противными воле божьей, то отсюда следует, что бог мог и даже, на основании того соображения, которое Вы сами приводите, должен был быть причиною их, однако не поскольку решение это было злом, ибо то зло, которое заключалось в этом решении, было не чем иным, как потерей или лишением более совершенного состояния, каковое состояние Адам должен был утратить, совершивши этот поступок. Лишение же (privatio), как это само собой очевидно, не есть что-нибудь положительное, и называется лишением с точки зрения нашего интеллекта, а не с точки зрения интеллекта божественного. Происходит же это оттого, что все единичные предметы одного и того же рода, всё то, напр., что́ имеет внешний вид людей, мы подводим под одно и то же определение и затем каждому из этих предметов приписываем одинаковую способность к высшему совершенству, какое только может быть выведено из данного определения. Когда же мы встречаем существо, действия которого противоречат такому совершенству, мы утверждаем, что оно лишено этого совершенства и отступает от самой своей природы, чего мы не стали бы утверждать, если бы не сравнивали его с такого рода определением и не примышляли бы к нему такой именно природы. Но так как бог познает вещи не абстрактно и не образует подобного рода общих определений и так как вещам присуще не больше реальности, [3] чем сколько ее отпущено и фактически им уделено божественным интеллектом и божественным могуществом, то отсюда с ясностью следует, что о «лишении» [или «недостатке», privatio] можно говорить только с точки зрения нашего интеллекта, но не с точки зрения бога.

Сказанное, как мне кажется, вполне исчерпывает данный вопрос. Однако, чтобы хорошенько выравнять дорогу и устранить все возможные недоразумения, я считаю нужным разобрать здесь еще два следующих вопроса. Во-первых, почему св. писание говорит, что бог требует от нечестивых, чтобы они обратились, а также почему он запретил Адаму вкушать от древа, предначертав в то же время противоположное? Во-вторых, не вытекает ли из сказанного мною, что нечестивые своею гордынею, жадностью, отчаянием и т. п. точно так же служат богу, как и праведники своим великодушием, терпением, любовью и т. п., — ибо и те и другие выполняют волю бога?

В ответ на первое скажу, что писание, будучи предназначено и приспособлено главным образом для простого народа, постоянно прибегает

к такому способу выражения своих мыслей, который свойственен человеческой ограниченности (humano more laqui), ибо простой народ неспособен к пониманию возвышенных предметов. Поэтому-то, как я полагаю, всё то, что́ бог открыл пророкам, как необходимое для человеческого блаженства, и было записано в форме законов. И таким образом пророки сочинили целую притчу. А именно, поскольку бог открыл им средства, ведущие к блаженству и к погибели, и поскольку он был причиной как блаженства, так и погибели, то они изобразили его в виде царя и законодателя; средства, которые суть не что иное, как причины, они назвали законами и записали их в форме законов; блаженство же и погибель, являющиеся только следствиями, неизбежно вытекающими из этих средств, они представили, как награды и наказания. И все свои слова и выражения они сообразовывали скорее с этой притчей, чем с истиной. Сам бог постоянно изображается ими наподобие человека — то́ гневным, то́ сжалившимся, то́ желающим чего-нибудь в будущем, то́ охваченным ревностью и подозрением, наконец, даже обманутым дьяволом. Так что философы и вообще все те, которые стоят выше закона, т. е. которые следуют добродетели не как закону, но из любви, потому что она есть самое лучшее, — не должны смущаться подобного рода выражениями.

Следовательно, сделанное Адаму запрещение состояло лишь в сообщении ему того, что вкушение от древа причинит ему смерть; точно так же, как бог открывает нам через посредство нашего естественного интеллекта, что яд смертелен. Если же Вы спросите меня: с какою целью бог открыл ему это? — то я отвечу: с целью сделать его тем самым более совершенным в отношении его познания. Спрашивать же бога, почему он не дал ему также более совершенной воли, столь же нелепо, как спрашивать, почему он не дал кругу всех свойств шара. Все это с полною очевидностью следует из вышесказанного и, кроме того, доказано мною в [схолии к] теореме 15-ой I части «геометрически обоснованных Принципов Декарта».

Что касается Вашего второго затруднения, то совершенно справедливо, что нечестивые в своем роде тоже выполняют волю бога. Но из этого отнюдь не следует, чтобы их можно было ставить на одну доску с праведными, потому что чем более какая-нибудь вещь заключает в себе совершенства, тем больше она имеет также и божественности и тем в бо́льшей степени она выражает собою совершенство бога. Так как в силу этого праведники заключают в себе неизмеримо больше совершенства, чем нечестивые, то качества этих последних не могут итти в сравнение с качествами праведников. Нечестивые лишены той божественной любви, которая проистекает из познания бога и в силу которой одной мы называемся (в меру совершенства нашего человеческого интеллекта) слугами бога. Более того: так как они не познают бога, то они являются всего лишь орудием в руках мастера, — орудием, которое служит бессознательно, и служа, изнашивается, тогда как праведники в противоположность этому служат сознательно и, служа, делаются более совершенными.[4]

Вот и все, господин мой, что я могу сейчас представить на Ваше рассмотрение в ответ на Ваш вопрос. Я очень желал бы, чтобы это могло удовлетворить Вас. Однако, если для Вас останутся еще какие-нибудь затруднения, то прошу Вас изложить их мне, чтобы посмотреть, не смогу ли я их разрешить. Вам со своей стороны ничего стесняться,

и пока Вы не будете считать себя удовлетворенным, я ничего бы так не желал, как того, чтобы знать основания этой неудовлетворенности; так чтобы в конце концов истина могла обнаружиться. Мне бы очень хотелось иметь возможность писать Вам на том языке, в котором я был воспитан:[5] быть может, я сумел бы тогда лучше выразить свои мысли. Однако прошу Вас, примите благосклонно написанное мною и сами исправьте ошибки.

Преданный Вам друг и слуга *Б. де Спиноза.*

Де-Ланге Богарт,[6] 5 января 1665 г.

Я пробуду в этом Богарте еще три или четыре недели, а затем предполагаю возвратиться в Ворбург. Я думаю, что получу от Вас ответ до этого времени. Но если помешают Ваши дела, тогда пишите, пожалуйста, в Ворбург со следующей надписью [на конверте]: Доставить на Церковную улицу, в дом господина Даниила Тейдемана, живописца.

Письмо 20[1].

Славнейшему мужу Б. д. С.

от Виллема ван-Блейенберга.

Ответ на предыдущее.

Мой господин и дорогой друг!

Как только я получил и пробежал глазами Ваше письмо мне захотелось не только тотчас же ответить на него, но и многое опровергнуть в нем. Однако, чем более я в него вчитывался, тем менее находил материала для возражения. И как ни велико было мое желание взглянуть на Ваше письмо, удовольствие, которое я получил от его чтения, было не меньшим.

Но прежде, чем я приступлю к Вам с просьбой разрешить для меня еще некоторые затруднения, считаю нужным предварить Вас, что я имею два общих правила, которых стараюсь постоянно придерживаться в моих философских занятиях. Первое правило — это ясное и отчетливое понятие моего интеллекта; второе — божественное слово откровения или воля божия. Следуя первому правилу, я стараюсь быть любителем истины; следуя же и тому и другому вместе, я стараюсь быть христианским философом. И если после долгого исследования оказалось бы, что мое естественное познание противоречит откровению или вообще не вполне согласуется с ним, то слово божье имеет в моих глазах такое авторитетное значение, что я скорее заподозрю мои понятия и представления, сколь ясными они бы ни казались мне, чем поставлю их выше и против той истины, которую я считаю предписанной мне в священном писании. Да и что в этом удивительного, раз я хочу непреложно верить в то, что это слово есть слово божье, т. е., что оно проистекает от высочайшего и совершеннейшего бога, заключающего в себе больше совершенств, чем я могу постигнуть. Быть может, бог пожелал провозвестить о себе и делах своих нечто более совершенное, чем то, что́ мне с

моим ограниченным интеллектом теперь, в настоящее время, оказывается доступным. Ведь возможно, что разными своими проступками я сам лишил себя более совершенного состояния; между тем как, обладая совершенством, которого я лишился вследствие своих проступков, я был бы в состоянии уразуметь, что все, чему поучает нас и что возвещает нам божье слово, находится в полном согласии также и с самыми здравыми понятиями моей души. А так как я сам еще сомневаюсь, не лишил ли я себя своими постоянными заблуждениями лучшего состояния, и так как (согласно Вашему утверждению в 15-ой теореме I части Принципов) наше познание, даже самое ясное, включает в себе некоторое несовершенство, то я предпочитаю без рассуждения преклониться перед этим словом, исходя из того, что оно даровано нам совершеннейшим существом (это я здесь наперед предполагаю, ибо доказывать это здесь было бы неуместно и слишком долго) и что поэтому я должен в него веровать. Так вот, если бы при обсуждении Вашего письма я руководствовался только первым моим правилом, оставив в стороне второе, как если бы я не признавал его или если бы его вовсе не существовало, то я должен был бы согласиться с очень многим (что́ я и делаю), и я должен был бы восхищаться ясностью Ваших концепций. Но второе правило принуждает меня разойтись с Вами по многим пунктам. Однако рассмотрю все это, насколько позволяет форма письма, более обстоятельным образом, причем буду руководствоваться как тем, так и другим правилом.

Во-первых, следуя первому правилу, я предлагал Вам следующий вопрос: так как Вы утверждаете, что творение и сохранение вещей есть одно и то же, что бог поддерживает не только бытие вещей, но и все их движения и состояния, т. е. участвует в их действиях, то не следует ли из этого, что или не существует никакого зла, или зло производится самим богом? При этом я исходил из того руководящего положения, что ничто не может совершаться против воли бога, ибо иначе он заключал бы в себе несовершенство, или вещи, производимые богом (в числе которых, повидимому, находятся те, которые мы называем злом), должны были бы оказаться дурными. Но так как в этом тоже заключается противоречие, из которого я, несмотря на все мои усилия, не мог выпутаться, то я и обратился к Вам как к наилучшему истолкователю Ваших собственных воззрений. В ответе своем Вы говорите, что настаиваете на первом своем положении, а именно, что ничто не делается и не может делаться против воли божьей. Для разрешения же возникающего отсюда вопроса, не значит ли это, что от бога происходит и все злое, Вы утверждаете, что «грех не есть нечто положительное», и прибавляете, что «говорить о наших согрешениях перед богом можно только в совершенно условном смысле.» Точно так же в главе 6 части I Приложения Вы говорите: «Само собою очевидно, что не существует никакого абсолютного зла», [2] ибо «все сущее, рассматриваемое само в себе, без отношения к другим предметам, заключает в себе совершенство, простирающееся в каждом предмете до того предела, до какого простирается его сущность. Отсюда с полною очевидностью следует, что грехи, так как они обозначают не что иное, как несовершенство, не могут состоять в чем-нибудь таком, что́ выражало бы сущность вещи». Если грех, зло, заблуждение — называйте как угодно — обозначают не что иное, как потерю или лишение более совершенного состояния, то отсюда, повидимому, следует, что существование само по себе не есть ни зло, ни

несовершенство. Но зло может произойти в существующей вещи. Ибо совершенное не может потерять своего совершенного состояния вследствие какого-нибудь столь же совершенного поступка, но лишь вследствие того, что мы склоняемся к чему-нибудь несовершенному, злоупотребляя дарованными нам силами. Вы, повидимому, называете это не злом, но лишь меньшим благом, потому что вещи, рассматриваемые сами в себе, заключают в себе совершенство, и потому что (как Вы говорите) вещам свойственно иметь не более сущности, чем сколько предназначили и даровали им божественный интеллект и божественное могущество; поэтому и в действиях своих вещи не могут обнаруживать более сущности, чем сколько ими получено бытия. Однако если я могу производить не более не менее действий, чем сколько мною получено сущности, то неоткуда произойти и лишению более совершенного состояния. Ибо если ничто не случается против воли бога, и все происходит только в пределах дарованной богом сущности, то как же можно себе представить существование зла, которое Вы называете лишением лучшего состояния? Как может кто-либо через действие, столь зависимое и предустановленное, лишиться более совершенного состояния? Поэтому я полагал бы, что Вы должны признать одно из двух: или что зло действительно существует, или что, если его не существует, не может быть и лишения лучшего состояния. Ибо допущение, что зла не существует, но что тем не менее существует лишение лучшего состояния — допущение это заключает в себе, как мне кажется, противоречие.

Вы скажете, что с лишением более совершенного состояния мы переходим не к абсолютному злу, но лишь к меньшему добру. Однако Вы сами учили меня (Приложение, часть I, гл. 3) никогда не спорить о словах. Поэтому, не входя в препирательство о том, называть ли это абсолютным злом или нет, я задаюсь только таким вопросом: неужели падение из лучшего состояния в худшее не называется и не должно с полным основанием называться худшим или дурным состоянием? Вы возразите мне на это, что это дурное состояние все же содержит в себе много хорошего. Но я в свою очередь спрошу Вас: неужели человек, который, вследствие своего собственного неразумия, лишился более совершенного состояния и таким образом сделался хуже, чем был раньше, не заслуживает названия дурного?

Чтобы обойти вышеприведенное заключение (так как Вы, повидимому, чувствуете еще некоторое затруднение касательно этого вопроса), Вы говорите, что хотя зло, вообще говоря, существует и было в Адаме, но оно не есть нечто положительное и что о нем можно говорить только с точки зрения нашего интеллекта, но не по отношению к интеллекту бога. По отношению к нам оно является лишением (но в том лишь смысле, что мы этим сами лишаем себя той свободы, которая относится к нашей природе и находится в нашей власти), по отношению же к богу — отрицанием. [3]

Однако посмотрим, действительно ли то, что́ Вы называете злом, не было бы злом в том случае, если мы признаем, что оно является таковым только с нашей точки зрения, а затем, — точно ли зло, взятое в том смысле, в каком это угодно Вам, по отношению к богу должно быть названо только «отрицанием» (negatio)?

На первый вопрос я, как мне кажется, до некоторой степени ответил уже выше. Я мог бы еще согласиться, пожалуй, что меньшее мое совершенство по сравнению с другим существом еще не обусловливает во

мне зла (ибо я не могу требовать от творца лучшего состояния) и что это отличает мое состояние от других лишь по степени. Однако я никоим образом не могу допустить и признать, чтобы, сделавшись менее совершенным, чем прежде, — и притом по собственной вине, — я не стал вследствие этого хуже. Рассматривая самого себя до того, как я впал в несовершенство, и сравнивая себя с другими, одаренными бóльшим совершенством, я могу еще сказать, что мое меньшее совершенство есть не зло, но лишь меньшая степень блага. Но если после моего падения я сравню себя, лишившегося по собственному неразумию более совершенного состояния, с первоначальным моим состоянием, в каком я вышел из рук творца, создавшего меня более совершенным, то я должен буду признать, что, сравнительно с прежним, я стал хуже: ибо не творец, но сам я довел себя до этого, несмотря на то, что, как признаете и Вы, — я обладал достаточными силами для предотвращения своего заблуждения.

Второй вопрос состоит в том, точно ли зло, которое по Вашему мнению, есть не что иное, как лишение лучшего состояния, утрачиваемого не только Адамом, но и всеми нами вследствие излишней поспешности и беспорядочности наших поступков, точно ли, спрашиваю я, по отношению к богу это зло будет лишь «отрицанием»? Для надлежащего обсуждения этого вопроса нужно прежде всего выяснить следующее: в каком виде и насколько зависимым от бога представляете Вы себе человека до его заблуждения и каким изображаете Вы его после его заблуждения? Описывая его до грехопадения, Вы говорите, что ему свойственно иметь не более, не менее сущности, чем сколько ему предназначено и даровано божественным интеллектом и могуществом, т. е. (если только я правильно понимаю Вас) что человек не может обнаружить ни больше, ни меньше совершенства, чем сколько сущности вложил в него бог. А это значит — представлять человека в такой же степени зависимым от бога, как элементы, камни, растения и т. п. Но если таково, действительно, Ваше мнение, то я не понимаю, чтó же означают Ваши слова в I ч. Принципов, теорема 15: «Так как воля, — говорите Вы, — свободна определять самое себя, то отсюда следует, что мы имеем возможность сдерживать нашу способность соглашаться [на те или другие суждения и поступки] в пределах нашего интеллекта и таким путем избегать заблуждений».[4] Не есть ли это явное противоречие — объявлять волю настолько свободной, что она может удерживать себя от заблуждений, и в то же время — настолько зависимой от бога, что она не в состоянии обнаружить ни больше, ни меньше совершенства, чем сколько сущности даровано ей от бога?

Относительно второго, т. е. состояния человека после грехопадения, Вы говорите, что человек лишил себя более совершенного состояния своим слишком поспешным поступком, а именно тем, что он не удержал своей воли в пределах своего интеллекта. Но мне кажется, что как здесь, так и в Принципах Вы должны были бы точнее обрисовать два крайние момента этого лишения, объяснив, чем именно человек обладал до лишения и чтó сохранил после потери своего более совершенного состояния, как Вы выражаетесь. Правда, Вы кое-что говорите о том, чтó мы потеряли, но Вы не отмечаете того, чтó мы сохранили. В [схолии к] теореме 15-ой I части Принципов сказано: «Итак, все несовершенство заблуждения состоит в лишении лучшей свободы, каковое лишение и называется заблуждением».[5] Разберем это в том виде, как это

выставляется Вами. Вы утверждаете, что в нас существуют различные модусы мышления, из которых одни мы называем хотением, другие — интеллектом; при этом между ними установлен такой порядок, что мы не должны хотеть какой-нибудь вещи прежде, чем она не будет совершенно ясна нашему интеллекту. И Вы утверждаете, что если мы будем сдерживать нашу волю в границах нашего интеллекта, то никогда не будем заблуждаться, и что сдерживать нашу волю в границах нашего интеллекта зависит от нас самих. Но по внимательном рассмотрении всего этого оказывается необходимым признать за истину одно из двух: или что упомянутое предположение не имеет никакого основания, или что указанный порядок вложен в нас самим богом. Если он вложен в нас самим богом, то было бы нелепо утверждать, что это сделано им без всякой цели и что бог не требует, чтобы мы следовали этому порядку и соблюдали его: ведь это значило бы предполагать противоречие в делах божиих. Если же мы должны соблюдать этот заложенный в нас порядок, то каким же образом мы можем быть и оставаться в такого рода зависимости от бога? Если никто не обнаруживает не меньше, не больше совершенства, чем сколько ему дано сущности, и если сила этой сущности должна познаваться из поступков человека, то значит — тот, кто простирает свою волю за пределы своего интеллекта, получил от бога недостаточно сил: иначе он проявил бы их в своих поступках. Следовательно, тот, кто заблуждается, не получил от бога того совершенства, которое необходимо для того, чтобы не впадать в заблуждение: иначе он никогда бы не заблуждался: ибо — согласно Вашему мнению — каждый имеет столько сущности, сколько он проявляет совершенства.

Во-вторых, если бог даровал нам столько сущности, что мы можем, как Вы сами утверждаете, соблюдать этот порядок, и если мы всегда проявляем столько совершенства, сколько получили сущности, то что́ же заставляет нас и что́ дает нам возможность преступать этот порядок и не сдерживать нашу волю постоянно в пределах нашего интеллекта?

В-третьих — если я, действительно, так завишу от бога, как Вы это себе представляете, т. е. если я не могу распоряжаться своей волей ни в пределах моего интеллекта, ни за его пределами без того, чтобы бог наделил меня именно такою сущностью, предопределивши заранее, буду ли я удерживать свою волю в пределах моего интеллекта или же нет, то как, в таком случае, может мне быть присуща свобода воли, если вникнуть в этот вопрос поглубже? И не значит ли это предполагать противоречие в боге, — если мы говорим, что бог предписал нам сдерживать нашу волю в пределах нашего интеллекта и в то же время не даровал нам достаточно сущности или совершенства, чтобы мы могли соблюдать этот порядок? Если же, как Вы полагаете, он действительно даровал нам такую степень совершенства, то мы, конечно, никогда не могли бы заблуждаться: ибо насколько мы имеем сущности, настолько должны проявить совершенства, т. е. дарованная нам способность [избегать заблуждений] должна постоянно обнаруживаться через наши дела. Но заблуждения наши служат доказательством того, что мы не обладаем такою способностью, которая находилась бы в указанной Вами зависимости от бога. Поэтому нужно признать одно из двух: или мы не находимся в такого рода зависимости от бога, или же мы не имеем в себе способности быть свободными от заблуждений. Согласно Вашему утверждению, у нас есть способность быть свободными от каких бы то ни

было заблуждений. Следовательно, мы не находимся в такого рода зависимости от бога.

Из всего сказанного уже достаточно ясно, что зло или лишение лучшего состояния не может быть признано по отношению к богу простым «отрицанием». В самом деле: что значит лишиться или потерять более совершенное состояние? Не значит ли это — перейти от бóльшего совершенства к меньшему и, следовательно, от бóльшей сущности к меньшей и получить от бога определенную меру совершенства и сущности? Но не значит ли это утверждать, что мы не можем перейти ни к какому иному состоянию (без ведома бога), если заранее бог не решил и не пожелал как-нибудь иначе? Возможно ли, чтобы создание всеведущего и всесовершеннейшего бога, который пожелал, чтобы оно пребывало в определенном состоянии, мало того — который сам непрерывно участвует в поддержании этого состояния, — возможно ли, говорю я, чтобы это создание умалилось в отношении своей сущности, т. е. в отношении своего совершенства, помимо ведения божия? Мне кажется, что здесь есть некоторая нелепость. Не нелепо ли, в самом деле, сказать, что Адам лишился более совершенного состояния и стал, вследствие этого, неспособным к соблюдению порядка, вложенного богом в его душу, а бог вовсе и не ведал, какая утрата совершенства произошла в нем? Можно ли допустить, что бог создал существо настолько зависимое, что оно может действовать только так, а не иначе, и что существо это, в силу этого самого образа действий, потеряло свое более совершенное состояние, а бог и не ведал случившегося, несмотря на то, что он сам есть абсолютная причина всего этого?

Я допускаю, что между действием и злом, связанным с этим действием, существует различие, но чтобы зло по отношению к богу было лишь отрицанием — это решительно превосходит мое разумение. Чтобы бог знал о том или другом действии, сам определил его, сам участвовал в его выполнении и не ведал зла, заключающегося в этом действии, не знал исхода этого действия — все это кажется мне совершенно немыслимым в боге. Представим себе, например, что я, при содействии бога, вступаю в супружеские отношения с женою моею. Акт этот есть нечто положительное и, следовательно, бог имеет о нем вполне ясное знание. Но если я злоупотребляю этим актом и, вопреки обещанной верности и данной мною клятве, вступаю в отношения с чужою женой, то акт этот уже сопровождается злом. Что же будет в данном случае отрицательным по отношению к богу? Самый акт совокупления не может быть чем-то отрицательным и поскольку он положителен, сам бог принимает в нем участие. Следовательно, зло, сопровождающее этот акт, должно состоять только в том, что я, вопреки собственному обету и божьему запрещению, вступаю в отношения с чужою женой, с которой не должен был делать этого. Возможно ли теперь допустить, чтобы бог знал наши поступки, сам им содействовал и, тем не менее, пребывал в неведении относительно того, с кем именно мы производим данный поступок; тем более, что ведь он участвует в нем и со стороны той женщины, с которой я вступаю в сношения. Допустить это относительно бога, как мне кажется, весьма трудно. Возьмем теперь акт убийства. Поскольку это есть положительный акт, сам бог принимает в нем участие. Но, согласно Вашему допущению, ему неизвестен результат подобного действия, т. е. уничтожения некоего существа и разрушение создания божьего. Это было бы то же, как если бы он не знал своих собственных деяний (однако

боюсь, что я плохо понял Вашу мысль, ибо ум Ваш слишком проницателен, чтобы вдаться в столь крупное заблуждение. Быть может, впрочем, Вы скажете, что все указанные мною действия вполне хороши и не сопровождаются никаким злом. Но тогда я не понимаю, что́ же Вы называете злом, которое связано с лишением более совершенного состояния. Кроме того, в этом случае, весь мир очутился бы в состоянии вечного и непрерывного замешательства, и мы, люди, уподобились бы животным.

Посудите сами, насколько может быть полезно миру подобное учение!

Вы отвергаете общепринятые взгляды на человека и приписываете каждому столько совершенства, сколько даровал для его деятельности сам бог. Но это я могу понять только в том смысле, что нечестивые своими действиями точно так же служат богу, как и праведные. Почему? Потому, что ни те, ни другие не могут произвести более совершенных поступков, чем сколько им было даровано сущности, которая и обнаруживается в их действиях. Не разрешаете Вы для меня этого вопроса и вторым своим ответом, говоря, что «чем больше какая-нибудь вещь заключает в себе совершенства, тем больше она имеет также и божественности и тем в бо́льшей степени она выражает собою совершенство бога. А так как праведники заключают в себе неизмеримо больше совершенства, чем нечестивые, то качества этих последних не могут итти в сравнение с качествами праведников. Ибо нечестивые являются всего лишь орудием в руках мастера, которое служит бессознательно и, служа, изнашивается, тогда как праведники, в противоположность этому, служат сознательно и, служа, делаются более совершенными». [6] Относительно тех и других верно однако то, что они делают все, что́ могут: насколько один проявляет больше совершенства, чем другой, настолько более сущности им получено. Не значит ли это, что нечестивые со своим незначительным совершенством точно так же служат богу, как благочестивые? Ибо, согласно Вашему допущению, бог и не требует от нечестивых ничего бо́льшего, — иначе он вложил бы в них больше сущности; однако же он не дал им более сущности, чем сколько проявляется в их действиях, — следовательно, он от них ничего бо́льшего и не желает. Если же каждый делает в своем роде не более и не менее, чем сколько хочет бог, то почему же делающий мало — однако столько, сколько требует от него бог — не мог бы быть столь же приятен богу, как и праведники?

Вы полагаете, что зло, которое сопровождает наши необдуманные поступки, лишает нас более совершенного состояния. Сдерживая же свою волю в пределах нашего интеллекта, мы — как Вы говорите — не только сохраняем свое совершенство, но становимся, служа богу, еще более совершенными. Мне кажется, что здесь есть некоторое противоречие: если мы настолько зависимы от бога, что не в состоянии проявить ни больше, ни меньше совершенства, чем сколько нами получено сущности, т. е. сколько того пожелает бог, то как же мы можем сделаться посредством необдуманности худшими, а посредством предусмотрительности лучшими? Таким образом Вы повидимому, признаете, что если человек таков, каким Вы его описываете, то нечестивые служат богу своими делами так же, как праведники своими, а, следовательно, все мы являемся по отношению к богу столь же зависимыми, как элементы, растения, камни и т. п. Но к чему же тогда служит наш разум? К чему

наша способность сдерживать нашу волю в пределах нашего интеллекта? Чего ради вложен в нас этот порядок?

С другой стороны, — взгляните, пожалуйста, чего мы при таких условиях лишаемся! Мы лишаемся тех полных благоговения и серьезности размышлений, которые делают нас более совершенными, согласно закону божественного совершенства и сообразно тому порядку, который заложен в нас богом в целях нашего усовершенствования. Лишаемся молитвы и воздыханий, обращенных к богу, в которых мы так часто почерпаем необыкновенное подкрепление. Лишаемся всей религии, всех надежд и радостей, которых мы ожидаем от молитвы и религии.

Если бог даже не ведает о творящемся зле, то тем менее вероятно, чтобы он его наказывал. Но каковы же будут тогда основания для того, чтобы я с жадностью не предался всевозможным мошенничествам, если только я могу избежать приговора судьи? Ради чего я воздержусь от приобретения богатств нечестными средствами? Отчего не стану творить без различия все, что мне вздумается, руководясь влечениями моей плоти? Вы скажете: оттого, что добродетель должна быть нами любима ради самой себя. Но как могу я любить добродетель? Мне не дано для этого достаточно сущности или совершенства. И если я могу найти такое же удовлетворение в чем-нибудь другом, то ради чего же стану я сосредоточивать свои силы на том, чтобы удерживать свою волю в пределах своего интеллекта? Почему я не сделаю того, к чему влекут меня мои страсти? Почему не убью тайно человека, который почему-либо является мне помехой и т. п.? Вот какой простор открылся бы всем нечестивым и всякому злодеянию! Мы уподобились бы деревянным чурбанам, а действия наши — движениям заведенных часов.

Из высказанных Вами мнений сильно удручает меня еще одно: будто говорить о грехах наших против бога можно не иначе, как в условном смысле. К чему же тогда служит дарованная нам способность сдерживать нашу волю в границах нашего интеллекта, если, нарушая эти границы, мы тем не менее не совершаем греха против установленного порядка? Вы возразите, быть может, что это не есть грех против бога, что это касается только нас самих: ибо грешить — в собственном смысле слова — против бога, значило бы совершить что-нибудь вопреки его воле, что́ по Вашему мнению совершенно невозможно, — следовательно, невозможен и грех. Между тем необходимо признать за истину одно из двух: или бог хочет наших грехов, или не хочет. Если хочет, то каким образом по отношению к нам это может быть злом? Если же не хочет, то — согласно Вашему мнению — этого вовсе не случилось бы. Пусть это будет, как Вы говорите нелепостью, однако допустить нелепости, отмеченные мною, было бы прямо в высшей степени опасно. Кто знает: быть может тщательное изыскание даст нам возможность найти средство для примирения всех этих противоречий?

Этим я заканчиваю рассмотрение Вашего письма с точки зрения первого из моих общих правил. Но прежде, чем приступлю к рассмотрению его с точки зрения второго правила, коснусь еще двух пунктов, имеющих отношение к Вашему письму и изложенных Вами в [схолии к] теореме 15-ой I части Принципов. Во-первых, Вы утверждаете, что «мы можем сдерживать нашу способность желания и суждения в пределах нашего интеллекта»,[7] с чем я безусловно не могу согласиться. Если бы это было верно, то, конечно, из бесчисленного множества людей нашелся бы хоть один человек, который показал бы эту способность на деле.

Но всякий может убедиться из собственного опыта, что как бы человек ни напрягал свои силы, подобная цель останется недостижимою. Если же кто-нибудь может еще сомневаться в этом, то пусть спросит себя: сколько раз, вопреки его интеллекту, страсти побеждали его разум, хотя бы он противопоставлял им все свои усилия? Быть может, Вы скажете, что если мы этого не достигаем, то не потому, чтобы это было невозможно, а потому, что мы не прилагаем достаточных стараний. Отвечу, что если бы это было возможно, то из многих тысяч людей нашелся бы по крайней мере один, который мог бы похвалиться тем, что не впадал в заблуждения, но из всех людей не существует и не существовало ни одного такого человека. А можно ли привести в подтверждение этого какие-либо более надежные доказательства, чем примеры? Если бы попадались хотя бы изредка такие люди, то это было бы доказательством в Вашу пользу; но так как нет ни одного, то и нет никакого доказательства. Вы возразите мне, что если возможно один раз избежать ошибки путем приостановки своего суждения и путем удержания своей воли в пределах своего интеллекта, то почему, приложив все свое старание, я не смог бы поступать так постоянно? Отвечаю: я не усматриваю, что в настоящее время мы обладаем силами, необходимыми для того, чтобы быть в состоянии всегда поступать таким же образом. Какой-нибудь один раз я могу, напрягши все свои силы, пройти в один час расстояние в две мили, но я не в состоянии проделывать это постоянно. Точно так же на один раз благодаря величайшему усилию, я могу уберечься от ошибки, но у меня не хватит сил, чтобы делать это постоянно. Для меня очевидно, что первый человек вышел из рук своего совершенного творца одаренным такого рода силами, но (в этом я согласен с Вами), недостаточно используя их или злоупотребляя ими, он лишился того совершенного состояния, которое позволяло ему делать то, что́ до этой утраты находилось вполне в его власти. Если бы я не опасался быть слишком пространным, я мог бы подтвердить это многими доводами. В этом же, я полагаю, заключается вся суть св. писания, которое потому и должно так почитаться нами; тем более, что проповедуемое им учение согласуется с показаниями нашего естественного интеллекта: ибо оно говорит, что падение наше из первобытного совершенства произошло вследствие нашей необдуманности. Что может быть необходимее, чем исправление этого падения, поскольку это возможно? И единственная цель св. писания в том именно и состоит, чтобы возвратить падшего человека к богу.

Во-вторых, в [схолии к] теореме 15-ой I части Принципов Вы утверждаете, что ясное и отчетливое понимание вещей противоречит человеческой природе, [8] откуда Вы, в конце концов, заключаете, что гораздо лучше соглашаться хотя бы с тем, что́ является смутным, и таким образом развивать свою свободу, чем быть постоянно индифферентным и оставаться на низшей ступени свободы. Неясность этого заключения мешает мне согласиться с ним. Ведь приостановка суждения сохраняет нас в том состоянии, в котором Вы вышли из рук творца, тогда как соглашаться с тем, что́ является смутным, есть то же самое, что соглашаться с вещами, непонятными нам, а поступая таким образом, мы одинаково легко можем дать свое согласие на ложное, как и на истинное. Если же (как говорит где-то Декарт) [9] мы не будем следовать в своих суждениях порядку, который бог установил относительно нашего интеллекта и нашей воли и который требует, чтобы мы давали свое согласие

только на то, что̀ ясно постигается нашим интеллектом, — то хотя случайно мы и можем напасть на истину, но тем не менее это будет грехом против требуемого богом порядка. Следовательно, подобно тому, как воздержание от суждения сохраняет нас в том состоянии, в котором мы были сотворены богом, так, напротив, смутное согласие с чем-нибудь ставит нас в худшее состояние по сравнению с тем, в котором мы находились, ибо в этом и состоит основа всех наших заблуждений, которые в конце концов и лишают нас совершенного состояния. Я уже слышу, как Вы говорите на это: разве не лучше сделать себя более совершенным, соглашаясь хотя бы с тем, что̀ смутно для нашего понимания, чем, оставаясь индифферентным, постоянно пребывать на низшей ступени совершенства и свободы? Но, не говоря о том, что мы уже отвергли это, показав, что таким образом мы стали бы хуже, а не лучше, нам кажется просто невозможным и даже противоречивым, чтобы бог распространил познание вещей, им самим предопределенное, дальше того познания, которое он дал нам; тем более, что это опять-таки значило бы, что бог заключает в себе абсолютную причину всех наших заблуждений. И этого заключения моего не опровергает то, что мы не можем обвинять бога за то, что он не одарил нас более щедро, чем он сделал это в действительности, так как и к этому он не был обязан. Правда, бог не обязан давать нам более, чем сколько он дал нам, но высшее совершенство бога предполагает, что творение его не может заключать в себе тех противоречий, какие следовало бы приписать ему на основании Ваших слов. Нигде, во всей сотворенной природе, кроме как в нашем собственном интеллекте, не находим мы знания. С какою же другой целью дано нам сие, если не с тою, чтобы мы созерцали и познавали дела божии? И что̀ может вытекать отсюда с бо̀льшей очевидностью, чем то, что между подлежащими нашему познанию вещами и нашим интеллектом должна существовать гармония?

Если теперь я разберу Ваше письмо с точки зрения моего второго общего правила, то различие наших мнений будет еще больше. Ибо мне кажется (пожалуйста, сообщите мне, не ошибаюсь ли я в этом), что Вы не признаете за св. писанием той непреложной истинности и божественности, которые, как я твердо убежден, в нем имеются. Правда, судя по Вашим словам, Вы верите в то, что содержание св. писания было открыто пророкам самим богом, однако столь несовершенным способом, что будь это действительно та̀к, как Вы полагаете, бог заключал бы в себе противоречие. Ибо если бог открыл людям свое слово и свою волю, то конечно, с известной целью и с полной ясностью. Если же пророки, получив это слово, сделали из него какую-то притчу, то нужно признать, что бог или хотел, или не хотел этого. Если бы он хотел, чтобы пророки обратили его слово в притчу, т.е. чтобы они уклонились от его смысла, то это значило бы, что бог является причиной заблуждений, и в таком случае бог желал бы чего-то противоречивого. Если же бог не хотел этого, то пророки не могли бы составить притчу из слова божия. Кроме того, нужно думать, что если бог сообщил пророкам свое слово, то он сообщил его в такой форме, чтобы они безошибочно восприняли его. Ибо, сообщая свое слово, бог должен был иметь определенную цель, которая не могла состоять в том, чтобы ввести людей в заблуждение этим своим сообщением. Ведь это было бы противоречием в боге. Точно так же не мог и человек впасть в заблуждение против воли бога, ибо это, согласно Вашему мнению, невозможно. Вообще нельзя признать за

вероятное, будто всесовершенный бог допустил, чтобы слово его, открытое пророкам для разъяснения народу, было истолковано ими в ином смысле, чем того хотел он сам. Ибо, если мы признаем, что бог сообщил пророкам свое слово, то вместе с тем мы должны будем признать, что он являлся им или говорил с ними каким-нибудь необычайным образом. Если теперь пророки сделали из этого слова притчу, т. е. вложили в него иной смысл, чем того хотел бог, то это также должно было быть сделано по его внушению. Допустить же, что пророки могли понять что-нибудь иначе, чем как бог этого хотел, — это столь же невозможно в отношении пророков, как противоречиво в отношении бога.

Вы почти ничем не доказываете, чтобы бог действительно открыл свое слово в той форме, в какой Вам угодно понимать это, т. е. чтобы он открыл только блаженство и погибель и предписал известные средства, ведущие к тому или другому, и чтобы блаженство и погибель были только результатами этих предписанных им средств. Ибо если пророки действительно получили слово божие в этом Вашем смысле, то какие мотивы побудили их придать ему иной смысл? Равным образом я не усматриваю у Вас ни единого доказательства, которое бы могло убедить нас в том, что утверждаемый Вами смысл должен быть поставлен выше того смысла, который мы находим у пророков. Если же Вы считаете за доказательство то соображение, что иначе слово божие содержало бы в себе много несовершенств и противоречий, то я замечу Вам, что высказать это еще не значит доказать что-либо. И кто знает еще, какое из этих двух толкований содержит в себе — если мы сопоставим их — менее противоречий? Наконец, существо в высшей степени совершенное прекрасно знало, что̀ может быть понято простыми людьми и каким методом лучше всего наставлять их.

Что касается второй части разбираемого Вами вопроса, то Вы сами спрашиваете: почему бог запретил Адаму вкушать от древа, предначертав в то время противоположное? — На что̀ Вы отвечаете: сделанное Адаму запрещение состояло только в предостережении, что вкушение от древа причинит ему смерть, точно так же как нам бог указывает на смертельность яда через посредство нашего естественного интеллекта. Но раз мы признаем, что бог что бы то ни было запрещал Адаму, то какие доводы заставят меня поверить этому способу запрещения, о котором говорите Вы, — в предпочтение тому, что̀ говорят об этом запрещении пророки, которым сам бог открыл свой способ запрещения? Вы скажете на это: мой способ запрещения естественнее, а потому более похож на истину и более приличествует богу. Но все это я решительно отвергаю. Я не могу согласиться и с тем, будто бог открыл нам смертоносные свойства яда через посредство нашего естественного интеллекта, потому что я не усматриваю мотивов, которые создали бы во мне сознание того, что что-либо может быть смертельно, пока я сам не убедился во вредном действии ядов, видя это действие собственными глазами или слыша о нем что-нибудь от других. Повседневный опыт убеждает нас в том, что люди, незнакомые с действием яда, как ни в чем не бывало съедают его и умирают. Вы скажете: если бы люди знали, что это яд, то от них не укрылось бы и то, что он представляет собою нечто вредное. Но повторяю: никто не имеет и не может иметь понятия о яде, пока не увидит или не услышит, что кто-нибудь, употребляя его, причинил себе вред. И если мы предположим, что до сих пор нам никогда не приходилось ни видеть, ни слышать, что употребление яда причинило

кому-нибудь вред, то не только мы не будем ничего знать об этом, но и сами будем без малейшего опасения употреблять его на свою погибель. Подобным же образом мы ежедневно убеждаемся и во многих других истинах того же рода.

Что̀ может в сей жизни доставить бо́льшую радость честному интеллекту, чем созерцание всесовершенного божества? Ибо когда наша душа обращается к совершеннейшему существу, она сама должна заключать в себе самое совершенное, что̀ только может выпасть на долю нашего конечного интеллекта. И нет ничего в жизни, на что̀ я променял бы это наслаждение. В этом созерцании я могу с небесной страстью проводить продолжительное время, однако вместе с тем я испытываю сердечную грусть, видя, сколь многого недостает моему конечному интеллекту. Но эта грусть облегчается надеждой, которой я обладаю и которая мне дороже моей жизни, — надеждой на то, что и после я не перестану существовать, но буду жить и созерцать божество более совершенным образом, чем это доступно мне в настоящей жизни.

Когда я размышляю об этой короткой и преходящей жизни, в которой ежеминутно можно ожидать смерти, то, если бы я должен был думать, что мое существование прекратится и что я буду лишен этого святого и прекрасного созерцания, — без сомнения, я был бы гораздо более несчастен, чем те твари, которые не знают, что им предстоит конец. Ибо в этом случае до моей смерти я был бы несчастным вследствие страха смерти, а после смерти я стал бы ничем и был бы несчастен в силу того, что̀ был бы лишен этого божественного созерцания. А Ваши взгляды ведут, повидимому, к тому, что, когда кончится моя здешняя жизнь, это будет концом навсегда. Напротив того, слово и воля бога вселяют в меня внутреннюю силу, свидетельствуя в моей душе о том, что по окончании этой жизни придет время, когда я буду наслаждаться созерцанием всесовершеннейшего божества, находясь сам в более совершенном состоянии. И не подлежит никакому сомнению, что даже если бы эта надежда в конце концов оказалась ложной, всё-таки она делает меня счастливым, пока я обладаю ею. И это единственное, о чем я прошу и буду просить бога моими молитвами, воздыханиями и обетами (о, если бы я мог еще что-нибудь сделать для этого!) до тех пор, пока есть дыхание в моем теле, — чтобы ему угодно было, посредством его божественности, дать мне это счастье, и чтобы, по уничтожении этого тела, я продолжал оставаться мыслящим существом и имел бы возможность созерцать совершеннейшее божество. И если только я могу достигнуть этого, то мне уже безразлично, ка̀к здесь верят, в чем убеждают друг друга, можно ли или нет основывать что-либо на нашем естественном интеллекте и что-нибудь постигать через него. В этом, в этом одном все мои стремления, мои мечты, мои постоянные молитвы, — чтобы бог укрепил в душе моей эту уверенность. А когда я обладаю ею (и горе мне, если бы я ее лишился!), душа моя с вожделением восклицает: «Как олень жаждет свежей воды ручья, так и душа моя, о господи, стремится к тебе! О, скоро ли наступит день, когда я буду с тобой и увижу тебя?» [10] Если только я этого достигну, то исполнится всё к чему стремится и чего желает душа моя. Этих надежд я не нахожу в Ваших воззрениях, согласно которым наше служение не есть нечто приятное богу. И я не понимаю, почему бог произвел нас и заботится о нашем сохранении, если (говоря обыкновенным человеческим языком) наше служение и наша хвала не доставляют ему никакого удовольствия. Но если

я заблуждаюсь относительно Ваших воззрений, то прошу Вас разъяснить их мне.

Однако я задержал Вас уже слишком долго, и так как мое время и бумага приходят к концу, я заканчиваю это письмо. Жажду видеть разрешение всех моих недоумений. Быть может я вывел из Вашего письма кое-какие заключения, которые не составляют Вашего настоящего мнения. Горячо желаю услышать Ваши объяснения касательно этого.

Недавно я занимался рассмотрением некоторых отрибутов божих, причем немалую пользу оказало мне Ваше Приложение. В самом деле, я лишь выразил другими словами Ваши мысли, которые представляются мне почти не чем иным, как [голыми] доказательствами. Поэтому меня в высшей степени удивило то, что̀ Л. Мейер говорит в предисловии, а именно, что это еще не есть Ваши собственные воззрения, но что Вы считали себя обязанным изложить это в таком виде Вашему ученику, которому Вы обещали преподавать философию Декарта но что сами Вы придерживаетесь совершенно другого мнения как о боге, так и о душе и, в особенности, о воле, присущей душе. В этом предисловии говорится также о том, что Вы в скором времени собираетесь издать эти «Метафизические мысли» в расширенном виде. И того и другого я горячо желаю,[11] ибо ожидаю от этого чего-нибудь необыкновенного. Впрочем, не в моих привычках расхваливать кого-нибудь в лицо.

Я написал Вам все это с полной искренностью, проникнутый неподдельной дружбой, имея в виду только раскрытие истины, как Вы сами того просили в письме своем. Извините за излишнюю, хотя и невольную пространность. Ответив на все это, Вы в высшей степени обязали бы меня. Что же касается Вашего желания писать на том языке, в котором [Вы] воспитаны, то я не могу отказать Вам в этом, если только это будет латынь или французский язык; однако на этот раз я просил бы Вас ответить на том же самом языке, так как на нем я вполне хорошо понял Вашу мысль и, быть может, по-латыни я не пойму Вас столь ясно. Вы весьма обязали бы меня этим, за что̀ я навсегда пребуду, господин мой, преданным и готовым к услугам

Виллемом ван-Блейенбергом.

Дордрехт, 16 января 1665 г.

В ответе Вашем я желал бы найти более подробное наставление относительно того, что̀ Вы собственно разумеете под отрицанием в боге.

Письмо 21[1].

Высокоученому и высокопочтенному мужу Виллему ван-Блейенбергу

от Б. д. С.

Ответ на предыдущее.

Мой господин и друг!

Когда я читал первое Ваше письмо, мне казалось, что мы почти согласны в наших воззрениях. Но из второго письма, полученного мною 21 числа сего месяца, я увидел, что дело обстоит далеко не так и что мы

расходимся не только в том, что̀ составляет более отдаленные выводы из первых принципов, но и в самих этих первых принципах, — так что я почти потерял надежду на то, что обмен письмами сможет дать нам что-нибудь поучительное друг для друга. Я вижу, что никакое доказательство, как бы прочно оно ни было установлено согласно законам доказательства, не имеет для Вас никакого значения, раз оно не согласуется с тем толкованием, которое Вы сами или знакомые Вам теологи придают священному писанию. Конечно, — раз Вы принимаете, что бог говорит через св. писание яснее и действи́тельнее, чем через свет естественного интеллекта, которым он тоже наделил нас и который [свет] он непрерывно поддерживает своею божественною мудростью в крепком и неиспорченном состоянии, — Вы имеете полное основание преклонить свой ум перед взглядами, которые Вы приписываете св. писанию; я и сам на Вашем месте не мог бы поступить иначе. Но что касается меня, то я открыто и без всяких обиняков заявляю, что я не понимаю св. писания, несмотря на то, что я употребил несколько лет на его изучение. А так как для меня несомненно, что раз достигнув какого-нибудь прочного доказательства, я уже не могу притти к таким мыслям, которые бы могли когда-либо заставить меня усомниться в этом доказательстве, — то я вполне успокаиваюсь на том, что̀ показывает мне мой интеллект, без всякого опасения насчет того, что я мог бы обмануться в этом, или что этому могло бы противоречить св. писание, хотя бы я и не исследовал его ибо истина не может противоречить истине, как я это ясно высказал уже в моем Приложении (не могу указать главу,[2] так как здесь, в деревне, не имею книги под руками). И даже в том случае, если бы я когда-нибудь открыл, что какой-нибудь плод моего естественного интеллекта ложен, он все-таки сделал бы меня счастливым, поскольку я наслаждаюсь им. И свою жизнь я стараюсь проводить не в печали и воздыханиях, но в спокойствии, радости и веселии, поднимаясь с одной ступеньки на другую, более высокую. При этом я признаю (и это доставляет мне высочайшее удовлетворение и величайшее душевное спокойствие), что всё совершается могуществом всесовершеннейшего существа и его неизменным предопределением (decretum).

Возвращаясь к Вашему письму, я должен высказать Вам сердечную благодарность за то, что Вы во̀-время открыли мне Ваш способ философствования, но я отнюдь не могу поблагодарить Вас за те произвольные заключения, которые Вам угодно было вывести из моего письма. Какие данные, скажите пожалуйста, доставляет мое письмо для того, чтобы Вы могли приписывать мне мнения вроде того, что люди подобны животным, что они умирают и погибают по образу животных, что дела наши неприятны богу и т. п. (правда, в этом последнем пункте мы с Вами всячески расходимся, потому что я могу понять Вас только в том смысле, что бог наслаждается нашими делами, как кто-нибудь достигший своей цели радуется тому, что что-нибудь удалось согласно его желанию). Что касается меня, то я, действительно, ясно сказал, что праведники служат богу и, постоянно служа ему, делаются более совершенными, и что они любят бога. Неужели это значит уподоблять их животным или утверждать, что они погибают, как животные, или наконец что дела их не нравятся богу?

Если бы Вы вчитались в мое письмо с бо́льшим вниманием, то Вы ясно увидели бы, что разногласие наше сводится к следующему: сообщает ли бог как бог, т. е. [понимаемый] в абсолютном смысле

(absolute), без приписывания ему каких бы то ни было человеческих атрибутов, — праведникам те совершенства, которые они приобретают (как это мыслю я), или же [он делает это] как судья (как утверждаете Вы)? Допустив последнее, Вы начинаете защищать нечестивых, говоря, что, согласно божественному предопределению (decretum), они делают все, что могут, и служат богу наравне с праведниками. Но это отнюдь не может быть признано следствием, вытекающим из сказанного мною: ибо бога я не представляю наподобие судьи, а потому поступки я оцениваю, исходя из качества самого поступка, а не из способности того лица, которое совершает этот поступок, и награда, которая следует за поступком, вытекает из него столь же необходимо, как из природы треугольника следует, что сумма трех углов его должна быть равна двум прямым. Это будет понятно всякому, кто обратит внимание на то, что наше величайшее блаженство состоит в любви к богу и что любовь эта с необходимостью проистекает из познания бога, которое нам столь решительно рекомендуется. А это может быть легко доказано в общем виде, если только вникнуть в природу божественного предопределения (decretum), как я это объяснил в моем Приложении. Однако признаюсь, что люди, смешивающие божественную природу с человеческой, весьма мало способны к уразумению этого.

На этом я собирался было закончить мое письмо, чтобы не утруждать Вас предметами, которые (как это ясно из весьма благочестивого прибавления, прикрепленного к концу Вашего письма) [3] служат только для шутки и смеха, но не приносят никакой пользы. Но, чтобы не оставить без всякого ответа Вашу просьбу, я перейду к разъяснению выражений «отрицание» и «лишение», а также вкратце приведу то, что необходимо для более ясного понимания моего предыдущего письма.

Итак, прежде всего скажу, что «лишение» (privatio) не есть акт лишения (privandi actus), но всего лишь простое неимение [или отсутствие чего-нибудь] (carentia), — неимение, которое само по себе есть ничто: ведь это только рассудочное понятие (ens rationis) или модус мышления, который мы образуем, когда сравниваем вещи друг с другом. Так, например, мы говорим, что слепой лишен зрения, ибо мы легко можем вообразить себе его зрячим, — потому ли, что сравниваем его с другими людьми, которые обладают зрением, или потому, что сравниваем его теперешнее состояние с прошедшим, когда он действительно видел. И вот, рассматривая этого человека таким способом, т. е. сравнивая его природу с природой других или с его собственной прежней природой, мы и утверждаем, что зрение принадлежит к его природе, и потому говорим, что он его «лишен». Но если принять в соображение предопределение (decretum) бога и его природу, то мы увидим, что утверждать об этом человеке, что у него «отнято» зрение, можно не с бо́льшим основанием, чем если бы вы утверждали это о камне, ибо в этом случае приписывать зрение этому человеку было бы неменьшим противоречием, чем приписывать зрение камню. Ведь человеку этому свойственно и присуще только то, что́ уделено ему божественным интеллектом и волей. Вот почему бог столь же мало является причиной отсутствия зрения у этого человека, как и причиной отсутствия зрения у камня: это отсутствие зрения есть только отрицание (negatio). Подобным же образом, когда мы рассматриваем природу человека, который подпал под власть чувственного влечения и сравниваем его теперешнее стремление с тем стремлением, которое имеется у праведников, или с тем, которое было

у него самого в другое время, — то мы утверждаем, что человек этот «лишен» лучшего стремления, так как предполагаем, что ему надлежало бы иметь стремление к добродетели. Но если бы мы приняли в соображение природу божественного предопределения (decretum) и божественного интеллекта, то мы не могли бы сказать этого, ибо с этой точки зрения в данное время лучшие стремления принадлежат природе этого человека не более, чем природе дьявола или камня. Таким образом, с этой точки зрения лучшее стремление не есть «лишение», но отрицание. Итак, лишение заключается в том, что относительно какой-нибудь вещи отрицается нечто такое, что по нашему мнению принадлежит к ее природе; отрицание же состоит в том, что относительно какой-нибудь вещи нечто отрицается на том основании, что это не принадлежит к ее природе. Отсюда ясно, почему стремление Адама к земным вещам было злом только с точки зрения нашего интеллекта, но не с точки зрения интеллекта божественного. Ибо хотя бог и знал как прежнее, так и настоящее состояние Адама, он вследствие этого не считал, что Адам «лишен» своего прежнего состояния, т. е. бог не думал, что прежнее состояние принадлежит к природе Адама: ведь если бы бог так и думал, он мыслил бы нечто вопреки своей воле, т. е. вопреки своему собственному интеллекту.

Если бы Вы как следует поняли все это и вместе с тем обратили бы внимание на то, что я не признаю той свободы, которую Декарт приписывает душе (о чем от моего имени свидетельствует в предисловии Л. Мейер), то Вы не нашли бы в моих словах ни малейшего противоречия. Однако, я вижу, что я поступил бы гораздо благоразумнее, если бы в первом моем письме ответил Вам словами Декарта и сказал бы, что мы не можем знать, каким образом наша свобода и все, с нею связанное, согласуется с предвидением и свободой бога (как я это сделал в различных местах Приложения),[4] так что мы не находим никакого противоречия между божественным творчеством и нашей свободой, так как мы не в состоянии постигнуть, каким образом бог сотворил вещи и (что одно и то же) каким образом он их поддерживает и сохраняет. Но я полагал, что Вы читали предисловие, и думал, что, не дав Вам чистосердечного ответа, я согрешил бы против дружбы, которую я Вам искренно предложил. Впрочем, это не столь важно.

Однако, так как я вижу, что Вы до сих пор еще недостаточно поняли мысль Декарта, то я попрошу Вас обратить внимание на следующие два пункта:

Во-первых, ни я, ни Декарт никогда не говорили, что принадлежностью нашей природы является удерживание нашей воли в границах нашего интеллекта. Сказано было только, что бог дал нам ограниченный разум и неограниченную волю, однако так, что мы не знаем, ради какой цели он нас создал. Далее, — что эта неограниченная или совершенная воля не только делает нас более совершенными, но что она (как я покажу Вам ниже) весьма необходима нам.

Во-вторых, свобода наша заключается не в случайности и не в безразличии, но в способе нашего утверждения или отрицания чего-нибудь, так что чем с меньшим безразличием мы что-нибудь утверждаем или отрицаем, тем более мы свободны. Так, например, раз мы познали природу бога, то утверждение существования бога следует из нашей природы с такой же необходимостью, с какой из природы треугольника следует, что сумма трех углов его равна двум прямым; и тем не менее, мы никогда не бываем более свободны, чем когда мы утверждаем что-нибудь

подобным образом. А так как эта необходимость есть не что иное, как предначертание (decretum) бога (как это ясно показано мною в моем Приложении),[5] то отсюда можно до некоторой степени уразуметь, каким образом мы можем поступать свободно и быть причиною чего-нибудь, несмотря на то, что все это мы делаем по необходимости и согласно божественному предначертанию (decretum). Мы можем, говорю я, до некоторой степени понять это в том случае, когда мы утверждаем что-нибудь ясно и отчетливо нами перципируемое. Когда же мы утверждаем что-нибудь такое, что̀ не постигается нами ясно и отчетливо, т. е. когда мы допускаем, чтобы воля наша переступила через границы нашего интеллекта, то в этом случае мы уже не можем так, как в первом случае, усмотреть упомянутую выше необходимость и предначертание бога, но усматриваем [в такого рода действии] только нашу свободу, которую воля всегда заключает в себе (только с этой точки зрения дела̀ наши и называются хорошими или дурными). И если мы в этом случае пытаемся примирить нашу свободу с божественным предначертанием и с непрерывным божественным творчеством, то мы смешиваем то, что̀ постигается нами ясно и отчетливо, с тем, что̀ не является объектом нашей перцепции, и потому попытка эта тщетна. Следовательно, для нас достаточно знать, что мы свободны, что это возможно, несмотря на божественное предначертание, и что мы являемся причиной зла, так как ни один поступок не может быть назван дурным иначе, как по отношению к нашей свободе. Вот что я хотел сказать относительно Декарта, чтобы показать, что его формулировки с этой стороны не страдают никаким противоречием.

Обращаясь теперь к тому, что̀ касается меня, укажу прежде всего в двух словах на ту пользу, которая проистекает из моего образа мыслей. Польза эта состоит главным образом в том, что наш интеллект предоставляет богу без всякого суеверия как душу, так и тело. Я не отрицаю, что и молитвы могут быть нам весьма полезны: ибо мой интеллект слишком мал для того, чтобы определить все средства, которые имеются у бога и которыми он приводит людей к тому, чтобы они любили его, т. е. к спасению. Таким образом, мои воззрения не только не могут причинить вреда, но, напротив, для людей, не преисполненных предрассудками и ребяческим суеверием, служат единственным путем к достижению высшей степени блаженства.

Если же Вы говорите, что, ставя людей в такого рода зависимость от бога, я приравниваю их к элементам, растениям, камням, то это только показывает, что воззрения мои поняты Вами совершенно превратно и что вещи, касающиеся интеллекта, Вы смешиваете с воображением. Ибо если бы Вы уразумели посредством чистого интеллекта, что̀ такое эта зависимость от бога, то Вы конечно не подумали бы, что вещи, поскольку они зависят от бога, являются мертвыми, телесными и несовершенными (кто осмеливался когда-либо говорить столь низким образом о всесовершеннейшем существе?). Напротив, Вы поняли бы, что вещи совершенны именно постольку, поскольку они зависимы от бога и именно по причине этой зависимости. Так что эту зависимость и эту необходимую детерминированность поступков мы лучше всего уразумеваем через божественное предначертание не тогда, когда обращаем свой взор на пни или травы, но тогда, когда рассматриваем наиболее разумные и наиболее совершенные созданья, как это явствует из сказанного выше относительно взглядов Декарта (пункт второй). Вы должны были бы подумать об этом.

Не могу умолчать и о том, что меня в высшей степени удивляют следующие слова Ваши: «Если бы бог не наказывал проступков» (подразумевается — в качестве судьи, наказаниями, которые не являются непосредственным следствием самого проступка: ведь в этом именно и состоит наше разногласие), то что помешало бы мне с жадностью предаться разным злодеяниям?» Несомненно, что если кто-нибудь избегает злодеяний только из страха наказания (чего я не думаю относительно Вас), то он поступает так вовсе не из любви и менее всего дорожит добродетелью. Что до меня, то я избегаю или стараюсь избегать преступлений потому, что это явно противоречит особенностям моей натуры, и потому, что они заставили бы меня отклониться от любви к богу и от познания его.

Далее, если бы Вы немного вдумались в человеческую природу и уяснили бы себе природу божественного предначертания (decretum) так, как я изложил это в моем Приложении, [6] и наконец если бы Вы знали, каким образом надо дедуцировать что-нибудь, прежде чем достигнуть того или иного вывода, то Вы не сказали бы столь необдуманно, что эти мои воззрения уподобляют нас пням и т. д., и Вы не стали бы приписывать мне столь многих нелепостей, которые Вы себе вообразили.

Что касается тех двух пунктов, о которых (прежде чем перейти к Вашему второму правилу) Вы говорите, что не можете их усмотреть, то я отвечу, во-первых, что учение Декарта вполне достаточно для того, чтобы сделать тот вывод, о котором Вы упоминаете: а именно, если только Вы обратите внимание на Вашу собственную природу, то Вы найдете, что Вы имеете возможность приостановить Ваше суждение. Если же Вы скажете, что не усматриваете в настоящее время у людей таких сил (в отношении их разума), какие необходимы для того, чтобы всегда иметь такую возможность приостановки суждения, то — с точки зрения Декарта — это имеет такой же смысл, как если бы Вы сказали, что по данному моменту мы еще не можем судить о том, будем ли мы всегда и впредь мыслящими существами (пока мы существуем), т. е. сохраним ли мы и впредь природу мыслящих существ, — что конечно заключало бы в себе противоречие.

По поводу второго пункта скажу вместе с Декартом следующее: если бы мы не могли распространять нашу волю за пределы нашего весьма ограниченного интеллекта, то мы были бы весьма жалкими существами: мы не могли бы ни съесть куска хлеба, ни сделать ни одного шага, ни даже стоять на месте; ибо всё полно неизвестности и разных опасностей.

Перехожу теперь ко второму Вашему правилу. Признаюсь, я не приписываю св. писанию того рода истин, которые оно должно заключать в себе согласно Вашей вере. И однако я полагаю, что я признаю за ним не меньше авторитета, чем Вы, и что я более, чем кто-либо, остерегаюсь присочинять ему какие-нибудь ребяческие и нелепые мнения, а это доступно только тому, кто хорошо понимает философию, или имеет божественные откровения. Поэтому меня весьма мало трогают те толкования, которые даются св. писанию вульгарными теологами, в особенности, если это — толкования того сорта, которые берут писание согласно букве и внешнему смыслу. И все-таки, помимо социниан, [7] я не встречал ни одного столь тупого теолога, который не заметил бы, что св. писание очень часто говорит о боге антропоморфически (humano more) и выражает свои мысли притчами. Что же касается того противоречия, которое Вы пытаетесь здесь обнаружить (по моему мнению, совершенно тщетно), то

мне думается, что под притчей Вы разумеет нечто совершенно отличное от того, что̀ обычно под ней разумеют. Ибо кто когда слышал, чтобы, выражая свои мысли притчами, человек отклонялся бы от того смысла, который он имел в виду передать? Когда, напр., Михей говорит царю Ахаву, что видел бога, сидящего на престоле своем и окруженного справа и слева небесным воинством, у которого он спрашивал, кто бы мог обмануть Ахава, [8] то конечно это была простая притча, — притча, в форме которой пророк в достаточной степени высказал все, что̀ должен был открыть по этому случаю от имени бога (причем вовсе не имелось в виду поучать людей возвышенным догматам теологии). И при этом пророк нисколько не отклонился от того смысла, который он имел в виду передать. Точно так же и другие пророки, по повелению бога, открывали народу слово божье в такой именно форме, являвшейся наилучшим средством [для такого рода случаев], однако не тем средством, которое предписывалось богом для того, чтобы вести народ к главной цели св. писания, каковая цель, по словам самого Христа, состоит в том, чтобы любить бога превыше всего и любить ближнего, как самого себя. [9] Возвышенные умозрения, как я полагаю, весьма мало касаются св. писания. Я, по крайней мере, не познал и не мог познать из него ни одного вечного аттрибута [10] бога.

Что касается Вашего пятого аргумента (относительно того, что пророки открывали слово божье именно таким способом), то, так как истина не может противоречить истине, мне ничего не остается (это ясно всякому, кто только понимает метод доказательства), как доказать, что св. писание в том виде, как оно есть, является истинным словом бога, которое он открыл людям. Математического доказательства в пользу этого я не могу привести, разве только через божественное откровение. Поэтому я и сказал: «Верю, — но не сказал — я знаю математическим способом (more mathematico), что всё открытое богом через пророков» и т. д.; ибо я действительно твердо верю, хотя и не знаю этого математически, что пророки были ближайшими советниками бога и его верными посланцами. Так что в том, что̀ я утверждал, нет решительно никакого противоречия, тогда как у тех, кто придерживается другого взгляда, противоречий найдется немало.

Остальная часть Вашего письма, где Вы говорите: «Наконец существо в высшей степени совершенное знало» и т. д., а также то, что̀ Вы приводите по поводу примера с ядом, и наконец то, что̀ касается моего Приложения, и то, что̀ за этим следует, не имеет отношения к разбираемому вопросу.

Что касается предисловия Л. Мейера, то в нем вместе с тем указано, что̀ должен был бы еще доказать Декарт для того, чтобы образовать основательное доказательство относительно свободы воли; а также сказано, что я держусь противоположного мнения и какого именно. Об этом я, может-быть, в свое время еще выскажусь. Однако в настоящую минуту я не расположен к этому.

О моей книжке, излагающей Декарта, я не думал и не уделял ей дальнейших забот с тех пор, как она вышла в свет на голландском языке. [11] И это не без оснований; однако излагать здесь эти основания было бы слишком долго. Так что мне остается только сказать, что я, и т. д.

[Де Ланге Богарт, под Схидамом, 28 января 1665 г.].

Письмо 22[1].

Славнейшему мужу Б. д. С.

от Виллема ван-Блейенберга.

Ответ на предыдущее.

Мой господин и дорогой друг!

Письмо Ваше от 28 января я своевременно получил, но различные дела, не относящиеся к моим философским занятиям, помешали мне ответить на него раньше. К тому же письмо Ваше полно таких жестоких нападок, что я просто не знал, что мне подумать. В первом письме Вашем — от 5 января — Вы решительно и сердечно предлагали мне свою дружбу, заверяя меня, что не только это письмо, но и все последующие мои письма будут для Вас весьма приятны. При этом Вы дружески требовали, чтобы я свободно излагал Вам все затруднения, какие мне только могли бы встретиться. В моем письме от 16 января я сделал это быть может слишком пространно. Согласно Вашему собственному требованию и обещанию, я ожидал получить на мое письмо дружеский и поучительный ответ. Однако вместо этого, я получил письмо, которое не пахнет слишком большой дружбой. Вы говорите, что никакие доказательства, как бы ясны они ни были, не имеют для меня никакого значения, что я не понял воззрений Декарта, что я слишком смешиваю телесные вещи с духовными и т. д., так что дальнейший обмен письмами не сможет дать нам ничего поучительного. На всё это я дружески отвечаю Вам, что по-моему твердому убеждению, Вы лучше меня понимаете все, касающееся вышеупомянутых предметов, и имеет бóльший навык различать телесные вещи от духовных. Ведь Вы достигли уже высшей ступени в метафизических вопросах, тогда как я только-что приступаю к ним. Поэтому-то я и искал Вашей благосклонности, надеясь на поучение с Вашей стороны. Но я никогда не думал о том, чтобы обидеть Вас своими искренними возражениями.

Примите мою сердечную признательность за то, что Вы дали себе так много труда, излагая все то, что̀ содержится в двух Ваших письмах, особенно во втором из них. Из этого последнего письма я уразумел Ваши воззрения яснее, чем из первого; однако я все-таки не могу согласиться с ними прежде, чем не будут разрешены все затруднения, которые они до сих пор возбуждают во мне. Но тут нет и не может быть ничего оскорбительного для Вас: ведь это было бы большим недостатком нашего интеллекта — соглашаться с какой-нибудь истиной, не имея на то необходимых оснований.

Даже если Ваши воззрения истины, я не могу выражать согласия с ними, пока во мне остаются какие-нибудь основания для сомнений и недоумений, хотя бы сомнения эти коренились не в том, что̀ предлагается Вами, а в несовершенстве моего собственного интеллекта. И так как всё это вам хорошо известно, то Вы не должны на меня досадовать, если я опять представлю Вам некоторые возражения. Я принужден делать это до тех пор, пока не смогу уразуметь затронутого вопроса с полною ясностью, ибо ведь цель моя состоит только в том, чтобы доискаться

истины, а уж никак не в том, чтобы искажать Ваши взгляды вопреки Вашим намерениям. Поэтому прошу Вас о дружественном ответе на нижеследующие вопросы.

Вы говорите: «Всякая вещь имеет не больше сущности, чем сколько ее уделяется и фактически дается ей божественной волей и божественным могуществом. Когда же мы обращаемся к природе человека, подпавшего под влияние какого-нибудь чувственного влечения, и сравниваем это влечение со стремлением людей праведных или с его же собственными прежними стремлениями, то мы говорим, что этот человек «лишен» своих лучших стремлений, ибо мы предполагаем, что ему надлежало бы и в данном случае иметь стремление к добродетели. Но если бы мы обратили внимание на природу божественного предначертания и божественного интеллекта, мы не сказали бы этого, ибо с этой точки зрения в данное время лучшие стремления не более принадлежат природе этого человека, чем природе дьявола или камня и т. д. Ибо хотя бог и знал как прежнее, так и теперешнее состояние Адама, однако он в силу этого не думал, что Адам «лишен» своего прежнего состояния, т. е. что это прежнее состояние принадлежит к его теперешней природе, и т. д. Из этих слов ясно видно, что по Вашему мнению к сущности вещи принадлежит только то, что́ она имеет в себе в данный момент, — так что если я напр. одержим чувственным вожделением, то вожделение это в данный момент принадлежит к моей сущности; если же я не одержим им, то в то время, когда этого желания у меня нет, к сущности моей принадлежит уже это нежелание. Отсюда неизбежно следует, что по отношению к богу в моих действиях заключается одинаково совершенства (различающегося лишь по степени), когда я одержим чувственным влечением, как и тогда, когда я не одержим им; когда я совершаю всякие подлости, как и тогда, когда я поступаю добродетельно и справедливо. Ведь к сущности моей во всякое данное время принадлежит только то, что́ я проявляю в своих действиях, ибо согласно Вашему утверждению я не могу проявить в своих действиях не более, не менее того, чем сколько я получил сущности. Когда я делаю что-нибудь, побуждаемый похотью и страстью к злодеяниям, то эта похоть и страсть к злодеяниям принадлежат к самой моей сущности, сущность же мою я получаю в это время в такой именно, а не в бо́льшей мере от божественной власти. Следовательно, божественная воля требует от меня дел такого именно рода. Итак, из Вашего положения следует, повидимому, что бог одинаково хочет как злодеяний, так и того, что́ Вы обозначаете именем добродетели. Раз мы предположим, что бог (как бог, а не как судья) даровал и нечестивым и праведникам столько и такого именно рода сущности, сколько он желал, чтобы они проявили в своих действиях, то на каком основании можем мы думать, что один род поступков более желателен для бога, чем другой? Если бог сам наделяет каждого качествами, нужными для того или другого поступка, то отсюда следует, что от тех, кому он меньше даровал, он требует относительно столько же, сколько от тех, кому он даровал больше. А, следовательно, бог со своей точки зрения одинаково требует как бо́льшего, так и ме́ньшего совершенства наших действий: как чувственных, так и добродетельных стремлений. Таким образом, человек, совершающий подлости, должен совершать их по необходимости, потому что в это время ничто иное не принадлежит к его сущности; точно так же и тот, кто поступает добродетельно, поступает так только потому, что божественному могуществу угодно было, чтобы это принадлежало в данное время

к его сущности. Итак, опять-таки выходит, что бог одинаково хочет как подлых, так и добродетельных поступков. Если же он одинаково хочет и одинаково является причиной как того, так и другого, то злодеяния и добродетели должны быть ему одинаково приятны. Допустить же это относительно бога представляется мне невозможным.

Вы говорите, что праведники служат богу. Но Ваши высказывания я могу понять только в том смысле, что служить богу значит совершать такие поступки, какие бог пожелал, чтобы мы их совершили. То же самое говорите Вы и о нечестивых и распутных. Какая же, следовательно, разница будет — с точки зрения бога — между служением праведных и нечестивых? Далее, Вы говорите, что праведные, служа богу, непрерывно делаются все более и более совершенными. Но я не понимаю, что Вы разумеете, говоря, что они все более и более совершенствуются, ни того, что значит: непрерывно делаться все более и более совершенными. Ведь и праведники и нечестивые получают свою сущность и непрерывное сохранение этой своей сущности от бога как бога, а не как от судьи, и как те, так и другие выполняют волю божию одинаковым образом, а именно согласно божественному предначертанию. Какая же разница может быть между теми и другими по отношению к богу? Ведь постоянное усовершенствование праведных проистекает не из дел их, а из воли божией. Точно так же, если нечестивые делаются менее совершенными в результате своих поступков, то и это проистекает не из дел их, но единственно из воли божией. И те и другие только исполняют волю божию. Следовательно, между ними не может быть различия по отношению к богу. На каких же основаниях одни через свои поступки делаются непрерывно все более и более совершенными, тогда как другие «изнашиваются» в своем служении [богу]?

Однакоже, различие между делами тех и других Вы полагаете, повидимому, в том, что поступки одних заключают в себе больше совершенства, чем поступки других. В этом-то пункте и укрывается, как мне кажется, источник моего или Вашего заблуждения, ибо во всем, изложенном Вами, нельзя найти никакого руководящего принципа для суждения о степени совершенства тех или иных вещей, за исключением того положения, что одни вещи имеют больше сущности, чем другие. Если же в *этом* состоит принцип совершенства, то злодеяния с точки зрения божественной воли должны быть столь же приятны богу, как и дела праведников, ибо бог желает их, как бог т. е. со своей собственной точки зрения совершенно одинаковым образом, ибо и те и другие проистекают из предначертания божия. Если таково единственное мерило совершенства, то грехи наши действительно могут быть названы таковыми только в условном смысле слова; в реальности же не существует никаких грехов, никаких злодеяний, потому что все содержит в себе такую сущность, какая дана самим богом, и какова бы эта сущность ни была, она во всяком случае заключает в себе известное совершенство. Признаюсь, что я не в силах с достаточной ясностью уразуметь всего этого, а потому Вы должны простить мне, если я спрошу Вас: неужели убийство точно так же нравится богу, как дело милосердия? Неужели совершать кражу — с точки зрения божией — так же хорошо, как соблюдать честность? Если это не так, то на каких основаниях? Если же это так, то какие мотивы могут побудить меня к совершению того, что Вы называете добродетелью, предпочтительно перед другими поступками? В чем состоит закон, возбраняющий одно в отличие от другого? Если Вы

скажете, что — это закон самой добродетели, то я должен признаться, что не нашел у Вас никакого правила, которым можно было бы руководствоваться на пути добродетели и которое научало бы нас распознавать добродетель. Ведь все существующее находится в неразрывной зависимости от воли бога, а, следовательно, один поступок столь же добродетелен, как и всякий другой. А потому я не понимаю Ваших слов относительно того, что мы должны действовать из любви к добродетели, так как я не в состоянии уразуметь, что̀ такое с Вашей точки зрения добродетель и закон добродетели. Правда, Вы говорите, что Вы избегаете злодеяний и пороков, так как они противоречат особенностям Вашей натуры и так как они отвратили бы Вас от божественного познания и любви. Однако, во всем, Вами написанном, я не нахожу ни единого правила и ни единого доказательства относительно этого. Поэтому, простите меня, если я скажу, что из Ваших воззрений, повидимому, следует нечто совершенно противоположное. Вы отвращаетесь от того, что̀ я называю пороком, не потому, что это заключает в себе порок, а потому, что это противно особенностям Вашей натуры. Вы отказываетесь от порока, точно так же, как мы отказываемся есть пищу, которая противна нашей натуре. Но, конечно, человек, избегающий зла только из природного отвращения к нему, не может особенно похвастаться своей добродетелью!

Здесь опять-таки возникает следующий вопрос: если мы представим себе такую душу, с особенностями которой не противоречат, а вполне согласуются всякие злодеяния и чувственные вожделения, то существует ли какое-нибудь основание, которое могло бы побудить эту душу к совершению добродетельных поступков и удержать ее от злых? Как может кто-либо воздержаться от своих чувственных вожделений, если они принадлежат в данное время к его сущности и если он фактически получил их от бога и не может отказаться от них?

Далее, во всем, Вами изложенном, я не усматриваю ни одного пункта, из которого вытекало бы, что действия, обозначаемые мною именем злодеяний, должны были бы отвлекать Вас от познания бога и любви к нему. Ведь во всяком случае Вы делаете только то, чего пожелал бог, и Вы не можете сделать ничего бо́льшего, так как в данное время в силу божественной воли и божественного могущества ничто иное не входит в состав Вашей сущности. Каким же образом поступок, настолько предопределенный и зависимый, мог бы заставить Вас уклониться от божественной любви? Уклониться — значит запутаться и утратить зависимость [от бога], а это, согласно Вашим положениям, невозможно. Ибо делаем ли мы то или другое, проявляем ли больше или меньше совершенства, мы получили это в данное время как свою сущность, непосредственно от самого бога. Каким же образом в таком случае можем мы заблуждаться? Или, быть может, я не понимаю, что̀ надо разуметь под заблуждением? Однако как я уже сказал, в этом именно пункте должна скрываться причина либо Вашего, либо моего недоразумения.

Я хотел бы еще многое сказать Вам и о многом спросить. Во-первых: одинаково ли зависят от бога мыслящие и безжизненные субстанции? Ведь хотя существа мыслящие содержат в себе больше сущности, чем безжизненные, но не нуждаются ли одинаково и те и другие в боге и божьем предначертании для поддержания своего движения вообще и того или другого движения в частности? А, следовательно, раз и те и другие зависят от бога. то не находятся ли они в совершенно одинаковой зависимости от него? Во-вторых: если Вы не допускаете свободы души,

признаваемой г. Декартом, то в чем же состоит различие между зависимостью мыслящих субстанций и субстанций, лишенных души? Если ни те, ни другие не имеют никакой свободы воли, то в каком виде представляете Вы себе их зависимость от бога? Каким образом душа зависит от бога? В-третьих: если душа наша не одарена свободой, то не есть ли всякое действие наше — действие самого бога, а наша воля — воля самого бога?

Я мог бы спросить Вас еще о многом другом, но не решаюсь просить у Вас столь многого. В первую очередь я жду Вашего ответа на то, что изложено мною на предыдущих страницах, в надежде, что этим путем я смогу несколько лучше понять Ваши воззрения. А затем быть может мне удастся когда-нибудь более обстоятельно побеседовать с Вами об этом предмете устно. Ибо, получивши Ваш ответ, я через несколько недель должен буду отправиться в Лейден, и тогда, если только это будет Вам приятно, я буду иметь честь приветствовать Вас лично по дороге в Лейден.

Надеясь на это, шлю Вам сердечный привет и остаюсь преданным Вам и готовым к услугам

Виллем ван-Блейнбергом.

Дордрехт, 19 февраля 1665 г.

Если Вы будете писать мне не через кого-нибудь другого, то пишите, пожалуйста, на имя Виллема ван-Блейенберга, хлебного маклера, у большой церкви.

Вследствие слишком большой спешки я забыл включить в мое письмо еще один вопрос: не можем ли мы нашей предусмотрительностью предотвращать такие события, которые, не будь этого, должны были бы приключиться с нами?

Письмо 23[1].

Ученейшему и высокопочтенному мужу Виллему ван-Блейенбергу

от Б. д. С.

Ответ на предыдущее.

Мой господин и друг!

За последнюю неделю я получил от Вас два письма, из которых второе, от 9 марта, имело целью только уведомить меня о посылке первого, написанного 19 февраля и пересланного мне [сюда] из Схидама. В этом первом письме Вы жалуетесь на то, что я сказал, что «никакое доказательство не может иметь для Вас значения» и т. д., — как будто бы я говорил это по отношению к моим собственным рассуждениям в претензии, на то, что Вы тотчас же не удовлетворились ими. Между тем я был весьма далек от чего-либо подобного и имел в виду только Ваши собственные слова: «Если после долгих изысканий оказалось бы, что мое естественное познание либо противоречит слову божию, либо не вполне согласуется с ним, и т. д., то слово божие имеет такой авторитет в моих глазах, что я скорее заподозрю сложившиеся во мне понятия, как бы

ясны. . .» и т. д. Так что я только вкратце повторил Ваши собственные слова, и потому я не думаю, что я этим подал хотя бы малейший повод для обиды, тем более, что я привел это в качестве основания, выявляющего глубину нашего разногласия.

Далее, так как Вы в конце Вашего второго письма [2] сказали, что единственное Ваше желание заключается в том, чтобы твердо пребывать в своей вере и надежде и что все остальное, в чем люди убеждают друг друга касательно естественного интеллекта, для Вас безразлично, то я и подумал (и продолжаю думать), что мои письма не смогут принести никакой пользы, и что потому было бы целесообразнее не прерывать моих занятий (которые в противном случае мне пришлось бы оставить на продолжительное время) ради того, что̀ не может дать никакой пользы. И это не противоречит моему первому письму, ибо тогда я смотрел на Вас как на чистого философа, который (как это допускают многие, считающие себя христианами) признает пробным камнем истины не теологию, а только естественный интеллект. Но Вы высказались в ином смысле и тем самым показали мне, что фундамент, на котором я намеревался воздвигнуть нашу дружбу, еще далеко не заложен, — как я предполагал это прежде.

Наконец, что касается остального, то это обыкновенно так уж случается при спорах, без того, чтобы из-за этого выходить за пределы учтивости. Вот почему я оставил незамеченными подобного рода места в Вашем втором письме и поступлю точно так же и с Вашим последним письмом. Это — касательно Вашего неудовольствия, чтобы показать, что я не подал к нему никакого повода, а еще менее к тому, чтобы думать, будто я не переношу никаких доводов против меня. А теперь обращусь к Вашим возражениям, чтобы снова ответить на них.

Итак, прежде всего скажу, что бог есть абсолютно и действительно причина всего, обладающего сущностью, — что бы это ни было. Так что если Вы можете доказать, что зло, заблуждение, преступление и т. п. есть нечто, выражающее собою известную сущность, то я вполне соглашусь с тем, что бог есть причина преступлений, зла, заблуждения и т. п. Что касается меня, то я, как мне кажется, достаточно показал, что то, что̀ полагает форму зла, заблуждения или преступления, не состоит в чем-нибудь таком, что̀ выражало бы сущность, а потому нельзя сказать, чтобы бог был причиною всего этого. Возьмем, напр., матереубийство Нерона. Поскольку оно заключало в себе нечто положительное, оно не было преступлением: Орест [3] совершил — с внешней стороны — тот же поступок и так же имел намерение убить мать, и, однако, его не обвиняют в этом, по крайней мере так, как Нерона. В чем же, следовательно, состоит преступление Нерона? Не в чем другом, как в том, что поступком своим он выказал себя неблагодарным, немилосердным и непослушным. Не подлежит сомнению, что свойства эти не выражают собой никакой сущности, а потому бог не мог быть причиною их, хотя он был причиною действия и намерения Нерона.

Далее, я хотел здесь заметить, что в философской беседе мы не должны пользоваться теми способами выражения, которые свойственны теологии. Ибо теология постоянно, и притом не без поичины, представляет бога в образе какого-то совершенного человека. Поэтому в теологии оказывается удобным говорить о боге, что он чего-нибудь желает, что он питает отвращение к делам нечестивых и радуется делам праведников. В философии же мы ясно сознаем, что аттрибуты, делающие человека совершенным, так же мало могут быть применены к богу, как

к человеку те аттрибуты, которые делают совершенным слона или осла, а потому в философии подобным выражениям вовсе не место и их нельзя употреблять в ней, не внося полнейшей путаницы в наши понятия. Поэтому, говоря философски, нельзя сказать, что бог желает чего-нибудь от кого-нибудь и что ему что-нибудь приятно или неприятно: все это — чисто человеческие аттрибуты, не имеющие места в боге.

Затем я хотел бы указать на то, что хотя дела праведных (т. е. людей, имеющих ясную идею бога, сообразно которой детерминируются все их дела и мысли) и нечестивых (т. е. людей, не обладающих идеей бога, но лишь смутными идеями земных вещей, сообразно которым и детерминируются все их дела и мысли) и вообще действия всех существующих вещей и вытекают с необходимостью из божественных законов и божественного предначертания и находятся в постоянной зависимости от бога, но тем не менее они различаются между собою не только по степени, но и по сущности. Ибо, хотя мышь столь же зависит от бога, как и ангел, и печаль столь же зависит от него, как и радость, однако это не делает мышь родом ангелов или печаль родом радости. Этим я, думается мне, ответил на Ваши возражения (если я их правильно понял, ибо меня иногда берет сомнение, не отличаются ли извлекаемые Вами выводы от того положения, которое Вы беретесь доказать).

Однако это станет еще яснее, если я, следуя этим основаниям, отвечу на те вопросы, которые Вы мне предлагаете. Первый из них гласит: одинаково ли приятно богу убийство и раздача милостыни? Второй: одинаково ли хорошо с точки зрения бога красть и соблюдать справедливость? И, наконец, третий: если мы возьмем такого человека, индивидуальной природе которого не только не противоречат, но вполне с нею согласуются распущенность нравов и всякие злодеяния, то существует ли для такого человека какой-нибудь принцип добродетели, который бы побудил его делать добро и избегать зла?

На первый вопрос отвечу следующим образом: я не понимаю (философски говоря), что́ хотите Вы сказать словами: «Приятно ли это богу»? Быть может, Вы хотите этим спросить: ненавидит ли бог одного человека и любит ли он другого? Причиняет ли один оскорбление богу и оказывает ли ему другой одолжение? В таком случае я отвечаю, что нет. Но если Ваш вопрос состоит в том: одинаково ли хороши и совершенны те, которые убивают, и те, которые раздают милостыню? — я опять-таки отвечу отрицательно.

На второй вопрос отвечу следующее: если «хорошо по отношению к богу» означает, что справедливый делает добро, а вор — зло самому богу, то я скажу; что ни тот, ни другой не могут ни причинить богу неприятность, ни доставить ему удовольствие. Но если меня спросят: одинаково ли совершенны оба эти поступка, поскольку каждый из них есть нечто реальное и причиненное богом? — то я скажу на это, что если мы обратим внимание только на самые поступки и именно в указанном отношении, то возможно, что и тот и другой окажутся одинаково совершенными. Если Вы затем спросите: неужели в таком случае вор и человек справедливый одинаково совершенны и блаженны? — я отвечу, что нет. Ибо под справедливым я разумею того, кто постоянно стремится к тому, чтобы всякий обладал тем, что́ ему принадлежит, каковое стремление (как я показываю в моей еще неизданной Этике) с необходимостью возникает у добродетельных людей из ясного познания самих себя и бога.[4]

А так как вор не имеет такого рода стремления, то он по необходимости лишен познания бога и себя самого, т. е. он лишен того самого главного, что́ делает нас людьми. Если Вы всё-таки еще спрашиваете, что́ может склонить Вас к предпочтению того рода поступков, которые я называю добродетельными, то я скажу на это, что я не могу знать, каким из бесчисленных существующих путей бог воспользуется для того, чтобы детерминировать Вас к таким поступкам. Быть может, бог ясно запечатлел в Вас свою идею, так что Вы ради любви к нему забываете о мире и остальных людей любите так, как самого себя. В таком случае ясно, что такого рода конституция души противоречит всякой другой конституции, называемой злою, и потому они не могут существовать вместе в одном и том же субъекте. Впрочем, здесь не место излагать основы этики и доказывать все то, что́ я высказал. Намерение мое заключается только в том, чтобы просто ответить на Ваши возражения, отразить их и оборониться от них.

Наконец, что касается Вашего третьего вопроса, то он предполагает нечто противоречивое и имеет в моих глазах такой же смысл, как если бы кто спросил: если с природой какого-нибудь человека согласуется самоубийство через повешение, то существуют ли какие-нибудь основания для того, чтобы он не повесился? Однако предположим, что такой человек действительно существует. В таком случае я утверждаю (все равно, допускаю ли я при этом свободу воли или нет), что если кто-нибудь увидит, что висеть на виселице для него будет удобнее, чем сидеть за своим столом, то конечно со стороны такого человека было бы весьма глупо не повесить себя. Точно так же, если кто-нибудь ясно увидел, что, предаваясь злодеяниям, он сделает свою жизнь или сущность лучше или совершеннее, чем если он пойдет по пути добродетели, то нелепо будет с его стороны не отдаться злодеяниям. Ибо с точки зрения такой извращенной человеческой натуры злодеяния были бы добродетелями.

Что касается Вашего последнего вопроса, приписанного в конце письма, то так как подобного рода вопросов можно задать в течение одного часа целую сотню, без того, чтобы притти к разрешению хотя бы одной проблемы, и так как Вы сами не особенно настаиваете на ответе, то я оставлю его неотвеченным.

В настоящее время мне остается только сказать,[5] что я буду ждать Вас в указанное Вами время и что Вы будете для меня желанным гостем. Однако я желал бы, чтобы это произошло поскорее, так как у меня есть намерение отправиться на одну или две недели в Амстердам. Затем, посылая Вам сердечный привет, остаюсь Вашим другом и слугой

Б. де Спиноза.

Ворбург, 13 марта 1665 г.

Письмо 24[1].

Славнейшему мужу Б. д. С.

от Виллема ван-Блейенберга.

Ответ на предыдущее.

Мой господин и друг!

Когда я имел честь посетить Вас, время не позволило мне пробыть у Вас больше. Еще менее позволила мне моя память удержать то, о чем

мы беседовали, хотя, как только я покинул Вас, я собрал все мои мысли для того, чтобы быть в состоянии удержать то, что́ я слышал от Вас. С этою целью, достигнув следующего места остановки, я сделал попытку набросать на бумаге Ваши мысли, но обнаружил при этом, что я не удержал даже и четверти нашей беседы. А потому Вы должны извинить меня, если я опять утруждаю Вас вопросами относительно тех пунктов в Ваших воззрениях, которых я не понял ясно или которых я не сумел удержать достаточно хорошо. Я желал бы найти случай отплатить Вам за Ваши труды какою-нибудь услугой.

Итак, во-первых: каким образом, читая Ваши «Принципы» и «Метафизические мысли», я могу отличить то, что́ там утверждается в соответствии с воззрениями Декарта, от того, что́ там утверждается в соответствии с Вашими собственными воззрениями?

Во-вторых: существует ли заблуждение — в собственном смысле этого слова, и в чем оно состоит?

В-третьих: в каком смысле Вы говорите, что воля несвободна?

В-четвертых: в каком смысле Вы, устами Л. Мейера, говорите в Предисловии, что «хотя Вы, конечно, признаете, что в природе существует мыслящая субстанция, однако Вы отрицаете, что эта субстанция составляет сущность человеческой души, но полагаете, что подобно тому, как протяжение не ограничено никакими пределами, точно так же никакими пределами не ограничивается и мышление [сознание, cogitatio], а посему подобно тому, как тело человеческое является протяжением не абсолютным, но известным образом ограниченным сообразно с законами протяженной природы, через движение и покой, — точно так же и душа человеческая есть не абсолютное мышление, но мышление, определенным образом ограниченное, согласно законам мыслящей природы, через идеи, каковое определенным образом ограниченное мышление [сознание] нужно признать необходимо имеющимся налицо, как только начинает существовать человеческое тело».[2] Из этих слов, как мне кажется, следует, что подобно тому как человеческое тело состоит из тысячи маленьких тел, так и душа человеческая состоит из тысячи отдельных мыслей. И как человеческое тело, умирая, разлагается на тысячи составлявших его тел, так и душа наша, когда она покидает тело, распадается на множество отдельных мыслей, ее составляющих. Отсюда, повидимому, следует, что, подобно тому, как отдельные части разложившегося тела уже не представляют никакого единства, так что посторонние тела проникают между нами, — так и по разложении души составлявшие ее бесчисленные мысли ничем более не связываются между собою, но остаются разъединенными. И, подобно тому, как распавшиеся части человеческого тела, не переставая быть телами, уже не представляют собою человеческого тела, точно так же и наша мыслящая субстанция после смерти распадается таким образом, что хотя отдельные мысли или мыслящие субстанции и остаются от нее, но их сущность уже не является той сущностью, которую они имели, когда они назывались человеческою душою. Поэтому мне продолжает казаться, что, согласно Вашим воззрениям, мыслящая субстанция человека изменяется и распадается подобно телесным субстанциям, причем некоторые из душ — как Вы утверждали, напр., о душах нечестивых (если только меня не обманывает память), — даже совершенно погибают, не оставляя после себя ни единой мысли. И подобно тому, как Декарт, согласно замечанию Л. Мейера,[3] только предполагает, что душа есть абсолютно-мыслящая субстанция, точно так же мне

кажется, что и Вы с Мейером оперируете в данном случае по большей части только предположениями, вследствие чего я и не понимаю ясно Ваших воззрений по этому вопросу.

Мой пятый вопрос состоит в следующем: как в личной беседе с Вами, так и в последнем Вашем письме, от 13 марта, Вы утверждали, что из ясного познания бога и самих себя проистекает постоянное стремление к тому, чтобы каждый продолжал владеть своим. Однако Вам остается еще объяснить, каким образом познание самих себя и бога производит это постоянное стремление к тому, чтобы каждый обладал тем, что ему принадлежит, т. е. каким образом познание бога побуждает или обязывает нас любить добродетель и избегать тех поступков, которые мы называем дурными, и, далее (так как, по-Вашему, убийство и кража содержат в себе нечто положительное, точно так же, как и раздача милостыни), откуда получается, что совершение убийства не заключает в себе столько совершенства, блаженства и счастья, как раздача милостыни? Вы скажете, быть может, как в последнем Вашем письме, от 13 марта, что вопрос этот относится к Вашей Этике и там Вами разбирается. Но так как без уяснения этого вопроса, а также и предыдущих вопросов я не могу ясно понять Ваших воззрений и не в состоянии выбраться из нелепостей, которых я не могу разрешить, то я дружески прошу Вас ответить мне более подробно на мои вопросы и, в особенности, сообщить мне некоторые главные определения, постулаты и аксиомы, на которых основывается Ваша Этика и от которых зависит разрешение моего вопроса. Быть может, Вас отпугнет затрата времени и труда. Однако я просил бы Вас удовлетворить мою просьбу еще на этот раз, ибо, не разрешив моего последнего вопроса, я никогда не смогу правильно понять Ваших воззрений. Я очень бы хотел, чтобы мне удалось вознаградить Ваш труд какой-нибудь услугой. Я не осмеливаюсь ограничивать Вас одною или двумя неделями, но я очень просил бы Вас ответить мне до Вашего отъезда в Амстердам. Исполнив это, Вы в высшей степени меня обяжете. Я же со своей стороны не премину доказать Вам, что я остаюсь, господин мой, готовым к услугам и преданным Вам

Виллемом ван Блейенбергом.

Дордрехт, 27 марта 1665 г.

Письмо 25[1].

Славнейшему мужу Б. д. С.

от Генриха Ольденбурга.

Славнейший муж, дорогой мой друг!

Я был очень обрадован, узнав из последнего письма господина Серрариуса, что Вы живы и здоровы и не забыли Вашего Ольденбурга. Но вместе с тем я весьма сетовал на судьбу (если мне будет позволено так выразиться) за то, что в течение стольких месяцев она лишила меня возможности поддерживать те в высшей степени приятные для меня сношения, которые установились между нами. Виною этому была бездна дел и разных домашних неприятностей ибо моя безграничная предан-

ность и верная дружба к Вам навсегда останутся прочными и неизменными. Мы с г. Бойлем нередко беседуем о Вас, о Вашей учености и Ваших глубоких исследованиях. Нам очень хотелось бы, чтобы плоды Вашего ума вышли в свет и сделались доступными ученым, и мы твердо надеемся на то, что Вы пойдете навстречу нашим ожиданиям в этом отношении.

Что касается трактата г. Бойля о селитре и о твердости и текучести, то его нет надобности печатать в вашей стране, так как он уже вышел здесь в латинском переводе, и только внешние обстоятельства препятствуют отправке экземпляров этой книги к вам [в Голландию]. Поэтому прошу Вас позаботиться о том, чтобы подобное же издание не было предпринято кем-нибудь из ваших типографов. Тот же Бойль выпустил в свет на английском и латинском языках замечательный трактат о цветах и экспериментальную историю о холоде, термометрах и т. д., содержащую много нового и весьма ценного.[2] Но эта злополучная война[3] препятствует отправке этих книг в вашу страну. Кроме того, вышел еще замечательный трактат о шестидесяти микроскопических наблюдениях,[4] в котором многие вопросы обсуждаются весьма смело, но философски (однако в соответствии с механическими принципами). Надеюсь, что наши книгопродавцы найдут пути для доставления в вашу страну всех этих книг. Я же жажду получить из Ваших рук то, над чем Вы работали в последнее время или еще и теперь работаете. Остаюсь глубоко преданный Вам и любящий Вас

Генрих Ольденбург.

Лондон, апреля 28 дня 1665 г.

Письмо 26[1].

Благороднейшему и ученейшему мужу Генриху Ольденбургу от Б. д. С.

Ответ на предыдущее.

Дорогой друг!

Несколько дней тому назад я получил через одного приятеля Ваше письмо от 28 апреля, переданное ему одним амстердамским книгопродавцем, которому оно было, без сомнения, доставлено от господина Серрариуса. Я был в высшей степени обрадован, узнав наконец от Вас лично, что Вы здоровы и сохраняете ко мне прежнее расположение. Что касается меня, то я не пропускал ни одного удобного случая, чтобы не осведомиться о Вас и о Вашем здоровье у г. Серрариуса и у Христиана Гюйгенса, который сообщил мне, что он тоже знает Вас. От того же Гюйгенса я между прочим узнал, что ученейший Бойль жив и здоров и издал по-английски замечательный трактат о цветах, который он [Гюйгенс] одолжил бы мне, если бы я был знаком с английским языком. Поэтому я весьма рад узнать от Вас, что трактат этот вместе с другим его трактатом о холоде и термометрах (о котором я еще не слышал) переведен на латинский язык и таким образом поступил в общественное пользование. Книга о микроскопических наблюдениях[2] также имеется у г. Гюйгенса,

но, если не ошибаюсь, по-английски. Гюйгенс рассказал мне удивительные вещи об этих микроскопах, а также об изготовленных в Италии телескопках, с помощью которых можно было наблюдать затмение Юпитера его спутниками,[3] а также какую-то особую тень на Сатурне, как бы отбрасываемую некоторым кольцом.[4] По этому поводу я не могу достаточно надивиться поспешности Декарта, утверждавшего,[5] будто причина, по которой планеты, расположенные возле Сатурна (рукоятки Сатурна он считал планетами — быть-может потому, что ему не удавалось наблюдать их соприкосневения с Сатурном), не двигаются, может состоять в том, что Сатурн не вращается вокруг своей собственной оси. Дело в том, что объяснение это не согласуется даже с его собственными принципами, тогда как — не будь у него предвзятого мнения — он очень легко мог бы объяснить причину этих рукояток из своих собственных принципов и т. д.

[Ворбург, май 1665 г.].

Письмо 27[1].

Высокоучтивому и высокопочтенному мужу
Виллему ван-Блейенбергу

от Б. д. С.

Ответ на письмо 24.

Мой господин и друг!

Письмо Ваше от 27 марта пришло ко мне перед самым моим отъездом в Амстердам. Поэтому, прочитав его только наполовину, я оставил его дома, чтобы ответить на него по возвращении, ибо я полагал, что оно не содержит в себе других вопросов, кроме относящихся к нашему первому разногласию. Однако, перечитав это письмо впоследствии, я увидел, что содержание его совсем иное и что Вы просите от меня не только доказательства тех положений, которые по моему желанию помещены в Предисловии к моим геометрическим доказательствам Декартовых Принципов (и помещены с тою единственной целью, чтобы предуведомить читателя о моих мнениях и воззрениях, но отнюдь не с намерением доказывать или разъяснить[2] их), но также и доказательства обширной части этики, которая, как это известно всякому, должна основываться на метафизике и физике. Поэтому я не мог заставить себя удовлетворить Вашу просьбу, но хотел подождать случая, когда я мог бы, при личном свидании, дружески убедить Вас отказаться от Вашей просьбы; вместе с тем я привел бы Вам тогда причины моего отказа и показал бы Вам, что разъяснение предложенных Вами вопросов нисколько не способствовало бы разрешению нашего первого разногласия, но что, наоборот, оно само зависит в значительной степени от разрешения нашего прежнего спора. Так что дело обстоит совсем не так, будто мое мнение о необходимости вещей не может быть понято без разрешения этих новых вопросов, ибо разрешение этих и прочих относящихся сюда вопросов не может быть постигнуто без надлежащего понимания необходимости. Ведь, как Вы знаете, необходи-

мость вещей относится к области метафизики, а знание метафизики должно всегда предшествовать [3] [другим знаниям].

Но прежде чем представился случай высказать Вам всё это, я получил на этой неделе через моего квартирохозяина еще одно письмецо, которое как будто обнаруживало некоторое неудовольствие по поводу столь долгого ожидания [ответа] и потому вынудило меня написать эти несколько строк, чтобы вкратце сообщить Вам мое решение и мое намерение, как это теперь мною и сделано. Надеюсь, что, взвесив хорошенько всё, мною сказанное, Вы сами откажетесь от Вашей просьбы, сохранив ко мне тем не менее Ваше благорасположение. Я же, со своей стороны, чем только могу, постараюсь доказать Вам, что я остаюсь расположенным к Вам другом и слугой

Б. де Спиноза.

Ворбург, 3 июля 1665 г.

Письмо 28 [1].

Ученейшему и высокоопытному мужу Иоанну Боумейстеру от Б. д. С.

Сердечный друг!

Не знаю, не забыли ли Вы уже меня, однако многое наводит меня на это подозрение. Во-первых, перед моим отъездом я хотел проститься с Вами, рассчитывая, ввиду Вашего собственного приглашения, застать Вас дома. Но оказалось, что Вы уехали в Гаагу. Возвращаюсь в Ворбург, нисколько не сомневаясь, что Вы по крайней мере здесь навестите нас на обратном пути. Но Вы, не повидавшись с другом, возвратились (если это угодно богам [2]) к себе домой. Наконец, вот уже три недели, как я жду, а письма все нет и нет. Если хотите разогнать мои сомнения, Вам стóит только написать мне письмецо, в котором Вы, между прочим, должны уведомить меня, каким образом будет происходить наш обмен письмами, о котором мы однажды говорили с Вами в Вашем доме.

Затем, мне очень хотелось бы убедительно попросить Вас — я прошу и упрашиваю Вас именем нашей дружбы, — чтобы Вы пожелали с истинным рвением заняться серьезным делом и посвятить лучшую часть жизни культивированию интеллекта и души. Я говорю это теперь, пока еще есть время, упустив которое Вы сами стали бы горько плакаться.

Далее, чтобы по поводу нашей проектируемой переписки высказать нечто такое, что̀ могло бы подействовать на Вас ободряющим образом и придало бы Вам смелости писать мне более свободно, Вы должны знать, что я и раньше подозревал, — а теперь считаю это почти несомненным, — что Вы обнаруживаете бо̀льшую, чем следует, неуверенность насчет Ваших умственных дарований и боитесь, как бы не спросить или не высказать чего-либо такого, что̀ не пахло бы ученым мужем. Впрочем, не годится хвалить Вас в глаза и распространяться о Ваших дарованиях. Но если Вы опасаетесь, как бы я не сообщил Ваших писем кому-нибудь другому, кто мог бы впоследствии подвергнуть их насмешке, то отныне я даю Вам слово хранить их у себя самым добросовестным образом и

не показывать без Вашего разрешения ни единому смертному. На этих условиях Вы можете приступить к нашей переписке, — разве только Вы не доверяете моему слову, чего я отнюдь не думаю. Однако я хотел бы узнать Ваше мнение об этом из первого же Вашего письма. Вместе с тем я жду и обещанного Вами снадобья из красных роз,[3] хотя мне теперь уже гораздо лучше. После моего отъезда оттуда[4] я один раз пускал себе кровь, но лихорадка [от этого] не прекратилась (хотя я чувствовал себя несколько бодрее еще до кровопускания — как полагаю — вследствие перемены воздуха). Трехдневной лихорадкой я болел [за это время] два или три раза, но благодаря строгой диэте, я ее наконец прогнал и отправил к чорту. Куда она пошла, я не знаю, но я забочусь о том, чтобы она сюда не возвратилась.

Что касается третьей части нашей философии, то я вскоре пришлю некоторую часть ее или Вам (tibi), если Вы хотите быть [ее] переводчиком, или другу де Врису. Хотя я раньше принял решение ничего не пересылать Вам, пока не кончу этой третьей части, но ввиду того, что она выходит длиннее, чем я рассчитывал не хочу Вам (vos) слишком долго задерживать. Я пришлю Вам приблизительно вплоть до 80-й теоремы[5].

Об английских делах слышу много всяческих толков, но ничего достоверного. Народ продолжает подозревать всё дурное. Никто не может понять, почему не распускает паруса [наш] флот.[6] И, действительно, положение дела всё еще не представляется достаточно упрочившимся. Боюсь, что наши желают быть слишком мудрыми и осторожными. Впрочем, в конце концов само собой обнаружится, что̀ у них на уме и к чему они стремятся. Пусть благоприятствуют им боги. Я очень хотел бы слышать, что̀ обо всем этом думают и знают верного наши там,[7] но более и прежде всего я желаю, чтобы Вы меня и т. д.

[Ворбург, июнь 1665 г.]

Письмо 29[1].

Славнейшему мужу Б. д. С.

от Генриха Ольденбурга.

Превосходнейший муж, глубокоуважаемый друг!

Из последнего Вашего письма ко мне от 4-го сентября[2] видно, как близко к сердцу принимаете Вы наши интересы. Вы привязали к себе не только меня, но и нашего благороднейшего Бойля, который вместе со мною шлет Вам свою величайшую благодарность за это, прося заверить Вас, что при первом же удобном случае он не преминет отплатить Вам за Вашу любезность и благорасположение всем, что̀ только окажется в его власти. В том же самом Вы можете быть твердо уверены и относительно меня. Что же касается того слишком услужливого мужа, который, несмотря на то, что здесь уже изготовлен перевод трактата о цветах,[3] задумал изготовить другой перевод, то вероятно ему еще придется раскаяться в своем неуместном рвении. Ибо какова будет судьба его перевода, если автор дополнит латинский перевод, изготовленный здесь, в Англии, многими опытами, не содержащимися в английском издании? Не подлежит сомнению, что это заставит всякого предпочесть наш перевод, который

в скором времени поступит в продажу и будет по достоинству оценен всяким здравомыслящим человеком. Однако пусть он рассуждает по своему, если хочет; мы же, насколько будет нужно, позаботимся о своих интересах.

«Подземный мир» Кирхера [4] еще не появлялся у нас в Англии по причине чумы, препятствующей почти всяким сношениям. К чуме присоединилась еще эта ужасная война, которая влечет за собою целую эпопею всяких бедствий и почти изгоняет из мира всякую гуманность.

Опасные времена мешают нашему философскому обществу устраивать публичные заседания; тем не менее отдельные члены его не забывают о своей принадлежности к обществу и работают у себя на дому: одни занимаются гидростатическими экспериментами, другие анатомическими, третьи механическими и т. д. Г-н Бойль подверг исследованию вопрос о происхождении форм и качеств, как он до сих пор трактуется в школах и излагается учителями, и готовит к печати свой, без сомнения замечательный трактат об этом предмете. [5]

Что же касается Вас, то я вижу, что Вы в настоящее время не столько философствуете, сколько — если можно так выразиться — богословствуете; ибо Вы заняты занесением на бумагу Ваших мыслей об ангелах, пророчествах и чудесах. [6] Но, быть может, Вы трактуете об этих предметах с философской точки зрения. Во всяком случае я уверен, что произведение это будет достойно Вас и в высшей степени интересно для меня. Поэтому, хотя наше бедственное время сильно затрудняет свободу сношений, прошу Вас, по крайней мере, сообщить мне в ближайшем письме план и задачи этого сочинения.

Со дня на день мы ожидаем здесь известий о втором морском сражении, если только ваш флот не укрылся опять в гавани. Та доблесть, в которой, как Вы намекаете, состязаются между собой ваши [воины], приличествует более диким зверям, чем людям. Ибо если бы люди следовали указаниям разума, они не кромсали бы так друг друга, как это ясно всякому. Но к чему жаловаться? Пороки не переведутся, доколе будут жить люди, но они не заполняют собой всей человеческой жизни и компенсируются наличием добродетелей.

В то время, как я писал все это, я получил письмо от замечательного Данцигского астронома г. Иоганна Гевеля. [7] В письме этом он, между прочим, сообщает мне, что «Кометография» его, состоящая из двенадцати книг, уже в течение года находится в печати, а 400 страниц или 9 первых книг ее уже вполне готовы. Кроме того, он упоминает о посланном им мне в нескольких экземплярах «Предвестнике комет», в котором он подробно описывает первую из двух недавно появившихся комет; но это сочинение пока еще не дошло до меня. Сверх того, он намеревается издать и представить на суд ученых еще одну книгу — о второй из этих комет.

Прошу Вас сообщить мне, что у вас думают о часах с маятником Гюйгенса, особенно о той их разновидности, которая, как говорят, обозначает время с такою точностью, что может служить на море для определения долготы? Как подвигаются его же «Диоптрика» и «Трактат о движении», [8] уже давно нами ожидаемые? Я уверен, что он не бездействует, но хотелось бы знать, над чем именно он работает. Будьте здоровы и продолжайте любить глубоко преданного Вам

Г. О.

[Лондон, сентябрь 1665 г.]

Письмо 30[1].

Благороднейшему и ученейшему мужу Генриху Ольденбургу от Б. д. С.

Ответ на предыдущее.

... Радуюсь, что философы выши здравствуют и не забывают ни о себе, ни о науке. Результатов их последних трудов я буду ждать, когда воители насытятся кровью и притихнут для некоторого восстановления своих сил. Если бы тот знаменитый насмешник[2] жил в наши дни, он просто надорвался бы от смеха. Во мне же все эти треволнения не возбуждают ни смеха, ни даже слез, но побуждает меня к философствованию и к более обстоятельному наблюдению над человеческой природой. Ибо я считаю непозволительным для себя смеяться над природой, а еще менее позволительным оплакивать ее, имея в виду, что люди, как и всё остальное, суть только часть природы и что мне неизвестно, каким образом каждая отдельная часть природы согласуется с ее целым и как она сцеплена с остальными частями. И я нахожу, что только этот недостаток знания и был причиною того, что некоторые вещи, воспринимаемые мною лишь частично и как бы в изувеченнном виде и расходящиеся с нашими философскими воззрениями, казались мне прежде ничтожными, беспорядочными и нелепыми. Теперь же я предоставляю каждому жить по своему нраву, а если кто хочет, пусть даже умирает за свое благо, лишь бы мне было дозволено жить сообразно с истиной.

В настоящее время я сочиняю трактат, излагающий мои взгляды на писание;[3] к этому побуждают меня: 1) предрассудки теологов; я знаю, что они в высшей степени препятствуют людям предаваться философии, а потому я и стараюсь разоблачить их и изгнать из умов более разумных людей; 2) мнение, распространенное обо мне в толпе, которая не перестает обвинять меня в атеизме, — это мнение я также пытаюсь насколько возможно, рассеять; 3) свобода философствования и высказывания того, что думаешь — свобода, которую я стремлюсь утверждать всеми способами и которая здесь терпит всяческие притеснения вследствие чрезмерного авторитета и наглости проповедников.[4]

О картезианце, объяснившем явления недавних комет на основании гипотезы Декарта, я еще не слыхал; сомневаюсь, чтобы эти явления можно было надлежащим образом объяснить из этой гипотезы ...

[Ворбург, конец сентября или начало октября 1665 г.]

Письмо 31[1].

Славнейшему мужу Б. д. С. от Генриха Ольденбурга.

Ответ на предыдущее.

Превосходнейший муж, уважаемый друг!

Любя хороших людей, Вы поступаете так, как подобает мудрому человеку и философу. И Вы не должны сомневаться в том, что люди эти в

свою очередь любят Вас и должным образом ценят Ваши достоинства. Господин Бойль шлет Вам вместе со мной свой сердечный привет и побуждает Вас деятельно и тщательно продолжать Ваши философские исследования. Особенно просим мы Вас сообщить нам результаты Ваших возвышенных и трудных исследований относительно того, каким образом каждая отдельная часть природы согласуется с ее целым и как она сцеплена с остальными частями.

Изложенные Вами мотивы, побудившие Вас к написанию трактата о священном писании, я вполне одобряю и жажду взглянуть на то, что Вами написано по этому предмету. Господин Серрариус будет, вероятно, скоро посылать ко мне пакет. Ему, если пожелаете, Вы можете вполне безопасно доверить то, что Вы уже успели написать на эту тему. Мы же со своей стороны не замедлим чем-нибудь отблагодарить Вас за эту услугу.

«Подземный мир» Кирхера [2] я отчасти просмотрел, и хотя его рассуждения и теории не обличают особенно выдающегося ума, однако передаваемые им наблюдения и опыты свидетельствуют о большом усердии автора и о его желании оказать услуги ученому миру. Вы видите из этого, что я признаю за ним нечто бо́льшее, чем одно только благочестие, и Вы легко различите намерения тех людей, которые кропят его этой святой водицей.

Упоминая о трактате Гюйгенса о движении, Вы намекаете, что почти все Декартовы законы движения ложны. Я не имею под рукой прежде изданной книжки Вашей — о геометрических доказанных Принципах Декарта — и не могу припомнить, указываете ли Вы и там на эту его ошибку, или же, имея в виду изложение взглядов Декарта, следуете по его стопам и в этом отношении. Когда же, наконец, откроете Вы миру плоды Вашего собственного ума, препоручив их попечению ученого мира? Помню, Вы где-то заметили, что многие вещи, признаваемые Декартом непостижимыми для человеческого разумения, и даже многое, еще более возвышенное и утонченное, — может быть объяснено самым точным образом и понято людьми с полной очевидностью. [3] Что же удерживает Вас, друг мой? Чего Вы боитесь? Попытайтесь, продвиньте вперед, выполните эту исключительной важности работу, и Вы увидите, что Вас будет защищать весь сонм истинных философов. Я могу поручиться Вам за это, на что не решился бы, не будь я вполне уверен, что слово мое должно исполниться. Я не могу допустить мысли, чтобы Вы собирались говорить что-нибудь против существования и промысла божия, а пока не будут подкопаны эти столпы, религия будет стоять непоколебимо, и всякие философские размышления легко найдут или поддержку или извинение. Итак, не медлите же больше и не заставляйте нас надоедать Вам нашими неотступными просьбами.

Вскоре Вы, вероятно, узнаете, что установлено относительно недавно появившихся комет. По поводу сделанных наблюдений происходит спор между Гевелем из Данцига и французом Озу; оба они люди весьма ученые и сведущие в математике. В настоящее время спор этот является предметом обсуждения, и как только он будет разрешен, все это дело будет (как я полагаю) сообщено мне, а через меня — Вам [4]. Одно я уже сейчас могу сообщить, именно: что все известные мне астрономы считают, что дело идет не об одной, а о двух кометах. До сих пор я еще не встречал никого, кто пытался бы объяснить явления этих комет, исходя из Декартовой гипотезы.

Если услышите что-нибудь новое о занятиях и работах господина Гюйгенса и об успехе его маятников в применении к нахождению [географической] долготы, а также о его переселении во Францию, — не откажитесь, пожалуйста, немедленно сообщить мне. К этому прошу присоединить информацию о том, что́ говорят у вас относительно мирных переговоров, относительно намерений переправленного в Германию шведского войска и относительно продвижения Мюнстерского епископа.[5] Опасаюсь, что летом вся Европа будет объята войной; всё клонится, повидимому, к каким-то необычайным переменам.

Будем служить чистою душою всевышнему божеству и культивировать истинную, основательную и полезную философию. Некоторые из наших философов последовали за королем в Оксфорд, где они нередко сходятся на общих заседаниях и заботятся о прогрессе физических знаний. Между прочим, недавно они приступили к исследованию природы звука. Кажется, что они собираются предпринять ряд опытов для определения того, в какой степени должны возрастать тяжести, чтобы, натягивая струну без участия какой-либо другой силы, производить звуки все более и более высокие и образующие между собой гармонические сочетания. Но об этом скажу подробнее в другой раз.

Будьте здоровы и не забывайте преданного Вам

Лондон, 12 октября 1665 г. *Генриха Ольденбурга.*

Письмо 32[1].

Благороднейшему и ученейшему мужу Генриху Ольденбургу. от Б. д. С.

– Ответ на предыдущее.

Благороднейший муж!

Я очень благодарен Вам и славнейшему г. Бойлю за ваше благосклонное поощрение моих философских занятий. Я продолжаю их, насколько хватает моих слабых сил, и не сомневаюсь в вашей помощи и в вашем доброжелательстве. Вы спрашиваете меня, что́ я думаю по вопросу о том, каким образом каждая отдельная часть природы согласуется с целым и как она сцеплена с остальными частями. Я полагаю, что Вы спрашиваете о тех основаниях, которые убеждают нас в том, что каждая отдельная часть природы согласуется с ее целым и сцеплена с остальными частями. Ибо если говорить об абсолютном знании того, каким образом они фактически сцеплены друг с другом,[2] то я уже в предыдущем письме[3] заметил, что у меня нет такого рода знания, ибо для этого потребовалось бы знание всей природы и всех ее частей.

Поэтому я попытаюсь, как только возможно кратко, изложить те основания, которые меня побуждают утверждать эту связь и это согласование всех частей. Однако прежде всего я должен предупредить, что я не приписываю природе ни красоты, ни безобразия, ни порядка, ни беспорядочности. Ибо вещи могут называться прекрасными или безобразными,

упорядоченными или беспорядочными только по отношению к нашему воображению (imaginatio).

Итак, под связью или сцеплением (cohaerentia) частей я разумею не что иное, как то обстоятельство, что законы или природа одной части так приноравливаются к законам или природе другой части, чтобы быть возможно менее противоположными друг другу. Что касается [категории] целого и части, то я полагаю, что вещи постольку рассматриваются как части какого-нибудь целого, поскольку природа одной вещи так приноравливается к природе другой вещи, что все они насколько возможно согласуются между собой. Ибо поскольку они различаются между собой, постольку каждая отдельная часть образует без остальных отдельную, отличную от других идею в нашей душе (mens) и потому каждая такая часть постольку рассматривается как целое, а не как часть. Например, поскольку движения частиц лимфы, млечного сока и т. д. так приноравливаются друг к другу в отношении величины и формы, что они вполне согласуются между собой и все вместе образуют одну жидкость, — лишь постольку млечный сок, лимфа и т. д. рассматриваются как части этой жидкости (т. е. крови). Поскольку же мы мыслим частицы лимфы отличающимися от частиц млечного сока и по своей форме и по своему движению, постольку мы рассматриваем их как целое, а не как часть.

Предположим теперь, что в крови жил бы какой-нибудь червячок, обладающий достаточным зрением для различения частиц лимфы, млечного сока и т. д. и достаточным разумом (ratio) для наблюдения за тем, как каждая отдельная частица, при столкновении с другой, либо отскакивает от нее, либо сообщает ей часть своего движения и т. д. Он жил бы в этой крови, как мы живем в этой части вселенной, и рассматривал бы каждую отдельную частицу крови как целое, а не как часть. И он не мог бы знать, каким образом все части крови управляются общими законами крови [4] и принуждаются (поскольку этого требует общая природа крови) к такому приноравливанию друг к другу, чтобы определенным образом согласоваться между собой. Ибо, если предположить, что вне крови не существует никаких причин, которые бы сообщали ей новые движения, что вне крови нет никакого пространства и никаких других тел, которым частицы крови могли бы передать свое движение, — то ясно, что кровь навсегда останется в одном и том же состоянии и что частицы ее не будут претерпевать никаких других изменений, кроме тех, которые могут воспоследовать из одной лишь природы крови, т. е. из взаимного отношения движения лимфы, млечного сока и т. д. [5] И в этом случае кровь всегда должна была бы рассматриваться как целое, а не как часть. Но так как в действительности существуют многие другие причины, от которых до известной степени зависит сама природа крови и которые в свою очередь находятся в известной зависимости от крови, то отсюда и происходит, что в частицах крови возникают другие движения и другие изменения, которые вытекают не из одного только взаимного отношения между ее частями, но вместе с тем и из взаимоотношения, существующего между движением всей крови и внешними причинами. И в этом аспекте (hac ratione, hoc modo) кровь имеет характер (rationem) части, а не целого. О целом и части довольно.

Теперь, так как все тела природы могут и должны мыслиться таким же образом, каким мы здесь мыслили кровь, — ведь все тела окружены какими-нибудь другими телами, и все они друг другом определяются к существованию и действованию тем или иным строго определенным

образом, причем во всей их совокупности, т. е. во всей вселенной, всегда сохраняется одно и то же соотношение между движением и покоем, — то отсюда следует, что каждое тело, поскольку оно претерпевает определенные модификации, составляет часть всей вселенной, согласуется со своим целым и находится в теснейшем сцеплении с остальными частями. А так как природа вселенной не является ограниченной, подобно природе крови, но абсолютно бесконечна, то изменения ее частей, могущие вытечь (consequi) из этой бесконечной мощи (potentia), должны быть бесконечными. [6]

Далее, в отношении к субстанции, я считаю, что каждая отдельная часть [ее] находится в [еще] более тесном единении (unio) со своим целым [т. е. с субстанцией]. Ибо, так как к природе субстанции (как я пытался доказать это раньше, еще когда я жил в Рейнсбурге) принадлежит быть бесконечной, то отсюда следует, что каждая отдельная часть целой телесной субстанции необходимо принадлежит к целой субстанции и без остальной субстанции [т. е. без всех остальных частей этой телесной субстанции] не может ни существовать, ни быть мыслимой. [7]

Вот по какой причине я считаю человеческое тело частью вселенной. [8] Что касается человеческой души (mens), то и ее я тоже считаю частью вселенной. [9] Ибо я признаю, что в природе существует также и бесконечная способность (potentia) мышления (cogitandi), которая, поскольку она бесконечна, содержит в себе объектно (objective) [10] всю природу и отдельные мысли (cogitationes) которой развертываются таким же образом, как и сама природа, являющаяся ее идеатом. [11]

Далее я полагаю, что человеческая душа (mens) является тою же самою способностью (potentia) мышления, но не поскольку она бесконечна и перципирует всю природу, а поскольку она конечна, а именно поскольку она перципирует только человеческое тело. И на этом основании я считаю, что человеческая душа есть часть некоторого бесконечного интеллекта.

Однако было бы слишком длинным делом подробно излагать и доказывать здесь все это и то, что с этим связано. Да я и не думаю, чтобы Вы в настоящее время ожидали от меня этого. Я сомневаюсь даже, правильно ли я понял Вашу мысль и на то ли, о чем Вы спрашиваете, отвечаю. Желательно было бы узнать об этом от Вас самих.

Вы пишете далее, что я намекнул на ложность почти всех законов Декарта касательно движения. Насколько я помню, я передавал это лишь как мнение Гюйгенса; сам же я назвал ложным шестой закон Декарта, [12] сказавши вместе с тем, что относительно этого закона заблуждается по моему мнению также и Гюйгенс. По этому поводу я просил Вас описать мне эксперимент, который был предпринят согласно этой гипотезе в вашем Королевском обществе. Но так как Вы мне ничего на это не отвечаете, то я предполагаю, что Вам этого не разрешают.

Упомянутый Гюйгенс всецело занялся и теперь еще продолжает заниматься полировкой оптических стекол. С этой целью он изобрел довольно хороший станок (на котором он может вытачивать также и металлические формы, служащие для шлифования стекол). Чего он этим достиг — я еще не знаю, да, по правде сказать, и не особенно жажду знать. Ибо из личного опыта я убедился, что на сферических формах простыми руками стекла шлифуются осторожнее и лучше, чем какою то ни было машиною. [13] Об успехах его маятников и о времени его переселения во Францию я еще не могу Вам сказать ничего определенного. [14]

Епископ Мюнстерский, после того как он необдуманно вторгся в Фрисландию (подобно тому, как в басне Эзопа козел залез в колодезь),

не добился никаких успехов. Более того, если только не подоспеет зима, ему не удастся уйти из Фрисландии иначе, как с большими потерями. Не подлежит сомнению, что он решился начать эту авантюру по совету того или другого предателя.[15] Впрочем, все эти дела слишком уже стары, чтобы сообщать их в качестве новостей; но в течение последних двух недель не произошло ничего такого, о чем стоило бы писать Вам. На мир с Англией нет, повидимому, никакой надежды. Правда, недавно распространились слухи о мире, ввиду догадок, возбужденных отправкой во Францию голландского посла, а также ввиду того, что оверейссельцам,[16] которые всеми силами стараются утвердить [штатгальтером] принца Оранского[17] (и это, как многие думают, более с тою целью, чтобы причинить затруднения голландцам,[18] чем чтобы принести пользу самим себе), взбрела в голову мысль отправить упомянутого принца в Англию в качестве посредника. Однако в действительности дело обстоит совершенно иначе. Голландцы[18] в настоящее время даже во сне не думают о мире. Разве только дело обернется таким образом, что они купят его за деньги. О намерении шведов[19] ничего определенного до сих пор не известно; одни полагают, что они стремятся к Майнцу, другие — что к Голландии. Но все это одни только предположения.

Письмо это я написал еще на прошлой неделе, но не мог отослать его, так как ветреная погода не позволяла мне отправиться в Гаагу. Таковы неудобства деревенской жизни. Редко-редко удается получить письмо своевременно; иногда проходит неделя-другая прежде, чем дождешься его, разве только выручит какая-нибудь особая оказия. Да и для своевременной отсылки нередко встречаются препятствия. Итак, Вы видите, что если я ответил Вам не с достодолжною поспешностью, то отнюдь не потому, что я забыл Вас. Однако время заставляет меня закончить это письмо; об остальном — в другой раз. Теперь же мне остается только просить Вас передать мои приветствия г-ну Бойлю и не забывать сердечно преданного Вам

Б. де Спинозу.

Ворбург, 20 ноября 1665 г.

Я хотел бы знать, в силу каких соображений все астрономы полагают, что было две кометы: на основании ли их движения, или же только для того, чтобы сохранить Кеплерианскую гипотезу?[20] Будьте здоровы.

Письмо 33[1].

Славнейшему мужу Б. д. С.

от Генриха Ольденбурга.

Ответ на предыдущее.

Превосходнейший муж, глубокоуважаемый друг!

Ваши философские рассуждения о согласовании частей природы с целым и о связи их между собой очень понравились мне. Однако я не вполне постигаю, каким образом можем мы отказать природе в порядке и симметрии, как это Вы, повидимому, делаете, тем более, что — по Вашему

же собственному мнению — все тела природы окружены какими-нибудь другими телами и определенным постоянным образом детерминируются друг другом как к существованию, так и к действованию, причем во всей их совокупности отношение между движением и покоем остается неизменным; мне кажется, что это как раз и составляет формальное основание истинного порядка. Может быть, впрочем, я в этом случае не вполне понимаю Вас, как не понял того, что Вы писали раньше о законах Декарта. Не возьмете ли Вы на себя труд разъяснить мне, в чем именно Вы признаете ошибочными мнения Декарта и Гюйгенса относительно законов движения? Вы доставите мне большое удовольствие, если окажете эту услугу, за которую я всеми силами постараюсь так или иначе отплатить Вам.

Я не присутствовал при опытах г. Гюйгенса, предпринятых им здесь, в Лондоне, для подтверждения его гипотезы.[2] Знаю только, что, между прочим, он подвешивал шар весом в один фунт, в виде маятника; шар этот, падая вниз с высоты 40°, сталкивался с другим шаром, таким же образом подвешенным, но вдвое меньшим по весу. При этом несложный алгебраический рассчет позволил Гюйгенсу предсказать ожидаемый эффект, и случившееся оправдало это предсказание самым точным образом. Один весьма замечательный человек,[3] предлагавший многие из опытов, которые, как говорят, были затем приведены в исполнение Гюйгенсом, в настоящее время отсутствует; но как только мне удастся повидать его, я изложу Вам всё это более подробно и более точно. Вас же еще и еще раз прошу — не отказать мне в исполнении вышеуказанной просьбы. Также сообщите, пожалуйста, если узнаете что-нибудь об успехах Гюйгенса в полировке телескопических стекол. Чума у нас, слава богу, уже не так свирепствует, и я надеюсь, что наше Королевское общество скоро будет иметь возможность возвратиться в Лондон и возобновить свои еженедельные заседания. Можете быть уверены, что я не премину сообщить Вам всё, что только там будет достопримечательного.

Я уже упоминал Вам как-то об анатомических наблюдениях. Недавно г. Бойль (посылающий Вам свой почтительнейший привет) писал мне, что выдающиеся анатомы Оксфорда сообщили ему, что ими найдено несколько быков и овец, дыхательное горло которых оказалось набитым травой, и что за несколько недель перед тем эти анатомы были приглашены для осмотра быка, который в течение двух или трех дней почти непрерывно держал свою шею в наклоненном и напряженном положении и околел от какой-то болезни, совершенно непонятной для хозяев. Когда, по вскрытии его, они исследовали его шею и горло, то с удивлением заметили, что дыхательное горло в самом своем стволе было так туго набито травой, как будто бы кто-нибудь силой запихал ее туда. Естественно возникает тема для исследования того, как могло попасть туда такое количество травы и каким образом животное могло так долго жить после этого.

Тот же самый друг сообщил мне, что один любознательный врач (тоже из Оксфорда) нашел молоко в человеческой крови. Этот врач рассказывает следующее: одной девушке, после того как она сытно позавтракала в семь часов утра, в одиннадцать часов того же дня было сделано кровопускание в ноге.[4] Первая кровь была слита в миску и вскоре приняла белый цвет; последующая кровь была выпущена в меньший сосуд, называемый соусником или уксусницей, и также немедленно превратилась в молочный сгусток. Через пять-шесть часов доктор вер-

нулся и исследовал кровь в обоих сосудах, причем оказалось, что миска была наполнена наполовину кровью, наполовину млечным соком, который плавал в крови, как сыворотка в молоке; в соуснике же был млечный сок без всяких признаков крови. Когда обе жидкости были подогреты на огне, то они обе затвердели. Девушка эта была вполне здорова, и ей пустили кровь только потому, что у нее никогда еще не было менструаций, хотя вид у нее был самый цветущий.

Перехожу к политике. Здесь распространились слухи, будто иудеи, более двух тысяч лет рассеянные по земле, собираются вернуться в свое отечество. У нас немногие верят этому, но многие этого желают. Вы, конечно, сообщите Вашему другу всё, что Вы слышали об этом деле, и всё, что Вы думаете о нем. Что касается меня, то я не могу придавать этому веры, пока не получу известий от достойных доверия людей, живущих в Константинополе, где этим делом наиболее заинтересованы. Желательно было бы знать, что слышно об этом между амстердамскими евреями и как они приняли это известие, которое — если только оно окажется верным — должно повидимому повлечь за собой мировую катастрофу. [5]

Пока еще нет повидимому никакой надежды на мир между Англией и Нидерландами. [6]

Если можете, объясните пожалуйста, к чему стремятся шведы и чего добиваются бранденбургцы. [7]

Засим будьте уверены в преданности Вашего

Генриха Ольденбурга.

Лондон, декабря 8 дня 1665 г.

P. S. Мнения наших философов относительно последних комет я сообщу Вам, бог даст, в непродолжительном времени. [8]

Письмо 34 [1].

Славнейшему и мудрейшему мужу Иоанну Гудде

от Б. д. С.

Славнейший муж!

Некоторые дела не позволяли мне до сего времени послать Вам доказательство единости (unitas) бога (именно с той стороны, что его природа заключает в себе необходимое существование), которое Вы от меня требовали и которое я Вам обещал. Итак, чтобы приступить к этому, я предположу:

I. Что истинное определение каждой отдельной вещи не заключает в себе ничего другого, кроме простой природы определяемой вещи.

Отсюда следует:

II. Что ни одно определение не заключает в себе и не выражает никакого множества или какого-либо определенного числа индивидуумов, так как оно ничего другого не заключает в себе и не выражает, кроме природы определяемой вещи, как она есть в себе. Напр., определение

треугольника не содержит в себе ничего другого, кроме простой природы треугольника, но не заключает в себе никакого определенного числа треугольников. Точно так же и определение души (mens), которое гласит, что душа есть мыслящая, или определение бога, утверждающее, что он есть существо совершенное, не выражает ничего, кроме природы души и бога, но не заключает в себе никакого определенного числа душ или богов.

III. Для каждой существующей вещи необходимо должна быть какая-нибудь положительная причина, по которой эта вещь существует.

IV. Причина эта либо содержится в природе и определении самой вещи (именно потому, что существование принадлежит к ее природе или, другими словами, заключается в ее природе), либо находится вне данной вещи.

Из этих предпосылок следует, что если в природе существует какое-нибудь определенное число индивидуумов, то необходимо должна быть причина, или несколько причин, которые могли произвести именно такое, а не бо́льшее и не меньшее число индивидуумов. Если, скажем, напр., в природе существуют двадцать человек (во избежание всякой неясности, я предполагаю, что они существуют одновременно и являются первыми людьми в природе), то для того, чтобы объяснить, почему их существует двадцать, недостаточно исследовать причину человеческой природы вообще, но нужно также исследовать то основание, по которому их существует не более и не менее двадцати. Ибо (согласно предположению третьему) относительно каждого человека нужно показать основание и причину, почему он существует. Но эта причина (согласно предположениям второму и третьему) не может содержаться в природе самого человека, так как истинное определение человека не заключает в себе числа двадцати человек. Поэтому (согласно предположению четвертому) причина существования этих двадцати человек и, следовательно, каждого из них в отдельности должна находится вне их. Отсюда получается то абсолютное заключение, что всё то, что́ мыслится как существующее во множественном числе, необходимо производится внешними причинами, но не силою своей собственной природы. А так как (согласно нашему предположению) необходимое существование принадлежит к самой природе бога, то необходимо, чтобы истинное определение его заключало в себе также и его необходимое существование. Потому-то из истинного определения бога и вытекает заключение о его необходимом существовании. Но из истинного его определения никак нельзя заключить о необходимом существовании многих богов, как я уже показал из второго и третьего предположения. Итак [из истинного определения бога] следует существование только одного единственного бога, что́ и требовалось доказать.

Этот метод доказательства этого положения, славнейший муж, показался мне в настоящее вре́мя наилучшим. Прежде я доказывал его иначе, применяя различие между сущностью и существованием. Но, принимая во внимание то, что́ Вы мне указали, я предпочел послать Вам именно это доказательство. Надеюсь, что оно удовлетворит Вас, и жду Вашего о нем суждения. А пока остаюсь и т. д.

Ворбург, 7 января, 1666 г.

Письмо 35[1].

Славнейшему и мудрейшему мужу Иоанну Гудде
от Б. д. С.

Славнейший муж!

То, что̀ оставалось для меня еще до некоторой степени темным в письме Вашем от 10 февраля, вполне уяснилось из Вашего последнего письма — от 30 марта.[2] Теперь, уразумев, в чем состоит Ваше мнение, я поставлю вопрос та̀к, как Вы его мыслите, а именно: действительно ли имеется только *одно* существо, которое существует по собственной достаточности (sua sufficientia) или силе? — что̀ я не только утверждаю, но и берусь доказать, — с той именно стороны, что природа его заключает в себе необходимое существование. То же самое можно было бы весьма легко доказать из интеллекта бога (как я это сделал в теореме 11 моих Геометрических доказательств Принципов Декарда) или из других атрибутов бога. Итак, чтобы приступить к делу, я предварительно вкратце укажу, какими свойствами должно обладать существо, заключающее в себе необходимое существование. А именно:

I. Оно вечно, ибо, если ему приписывать ограниченную длительность, то вне этой ограниченной длительности оно должно было бы мыслиться как несуществующее или как не заключающее в себе необходимого существования. А это противоречит его определению.

II. Оно просто, т. е. не составлено из частей. Ибо составные части должны, как по природе своей, так и по отношению к познанию, предшествовать тому, что̀ из них составлено. А это не может иметь места в том, что̀ по своей природе вечно.

III. Оно не может мыслиться ограниченным (determinatum), но только бесконечным. Ибо если бы природа его была ограничена и мыслилась тоже ограниченной, то вне этих границ она должна была бы мыслиться как несуществующая, — что̀ опять-таки противоречит его определению.

IV. Оно неделимо. Ибо если бы оно было делимо, то оно могло бы быть разделено на части или одной и той же, или различной природы. Делимость на части различной природы означала бы, что оно может быть разрушено, т. е. может не существовать, — что̀ противно определению. Делимость на части одной и той же природы означала бы, что любая часть его сама по себе заключает в себе необходимое существование и что, таким образом, одна часть может существовать, а следовательно и быть мыслимой без другой части, а потому означенная природа могла бы мыслиться как конечная (ut finita), — что́ (согласно предыдущему замечанию) противоречит определению. Отсюда явствует, что как только мы приписываем такого рода существу какое-нибудь несовершенство, мы тотчас же впадаем в противоречие. Ибо в чем бы ни заключалось то несовершенство, которое мы хотим приписать такого рода природе: в каком-нибудь ли недостатке, или в каких-нибудь границах, которые бы ее ограничивали, или в каком-нибудь изменении, которое бы она могла претерпеть от внешних причин вследствие недостатка своих собственных сил, — всегда у нас получится так, что природа, заключающая в себе

необходимое существование, или вовсе не существует, или существует не необходимо. Отсюда я заключаю:

V. Всё то, что́ содержит в себе необходимое существование, не может иметь в себе никакого несовершенства, но должно выражать собою чистое совершенство.

VI. Далее, так как только из совершенства может проистекать то обстоятельство, что какое-нибудь существо существует по собственной достаточности и силе, то отсюда следует, что если мы предположим, что по собственной природе своей существует существо, выражающее не все совершенства, то мы должны будем признать также и то, что существует и такое существо, которое содержит в себе все совершенства. Ибо если по собственной достаточности существует то, что́ обладает ме́ньшей мощью (potentia), то тем более это справедливо относительно того, что̀ наделено бо́льшей мощью (potentia).

Наконец, чтобы перейти к нашей проблеме — я утверждаю, что существо, существование которого принадлежит к его природе, может быть только одним единственным, — именно только тем существом, которое имеет в себе все совершенства и которое я буду называть богом. В самом деле, если дано некоторое существо, к природе которого принадлежит существование, то существо это (согласно замечанию V) не может заключать в себе никакого несовершенства, но должно выражать всякое совершенство. А потому природа такого существа должна принадлежать богу (существование которого мы должны утверждать на основании замечания VI), — ибо бог заключает в себе все совершенства и не имеет в себе никаких несовершенств. Вне же бога такая природа не может существовать, ибо если бы она существовала вне бога, то одна и та же природа, заключающая в себе необходимое существование, существовала бы в двойственном числе, что̀ по предыдущему доказательству нелепо. Следовательно, ничего нет вне бога, и существует один только бог, заключающий в себе необходимое существование, — что̀ и требовалось доказать.

Вот и всё, славнейший муж, что̀ я могу в настоящее время привести для доказательства этой вещи. Я желал бы также доказать Вам, что... и т. д.

Ворбург, апреля 10 дня 1666 года.

Письмо 36[1].

Славнейшему и мудрейшему мужу Иоанну Гудде
от Б. д. С.

Славнейший муж!

Различные обстоятельства не позволяли мне до сих пор ответить на письмо Ваше от 19 мая.[2] Так как Вы всё еще воздерживаетесь от суждения относительно моего доказательства, по крайней мере относительно главной его части (полагаю, что это зависит от некоторой неясности, которую Вы в нем находите), то я попытаюсь изложить Вам смысл его более ясным образом.

Итак, прежде всего я перечислил четыре свойства, которыми должно обладать существо, существующее по собственной достаточности или силе. Эти четыре свойства, а также и остальные, им подобные, я свел в замечании V к одному. Далее, чтобы вывести все необходимое для доказательства только из содержания нашей предпосылки, я попытался в замечании VI доказать существование бога из данного предположения. А отсюда, наконец, не предполагая известным ничего больше, кроме простого смысла слов, я вывел то, что требовалось [доказать].

Таков, вкратце, был мой замысел, такова была моя цель. Теперь же я разъясню смысл каждого звена в отдельности, и прежде всего я начну с предпосланных мною свойств.

В первом из них Вы не находите никакой трудности. Так же, как и второе, оно есть не что иное, как аксиома. Ибо под простым я разумею не что иное, как то, что не сложно, или — другими словами — не составлено из частей, все равно, будут ли эти части по своей природе различны или же одинаковы. Доказательство имеет, конечно, универсальное значение.

Смысл третьего свойства (что касается того, что если то существо, о котором идет речь, есть мышление, то оно не может быть мыслимо ограниченным в мышлении, но только безграничным,[3] если же это — протяжение, то оно не может быть мыслимо ограниченным в протяжении, но только безграничным[3]) Вы поняли наилучшим образом, хотя и говорите, что не можете понять умозаключения [которым я обосновываю это свойство]. Умозаключение же это основано на том, что было бы противоречием мыслить под [категорией] отрицания существования нечто такое, определение чего заключает в себе существование или (что одно и то же) утверждает существование. А так как «ограниченное» (determinatum)[4] не означает ничего положительного, но обозначает только лишение (privatio) существования той же самой природы, которая мыслится как ограниченная, то отсюда следует, что то, определение чего утверждает существование, не может мыслиться как ограниченное. Так, напр., если понятие протяжения заключает в себе необходимое существование, то будет столь же невозможно мыслить протяжение без существования, как невозможно мыслить протяжение без протяжения. Если принять это допущение, то невозможно будет также помыслить и ограниченное протяжение. Ибо, если бы оно было мыслимо как ограниченное, то оно должно было бы ограничиваться собственной своей природой, т. е. протяжением, и то протяжение, которым оно было бы ограничено, должно было бы мыслиться под [категорией] отрицания существования. А это, согласно принятому допущению, представляет собою явное противоречие.

В замечании четвертом я хотел указать только на то, что такое существо не может быть разделено ни на части одной и той же, ни на части различной природы, все равно, будут ли эти части различной природы заключать в себе необходимое существование, или нет. Ибо если бы, говорил я, имело место это последнее, то такое существо могло бы быть разрушено, потому что разрушить какую-нибудь вещь значит разложить ее на такого рода части, чтобы ни одна из всех их не выражала природы целого. Если же имело бы место первое, то это противоречило бы трем вышеразъясненным свойствам.

В замечании пятом я сделал только то предположение, что совершенство состоит в бытии (τὸ esse), а несовершенство в лишении бытия.

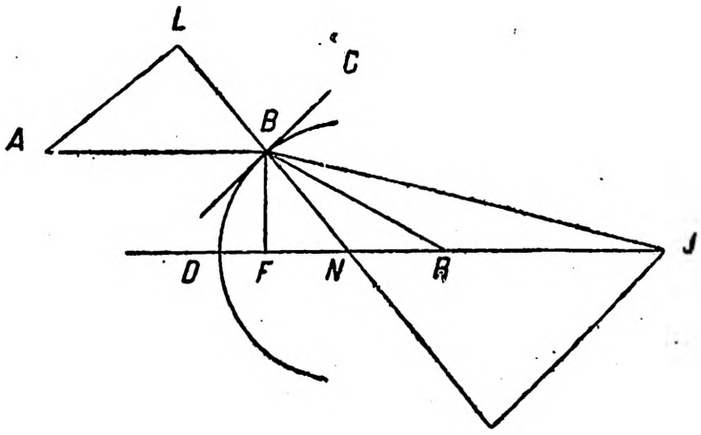
Я говорю «в лишении», потому что хотя, напр., протяжение и отрицает относительно себя мышление, однако это обстоятельство не является в нем несовершенством. А вот если бы у него было отнято протяжение, то это обличало бы в нем несовершенство, как это фактически и имело бы место, если бы оно было ограниченным,[5] а также если бы оно было лишено длительности (duratio), местоположения (situs) и т. д.

С замечанием шестым Вы вполне согласны, но тем не менее говорите, что это нисколько не разрешает Вашего затруднения (а именно — почему не могло бы быть многих существ, существующих через самих себя, но различающихся по своей природе, подобно тому, как мышление и протяжение различны и быть может могут существовать по своей собственной достаточности). Я вижу из этого, что Вы придали этому замечанию смысл, совершенно отличный от того, какой влагал в него я сам. Полагаю также, что я угадываю, в каком именно смысле Вы его поняли. Но чтобы не тратить времени, объясню Вам только мою мысль. Итак, в замечании шестом я утверждаю, что если мы признаем, что по собственной достаточности существует нечто такое, что́ только в своем собственном роде безгранично и совершенно, то необходимо будет признать также и существование существа абсолютно безграничного[6] и совершенного, каковое существо я буду называть богом. Если, напр., мы хотим утверждать, что протяжение или мышление (из которых каждое может быть совершенным в своем собственном роде, т. е. в определенном роде бытия) существует по собственной достаточности, то необходимо будет признать также и существование бога, который обладает абсолютным совершенством, — другими словами, существование существа абсолютно безграничного.[7]

Здесь я хотел бы обратить внимание на то, что́ я только что сказал относительно выражения «несовершенство», — а именно, что оно означает отсутствие у вещи чего-либо такого, что принадлежит к ее природе. Так, напр., протяжение может быть названо несовершенным только в отношении длительности, местоположения, количества: а именно за то, что оно не длится долее, за то, что оно не удерживает своего местоположения, или за то, что оно не обнимает бо́льшего пространства. Но его никогда не назовут несовершенным на том основании, что оно не мыслит, потому что природа его, состоящая в одном только протяжении, т. е. в бытии определенного рода, не требует ничего подобного. Ограниченным или безграничным, совершенным или несовершенным оно может быть названо только в отношении этого определенного рода бытия. А так как природа бога заключается не в определенном роде бытия, но в таком бытии, которое абсолютно безгранично, то его природа требует также всего того, что́ в совершенстве выражает бытие (τὸ esse); ведь иначе его природа была бы ограниченной и недостаточной. А раз это так, то отсюда следует, что может быть только одно существо, существующее собственной своей силой, а именно — бог. В самом деле, если мы, напр., предположим, что протяжение заключает в себе существование, то оно по необходимости должно будет быть вечным и безграничным и абсолютно чуждым всякого несовершенства, но выражающим совершенство. А потому протяжение будет принадлежать богу, другими словами, будет чем-то таким, что́ выражает некоторым образом природу бога. Ибо бог есть такое существо, которое по своей сущности[8] безгранично и всемогуще (omnipotens) не в одном только каком-нибудь определенном отношении, но абсолютно. То, что́ сказано (для примера) о протяжении, нужно будет утверждать и относительно всего, что́ мы захотим принять

как такое [т. е. как заключающее в себе необходимое существование]. Итак, я заключаю, как и в моем предыдущем письме, что по собственной достаточности существует один только бог и ничего вне бога. Полагаю, что этого будет достаточно для разъяснения смысла предыдущего письма. Вы же сможете теперь лучше высказать свое суждение об этом предмете.

Этим я закончил бы свое письмо. Но так как я собираюсь заказать себе для полировки стекол новые формы,[9] то мне желательно было бы выслушать относительно этого предмета Ваш совет. Я не вижу, что можно выиграть выделкой выпукло-вогнутых стекол. По-моему, если только расчет сделан мною правильно, выпукло-плоские должны быть гораздо полезнее. Ибо, если мы примем (ради легкости), что отношение преломления[10] есть 2 : 3 и расставим буквы на прилагаемом чертеже так же, как Вы это делаете в Вашей малой Диоптрике, то мы найдем, составив уравнение, что NI, которое обыкновенно обозначается через z, равняется



$$\sqrt{{}^{9}/_{4}\,zz - xx} - \sqrt{1 - xx}$$[11]

Отсюда следует: если

$$x = 0, \text{ то } z = 2,$$

и тогда z является наиболее длинным. Если же

$$x = {}^{3}/_{5}, \text{ то } z = {}^{43}/_{25}$$

или немного более. Всё это в том случае, если мы предположим, что луч BI, направляясь из стекла к точке I, не претерпевает вторичного преломления. Но положим теперь, что при выходе из стекла луч преломляется на плоской поверхности BF и направляется не к I, но к R. В таком случае линии BI и BR находятся в том же отношении, как и преломление, т. е. (как это было принято) в отношении 3 : 2. Исследуя теперь наше уравнение, получим, что

$$NR = \sqrt{zz - xx} - \sqrt{1 - xx}.$$

И если мы попрежнему примем x равным 0,

$$\text{то } NR = 1,$$

т. е. равняется полудиаметру. Если же

$$x = {}^{3}/_{5}, \text{ то } NR = {}^{20}/_{25} + {}^{1}/_{50}.$$

Это показывает, что это фокусное расстояние меньше, чем другое, хотя зрительная труба на целый полудиаметр меньше. Так что, если мы устроим телескоп такой же длины, как DI, сделав полудиаметр равным $1{}^{1}/_{2}$ и оставив без изменения величину отверстия BF, то фокусное расстояние будет гораздо меньше. Сверх того, основание, почему мне не

нравятся выпукло-вогнутые стекла, заключается в том, что, помимо того, что они требуют двойной работы и двойных издержек, лучи света никогда не падают перпендикулярно на вогнутую поверхность, так как они не собираются все в одну и ту же точку. Впрочем, я не сомневаюсь, что всё это Вами уже давно продумано и более точно вычислено, так что и весь вопрос представляется для Вас вполне решенным. Поэтому прошу Вас сообщить мне Ваше мнение и дать мне совет относительно этого предмета. И т. д.

[Ворбург, приблизительно в июне 1656 г.]

Письмо 37 [1].

Ученейшему и высокоопытному мужу Иоанну Боумейстеру от Б. д. С.

Ученейший муж, сердечный друг!

Я не мог раньше ответить на Ваше письмо, уже давно мною полученное. Различные занятия и заботы так поглотили меня, что я едва-едва из них выбрался. Но так как сейчас мне стало несколько легче, то я не желаю уклоняться от исполнения своего долга, но хочу как можно скорее выразить Вам мою глубокую благодарность за Вашу любовь ко мне и за предупредительность, многократно более чем достаточно доказанную Вами на деле и теперь еще раз засвидетельствованную Вашим письмом...

Однако перехожу к Вашему вопросу, который гласит следующим образом: существует ли или возможен ли такой метод, с помощью которого мы могли бы беспрепятственно, безостановочно и без скуки продвигаться вперед в познавании (in cogitatione) возвышеннейших предметов? Или же наши души (mentes), так же как и наши тела, подвержены случайностям, и наши мысли (cogitationes) управляются более счастливым случаем, чем искусством? Полагаю, что я удовлетворю Вас, если покажу, что необходимо должен существовать такой метод, с помощью которого мы можем направлять и соединять наши ясные и отчетливые перцепции, и что интеллект не подвержен случайностям так, как тело.

Это явствует уже из одного того, что одна ясная и отчетливая перцепция или несколько таковых вместе взятых могут сами по себе (absolute) быть причиной другой ясной и отчетливой перцепции. Более того: все ясные и отчетливые перцепции, которые мы образуем, могут возникнуть не иначе, как из других ясных и отчетливых перцепций, находящихся в нас, и не допускают никакой другой причины вне нас. Отсюда следует, что образуемые нами ясные и отчетливые перцепции зависят от одной только нашей природы и ее определенных и твердых законов, т. е. от нашей абсолютной мощи (potentia), а не от случая, т. е. от причин, которые хотя и действуют тоже по определенным и твердым законам, но нам неизвестны и чужды нашей природе и нашей мощи (potentia). Что же касается остальных перцепций, то я признаю, что они действительно в высшей степени зависят от случая. Из всего этого ясно видно, каков должен быть истинный метод и в чем главным образом он состоит,

а именно, — в одном лишь познании чистого интеллекта, его природы и его законов. Для приобретения же этого познания необходимо прежде всего различать между интеллектом и воображением, другими словами, между истинными идеями и всеми остальными — фиктивными, ложными, сомнительными и вообще всеми теми, которые зависят только от памяти. А чтобы понять это, — по крайней мере, поскольку этого требует метод, — нет необходимости познать природу души (mens) через ее первую причину, но достаточно составить краткое описание (historiola) души (mens) или перцепций по тому способу, каким учил Бэкон Веруламский.

Полагаю, что в этих немногих словах я объяснил и доказал истинный метод, а вместе с тем указал путь, которым мы его достигаем. Остается, однако, напомнить Вам, что всё это требует неустанного размышления и твердого постоянства духа и намерения, а для достижения этого прежде всего необходимо установить определенный образ жизни и поставить перед собою некоторую определенную цель. Но об этом пока довольно.

Будьте здоровы и любите сердечно любящего Вас

Ворбург, 10 июня 1666 г. *Бенед. де Спинозу.*

Письмо 38[1].

Высокопочтенному мужу Иоанну ван-дер-Меру от Б. д. С.

Высокопочтенный муж!

В одиночестве моей деревенской жизни я обдумал вопрос, который Вы мне когда-то предложили и нашел его в сущности весьма простым. Общее доказательство основывается на следующем положении: честным игроком является тот, у которого шансы выигрыша или проигрыша равны шансам противника.[2] Равенство[3] это состоит, с одной стороны, в вероятности, с другой — в сумме денег, которую противники ставят на риск, так что если вероятность для обоих одинакова, то оба должны ставить на риск одинаковую сумму. Если же вероятность неодинакова, то один из играющих должен ставить тем бо́льшую сумму денег, чем больше для него вероятность выигрыша: тогда шансы сравняются, а следовательно, и игра будет справедливой. Так, напр., если А, играющий с В, имеет два шанса выиграть и один шанс проиграть, В же, напротив, имеет только один шанс выиграть и два потерять, то ясно, что А должен рисковать на каждый из двух имеющихся у него шансов, тогда как В — лишь на один, т. е. А должен рисковать вдвое бо́льшею суммою.

Чтобы показать это еще яснее, предположим, что играют три человека: А, В и С с равными шансами на выигрыш и с равными ставками. Очевидно, что так как все трое ставят равное количество денег, то каждый из них рискует лишь третьей частью всей суммы, надеясь выиграть две трети ее, и что каждый из них, играя против двух других, имеет лишь один шанс выиграть и два проиграть. Если мы положим теперь, что один из трех, напр. С, еще до начала игры пожелает выйти из нее,

то он должен взять обратно только то, что было им поставлено, т. е. третью часть общей суммы. При этом B может пожелать приобрести себе шанс C и заступить его место, для чего он должен только поставить сумму, равную сумме, взятой C. И такого рода сделке A никоим образом не может противиться, ибо для него совершенно безразлично — играть ли с одним шансом против двух шансов двух различных игроков, или против двух шансов, принадлежащих одному и тому же противнику. Теперь, признавши это, мы должны будем сделать такое заключение: если один игрок держит в руке один из двух нумеров, угадываемых другим игроком, который, угадав, получит известную сумму, а не угадав, проиграет такую же сумму, то в этом случае, говорю я, шансы у обоих равны: как у того, кто держит нумер, так и у того, кому предоставляется угадывание его. Далее, если один игрок протягивает руку, а другой должен с одного раза угадать один из трех нумеров, причем последний выигрывает в случае удачи известную сумму, а в случае неудачи проигрывает только половину ее, то вероятность и шансы обоих опять равны. Точно так же шансы будут равны и в том случае, если тот, кто протягивает руку, дает противнику возможность угадывать два раза, с тем чтобы, выиграв, отгадчик удержал сумму, вдвое меньшую той, которою он рискует в случае проигрыша.

Далее, вероятность и шансы игроков будут равны и в том случае, когда при четырех нумерах одному из игроков позволяется угадывать три раза, причем сумма, проигрываемая этим игроком, втрое больше того, что он мог бы выиграть; или — когда он угадывает четыре раза на пять нумеров, проигрывая вчетверо больше того, что может выиграть, и т. д. Отсюда следует, что для протягивающего руку все равно, сколько раз противник его будет угадывать, только бы за каждый лишний раз угадывания он рисковал суммой, представляющей собою число угадываний, разделенное на число всех угадываемых нумеров. Так что если число всех нумеров 5, а угадывать можно лишь один раз, то один из игроков ставит $^1/_5$ против $^4/_5$. Если игрок угадывает дважды, то он ставит $^2/_5$ против $^3/_5$; если трижды — $^3/_5$ против $^2/_5$ и так далее: $^4/_5$ против $^1/_5$ и $^5/_5$ против $^0/_5$. Следовательно, для того, кто предоставляет другому угадывать, если он, напр., рискует $^1/_6$ частью суммы в расчете выиграть $^5/_6$ ее, должно быть безразличным, угадывает ли один противник пять раз или пять человек угадывают каждый по одному разу, — в чем и заключался Ваш вопрос.

[Ворбург] 1 октября 1666 г.

Письмо 39[1].

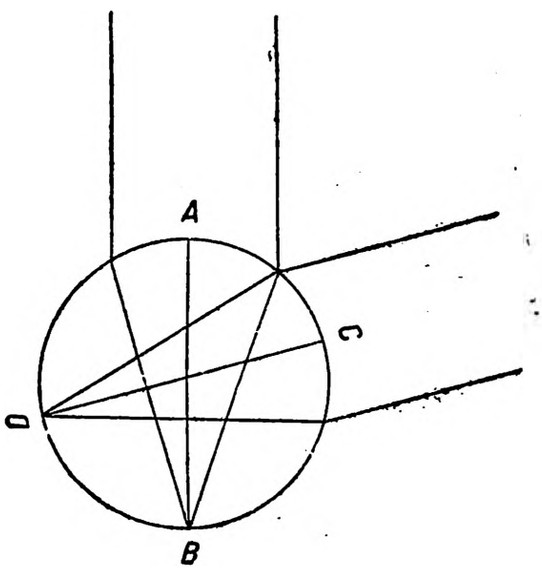
Просвещеннейшему и благоразумнейшему мужу Яриху Иеллесу

от Б. д. С.

Дорогой друг![2]

Различные обстоятельства помешали мне ответить на Ваше письмо ранее. Замечания Ваши о Диоптрике Декарта[3] я видел и прочел. Единственную причину того, что получающиеся на дне глаза изображения

бывают то бо́льшей, то меньшей величины, он усматривает в пересечении лучей, идущих от различных точек предмета, смотря по тому, насколько далеко от глаза начинается сближение этих лучей. Что же касается величины угла, образуемого этими лучами при пересечении их на поверхности глаза, то он не обращает на это внимания. И хотя эта последняя причина имеет важнейшее значение для телескопов, однако Декарту угодно было обойти ее молчанием. Происходит это, как я полагаю, оттого, что ему был неизвестен способ собирать лучи, параллельно идущие от разных точек, в стольких же других точках, вследствие чего он не имел возможности математически определить упомянутый угол. Быть-может, Декарт умолчал об этом и потому, что не хотел отдать предпочтения кругу перед другими, им введенными, фигурами, — между тем как не подлежит сомнению, что в данном случае круг действительно лучше всех других фигур, какие мы только можем себе представить. Ибо, так как круг везде одинаков, то он везде имеет одни и те же свойства. Если напр. круг *ABCD* обладает таким свойством, что лучи, параллельные оси, *AB* и идущие со стороны *A*, преломляются на его поверхности таким образом что собираются затем в точку *B*, то все лучи, параллельные оси *CD* и идущие со стороны *C*, преломятся равным образом на его поверхности так, что сойдутся затем в точке *D*. А этого нельзя сказать ни о какой другой фигуре, хотя гиперболы и эллипсы тоже имеют бесконечно много диаметров.



Дело обстоит стало-быть так, как Вы пошите, а именно, что если мы примем во внимание только длину глаза или телескопа, то для того чтобы различать все происходящее на луне с такою же отчетливостью как то, что́ мы видим на земле, мы должны были бы делать оптические трубы чрезвычайно длинными. Но, как я уже сказал, главную роль играет здесь угол, который образуется на поверхности глаза пересечением лучей, исходящих из различных точек. Угол же этот будет больше или меньше также в зависимости и от того, насколько различаются между собой фокусы вставленных в трубы стекол. Если заинтересуетесь доказательством, то я готов во всякое время послать его Вам.

Ворбург, 3 марта 1667 г.

Письмо 40[1].

Просвещеннейшему и благоразумнейшему мужу Яриху Иеллесу

от Б. д. С.

Дорогой друг![2]

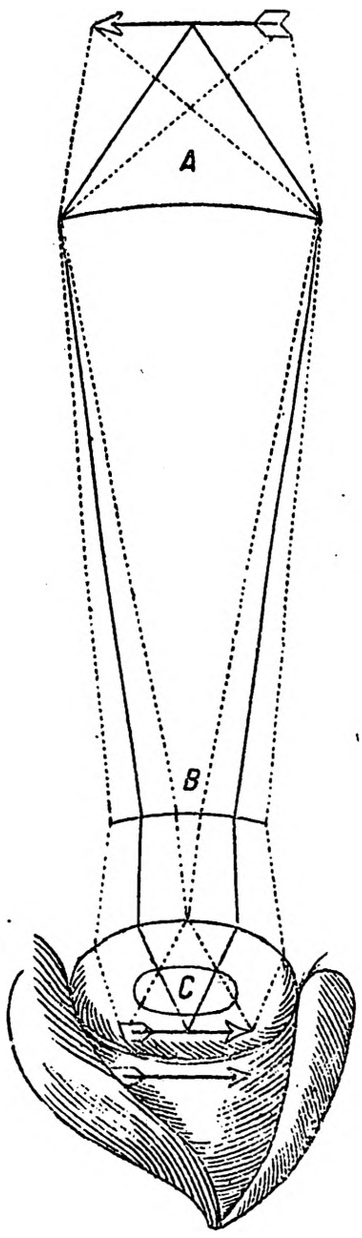
Последнее письмо Ваше от 14 числа этого месяца я своевременно получил, но различные обстоятельства не позволили мне ответить Вам

быстрее. Я беседовал с господином Воссием[3] о деле Гельвеция.[4] Он (чтобы не пересказывать здесь всего того, о чем мы с ним говорили) много смеялся и удивлялся, как я могу спрашивать о таких пустяках. Тогда я, не придавая этому большого значения, отправился к тому самому золотых дел мастеру, который испытывал это золото и которого зовут Брехтельтом. Этот последний повел речь совсем иного рода, чем Воссий, утверждая, что при плавлении и очищении золото действительно увеличивалось в весе и при том как раз на столько, сколько весило положенное в плавильник в целях очищения золота серебро.[5] Так что он твердо убежден в том, что то золото, которое превратило в золото его серебро, заключало в себе что-то особенное. Да и не он один, но и различные другие господа, присутствовавшие при этом, нашли, что дело обстояло действительно таким образом. После этого я отправился к самому Гельвецию, который показал мне и самое золото и плавильник, изнутри еще покрытый золотом, причем рассказал, что он бросил в растопленный свинец крупинку [золота] величиною не более четвертой части ячменного или горчичного зерна. Он прибавил, что намеревается вскоре опубликовать описание всей этой истории и что один человек из Амстердама (он предполагает, что это то же самое лицо, которое заходило к нему) проделал то же самое, — о чем Вы, без сомнения, уже слышали. Вот все, что я смог разузнать об этом деле.

Что касается автора упоминаемой Вами брошюры[6] (в которой он берется доказать, что аргументы Декарта, которые тот приводит в третьем и четвертом Размышлении[7] и которыми он доказывает существование бога, ложны), то я полагаю, что он сражается со своей собственной тенью и бьет больше самого себя, чем других. Признаюсь, впрочем, что аксиома Декарта выражена, как и Вы заметили, несколько темно, и что было бы яснее и правильнее выразить ее следующим образом: способность (potentia) мысли к мышлению не больше, чем способность (potentia) природы к существованию и действованию. Это вполне ясная и истинная аксиома, по которой существование бога следует самым ясным и несомненным образом из самой идеи о нем. Указанный Вами аргумент вышеупомянутого автора достаточно ясно показывает, что он всё еще не понимает этой проблемы. Конечно, мы можем [в своих рассуждениях] итти до бесконечности, если этим путем вопрос разлагается на все свои части; но если этого нет, то такой прогресс в бесконечность представляет собою большую глупость. Если, напр., кто-нибудь спросит: по какой причине движется такое-то тело, — то мы можем ответить, что оно определяется к этому движению другим каким-нибудь телом, это последнее в свою очередь другим и так до бесконечности. В данном случае, говорю я, мы в праве ответить таким образом потому, что вопрос идет только о движении, и, указывая постоянно на какое-нибудь другое тело, мы обозначаем этим достаточную и вечную причину этого движения. Но если я увижу в руках какого-нибудь простолюдина книгу, полную самых возвышенных мыслей и написанную изящным почерком, и спрошу его, откуда он имеет такую книгу, а он ответит мне, что списал ее с книги другого простолюдина, также обладавшего изящным почерком, и так до бесконечности, то это нисколько не удовлетворит меня. Ибо я спрашиваю не только о форме и расположении букв, к которым только и относится ответ, но и о мыслях и смысловом содержании, выраженном данным сочетанием букв, а на это он ничего не отвечает своим прогрессом в бесконечность. Каким образом всё это можно применить к идеям, может быть легко усмотрено из того,

что я разъяснил в девятой аксиоме Геометрически доказанных мною Принципов философии Декарта.

Перехожу к ответу на второе Ваше письмо, написанное 9 марта, в котором Вы просите дальнейшего объяснения того, что я высказал в моем предыдущем письме относительно фигуры круга.[8] Вы легко поймете мою мысль, если соблаговолите обратить внимание на то, что лучи, которые считаются падающими на наружное стекло телескопа параллельно, в действительности идут не параллельно (ибо они исходят из одной и той же точки); рассматриваются же они как параллельные по той причине, что предмет наблюдения находится на столь большом расстоянии от нас, что по сравнению с этим расстоянием отверстие телескопа может быть принято за одну точку. Далее, несомненно, что для восприятия всего объекта нам нужны не только лучи, исходящие из одной точки, но все пучки лучей, исходящие из всех его точек; а потому необходимо, чтобы, проходя через стекло, они собирались в таком же количестве фокусов. И хотя сам глаз устроен не с такою точностью, чтобы все лучи, идущие из различных точек объекта, вполне точно сходились на дне его в стольких же точках, однако, несомненно, что те фигуры, которые способны обеспечить этот результат, должны быть предпочитаемы всем прочим фигурам. А так как [любой] определенный сегмент круга может все лучи, исходящие из одной точки, собрать (выражаясь механически) в другую точку своего диаметра, то он соберет также и все другие лучи, исходящие из других точек объекта, в соответственное число других точек. Ведь из каждой точки объекта может быть проведена такая линия, которая пройдет через центр круга, хотя для этой цели отверстие телескопа должно быть сделано гораздо меньшим, чем в том случае, если бы мы имели надобность только в одном фокусе. В этом Вы легко можете убедиться сами.



Всё сказанное мною здесь о круге неприложимо ни к эллипсису, ни к гиперболе, а того менее к какой-нибудь другой, более сложной, фигуре, потому что при других фигурах только из одной единственной точки объекта можно провести такую линию, которая прошла бы через оба фокуса. Вот что я хотел сказать об этом предмете в первом моем письме.

Доказательство того, что угол, образуемый на поверхности глаза лучами, исходящими из разных точек, имеет бо́льшую или ме́ньшую величину, в зависимости от расстояния между фокусами, Вы можете усмотреть из прилагаемого чертежа — так что, пожелав Вам всего лучшего, мне остается только засвидетельствовать Вам, что и т. д.

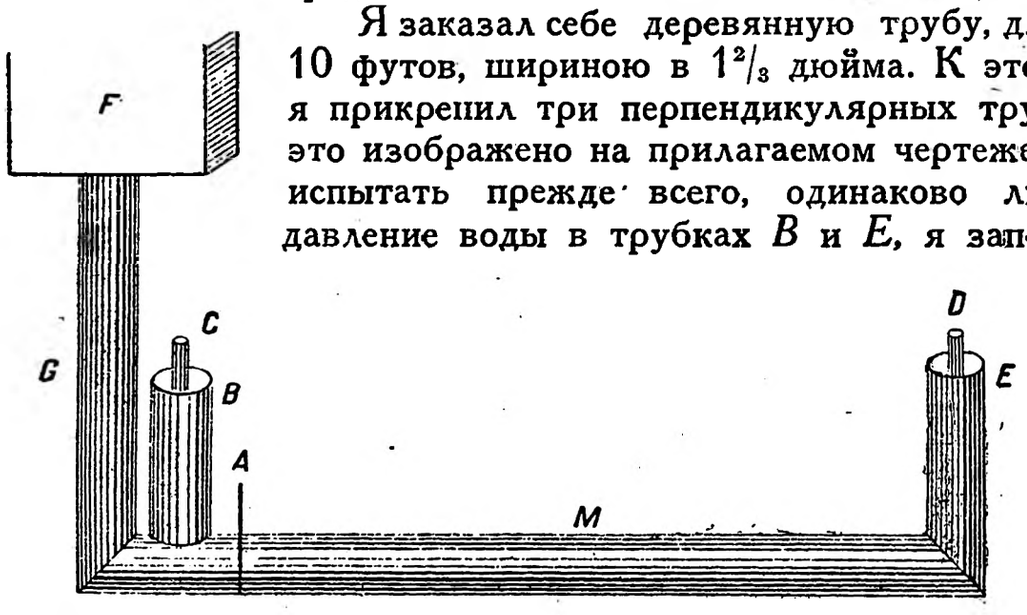
Ворбург, 25 марта 1667 г.

Письмо 41[1].

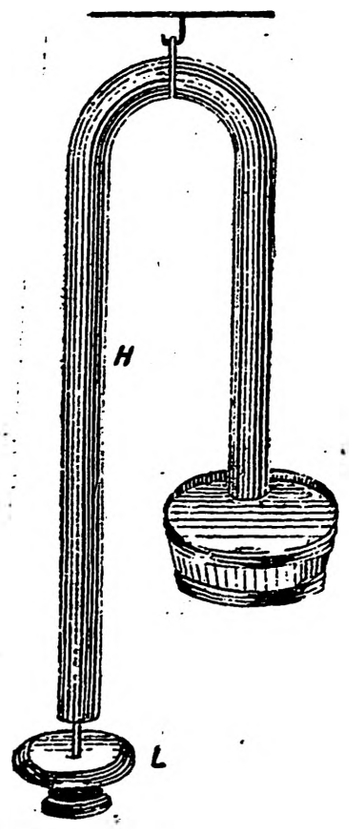
Просвещеннейшему и благоразумнейшему мужу Яриху Иеллесу *от Б. д. С.*

Просвещеннейший муж!

Изложу Вам в кратких словах то, что̀ я нашел экспериментальным путем относительно того, о чем Вы меня спрашивали сперва устно, а затем письменно. К этому я присоединю то, что̀ я теперь думаю об этом предмете.



Я заказал себе деревянную трубу, длиною в 10 футов, шириною в $1^2/_3$ дюйма. К этой трубе я прикрепил три перпендикулярных трубы, как это изображено на прилагаемом чертеже. Чтобы испытать прежде всего, одинаково ли будет давление воды в трубках *B* и *E*, я запер трубу *M* в пункте *A* нарочно приготовленным для этого деревянным засовом. Затем я сузил отверстие трубы *B* настолько, чтобы оно плотно удерживало стеклянную трубочку *C*. После чего, наполнив трубу водою через бак *F*, я отметил, до какой высоты вода била из трубочки *C*. Затем я заткнул трубку *B* и вынул засов *A*, открыв таким образом доступ воде в трубу *E*, которую я оборудовал таким же способом, как *B*. И наполнив опять всю трубу водой, я нашел, что вода била из трубочки *D* на ту же высоту, на какую раньше она била из *C*. Это заставило меня признать, что длина трубы не представляла здесь никакого препятствия, а если и представляла, то весьма малое.



Однако, чтобы проверить это еще точнее, я захотел испытать, в одинаковое ли время трубки *E* и *B* наполняют водою сосуд в один кубический фут объемом, который я приготовил для этой цели. А так как я не имел под руками часов с маятником, то для измерения времени я употребил согнутую стеклянную трубку *H*, короткое колено которой было погружено в воду, а длинное висело свободно открытым в воздухе. Приготовив все это, я пустил сперва воду по трубе *B*, струей такой же толщины, как и сама труба, до тех пор, пока не наполнился сосуд в кубический фут объемом. Тогда, взвесив на точных весах, сколько воды натекло за это время в блюдце *L*, я нашел, что вес

этой воды равнялся приблизительно четырем унциям. Затем я заткнул трубу *B* и пустил воду по трубе *E* струею такой же толщины в тот же сосуд объемом в 1 кубический фут. Когда этот сосуд наполнился, я опять взвесил, как и раньше, воду, сбежавшую за это время в блюдце *L*, и нашел, что вес ее не был даже на полунции больше, чем в первый раз. Но так как струя из *B* и *E* не текла всё время с одинаковой силою, то я повторил опыт, взявши с самого начала столько воды, сколько для этого требовалось, судя по первому опыту. Нас было трое, и все мы были заняты этим делом, как только могли. Этот вторичный опыт был произведен еще тщательнее, чем первый, хотя всё еще не так тщательно, как мне хотелось бы. Однако я имел уже достаточно данных для разрешения вопроса, так как разница и во второй раз была приблизительно такая же, как и в первый. Итак, приняв во внимание все эти эксперименты, я должен был притти к заключению, что различие, которое может зависеть от длины трубы, имеет место только вначале, т. е. в то время, когда начинается течение воды. По прошествии же небольшого времени, течение воды продолжается уже с одинаковой силой как через очень длинную, так и через короткую трубу. Причина этого заключается в том, что давление воды, находящейся наверху, все время сохраняет одну и ту же силу, и всё то движение, которое передает эта вода, она в свою очередь непрерывно получает в силу [своей] тяжести, а потому она и должна столь же непрерывно передавать это движение воде, находящейся в трубе, до тех пор, пока она, будучи гонима дальше, не приобретет столько скорости, сколько силы тяжести может ей дать находящаяся наверху вода. Ибо несомненно, что если вода, находящаяся в трубе *G*, в первый моемент времени сообщает воде, находящейся в длинной трубе *M*, одну единицу скорости, то во второй момент времени она (если только она, согласно нашему предположению, сохраняет свою первоначальную силу) сообщит этой же воде четыре единицы скорости, и так далее, до тех пор, пока вода, находящаяся в длинной трубе *M*, не достигнет такой скорости, какую может дать более высокой воде, находящейся в трубе *G* сила тяжести. Так что вода, пробегающая по трубе длиною в сорок тысяч футов, по истечении небольшого времени приобретёт, исключительно в силу давления более высокой воды, такую же скорость, как если бы труба *M* была не длиннее, чем в один фут. Я мог бы определить время, которое требуется для того, чтобы вода, находящаяся в длинной трубе, приобрела эту скорость,— если бы я мог получить более точные инструменты. Однако я полагаю, что в этом не будет необходимости, так как основной вопрос в достаточной степени разрешен. И т. д.

Ворбург, 5 сентября 1669 г.

Письмо 42[1]

Ученейшему и высокопочтенному мужу Якову Остенсу от Ламберта ван Вельтюйзена, д-ра медицины.

Ученейший муж!

Я получил, наконец, немного свободного времени, которым хочу воспользоваться для удовлетворения Вашего желания и требования. Вы

просите, чтобы я изложил Вам свое мнение и суждение о книге, озаглавленной «Теологико-Политический Трактат». [2] Это я теперь намерен выполнить, насколько хватит моих сил и времени. Не буду говорить об отдельных частностях, но изложу в общем основную идею и взгляды автора на религию.

К какой национальности принадлежит этот автор и какой образ жизни он ведет, я не знаю, да и не интересуюсь знать. Содержание же его книги в достаточной степени показывает, что он не глуп и что он основательно изучил религиозные споры, происходящие в Европе среди христиан. Автор этой книги убедил себя в том, что он сможет успешнее проникнуть в самую суть мнений, заставляющих людей разбиваться на секты и партии, если он отбросит всякие предрассудки. Поэтому он более чем достаточно приложил старания к тому, чтобы освободить свой дух от всякого рода суеверия. Желая оказаться свободным от всякого суеверия, он слишком ударился в противоположную сторону и, чтобы избежать ошибку суеверия, он, как мне кажется, отбросил всякую религию. По крайней мере, он не поднимается над религией деистов, число которых (вследствие извращенности нравов нашего века) повсюду достаточно велико, особенно во Франции. Против них-то и издал свой трактат Мерсенн [3], который я, помнится, когда-то читал. Но я полагаю, что едва ли кто-нибудь из числа деистов написал в защиту этого скверн ейшего дела столь злонамеренно, столь изворотливо и искусно, как автор этого сочинения. К тому же, если я не ошибаюсь, человек этот не ограничивает себя рамками деистов и не желает оставить людям даже и малейших частиц богопочитания.

Бога он признает и говорит о нем как о творце и создателе вселенной. Но фому, вид и порядок мира он считает чем-то вполне необходимым, в такой же мере необходимым, в какой необходимы природа бога и вечные истины, [4] которые, по его мнению, установлены помимо воли божией. Поэтому он прямо провозглашает, что всё происходит в силу непреодолимой необходимости и неизбежного рока. И он полагает, что при правильном понимании вещей не остается места для предписаний и заповедей, что только человеческое невежество способствовало введению самых этих терминов, точно так же как только неразумие толпы создало привычку употреблять выражения, приписывающие богу различные аффекты. Сообщая людям в форме заповедей вечные истины и прочие вещи, необходимо долженствующие произойти, бог только приспособляется к человеческому пониманию. Автор учит, что то, что требуется законами и что считается находящимся во власти человеческой воли, совершается с такою же необходимостью, какова необходимость природы треугольника. А потому то, что составляет содержание различных предписаний, не зависит от воли людей и исполнение или неисполнение этого не может дать людям ни добра, ни зла, — в такой же мере, в какой невозможно молитвами повлиять на волю бога и изменить его вечные и абсолютные предначертания. Итак [по мнению автора] предписания и предначертания имеют одно и то же основание и сходятся в том, что неразумие и невежество человека побудили бога сделать так, чтобы они могли быть полезны для тех, кто не в состоянии образовать более совершенных мыслей о боге и кто нуждается в такого рода жалких вспомогательных средствах для возбуждения стремления к добродетели и ненависти к порокам. Поэтому мы видим, что автор нигде не упоминает в своем сочинении о

пользе молитв, так же как он не упоминает и о жизни, о смерти, о наградах и наказаниях, которые приготовлены для людей судьей вселенной.

Всё это вполне согласуется с основными принципами автора, ибо можно ли говорить о страшном суде или об ожидании награды и наказания, если всё приписывается року и всё объявляется проистекающим из бога по неизбежной необходимости, — или другими словами — если он полагает, что вся эта вселенная и есть не что иное, как бог? А я опасаюсь, что наш автор не очень далек от такого рода воззрения: по крайней мере, нет особенной разницы — сказать ли, что всё с необходимостью вытекает из природы бога, или что сама вселенная и есть бог.

Однако высшее блаженство человека автор полагает в культивировании добродетели, которая — как он говорит — есть награда сама себе и сфера наиболее возвышенных вещей. А потому человек с правильным пониманием вещей должен, по его мнению, предаваться добродетели не ради заповедей и законов божиих и не вследствие надежды на награду или страха наказания, но ради прелести самой добродетели и той душевной радости, которую испытывает человек, предавшийся ей.

Таким образом, он утверждает, что через откровение и пророков бог только для виду увещевал людей к добродетели обещанием награды и угрозами наказаний (награды и наказания всегда присоединяются к законам), ибо душа обыкновенных людей так устроена и настолько несовершенна, что только те доводы, которые носят характер закона и выражены в форме обещания награды и устрашения наказанием, могут подвинуть людей к добродетельной жизни. Но люди, обладающие правильным пониманием этой проблемы, должны видеть, что такого рода доводы не имеют никакой истинности и силы.

И автор полагает, что не имеет большого значения тот вывод (хотя это его прямо-таки уничтожает), что пророки и святые учителя, устами которых говорил с людьми бог, а стало-быть и сам бог, пользовались такими аргументами, которые, если исследовать их природу, сами по себе ложны. При всяком удобном случае он совершенно открыто заявляет и подчеркивает, что св. писание создано вовсе не для того, чтобы поучать людей истине и объяснять природу тех вещей, о которых в нем говорится и которыми оно, сообразно со своими целями, пользуется для обращения людей к добродетели. Далее, он говорит, что сами пророки были не настолько знакомы с природою вещей, чтобы быть вполне свободными от заблуждений толпы при составлении аргументов и при изыскании доводов, предназначенных для обращения людей на путь добродетели, хотя природа нравственных добродетелей и пороков и была им хорошо известна.

И поэтому автор учит далее, что пророки, даже когда они наставляли тех, к кому они были посланы, и напоминали им об их обязанностях, не были свободны от ошибок суждения, что, однако, не умаляет их святости и авторитета, хотя они пользовались не истинными аргументами, но приноровленными к предвзятым мнениям тех, к кому они обращались со своими речами, и при помощи этих аргументов возбуждали людей к таким добродетелям, которые ни у кого не вызывают недоумений и относительно которых не существует никаких разногласий среди людей. Миссия пророков в том и состояла, чтобы развить в людях добродетель, а не в том, чтобы поучать истине. Ввиду этого автор полагает, что заблуждения и невежество пророка не могли повредить его слушателям,

в которых он зажигал любовь к добродетели, ибо несущественно, какими аргументами нас побуждают к добродетели, лишь бы только эти аргументы не извращали той нравственной добродетели, для возбуждения которой они созданы и пущены в ход пророком. Ибо он полагает, что постигаемая душою истина других вещей не имеет никакого значения для благочестия, когда святость нравов в самом деле не содержится в этой истине. И он думает, что познание истины, а также и познание таинств, необходимо лишь в той мере, в какой они способствуют благочестию.

Мне кажется, что [говоря все это] автор имеет в виду то воззрение теологов, по которому следует проводить различие между речами пророка поучающего и просто что-нибудь рассказывающего, каковое различие принимается, если не ошибаюсь, всеми теологами. Однако наш автор совершенно ошибочно полагает, что его учение согласуется с этою доктриною теологов.

Автор думает, что к мнению его примкнут все те, кто не признает, что разум и философия являются истолкователями священного писания. Ибо [говорит он], так как всем известно, что в священном писании говорится о боге бесконечно много такого, что̀ не соответствует его природе, но приноровлено к человеческому пониманию и имеет целью возбудить в людях стремление к добродетели, то необходимо признать одно из двух: или что св. учитель хотел этими неистинными аргументами научить людей быть добродетельными или что всякому, читающему св. писание, должна быть предоставлена свобода судить о смысле и цели св. учителя, согласно с принципами собственного разума. Но это последнее мнение автор решительно осуждает и отвергает вместе с мнением тех, которые, с парадоксальным теологом, [5] учат, что разум есть толкователь писания. Автор полагает, что писание должно быть понимаемо в буквальном смысле и что людям не может принадлежать свобода по своему произволу и усмотрению толковать, что̀ следует понимать под словами пророков, определяя (сообразно со своими собственными рассуждениями и с уровнем тех знаний, которые они имеют о вещах), когда̀ пророки говорили в собственном смысле и когда̀ в фигуральном. Но об этом нам придется еще поговорить ниже.

Далее (чтобы возвратиться к тому, от чего я несколько отклонился) автор, верный своим воззрениям на фатальную необходимость всех вещей, отрицает возможность чудес, которые противоречили бы закону природы. [6] Ибо он полагает (как упомянуто выше), что природы вещей и их порядок суть нечто не менее необходимое, чем природа бога и вечные истины. А потому он учит, что в такой же мере невозможно, чтобы что-нибудь отклонилось от законов природы, в какой невозможно, чтобы три угла треугольника не равнялись двум прямым. Бог [полагает он] не может сделать так, чтобы меньшая тяжесть перевесила бо́льшую или чтобы тело, движущееся с известною скоростью, догнало другое тело, движущееся со скоростью вдвое бо́льшею. Итак, он утверждает, что чудеса подчинены общим законам природы, которые, по его мнению, так же неизменны, как самые природы вещей, ибо самые эти природы вещей содержатся в законах природы. И автор не признает никакой другой мощи (potentia) бога, кроме обыкновенной, проявляющейся согласно законам природы, и считает, что другой мощи нельзя себе даже и представить, потому что она разрушила бы природы вещей и вступила бы в противоречие сама с собой.

Итак, по мнению автора, чудо есть то, что происходит против ожидания и причину чего толпа не знает. Подобным же образом та же толпа приписывает силе молитв и особому вмешательству бога, когда, после произнесенных по всем правилам молений, какое-нибудь угрожавшее зло кажется устраненным или какое-нибудь желанное благо оказывается достигнутым, — между тем как, по мнению автора, бог уже от века абсолютно предначертал и определил, чтобы произошли те события, которые толпа считает результатом [особого] вмешательства и [особой] силы. Ибо [по мнению автора] не молитвы являются причиной [божественного] предначертания, но это предначертание есть причина молитв.

Все эти положения относительно рока (fatum) и относительно неотвратимой необходимости вещей,— как в отношении природы вещей, так и в отношении событий повседневной жизни — автор основывает на природе бога, или, точнее говоря, на природе божественной воли и интеллекта, которые, хотя и различны по имени, но в боге в действительности совпадают. Он утверждает, что бог с такою же необходимостью пожелал эту вселенную и всё то, что в ней происходит, с какою он эту вселенную познает. Если же бог с необходимостью познает эту вселенную и ее законы, так же как и вечные истины, содержащиеся в этих законах, то, следовательно, заключает автор, — бог так же мало мог создать другую вселенную, как разрушить природу вещей и сделать, чтобы дважды три равнялось семи. И подобно тому как мы не можем помыслить чего-нибудь отличного от этой вселенной и ее законов, согласно которым происходит возникновение и уничтожение вещей, но всё, что мы в таком роде ни выдумали бы, опрокидывает само себя, — так, по учению автора, природа божественного интеллекта и всей вселенной и тех законов, согласно которым природа действует, устроена таким образом, что бог так же мало мог бы помыслить своим интеллектом какие-нибудь вещи, отличные от тех, которые существуют теперь, как невозможно, чтобы вещи были теперь отличны от самих себя. Автор заключает, что как бог не может теперь произвести нечто такое, что само себя уничтожало бы, так бог не может ни помыслить, ни познать таких природ, которые бы были отличны от существующих теперь природ, ибо мысль о таких природах настолько же невозможна (ведь, по мнению автора, она заключает в себе противоречие), насколько невозможно теперь создание вещей, отличных от тех, которые теперь существуют. Все же природы, которые мыслились бы отличными от существующих теперь природ, с необходимостью противоречили бы тем, которые существуют теперь, ибо, так как природы вещей, составляющих эту вселенную (по мнению автора) необходимы, то они не могут иметь эту необходимость от самих себя, но имеют ее от природы бога, из которой они с необходимостью проистекают. Ибо, несмотря на то, что он хочет казаться принявшим учение Декарта, он не желает признавать вместе с Декартом, что подобно тому как природы всех вещей отличны от природы и сущности бога, так их идеи свободно образуются в божественном сознании (mens).

Этими рассуждениями, о которых до сих пор шла у нас речь, автор прокладывает себе путь к тому, что он излагает в конце своей книги и на что метят предшествующие главы. А именно, он хочет внедрить в в душу власть имущих и всех людей вообще такого рода положение: Правительству принадлежит право определять тот религиозный культ, который должен публично отправляться в государстве. Вместе с тем правительству следует дозволять своим гражданам думать и говорить

о религии то, что им диктует душа и дух, предоставляя подданным эту свободу также и в отношении актов внешнего культа, при условии, что стремление к нравственным добродетелям или благочестие останутся неповрежденными. Ибо, так как относительно этих добродетелей не может быть никакого разногласия, а познание и употребление остальных вещей не содержит в себе никакой нравственной добродетели, то автор заключает отсюда, что богу не может быть неприятно, какие бы священнодействия ни были приняты у людей. Говорит же он о таких священнодействиях, которые не образуют собою нравственной добродетели и не сталкиваются с нею, которые не противоречат ей и не враждебны ей, но которые являются для людей как-бы вспомогательными средствами к истинным добродетелям, дабы люди могли быть приятны богу своим стремлением к этим добродетелям. Бог же не может оскорбляться отправлением таких действий, которые сами по себе индиферентны по отношению к добродетелям и порокам, но которые у людей связаны с благочестием и используются людьми в качестве пособия для культивирования добродетели.

Чтобы подготовить умы людей к принятию всех этих парадоксов, автор предварительно указывает, что весь культ, установленный богом для иудеев, т. е. для граждан израильского государства, был направлен лишь к тому, чтобы обеспечить им счастливую жизнь в их государстве. В остальном же, иудеи, по мнению автора, не были более угодны богу и более дороги для него, чем прочие народы. И это бог не раз свидетельствовал иудеям через пророков, укоряя их за их заблуждения и за их неразумие, которое заставляло их полагать праведность и благочестие в установленных и предписанных богом обрядах, тогда как их нужно полагать лишь в стремлении к нравственным добродетелям, т. е. в любви к богу и милосердии к ближним.

А так как бог заложил основы или, так сказать, семена добродетелей в души людей всех народов, так что они могут самостоятельно, почти без всяких наставлений, судить о различии между добром и злом, то отсюда автор заключает, что бог и остальным народам не отказал в том, что̀ ведет к достижению истинного блаженства, но явил себя одинаково благим по отношению ко всем людям.

Более того, чтобы уравнять иудеев с остальными народами во всем, что̀ только может так или иначе способствовать достижению истинного счастья, автор утверждает, что другие народы тоже не были лишены истинных пророков, и пытается доказать это примерами. Он доходит до того, что утверждает, будто бог господствовал и над остальными народами через посредство добрых ангелов (которых он, по ветхозаветному обыкновению, называет богами) и будто бы даже религиозные обряды этих народов не были неприятны богу, до тех пор, пока человеческие предрассудки не извратили этих обрядов настолько, что они сделали людей чуждыми истинной нравственности, побуждая их к совершению в сфере религии того, что̀ уже совершенно не согласуется с добродетелью. На основании особых соображений, касающихся лишь иудеев, бог запретил иудеям почитать богов других народов, хотя эти боги, по божьему же установлению, почитались другими народами с таким же правом и на таких же основаниях, как почитались ангелы, поставленные хранителями иудейского государства, которых иудеи некоторым образом считали богами и которым воздавались божеские почести.

И так как автор считает несомненным, что внешний религиозный

культ сам по себе не может быть приятен богу, то он полагает несущественным, в каких обрядах он отправляется, — лишь бы он настолько соответствовал понятию о боге, чтобы возбуждать в душе человеческой благоговение перед ним и стремление к добродетели.

Далее, так как суть всей религии он полагает в культивировании добродетели, а всякое знание таинств, само по себе не содействующее развитию добродетели, считает излишним, и так как в его глазах заслуживает предпочтения и более необходимо такое знание, которое может воодушевить и настроить людей к добродетели, то отсюда он заключает, что должны быть одобрены или, по крайней мере, терпимы, все те мнения о боге, о его культе и обо всем относящемся к религии, которые с точки зрения людей, исповедующих эти мнения, истинны и способствуют развитию и процветанию честности. Для подкрепления этой доктрины он ссылается, как на авторов ее, на самих пророков. Последние были убеждены, говорит он, в том, что бог не придает значения тому, какого рода религиозных воззрений держатся люди и что ему угоден всякий культ и угодны всякие мнения, в основании которых лежит стремление к добродетели и благоговение перед божеством. При этом пророки доходили, будто бы, до того, что для побуждения людей к добродетели прибегали к аргументам, которые по существу не были истинными, но почитались таковыми лишь с точки зрения тех, к кому пророки говорили, и которые как-бы пришпоривали людей, возбуждая в них более энергичное стремление к добродетели. Таким образом, по мнению автора, бог предоставил на собственное усмотрение пророков выбор аргументов с тем, чтобы они могли воспользоваться такими аргументами, которые были бы приноровлены к особенностям данных лиц и данной эпохи и являлись бы наиболее подходящими и действительными в глазах самого пророка.

Этим объясняется, по его мнению, и то обстоятельство, что различные учителя церкви пользовались различными и даже противоречащими друг другу аргументами. Так, Павел учил, что люди не могут быть оправданы делами своими, тогда как Иаков развивал положение как раз противоположное. Этот последний видел, — полагает автор, — что христиане придавали совершенно извращенный смысл учению об оправдании верою, а потому он и доказывал во многих местах, что человек может быть оправдан не только верою, но и делами. Он понимал, что в интересах христиан его времени не могло быть полезно выдвигать и проповедывать, как это делал Павел, учение об оправдании верою, которое давало людям возможность успокоиться, уповая на милосердие божие и почти не заботясь о добрых делах. Павел же имел дело с иудеями, ошибочно полагавшими свое оправдание лишь в делах, относящихся к исполнению закона, который был дан им специально через Моисея и которым они кичились перед другими народами, считая одних себя предназначенными для блаженства и отвергая учение об оправдании верою, потому что это учение уравнивало их с другими народами и лишало всяких особых преимуществ. Таким образом, как учение Павла, так и учение Иакова, были как нельзя лучше приспособлены к тому, чтобы, смотря по различным условиям времени и лиц, направлять души людей к благочестию, а потому, — полагает автор, — нужно видеть особенное проявление мудрости апостолов в том, что они выдвигали то одну, то другую доктрину.

Это и является одною из причин того, почему автор считает весьма далеким от истины желание объяснять священный текст посредством

разума и делать из разума толкователя св. писания или толковать одного священноучителя посредством другого. По мнению автора, все учителя церкви имеют равный авторитет, и их слова должны быть объясняемы из тех особенностей речи, которые свойственны данному учителю, и при исследовании истинного смысла писания надо обращать внимание не на природу самой вещи, но только на буквальный смысл написанного.

Далее, так как Христос и все остальные учителя, посланные свыше, как примером, так и учением своим показали, что достигнуть блаженства люди могут только усердием в деле добродетели, а всё остальное не имеет значения, — то отсюда автор хочет вывести, что правительство должно заботиться только о процветании в государстве справедливости и честности; рассмотрение же того, какой культ и какие доктрины наиболее согласуются с истиной, по его мнению, почти вовсе не входит в задачи правительственных лиц. Но последние должны заботиться о том, чтобы не получали распространения такие культы и такие доктрины, которые являются препятствием для добродетели, даже по мнению тех, кто исповедует эти доктрины.[7]

Итак, правительство может, нисколько не оскорбляя божества, терпеть в своем государстве различные формы культа. И чтобы убедить нас в этом, автор избирает также и следующий путь. Он полагает, что поскольку определенные нравственные добродетели проявляются в общественной жизни и выражаются во внешних действиях, постольку никто не должен при осуществлении их руководствоваться своим собственным произволом и суждением, и культивирование, осуществление и изменение этих добродетелей зависит от авторитета и власти правительства, как потому, что внешние акты добродетели заимствуют свою природу от обстоятельств, так и потому, что обязанность человека к совершению этого рода внешних действий оценивается применительно к тому полезному или вредному результату, который из них происходит; так что если эти внешние акты не выполняются своевременно, то они теряют характер добродетели и к числу добродетелей приходится относить противоположные им действия. Но автор полагает, что есть и другой род добродетелей, поскольку они существуют внутри души: эти добродетели всегда сохраняют характер добродетелей и не зависят от изменчивости обстоятельств.

Никогда ни для кого не может быть позволительным проявлять склонность к жестокости и свирепости или не любить ближнего и истину. Однако могут наступить такие времена, когда люди хотя в душе и не должны отказываться от стремления к названным добродетелям, но обязаны или воздерживаться от внешнего проявления этих добродетелей или даже поступать по внешности как бы наперекор им. Так, бывают случаи, когда самый честный человек не обязан открыто высказывать истину и устно или письменно сообщать ее своим согражданам, делая их соучастниками в обладании ею. Это бывает тогда, когда мы можем предполагать, что обнародование истины могло бы причинить народу более вреда, чем пользы. И хотя каждый индивидуум должен своей любовью обнимать всех людей и никогда никому не может быть позволено расстаться с этой любовью, однако, нередко случается, что нам приходится сурово обращаться с некоторыми людьми, и это не является пороком, когда ясно, что из нашей мягкости по отношению к этим людям для нас проистекло бы большое зло. Так, все люди считают, что не все истины — принадлежат ли они к области религии, или гражданской жизни —

уместно высказывать во всякое время. И тот, кто учит, что не надо метать роз перед свиньями, когда есть опасность, что свиньи набросятся на тех, кто расточает эти розы, — равным образом не считает обязанностью доброго мужа поучать простой народ некоторым таким главам религии, относительно которых имеется опасение, что, получив широкое распространение среди простого народа, они вызовут такие потрясения государства или церкви, что из этого для граждан и для святых произойдет больше вреда, чем добра.

А так как гражданские общества, от которых неотделима власть издавать законы, помимо всего прочего, ввели также и то, что не произволу отдельных индивидов, но усмотрению властей предоставляется решать, что является полезным для людей, соединившихся в общественное тело, — то отсюда автор заключает, что правительству принадлежит власть устанавливать, какие и какого рода учения должны публично проповедываться в государстве, а обязанностью подданных является воздержание от проповедывания и исповедывания (что касается внешнего исповедывания) тех учений, относительно которых законы правительства предписали хранить публично молчание; ибо бог не предоставил этого на усмотрение частных лиц, точно так же как он не разрешил последним совершать что-нибудь вопреки намерениям и предписаниям правительства или нарушать приговоры судей, прибегая к действиям, подрывающим силу законов и противным цели государственной власти. Автор полагает, что о такого рода вещах, касающихся внешнего культа и его исповедания, люди могут договориться между собою и что внешние акты религиозного культа столь же безопасно предоставляются суждению правительства, как правительству же должны принадлежать право и власть оценивать правонарушение, совершенное против общества, и карать это правонарушение применением силы. И подобно тому, как частное лицо не обязано приноравливать свое суждение о совершенном против общества правонарушении к суждению правительства, но может пользоваться своим собственным разумением, хотя, в случае необходимости, оно обязано оказывать содействие приведению в исполнение решения правительства, — точно так же автор считает, что частным лицам предоставляется в государстве судить об истинности, ложности и необходимости какого-нибудь учения и что их нельзя обязать государственными законами к тому, чтобы они думали о религии одинаковым образом, хотя от суждения правительства зависит, какие учения должны проповедываться публично, и обязанностью частных лиц является хранить молчание о таких своих взглядах на религию, которые расходятся с воззрениями правительства, и не делать ничего такого, что могло бы ослабить силу установленных правительством законов относительно культа.

Может, однако, случиться, что правительство, расходясь с большинством из простого народа во мнениях на религиозные вопросы, желает публично проповедывать какие-нибудь такие учения, которые чужды народным воззрениям и которые правительство, тем не менее, считает нужным распространять в интересах благочестия. Такое разногласие в суждениях правительства и народа, по мнению автора, может повести к величайшим бедствиям для граждан. Ввиду этого, ко всем изложенным принципам он присоединяет еще один, который, по его мнению, может способствовать успокоению как правительства, так и народа и обеспечить неприкосновенность религиозной свободы. Правительство, — говорит он, — не должно опасаться гнева божия, если оно допустит в государстве

формы богопочитания, с его точки зрения неправильные, — лишь бы последние не были противны нравственным добродетелям и не подрывали их значения. Основание такого суждения не может укрыться от Вас, так как я достаточно распространялся об этом предмете выше. А именно: автор утверждает, что для бога совершенно безразлично и его мало заботит то, какого рода религиозные воззрения люди исповедуют, одобряют и защищают, и какого рода богослужение они публично отправляют, так как все это должно быть причислено к вещам, не имеющим никакого отношения к добродетели и пороку. Однако каждый человек обязан так устраивать свою жизнь, чтобы иметь те учения и тот культ, которые, по его мнению, лучше всего могут содействовать его стремлению к добродетели.

Итак, высокопочтенный муж, вот Вам вкратце суть учения, излагаемого в Теологико-Политическом Трактате. Учение это, по моему мнению, устраняет и до основания разрушает всякий культ и всякую религию и тайным оразом вводит атеизм или измышляет такого бога, божественность которого не может вызвать в людях никакого благоговения ибо сам этот бог подчинен року (fatum). При этом не оставляется места ни для какого божественного управления или божественного попечения и устраняется всякое распрделение наказаний и наград. Из книги автора легко усмотреть, по крайней мере, то обстоятельство, что его методом и его аргументацией подрывается авторитет всего священного писания, который если упоминается у автора, то только для виду, точно так же, как из положений автора вытекает что и Коран должен быть поставлен на одну доску со словом божиим. И у автора не остается ни единого аргумента для доказательства того, что Магомет не был истинным пророком; ибо [с его точки зрения] турки тоже культивируют, на основе предписаний своего пророка, те нравственные добродетели, относительно которых нет спора между народами; и, согласно учению автора, бог нередко ведет по пути разума и послушания — при помощи другого рода откровений — также и те народы, которым он не уделил оракулов, данных евреям и христианам.

Итак, я полагаю, что я не очень отклонюсь от истины и не проявлю никакой несправедливости по отношению к автору, если заявлю, ,что прикрытыми и прикрашенными аргументами он проповедует чистый атеизм.

Л. в. В.

Утрехт, 24 января 1671 г. (старого стиля).

Письмо 43[1].

Ученейшему и высокопочтенному мужу Якову Остенсу от Б. д. С.

Ученейший муж![2]

Вы, конечно, удивляетесь тому, что я заставил Вас так долго ждать ответа. Но, право, я едва мог заставить себя ответить на присланное Вами сочиненьице[3] этого мужа, да и теперь я делаю это только для того, чтобы сдержать данное мною обещание. Но чтобы по возможности уго-

дить также и себе самому, я выполню свое обещание в самых немногих словах и вкратце покажу, как превратно понял мою мысль этот человек. Трудно сказать, сделал ли он это вследствие злобы или же вследствие невежества. Однако к делу.[4]

Прежде всего он заявляет, что его не интересует вопрос о том, к какой национальности я принадлежу и какой образ жизни я веду. А между тем, если бы он знал это, он не убедил бы себя с такой легкостью в том, будто я проповедую атеизм. Ведь атеисты обыкновенно отличаются тем, что превыше всякой меры ищут почестей и богатств,[5] каковые я всегда презирал, как это известно всем тем, кто меня знает. Далее, чтобы подготовить путь к тому, что он желает доказать, он говорит, что я неглуп, — именно с той целью, чтобы тем легче было заявить, что я «искусно, изворотливо и злонамеренно написал книгу в защиту сквернейшего учения деистов». Уже это одно в достаточной мере обнаруживает его полное непонимание моих аргументов. Ибо можно ли быть столь искусным и хитроумным, чтобы притворным образом дать так много и столь веских аргументов в защиту того, что считаешь ложным? И чье произведение, спрашиваю я, он признает после этого искренне написанным, если он думает, что одинаково солидно может быть доказана как истина, так и фикция? Впрочем, я уже не удивляюсь этому. Ведь такому же публичному посрамлению подвергся когда-то и Декарт со стороны Воэция,[6] и подвергаются многие другие лучшие люди.[7]

Затем он продолжает: «Чтобы избежать ошибку суеверия, он, как мне кажется, отбросил всякую религию». Не знаю, что автор подразумевает при этом под суеверием и что под религиею? — Спрашивается: неужели человек отбрасывает всякую религию, если он утверждает, что бог должен быть признаваем за высшее благо и должен быть любим, как таковой, свободною любовью, что в этом одном состоит наше высшее счастье и высшая свобода, что награда добродетели есть сама добродетель, а кара глупости и бессилия — сама глупость и, наконец, что всякий должен любить своего ближнего и повиноваться предписаниям высшей власти? Я не только ясно высказывал это, но и обосновал прочнейшими доказательствами. Но, мне кажется, я понял, в какой тине погряз этот человек! Ничто не пленяет его ни в самой добродетели, ни в разуме — он предпочел бы отдаться влечению своих страстей, если бы только не сдерживался страхом наказания! От дурных дел он воздерживается, следовательно, как раб, — недобровольно, нетвердо и нерешительно. И когда он следует божественным предписаниям, то он ожидает от бога за этот рабский труд даров, более сладких для него, чем любовь к богу, и притом — тем больших, чем более он тяготится добром, которое против воли делает. Вот почему он и думает, что те, кто не удерживаются этим страхом, должны быть вполне разнузданы и отбрасывают всякую религию. Но оставляю это и перехожу к тем доводам, которыми он хочет показать, что я «прикрытыми и прикрашенными аргументами проповедую атеизм».

Основанием для такого заключения автор считает то, что я, будто бы, отнимаю у бога свободу и подчиняю его року (fatum). Все это совершенно неверно. Ибо я точно таким же образом утверждал, что всё с неизбежной необходимостью следует из природы бога, как все утверждают, что из природы бога следует то, что он самого себя мыслит (intelligit).[8] Никто не станет отрицать, что это последнее необходимо проистекает из божественной природы, и однакоже никто не скажет на этом основании,

что бог принужден к этому каким-то роком. Напротив, необходимо признать, что бог мыслит самого себя вполне свободно, хотя и необходимо. Право, я не усматриваю здесь ничего такого, что̀ могло бы быть непонятно кому бы то ни было. А если он тем не менее видит в этом какую-то злонамеренность, то что̀ же он должен в таком случае думать о своем Декарте, который, — говоря, что мы не делаем ничего такого, что̀ не было бы заранее предначертано богом, и даже что мы в каждый данный момент как бы вновь создаемся богом, — в то же время признает за нами свободу воли? Вот это, действительно никому непонятно, как, впрочем, признает и сам Декарт. [9]

Далее, эта неизбежная необходимость вещей не устраняет ни божественных, ни человеческих законов: ибо нравственные предписания — получают ли они форму закона от самого бога или нет, — остаются тем не менее божественными и благодетельными. Получаем ли мы благо, вытекающее из добродетели и любви к богу, от самого бога как от судьи, или же это благо проистекает из необходимости божественной природы,— оно не будет от того ни более ни менее желательным. И точно так же, бедствия, которые проистекают из дурных поступков, не могут внушать нам меньшего опасения потому только, что они проистекают из них с необходимостью. Вообще, действуем ли мы по необходимости или свободно, мы во всяком случае руководствуемся в своих действиях надеждою или опасением. Поэтому он совершенно ложно утверждает, что я «не оставляю места никаким заповедям и предписаниям», или, как он пишет далее, что «нельзя говорить об ожидании наград или наказания, когда всё приписывается року и когда утверждается, что всё с неизбежною необходимостью проистекает из бога».

Не буду спрашивать о том, почему сказать, что всё с необходимостью вытекает из природы бога, — то же или почти то же, что сказать: сама вселенная и есть бог. Но я хочу обратить Ваше внимание на то, что̀ автор письма с неменьшей досадой добавляет вслед за тем, — а именно, будто я говорю, что «люди должны предаваться добродетельной жизни не ради заповедей и закона божия и не вследствие надежды на награду или страха, наказания, но...» и т. д. Этого-то как раз Вы нигде не найдете в моем трактате. Напротив, в главе 4 я прямо высказал, что суть божественного закона (божественным образом запечатленного в нашей душе, как сказано в главе 12) и величайшая заповедь божия состоят в том, чтобы любить бога, как высшее благо, т. е. не из страха перед какими-нибудь карами (ибо любовь не может произойти из страха) и не ради любви к какой-нибудь другой вещи, которою мы желаем насладиться (ибо в этом случае мы любили бы не столько самого бога, сколько то, что̀ составляет в данный момент предмет нашего желания). В той же главе я показал, что бог открыл тот же самый закон через пророков. И скажу ли я, что этот закон получил форму закона божия от самого бога, или же я его пойму так же, как и остальные предначертания бога, заключающие в себе вечную необходимость и вечную истину, — он тем не менее останется божьим предначертанием и благодетельным предписанием. И буду ли я любить бога свободно или вследствие необходимости божественного предначертания, — я во всяком случае буду любить его и достигну блаженства. Поэтому я уже и теперь имел бы достаточное основание утверждать, что человек этот принадлежит к числу тех, относительно которых я сказал в конце моего предисловия, что я предпочел бы, чтобы они совершенно пренебрегли моей книгой, чем чтобы они, пре-

вратно толкуя ее, как они обыкновенно все толкуют превратно, докучали и мешали другим, не вынося для самих себя никакой пользы.

Однако, хотя я считаю, что сказанного достаточно для того, чтобы показать то, что̀ я хотел, — я нахожу нелишним отметить здесь еще кое-что. А именно: автор совершенно напрасно полагает, будто я имел в виду учение тех теологов, которые проводят различие между речью пророка поучающего и просто что-нибудь рассказывающего. Если он подразумевает под этим учением то, что̀ я приписываю в главе 15 некоему Р. Иегуде Альпакару, [10] то каким же образом — спрашивается — я мог бы считать, что его мнение согласно с моим, если я сам в этой главе опровергаю его, как ложное? Если же он думает о чем-либо ином, то, признаюсь, я этого до сих пор не знаю, а стало быть я никак не мог иметь этого в виду.

Далее, я также не вижу, почему автор утверждает, будто я думаю, что к моему мнению примкнут все те, кто не признает, что разум и философия являются истолкователями священного писания. Ведь я опроверг как точку зрения этих людей, так и точку зрения Маймонида.

Было бы слишком долго подвергать разбору всё то, чем автор показывает, что он выносил свое суждение обо мне в состоянии духа не совсем спокойном. Поэтому перехожу прямо к его заключению, где он говорит, что у меня не остается ни единого аргумента для доказательства того, что Магомет не был истинным пророком. Это он пытается подтвердить моими же мнениями, тогда как из них с полною очевидностью следует, что Магомет был обманщиком, так как он совершенно отнимает у людей ту свободу, которую признает за ними всеобщая религия (religio catholica), открываемая [людям] через естественный свет [11] и свет пророческий, и которая [т. е. свобода], как я доказал, безусловно должна быть признана. Но даже если бы этого и не было, — неужели, спрашивается, я обязан доказывать, что тот или другой пророк был в действительности лжепророком? Сами пророки должны были доказывать, что они истинные пророки. Если же он выставит утверждение, что и Магомет учил божественному закону и дал известные доказательства своей пророческой мисси, как это делали другие пророки, то, конечно, не будет никакой причины отрицать, что он был истинный пророк.

Что же касается самих турок и остальных [нехристианских] народов, то я полагаю, что если они чтут бога культивированием справедливости и любовью к ближнему, то они имеют в себе духа христова и получат спасение, каких бы убеждений они по невежеству ни придерживались относительно Магомета и оракулов.

Итак, Вы видите, друг мой, что этот муж весьма сильно отклонился от истины. Тем не менее я должен признать, что он проявляет несправедливость не по отношению ко мне, а главным образом по отношению к самому себе, когда он, не краснея, провозглашает, что «прикрытыми и прикрашенными аргументами я проповедую атеизм».

Впрочем, я надеюсь, что Вы не найдете во всем сказанном мною ничего такого, что̀ показалось бы Вам слишком суровым по отношению к этому мужу. Однако, если бы Вы что-либо подобное встретили, то прошу Вас или вычеркнуть это, или исправить по собственному усмотрению. Я вовсе не намерен раздражать его, кто бы он ни был, и собственными руками создавать себе врагов. А так как последнее часто происходит из такого рода споров, то я лишь с трудом заставил себя написать этот ответ.

и я не смог бы заставить себя сделать это, если бы не обещался. Засим желаю Вам быть здоровым и, поручая письмо это Вашей мудрости, остаюсь и т. д.

[Гаага, 1671 г.]

Письмо 44[1])

Просвещеннейшему и благоразумнейшему мужу Яриху Иеллесу

от Б. д. С.

Дорогой друг!

Посетивший меня недавно профессор NN[2] рассказал мне, между прочим, что он слышал, будто мой «Теологико-политический трактат» переведен на голландский язык, и что кто-то — кто именно, он не знает — собирается сдать его в печать.[3] Ввиду этого убедительно прошу Вас разузнать об этом деле и, если будет возможно, воспрепятствовать этому изданию. Просьба эта не только моя, но и многих моих хороших знакомых, которым было бы весьма неприятно видеть эту книгу запрещенною, что̀ без сомнения произойдет, если она будет издана на голландском языке. Я твердо рассчитываю на то, что Вы окажете мне и [нашему] делу эту услугу.

Недавно один из друзей прислал мне книжку, о которой я уже раньше много слышал, под заглавием: «Политический человек».[4] Прочитав ее, я нашел, что это самая вредная книга, какую только могут придумать люди. По мнению автора, высшим благом являются деньги и почести. Сообразно с этим он строит свое учение и указывает путь, ка̀к этого достигнуть, — а именно: отбрасывая внутренне всякую религию и принимая внешним образом ту, которая лучше всего может служить собственному преуспеянию, и, далее, не соблюдая никакой верности по отношению к кому бы то ни было, за исключением тех случаев, когда это выгодно. Что касается остального, то он весьма расхваливает притворство, нарушение обещаний, ложь, клятвопреступничество и многое другое в том же роде. Когда я это прочитал, у меня явилась мысль написать небольшую книжку, которая была бы косвенно направлена против этого автора и трактовала бы о высшем благе, далее о беспокойном и жалком состоянии тех, кто жаждет денег и почестей и наконец показывала бы ясными доводами и многими примерами, что ненасытная жадность к почестям и деньгам с необходимостью должна приводить к гибели и действительно погубила целые государства.[5]

Насколько лучше и превосходнее были мысли Фалеса Милетского сравнительно с мнением означенного писателя, видно уже из следующего рассуждения Фалеса. У друзей, — говорил он, — всё является общим. Мудрецы суть друзья богов, а богам принадлежит всё,[6] — следовательно, и мудрецам принадлежит всё. Вот каким образом этот мудрейший муж сделал себя богатейшим из людей тем, что благородно презирал богатства, вместо того чтобы жадно гоняться за ними. Однако в другой раз он показал, что мудрецы не имеют богатств не в силу необхо-

димости, но по свободному решению. А именно, когда друзья упрекали его за его бедность, он им ответил: «хотите, я покажу вам, что я тоже могу приобрести то, что я не считаю достойным моего труда, но к чему вы стремитесь с такой алчностью?» Получив утвердительный ответ, он заарендовал все прессовальни по всей Греции: ибо, будучи большим знатоком движения звезд, он предвидел, что в этом году будет большой урожай олив, в которых в предшествующие годы был большой недостаток; а затем он сдал в субаренду по высокой цене те самые прессовальни, которые он заарендовал по дешевой цене, ибо теперь в них была большая нужда для выжимания масла из олив. Этим путем он приобрел большое богатство, которое он затем роздал с такою же щедростью, с каким искусством он его приобрел.[7] Я кончаю, заверяя и т. д.

Гаага, 17 февраля 1671 г.

Письмо 45[1].

Знаменитому и славнейшему мужу Б. д. С. от Готфрида Лейбница.

Знаменитый и славнейший муж!

Среди прочих достоинств Ваших, о которых разносит славу молва, я слышал также и о Вашей выдающейся опытности в области оптики. Это и побудило меня направить к Вам мою маленькую работу, ибо я не легко найду лучшего судью в этой области. Прилагаемую статейку, озаглавленную мною Notitia opticae promotae,[2] я напечатал с той целью, чтобы было удобнее предоставить ее на суд друзей и всех интересующихся. Я слышал, что в этом деле преуспевает также и высокопочтенный Гудде и я не сомневаюсь, что он очень хорошо известен Вам. Поэтому если Вы доставите мне также и его суждение и благосклонность, то Вы еще более увеличите Ваше благодеяние по отношению ко мне.

О чем идет речь, достаточно излагает сама статейка.

Полагаю, что до Вас уже дошел написанный по-итальянски: «Предвестник» иезуита Франциска Ланы[3], где он, между прочим, выставляет некоторые существенные положения из области диоптрики. Швейцарец Иог. Ольций, молодой еще человек, весьма сведущий в этих вопросах, также опубликовал свои физико-механические размышления о зрении, где он обещает некоторую весьма простую и универсальную машину для полировки стекол всех видов, и говорит об открытом им способе собирать все лучи, исходящие из всех точек объекта, в соответственном чисел других точек,— правда, только на известном расстоянии и при известной форме предмета.

Впрочем, то, что я предлагаю, клонится не к тому, чтобы собирать все лучи всех точек, — ибо это, насколько до сих пор известно, невозможно при любом расстоянии и любой форме объекта, — но лишь к тому, чтобы лучи, исходящие из точек, лежащих вне оптической оси, собиралишь точно так же, как и лучи, идущие из точек, находящихся на оптической оси, и чтобы, благодаря этому, отверстия линз могли изготовляться

какой угодно величины без ущерба для ясности зрения. Но этот-то вопрос и я предоставляю на суд Вашей проницательности. Будьте здоровы и не откажите в своей благосклонности, славнейший муж, Вашему ревностному почитателю

Готфриду Вильгельму Лейбницу
Доктору Прав и Советнику Курфюрста Майнцского.

Франкфурт, 5 октября нового стиля 1671 г.

P. S. Если почтите меня ответом, то благороднейший Димербрук (юрист) возьмет на себя (надеюсь, весьма охотно) заботу о его доставке мне. Вероятно Вы уже видели мою новую физическую гипотезу;[4] если нет — не замедлю выслать ее Вам.

Письмо 46[1].

Ученейшему и благороднейшему мужу Готфриду Лейбницу Д-ру Прав и Советнику Курфюрста Майнцского от Б. д. С.

Ответ на предыдущее.

Ученейший и благороднейший муж!

Статейку, присылкой которой Вы меня почтили, я прочел и в высшей степени благодарен Вам за нее. Сожалею только, что я не мог вполне уразуметь Вашу мысль, хотя она и изложена Вами, как мне кажется, с достаточной ясностью. Поэтому я прошу Вас ответить мне на следующие немногочисленные пункты: на каком основании Вы полагаете, что отверстия линз следует делать не слишком большим, т. е. находите ли Вы этому какую-нибудь другую причину, кроме той, что лучи, исходящие из одной точки, не собираются вполне точно в другой точке, но на маленьком пространстве, которое называют обыкновенно механическою точкою и которое, смотря по отверстию, бывает больше или меньше? Затем спрошу Вас еще о следующем: исправляют ли этот недостаток те линзы, которые Вы называете «всеприемлющими» (pandochae), т. е. достигаем ли мы при посредстве этих линз того, что механическая точка или то небольшое пространство, куда собираются после преломления лучи, исходящие из одной точки, остается одинаковой по своей величине, независимо от того, мало ли или велико отверстие? Если это так, то отверстие может быть увеличиваемо по произволу, и, следовательно, эта форма стекол будет превосходить все другие известные мне формы стекол. В противном же случае я не вижу, почему Вы так рекомендуете эти линзы предпочтительно перед обыкновенными. Ведь круглые линзы имеют везде одинаковую ось, а потому, когда мы ими пользуемся, мы можем все точки объекта рассматривать как расположенные на оптической оси. И хотя не все точки объекта находятся на равном расстоянии, но происходящая отсюда разница не может быть ощутительной, когда

предметы весьма удалены, потому что при большом отдалении предмета лучи, исходящие из одной и той же точки, могут быть рассматриваемы, при своем вступлении в стекло, как параллельные. Однако я полагаю, что когда мы желаем одним взглядом охватить несколько предметов (что бывает в тех случаях, когда мы применяем весьма большие круглые выпуклые линзы), то Ваши линзы могут помочь более отчетливому восприятию всей совокупности этих предметов. Впрочем, я воздержусь от суждения касательно всего этого до тех пор, пока Вы не разъясните мне Вашу мысль более подробно, о чем я усердно прошу Вас.

Второй экземпляр я послал, по Вашему приказанию, господину Гудде. Он отвечает мне, что в настоящее время ему некогда рассмотреть Вашу статейку, но что через неделю или две он надеется быть свободнее.

«Предвестника» Франциска Ланы я еще не видал, так же как и физико-механических размышлений Иог. Ольция. Но еще более сожалею о том, что мне не пришлось видеть Вашей Физической гипотезы, которой здесь, в Гааге, вовсе нельзя найти в продаже. Поэтому, если Вы пришлете мне эту работу, Вы доставите мне величайшее удовольствие. Если и я в свою очередь смогу в каком-нибудь отношении услужить Вам, то я не премину воспользоваться первым удобным случаем. Засим остаюсь, славнейший муж, всецело Ваш

Б. Деспиноза.

Гаага, 9 ноября 1671 г.

Господин Димербрук не живет здесь, — поэтому я принужден послать это письмо с обыкновенною почтою. Но нет сомнения, что у Вас в Гааге найдется какой-нибудь знакомый, который согласится взять на себя заботу о наших письмах. Я хотел бы от Вас узнать имя такого человека, чтобы наши письма могли пересылаться с бо́льшим удобством и бо́льшей безопасностью. Если до Вас еще не дошел «Теологико-политический трактат» и если только Вам не будет неприятно, я пришлю Вам один экземпляр его. Будьте здоровы.

Письмо 47[1].

Проницательнейшему и знаменитейшему философу Б. д. С. от И. Людвига Фабрициуса.

Знаменитейший муж!

Мой всемилостивый Государь, Светлейший Курфюрст Пфальцский, поручил мне написать Вам, — лицу, мне до сих пор незнакомому, но весьма рекомендованному Светлейшему Князю, — с тем, чтобы спросить Вас: согласны ли Вы будете принять на себя должность ординарного профессора философии в его знаменитом университете.[2] Годовой оклад назначается Вам такой же, каким пользуются ныне все ординарные профессора. Нигде в ином месте Вы не найдете Государя, в такой мере

покровительствующего всем выдающимся людям, к числу которых он причисляет и Вас. Вам будет предоставлена широчайшая свобода философствования, которою — он надеется — Вы не станете злоупотреблять для потрясения основ публично установленной религии. Я со своей стороны охотно взял на себя исполнение поручения мудрейшего Государя. Посему прошу Вас самым настоятельным образом как можно скорее ответить мне и передать Ваше письмо или г-ну Гроцию, резиденту Светлейшего Курфюрста в Гааге, или г-ну Гиллесу-ван-дер-Геку — для препровождения мне вместе с письмами, посылаемыми ими ко двору, или же воспользоваться какою-либо другой оказией, которая покажется Вам наиболее удобной. Прибавлю еще только следующее: если Вы переедете сюда, Вы будете иметь возможность вести приятную и достойную философа жизнь, — если только, вопреки нашим надеждам и ожиданиям, всё не обернется иначе. Засим, будьте здоровы и примите привет, славнейший муж, от покорного слуги Вашего

И. Людвига Фабрициуса.
Профессора Гейдельбергского университета и
Советника Курфюрста Пфальцского

Гейдельберг, 16 февраля 1673 г.

Письмо 48[1].

Славнейшему и благороднейшему мужу г-ну И. Людвигу Фабрициусу, Профессору Гейдельбергского университета и Советнику Курфюрста Пфальцского

от Б. д. С.

Ответ на предыдущее.

Славнейший муж!

Если бы я когда-либо стремился занять кафедру на каком-либо факультете, то, конечно, я мог бы желать лишь той, которую мне предлагает через Вас Светлейший Курфюрст Пфальцский — особенно ввиду свободы философствования, предоставляемой мне всемилостивейшим Князем. Не говорю уже о том, что я давно мечтал жить под властью Государя, мудрость которого вызывает всеобщее восхищение. Но так как я никогда не имел намерения выступать на поприще публичного преподавания, то — как долго я ни раздумывал — я не могу побудить себя воспользоваться этим прекрасным случаем. Ибо, во-первых, я думаю, что если бы я занялся обучением юношества, то это отвлекло бы меня от дальнейшей разработки философии; а во-вторых, я не знаю, какими пределами должна ограничиваться предоставляемая мне свобода философствования, чтобы я не вызвал подозрения в посягательстве на публично установленную религию. Ведь раздоры рождаются не столько из пылкой любви к религии, сколько из различия человеческих характеров или из того духа противоречия, в силу которого люди имеют обыкновение искажать и осуждать всё, даже и правильно сказанное. Испытав это уже в моей одинокой частной жизни, я имею тем бо́льшее основание

опасаться всего этого по достижении высшего положения. Итак, Вы видите, славнейший муж, что не надежда на какую-либо лучшую участь удерживает меня, но лишь любовь к спокойствию, которое я надеюсь до некоторой степени обеспечить себе воздержанием от публичных лекций. Ввиду всего этого покорнейше прошу Вас попросить Светлейшего Курфюрста, чтобы мне было позволено подвергнуть это дело дальнейшему размышлению, не лишившись благосклонности всемилостивейшего Государя, преданнейшим почитателем коего я являюсь. Вы премного обяжете этим, славнейший и благороднейший господин, всецело Вашего

Гаага, 30 марта 1673 г. *Б. д. С.*

Письмо 48 bis [1].

Отрывки из письма Спинозы к Яриху Иеллесу.

Упомянутый Риувертс рассказал мне, когда я его снова посетил, между прочим следующее:... Было найдено больше писем, чем сколько было напечатано; но они не имели существенного значения и потому были сожжены. Однако одно письмо он сохранил у себя, но оно лежало у него наверху среди его вещей. В конце концов я его уговорил достать это письмо и показать мне. Это было коротенькое письмо, написанное по-голландски, на поллисте. Оно было датировано 19-м апреля 1673 г., из Гааги, и адресовано Яриху Иеллесу, который прислал ему свое «Исповедание универсальной христианской веры», прося сообщить ему суждение об этом сочинении.

В этом ответе Спиноза не делал ему никаких похвал, но только указал ему, что следующее место способно вызвать сомнения: на 5-ой странице рукописи сказано, что человек от природы склонен к злу, но что посредством благодати божией и духа христова он становится индиферентным к злу и добру. Это противоречиво, ибо тот, кто имеет в себе духа христова, с необходимостью должен стремиться только к добру. [2]

Далее в этом письме Спиноза упоминает о г-не Керкринге, [3] враче, которому он давал какое-то поручение в области анатомии.

В конце письма он писал Иеллесу следующее: Познанную Истину [4] я Вам пришлю, как только г-н Валлон [5] (относительно которого Риувертс уверял, что он был близкий друг Спинозы и сделался впоследствии профессором в Лейдене) возвратит мне мою копию; если же он слишком долго будет медлить с этим, то я позабочусь о том, чтобы Вы получили эту вещь через г-на Бронкхорста. [6]

Заключение письма гласило: Посылая Вам сердечный привет, остаюсь Вашим преданным слугой

Б. Спиноза.

Письмо 49[1].

Славнейшему мужу Иоанну Георгу Гревиусу

от Б. д. С.

Славнейший муж!

Прошу Вас прислать мне как только можно скорее письмо о смерти Декарта,[2] которое, как я полагаю, Вы уже давно списали; ибо г-н де В.[3] несколько раз просил меня возвратить ему это письмо. Если бы оно принадлежало мне, я не стал бы торопить Вас. Будьте здоровы, славнейший муж, и не забывайте друга Вашего. Сердечно преданный Вам

Гаага, 14 декабря 1673 г. *Бенедикт Деспиноза.*

Письмо 50[1].

Просвещеннейшему и благороднейшему мужу Яриху Иеллесу

от Б. д. С.

Просвещеннейший муж![2]

Что касается политики, то различие между мною и Гоббсом,[3] о котором Вы спрашиваете, состоит в том, что я всегда оставляю в силе естественное право и что, по моему мнению, верховная власть в каком-нибудь государстве имеет не больше прав по отношению к подданным, чем в меру того могущества, которым она превосходит подданного, а это всегда имеет место в естественном состоянии.

Далее, что касается доказательства, которое я развиваю в Приложении к моему геометрическому обоснованию Принципов Декарта, относительно того, что бог может быть называем единым или единственным лишь в весьма условном смысле,[4] то я отвечаю, что вещь может называться единою или единственною лишь по отношению к своему существованию, а не по отношению к своей сущности; ибо мы мыслим вещи под [категорией] числа только после того, как они подведены под некоторый общий род. Так например человек, держащий в руке сестерцию и империал, не подумает о числе «два», если он не имеет возможности назвать их одним и тем же именем, а именно «моментами» или «деньгами», — ибо в этом случае он может утверждать, что имеет две монеты, так как этим именем он обозначает как сестерцию, так и империал. Отсюда явствует, что вещь может называться единою или единственною лишь тогда, когда мы можем представить себе другую вещь, которая (как сказано) сходна с нею. А так как существование бога есть сама его сущность и так как о сущности бога мы не можем образовать универсальной идеи, то ясно, что тот, кто называет бога единым или единственным, не имеет о нем никакой идеи или же говорит это лишь в условном смысле.

Что касается того, что фигура есть отрицание, а не нечто положительное,[5] то ясно, что материя в целом, рассматривается вообще (integra materia indefinite considerata), не может иметь никакой фигуры и что фигура имеет место только в конечных и ограниченных (determinatis) телах. Ибо тот, кто говорит, что он перципирует какую-нибудь фигуру, не выражает этим ничего другого, кроме того, что он мыслит некоторую ограниченную (determinatam) вещь и каким образом она ограничена. Стало быть, это ограничение (determinatio) не принадлежит вещи сообразно ее бытию (juxta suum esse), но напротив того, оно есть небытие (non esse) этой вещи. Так как, следовательно, фигура есть не что иное, как ограничение (determinatio), а ограничение есть отрицание[6], то она, как сказано, не может быть не чем иным, как отрицанием.

Книгу, написанную против меня Утрехтским профессором и появившуюся в свет после его смерти, я видел выставленною в окне одного книгопродавца, и из того немногого, что́ успел прочесть в ней, убедился, что она не заслуживает даже прочтения, а тем более ответа.[7] Поэтому я оставил в покое как книгу, так и ее автора, подумав с усмешкой о том, что люди наиболее невежественные обыкновенно обнаруживают наибольшую смелость и наибольшую готовность к писанию книг. Невольно приходит в голову, что **** [8] выставляют свой товар как лавочники, которые имеют обыкновение показывать сначала то, что́ похуже. Они говорят о лукавстве дьявола, а мне так кажется, что эти люди в лукавстве далеко превосходят дьявола. Будьте здоровы.

Гаага, 2 июня 1674 г.

Письмо 51[1].

Проницательнейшему философу Б. д. С.

от Гуго Бокселя.

Славнейший муж!

Причина, побуждающая меня писать Вам это письмо, заключается в желании узнать Ваше мнение относительно видений и привидений или домовых, а если таковые существуют, то и относительно того, что́ они собою представляют и как долго продолжается их жизнь (ибо одни считают их бессмертными, другие же — смертными). Впрочем, сомневаясь насчет того, допускаете ли Вы их существование, не стану далее распространяться на эту тему. Несомненно, однако, что древние верили в их существование, да и нынешние теологи и философы всё еще признают существование такого рода созданий, хотя и не сходятся в вопросе об их сущности. Некоторые утверждают, что они состоят из особой тончайшей и нежнейшей материи; другие же считают их духовными. Впрочем (как я уже сказал) в мнении на этот счет мы с Вами сильно расходимся, ибо я сомневаюсь, чтобы Вы допускали существование привидений, хотя Вы, конечно, знаете, что древность дает весьма много примеров и историй этого рода, отрицать которые или сомневаться в которых было бы трудно. Во всяком случае не подлежит сомнению, что если даже Вы и

допускаете существование привидений, то Вы не думаете, чтобы некоторые из них были душами покойников, как того хотят защитники римской веры.

На этом кончаю письмо в ожидании Вашего ответа. Не говорю ничего ни о войне,[2] ни о разных слухах, потому что мы живем в такие времена, и т. д. Будьте здоровы.

14 сентября 1674 г.

Письмо 52[1].

Славнейшему и благоразумнейшему мужу Гуго Бокселю от Б. д. С.

Ответ на предыдущее.

Славнейший муж!

Письмо Ваше, вчера мною полученное, было мне в высшей степени приятно, — как потому, что я уже давно жаждал получить о Вас какое-нибудь известие, так и потому, что увидел из него, что Вы еще не совсем забыли меня. Хотя, быть-может, другие сочли бы за дурное предзнаменование то обстоятельство, что поводом для Вашего письма ко мне явились духи или привидения, однако я, напротив того, замечаю в этом нечто бóльшее, полагая, что не только истинные вещи, но и пустяки и фантазии (imaginationes) могут послужить мне на пользу.

Однако вопрос о том, существуют ли привидения, призраки и фантазии (imaginationes), мы лучше оставим; ибо Вам, как человеку убежденному рассказами древних и современных авторов, кажется странным не только отрицать, но даже и подвергать сомнению их бытие. Глубокое уважение и почтение, которое я всегда питал и продолжаю питать к Вам, не позволяют мне противоречить Вам, а еще менее льстить Вам. Поэтому средство, к которому я думаю прибегнуть, состоит в том,[2] чтобы Вы указали мне из всех прочитанных Вами рассказов один или два, наименее сомнительных, которые бы яснее всего доказывали существование привидений. Ибо, говоря по правде, мне никогда еще не приходилось читать ни одного достойного доверия автора, который с достаточной ясностью показывал бы их существование. Мне до сих пор неизвестно также и то, что̀ они такое, и никто никогда не мог мне сказать этого. Между тем несомненно, что о вещи, которую [согласно рассказам] столь ясно показывает опыт, мы должны были бы знать, что̀ она такое: иначе едва ли возможно из какого-нибудь рассказа вывести то заключение, что существуют *привидения;* можно сделать лишь то заключение, что существует *нечто,* но что никто не знает, что̀ это такое. Если философы пожелают назвать привидениями то, что̀ нам неизвестно, то я не смогу отрицать их, ибо существует бесконечно много таких вещей, о которых я не имею никакого знания.

Наконец, славнейший муж, прежде чем приступить к дальнейшему изложению моих взглядов на этот предмет, скажите мне, пожалуйста, что̀ такое эти привидения или духи? Что̀ это дети, глупцы или сумасшед-

шие? Ибо то, что̀ мне приходилось слышать о них, приличествует скорее безумцам, чем людям здравомыслящим, и, в самом лучшем случае, смахивает не более, как на шалости детей и на забавы глупцов.

Прежде чем закончить письмо, обращу Ваше внимание еще только на следующее обстоятельство: та склонность, которая имеется у большинства людей — передавать вещи не та̀к, как они существуют в действительности, а та̀к, как это почему-либо желательнее для рассказчика, — обнаруживается в рассказах о домовых и привидениях больше, чем в каких-нибудь других. Мне думается, что главная причина этого заключается в том, что так как этого рода истории не имеют других свидетелей, кроме самих рассказчиков, то авторы их могут по произволу либо прибавлять, либо опускать те или другие обстоятельства, как это им кажется наиболее удобным, не боясь, что кто-нибудь будет им противоречить в своих показаниях. Рассказчик такого рода историй выдумывает те или другие обстоятельства в особенности для того, чтобы оправдать свой страх перед своими же призраками и фантазиями, или также для того, чтобы подтвердить свою отвагу, свою веру и свое мнение. Кроме этих, есть и другие основания, заставляющие меня сомневаться если не в самих историях, то по крайней мере в тех подробностях, с которыми они рассказываются и на которые главным образом и опирается то заключение, которое пытаются делать из этих историй. На этом, однако, прерываю письмо, пока не узнаю от Вас, какие именно рассказы настолько убедили Вас, что всякое сомнение в них кажется Вам нелепым, и т. д.

[Гаага, сентябрь 1674 г.]

Письмо 53[1].

Проницательнейшему философу Б. д. С.

от Гуго Бокселя.

Ответ на предыдущее.

Проницательнейший муж!

Я и не ожидал иного ответа, чем тот, который Вы мне дали; а именно ответ друга и человека, придерживающегося другого мнения. Впрочем, это последнее не должно меня тревожить, потому что в вещах индифферентных друзья могут расходиться во мнениях без малейшего ущерба для самой их дружбы.

Прежде чем изложить свое собственное мнение, Вы требуете, чтобы я сказал, что̀ такое представляют собою привидения или духи, не есть ли это дети, глупцы или сумасшедшие и т. д., причем прибавляете, что всё, Вами о них слышанное, приличествует скорее безумцам, чем людям здравомыслящим. Старая пословица права, говоря, что предвзятое мнение препятствует исследованию истины.

Что касается меня, то я убежден в том, что привидения существуют. При этом у меня имеются следующие основания. Во-первых, существование духов приличествует великолепию и совершенству вселенной.

Во-вторых, создание их творцом весьма вероятно уже потому, что они более похожи на него, чем существа телесные. В-третьих, как тело может существовать без духа, так и дух может существовать без тела. В-четвертых, наконец, я полагаю, что в верхней атмосфере или пространстве не может быть ни одного темного тела и вообще никакого места, которое не имело бы своих обитателей; а следовательно, неизмеримое пространство, отделяющее нас от звезд, не пусто, но наполнено обитающими в нем духами, причем самые верхние из них суть настоящие духи, существа же, обитающее в низших слоях атмосферы, состоят быть-может из особой тончайшей и нежнейшей субстанции и тоже являются невидимыми. Так что я думаю, что существуют духи всевозможных видов, за исключением быть-может духов женского рода.

Всё это рассуждение, конечно, нисколько не убедит тех, которые превратно думают, будто мир создался благодаря случаю. Но и помимо этих оснований, уже повседневный опыт доказывает существование привидений. О привидениях говорится во множестве историй — древних, новых и даже современных. Такие рассказы можно найти у Плутарха в его книге «О знаменитых мужах» и в других его сочинениях, у Светония в его «Жизнеописаниях Цезарей», а также у Вируса,[2] в его книгах о привидениях и у Лафатера,[3] которые подробно разбирают всё то, что они нашли по этому вопросу у всевозможных авторов. Кардануc,[4] столь известный своей ученостью, говорит о привидениях в книгах «De Subtilitate», «De Varietate», а также в своей Автобиографии, где рассказывает о них на основании своего собственного опыта, а также на основании опыта своих родственников и друзей. Мелантон,[5] муж мудрый и любящий истину, и многие другие приводят свидетельства из личного опыта. Один бургомистр, человек ученый и умный, и поныне здравствующий, рассказывал мне когда-то о том, что он слыхал по ночам в пивоварне своей матери такой же шум, как днем во время приготовления пива; это случалось, по его словам, довольно часто. То же самое нередко случалось и со мною, что никогда не изгладится из моей памяти. На основании всех этих опытов, а также вышеприведенных соображений, я пришел к убеждению в существовании привидений.

Что касается дьяволов, терзающих бедных людей при жизни и после смерти, то это — другой вопрос. Точно так же как и всё то, что относится к колдовству. Я считаю баснями то, что рассказывают об этом.

В трактатах, занимающихся вопросами о духах, Вы найдете великое множество подробностей. Кроме вышеуказанных авторов, Вы можете, если угодно, обратиться к сочинениям Плиния младшего (книга седьмая, письмо к Суре), Светония — в жизнеописании Юлия Цезаря (глава тридцать вторая), Валерия Максима (глава восьмая первой книги, параграф седьмой и восьмой) и наконец к Алессандро Алессандри,[6] — в сочинении его «Dies geniales». У Вас, вероятно, имеются эти книги.

Я не говорю о монахах и других духовных лицах, которые рассказывают такое множество всевозможных историй о видениях и явлениях духов и дьяволов, и столько, можно сказать, басен о всяких привидениях, что от изобилия их читателю просто тошно становится. Иезуит Тирэй[7] трактует об этих вещах в своей книге «О явлениях духов». Но эти люди делают всё это исключительно ради своей собственной выгоды и для того, чтобы доказать существование чистилища, которое является для них как бы рудником, откуда они выгребают целые клады золота и серебра. Ничего подобного Вы не встретите у перечисленных выше авторов

и у других современных писателей, которые свободны от всякого пристрастия и потому тем более заслуживают доверия.

В конце Вашего письма Вы говорите, что не можете без смеха препоручить меня богу. Но если Вы еще помните ту беседу, которая некогда имела место между нами, то Вы увидите, что не следует пугаться того вывода, который я тогда сделал в моем письме. И т. д.[8]

В ответ на ту часть Вашего письма, где Вы говорите о глупцах или лунатиках, приведу следующие слова ученого Лафатера, которыми он заканчивает свою первую книгу о привидениях и духах: «Кто осмелится отвергать столь единодушные свидетельства как древних, так и новых авторов, тот, мне кажется, сам недостоин доверия в отношении всего того, что̀ он утверждает. Ибо точно так же как немедленно верить всем тем, которые говорят, что они видели ночных духов, есть признак легкомыслия, подобным же образом, с другой стороны, было бы весьма большим бесстыдством легкомысленно противоречить столь многим достойным доверия историкам, отцам церкви и другим весьма авторитетным людям». И т. д.

21 сентября 1674 г.

Письмо 54[1].

Славнейшему и благоразумнейшему мужу Гуго Бокселю от Б. д. С.

Ответ на предыдущее.

Славнейший муж!

Опираясь на то, что̀ Вы говорите в письме Вашем от 21 числа прошедшего месяца, а именно — что друзья могут без всякого ущерба для своих дружеских отношений расходиться во взглядах на индиферентные предметы, я выскажу Вам прямо всё, что̀ я думаю о тех доводах и рассказах, из которых Вы выводите свое заключение, что существуют духи всевозможных видов, за исключением, быть-может, духов женского рода. Причина, по которой я не отвечал Вам раньше, состоит в том, что я не имел под рукою названных Вами книг, да и достать мне удалось только Плиния и Светония. Но зато эти две книги избавят меня от труда отыскивать остальные, ибо я убежден, что все они бредят на один манер и чувствуют пристрастие к рассказам о необыкновенных вещах, которые ошеломляют людей и вызывают в них изумление. Признаюсь, я не мало дивился, только не самим рассказам, а тем, кто писал эти рассказы. Удивляюсь я тому, что люди, одаренные умом и рассудительностью, тратят свое красноречие и злоупотребляют им для того, чтобы убеждать нас в подобных пустяках!

Однако, оставим авторов и приступим к самому делу. Прежде всего проанализируем слегка Ваш заключительный вывод. Посмотрим: я ли, отрицающий существование привидений, недостаточно понимаю вследствие этого авторов, писавших об этом предмете, или же Вы, признавая

привидения, ставите этих писателей выше, чем они того заслуживают?

То обстоятельство, что, с одной стороны, Вы не подвергаете никакому сомнению существование духов мужского пола, а, с другой стороны, сомневаетесь в существовании духов женского пола, кажется мне более похожим на фантазирование, чем на действительное сомнение. Ибо если бы таково было Ваше действительное мнение, то оно более соответствовало бы воображению толпы, которая утверждает, что бог мужского, а не женского пола. Удивительно, что те, которым привидения являлись в голом виде, не бросили взгляда на их половые органы, — из страха ли, или, может-быть, по незнанию, в чем состоит это различие.

Вы скажете, что это значит насмехаться, а не рассуждать, причем — я вижу — доводы Ваши представляются Вам настолько солидными и так хорошо обоснованными, что никто, по Вашему мнению, не может им противоречить, разве только тот, кто превратно полагает, что мир создался случайно. Вот это-то и заставляет меня — прежде, чем я перейду к рассмотрению других Ваших доводов — высказать вкратце мое мнение касательно последнего вопроса, т. е. вопроса о том, случайно ли создан мир. Я отвечаю, что подобно тому, как несомненно то, что «случайное» (fortuitum) и «необходимое» (necessarium) суть два понятия прямо противоположные, точно так же очевидно и то, что тот, кто считает мир необходимым следствием (effectus) божественной природы, вместе с тем безусловно отрицает, что мир произошел случайно (casu); тот же, кто говорит, что бог мог и не создать мира, утверждает, хотя и другими словами, что мир произошел случайно, так как это значит, что мир произошел из такого акта воли, которого могло бы вовсе не быть. Так как, однако, такое мнение и такая точка зрения совершенно абсурдны, то все единодушно признают, что воля бога вечна и что она никогда не была индиферентной; а потому они с необходимостью должны признать также и то (обратите на это внимание), что мир есть необходимое следствие (effectus) божественной природы. Пусть называют это волей, интеллектом или каким угодно другим именем, но в конце концов они придут к тому заключению, что одну и ту же вещь они выражают различными именами. Ибо если спросить этих людей, не отличается ли божеская воля от человеческой, то они ответят, что первая не имеет с последней ничего общего, кроме названия, а в большинстве случаев они даже согласятся, что воля бога, его интеллект, его сущность или природа — всё это есть одно и то же. Так и я, чтобы не смешивать божескую природу с человеческою, не приписываю богу никаких человеческих атрибутов, как то: воли, интеллекта, внимания, слуха и т. д. Таким образом, как я только-что сказал, я утверждаю, что мир есть необходимое следствие божественной природы и что он не произошел случайно.

Этого, я полагаю, будет достаточно, чтобы убедить Вас в том, что мнение тех людей, которые говорят (если только такие люди существуют), будто мир произошел случайно, прямо противоположно моему мнению. Опираясь на это положение, я перехожу к рассмотрению тех оснований, из которых Вы заключаете о существовании духов всевозможных родов. То, что я могу сказать о Ваших основаниях вообще, это то, что они имеют вид скорее простых предположений (conjecturae), чем действительных оснований (rationes), и что мне не верится, что Вы считаете их демонстративными основаниями. Однако, — предположения ли это, или основания, — посмотрим, можно ли их принять за нечто обоснованное.

Первое Ваше основание состоит в том, что существование духов приличествует красоте и совершенству вселенной. Но красота, славнейший муж, есть не столько качество того объекта, который нами рассматривается, сколько эффект, имеющий место в том, кто рассматривает. Если бы глаза наши видели дальше или ближе или если бы наша [психофизическая] конституция (temperamentum) была иная,—то, что теперь кажется нам красивым, показалось бы безобразным, а то, что теперь кажется безобразным, показалось бы красивым. Красивейшая рука, рассматриваемая в микроскоп, показалась бы ужасною. Многое из того, что издали кажется нам красивым, оказывается безобразным, когда мы рассматриваем это на близком расстоянии. Так что вещи, рассматриваемые сами по себе или будучи отнесены к богу, не являются ни красивыми, ни безобразными. Следовательно, тот, кто утверждает, что бог создал мир с тем, чтобы он был красив, должен неминуемо признать одно из двух: или что бог устроил мир применительно к желанию и зрению людей, или что человеческое желание и зрение он приспособил к устройству мира. Но примем ли мы первое или последнее, я во всяком случае не вижу, почему бог должен был бы создать духов и привидений для того, чтобы осуществилась та или другая из этих альтернатив? Совершенство и несовершенство суть обозначения, немногим отличные от обозначений красоты и безобразия. Поэтому, не вдаваясь в излишнюю пространность, задам Вам только следующий вопрос: что могло бы более способствовать украшению и совершенству мира: привидения или же разнообразнейшие чудища в роде Кентавров, Гидр, Гарпий, Грифов, Аргусов и других измышлений того же рода? Право, мир был бы на славу изукрашен, если бы бог населил его по прихоти нашей фантазии разными существами, которых всякий может легко измыслить и вообразить, но никто не понимает!

Второе [Ваше] основание — это то, что так как духи выражают образ бога в большей степени, чем другие, телесные, создания, то весьма вероятно, что бог их создал. Я должен признаться, что мне до сего времени неизвестно, в чем именно духи выражают бога больше чем другие создания. Знаю же я то, что между конечным и бесконечным нет никакой соразмерности (proportio), так что различие между величайшим и превосходнейшим созданием и богом не является [принципиально] иным, чем то различие, которое имеет место между богом и самым малейшим созданием. Этот Ваш аргумент, стало быть, ничего не дает по интересующему нас вопросу. Если бы о привидениях я имел столь же ясную идею, как о треугольнике или круге, тогда я нисколько не задумался бы признать, что они действительно созданы богом. Но так как идея, которую я имею о них, вполне сходится с теми идеями о Гарпиях, Грифах, Гидрах и т. д., которые я нахожу в моем воображении, то я не могу смотреть на привидения иначе чем как на сновидения, которые столь же отличны от бога, как сущее (ens) отлично от несущего (non ena).

Третье [Ваше] основание (которое состоит в том, что как тело может существовать без души, так и душа — без тела) равным образом кажется мне абсурдом. Скажите, пожалуйста, не будет ли в такой же мере правдоподобно заключение о существовании памяти, слуха, зрения и т. п. без тела — на том основании, что есть тела, не имеющие памяти, слуха и зрения, или заключение о существовании шара без круга на основании того, что существует круг без шара?

Четвертое и последнее [Ваше] основание совпадает с первым, а потому

мне остается только сослаться на то, что̀ я уже сказал по этому пункту. Здесь же замечу только, что я не знаю, что̀ в бесконечной материи должно называться по-Вашему верхним и что̀ нижним, — если только Вы не принимаете за центр вселенной землю. Ибо если принять за этот центр солнце или Сатурн, то самым «нижним» местом будет солнце или Сатурн, а никоим образом не земля.

Таким образом, оставляя без внимания этот аргумент и всё остальное, я заключаю, что эти и им подобные основания никого не могут убедить в том, что существуют привидения или духи всевозможных видов, — разве только тех, кто, зажимая свои уши перед интеллектом, отдается во власть суеверию, которое настолько враждебно правильному разуму, что для унижения авторитета философов готово верить всяким сказкам старых баб.

Что касается относящихся ко всему этому рассказов, то, как я уже сказал в первом моем письме, я отрицаю целиком не самые рассказы, но выводимое из них заключение. К этому можно добавить, что я не считаю эти истории настолько заслуживающими доверия, чтобы не подвергать сомнению многих подробностей, которые зачастую прибавляются более для красного словца, чем для того, чтобы лучше обосновать истинность данной истории или того заключения, которое хотят из нее вывести. Я надеялся, что из столь многочисленных историй Вы укажете хотя бы одну или две, относительно которых можно было бы менее всего сомневаться и которые бы яснее всего доказывали существование духов или привидений. Но то, что упомянутый Вами бургомистр желает заключить о существовании привидений на том основании, что он слышал ночью шум в пивоварне своей матери, подобный тому шуму, какой он привык слышать днем, — кажется мне достойным смеха. Было бы слишком долго разбирать здесь все истории, написанные об этом вздоре. Поэтому для краткости сошлюсь лишь на Юлия Цезаря, который, по свидетельству Светония, смеялся над всем этим и тем не менее был счастлив, согласно тому, что̀ рассказывает о нем Светоний в жизнеописании этого полководца, в главе 59. И таким же образом должны смеяться над такого рода вещами все те, кто размышляет о действиях человеческого воображения и человеческих страстей; что бы там ни говорили против этого Лафатер и другие, кто вместе с ним бредит на эту тему.

[Гаага, сентябрь 1674 г.]

Письмо 55[1].

Проницательнейшему философу Б. д. С.

от Гуго Бокселя.

Ответ на предыдущее.

Проницательнейший муж!

Я несколько запоздал с ответом на Ваше письмо по той причине, что небольшая болезнь лишала меня удовольствия занятий и размышлений и мешала мне писать Вам. Теперь, слава богу, я совсем поправился.

В своем ответе на Ваше письмо я буду шаг за шагом следовать порядку Ваших рассуждений, но буду перескакивать через Ваши выпады против тех авторов, которые писали о привидениях.

Итак, я говорю, что, по моему мнению, духов женского пола не бывает, потому что я не признаю у них деторождения. Я опускаю вопрос о том, какую фигуру и какое сложение имеют духи, так как это меня не касается.

Мы называем какую-нибудь вещь произошедшею случайно тогда, когда она произошла помимо намерения того, кто произвел ее. Так, если мы раскапываем землю, чтобы посадить виноградную лозу или чтобы устроить колодезь или могилу и натыкаемся на клад, о котором никогда раньше не думали, то мы говорим, что это произошло случайно. Но о том, кто действует по своей свободной воле таким образом, что он может либо действовать, либо не действовать, мы никогда не скажем, что он действует случайно, когда он совершает те или иные действия. Иначе пришлось бы называть случайными все человеческие действия, а это было бы нелепо. Противоположностями являются необходимое и свободное, а не необходимое и случайное. Далее, хотя воля бога вечна, но из этого еще не следует, что мир вечен, потому что бог мог от вечности определить, что он создаст мир в установленное время.

Затем, Вы говорите, что воля бога никогда не была индиферентной. С этим я не могу согласиться. И я считаю, что нет необходимости уделять этому пункту такое тщательное внимание, как Вы полагаете. И вовсе не все говорят, что воля бога необходима. Ведь это заключает в себе необходимость. Между тем, тот, кто приписывает кому-нибудь волю, подразумевает под этим, что он по своей воле может либо действовать, либо не действовать. Если же мы приписываем ему необходимость, то он необходимо должен действовать [и не может не действовать].

Наконец, Вы говорите, что Вы не допускаете в боге никаких человеческих атрибутов, чтобы не смешивать божественную природу с человеческой. До этого пункта я это одобряю, ибо мы не знаем, ни каким образом бог действует, ни каким образом он желает, понимает, рассуждает, видит, слышит и т. д. Однако, если Вы совершенно отрицаете за ним эти деятельности и наши возвышеннейшие размышления о нем и утверждаете, что упомянутые деятельности не существуют в боге в эминентном [2] и метафизическом смысле, то я не знаю Вашего бога или того, что Вы разумеете под словом «бог». То, что нам непонятно, еще не должно быть отрицаемо. Наша душа, которая есть дух и бестелесна, может действовать не иначе, как посредством тончайших тел, а именно, посредством соков. Но каково ее соотношение с телом? Каким образом она действует посредством тел? Ведь без них она находится в состоянии покоя, а при нарушении их порядка она поступает как раз противоположно тому, как она должна была бы действовать. Покажите мне, каким образом всё это происходит? Вы не сможете, точно так же, как и я. И однако мы видим и чувствуем, что душа действует, и это остается истиной, хотя мы и не знаем, каким именно образом происходит эта деятельность души. Точно так же, хотя мы и не постигаем, каким образом действует бог, и хотя мы и не желаем приписывать ему человеческих действий, однако мы не должны отрицать, что его действия эминентным [2] и непостижимым образом согласуются с нашими, каковы — желание, понимание, зрение и слух, только не при помощи глаз или ушей, но

посредством интеллекта (подобно тому, как ветер и воздух могут разрушить и уничтожить горы и целые области без помощи рук или каких-либо других инструментов, что̀, однако, для людей без помощи рук и машин невозможно). Если вы приписываете богу необходимость и лишаете его воли или свободного выбора, то может возникнуть вопрос, не изображаете ли Вы в виде чудовища того, кто является бесконечно совершенным существом? Чтобы достигнуть Вашей цели, Вам нужны будут другие аргументы для возведения Вашего фундамента, потому что в приведенных Вами аргументах, по моему мнению, нет никакой солидности. И даже если Вы их докажете, то остаются еще другие аргументы, которые быть-может будут столь же вески, как и Ваши. Однако, оставим это и пойдем дальше.

Для доказательства того, что в мире существуют духи, Вы требуете демонстративных доказательств. Такого рода доказательств в мире немного, и все они, за исключением математических, не настолько точны, как мы этого желали бы. Поэтому мы довольствуемся вероятными и правдоподобными предположениями. Если бы доводы, которыми мы что-нибудь доказываем, были настоящими доказательствами, то разве только глупцы или упрямцы могли бы противоречить им. Но в том-то и дело, дорогой друг, что мы не столь счастливы в этом отношении. В жизни мы не особенно точны, в значительной мере руководствуемся простыми предположениями и за недостатком доказательств принимаем в своих рассуждениях то, что является лишь вероятным. Это же самое явствует из всех наук, как божественных, так и человеческих, полных всякого рода спорами и разногласиями, великое множество которых является причиной того, что среди людей встречается так много различных мнений. По этой-то причине существовали некогда, как Вам известно, философы, называемые скептиками, которые во всем сомневались. Эти скептики спорили за и против каждого положения, чтобы, за недостатком истинных оснований, принять то, что было по крайней мере вероятным, причем каждый верил в то, что̀ казалось ему более вероятным. Луна находится прямо под солнцем, поэтому на определенной части земли солнце будет затмеваться ею. Если же солнце не затмевается во время дня, то это значит, что луна не находится прямо под солнцем. Это — демонстративное доказательство от причины к следствию и от следствия к причине. Такого рода доказательства существуют, но их мало, и им, действительно, ни один человек не может противоречить, если только он их понял.

Что касается красоты, то существуют вещи, части которых пропорциональны по отношению к другим и составлены лучше, чем другие. Бог даровал человеческому интеллекту и суждению соответствие и гармонию с тем, что̀ пропорционально, а не с тем, что̀ лишено всяких пропорций. Так, слушая гармонические и дисгармонические звуки, человек отлично может различить гармонию и диссонанс, потому что гармония доставляет ему наслаждение, диссонанс же вызывает неудовольствие. Совершенство какой-нибудь вещи тоже является прекрасным, поскольку у такой вещи нет ни в чем недостатка. Существует множество примеров всего этого, но я опускаю их, чтобы не быть слишком пространным. Бросим взгляд только на мир, обозначаемый словами «целое» или «вселенная». Если всё сказанное верно (а это, действительно, так), — то существа бестелесные не могут унизить или обезобразить вселенной. То, что̀ Вы говорите о Кентаврах, Гидрах, Гарпиях и т. п., не имеет сюда никакого

отношения; ибо мы говорим о самых общих родах вещей и о самых первых их градациях (gradus), которые охватывают собою бесчисленное множество разнообразных видов, — а именно, о вечном и временном, о причине и следствии, о конечном и бесконечном, об одушевленном и неодушевленном, о субстанции и акциденции или модусе, о телесном и духовном и т. д. Я говорю, что духи подобны богу, потому что бог сам есть дух. Вы требуете столь же ясной идеи о духах, как о треугольнике. Но это невозможно. Скажите, пожалуйста, сами: какую идею имеете Вы о боге, и настолько ли эта идея ясна Вашему интеллекту, как идея треугольника? Я знаю, что у Вас нет [такой ясной идеи], и я уже сказал, что мы не настолько счастливы, чтобы познавать вещи на основании демонстративных доказательств, и что в этом мире, по большей части, приходится иметь дело лишь с вероятным. Тем не менее я утверждаю, что как бывают тела, не обладающие памятью и т. п., точно так же может быть и память без тела, и что как существует круг без шара, так может существовать и шар без круга. Однако, это уже значит от самых общих родов спускаться к частным видам, которых это рассуждение не имеет непосредственно в виду.

Центром вселенной я считаю солнце, причем неподвижные звезды отстоят от земли дальше, чем Сатурн, Сатурн — дальше, чем Юпитер, а этот последний — дальше, чем Марс, так что в бесконечном воздушном пространстве одни места более отдалены от нас, другие же находятся ближе к нам, причем первые мы называем более высокими, а последние — более низкими.

Не защитники, а противники существования духов высказывают недоверие к философам, потому что все философы, как древние, так и новые, разделяют убеждение в существовании духов. Об этом свидетельствует Плутарх в своих Трактатах о воззрениях философов и о демоне Сократа. О том же свидетельствуют Стоики, Пифагорейцы, Платоники, Перипатетики, а также Эмпедокл, Максим Тирский, Апулей и др. Из новых писателей также никто не отрицает привидений. Итак, отвергайте столь многочисленных мудрых свидетелей, своими собственными глазами и ушами наблюдавших то, о чем они пишут, отвергайте столь многочисленных философов и историков, рассказывающих об этом; утверждайте, что все они — глупцы, заодно с толпою, и безумцы, — хотя Ваши-то ответы совсем неубедительны и даже абсурдны и зачастую не затрагивают основного предмета нашего спора, и Вы не даете ни одного доказательства, которое бы подкрепило Ваше мнение. Что касается Цезаря, то он осмеивал (подобно Цицерону и Катону) вовсе не привидения, а предзнаменования и предчувствия. И однако, если бы в день своей гибели он не посмеялся над Спуриной,[3] то враги не имели бы возможность покрыть его тело столькими ранами. Но на этот раз довольно. И т. д.

[Сентябрь 1674 г.]

Письмо 56[1].

Славнейшему и благороднейшему мужу Гуго Бокселю от Б. д. С.

Ответ на предыдущее.

Славнейший муж!

Спешу ответить на полученное мною вчера письмо Ваше, ибо замешкав с ответом теперь, я был бы принужден отложить его на более долгое время, чем это было бы для меня желательно. Здоровье Ваше причинило бы мне беспокойство, если бы я не знал, что Вы уже чувствуете себя лучше. Надеюсь, что Вы уже вполне выздоровели.

Как трудно двум людям, которые следуют различным принципам, столковаться и притти к одинаковому мнению о таком предмете, который зависит от многого другого, — явствовало бы уже из одного этого нашего спора, даже если бы это не доказывалось никакими аргументами. Скажите мне, пожалуйста, видели ли Вы или читали ли Вы каких-нибудь таких философов, которые бы держались того мнения, что мир произошел случайно, именно в том смысле, в каком Вы это понимаете, т. е. что бог при создании мира поставил перед собою определенную цель и, однако, сам же переступил ту цель, которую он предначертал? Мне неизвестно, чтобы нечто подобное когда-либо приходило в голову какому-нибудь человеку. Точно так же мне неизвестны и те доводы, которыми Вы стараетесь убедить меня, что случайное и необходимое не суть противоположности. Когда я говорю, что три угла треугольника необходимо равны двум прямым, то этим самым я отрицаю, что это происходит случайно. Точно так же утверждая, что теплота есть необходимое следствие огня, я вместе с тем отрицаю, что это имеет место случайно. Не менее абсурдным и противным разуму кажется мне утверждение о том, что необходимое и свободное суть [взаимоисключающие] противоположности. В самом деле, никто не может отрицать, что бог свободно познает самого себя и всё остальное, и тем не менее все единогласно сходятся в том, что бог познает себя необходимо. Мне кажется поэтому, что Вы не полагаете никакого различия между необходимостью и принуждением или насилием. Стремление человека жить, любить и т. п. отнюдь не вынуждено у него силою, и однако оно необходимо; тем более нужно сказать это о бытии, познании и деятельности бога. Если, помимо этого, Вы примете во внимание то обстоятельство, что индиферентность [воли] есть не что иное, как незнание или сомнение, и что воля, всегда постоянная и во всем определенная, является добродетелью и необходимым свойством интеллекта, то Вы увидите, что мои слова вполне согласуются с истиной. Если сказать, что бог мог не пожелать какой-нибудь вещи, но не мог не познавать ее, то что значит приписывать богу две различные свободы — свободу необходимую и свободу индиферентную, — а следовательно мыслить волю бога отличною от его сущности и его интеллекта и таким образом впадать во всё новые и новые нелепости.

То внимание [к указанным мною положениям], на котором я настаивал в моем предыдущем письме, не показалось Вам необходимым, а по-

тому Вы и не сосредоточили Ваших мыслей на самом главном пункте и пренебрегли именно тем, что̀ было всего существеннее для разрешения вопроса.

Далее, Вы говорите, что если я отрицаю относительно бога акты зрения, слуха, внимания, хотения и т. п., и не признаю, что они эминентно [2] существуют в боге, то Вам непонятно, каким я представляю себе бога. Это заставляет меня подозревать, что, по Вашему мнению, нет бо̀льшего совершенства, чем то, которое может быть выражено этими атрибутами. Этому я не удивляюсь, ибо я думаю, что если бы треугольник имел дар слова, то он таким же образом сказал бы, что бог в эминентном [2] смысле треуголен, а круг сказал бы, что божественная природа эминентным образом кругла. И подобным образом любая вещь приписывала бы богу свои собственные атрибуты и делала бы себя похожей на бога, [3] причем всё остальное казалось бы ей безобразным.

Узкие рамки письма и недостаток времени не позволяют мне развернуть перед Вами все мои воззрения на божественную природу и разобрать все вопросы, которые Вы выдвигаете; к тому же выставлять трудности еще не значит приводить доводы. Верно, что в жизни мы многое делаем на основании [простого] предположения; но неверно, будто мы строим свои размышления на основе [простого] предположения. В обыденной жизни нам приходится следовать тому, что̀ наиболее вероятно, но в умозрениях (speculationes) мы должны следовать [только] истине. Человек умер бы от голода и жажды, если бы не захотел пить и есть до тех пор, пока у него не будет совершенного доказательства того, что пища и питье пойдут ему на пользу. Но в сфере созерцания (in contemplatione) это не имеет места. Напротив, здесь мы должны остерегаться принимать за истинное то, что̀ является только вероятным, ибо стоит нам допустить одну неверность, чтобы из нее воспоследовало бесконечное множество других.

Далее, из того, что божественные и человеческие науки полны многочисленными спорами и разногласиями, нельзя делать того заключения, что всё то, о чем они трактуют, недостоверно. Ведь существовало много людей, которые до такой степени были одержимы духом противоречия, что они осмеивали даже геометрические доказательства. Секст Эмпирик и другие скептики, о которых Вы упоминаете, считают ложным, например, то положение, что целое больше своей части, и точно так же они высказываются и о других аксиомах.

Но оставив это и согласившись, что за недостатком доказательств мы должны довольствоваться вероятностями, я утверждаю, что вероятное доказательство должно быть таким, чтобы, хотя мы и можем в нем сомневаться, однако мы не могли бы выставить против него противоположного положения; ибо то, против чего можно выставить противоположное положение, скорее невероятно, чем вероятно. Если я, например, скажу, что Петр жив, потому что я видел его вчера совершенно здоровым, то это весьма вероятно, поскольку никто не может выставить противоположного утверждения. Но если другой человек говорит, что видел вчера этого самого Петра в беспамятстве и полагает, что Петр вследствие этого скончался, то тем самым он делает мое утверждение скорее невероятным, чем вероятным. Что Ваше предположение о существовании духов и привидений является ложным и не может претендовать даже на вероятность, я показал так ясно, что в Вашем ответе я не нахожу ничего достойного внимания.

На Ваш вопрос: имею ли я о боге столь же ясную идею, как о треугольнике, я отвечаю утвердительно. Но если Вы меня спросите, имею ли я о боге столь же ясное *образное представление* (imago), как о треугольнике, то я отвечу отрицательно: ибо бога мы не можем представлять образно (imaginari), но зато можем понимать (intelligere). Здесь следует также заметить, что я не говорю, что я познаю бога целиком и полностью (omnino), но говорю, что я постигаю некоторые из его атрибутов (не все и даже не бóльшую часть), причем несомненно, что незнание большинства их не препятствует тому, чтобы иметь знание о некоторых из них. Когда я изучал «Элементы» Эвклида, то я сперва узнал, что три угла треугольника равняются двум прямым, и это свойство треугольника было мне вполне ясно, хотя я и не знал многих других его свойств.

Что касается духов и привидений, то до сих пор я не слыхал о них ни одного удобопонятного свойства, а слышу одни только фантазии, которых никто не может понять. Когда Вы говорите, что духи или привидения, находящиеся ниже (следую Вашему способу выражения, — хотя я не понимаю, почему материя, находящаяся ниже, хуже материи, находящейся выше), состоят из нежнейшей, разреженнейшей и тончайшей субстанции, то мне кажется, что Вы говорите не то о паутине, не то о воздухе или парах. Сказать, что они невидимы, на мой взгляд, равносильно указанию на то, чем они не являются, а не указанию того, что́ они такое; если только Вы быть может не хотите этим намекнуть на то, что они, по произволу, делают себя то видимыми, то невидимыми, и что воображение не встретит никакого затруднения в [представлении] такого рода невозможных вещей, как и в [представлении] других невозможностей. Авторитет Платона, Аристотеля и Сократа не имеет для меня большого значения. Я был бы удивлен, если бы Вы сослались мне на Эпикура, Демокрита, Лукреция или какого-нибудь другого из атомистов и защитников атомов. Ибо неудивительно, что люди, измыслившие скрытые качества,[4] интенциональные образы,[5] субстанциальные формы[6] и тысячу других пустяков, выдумали также духов и привидения и доверились бабьим сказкам, чтобы ослабить авторитет Демокрита, славе которого они так завидовали, что они сожгли все его книги, опубликованные им среди таких похвал.[7] Если Вы расположены верить этим людям, то какие основания имеете Вы для отрицания чудес божественной девы и всех святых, — чудес, о которых писали столько знаменитейших философов, теологов и историков, что я мог бы насчитать их Вам по сто на каждого из признающих привидения.

Однако же, славнейший муж, письмо мое вышло длиннее, чем я думал. Не хочу докучать Вам долее предметами, с которыми Вы — я знаю — не согласитесь, потому что следуете принципам, весьма отличающимся от моих. И т. д.

[Гаага, октябрь 1674]

Письмо 57[1].

Превосходнейшему и проницательнейшему философу Б. д. С. от Эренфрида Вальтера фон-Чирнгауса.

Превосходнейший муж!

... Во всяком случае, я удивляюсь тому, что тем же самым разумом, которым философы доказывают ложность какого-нибудь положения, они показывают и его истинность. Ибо Декарт в начале своего «Метода» полагает, что достоверность интеллекта одинакова у всех людей, а в «Метафизических Размышлениях» он эту мысль доказывает. То же самое признают и те, которые полагают, что какое-нибудь достоверное положение они могут доказать таким образом, чтобы каждым человеком оно принималось за несомненное.

Однако, оставив это, я апеллирую к опыту и смиренно прошу Вас обратить тщательное внимание на следующее. Если из двух людей один что-либо утверждает, а другой отрицает и притом каждый высказывает то, что́ он думает, то получится, что (хотя по словам своим они кажутся прямо противоположными друг другу, однако, если принять в соображение их мысли) оба они говорят истину (каждый сообразно своему пониманию). Я упоминаю об этом потому, что это способно принести огромную пользу в общественной жизни, так как, приняв это в соображение, можно было бы предотвратить бесчисленные разногласия и проистекающие отсюда споры; хотя эта истина в мыслях (veritas in conceptu) не всегда абсолютно истинна, но лишь при условии принятия за истину того, что́ предполагается при этом в интеллекте. Это правило до такой степени универсально, что оно имеет место у всех людей, не исключая даже сумасшедших и спящих: ибо всё то, относительно чего они говорят, что они это видят (хотя, по-нашему, этого и нет) или видели, несомненно обстоит так фактически.

Всё это весьма ясно можно видеть и на том вопросе, о котором идет речь, а именно на вопросе о *свободе воли*. Из обоих спорящих как тот, кто говорит за свободу, так и тот, кто — против, оба кажутся мне говорящими истину, — сообразно тому, как тот или иной человек понимает свободу. Декарт называет свободным то, что́ не вынуждается никакою причиною; Вы же, напротив, называете свободным то, что́ никакой причиной ни к чему не детерминируется. Я признаю вместе с Вами, что мы во всех делах детерминируемся к чему-нибудь тою или другою определенною причиною, и следовательно, — что мы не имеем никакой свободы воли. Но, с другой стороны, я полагаю заодно с Декартом, что в некоторых делах (я сейчас покажу это) мы действуем отнюдь не по принуждению и таким образом обладаем свободою воли. В качестве примера я возьму то, что́ я сейчас делаю.

Постановка же вопроса может быть трояка. Во-первых: имеем ли мы абсолютно власть над вещами, находящимися вне нас? Это отрицается. Так например, то обстоятельство, что я теперь пишу Вам это письмо, не находится абсолютно в моей власти, ибо несомненно, что если бы я не был задержан своим отъездом или присутствием друзей, то я написал бы его раньше. Во-вторых: имеем ли мы абсолютно власть над движениями нашего тела, происходящими по определению нашей воли?

Отвечаю на это ограничительно: да, если мы физически здоровы. Если я здоров, то взяться или не взяться за письмо всегда находится в моей воле. В-третьих: могу ли я, находясь в полном обладании моим разумом, пользоваться этим обладанием вполне свободно, т. е. абсолютно? На это я отвечаю утвердительно, ибо кто станет отрицать, не впадая в противоречие со свидетельством собственного сознания, что я властен в моих помышлениях хотеть или не хотеть написать это письмо? А что касается самого акта писания, поскольку внешние причины (это относится ко второму пункту) позволяют мне иметь возможность как писать, так и не писать, то я признаю вместе с Вами, что имеются причины, детерминирующие меня к тому, чтобы я писал сейчас, а именно то обстоятельство, что Вы раньше писали мне и просили меня ответить Вам при первом удобном случае и что теперь представляется такой случай, и я не хотел бы упустить его. Но в то же время, основываясь на свидетельстве моего сознания, я признаю вместе с Декартом, что всё это еще не принуждает меня писать и что, несмотря на все эти основания, я мог бы и воздержаться от писания (и отрицать это кажется мне совершенно невозможным). Если бы мы принуждались ко всему внешними обстоятельствами, то кто мог бы сделаться добродетельным? Более того, приняв это, мы должны были бы признать извинительной всякую низость. А между тем разве мы не видим весьма часто, что как бы ни детерминировали нас к чему-нибудь внешние вещи, мы этому тем не менее сопротивляемся своим твердым и непреклонным духом?

Итак, чтобы яснее представить вышеприведенное правило: вы оба говорите истину, каждый сообразно своему пониманию; но если мы имеем в виду абсолютную истину, то она принадлежит только мнению Декарта. Вы предполагаете, как нечто достоверное, что сущность свободы заключается в том, что мы ничем не детерминируемся. При этом предположении будет верно как то, так и другое мнение. Между тем сущность вещи состоит в том, без чего эта вещь не может быть даже мыслима; свобода же может быть мыслима, хотя бы мы и детерминировались в наших действиях внешними причинами, т. е. хотя бы всегда существовали причины, которые *побуждают* нас действовать в определенном направлении, однако не производят наших действий целиком. Но свобода совсем не может быть мыслима, если предположить, что мы действуем по принуждению. Впрочем, по этому вопросу смотрите у самого Декарта, т. I, письмо 8 и 9, а также т. II, стр. 4. Но пока довольно. Прошу Вас ответить мне на эти затруднения, и Вы найдете меня не только благодарным, но и, по мере сил и здоровья, Вашим преданнейшим слугою.

3 октября 1674 г. *NN*[2].

Письмо 58[1].

Ученейшему и высокоопытному мужу Г. Г. Шуллеру от Б. д. С.

Ответ на предыдущее.

Высокоопытный господин!

Наш общий друг И. Р.[2] переслал мне письмо, которым Вы почтили меня, вместе с рассуждениями Вашего друга[3] относительно моего и Декартова мнения о свободе воли. И то, и другое письмо было мне в выс-

шей степени приятно, и хотя в настоящее время я не совсем здоров и меня весьма отвлекают другие дела, однако Ваша исключительная любезность и — что̀ особенно важно в моих глазах — присущее Вам стремление к истине побуждают меня удовлетворить по мере моих слабых сил Ваше желание. Но что̀ хочет сказать Ваш друг до того, как он апеллирует к опыту и просит о тщательном внимании, я, право, не понимаю. Дальше он говорит: «когда из двух спорящих о какой-либо вещи один что-нибудь утверждает, а другой отрицает» и т. д. Это верно в том случае, если он имеет в виду двух людей, которые хотя и употребляют одни и те же термины, однако думают о различных вещах. Несколько примеров такого рода я прислал когда-то нашему другу И. Р.,[2] которому в настоящее время я пишу, прося его сообщить Вам эти примеры.

Перехожу к определению свободы, которое друг Ваш приписывает мне, хотя я, право, не знаю, откуда он взял его. Я называю свободною такую вещь, которая существует и действует из одной только необходимости своей природы; принужденным же я называю то, что̀ чем-нибудь другим детерминируется к существованию и к действованию тем или другим определенным образом. Так напр., бог существует хотя необходимо, но свободно, потому что он существует из одной только необходимости своей природы. Точно так же бог свободно познает себя и вообще всё, потому что из одной только необходимости его природы следует, что он всё познает (intelligere). Итак, Вы видите, что я полагаю свободу не в свободном решении (decretum), но в свободной необходимости (libera necessitas).

Но перейдем к вещам сотворенным, которые все детерминируются внешними причинами к существованию и действованию тем или иным определенным образом. Чтобы яснее понять это, возьмем вещь наиболее простую. Напр., камень получает определенное количество движения от какой-нибудь внешней причины, которая толкает его, и благодаря этому количеству движения он с необходимостью будет продолжать двигаться дальше по прекращении толчка внешней причины. Это продолжение движения камня является вынужденным не потому, что оно необходимо, но потому, что оно должно быть определено толчком внешней причины. И то, что̀ сказано здесь о камне, имеет значение для любой отдельной вещи, сколь бы сложной и ко многому способной она ни мыслилась, а именно: каждая отдельная вещь необходимо детерминируется какою-нибудь внешнею причиной к существованию и действованию тем или иным определенным образом.

Далее, представьте себе, пожалуйста, что камень, продолжая свое движение, мыслит и сознает, что он изо всех сил стремится не прекращать этого движения. Этот камень, так как он сознает только свое собственное стремление (conatus) и так как он отнюдь не индиферентен, будет думать, что он в высшей степени свободен и продолжает движение не по какой иной причине, кроме той, что он этого желает. Такова же та человеческая свобода, обладанием которой все хвалятся и которая состоит только в том, что люди сознают свое желание, но не знают причин, коими они детерминируются. Так, ребенок думает, что он свободно стремится к молоку, а рассердившийся мальчик — что он свободно желает мщения, робкий же — что он желает бегства. Так, пьяный думает, будто он по свободному решению воли разглашает то, относительно чего впоследствии, протрезвившись, он хотел бы, чтобы это осталось невысказанным. Так же и человек, находящийся в бреду, или болтливый по природе и

многие другие того же сорта полагают, что они поступают по свободному решению своей воли, а не уносятся порывом непреодолимого влечения. И так как этот предрассудок врожден всем людям, то люди не так-то легко от него избавляются. Ибо хотя опыт более чем достаточно учит, что люди весьма мало способны сдерживать свои желания и что часто, волнуемые противоположными аффектами, они видят лучшее, а следуют худшему, [4] — однако они считают себя свободными, и это потому, что некоторых вещей они хотят не особенно сильно, и стремление к этим вещам легко может быть подавлено воспоминанием о какой-нибудь другой вещи, которая часто восстает в нашей памяти.

Этими замечаниями я, если не ошибаюсь, достаточно разъяснил мое мнение о свободной и вынужденной (coacta) необходимости и о мнимой человеческой свободе. Из этого легко получить ответ на возражения Вашего друга. Ибо, если он (говоря вместе с Декартом, что свободным является тот, кто не принуждается никакой внешней причиной) под принужденным человеком понимает того, кто действует вопреки своему желанию, — то я согласен, что в некоторых вещах мы нисколько не принуждаемся и в этом отношении обладаем свободною волею. Но если под принужденным человеком он понимает того, кто действует хотя и не против своего желания, но тем не менее необходимо (как я объяснил это выше), то я отрицаю, чтобы мы были свободны в чем бы то ни было.

Друг Ваш, напротив, утверждает, что «разумом мы можем пользоваться вполне свободно, т. е. абсолютно», на чем он довольно самоуверенно, чтобы не сказать — слишком самоуверенно, настаивает. «Кто станет», говорит он, «отрицать, не впадая в противоречие со свидетельством собственного сознания, что я властен в моих помышлениях хотеть или не хотеть написать это письмо?» Хотел бы я знать: о каком сознании говорит здесь Ваш друг, если не о том, которое рассмотрено мною на примере с камнем? Что до меня, то я, чтобы не противоречить моему сознанию (conscientia), т. е. разуму и опыту, и чтобы не поощрять предрассудков и невежества, не признаю за собой никакой абсолютной власти мышления, которая давала бы мне возможность [по произволу] мыслить, что я хочу и что я не хочу писать. Но я апеллирую к сознанию Вашего друга, который без сомнения сам испытывал, что в сновидениях он не обладает властью помыслить, что он желает и что он не желает писать, и что когда ему снится, что он хочет писать, то он уже не имеет власти не видеть этого во сне. Не менее известно ему из его опыта, полагаю я, и то, что душа наша не всегда одинаково способна мыслить об одном и том же предмете; но что соответственно тому, в какой мере наше тело способно к тому, чтобы в нем вызывался образ того или другого объекта, соответственно этому и душа (mens) в большей или меньшей степени способна к созерцанию этого объекта.

Далее Ваш друг прибавляет, что причины, которые привели его к решению написать письмо, хотя и побуждают, но не принуждают его к этому. Если рассмотреть это дело беспристрастно, то это может означать только одно, а именно, — что душа его была настроена таким образом, что причины, которые в ином случае — если бы он, напр., находился во власти какого-нибудь сильного аффекта, — не могли бы склонить его к писанию письма, при настоящих условиях легко заставили его сделать это: другими словами, причины, которые при иных условиях не могли бы принудить его, при данных условиях принудили его, но не к писанию вопреки его желанию, а к тому, чтобы он с необходимостью захотел этого.

Далее, он говорит: если бы мы принуждались ко всему внешними обстоятельствами, то никто не мог бы сделаться добродетельным. Но я не знаю, кто сказал ему, что мы не можем достигнуть твердости и постоянства духа, если всё совершается по фатальной необходимости (ex fatali necessitate), и что это возможно лишь из свободного решения души?

Если же он прибавляет, что «принимая всё это, пришлось бы признать извинительной всякую низость», — то что же из этого? Ведь злые люди не менее зловредны и не менее опасны оттого, что они злы по необходимости. Но об этом, если Вам угодно, смотрите мое Приложение к первой и второй части Принципов Декарта, изложенных геометрическим порядком, часть II, глава 8.

Наконец, я хотел бы, чтобы друг Ваш, делающий мне все эти возражения, ответил мне на такой вопрос: каким образом он эту человеческую добродетель, происходящую из свободного решения души, согласует с предопределением божиим? Если он вместе с Декартом признает, что он не знает, как примирить эти вещи, то это значит только, что он замахивается на меня копьем, которое уже пронзило его самого. Но напрасно, — потому что, если Вам угодно будет внимательно рассмотреть мое воззрение, то Вы увидите, что всё в нем вполне согласно. И т. д.

[Гаага, октябрь 1674 г.]

Письмо 59[1].

Превосходнейшему и проницательнейшему философу Б. д. С. от Эренфрида Вальтера фон-Чирнауса.

Превосходнейший муж!

Когда же, наконец, мы получим Ваш метод для руководства разумом при познавании неизвестных еще нам истин, а также Вашу общую физику (generalia in physicis)? Я знаю, что Вы в последнее время продвинулись вперед в этих областях. Относительно первого мне это было уже известно и раньше; о втором же свидетельствуют те леммы, которые приложены ко второй части Вашей Этики и которые легко разрешают многие затруднения в физике. Если только Вы найдете досуг и удобный случай, то убедительнейше прошу Вас дать мне истинное определение движения, вместе с объяснением его, а также разъяснить мне: каким образом (раз протяжение, поскольку оно мыслится само через себя, является неделимым, неизменным и т. д.) мы можем a priori вывести возможность возникновения столь многих различных модификаций его (tot tamque multas varietates), а следовательно, существование той или иной фигуры в частицах какого-нибудь тела, — частицах, которые, однако, во всяком теле разнообразны и отличаются от фигур частей, составляющих форму какого-нибудь другого тела?

При личном свидании Вы указали мне метод, которым Вы пользуетесь для нахождения истин Вам еще неизвестных. Из своего опыта я нахожу, что метод этот превосходен и в то же время весьма легок, насколько я его понимаю. Могу сказать, что его одного было уже достаточно,

чтобы сильно подвинуть меня в математике. Ввиду этого я желал бы получить от Вас истинное определение адэкватной, истинной, ложной, фиктивной и сомнительной идеи. Я сам доискивался различия между идеей адэкватной и истинной. Но до сих пор я мог в этом отношении открыть только одно, а именно: исследуя вещь и определенное понятие (conceptus) или идею (для того чтобы затем выяснить, является ли эта истинная идея также и адэкватной идеей какой-нибудь вещи), я задавался вопросом: какова причина этой идеи или понятия? Узнав это, я опять спрашивал себя: какова причина этого понятия? И таким образом я не переставал исследовать причины причин идей, пока, наконец, не доходил до такой причины, для которой уже не мог отыскать никакой другой причины, кроме той, что среди всех возможных идей, какими я обладаю, существует также и эта идея. Так, например, когда мы спрашиваем: в чем заключается действительный источник наших заблуждений?— то Декарт ответит на это: в том, что мы даем свое согласие в отношении того, что̀ нами еще не постигнуто с ясностью. Однако, даже если это и есть истинная идея о данном предмете, я не смогу определить всего, что̀ требуется для познания его, если у меня не будет о нем также и адэкватной идеи. Для того же, чтобы получить адэкватную идею о нем, я вновь задамся вопросом о причине этого понятия, т. е. спрошу себя: отчего происходит, что мы даем свое согласие в отношении того, что̀ нами ясно не понято? — и отвечу, что это происходит по недостатку знания. Но далее уже невозможно спрашивать о том, какова причина того, что некоторых вещей мы не знаем. А отсюда я вижу, что я нашел адэкватную идею наших заблуждений.

Здесь между прочим я спрошу Вас о следующем: так как установлено, что многие вещи, выраженные бесчисленными способами, имеют свою адэкватную идею и что из каждой адэкватной идеи может быть выведено всё, что̀ только возможно знать о данной вещи, хотя из одной идеи такое знание о вещи может быть извлечено легче, чем из другой,— то есть ли какой-нибудь способ распознавать, какою из этих идей следует предпочтительно пользоваться? Так, например, адэкватная идея круга состоит в равенстве его радиусов: но она состоит также в равенстве между собой бесчисленных [вписанных в круг] прямоугольников, образуемых отрезками двух прямых линий, и т. д., так что круг имеет бесчисленные выражения, из которых каждое раскрывает адэкватную природу круга. И хотя из каждого такого выражения может быть выведено всё, что̀ возможно знать о круге, однако из одного выражения гораздо легче сделать все нужные выводы, чем из другого. Точно так же, рассматривая координаты кривых, можно вывести много такого, что̀ относится к измерению этих последних; но то же самое будет еще легче вывести при рассмотрении их касательных,[2] и т. д. Этим я хотел показать Вам, насколько я уже продвинулся в этом исследовании. Жду от Вас разъяснений, которые бы могли улучшить мое исследование, или — если я где-нибудь ошибся — поправки, а также и просимого мною определения. Будьте здоровы.

5 января 1675 г.

Письмо 60[1].

Благороднейшему и ученейшему мужу Эренфриду Вальтеру фон-Чирнгаусу

от Б. д. С.

Ответ на предыдущее.

Благороднейший муж!

Все различие между идеей истинной и адэкватной я полагаю в том, что название истинной имеет в виду только согласие (convenientia) идеи с ее идеатом,[2] название же адэкватной имеет в виду природу идеи самой в себе, так что в действительности нет никакого различия между истинной и адэкватной идеей, кроме указанного внешнего отношения. Теперь, чтобы распознать, какая из всех идей о предмете может послужить основанием для вывода всех его свойств, я замечу только одно, а именно, что эта идея (или определение) вещи должна выражать [ее] производящую причину (causa efficiens). Так например, для изучения свойств круга, я задаюсь вопросом: могу ли я из той идеи круга, по которой он содержит в себе бесчисленные прямоугольники, вывести все свойства его, другими словами, я задаюсь вопросом: заключает ли в себе эта идея производящую причину круга? И так как этого нет, то я ищу другого определения, а именно, — что круг есть пространство, очерчиваемое линией, одна точка которой неподвижна, а другая движется. Так как это определение уже выражает производящую причину, то я знаю, что из него я могу вывести все свойства круга и т. д. Точно так же, когда я определяю бога как существо в высшей степени совершенное, то из этого определения я не могу извлечь всех свойств бога, так как определение это не выражает производящей причины (ибо я считаю, что производящая причина может быть как внешнею, так и внутреннею). Когда же я определяю бога как существо и т. д. (см. опред. VI, часть «Этики»), [то я могу извлечь отсюда все его свойства].

Что касается остального, а именно движения и того, что имеет отношение к методу, то так как я еще не изложил этого письменно в должном порядке, я оставляю эти вопросы для другого случая.

По поводу Вашего утверждения, что, рассматривая координаты кривых, можно вывести много такого, что относится к измерению этих последних, но что то же самое будет еще легче вывести при рассмотрении их касательных и т. д.,[3] я замечу, напротив, что посредством касательных многое другое выводится менее легко, чем посредством координат, надлежащим образом примененных. И я вообще утверждаю, что (какова бы ни была данная идея) из тех или других свойств какой-нибудь вещи одно может быть выведено легче, другое — труднее (причем, однако, всё это относится к природе этой вещи). Но я считаю, что нужно соблюдать при этом только одно, а именно, нужно искать такой идеи, из которой можно извлечь всё, как сказано выше. Ибо, когда мы из чего-нибудь выводим все возможные свойства данной вещи, то очевидно, что дальнейшие выводы необходимо будут труднее ближайших. И т. д.

[Гаага, январь 1675 г.]

Письмо 61[1].

Славнейшему мужу Б. д. С.

от Генриха Ольденбурга.

Сердечный привет!

Не хочу упустить удобного случая, представляющегося с отъездом в Голландию ученейшего г. Буржуа, доктора медицины к Кане и приверженца реформатской религии, чтобы сообщить Вам, что несколько недель тому назад я выразил Вам мою благодарность за посылку Вашего трактата[2] (который, однако, не дошел до меня), но что я питаю сомнение в том, что означенное письмо мое надлежащим образом дошло до Вас. Я высказывал в нем мое мнение об этом трактате. Однако, ближе изучив и продумав этот трактат, я должен признать свое прежнее суждение о нем слишком поспешным. Мне показалось тогда, что кое-какие места в нем направлены против религии; ибо я мерил ее на обычный аршин теологов и принятых вероисповедных формул (которые слишком уж дышат духом партийности). Но при более глубоком размышлении, многое убедило меня в совершенно обратном; я увидел, что замыслы Ваши отнюдь не направлены во вред истинной религии и основательной философии, что, напротив того, Ваша работа направлена на то, чтобы выяснить и утвердить настоящую цель христианской религии и указать на божественную высоту и величие плодотворной философии. Так как, таким образом, я теперь считаю, что таковы именно Ваши намерения, то я убедительно прошу Вас почаще сообщать о том, что Вы теперь для этой цели подготовляете и над чем размышляете, Вашему старинному и искреннему другу, который от всей души желает самого счастливого успеха столь возвышенным планам. Клянусь Вам, что ни одному смертному не выдам ничего из сообщенного Вами, — стоит Вам только намекнуть мне, чтобы я хранил молчание. Я постараюсь лишь постепенно подготовить умы добрых и проницательных людей к принятию истин, которые Вы некогда раскроете в более полном свете, и позабочусь об устранении тех предрассудков, которые существуют в отношении Ваших воззрений.

Если я не ошибаюсь, Вы весьма глубоко проникли в понимание природы человеческой души, ее сил и ее связи с телом. Настоятельно прошу Вас не отказать мне в сообщении Ваших мыслей об этом предмете.

Будьте здоровы, превосходнейший муж, и продолжайте питать благосклонность к ревностному почитателю Вашего учения и Вашей добродетели.

Генрих Ольденбург.

Лондон, 8 июня 1675 г.

Письмо 62[1].

Славнейшему мужу Б. д. С.

от Генриха Ольденбурга.

Славнейший муж!

В виду столь приятного для меня возобновления наших письменных сношений, я не хотел бы нарушить обязанности друга задержанием от-

вета. Насколько я понял из Вашего ответа от 5 июля,[2] Вы собираетесь издать изложенный в пяти частях трактат Ваш.[3] Позвольте мне, в виду того расположения, которое Вы ко мне питаете, высказать Вам мой совет — не помещать туда ничего такого, что могло бы показаться в какой бы то ни было мере подрывающим религиозную добродетель; тем более, что наш извращенный и порочный век ни за чем не гонится с такой жадностью, как за учениями, выводы которых могли бы служить к оправданию господствующих пороков.

Впрочем, я не откажусь принять несколько экземпляров означенного трактата. Об одном только я хотел бы Вас просить: когда будете посылать их, адресуйте на имя одного голландского купца, живущего в Лондоне; он уже позаботится доставить их мне. При этом не будет никакой необходимости писать о том, что такие-то книги мне посланы. Ибо как только они благополучно дойдут до меня, я не сомневаюсь, что мне будет нетрудно распределить их среди моих друзей и получить за них справедливую цену.

Будьте здоровы и пишите, когда будет время, преданному Вам

Лондон, 22 июля 1675 г. *Генриху Ольденбургу.*

Письмо 63[1].

Пр ево сходнейшему и проницательнейшему философу Б. д. С от Г. Г. Шуллера.

Благороднейший и превосходнейший муж!

Я должен был бы краснеть за свое долгое молчание и опасаться обвинения в неблагодарном отношении к Вашему благосклонному и незаслуженному мною расположению, если бы я не думал, что Ваша великодушная натура более склонна извинять, чем обвинять людей, и если бы я не знал, что Вы заняты — на общее благо всем друзьям Вашим — такими серьезными размышлениями, прерывать которые без какой-нибудь особенной причины было бы просто преступно. Вот почему я хранил молчание, довольствуясь тем, что от друзей я имел сведения о Вашем добром здоровье. Но настоящим письмом я хочу сообщить Вам, что наш благороднейший друг господин фон Чирнгаузен все еще пребывает в Англии, находясь, подобно нам, в добром здоровье, и в трех своих письмах ко мне поручает передать Вам свой глубочайший привет и засвидетельствовать Вам свое почтение, причем он многократно просит меня повергнуть на Ваше разрешение нижеследующие его сомнения и испросить столь желанного для него ответа на них.

А именно: не соблаговолите ли Вы убедить нас каким-нибудь прямым доказательством (а не путем приведения к абсурду) — в том, что мы не можем познавать иных атрибутов бога, кроме мышления и протяжения? И затем: не следует ли отсюда, что существа, состоящие из других атрибутов, наоборот, не могут помыслить никакого протяжения, — в соответствии с чем нужно было бы допустить столько миров, сколько есть атрибутов бога; при этом сколь велик, например, наш

«мир протяжения» (если можно так выразиться), столь же велики должны были бы быть и другие миры, состоящие из других атрибутов, — и как мы, кроме мышления, перципируем только протяжение, так существа этих других миров должны были бы перципировать только атрибут своего мира и мышление?

Во-вторых, так как интеллект бога отличается от нашего интеллекта как по своей сущности, так и по своему существованию, то, следовательно, он не будет иметь ничего общего с нашим интеллектом; а отсюда (по теореме 3-ей I книги) [2] следует, что интеллект бога не может быть причиною нашего интеллекта.

В-третьих, в схолии к теореме 10-ой [3] Вы говорите: ничего не может быть яснее того, что каждое существо (ens) должно быть мыслимо под каким-нибудь атрибутом (что я понимаю как нельзя лучше) и что чем больше оно имеет реальности или бытия (esse), тем больше атрибутов принадлежат ему. Отсюда должно было бы повидимому следовать, что есть существа, обладающие тремя, четырьмя и более атрибутами, тогда как из только-что доказанного можно было бы заключить, что каждое существо состоит только из двух атрибутов: из какого-нибудь определенного атрибута бога и из идеи этого атрибута.

В-четвертых, я желал бы получить примеры того, что̀ произведено богом непосредственно и что через посредство какой-нибудь бесконечной модификации. К первому роду относятся, как мне кажется, протяжение и мышление; к последнему же — интеллект в мышлении, движение — в протяжении и т. п.

Вот то, что̀ просит Вас разъяснить упомянутый Чирнгаузен (вместе со мною), — если только Вам позволит время.

Затем он сообщает, что г. Бойль и Ольденбург составили себе о Вашей персоне весьма странное мнение. Мнение это Чирнгаузен не только у них рассеял, но привел еще доводы, под влиянием которых они снова не только мыслят вполне достойным и вполне благосклонным образом о Вашей персоне, но и высоко ценят Теологико-Политический Трактат, о чем я, повинуясь Вашим указаниям, не осмеливался извещать Вас. [4]
Будьте вполне уверены, благороднейший муж, в том, что я всегда готов к всевозможным услугам. Преданный слуга Ваш

Г. Г. Шуллер.

Амстердам, 25 июля 1675 г.

Г. а. Гент [5] шлет свой сердечный привет, равно как и И. Рив. [6]

Письмо 64 [1].

Ученейшему и высокоопытному мужу Г. Г. Шуллеру от Б. д. С.

Ответ на предыдущее.

Высокоопытный муж!

Мне очень приятно, что Вы нашли наконец случай порадовать меня своим письмом, которое всегда для меня является весьма желанным. Усердно прошу Вас делать это почаще и т. д.

Перехожу к Вашим сомнениям. На первое из них скажу Вам, что человеческая душа может распространить свое познание только на то, что содержит в себе идея актуально существующего тела или что может быть выведено из этой самой идеи. Ибо мощь (potentia) какой бы то ни было вещи определяется только ее сущностью (по теореме 7, ч. III «Этики»); сущность же души (по теореме 13, ч. II «Этики») состоит только в том, что она есть идея актуально существующего тела. Поэтому познавательная мощь (intelligendi potentia) души простирается только на то, что в себе содержит эта идея тела или что из нее вытекает. Идея же тела не заключает в себе и не выражает собою никаких других атрибутов бога, кроме протяжения и мышления, ибо ее идеат,[2] т. е. тело (по теореме 6, ч. II «Этики»), имеет причиною бога, поскольку он рассматривается под атрибутом протяжения, а не поскольку он рассматривается под каким-либо иным атрибутом. Поэтому (по аксиоме 6, части I) эта идея тела заключает в себе познание бога, поскольку он рассматривается лишь под атрибутом протяжения. Далее, эта идея, поскольку она есть модус мышления, имеет (согласно той же теореме) своей причиной бога также и постольку, поскольку он есть мыслящая вещь, а не поскольку он рассматривается под каким-либо иным атрибутом. Таким образом (по той же аксиоме) идея этой идеи заключает в себе познание бога, поскольку он рассматривается под атрибутом мышления, а не под каким-либо иным. Из всего этого явствует, что человеческая душа или, другими словами, идея человеческого тела не заключает в себе и не выражает собою никаких других атрибутов бога, кроме двух указанных. Кроме того (по теореме 10, ч. I), из этих двух атрибутов и их модификаций (affectiones) не может быть ни выведен, ни вообще помыслен никакой другой атрибут бога. Вот почему я и заключаю, что человеческая душа не может иметь познания ни о каком ином атрибуте, кроме двух указанных, что и требовалось доказать.

Затем в ответ на замечание Ваше: не значит ли это, что существует столько миров, сколько атрибутов? — укажу Вам только на схолию к теореме 7, ч. II «Этики». То же самое положение могло бы быть доказано еще проще путем приведения к абсурду. В тех случаях, когда самое положение является отрицательным, я обыкновенно предпочитаю этот последний способ доказательства, потому что он более подходит к природе подобных положений. Но так как Вы требуете только положительного способа доказательства, то я перехожу к другому пункту, а именно: может ли что-нибудь быть произведено другою вещью, с которою оно различается как по сущности, так и по существованию, — ибо Вам кажется, что вещи, которые столь различны между собой, не имеют между собой ничего общего. Но так как все единичные вещи, кроме тех, которые производятся себе подобными, отличаются от своих причин как по сущности, так и по существованию, то я не вижу здесь никакого основания для недоумения.

Что же касается вопроса: в каком смысле я понимаю, что бог есть производящая причина как существования вещей, так и их сущности, — то я полагаю, что я уже достаточно разъяснил это в схолии и корольлярии к теореме 25, ч. I «Этики».

Аксиому схолии к теореме 10, ч. I, мы образуем — как я упомянул в конце этой схолии — из имеющейся у нас идеи абсолютно-бесконечного существа, а не из того, что существуют или могли бы существовать существа, обладающие тремя, четырьмя и т. д. атрибутами.

Наконец примеры, о которых Вы спрашиваете, суть: первого рода — абсолютно бесконечный интеллект в мышлении, движение и покой — в протяжении; второго же рода — облик всей вселенной (facies totius universi), который, хотя и видоизменяется бесконечными способами, тем не менее остается всегда одним и тем же,[2] — о чем смотри схолию к лемме 7, перед теоремой 14, ч. II.[3]

Всем этим, превосходнейший муж, я, думается мне, ответил на те возражения, которые Вы и наш общий друг сделали мне. Если же, по Вашему мнению, здесь всё еще имеется какая-нибудь трудность, то прошу Вас указать мне ее, чтобы я мог, по мере моих сил, устранить также и ее. Будьте здоровы и т. д.

Гаага, 29 июля 1675 г.

Письмо 65[1].

Проницательнейшему и ученейшему философу Б. д. С. от Эренфрида Вальтера фон-Чирнгауса.

Славнейший муж!

Прошу у Вас доказательства того, что̀ Вы говорите, а именно, что душа не может перципировать иных атрибутов бога, кроме протяжения и мышления. Хотя это для меня и очевидно, однако мне кажется, что из схолии к теореме 7, ч. II «Этики» может быть выведено заключение прямо противоположное. Возможно, впрочем, что мне кажется это только потому, что я недостаточно правильно понял смысл этой схолии. Поэтому-то, славнейший муж, я и решил изложить Вам те соображения, которые приводят меня к такому заключению, и покорнейше просить Вас притти со свойственною Вам добротою мне на помощь во всех тех пунктах, где мысль Ваша была неправильно понята мною.

Дело обстоит следующим образом. Хотя я и усматриваю из указанной схолии, что существует во всяком случае только один мир, однако из этой же схолии не менее очевидно вытекает, что он выражается бесконечными способами, а потому и каждая отдельная вещь выражена бесконечными способами. Отсюда, повидимому, следует, что хотя та модификация, которая образует мою душу, и та модификация, которая выражает мое тело, и является одной и той же модификациею, однако она выражена бесконечными способами: во-первых, — протяжением, во-вторых — мышлением, в-третьих — еще каким-нибудь атрибутом бога, мне неизвестным, и т. д. до бесконечности, так как атрибутов бога бесконечно много, порядок же и связь модификаций, повидимому, во всех атрибутах одни и те же. Здесь-то и возникает вопрос: почему душа, представляющая определенную модификацию, которая выражается не только протяжением, но и бесконечными другими способами, — почему, говорю я, душа перципирует эту модификацию только выраженною через протяжение, т. е. только в качестве человеческого тела, и не перципирует никакого другого выражения этой модификации через другие атрибуты? Но время не позволяет мне продумать всё это более обстоятельно. Быть может, все эти сомнения будут устранены более частыми размышлениями.

Лондон, 12 августа 1675 г.

Письмо 66[1].

Благороднейшему и ученейшему мужу Эренфриду Вальтеру фон-Чирнгаусу

от Б. д. С.

Ответ на предыдущее.

Благороднейший муж!

...Переходя к ответу на Ваше возражение, замечу, что хотя каждая вещь выражается в бесконечном интеллекте бога бесконечными способами, однако те бесконечные идеи, которыми она выражается, не могут конституировать одну и ту же душу (mens) единичной вещи, но [конституируют] бесконечное множество душ, — так как все эти бесконечные идеи не имеют никакой связи между собой, как я объяснил в той же схолии к теореме 7, ч. II «Этики» и как это явствует из теоремы 10, ч. I. Если Вы хоть сколько-нибудь обратите на это внимание, то Вы увидите, что здесь нет больше никаких затруднений. И т. д.

Гаага, 18 августа 1675 г.

Письмо 67[1].

Ученейшему и проницательнейшему мужу Б. д. С.

от Альберта Бурга.

Сердечный привет!

Уезжая из отечества, я обещал написать Вам, если по дороге случится что-нибудь достопримечательное, и так как со мною действительно произошло нечто подобное, и притом нечто в высшей степени важное, то я исполняю данное обещание, уведомляя Вас, что по бесконечному милосердию бога я обратился в католичество и сделался членом католической церкви. Каким образом это произошло, Вы можете узнать подробнее из письма, посланного мною славнейшему и высокоопытному мужу г. Кранену, профессору в Лейдене;[2] здесь же я изложу вкратце только то, что́ имеет отношение к Вашей собственной пользе.

Чем более я прежде восхищался тонкостью и остротою Вашего ума, тем более теперь я сожалею и оплакиваю Вас. Будучи человеком выдающегося ума, обладая душою, украшенною от бога блестящими дарами, страстно любя истину, Вы тем не менее позволили презренному в его гордыне князю бесовскому обойти и совратить Вас. Что̀ такое вся Ваша философия, как не чистейшая иллюзия и химера? А между тем Вы рискуете для нее не только спокойствием духа в этой жизни, но и вечным спасением души Вашей. Посмотрите, на каком жалком фундаменте покоится всё Ваше учение! Вы мните, что нашли, наконец, истинную

философию. А почему Вы знаете, что Ваша философия лучше всех других, какие только когда-либо проповедывались в мире, или теперь еще проповедуются или в будущем будут проповедываться? Исследовали ли Вы — не говоря уже об учениях будущего — все существующие учения, как древние, так и новые, проповедуемые здесь и в Индии и вообще по всей земле? Да хотя бы Вы и исследовали их должным образом, — почему Вы знаете, что Вы избрали самое лучшее? Вы скажете: моя философия согласна с правильным разумом, а все остальные противоречат ему. Но ведь все остальные философы, кроме Ваших собственных учеников, расходятся с Вами, и однако с таким же правом, как и Вы, говорят то же самое о своей философии и так же, как и Вы их, обвиняют Вас в ложности и в заблуждении. Очевидно, что для доказательства истинности Вашей философии Вы должны привести какие-нибудь особые основания, которые неприложимы к другим философским учениям, но приложимы только к Вашему. В противном же случае Ваша философия должна быть признана такою же недостоверною и вздорною, как и все остальные.

Однако перехожу к Вашей книге (которой Вы предпослали столь нечестивое заглавие),[8] связывая и смешивая Вашу философию с Вашей теологиею, — ибо сами Вы смешиваете их воедино, хотя и стараетесь с дьявольским лукавством доказать, что они отделены одна от другой и имеют различные принципы.

Быть-может, Вы скажете: «другие не перечитывали столько раз, как я, св. писания, а на основании этого самого св. писания, признание авторитета которого устанавливает различие между христианами и другими народами земли, я и доказываю свои взгляды». Но как? — «Сопоставляя ясные тексты с более темными, я толкую св. писание, и из этих толкований я формирую свои взгляды или подтверждаю те, которые сложились в моем мозгу уже ранее».

Однако, вдумайтесь поглубже, заклинаю Вас, в то, что́ Вы говорите! Откуда Вы знаете, что Вы правильно сопоставили те или другие тексты, что такого сопоставления, даже если оно сделано правильно, достаточно для толкования св. писания, и что этим путем Вы кладете правильное основание для толкования писания? Особенно в виду того, на что́ указывают католики и что́ в высшей степени справедливо, а именно, что слово божие было передано не в одном только писании, что, следовательно, св. писание нельзя объяснять одним только св. писанием и что не только отдельные люди, но и сама церковь, эта единственная толковательница св. писания, не может ограничиваться одним только писанием. Ибо необходимо принять во внимание также и апостольское предание — о чем свидетельствуют само св. писание и св. отцы и что́ согласно не только с правильным разумом, но и с опытом.

Таким образом, если принцип Ваш оказывается совершенно ложным и ведущим к погибели, то что́ же станется со всем Вашим учением, основанным и построенным на этом ложном фундаменте?

Итак, если только Вы ве́рите в Христа распятого, признайте же сквернейшую Вашу ересь, опомнитесь от такого извращения Вашей природы и примиритесь с церковью!

Доказываете ли Вы свое учение иначе, чем это делали, делают и будут делать все остальные еретики, которые когда-либо выходили, выходят или будут выходить из церкви? Ибо все они пользуются тем же

принципом, как и Вы, для составления и подтверждения своих учений, а именно обращаются к одному только св. писанию.

Не прельщайтесь тем, что, быть-может, учение Ваше не сможет быть опровергнуто кальвинистами или реформатами, лютеранами, меннонитами, социнианами и др., ибо все они — как уже сказано — так же жалки, как и Вы, и вместе с Вами сидят во тьме кромешной.

Если Вы и во Христа не веруете, то я не нахожу слов, чтобы выразить, сколь Вы достойны сожаления! Но лекарство так просто: образумьтесь от заблуждений Ваших, признав пагубной гордынею свое жалкое и безумное учение. Не веруете во Христа! Почему? Вы скажете: «потому, что учение и жизнь Христа и всё учение о нем христиан не согласуются с моими принципами». Но опять-таки повторяю Вам: неужели Вы мните себя выше всех, достигших уже царства божия, — всех патриархов, пророков, апостолов, мучеников, отцов церкви, проповедников, девственниц и несчетного множества святых, — или даже осмеливаетесь, в своем богохульстве, превозноситься над самим господом нашим Иисусом Христом? Вы один превосходите всех в своем учении, образе жизни и во всем прочем? Вы, жалкий человек, Вы, ничтожнейшая тварь земли, прах и добыча червей, Вы смеете с неизреченным богохульством превозноситься над воплощением бесконечной мудрости вечного отца! Вы будете считать одного себя мудрее и выше всех тех, кто когда-либо, с самого начала мира, принадлежал к церкви божией, всех, кто верил во Христа грядущего или уже пришедшего и кто в настоящее время верит в него! На каких основаниях держится Ваша дерзкая, безумная, жалкая и ужасная гордыня?

Вы отрицаете, что Христос есть сын бога живого, слово вечной мудрости отца, явившееся во плоти, пострадавшее и распятое за род человеческий! Почему? Потому что всё это не отвечает Вашим принципам! Но помимо того, что уже доказано, что принципы Ваши не истинны, а ложны, безрассудны и нелепы, скажу еще нечто бо́льшее, а именно, что даже если бы Вы исходили из верных принципов и на них строили всё свое учение, Вы тем не менее не могли бы посредством их объяснить всего того, что̀ существует, что̀ происходило и что̀ происходит в мире, и Вы не в праве были бы дерзко утверждать, что всё, кажущееся противоречащим Вашим принципам, в силу одного этого — ложно и невозможно. Как многочисленны и даже бесчисленны явления, которых, — если даже в природе и существует что-либо доступное нашему познанию — Вы не могли бы объяснить; не могли бы даже устранить видимого противоречия между ними и остальными Вашими объяснениями, которые Вы считаете вполне достоверными. На основании Ваших принципов Вы никогда не объясните ни одного случая колдовства или заклинаний, действующих посредством произнесения или даже просто мысленного повторения известных слов или изображения на каком-нибудь предмете известных знаков, ни изумительных явлений у людей, одержимых бесами; а между тем я сам видел различные примеры всего этого и имею бесчисленные свидетельства в высшей степени достойных доверия людей, единогласно подтверждающих всё это.

Как можете Вы судить о сущности всех вещей, если даже и допустить, что некоторые из Ваших идей, будучи адэкватными по отношению к вещам, согласуются с их сущностью? Ведь Вы никогда не можете быть уверены в том, что мы от природы имеем в своей душе идеи о всех сотворенных вещах, что многие из этих идей или даже все они не могут

быть произведены и не производятся в действительности внешними предметами и притом, может быть, не иначе, как при посредстве добрых или злых духов и при помощи ясного божественного откровения? Каким же образом, не принимая во внимание ни свидетельств других людей, ни даже простого опыта — не говоря уже о подчинении своего суждения всемогуществу божию, — каким образом можете Вы на основании своих принципов точно разрешить и установить вопросы о существовании или несуществовании, возможности или невозможности (т. е. о том, существуют или не существуют они в действительности и могут ли они существовать в природе вещей) таких вещей, как напр. следующие: магический жезл для открытия руд и подземных источников, камень, отыскиваемый алхимиками, действия заклинательных слов и знаков, явления различных духов как добрых, так и злых, их могущество, их познания и их деятельность; восстановление растений и цветов в стеклянном бокале после их сожжения, сирены, карлики, которые, как говорят, часто появляются в горных рудниках, антипатии и симпатии многих вещей, непроницаемость человеческого тела и т. д.? Ничто из всего указанного здесь не может быть определено Вами, мой философ, — будь Ваш ум еще хоть в тысячу раз острее и утонченнее! И если в суждениях об этом и обо всем подобном Вы будете полагаться лишь на свой собственный интеллект, то, разумеется, всё незнакомое и не встречавшееся Вам Вы будете считать невозможным. Между тем как в действительности такие вещи должны считаться сомнительными лишь до тех пор, пока Вы не удостоверитесь в них на основании свидетельства возможно бо́льшего числа достойных доверия людей. Так же, как Вы, думается мне, судил бы и Юлий Цезарь, если бы кто-нибудь сказал ему, что будет изобретен порох, который в дальнейшем течении веков сделается общедоступным и сила которого будет настолько велика, чтобы взрывать на воздух крепости, целые города и даже горы, — и что, будучи заключен в каком-нибудь месте, порох этот, тотчас же по соприкосновении с огнем, удивительнейшим образом распространяется во все стороны и разрушает всё, что задерживает его действие. Юлий Цезарь никоим образом не поверил бы этому, но расхохотался бы в глаза человеку, который вздумал бы уверять его в такой вещи, которая противоречила бы всем его понятиям, его опыту и высшей военной науке.

Но возвратимся к делу. Если Вы не знаете тех вещей, о которых я говорил выше, и не способны произнести свое суждение о них, то как же можете Вы, несчастный, ослепленный сатанинскою гордынею человек, так легкомысленно рассуждать о страшных таинствах жизни и страданий христовых, которые даже учителя католической веры объявляют непостижимыми? Что́ Вы безумствуете, болтая праздный вздор по поводу бесчисленных знамений и чудес, которые после Христа творились силою всемогущего бога его апостолами, учениками и многими тысячами святых в удостоверение и подтверждение истинности католической веры и которые, по бесконечной милости и благости божией, творятся без числа и доныне по всему миру?! Если же Вы этого не можете опровергнуть, — а Вы, конечно, не можете этого опровергнуть, — то зачем продолжать упорствовать? Признайте себя побежденным, опомнитесь от заблуждений и грехов, облекитесь смирением и станьте новым человеком.

Но перейдем к вопросу об истинности тех событий, которые составляют действительное основание христианской религии. Как решитесь

Вы — если Вы должным образом вдумаетесь в этот вопрос — отрицать убедительность согласного суждения миллионов людей, многие тысячи которых далеко превосходили и превосходят Вас своим учением, ученостью, истинною проницательностью и основательностью ума и совершенством жизни и которые все, как один человек, утверждают, что Христос, сын бога живого, воплотился, пострадал и был распят, что он умер за грехи рода человеческого, но воскрес, преобразился и царствует, как бог, на небесах, вместе с предвечным отцом и единосущно с духом святым, а также многое другое, сюда относящееся; далее, что господом нашим Иисусом Христом, а также апостолами и другими святыми — именем Христа и божественною всемогущею силою — творились в церкви божией бесчисленные чудеса, которые не только превосходят человеческое разумение, но даже противоречат обычным представлениям, от которых и по сие время осталось несметное множество рассеянных по всем странам света вещественных доказательств и видимых знаков и которые происходят даже и в наше время? Не есть ли это то же самое, как если бы я стал отрицать, что существовали когда-то на свете древние римляне и что император Юлий Цезарь, низвергнув республиканскую свободу, изменил образ правления в монархический? — если бы я стал отрицать всё это вопреки существованию общедоступных памятников, дошедших до нас от времен римского могущества, вопреки свидетельству авторитетнейших писателей, передававших в своих сочинениях историю римской республики и монархии вообще и Юлия Цезаря в частности, вопреки мнению тысяч людей, которые либо сами видели названные памятники, либо (так как существование последних удостоверено бесчисленными очевидцами) верили и верят как этим памятникам, так и указанным историкам? — если бы я стал отрицать всё это на том основании, что прошедшею ночью мне приснилось, будто памятники эти, оставшиеся от римлян, в действительности вовсе не существуют, но представляют собою чистейший вымысел, будто всё, что рассказывается о римлянах, ничем не отличается от того, что рассказывается в книгах, называемых романами и содержащих ребяческие истории об Амадисе де Гаула[4] и тому подобных героях; будто бы Юлий Цезарь никогда и не существовал, а если и существовал, то был каким-то меланхоликом, который не ниспроверг римской свободы и не вступил на императорский трон, а просто вообразил всё это в силу ли своей собственной глупой фантазии или вследствие внушений со стороны своих льстивых друзей! — Не было ли бы это то же самое, как если бы я стал отрицать, что Китай был завоеван татарами, что Константинополь есть столица Турецкой империи и т. п.? Однако, подумал ли бы кто-нибудь, слыша, как я отрицаю это, что я в здравом уме, и не обвинил ли бы меня в безумии? Ведь всё это основывается на согласном суждении многих тысяч людей, а потому достоверность этого в высшей степени очевидна, ибо невозможно, чтобы все, утверждающие это и многое другое, обманывали на этот счет самих себя или хотели бы обманывать других в течение стольких веков, начиная с первых годов существования мира и вплоть до наших дней.

Во-вторых, обратите внимание на то, что церковь божия с самого начала мира и по сии дни сохраняет непрерывную, неизменную и прочную преемственность, — тогда как все остальные, языческие и еретические, религии, если и не покончили еще своего существования, то во всяком

случае возникли гораздо позже. То же самое должно быть сказано также и о династиях королевств и о мнениях всех философов.

В-третьих, взгляните на то, что пришествием Христа во плоти церковь господня была переведена от религии ветхого завета к религии нового завета и была основана самим Христом, сыном бога живого, что она распространилась через апостолов и их учеников и последователей — людей, по мнению мира, неученых. Проповедуя учение христианское, противоречащее обычным понятиям и превосходящее всякое человеческое разумение, эти неученые люди посрамили, однако, всех философов. И эти люди — по мнению мира, отверженные, ничтожные и незнатные — не поддерживались могуществом царей и князей земных, но, напротив, испытали всевозможные гонения, претерпели все превратности судьбы. Но сила их тем более возрастала, чем более старались воспрепятствовать ей и даже совершенно придушить ее могущественнейшие императоры Рима, убивая и предавая всевозможным мучениям всех тех христиан, которых только они могли убить. Таким образом церковь христианская в короткое время разлилась по всему лицу земли и, наконец, по обращении в веру христианскую самого римского императора и всех князей и государей Европы, могущество церковной иерархии достигло тех пределов, которые заставляют нас дивиться ему в настоящее время. И всё это было достигнуто милосердием, кротостью, терпением, упованием на бога и другими христианскими добродетелями (а не шумом оружия, не силою многочисленных войск и опустошением стран, как расширяются пределы мирских владык), и, как обещал сам Христос, врата адовы не одолели церкви христовой. Взвесьте затем ужасную, несказанно суровую кару, которая низвела иудеев на последнюю ступень несчастия и бедствий и которую они несут за то, что были виновниками распятия христова! Просмотрите, прочтите и перечтите историю всех времен — нигде ни в одном человеческом обществе, ни даже во сне, не увидите Вы ничего подобного.

В-четвертых, обратите внимание на следующие свойства, присущие католической церкви и неотъемлемые от нее, а именно: на ее древность — ибо, заместив иудейскую религию, в свое время истинную, она берет свое начало от Христа и считает за собою уже шестнадцать с половиною веков, в течение которых она руководилась непрерывным преемством пастырей и, таким образом, она одна соблюла во всей чистоте и неприкосновенности святые божественные книги вместе с преданием незаписанного слова божия, которое она также сохранила во всей его достоверности и чистоте; далее — на ее неизменность, ибо ее учение и совершение таинств ненарушимо сохраняется в подобающем ему значении и в том самом виде, в каком оно было установлено Христом и апостолами; — на ее непогрешимость, в силу которой она с верховным авторитетом безошибочно и достоверно разрешает и постановляет всё относящееся к делам веры, имея на то власть, дарованную ей в этих целях самим Христом, и руководствуясь духом святым, которого она есть невеста; — на ее неприкосновенность, в силу которой она не может быть ни в каком отношении совращена или обманута, так же как не может обманывать других, а потому никогда не нуждается ни в каких реформах; — на ее единство, ибо все члены ее одинаково веруют и имеют общий символ веры, общий алтарь и таинства и стремятся к одной и той же цели, взаимно слушаясь друг друга; — на неотделимость от церкви ни единой души, под каким бы то ни было предлогом без того, чтобы не подвергнуться вечному осуждению (если только перед смертью человек не воссоединится снова

с церковью путем раскаяния), откуда ясно, что все ереси отошли от нее, она же пребывает всегда одинаковой, — постоянная, непоколебимая, как на скале построенная; — на ее необыкновенную распространенность, ибо она очевидным образом простирается на весь мир, чего нельзя сказать ни о каком другом протестантском, или еретическом, или языческом обществе, ни о каком политическом государстве и ни о каком философском учении, точно так же как никакому другому обществу не принадлежит и не может принадлежать ни одна из вышеназванных особенностей католической церкви; наконец, — на ее продолжительность до скончания мира, продолжительность, которую обеспечивает за ней самый ее путь, ее истинность и жизнь и которая ясно доказывается опытом всех уже поименованных свойств ее, обещанных и дарованных ей точно так же самим Христом через духа святого.

В-пятых, обратите внимание на то, что дивный порядок, который царит в управлении такого громадного тела, как церковь, ясно показывает, что церковь находится в особой связи с промыслом божиим и что ее администрация чудесным образом назначается, покровительствуется и руководится св. духом, — точно так же как гармония, проявляющаяся во всех вещах этой вселенной, указывает на всемогущество, мудрость и бесконечную заботливость ее творца и промыслителя. Ни в каком другом обществе не царит столь прекрасный, строгий и ненарушимый порядок.

В-шестых (не говоря уже о том, что бесчисленное множество католиков того и другого пола, из коих многие и по сей день еще живы и коих я сам лично видел и знавал, вели святейшую и достойную удивления жизнь и силою всемогущего бога творили во имя Иисуса Христа многие чудеса, и что до сих пор чуть ли не ежедневно происходят внезапные обращения многих людей дурной жизни к лучшей—к истинно христианскому и святому житию), обратите внимание на то, что вообще все католики, — чем более они святы и совершенны, тем более смиренны и тем более считают себя недостойными, уступая другим славу более святой жизни; что даже величайшие грешники [среди католиков] всегда сохраняют достодолжное благоговение перед святыней, что они сами признаются в своих дурных качествах и осуждают свои пороки и несовершенства, желают от них избавиться и, благодаря всему этому, исправляются. Таким образом можно сказать, что совершеннейший из всех когда-либо бывших еретиков и философов едва достоин стать между самыми несовершенными из католиков. Из всего этого вытекает и очевиднейшим образом следует, что учение католическое есть самое мудрое и удивительное по своей глубине — словом, что оно превосходит все остальные учения всего мира, ибо оно делает людей совершеннее, чем могут стать члены какого-нибудь другого общества, и показывает им верный путь к спокойствию души в этой жизни и к вечному спасению в будущей.

В-седьмых, вдумайтесь поглубже и посерьезнее в откровенные признания многих закоснелых в своем упрямстве еретиков и весьма видных философов, которые говорят, что только по принятии католической веры они увидели и осознали, наконец, как они были прежде жалки, слепы, невежественны и даже глупы и безумны, когда, одурманенные гордостью и раздутые надменностью, воображали себя на много выше всех других по своему учению, учености и совершенству жизни. Многие из этих людей вели впоследствии святейшую жизнь и оставили по себе

память бесчисленными чудесами; другие бодро и радостно пошли на мученическую смерть; некоторые, наконец, — как блаженный Августин, — стали глубочайшими, тончайшими, мудрейшими и полезнейшими учителями церкви и как бы столпами ее.

Наконец, подумайте о том, как жалка и неспокойна жизнь атеистов, хотя они и стараются иногда выказать большую душевную веселость и делают вид, что проводят весьма приятную жизнь и наслаждаются внутренним миром. Особенно же посмотрите на их несчастнейшую и ужасную смерть, некоторые примеры которой я видел своими глазами и о многих, даже бесчисленных, примерах которой знаю с такой же достоверностью из рассказов других людей и из истории. Извлеките урок из этих примеров, пока еще есть время!

Итак, Вы видите или, по крайней мере, я надеюсь, что Вы видите, как легкомысленно с Вашей стороны полагаться на мнение своего собственного мозга. (Ибо, если Христос есть истинный бог и вместе человек, — что не подлежит никакому сомнению, — посмотрите, куда Вы зашли? Упорствуя в своих ужасных заблуждениях и тягчайших грехах, чего можете Вы ожидать, кроме вечного осуждения? Подумайте сами, сколь это ужасно!) Какие основания имеете Вы подвергать осмеянию весь мир, за исключением Ваших несчастных почитателей? Как неразумна Ваша гордость и надутость, когда Вы думаете о превосходстве Вашего ума и восторгаетесь Вашим в высшей степени бесплодным, в высшей степени ложным и нечестивым учением!

Вы делаете себя несчастнее зверей лесных, отнимая у себя самого свободу воли. А между тем, если бы Вы действительно не испытывали и не признавали в себе этой свободы, то как могли бы Вы обманывать самого себя, воображая, что поведение Ваше заслуживает величайшей похвалы и точнейшего подражания?

Если уж Вы не желаете (чего я не хочу думать), чтобы бог или ближние Ваши сжалились над Вами, то сжальтесь хоть сами над своим несчастным положением, которое вы хотите еще усугубить, продолжая жить так, как Вы живете в настоящее время.

Одумайтесь, философ! Признайте свою мудрствующую глупость и безумную мудрость, смените гордость на смирение, — и Вы излечитесь. Молите Христа во святой троице, чтобы он смилостивился над Вами и принял Вас. Читайте святых отцов и учителей церкви, и пусть они научат Вас, что надо делать, чтобы не погибнуть, но обрести жизнь вечную. Посоветуйтесь с католиками доброй жизни и глубокой веры, и они скажут Вам много такого, чего Вы никогда не знали раньше и что поразит Вас.

Что касается меня, то я написал Вам это письмо, руководимый лишь истинно-христианским намерением: во-первых, чтобы показать любовь, которую я питаю к Вам, несмотря на то, что Вы язычник, а затем, чтобы упросить Вас перестать, по крайней мере, совращать других.

Итак, заключу следующим образом: бог хочет спасти душу Вашу от вечного проклятия, если только Вы сами хотите этого. Не колеблитесь же внять гласу господа, который уже столько раз призывал Вас через других, а теперь еще раз, может-быть в последний раз, призывает через меня, который, получивши божественную благодать в силу несказанной милости самого бога, от всего сердца просит о том же самом для Вас. Не отвергайте этого обращения. Ибо если Вы не послушаетесь теперь бога, к Вам взывающего, то гнев божий разразится над Вами, и тогда опасайтесь, чтобы бесконечное милосердие его не оставило Вас и чтобы Вы не

сделались жалкою жертвою божественной справедливости, всё истребляющей в гневе своем. Да не попустит этого бог всемогущий во славу своего имени и во спасение души Вашей и в поучение несчастнейшим поклонникам Вашим — во имя господа и спасителя нашего Иисуса Христа, пребывающего и царствующего с вечным отцом и единосущно с духом святым во веки веков. Аминь.

Флоренция, 11 сентября 1675 г.

Письмо 67-bis [1].

Письмо Николая Стенона к реформатору новой философии об истинной философии.

В книге, автором которой Вас и другие считают, да и я сам по разным причинам предполагаю, [2] Вы рассматриваете все вопросы с точки зрения общественного благополучия, или, вернее, с точки зрения Вашего собственного благополучия, потому что, согласно Вам, в благополучии личности и заключается цель общественного благополучия. Однако, средства Вы применили такие, которые противоречат желаемому Вами благополучию, и Вы совершенно пренебрегли тою частью Вашего существа, благополучие которой должно было бы составлять единственный предмет человеческих стремлений. Что Вы выбрали средства, противоположные желаемому Вами благополучию, явствует из того, что, ища общественного спокойствия, Вы приводите всё в расстройство и беспорядок, а стараясь избежать всяких опасностей, Вы без всякой нужды подвергаете себя самой величайшей опасности. А что Вы совершенно пренебрегли тою частью Вашего существа, о которой единственно следует заботиться, видно из того, что Вы позволяете всякому человеку думать и говорить о боге всё что угодно, лишь бы только это не нарушало необходимого повиновения не столько богу, сколько людям (так это получается по Вашему). А это все равно, что ограничивать всякое благо человека благом одного лишь гражданского правления, т. е. телесным благом. И дело у Вас нисколько не улучшается, когда Вы говорите, что Вы предоставляете философии заботиться о душе, ибо 1) Ваша философия трактует о душе посредством системы, образованной из предположений, а 2) тех людей, которые неспособны воспринять Вашу философию, Вы оставляете в таком состоянии жизни, как если бы они были автоматами, лишенными души и рожденными для одного только тела.

Видя, что в такого рода потемках обретается человек, мне когда-то очень близкий и, я надеюсь, даже и теперь не враждебный (ибо я полагаю, что память о старой дружбе всё еще сохраняет взаимную любовь), и помня о том, что и я сам тоже погрязал некогда если не совсем в тех же самых, то во всяком случае в тягчайших заблуждениях, —я молю о той же небесной благодати для Вас, которую сам я получил не за какие-либо заслуги с моей стороны, но единственно вследствие благости Христа. И чтобы к моим молитвам присовокупить дела, я предоставляю себя в Ваше распоряжение с полной готовностью рассмотреть вместе с Вами все те аргументы, которые Вам угодно будет рассмотреть касательно на-

хождения и придерживания истинного пути к истинному благополучию. И хотя Ваши писания показывают, что Вы в высшей степени далеки от истины, однако Ваша давнишняя любовь в миру (рах) и к истине, еще не угасшая в том мраке, в котором Вы находитесь, дает мне надежду на то, что Вы не закроете ушей перед нашей церковью, если только Вам будет в достаточной мере показано, что̀ она обещает всем людям и что̀ она гарантирует тем, которые хотят спастись.

[Затем идут длиннейшие рассуждения о том, что католическая церковь обещает всем людям истинное и вечное блаженство и не только обещает это, но и действительно выполняет свои обещания].

Чтобы легче признать всё это,[3] обратитесь прежде всего к самому себе и исследуйте Вашу душу. Ибо если Вы должным образом исследуете ее, то Вы найдете, что она мертва. Вы вращаетесь среди движущейся материи та̀к, как если бы движущая причина отсутствовала или была бы ничем. Ибо та религия, которую Вы вводите, есть религия тел, а не религия душ, и в любви к ближнему Вы заботитесь о таких действиях, которые необходимы для сохранения индивида и для продолжения рода, тогда как тем действиям, которые ведут нас к познанию творца и к любви к нему, Вы не уделяете почти никакой заботы. Но Вы и всех других считаете такими же мертвыми, как и Вы сами, отрицая за всеми свет благодати на том основании, что сами не испытали его. И Вы считаете, что не существует никакой другой достоверности кроме достоверности демонстративной, не зная достоверности веры, превосходящей все демонстративные доказательства. Однако сколь узкими пределами ограничивается Ваша демонстративная достоверность! Исследуйте, пожалуйста, все Ваши демонстративные доказательства и приведите мне хоть бы одно, которое бы могло объяснить, каким образом соединяются мышление и протяжение или каким образом движущий принцип соединяется с движущимся телом. Но зачем мне просить у Вас демонстративных доказательств этих проблем, когда Вы не сможете дать мне даже более или менее вероятного объяснения всего этого? Отсюда происходит то, что Вы не способны без помощи [произвольных] предположений объяснить чувство удовольствия и печали или волнения любви и ненависти. И таким образом вся Декартова философия, как бы тщательно она ни была исследована и реформирована Вами, не может мне демонстративно объяснить хотя бы одно такое явление, а именно: каким образом удар материи о материю перципируется душою, соединенною с материей? Да и о самой материи разве вы[4] даете нам какое-нибудь другое знание, кроме математического рассмотрения количества относительно фигур, применимость которых к какому бы то ни было роду частиц всё еще не доказана иначе, как чисто гипотетически? Но что̀ может быть более чуждым разуму, чем отрицание божественного слова на том основании, что оно противоречит человеческим доказательствам, сделанным посредством гипотез? И ка̀к можете вы,[5] не будучи в состоянии понять даже того состояния тела, через посредство которого душа перципирует телесные объекты, — ка́к можете вы тем не менее высказывать суждение о том состоянии тела, которое, после преображения тленного в нетленное, снова будет соединено с душою?

Я твердо убежден в том, что найти новые принципы, объясняющие природу бога, души и тела, — это значит найти фиктивные принципы, ибо! даже разум учит тому, что божественному провидению противоречило бы такое положение вещей, если бы истинные принципы касательно

упомянутых предметов были скрыты от наиболее святых людей в течение целых тысячелетий, для того, чтобы впервые в наше время они были открыты людьми, даже не достигшими совершенства в моральных добродетелях. Более того, я считаю, что только те принципы касательно бога, души и тела являются истинными, которые с самого начала сотворенных вещей вплоть до настоящего дня сохраняются в одной и той же неизменной организации — в государстве бога.[6] Относительно первых учителей такого рода принципов старец, побудивший св. Юстина перейти от мирской философии к философии христианской, говорит, что это были «древнейшие философы, блаженные, праведные, дорогие богу, говорившие по вдохновению от св. духа и предсказавшие такие события, которые впоследствии действительно наступили». Принципы, выдвинутые такого рода философами и переданные нам путем непрерывной преемственности через людей им подобных, принципы, которые и теперь очевидны для всякого, кто ищет их правильным разумом, я и считаю единственно истинными принципами, где истинность доктрины доказывается святостью жизни.

Изучайте принципы и догматы этой философии не у врагов ее и не у тех ее прихвостней, которые уподобляются мертвецам по своей испорченности или малым детям по своему невежеству, но у ее лучших представителей, совершенных в своей мудрости, дорогих богу и, вероятно, уже теперь причастных вечному блаженству. И Вы должны будете признать, что совершенный христианин является совершенным философом, хотя бы это была только какая-нибудь старуха или служанка, погруженная в грязную и низкую работу, или невежественный (по мнению света) бедняк, добывающий себе пропитание стиркою старых лоскутьев. И Вы воскликнете вместе со святым Юстином: «Вот единственная надежная и полезная философия!»

Если Вам будет угодно, я охотно возьму на себя труд показать Вам противоречивость и недостоверность всего того, в чем Ваши учения уступают нашим, хотя я желал бы, чтобы Вы, признав в Ваших учениях те или другие ошибки перед лицом той очевидности, которая присуща нашему учению, сделали бы себя учеником упомянутых выше учителей и среди первых плодов Вашего раскаяния преподнесли бы богу опровержение Ваших заблуждений, признанных Вами самими через озарение Вас божественным светом,— дабы, если Ваши первые сочинения отвратили от истинного познания бога тысячу душ, отречение от них, подтвержденное Вашим собственным примером, могло бы возвратить к богу целые миллионы вслед за Вами, как за новым Августином. От всего своего сердца молю о такой благодати для Вас. Будьте здоровы.

[Флоренция, 1675 г.]

Письмо 68[1].

Благороднейшему и ученейшему мужу Генриху Ольденбургу от Б. д. С.

Ответ на письмо 62.

Благороднейший и славнейший господин!

В то время, когда пришло письмо Ваше от 22 июля, я был в Амстердаме, куда я отправился с намерением сдать в печать ту книгу, о которой

я Вам писал.[2] Пока я был занят этим делом, распространился слух, что я уже печатаю какую-то книгу о боге и что в этой книге я пытаюсь доказать, что никакого бога не существует. Слух этот был многими принят с доверием. Это послужило поводом для некоторых теологов (быть-может, авторов этого слуха) обратиться с жалобой на меня к принцу[3] и к городским властям. Кроме того, тупоголовые картезианцы, так как они считаются благожелательно настроенными по отношению ко мне, чтобы отвести от себя это подозрение, не переставали и не перестают повсюду поносить мои мнения и мои сочинения. Узнав всё это от заслуживающих доверия людей, утверждавших вместе с тем, что теологи повсюду строят мне козни, я решился отложить подготовлявшееся мною издание до тех пор, пока не выяснится, какой оборот примет всё это дело, имея в виду сообщить Вам то решение, которое я тогда приму. Однако положение, повидимому, ухудшается со дня на день, и я всё еще не решил, что̀ предприму.

Между тем я не хотел откладывать далее мой ответ на Ваше письмо, и прежде всего я приношу глубокую благодарность за Ваше весьма дружеское предостережение, относительно которого, однако, я хотел бы получить более подробное объяснение, чтобы знать, каковы, по Вашему мнению, те учения, которые могли бы показаться подрывающими религиозную добродетель. Ибо я считаю, что всё то, что̀ представляется мне согласным с разумом, в высшей степени полезно для добродетели. Далее, я хотел бы, если только это не будет для Вас обременительно, чтобы Вы указали мне те места Теологико-Политического Трактата, которые вызвали недоумение среди ученых мужей. Ибо я хочу снабдить этот трактат некоторыми пояснительными примечаниями и, если возможно, рассеять существующие на его счет предубеждения.[4] Будьте здоровы.

[Гаага, сентябрь 1675 г.]

Письмо 69[1].

Ученейшему господину Ламберту ван-Вельтюйзену от Б. д. С.

Превосходнейший и славнейший господин!

Я весьма удивляюсь тому, что наш Hùустад[2] говорил, будто я замышляю [написать] опровержение тех сочинений, которые были изданы против моего Трактата,[3] и что среди них я предполагаю дать опровержение Вашего манускрипта.[4] Ибо я знаю, что я никогда не имел в мыслях опровергать кого-нибудь из моих противников: до такой степени все они казались мне недостойными того, чтобы я отвечал им. Насколько помнится, я говорил г. Hùустаду только одно: что я намереваюсь снабдить примечаниями некоторые более темные места означенного Трактата[5] и приложить к этим примечаниям—если только Вы согласитесь на это—Ваш манускрипт вместе с моим ответом на него. На это я и просил его испросить у Вас согласие, присовокупив, что в случае, если бы Вы воспротивились этому на том основании, что некоторые места в моем ответе

выражены слишком резко, — я уполномочиваю Вас исправить или вычеркнуть такого рода места. Я нисколько не сержусь на господина Хёйгенса, но хотел только изложить Вам это дело так, как оно есть, для того, чтобы, в случае если я не получу от Вас просимого мною согласия, показать Вам, по крайней мере, что я отнюдь не хотел опубликовать Ваш манускрипт против Вашей воли. И хотя я думаю, что это можно было бы сделать без малейшего ущерба для Вашей репутации, — если только не подписывать Вашего имени, — однако, я ничего не предприму до тех пор, пока Вы не дадите мне разрешения на его опубликование.

Но признаться, Вы доставили бы мне еще бо́льшее удовольствие, если бы Вы изложили письменно те аргументы, которые, как Вы думаете, Вы можете выставить против моего Трактата, и присоединили бы их к Вашему манускрипту. Относительно этого я и обращаюсь к Вам с убедительнейшей просьбой. Ничьи аргументы я не рассмотрел бы так охотно, как Ваши, ибо я знаю, что Вами руководит одно лишь стремление к истине и мне известна необычайная искренность Вашей души.[6] А посему я снова и снова прошу Вас — не отказаться взять на себя этот труд. Глубоко уважающий Вас.

Б. де Спиноза.

[Гаага, осень 1675 г.]

Письмо 70[1].

Превосходнейшему и проницательнейшему философу Б. д. С. от Г. Г. Шуллера, доктора медицины.

Ученейший и превосходнейший господин,
глубокоуважаемый покровитель (fautor)!

Я надеюсь, что до Вас дошло мое последнее письмо с приложенным к нему опытом анонимного лица и что Вы находитесь в таком же добром здоровье, как и я. В течение трех месяцев я не получал ни одного письма от нашего Чирнгауса и уже делал было печальное предположение, что при переезде из Англии во Францию с ним случилось какое-нибудь несчастие. Но теперь, получив от него письмо и полный радости, я считаю своим долгом — согласно желанию самого Чирнгауса — поделиться этим известием с Вами и передать Вам вместе с его сердечным приветом, что он благополучно прибыл в Париж, что он встретился там с г. Гюйгенсом, как мы ему советовали, и всячески старался применяться к его образу мыслей, так что Гюйгенс составил себе о нем весьма высокое мнение. Чирнгаус сказал ему, что Вы рекомендовали ему познакомиться с Гюйгенсом и что Вы весьма высоко ставите его личность. Это очень обрадовало г. Гюйгенса, и он ответил, что он в такой же мере ценит Вас и что он недавно получил от Вас Теологико-Политический Трактат, который там многими высоко ценится, так что часто приходится слышать вопрос о том, не напечатаны ли еще какие-нибудь сочинения того же автора. На это Чирнгаус ответил, что ему неизвестны никакие другие сочинения, кроме Геометрических доказательств I и II частей Декартовых Принци-

пов. Помимо этих замечаний Чирнгаус ничего больше не рассказывал о Вас; поэтому он надеется, что и то, что̀ он сообщил о Вас, не будет для Вас неприятно.

Недавно Гюйгенс пригласил к себе нашего Чирнгауса и сообщил ему, что господин Кольбер [2] ищет для своего сына какого-нибудь знающего преподавателя математики и что, если такого рода деятельность улыбается Чирнгаусу, он может устроить его на это место. Наш друг, попросив несколько времени на размышление, объявил, в конце концов, что готов взяться за это дело. Гюйгенс принес ему ответ, что предложение его весьма понравилось г. Кольберу, особенно в виду того, что, не владея французским языком, Чирнгаус должен будет объясняться с его сыном по-латински.

На последнее Ваше возражение он отвечает, что те несколько строк, которые я ему написал по Вашему поручению, значительно разъяснили ему смысл затронутого вопроса и что он сам до некоторой степени склонялся к тем же соображениям (так как это может быть объяснено главным образом этими двумя способами). К принятию же того мнения, которое было недавно изложено им в его возражении, он был приведен двумя следующими мотивами. «Один мотив [3] состоит в том, что в противном случае получилось бы противоречие между теоремами 5 и 7 книги II, ибо первая из этих теорем гласит, что идеаты [4] суть производящие причины идей, [5] — что̀, однако, опровергается доказательством теоремы 7-ой, ссылающимся на аксиому 4 книги I. Или же надо думать (последнее кажется мне вернее), что я неправильно понимаю ссылку автора на упомянутую аксиому, о чем — если только позволяют его занятия — было бы весьма желательно справиться у него самого. Второе основание, помешавшее мне принять предложенное объяснение, состояло в том, что при таком понимании дела атрибут мышления надо было бы признать простирающимся гораздо шире, чем прочие атрибуты; а так как каждый из атрибутов конституирует сущность бога, то я не вижу, каким образом избежать противоречия между этими двумя утверждениями. Кроме того замечу, — если позволительно судить о разуме других на основании своего собственного, — что теоремы 7 и 8 книги II окажутся трудными для понимания и что происходит это по той простой причине, что автору (для которого теоремы эти были, без сомнения, вполне ясны) было угодно изложить относящиеся к ним доказательства слишком кратко и недостаточно развернуто».

Затем наш друг сообщает, что он встретил в Париже одного весьма ученого мужа, по имени Лейбница, [6] посвященного во всевозможные науки и свободного от обычных предрассудков теологии. Между ними уже завязалось весьма близкое знакомство, так как оказалось, что г. Лейбниц, так же как и Чирнгаус, работает над проблемой усовершенствования интеллекта: г. Лейбниц считает, что нет ничего лучшего и более полезного, чем это. В области морали г. Лейбниц, по словам нашего друга, вполне дисциплинирован и в своих высказываниях следует указаниям одного только разума, не поддаваясь влиянию аффектов. В вопросах физических, а еще более метафизических, — о боге и душе, он также весьма сведущ. В виду всего этого наш друг пришел к убеждению, что человек этот вполне достоин того, чтобы — в случае, если Вы позволите — показать ему Ваши писания. Он полагает даже, что это может быть для Вас полезно: если только Вам будет угодно, он обещает дать обстоятельное объяснение этому своему мнению. Но если Вам это неже-

лательно, — не сомневайтесь в том, что, согласно данному слову, он будет хранить о них строжайшее молчание и впредь, подобно тому как он до сих пор не сделал о них ни малейшего упоминания или намека. Означенный Лейбниц весьма высоко ценит Теологико-Политический Трактат, о котором он — если помните — некогда писал Вам. [7]

Итак, прошу Вас, — если только Вы не имеете каких-либо особых соображений,— не отказать нам в Вашем разрешении со свойственным Вам великодушием и добротою и сообщить Ваше решение по возможности скорее, — чтобы по получении Вашего письма я смог ответить нашему Чирнгаусу. Я очень хотел бы написать ему во вторник вечером, если только какие-нибудь особые препятствия не задержат Вашего ответа.

Возвратившийся из Клеве г. Брессер [8] привез с родины большой запас пива; я предложил ему уделить полбочки на Вашу долю, что̀ он и обещал сделать, посылая Вам вместе с тем самый дружеский привет.

Засим прошу Вас извинить шероховатость слога и поспешность пера и приказать мне сделать для Вас какую-нибудь услугу, чтобы я мог на деле доказать, что я являюсь, превосходнейший муж, Вашим покорнейшим слугою

Г. Шуллер.

Амстердам, 14 ноября 1675 г.

Письмо 71 [1].

Славнейшему мужу Б. д. С.
от Генриха Ольденбурга сердечный привет.

Ответ на письмо 68.

Из Вашего последнего письма видно, что издание книги, предназначенной Вами для опубликования, находится в опасности. [2] Не могу не одобрить сообщаемого Вами намерения разъяснить и смягчить те места Теологико-Политического Трактата, которые послужили камнем преткновения для читателей. Таковыми я считал бы прежде всего те места, в которых Вы двусмысленно говорите о боге и природе: многие полагают, что Вы смешиваете эти два понятия. Многим кажется, что Вы отрицаете значение и авторитет чудес, которые в глазах почти всех христиан служат важнейшим удостоверением божественного откровения. Кроме того говорят, что Вы скрываете Ваше настоящее мнение об Иисусе Христе, спасителе мира и единственном посреднике для людей, об его воплощении и искуплении. И люди требуют, чтобы в отношении этих трех пунктов Вы высказали свое мнение с полной ясностью. Если Вы сделаете это и притом так, что это понравится просвещенным и рассудительным христианам, то Ваши дела, полагаю я, будут в безопасном состоянии.

Вот что̀ я хотел сообщить Вам вкратце, оставаясь глубоко Вам преданным. Будьте здоровы.

15 ноября 1675 г.

P. S. Прошу Вас немедленно уведомить меня, дошли ли до Вас эти строки.

Письмо 72[1].

Ученейшему и высокоопытному мужу Г. Б. Шуллеру от Б. д. С.

Ответ на письмо 70.

Высокоопытный господин, многоуважаемый друг!

Мне было в высшей степени приятно узнать из полученного мною сегодня письма Вашего, что Вы находитесь в добром здоровьи и что наш Чирнгаус благополучно совершил свое путешествие во Францию. Что касается его разговора обо мне с г. Гюйгенсом, то, по моему мнению, он держал себя вполне благоразумно. Кроме того, я весьма радуюсь, что ему представился столь благоприятный для поставленной им себе цели случай.

Я не вижу никакого противоречия между аксиомой 4 части I и теоремой 5 части II. Ибо в теореме этой утверждается, что сущность всякой идеи имеет своей причиной бога, поскольку он рассматривается как вещь мыслящая; в означенной же аксиоме говорится, что познание (cognitio) или идея действия (effectus) зависит от познания или идеи причины. Однако, сказать по правде, я недостаточно понимаю смысл Вашего письма в этом пункте, и я полагаю, что или в Вашем письме, или в экземпляре Чирнгауса[2] имеется ошибка, вызванная поспешностью пера. Ибо Вы пишете, будто в теореме 5 утверждается, что идеаты[3] суть производящие причины (causa efficiens) идей, тогда как это-то именно и отрицается в этой теореме. Отсюда, как я полагаю, и произошло все недоумение, а потому было бы бесполезно с моей стороны пытаться более подробно писать об этом предмете в настоящее время, но мне следует подождать, пока Вы не разъясните мне мысли нашего друга и пока я не узнаю, достаточно ли исправленный экземпляр имеется у него.

Лейбница, о котором он пишет, я знаю, думается мне, по его письмам; но не знаю, почему он отправился во Францию, будучи франкфуртским советником. Насколько я мог предположить по его письмам, он мне показался человеком свободного ума и сведущим во всякого рода науках. Однако я считаю неблагоразумным так скоро доверить ему мои писания. Я желал бы сперва узнать, что̀ он делает во Франции, и услышать суждение нашего Чирнгауса после того, как этот последний более продолжительное время будет иметь с ним общение и ближе познакомится с его характером. Затем прошу Вас поклониться от меня нашему другу и передать ему, что если я чем-нибудь могу быть ему полезен, то пусть только скажет — и он всегда найдет меня в высшей степени готовым ко всякого рода услугам.

Глубокоуважаемого друга нашего Брессера я поздравляю с приездом или возвращением; за обещанное им пиво я очень ему благодарен и постараюсь как-нибудь отплатить ему за эту услугу.

Опыта Вашего родственника я еще не проверял, да и вряд ли займусь такого рода проверкой. Ибо чем больше я размышляю о самом деле, тем более склоняюсь к тому убеждению, что Вы не создали золота, а только отделили от сурьмы то небольшое количество золота, которое в

ней скрывалось. Но об этом подробнее в другой раз: сейчас меня останавливает недостаток времени. Между тем, если я в чем-нибудь могу быть полезен для Вас, верьте, что Вы всегда найдете меня, превосходнейший муж, Вашим преданным другом и слугою

Б. де Спиноза.

Гаага, 18 ноября 1675 г.

Письмо 73[1].

Благороднейшему и ученейшему мужу Генриху Ольденбургу от Б. д. С.

Ответ на письмо 71.

Благороднейший господин!

Коротенькое письмо Ваше от 15 ноября я получил в прошедшую субботу. В нем Вы указываете только на те пункты Теологико-Политического Трактата, которые послужили камнем преткновения для читателей. Между тем я надеялся узнать из Вашего письма также и о том, каковы именно те мнения, которые могли бы показаться подрывающими религиозную добродетель и о которых Вы предостерегающе упоминали ранее.[2] Однако, чтобы открыть Вам то, что я думаю относительно указанных Вами трех пунктов, я скажу следующее:

По пункту первому я скажу, что о боге и природе я придерживаюсь мнения, весьма отличного от того мнения, которое обыкновенно защищается новейшими христианами. Ибо я считаю бога имманентною (как говорят) причиною всех вещей, а не трансцендентною (transiens).[3] Вместе с Павлом[4] и, быть может, вместе со всеми древними философами, хотя и иным образом, я утверждаю, что всё находится (esse) в боге и в боге движется. И я даже решился бы сказать, что утверждаю это вместе со всеми древними евреями, насколько можно догадываться по некоторым преданиям (traditiones), правда, многообразно искаженным и фальсифицированным.[5] Однако, если некоторые полагают, что Теологико-Политический Трактат основывается на той мысли, что бог и природа (под которой они понимают некоторую массу или телесную[6] материю) суть одно и то же, то они совершенно ошибаются.

Далее, что касается чудес, то я, напротив того, убежден в том, что достоверность божественного откровения может быть утверждена только на основании мудрости его учения, а не на основании чудес, то-есть невежества, что́ я достаточно пространно показал в главе VI о чудесах. Здесь я прибавлю только то, что между религией и суеверием я признаю главным образом то различие, что суеверие имеет своей основой невежество, а религия — мудрость. Это, полагаю я, и является причиной того, что христиане различаются среди остальных людей не верою и не любовью и не прочими плодами святого духа, но одними лишь мнениями. А именно это происходит вследствие того, что они, подобно всем [остальным людям], аргументируют одними чудесами, то-есть невежеством, которое есть источник всякой злобы и низости, и таким образом

превращают свою веру, хотя бы и истинную, в суеверие. Однако я сильно сомневаюсь, дозволят ли когда-нибудь короли применить надлежащее средство [7] против этого зла.

Наконец, чтобы открыть яснее мои взгляды также и на третий пункт, я скажу, что для спасения вовсе не необходимо признавать Христа по плоти (secundum carnem), но что следует совершенно иначе думать об этом вечном сыне бога, т. е. о вечной мудрости бога, которая проявила себя во всех вещах и особенно в человеческом духе (mens) и больше всего в Христе Иисусе. [8] Ибо без этой мудрости никто не может достигнуть состояния блаженства, так как именно она одна учит, что истинно и что́ ложно, что́ хорошо и что́ дурно. И так как, как я сказал, эта мудрость больше всего проявилась через Иисуса Христа, то благодаря этому ученики его возвестили ее миру, поскольку она была им открыта Иисусом, и показали себя более других могущими похвастаться обладанием этим духом христовым. Если же некоторые церкви прибавляют к этому, что бог принял человеческую природу, то я открыто и ясно заметил, [9] что мне неизвестно, что̀ они этим хотят сказать. Более того, признаться по правде, мне кажется, что они говорят не менее нелепо, чем если бы кто-либо сказал мне, что круг принял на себя природу квадрата.

Полагаю, что сказанного достаточно для разъяснения моих воззрений по указанным Вами трем пунктам. Понравится ли это тем христианам, которых Вы знаете, — об этом Вы сможете лучше судить сами.

Будьте здоровы.

[Гаага, ноябрь или декабрь 1675 г.]

Письмо 74[1].

Славнейшему и ученейшему мужу Б. д. С. от Генриха Ольденбурга сердечный привет.

Ответ на предыдущее.

Так как Вы повидимому упрекаете меня за чрезмерную краткость, то на этот раз я заглажу эту провинность чрезмерной пространностью. Как вижу, Вы ожидали от меня указания тех мнений в Ваших писаниях, которые кажутся Вашим читателям колеблющими религиозную добродетель. Я скажу Вам, что̀ именно больше всего их удручает. Им кажется, что Вы утверждаете фатальную необходимость всех вещей и действий. А они говорят, что признание такого рода необходимости подрывает силу всех законов, всей добродетели и религии и делает напрасными все награды и наказания. Они считают также, что всё, что̀ принуждает или вносит необходимость, тем самым извиняет [человека], а потому, думают они, не будет никого, кто не был бы извиняем пред лицом бога. Если нами движет судьба, если всё направляется твердой рукой по определенному, неизбежному пути, то для Ваших читателей непонятно: где же остается место вине и наказаниям? Как распутать этот узел — сказать чрезвычайно трудно. Я весьма желал бы узнать и уразуметь, каким образом Вы могли бы помочь разрешению этого затруднения.

Далее, высказанные Вами взгляды по поводу указанных мною трех пунктов поднимают следующие вопросы. Во-первых, в каком смысле чудеса и невежество берутся Вами в качестве синонимов и равнозначащих понятий, как это Вы повидимому полагаете, судя по Вашему последнему письму? Ведь восстание Лазаря из мертвых и воскресение Иисуса Христа кажется нам превосходящим все силы сотворенной природы и принадлежащим только к божественному могуществу; однако то обстоятельство, что это по необходимости превосходит пределы нашего конечного разумения, ограниченного определенными рамками, не обличает никакого достойного порицания невежества. Неужели Вы не находите, что сотворенный разум и человеческое знание должны признавать за разумом несотворенным и за верховным существом такое знание и такое могущество, которые могут понять и исполнить то, причину и происхождение чего мы, слабые люди, не можем ни уразуметь, ни объяснить. Все мы люди, и ничто человеческое не должно считаться чуждым нам.

Затем, так как Вы сознаетесь, что Вы не понимаете, каким образом бог мог принять человеческую природу, то позвольте спросить Вас: как же Вы понимаете те места нашего евангелия и послания к евреям, из которых первое утверждает: «слово стало плотью», а второе: «сын божий принял не ангельскую природу, но семя Авраамово»? И я считаю, что содержание всего евангелия говорит о том, что единородный сын божий, логос, который был богом и у бога, явил себя в человеческой природе и своими страданиями и смертью уплатил за нас, грешников, выкуп — цену искупления. Я очень хотел бы узнать от Вас, что̀ следует сказать обо всём этом, чтобы не поколебать истинности евангелия и христианской религии, к которой, как мне кажется, Вы относитесь благожелательно.

Я предполагал написать Вам больше, но меня останавливает приход друзей, которым я не могу отказать в исполнении долга вежливости. Но и того, что̀ я успел написать в этом письме, будет достаточно, и, быть может, это даже вызовет у Вас скуку, когда Вы рассмотрите это, как философ.

Итак, будьте здоровы и верьте, что я остаюсь всегдашним почитателем Вашей учености и Вашей науки.

Лондон, декабря 16-го дня 1675 г.

Письмо 75[1])

Благороднейшему и ученейшему мужу Генриху Ольденбургу от Б. д. С.

Ответ на предыдущее.

Благороднейший господин!

Теперь, наконец, я вижу, каковы те учения, от опубликования которых Вы меня предостерегали. Но так как именно эти учения составляют главнейшую основу всего того, что содержится в том трактате, который

я намеревался издать,[2] то я хочу объяснить здесь вкратце, в каком смысле я признаю фатальную необходимость всех вещей и действий.

Дело в том, что я никоим образом не подчиняю бога року (fatum), но я считаю, что всё с неизбежной необходимостью следует из природы бога, — таким же образом, как все считают, что из природы самого бога следует то, что бог мыслит (intelligere) самого себя. Ведь никто не отрицает того, что это с необходимостью следует из божественной природы и никто однако же не думает, что бог мыслит самого себя, принуждаемый к этому каким-то роком: он мыслит самого себя совершенно свободно, хотя и необходимо.

Затем, эта неизбежная необходимость всех вещей не устраняет ни божественных, ни человеческих законов. Ибо нравственные предписания, — получают ли они форму закона от самого бога или нет, — остаются тем не менее божественными и благодетельными. И получаем ли мы благо, вытекающее из добродетели и любви к богу, от самого бога, как от судьи, или же оно проистекает из необходимости божественной природы, — оно не будет оттого ни более, ни менее желательным. Точно так же те бедствия, которые проистекают из дурных поступков и аффектов, не могут внушать нам меньшего опасения потому только, что они проистекают из них с необходимостью. Вообще, действуем ли мы по необходимости или случайным образом (contingenter), мы во всяком случае руководствуемся в своих действиях надеждою или опасением.[3]

Далее, люди неизвиняемы пред лицом бога только по той причине, что они находятся во власти самого бога, подобно тому как глина находится во власти горшечника, который из одной и той же массы делает различные сосуды — одни для почетного, другие для низкого употребления.[4] Если Вы хоть сколько-нибудь обратите внимание на это немногое, то я не сомневаюсь, что на все те аргументы, которые обыкновенно выдвигаются против этого мнения, Вы легко могли бы ответить, как это уже многие испытали со мною.

Чудеса и невежество я взял как равнозначащие понятия потому, что те, которые пытаются обосновать существование бога и религию на чудесах, хотят доказать одну темную вещь посредством другой, которая еще более темна и которую они меньше всего знают, — и таким образом они вводят новый род доказательства, — а именно приведение не к невозможному (как говорится), а к незнанию. Впрочем, мое мнение о чудесах я в достаточной, если не ошибаюсь,[5] мере изложил в Теологико-Политическом Трактате. Здесь я прибавлю только следующее: Если Вы обратите внимание на то, что Христос явился не сенату и не Пилату и не кому-нибуд из верующих, но только святым;[6] далее, что у бога нет ни правой, ни левой стороны и что он не находится ни в каком определенном месте, но по своей сущности вездесущ; что материя везде одна и та же; что бог не манифестирует себя вне мира в том воображаемом пространстве, которое выдумано некоторыми людьми; и наконец, что структура человеческого тела сдерживается в надлежащих границах одним только давлением воздуха, —то Вы легко увидите, что это явление Христа вполне аналогично тому явлению бога Аврааму, когда Авраам увидел трех людей, которых он пригласил закусить с собою.[7]

Но Вы скажете: «все апостолы безусловно верили в то, что Христос воскрес из мертвых и действительно вознесся на небо». Я не отрицаю этого. Ведь и Авраам тоже верил, что бог вкушал у него пищу; и все израильтяне верили, что бог спустился с неба на гору Синай, окружен-

ный пламенем, и непосредственно говорил с ними. Но всё это и многое другое в том же роде — лишь видения и откровения, приноровленные к пониманию и мнениям тех людей, которым бог хотел открыть свою мысль (mentem suam) посредством этих видений. Поэтому я заключаю, что воскресение Христа из мертвых было в действительности духовным и было открыто одним лишь верующим сообразно с их пониманием; а именно, что Христос удостоился вечности и восстал из мертвых (при чем «мертвых» я здесь понимаю в том смысле, в каком Христос сказал: «предоставьте мертвым погребать своих мертвецов» [8]), давши своей жизнью и смертью пример необычайной святости, и что он постольку поднимает из мертвых своих учеников, поскольку они следуют этому примеру его жизни и смерти. Было бы нетрудно и всё евангельское учение объяснить соответственно этой гипотезе. Более того, только исходя из этой гипотезы можно уяснить себе 15 главу I послания к коринфянам и понять аргументы Павла, которые, если следовать общепринятой гипотезе, оказываются слабыми и легко опровержимыми. Не говорю уже о том, что всё то, что̀ у евреев толковалось в телесном смысле (carnaliter), было истолковано христианами в духовном смысле (spirituliter).

Слабость человеческую я признаю вместе с Вами. Но позвольте мне в свою очередь спросить Вас: обладаем ли мы, слабые люди, познанием природы в такой степени, чтобы определить, до каких именно пределов простирается ее сила и мощь (potentia) и что̀ превосходит ее силу? Так как никто без дерзости не может возомнить о себе этого, то следовательно, вполне позволительно безо всякого хвастовства объяснять чудеса, насколько это возможно, естественными причинами, а то, чего мы не можем объяснить, и вместе с тем не можем доказать, что это — нелепость, — об этом лучше будет задержать свое суждение и базировать религию, как я сказал, только на мудрости ее учения.

Наконец Вы считаете, что некоторые места евангелия Иоанна и послания к евреям противоречат высказанным мною воззрениям. Но дело в том, что Вы прикладываете мерку европейских оборотов речи к фразам восточных языков. Иоанн же, хотя он писал свое евангелие по-гречески, но в совершенно еврейском стиле. Как бы то ни было, но неужели, — когда в писании говорится, что бог явился в облаке или что он обитал в палатке или храме,— неужели Вы верите, что он в самом деле принял природу облака, палатки или храма? А ведь это самое бо̀льшее, что̀ говорил о себе Христос, — именно, что он есть храм бога; и говорил так потому, что, как я сказал в моем предыдущем письме, бог более всего проявил себя в Христе. Иоанн же, чтобы более эффективно выразить это, сказал, что слово стало плотью. Но об этом довольно.

[Гаага, декабрь 1675 г.]

Письмо 76[1].

Благороднейшему юноше Альберту Бургу от Б. д. С. привет.

Ответ на письмо 67.

Чему я едва решался верить по рассказам других, в том я должен был, наконец, убедиться из Вашего собственного письма. А именно: Вы не только сделались, как Вы говорите, членом римской церкви, но и

являетесь яростным поборником ее и уже научились злословить и дерзко неистовствовать против своих противников. Я решил было ничего не отвечать Вам, будучи уверен, что течение времени лучше, чем какие-либо доводы, может помочь Вам притти в себя и вернуться к своим родным, — не говоря уже о других мотивах, которые некогда одобряли Вы сами в нашей беседе о Стеноне [2] (по следам которого Вы теперь идете). Но некоторые друзья, возлагавшие вместе со мною надежды на Ваши прекрасные дарования, убедительно просили меня не изменять долгу дружбы и подумать более о том, чем Вы были прежде, чем о том, что Вы стали теперь. Эти-то и подобные им доводы и склонили меня написать Вам нижеследующие строки, которые я убедительно прошу Вас прочесть с достодолжным спокойствием духа.

Не буду говорить здесь — как это делают обыкновенно противники римской церкви — о пороках духовенства и пап, чтобы тем отвратить Вас от них, ибо всё подобное распространяется часто под влиянием озлобления и служит скорее к раздражению, чем к поучению. Более того, я готов даже согласиться, что в римской церкви можно найти бо́льшее число мужей великой учености и чистоты жизни, чем в какой-либо другой христианской церкви: ибо так как число членов этой церкви более велико, то понятно, что в ней будет больше людей всякого рода. Однако, Вы менее всего сможете отрицать, — если только Вы вместе с разумом не потеряли также и памяти, — что в любой церкви есть много людей честнейших, которые чтут бога справедливостью и любовью. Ибо много людей такого рода мы знаем среди лютеран, реформатов, меннонитов и энтузиастов. Не говоря уже о других, Вы знаете о Ваших собственных предках, которые во времена герцога Альбы с такою твердостью и свободою духа вынесли за свою религию все роды преследований. Итак, Вы должны признать, что святость жизни не есть преимущество римской церкви, но что она встречается во всех церквах. А так как только через это мы и узнаем (выражаясь словами апостола Иоанна, послание I, глава 4, стих 13), что мы пребываем в боге, а он в нас, то, следовательно, всё, что́ отличает римскую церковь от всех прочих церквей, есть нечто совершенно излишнее, и, следовательно, покоится на одном лишь суеверии. Ибо, как я сказал,[3] вместе с Иоанном, справедливость и любовь к ближним — единственный и вернейший знак истинной универсальной веры и истинный плод духа святого. И где бы таковые ни встретились, там присутствует и Христос, а где их нет, там нет и Христа. Ибо только дух христов может привести нас к тому, чтобы мы полюбили справедливоть и любовь к ближним. Если бы Вы захотели хорошенько поразмыслить об этом, то Вы не погубили бы себя и не причинили бы столь тяжкого огорчения Вашим родителям, горько оплакивающим теперь судьбу Вашу.

Возвратимся однако к Вашему письму, которое Вы начинаете с сокрушения о том, что я дал обойти себя князю бесовскому. Я прошу Вас успокоиться и притти в себя. Когда Вы были в полном здравом уме, Вы поклонялись, если я не ошибаюсь, бесконечному богу, силою которого всё абсолютно происходит и поддерживается. Теперь же Вы бредите о каком-то князе бесовском, враге бога, совращающем и обманывающем против воли бога большинство людей (ибо добрых — мало), которые преданы за это богом на вечные муки этому самому учителю преступлений. Итак, значит, божественная справедливость допускает, по Вашему, чтобы дьявол безнаказанно обманывал людей, но не терпит, чтобы эти

люди, несчастным образом обманутые и совращенные им, остались безнаказанными?

Но все эти абсурды были бы еще терпимы, если бы Вы чтили вечного и бесконечного бога, а не того бога, которым Шатильон безнаказанно кормил лошадей в городе Тимене (так он называется по-голландски).[4] И Вы оплакиваете меня, несчастный! Мою философию, с которой Вы никогда не были знакомы, Вы называете химерою! О, безумный юноша! Кто так околдовал Вас, что Вы вообразили себе, будто можно проглатывать то самое высокое и вечное (summum illud et aeternum) и будто оно может находиться в Ваших кишках?[5]

Однако, Вы повидимому хотите апеллировать к разуму и спрашиваете меня: почему я знаю, что моя философия лучше всех других, которые только когда-либо проповедывались в мире, теперь проповедуются или в будущем будут проповедываться? С гораздо бо́льшим правом я мог бы задать этот вопрос Вам. Ибо я вовсе не претендую на то, что открыл наилучшую философию, но я знаю, что я постигаю истинную.[6] Если же Вы спросите: каким образом я знаю это? — то я отвечу: таким же образом, каким Вы знаете, что три угла треугольника равняются двум прямым. Ни единый человек не станет отрицать, что этого уже совершенно достаточно, — если только он находится в здравом уме и не бредит нечистыми духами, которые будто бы внушают нам ложные идеи, совершенно подобные истинным. Ибо истинное есть показатель (index) как самого себя, так и ложного.[7]

А Вы, мнящий, что Вы наконец нашли наилучшую религию, или вернее, наилучших людей, которым Вы отдали свое легковерие: откуда Вы знаете, что эти люди, — наилучшие между всеми, кто только когда-либо проповедывал, проповедует или когда-либо в будущем будет проповедывать другие религии? Исследовали ли Вы все религии, как древние, так и новые, проповедуемые как здесь, так и в Индии, и вообще по всей земле? А если бы Вы даже и исследовали их, каким образом Вы знаете, что избрали наилучшую? Ибо Вы не можете дать никакого разумного обоснования Вашей вере. Вы скажете, что Вы находите успокоение во внутреннем свидетельстве духа божия, тогда как все прочие совращаются и обманываются князем бесовским. Но ведь и все остальные, не принадлежащие к римской церкви, с таким же правом, как и Вы, говорят то же самое о своей вере.

А то, что́ Вы говорите о единодушном согласии миллионов людей, о непрерывной преемственности церкви и т. п., — это есть не что иное, как старая песня фарисеев.[8] Ведь фарисеи с неменьшей самонадеянностью, чем приверженцы римской церкви, выставляют миллионы свидетелей, которые с таким же упорством, как и свидетели римской церкви, пересказывают слышанное ими, как будто бы это было ими самими пережито. Далее, и они тоже возводят свое начало до Адама. И они с такой же надменностью хвастаются тем, что церковь и по сие время распространяется и держится твердо и неизменно вопреки ненависти и вражде язычников и христиан. И они тоже — более, чем кто-либо, — ссылаются на древность своей церкви. Они единогласно заявляют, что получили свои предания от самого бога и что они одни хранят писаное и неписаное слово божие. Никто не может отрицать того, что из их среды вышли всевозможные ереси, тогда как сами они на протяжении нескольких тысячелетий остались неизменными, — и не по принуждению какого-нибудь правительства, но единственно в силу действия суеверия. Они

рассказывают такое множество историй о всевозможных чудесах, что пересказ этих историй мог бы утомить тысячу самых говорливых людей. Но особенно они кичатся тем, что ни один народ не может насчитать за собою столько мучеников и что число их единоверцев, с необычайною твердостью духа претерпевающих всевозможные муки ради веры, которую они исповедуют, с каждым днем возрастает. И это не ложь. Я сам знаю, что среди других, о некоем Иуде, прозванном Верным, который, стоя среди пламени, когда его считали уже мертвым, запел гимн: «Тебе, господи, предаю душу мою», и на средине его испустил дух.[9]

Систему управления римской церкви, которую Вы так хвалите, я признаю политичною и для многих весьма выгодною. И я считал бы ее даже наиболее приспособленною к тому, чтобы обманывать народ и сковывать души людей, если бы не существовало на свете магометанской церкви, которая в этом отношении много превосходит католическую, — ибо с тех самых пор, как существует это суеверие, в нем еще не происходило никаких расколов.[10]

Итак, если Вы только хорошенько подумаете обо всем этом, то Вы заметите, что за христиан говорит только то, что̀ Вы отмечаете в третьем пункте, т. е. то, что люди простые и неученые могли обратить в веру христову почти весь мир. Но этот довод ратует не за римскую церковь, а за всех тех, которые исповедуют[11] имя христово.

Однако положим даже, что все выставленные Вами доводы говорят за одну только римскую церковь. Думаете ли Вы, что этими аргументами Вы математически доказываете авторитетность римской церкви? А так как это совершенно неверно, то ка̀к же Вы хотите, чтобы я поверил, что мои доказательства вдохновлены князем бесовским, а Ваши — самим богом, тем более, что, как я вижу и как это явствует из Вашего письма, Вы сделались рабом этой церкви не столько из любви к богу, сколько из страха перед адом, каковой страх есть единственная причина суеверия. Не в том ли состоит всё Ваше смирение, что Вы верите не самому себе, но только другим людям, которых весьма многие осуждают? Или, быть может, Вы считаете дерзостью и гордостью то, что я пользуюсь моим разумом (ratione) и нахожу удовлетворение в том истинном слове божием, которое находится в душе (in mente) и которое никогда не может быть ни искажено, ни извращено? Долой это пагубное[12] суеверие! Признайте разум, данный Вам богом, и развивайте его, если не хотите быть причисленным к животным! Перестаньте называть нелепые заблуждения мистериями и не смешивайте столь постыдно того, что̀ нам неизвестно или еще не открыто, с тем, нелепость чего может быть доказана, — каковы приводящие в трепет таинства Вашей церкви, которые Вы тем более считаете превосходящими человеческое понимание, чем более они противоречат правильному разуму.

Далее, что касается того основного положения Теологико-Политического Трактата, которое гласит, что писание должно быть объясняемо посредством одного только писания и которое Вы так дерзко и бездоказательно объявляете ложным, то положение это у меня не просто предполагается, но аподиктически доказывается, что оно истинно или надежно (firmum) (особенно в главе 7, где также опровергаются мнения противников; прибавьте к этому то, что̀ доказывается в конце главы 15.[13]

Если только Вы пожелаете обратить внимание на все это и кроме того рассмотрите историю церкви (в которой Вы, как я вижу, совер-

шенно несведущи), чтобы убедиться в том, как ложно передает духовенство большинство событий и какими средствами и ухищрениями сам папа римский, шесть веков спустя после рождества христова, добился верховной власти над церковью, — то я не сомневаюсь, что Вы в конце концов образумитесь. От всей души желаю Вам этого. Будьте здоровы. И т. д.

[Гаага, декабрь 1675 г.]

Письмо 77[1].

Славнейшему мужу Б. д. С.
от Генриха Ольденбурга наилучшие пожелания.

Ответ на письмо 75.

Вы совершенно верно угадали, почему я не хотел бы, чтобы Вы опубликовали Ваши мысли о фатальной необходимости всех вещей. Дело в том, что такое учение способно задержать развитие добродетели и уничтожить значение наград и наказаний. То, что̀ Вы изложили по этому поводу в Вашем последнем письме, как кажется, еще не разрешает вопроса и не может успокоить человеческого ума. Ибо если мы, люди, во всех наших действиях, как нравственных так и естественных, находимся во власти божией та̀к же, как глина в руках горшечника, то спрашивается: на каком основании мы подвергаемся осуждению за то, что поступили так, а не иначе, если поступить иначе было безусловно невозможно? И не могли ли бы мы тогда единогласно воззвать к богу со словами: «Твой непреклонный рок, твоя неотвратимая власть принудили нас к тому, что̀ мы сделали — мы не могли поступить иначе. За что̀ же и по какому праву ты подвергнешь нас теперь жесточайшим наказаниям, которых мы никоим образом не могли избежать, так как ты, в силу высшей необходимости, творишь и направляешь всё по своему решению и благоусмотрению!». Вы говорите: люди не извиняемы пред лицом бога только по той причине, что они находятся во власти самого бога; но я мог бы обернуть это Ваше соображение и с гораздо бо̀льшим правом, как мне кажется, сказать совершенно противоположное: люди потому именно извиняемы, что они находятся во власти бога. Ибо всякий мог бы тут же возразить: «неотвратима власть твоя, о боже! А потому меня следует по справедилвости извинить за то, что я не поступил иначе».

Далее, продолжая считать равнозначащими понятия чуда и невежества, Вы повидимому ограничиваете одними и теми же пределами могущество бога и разумение людей, хотя бы и проницательнейших: выходит так, как будто бог не в силах создать ничего такого, чего не могли бы уразуметь люди, если они напрягут все свои умственные силы. К тому же история страданий, смерти, погребения и воскресения Христа описана такими живыми и правдивыми красками, что я даже осмелился бы воззвать к Вашей совести: неужели Вы полагаете, что это нужно принимать скорее в аллегорическом, чем в буквальном смысле,

если только Вы убеждены в истинности истории? Те подробности, которые так ярко описаны евангелистами, несомненно склоняют нас к тому, чтобы принимать эту историю совершенно буквально. Вот вкратце то, что̀ я хотел Вам сказать по этому вопросу. Убедительно прошу Вас извинить меня и дружески ответить мне со свойственной Вам искренностью.

Господин Бойль посылает Вам свое ответное приветствие. О текущей работе Королевского Общества расскажу в другой раз. Будьте здоровы и продолжайте любить меня.

Генрих Ольденбург.

Лондон, 14 января 1676 г.

Письмо 78[1].

Благороднейшему и ученейшему мужу Генриху Ольденбургу от Б. д. С.

Ответ на предыдущее.

Благороднейший господин!

Когда я, в последнем письме моем[2] выразился, что «мы неизвиняемы потому, что находимся во власти бога, как глина в руках горшечника», то я хотел, чтобы это было понято в том смысле, что никто не может порицать бога за то, что он дал ему слабую природу или немощный дух. Ибо как нелепо было бы, если бы круг стал жаловаться на то, что бог не наделил его свойствами шара, или страдающий от желчного камня ребенок — на то, что ему не дано здоровое тело, — так точно нелепы жалобы слабодушного человека на то, что бог отказал ему в силе, истинном познании и любви к богу, дав ему такую слабую природу, что он не может ни сдержать, ни умерить своих страстей. Ибо к природе каждой вещи принадлежит только то, что̀ необходимо вытекает из данной ее причины. А что к природе каждого человека не принадлежит сила духа и что иметь здоровое тело не более в нашей власти, чем иметь здоровую душу (mens), — этого не может отрицать ни единый человек, если только он не пожелает отрицать как опыт, так и разум. Вы говорите далее: если люди грешат по естественной необходимости, то они извинимы. Но Вы не объясняете, что̀ Вы хотите вывести из этого: то ли, что бог не может на них гневаться, или — что они достойны блажества, т. е. познания бога и любви к богу. Если Вы имеете в виду первое, то я вполне согласен, что бог не гневается, но что всё происходит согласно его решению. Однако я отрицаю, чтобы вследствие этого все должны были достигать блаженства: ибо люди могут быть извиняемы и тем не менее не обладать блаженством и испытывать многообразные мучения. Ведь лошадь не виновна (excusabilis est) в том, что она лошадь, а не человек, и однако она должна быть лошадью, а не человеком. Тот, кто заболевает бешенством от укуса собаки, конечно, должен быть извинен, и однако же он по праву предается удушению[3]. И наконец тот, кто не в состоянии управлять своими страстями и сдерживать их из страха перед законом, — хотя тоже должен

быть извинен за свою слабость, но тем не менее не может наслаждаться спокойствием духа, познанием бога и любовью к нему, но необходимо погибает.

Не считаю нужным напоминать здесь о том, что если, по словам писания, бог гневается на грешников и является судьей, который производит дознание, постановляет и присуждает людей за те или другие поступки, то всё это говорится лишь на человеческий манер (more humano) и применительно к общепринятым мнениям толпы; ибо цель писания заключается не в том, чтобы поучать философии и делать людей учеными, но в том, чтобы внушить им повиновение.

Далее, я не вижу, каким образом из того, что я считаю равнозначащими понятия чуда и невежества, можно вывести, будто я заключаю в одни и те же границы могущество бога и разумение людей.

Затем, страдания, смерть и погребение Христа я, вместе с Вами, принимаю в буквальном смысле, воскресенье же его — в аллегорическом.[4] Правда, я признаю, что и о воскресении евангелисты рассказывают с такими подробностями, что мы не можем отрицать того, что сами они верили как в то, что тело Христа воскресло и поднялось на небо, чтобы воссесть справа от бога, так и в то, что всё это могли бы видеть также и неверующие, если бы таковые присутствовали в тех самых местах, где Христос явился своим ученикам. Однако во всем этом они, без ущерба для евангельского учения, могли обманываться, как это случалось и с другими пророками, примеры чего я дал в предыдущем письме. Павел же, которому тоже Христос явился впоследствии, хвалится тем, что он знает Христа не по плоти, но по духу.[5]

За каталог сочинений благороднейшего господина Бойля[6] приношу Вам искреннюю благодарность. Жду узнать от Вас при первом удобном случае о теперешних работах Королевского Общества.[7]

Будьте здоровы, достойнейший муж, и верьте моей преданности и любви к Вам.

[Гаага, 7 февраля 1675 г.]

Письмо 79[1].

Славнейшему мужу Госп. Бенедикту де Спинозе от Генриха Ольденбурга сердечный привет.

Ответ на предыдущее.

В Вашем последнем письме от 7 февраля имеется нечто такое, что требует разъяснения. Вы говорите, что человек не может жаловаться на то, что бог отказал ему в истинном познании бога и в необходимых для борьбы с грехом силах, так как к природе каждой вещи принадлежит только то, что с необходимостью вытекает из ее причины. Я же утверждаю, что так как бог, творец людей, создал их по своему собственному образу, понятие всего заключает в себе мудрость, благость и могущество, то из этого с полною очевидностью следует, что от человека более зависит иметь здоровую душу, чем здоровое тело; потому что физическое здоровье тела находится в зависимости от механических принципов, здоровье же души — от воли и решения самого человека. Вы прибавляете,

что люди могут быть извиняемы и, тем не менее, испытывать многообразные мучения. Это кажется жестоким на первый взгляд. И хотя Вы присовокупляете, в виде подтверждения, что взбесившаяся от укушения собака невиновна и тем не менее по праву убивается, но это еще вовсе не разрешает вопроса: ибо умерщвление такой собаки было бы проявлением жестокости, если бы это не было необходимо для того, чтобы предотвратить опасность укушения и бешенства других собак, других животных и даже людей. Если же бог вложил в людей здоровую от природы душу, — что вполне в его власти, — то нет такой заразы в виде пороков, которая была бы неотвратима. И было бы весьма жестоко со стороны бога обрекать людей на вечные или хотя бы и временные, но страшные мучения за грехи, избежать которых было не в их власти. К тому же содержание всего св. писания клонится к подтверждению и разъяснению того, что люди могут воздерживаться от грехов, ибо оно изобилует угрозами, обещаниями и предвещаниями наград и наказаний, что говорит против неизбежности греха и свидетельствует о возможности избежать наказаний. Отрицая это, придется признать деятельность человеческой души не менее механическою, чем деятельность человеческого тела.

Далее, настаивая на равнозначности понятий чуда и невежества, Вы исходите, повидимому, из того предположения, что творения могут и должны с полной ясностью постигать бесконечное могущество и мудрость творца, — между тем как я всё еще убежден, что дело обстоит совершенно иначе.

Наконец, когда Вы утверждаете, что страдания, смерть и погребение Христа следует понимать буквально, воскресение же его — аллегорически, то, как мне кажется, Вы не подтверждаете этого никакими доводами. Воскресение Христа передается в евангелиях так же буквально, как и всё остальное. И на этом догмате воскресенья христова держится вся христианская религия и ее истинность, так что, устраняя этот догмат, Вы лишаете смысла самую миссию Иисуса Христа и всё его небесное учение. Не может укрыться от Вас и то обстоятельство, что сам Христос, по воскресении своем из мертвых, весьма заботился о том, чтобы убедить учеников своих в истинности своего воскресения в собственном смысле этого слова. Превращать всё это в аллегории — то же самое, как если бы кто-нибудь попытался подорвать всю истинность евангельской истории.

Вот то немногое, что я хотел возразить Вам сообразно свободе философствования. Убедительно прошу принять всё это в хорошую сторону.

Лондон, 11 февраля 1676 г.

В следующий раз, если, бог даст, буду жив и здоров, сообщу Вам подробным образом о теперешних занятиях и исследованиях Королевского Общества. [2]

Письмо 80[1].

Проницательнейшему и ученейшему философу Б. д. С. от Эренфрида Вальтера фон-Чирнгауса.

Славнейший муж!

Во-первых, мне весьма трудно понять, каким образом доказывается a priori существование тел, обладающих движениями и фигурами; ведь в протяжении, рассматриваемом абсолютно, ничего такого не содержится.

Во-вторых, я хотел бы узнать от Вас, как следует понимать то, о чем упоминаете в письме о бесконечном [2], когда говорите: «однако они [т. е. математики] не заключают из этого, что подобные вещи превосходят всякое число вследствие [чрезвычайного] множества своих частей». Мне кажется, что все математики всегда доказывают относительно такого рода бесконечностей, что число частей столь велико, что они превосходят всякое число, какое только можно указать. И в том примере относительно двух кругов, который там же приводится, Вы, как мне кажется, не показываете этого, хотя и взялись это показать. Ибо там Вы только показываете, что они заключают об этом не из чрезмерной величины промежуточного [между двумя окружностями] пространства и не из того, чтобы мы не имели тут максимума и минимума этого расстояния [между окружностями]. Но Вы не доказываете того, чего Вы хотели, а именно, что они заключают об этом не из [чрезвычайного] множества частей.

Далее, я узнал от г-на Лейбница, что воспитатель дофина Франции, по имени Гюэ [3], человек выдающейся учености, собирается писать книгу об истинности человеческой религии и опровергать Ваш Теологико-Политический Трактат. Будьте здоровы.

2 мая 1676 г.

Письмо 81 [1].

Благороднейшему и ученейшему мужу Эренфриду Вальтеру фон-Чирнгаусу

от Б. д. С.

Ответ на предыдущее.

Благороднейший муж!

То, что я сказал в письме о бесконечном, [2] а именно, что о бесконечности частей заключают не на основании их [чрезвычайного] множества, явствует из следующего: если бы об этом заключали на основании множества частей, то мы не могли бы помыслить еще бо́льшего множества, но множество этих частей должно было бы быть больше, чем какое угодно данное множество. Между тем это неверно, ибо во *всём* промежуточном пространстве между двумя окружностями, имеющими разные центры, мы мыслим вдвое бо́льшее множество частей [3], чем в половине этого промежуточного пространства, и однако же число частей, как в половине промежуточного пространства, так и в его целом, больше всякого числа, какое только можно указать.

Далее, из протяжения, как его мыслит Декарт, а именно в виде покоящейся громады (moles quiescens), не только трудно, как Вы говорите, но совершенно невозможно доказать существование тел. Ибо покоящаяся материя, насколько это зависит от нее самой, будет продолжать пребывать в покое и не побудится к движению иначе как более могущественной внешней причиной. Вот почему я не поколебался когда-то заявить, что Декартовы принципы естествознания (rerum naturalium principia Cartesiana) бесполезны, чтобы не сказать абсурдны.

Гаага, 5 мая 1676 г.

Письмо 82[1].

Проницательнейшему и ученейшему философу Б. д. С. от Эренфрида Вальтера фон-Чирнгауса.

Ученейший муж!

Я просил бы Вас о следующем одолжении: укажите мне, каким образом из понятия протяжения согласно Вашим воззрениям может быть a priori доказано разнообразие вещей? Вы упомянули о мнении Декарта. Декарт говорит, что он может вывести из протяжения это разнообразие вещей не иначе, как предположив, что оно было произведено в протяжении движением, возбужденным самим богом. Таким образом нельзя сказать, как мне кажется, чтобы Декарт выводил существование тел из покоящейся материи, — разве только Вы ни во что не ставите его предположение о двигателе-боге. Каким образом это разнообразие вещей должно с необходимостью a priori следовать из сущности бога, Вами не показано. (Декарт полагал, что доказательство этого превосходит человеческое разумение.) Вот я и спрашиваю Вас об этом предмете, хорошо зная, что Вы держитесь иных воззрений, — если только не имеется какой-нибудь важной причины, в силу которой Вы до сих пор не пожелали предать это гласности. И я не сомневаюсь, что Вы не ограничились бы такого рода темным намеком, если бы в этом не было нужды. Во всяком случае будьте уверены, что независимо от того, дадите ли Вы мне откровенные указания, или же скроете их от меня, — моя привязанность к Вам останется неизменною.

Причины же, побуждающие меня особенно сильно желать Ваших указаний по этому вопросу, состоят в следующем: я постоянно замечал в математике, что из какой-нибудь вещи, рассматриваемой в самой себе, т. е. из определения какой-нибудь вещи, мы можем вывести в лучшем случае только одно из ее свойств. Если же мы хотим получить другие ее свойства, то необходимо соотнести определяемую вещь с другими предметами, и только тогда, из соединения определений этих вещей, можно получить новые свойства. Так, напр., если мы рассматриваем одну только периферию круга, то мы будем в состоянии заключить лишь о том, что она повсюду одинакова или единообразна и в этом свойстве своем существенно отличается от всякой другой кривой; но я не смогу вывести каких-либо других свойств круга. Если же я соотнесу периферию с чем-нибудь другим, а именно с радиусами, проведенными из центра, или с двумя или несколькими пересекающимися прямыми, то я смогу вывести отсюда много других свойств. Всё это некоторым образом противоречит, повидимому, теореме 16 Этики (являющейся почти самой главной в 1 книге Вашего трактата), в каковой теореме принимается за самоочевидное, что из данного определения каждой вещи могут быть выведены многие свойства.[2] Мне же это кажется невозможным, если мы не соотнесем определяемую вещь с чем-нибудь другим. Вот это-то недоумение и мешает мне уразуметь: каким образом из какого-нибудь аттрибута, рассматриваемого в самом себе, напр. из протяжения, может вырасти (exsurgere) бесконечное разнообразие тел. Если же и сами Вы полагаете, что это не может быть выведено из рассмотрения одного аттри-

бута, отдельно взятого, но лишь из всех аттрибутов, вместе взятых, то я желал бы, чтобы Вы просветили меня насчет этого, а также и насчет того, каким образом надо было бы понимать это. Будьте здоровы и т. д.

Париж, 23 июня 1676 г.

Письмо 83[1].

Благороднейшему и ученейшему мужу Эренфриду Вальтеру фон-Чирнгаусу

от Б. д. С.

Ответ на предыдущее.

Благороднейший муж!

Вы спрашиваете меня, можно ли из одного понятия протяжения a priori доказать разнообразие вещей. Полагаю, что я уже достаточно ясно показал, что это невозможно и что поэтому материя плохо определена Декартом через протяжение, но что она необходимо должна быть объясняема (explicari) через [такой] аттрибут, который бы выражал вечную и бесконечную сущность.[2] Но об этом я, быть может, когда-нибудь, если буду жив,[3] поговорю с Вами более ясно. Ибо до сих пор я не имел возможности привести в надлежащий порядок то, что имеет отношение к этому вопросу (Nam huc usque nihil de his ordine disponere mihi licuit).

Если же Вы прибавляете, что из определения каждой вещи, когда она рассматривается сама в себе, можно вывести только одно единственное свойство, то, быть-может, это имеет место в вещах наипростейших или (vel) рассудочных понятий (entia rationis)[4] (к которым я отношу и фигуры), но не в реальных предметах (in realivus). Ибо из одного того, что я определяю бога, как такое существо, к сущности которого принадлежит существование, я заключаю о многих его свойствах, а именно: о том, что он необходимо существует, о том, что он един (unicus), неизменен, бесконечен и т. д. Можно было бы привести еще много примеров на эту тему, но в настоящее время я их опускаю.

Затем прошу Вас разузнать, вышел ли в свет Трактат г. Гюэ (направленный против Теологико-Политического Трактата), о котором Вы писали мне ранее,[5] и не можете ли Вы переслать мне экземпляр этого Трактата? Далее, известны ли уже Вам новейшие открытия относительно преломления лучей?[6] Засим, будьте здоровы, благороднейший муж, и продолжайте любить и т. д.

Гаага, 15 июля 1676 г.

Письмо 84[1].

Другу о Политическом Трактате

от Б. д. С.

Дорогой друг!

Ваше любезное письмо было мне передано вчера. От души благодарю за Ваши сердечные заботы обо мне. Я не пропустил бы этого случая и т. д.[2], если бы я не был занят чем-то таким, что̀ я считаю более полезным и что̀, как я полагаю, будет Вам более приятно, — а именно, составлением Политического Трактата, который я начал некоторое время тому назад, по Вашему побуждению. Шесть глав этого Трактата уже закончены. Первая глава содержит как-бы введение к самому труду. Вторая трактует о естественном праве. Третья — о праве верховных властей. Четвертая — о том, какого рода политические дела подлежат регулированию со стороны верховных властей. Пятая — о том последнем и наивысшем, к чему может стремиться общество. И шестая — о том, каким образом должна быть устроена монархическая власть, чтобы она не выродилась в тиранию. В настоящее время я пишу седьмую главу, в которой методически доказываю все пункты предыдущей шестой главы, касающейся устройства хорошо организованной монархии. После этого я перейду к аристократической и народной форме верховной власти и, наконец, к законам и другим частным вопросам, относящимся к политике.

Засим будьте здоровы и т. д.

[Гаага, 1676 г.]

ПРИЛОЖЕНИЯ.

ПРИМЕЧАНИЯ К ПЕРЕПИСКЕ.

Письмо 1.

[1]) Это письмо (написанное Ольденбургом по-латыни) известно только по Посмертным Сочинениям, где оно тоже дается под № 1. Перевод сделан с латинского текста Opera Posthuma.

[2]) Рейнсбург — небольшое селенье близ Лейдена. Спиноза жил здесь с 1660 по 1663 г.

[3]) Ольденбург имеет в виду книгу Роберта Бойля, вышедшую в 1661 г. на английском языке под заглавием «Certain Physiological Essays» («Некоторые физиологические очерки»). Эти «Очерки» относились не к области физиологии в современном смысле термина «физиология», а к области физики и химии (слово «физиология» буквально обозначает «науку о природе», «естествознание», в каковом значении оно и употреблялось в старину).

Письмо 2.

[1]) Это письмо (написанное Спинозой по-латыни) известно только по Посмертным Сочинениям, где оно тоже дается под № 2. Перевод сделан с латинского текста Opera Posth. Судя по датам предыдущего письма и письма № 3, это письмо написано в середине сентября 1661 г.

[2]) К этому месту письма в Opera Posth. имеется следующее примечание: «Смотри Этику, часть I, с самого начала вплоть до теоремы 4-ой». Однако следует указать на то, что то приложение к письму Спинозы, в котором Спиноза «геометрическим способом» доказывает некоторые основные положения своей философии и которое до нас не дошло, не может быть вполне отождествлено по своему содержанию с первыми двумя страницами Этики. На основании писем 2, 3 и 4 и с помощью I приложения к Краткому Трактату, Гебхардт (Spinoza Briefwechsel, übertragen und mit Einleitung, Anmerkungen und Register versehen von C. Gebhardt, Leipzig 1914. S. 334 — 335) и Вульф (The Correspondence of Spinoza, translated and edited with Introduction and Annotations by A. Wolf, London 1928, pp. 371 — 373) пытаются реконструировать недошедшее до нас приложение к письму Спинозы Ольденбургу.

Мы здесь приводим реконструкцию Вульфа:

Определение 1. Бог есть существо, состоящее из бесчисленных аттрибутов, из которых каждый бесконечен или в высшей степени совершенен в своем роде.

Определение 2. Под аттрибутом или субстанцией я понимаю то, что существует в себе и мыслится через себя и в себе, так что понятие о нем (аттрибуте) или о ней (субстанции) не заключает в себе понятия какой-нибудь другой вещи.

Определение 3. Под модификацией или акциденцией я разумею то, что существует в другом и мыслится через это другое, в котором оно существует.

Аксиома 1. Субстанция по природе своей первичнее своих акциденций.

Аксиома 2. Кроме субстанций и акциденций ничего не существует в реальности или вне интеллекта.

Аксиома 3. Вещи, обладающие различными аттрибутами, не имеют между собой ничего общего.

Аксиома 4. Вещи, не имеющие ничего общего между собой, не могут быть одна причиною другой.

Теорема 1. В природе не может существовать двух субстанций, имеющих один и тот же аттрибут.

Теорема 2. Субстанция не может быть произведена ничем, даже и другой субстанцией, но существование принадлежит к сущности субстанции.

Теорема 3. Каждая субстанция по природе своей бесконечна или в высшей степени совершенна в своем роде.

Схолия. Существование аттрибута или субстанции следует из их определения. Ибо всякое определение или всякая ясная и отчетливая идея — истинна.

[3]) Высказывания Бэкона относительно подверженности человеческого интеллекта всякого рода заблуждениям и относительно причин этих заблуждений взяты Спинозой из «Нового Органона» Бэкона (часть 1, афоризмы 41, 51, 48 и 49) и приводятся им почти дословно.

[4]) Термин «рассудочное понятие» (ens rationis, т. е. «вещь или предмет рассудка или разума», «создание или образование [человеческого] ума», по-немецки Gedankending; Половцова переводит «рациональная сущность») встречается у средневековых философов (например у номиналиста Вильгельма Оккамского) для обозначения таких предметов мысли или таких «сущностей», которые имеют бытие только в мышлении, хотя и не являются произвольными выдумками данного субъекта. Попадается этот термин и у Декарта.

В философии Спинозы понятие entis rationis играет очень значительную роль. Спиноза подчеркивает, что ens rationis есть только «модус мышления или сознания» (modus cogitandi, см. например Opera, Gebhardt, vol. I, 233, vol. IV, 57), что вне интеллекта ens rationis есть «чистое нечто» (Vol. I, 235). Основная черта entium rationis это прежде всего их *абстрактный* характер. Человеческий ум вынужден прибегать к абстракциям в силу своей ограниченности или конечности, которая не позволяет ему охватить все бесконечное множество единичных вещей и связей между ними. Это и заставляет его образовывать «рассудочные понятия» (entia rationis), которые, соответственно этому, характеризуются Спинозой как «абстрактные вещи» (res abstractae, vol. II, 34), как «наипростейшие вещи» (res simplicissimae, vol. IV, 335) и как «вспомогательные средства воображения» (auxilia imaginationis, vol. IV, 57).

К «рассудочным понятиям» (entia rationis) Спиноза относит все абстрактные общие понятия («универсалии», «роды», «виды», например «человек», «лошадь», «камень», «воля» — см. vol. I, 234; IV, 9; II, 121, 129, 134); далее, такие понятия, как «время», «мера» (определение количества, см. прим. 8 к письму 12), «число» (I, 234; IV, 57); затем, такие, по сути дела отрицательные, понятия, как «слепота», «темнота», которые представляются нами в образе некоторых положительных качеств (I, 234; IV, 128); наконец, также и геометрические фигуры, рассматриваемые в отвлечении от физических вещей (IV, 335).

Письмо 3.

[1]) Это письмо (написанное Ольденбургом по-латыни) известно только по Посмертным Сочинениям, где оно тоже дается под № 3. Перевод сделан с латинского текста Opera Posthuma.

[2]) «Естественным светом» (lux naturae, также lumen naturae или lumen naturale) в XVII веке называли (следуя за Фомой Аквинским и др.) естественную способность человека постигать истину, в отличие как от сверхестественного («божественного») откровения, так и от повседневного эмпирического познания. Понятие «естественного света» играет большую роль в рационалистической философии Декарта.

[3]) «Философское общество» (Collegium Philosophicum) было создано около 1645 г. с целью содействовать развитию экспериментального изучения природы в духе Бэконовской методологии. До 1660 г. общество это не имело определенных организационных форм; не имело даже определенного названия (его называли также «Незримой Коллегией» — Invisible College). С конца 1661 г. оно известно под названием «Королевского Общества», а в 1662 г. оно получило уставную грамоту (королевский «диплом»). Роберт Бойль был одним из первых и наиболее влиятельных членов этого общества. Ольденбург в 1663 г. был назначен первым секретарем Общества. Общество это не было философским в современном смысле этого слова: это было *естественно-научное общество*, занимавшееся главным образом экспериментальными исследованиями.

[4]) Слово «история» обозначает здесь не историю в современном смысле, а «описание» или «исследование вообще». Таково вообще наиболее обычное старое значение этого слова, сохранившееся в настоящее время в выражении «естественная история».

Письмо 4.

[1]) Это письмо (написанное Спинозой по-латыни) известно только по Посмертным Сочинениям, где оно тоже дается под № 4. Перевод сделан с латинского текста Opera Posth. Судя по датам предыдущего и следующего письма, это письмо написано в октябре 1661 г.

[2]) Под «общими [для всех людей] понятиями» (notiones communes) в XVII веке (и раньше) разумелись такие первичные понятия и неоспоримые истины, которые так или иначе врождены человеческому интеллекту и не нуждаются ни в каких доказательствах. Спиноза в данном месте употребляет это выражение для сокращенного обозначения того, что в письме Ольденбурга было выражено словами: «недоказуемые принципы, познаваемые посредством естественного света и не нуждающиеся ни в каких доказательствах».

Письмо 5.

[1]) Это письмо (написанное Ольденбургом по-латыни) известно только по Посмертным Сочинениям, где оно тоже дается под № 5. Перевод сделан с латинского текста Opera Posth.

[2]) Речь идет о «Физиологических очерках» Бойля (см. прим. 3 к письму 1). Эти «Очерки» появились на английском языке в 1661 г. Латинский перевод их был издан в Лондоне в 1665 г. и в Амстердаме в 1667 г. (под заглавием «Tentamina quaedam Physiologica cum historia fluiditatis et firmitatis»). Повидимому Ольденбург переслал Спинозе пробный экземпляр латинского перевода некоторых из «Очерков» Бойля.

Письмо 6.

[1]) Это письмо (написанное Спинозой по-латыни) дошло до нас в двух редакциях: 1) в Opera Posth., где оно тоже дается под № 6, и 2) в собственноручной рукописи, отправленной Спинозой Ольденбургу и ныне хранящейся в архиве Королевского Общества, в Лондоне (факсимиле — в издании W. Meijer'a «Nachbildung der im Jahre 1902 noch erhaltenen eigenhändigen Briefe des B. Despinoza», Haag 1903). Важнейшее различие обеих редакций состоит в том, что в Opera Posth. отсутствует конец письма. В остальном различие несущественно и касается главным образом стилистической обработки (Спиноза, повидимому, сам обрабатывал копии отсылаемых им писем в целях возможного их опубликования, и в таком проредактированном им виде они по большей части и вошли в Opera Posth.).

При переводе мы, всюду сличая обе редакции письма, руководствовались следующими принципами: 1) там, где различие чисто грамматического характера и где оно полностью исчезает при переводе на русский язык, никак не регистрировать этих различий; 2) там, где одна из редакций дает более полную или более ясную формулировку одной и той же мысли, давать эту более полную или более ясную формулировку без специального указания, из какой редакции она взята и без приведения варианта, если он не содержит никакого различия по существу; 3) там, где различие касается существа дела, приводить оба варианта (один — в тексте, другой — в примечаниях).

Судя по указаниям Ольденбурга в следующем письме, настоящее письмо написано в начале 1662 г. (Вульф предположительно датирует его апрелем 1662 г.).

[2]) «Селитренным спиртом» (Spiritus Nitri) называлось раньше (и теперь еще называется на некоторых языках — ср. немецкое Salpetergeist) *азотная кислота* (на современном химическом языке — HNO_3). Опыт Бойля над возсозданием селитры имел целью доказать, что селитра (Nitrum — речь идет о калиевой селитре KNO_3) состоит из «селитренного спирта» (т. е. азотной кислоты) и из «твердой соли», под каковою Бойль подразумевал то «твердое» (в отличие от «летучего» селитренного спирта) тело, которое у него получилось в результате сильного нагревания селитры и бросания в расплавленную селитру горящих углей (на самом деле эта «твердая соль» представляет собой соединение калия с углекислотой). Бойль полагал, что ему удалось 1) разложить селитру на ее составные части («селитренный спирт» и «твердую соль») и 2) снова воссоздать селитру из этих ее составных элементов. В настоящее время мы знаем, что Бойль ошибался, думая, что селитра состоит из азотной кислоты и «твердой соли»: оба эти вещества не менее сложны, чем сама селитра. Но в результате поливания «твердой соли» (т. е. углекислого калия) азотной кислотой, действительно, получается вновь селитра, однако лишь при высвобождении углекислоты и водорода.

[3]) Прилагательное «математический» в XVII веке употреблялось иногда в смысле «точный», «строго-научный» и т. п.

[4]) Это примечание принадлежит самому Спинозе и показывает, что Спиноза сохранял черновики или копии отсылаемых им писем, очевидно, с намерением опубликовать их. В том экземпляре письма, который был отправлен Ольденбургу, выпущены слова: «пользуясь философской свободой» и фраза: «говорю это из опасения... судить о нем».

[5]) «Щелочью (alcali) Спиноза называет здесь (вслед за Бойлем) то вещество, которое получается в результате расплавления селитры и бросания в нее горящих углей (это вещество в начале Спинозовских замечаний о «селитре» называется им «твердой солью», опять-таки вслед за Бойлем).

[6]) Под «порцией материи» (aliqua materiae portio) здесь разумеются (как видно из ответа, даваемого Спинозой на этот вопрос) элементарные составные части материи в роде атомов, молекул или корпускулов.

[7]) В собственноручной рукописи, отправленной Ольденбургу, последняя фраза этого абзаца гласит: «Напротив, если бы это исследование было произведено со всей

тщательностью над каждой отдельной жидкостью, то я признал бы его весьма полезным и даже совершенно необходимым для понимания специфических особенностей жидкостей и для повелевания ими».

[8]) Здесь кончается та редакция этого письма, которая дается в Opera Posth. То, что следует дальше, дошло до нас только в собственноручной рукописи, отправленной Спинозой Ольденбургу.

[9]) Речь идет о двух дошедших до нас произведениях Спинозы: «Краткий трактат» и «Трактат об усовершенствовании интеллекта». Судя по этому письму, Спиноза работал над сочинением, которое должно было объединить в себе и то, что дошло до нас в виде «Краткого Трактата», и то, что вскоре вслед затем вылилось в форме неоконченного «Трактата об усовершенствовании интеллекта» (в переводе Половцовой: «Трактат об очищении интеллекта»).

Письмо 7.

[1]) Это письмо (написанное Ольденбургом по-латыни) известно только по Посмертным Сочинениям, где оно тоже дается под № 7. Перевод сделан с латинского текста Opera Posth. Судя по тому, что в письме упоминается о событии, имевшем место 15 июля 1662 г. (дарование диплома Королевскому Обществу), письмо это написано во второй половине июля 1662 г.

[2]) Речь идет о «Новых физико-механических опытах, касающихся упругости воздуха», Оксфорд, 1660. Против этой книжки Бойля выступили иезуит Франциск Линус и философ Томас Гоббс. Бойль ответил им в особом приложении ко второму изданию этой книжки (в 1662 г.), причем в своем ответе он развил подробное экспериментальное обоснование того открытого им закона относительно обратно-пропорциональной зависимости между давлением и объемом газа, который известен под именем закона Бойля-Мариотта.

[3]) О «Королевском Обществе» см. прим. 3 к письму 3. Диплом датирован 15 июля 1662 г.

Письмо 8.

[1]) Оригинал письма (на латинском языке) хранится в архиве Объединенной Баптистской Общины в Амстердаме. В Посмертных Сочинениях письмо это приводится с выпусками и некоторыми изменениями. Выпуски и изменения сделаны, повидимому, издателями Посмертных Сочинений. Любопытно, что опущенными оказались все упоминания относительно кружка учеников Спинозы, который собирался в Амстердаме и к которому принадлежал Де-Врис. В подлинном письме вопросы задаются Спинозе от имени этого кружка (*«нам* неясно», *«мы* просили бы» и т. д.), в Посмертных же Сочинениях везде поставлено единственное число (*«мне* неясно», «я просил бы» и т. д.) Из опущенных в Посмертных Сочинениях мест интересно отметить еще слова Де-Вриса о том, что члены кружка стремятся под руководством Спинозы «защищать истину против суеверно-религиозных людей и против христиан».

Перевод сделан нами с латин. текста подлинного письма Де-Вриса. В Opera Posth. письмо это дается под № 26. Расхождения между подлинным письмом и редакцией, напечатанной в Op. Posth., нами в дальнейшем не отмечаются, так как сделанные выше указания исчерпывают существо их.

[2]) Джованни Альфонсо Борелли (1608—1679) был профессором математики в Мессине и в Пизе (Италия). В 1658 г. он выпустил комментированное издание Евклида (под заглавием: Euclides Restitutus), а затем ряд книг по математике, астрономии, физике и биологии.

[3]) Андреас Такэ (Tacquet, 1611—1660), родом из Антверпена. В 1654 г. он издал (в Антверпене) книгу под заглавием «Элементы геометрии», в Приложении к которой и высказывается упоминаемое здесь мнение.

[4]) Христофор Клавиус (родился в Бамберге в 1537 г., умер в Риме в 1612 г.) — иезуит, математик и астроном. В 1574 г. вышло комментированное им издание Евклида; приводимая ниже цитата взята из I тома этого издания (стр. 27).

[5]) Определение это цитируется Спинозой в конце письма 9. В позднейшей редакции Этики этому определению соответствуют определения 3 и 4 первой части.

[6]) В позднейшей редакции Этики этой схолии соответствует схолия к теореме 10 первой части.

[7]) В Этике — 6-ое определение первой части.

[8]) О какой схолии позднейшей редакции Этики идет речь, неизвестно.

Письмо 9.

[1]) Это письмо (написанное Спинозой по-латыни) дошло до нас в трех редакциях: 1) в собственноручной рукописи Спинозы, представляющей собою черновик или копию отправленного Де-Врису письма и ныне хранящейся в Архиве Объединенной Баптистской Общины в Амстердаме (факсимиле в издании W. Meijer'a: «Nachbildung der im Jahre 1902 noch erhaltenen eigenhändigen Briefe des Benedictus Despinoza); 2) в Opera Posthuma, где письмо дается под № 27 в несколько переработанном по сравнению с автографом виде (в Op. Posth. отсутствует начало письма до слов «Что касается вопросов...» и в дальнейшем опущены все указания на Амстердамский кружок учеников Спинозы, в связи с чем множественное число vos, vestrum и т. д. заменено единственным tu, tuum и т. д. — в русском переводе это последнее различие исчезает, т. к. латинское «ты» приходится передавать вежливой формой «Вы»); 3) в голландском издании Посмертных Сочинений (вышедшем в том же 1677 г., что и Opera Posth.), где дается голландский перевод, незначительно расходящийся с двумя первыми латинскими редакциями письма (все упоминания относительно Амстердамского кружка здесь тоже опущены).

Наш перевод сделан с латинского текста автографа Спинозы, при чем важнейшие из неотмеченных выше расхождений двух остальных редакций письма указываются в дальнейших примечаниях.

[2]) Этот заголовок взят из голландского издания Посмертных Сочинений.

[3]) Один из первых биографов Спинозы, Себастиан Кортхольт, сообщает, что Спиноза работал над своими философскими сочинениями по преимуществу ночью или поздно вечером (см. Spinosa Lebensbeschreibungen und Gespräche. Uebertragen und herausgegeben von Gebhardt. Lpz. 1914. S. 40 — 41). Днем Спиноза был занят шлифованием оптических стекол.

[4]) О «вечных истинах» (aeternae veritates) см. прим. 2 к письму 10.

[5]) Различение между «создающей природой» (natura naturans) и «созданной природой» (natura naturata) встречается у многих средневековых философов (Аверроэс, Фома Аквинский, Раймунд Луллий, Мейстер Экгарт). В новое время о «natura naturans» говорят Джордано Бруно и Фрэнсис Бэкон. — Спиноза понимает под «natura naturans» субстанцию или мировое целое, взятое в аспекте его единства и его абсолютной полноты. Это мировое целое является *причиной* как самого себя, так и всех отдельных своих модификаций. Под «natura naturata» же Спиноза понимает совокупность отдельных вещей, взятую в аспекте их множественности и отдельности.

[6]) Сравни «Этику» часть I, определения 3 и 4, а также прим. 5-ое к 8 письму.

[7]) Еврейское имя «Иаков» происходит от слова, означающего «пятка».

[8]) Представление о том, что плоская или гладкая поверхность отражает все падающие на нее лучи и потому выглядит белой, тогда как шероховатая поверхность отражает только очень немногие лучи и потому выглядит черной, встречается уже у древних и было довольно широко распространено в эпоху Спинозы.

[9]) Последний абзац имеется только в голландском издании Посмертных Сочинений и переведен нами с голландского.

Письмо 10.

[1]) Это письмо (написанное Спинозой по-латыни) известно только по Посмертным Сочинениям, где оно дается под № 28. Перевод сделан с латинского текста Opera Posth.

[2]) Термин «вечные истины» (veritates aeternae) встречается уже у «блаженного» Августина, затем у Фомы Аквинского и других представителей схоластики. Большую роль это понятие играет в философии Декарта. По Декарту «вечные истины» (напр. истины математики) имеют бытие только в мышлении, а не вне его, хотя они и не зависят (по своему содержанию) от субъективных черт нашего мышления. Спиноза в этом вопросе тесно примыкает к Декарту, хотя и указывает, что в широком смысле «вечными истинами» являются также и все истины, касающиеся единичных вещей и событий. Приводимый Спинозой пример «вечной истины в собственном смысле» взят у Декарта («Принципы философии», часть I, §§ 48 — 49).

Письмо 11.

[1]) Это письмо (написанное Ольденбургом по-латыни) известно только по Посмертным Сочинениям, где оно дается под № 8. Перевод сделан с латинского текста Opera Posth.

[2]) См. прим. 9 к письму 6.

Письмо 12.

[1]) Это письмо (написанное Спинозой по-латыни) дошло до нас в двух редакциях, незначительно отличающихся друг от друга: 1) в Посмертных Сочинениях (под № 29) и 2) в сделанной Лейбницем копии с рукописи письма, которая (рукопись) имела хождение среди друзей и знакомых Спинозы. Эта копия (написанная рукою Лейбница и снабженная некоторыми критическими замечаниями Лейбница) хранится в Ганноверской Библиотеке и напечатана Герхардом в его издании сочинений Лейбница (том I, Берлин 1875). В копии Лейбница опущены начало и конец письма (первый и последний образцы). Голландский перевод письма в Nagelate Schriften содержит кое-где незначительные расхождения с латинским текстом Opera Posth. Все расхождения, поскольку они не исчезают в русском переводе, отмечаются в дальнейших примечаниях.

Имеются указания на то, что автограф письма фигурировал на одном аукционе в Амстердаме в 1860 г. и был куплен парижским книготорговцем Дюраном (Durand). Однако дальнейшая его судьба неизвестна.

[2]) Этот заголовок имеется только в голландском переводе. В 81-м письме (к Чирнгаузу от 5 мая 1676 г.) Спиноза разъясняет Чирнгаузу одно место из этого письма, называя его «письмом о бесконечном». Всё это свидетельствует о том, что некоторые из писем Спинозы имели хождение среди его друзей. Этим же объясняется и то, что в архиве Лейбница сохранились сделанные его рукою копии нескольких писем Спинозы.

[3]) «Друг N. N.» есть по всей вероятности Питер Баллинг, который, согласно указаниям письма 8, посетил Спинозу в начале 1663 г.

[4]) «Ordo totius Naturae» — очень важное понятие в философии Спинозы. В копии Лейбница вместо «ordo totius Naturae» стоит «ordo totius materiae» (порядок всей материи в целом).

[5]) В переводе мы опустили слова «invita latinitate» («вопреки латыни»), т. к. эти слова имеют смысл только для латинского текста. Дело в том, что латинский глагол esse (быть) не имеет в классическом латинском языке формы герундия (отглагольного существительного в косвенных падежах). Спиноза (подобно другим писателям нового времени и средних веков) образует эту форму по аналогии с другими глаголами и оговаривает искусственный характер этой формы.

[6]) В копии Лейбница: «что линия делима до бесконечности». Это, несомненно, описка. Вся эта фраза почти дословно фигурирует в схолии к 15 теореме I части Этики, и там тоже сказано: «не может быть делима».

[7]) Фраза, заключенная в скобки («если память мне не изменяет»), имеется только в голландском тексте Nagelate Schriften.

[8]) «Мера» (mensura), о которой говорит здесь Спиноза, если ее сравнить с категориями Гегелевской Логики, соответствует скорее «определенному количеству» (das Quantum), чем «мере» (das Mass) в Гегелевском ее понимании. Равным образом и «время» (tempus), сопоставляемое здесь с мерой (mensura), есть по сути дела, то, что можно было бы назвать «определенной длительностью» или «отрезком времени».

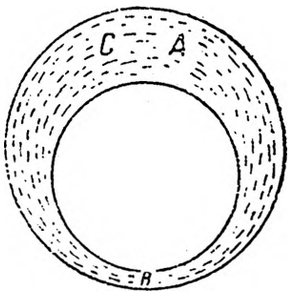
[9]) О «рассудочных понятиях» (entia rationis) см. прим. 4 к письму 2-му.

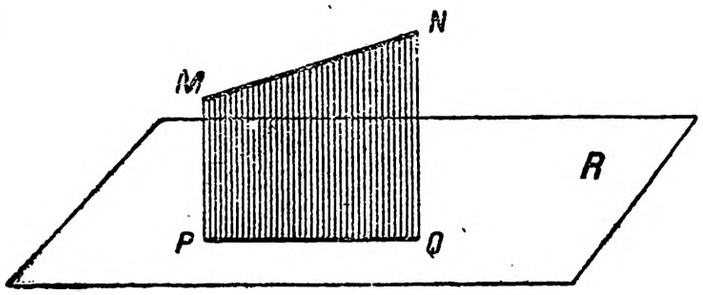
[10]) Сцилла и Харибда — это расположение друг против друга и считавшиеся (у древних греков и римлян) крайне опасными для мореплавателей скала (Сцилла) и водоворот (Харибда) в проливе между Италией и Сицилией. Отсюда известный стих средневекового поэта Готье-де-Лилля, обратившийся в пословицу и перефразируемый здесь Спинозой: «Желая избежать Харибду, ты наталкиваешься на Сциллу» (Incidis in Scyllam, cupiens vitare Charybdim), т.-е. из одной беды попадаешь в другую (еще худшую), или, обойдя одну опасность, разбиваешься о другую, не менее страшную.

[11]) В обеих редакциях письма сказано «infinitum actu negarunt». Английский переводчик Переписки, Вульф, относит слово actu к глаголу negarunt и переводит: «actually denied that there is an Infinite» (в самом деле отрицали существование бесконечного). Такое отнесение слова actu к negarunt, вообще говоря, возможно; однако, с гораздо бо́льшим основанием это слово можно отнести к слову infinitum (как это делает, напр., Гебхард) и переводить: «актуально-бесконечное» или «действительно-бесконечное». В подтверждение такого понимания можно привести выражения Спинозы из I части Этики: «Intellectus actu finitus aut actu infinitus» (теорема 30), «Intellectus actu» (теорема 31 и схолия к ней и др. Ср. прим. 16.

[12]) Под «изменениями, претерпеваемыми движущейся материей», Спиноза имеет в виду, напр., изменения скорости жидкости, движущейся в круговой трубке с непрерывно меняющимся диаметром (см. рисунок).

О бесконечном (indefinitum) множестве различных скоростей в различных точках такого канала специально трактует 10-ая теорема 2 части Спинозовского изложения принципов философии Декарта. См. теорему 9 и примыкающую к ней лемму, там же. В канале ABC ширина канала в точке A принимается в четыре раза бо́льшей, чем в точке B. Самый пример с двумя неконцентрическими кругами, расстояние между которыми варьирует от 1 до 4, взят Спинозой у Декарта («Принципы философии», часть II, § 33). Пример этот, повидимому, так понравился Спинозе, что соответствующий чертеж (такой же, какой изображен на прилагаемом здесь рисунке) был помещен, в виде виньетки, на титульном листе первого издания Спинозовского геометрического изложения Принципов Философии Декарта (Амстердам 1663). Между тем для иллюстрации бесконечного множества, состоящего из таких элементов или членов, которые все друг от друга отличаются по своей величине и образуют непрерывный ряд от определенного конечного минимума до определенного конечного максимума, можно было бы взять еще более простой пример, а именно совокупность перпендикуляров, опущенных из всех точек данного прямолинейного отрезка MN на плоскость R, не-параллельную этому отрезку.





Совершенно очевидно, что MP будет здесь наименьшим перпендикуляром, а NQ — наибольшим. — Относительно термина «часть», который употребляется здесь Спинозой в применении к элементам или членам такого рода бесконечного множества, см. прим. 3 к письму 81.

[13]) «Абстрактно», т. е. отдельно от их причины, изолированно, оторванно.

[14]) Перипатетиками назывались последователи Аристотеля (греческое слово «перипатетик» происходит от слова «перипатос», что́ значит 1) прогулка, 2) место для прогулок, аллея, галлерея. Школа Аристотеля называлась перипатетической потому, что Аристотель имел обыкновение беседовать со своими учениками, прогуливаясь по аллеям Афинской гимназии, посвященной Аполлону Ликейскому).

[15]) Раби Хасдаи или, как его обычно называют, Хасдаи Крескас (Chasdai Crescas) — выдающийся еврейский теолог и философ (родился в Барселоне, Испания, около 1340 г., умер там же в 1410 г.). В своем сочинении «Свет Господень» он оспаривал аристотелевско-маймонидовское (Маймонид — знаменитый еврейский философ, 1135 — 1204) доказательство существования бога, базировавшееся на невозможности бесконечного регресса причин и из этой невозможности выводившее необходимое существование первопричины. Крескас не видел ничего невозможного в бесконечном регрессе и пытался перенести центр тяжести всей аргументации на выяснение невозможности мыслить мир обусловленных (зависимых) вещей без обусловливающего их безусловного основания, являющегося причиной самого себя.

[16]) В подлиннике: «dari actu infinitum», при чем слово actu можно отнести либо к infitum (как это сделано нами в нашем переводе), либо к dari (как это делают Вульф, переводя: «it is impossible for the Infinite actually to exist», и Гебхардт, переводя: «dass es in Wirklichkeit ein Unendliches gibt», т.-е. «невозможность того, чтобы в действительности существовало бесконечное»). Ср. прим. 11.

[17]) Слова: «и является [только] причиной, но не причиненной (causata)» взяты из голландского текста Nagelate Schriften, где за голландским термином veroorzaakte в скобках указан латинский (causata).

[18]) Дата и указание места имеются только в Nagelate Schriften.

Письмо 13.

[1]) Это письмо (написанное Спинозой по-латыни) известно только по Посмертным Сочинениям, где оно дается под № 9. Перевод сделан с ланинского текста Op. Posth.

[2]) «Сюда», т.-е. в Ворбург (небольшое селение близ Гааги). В Ворбурге Спиноза жил с апреля 1663 г. по 1670 г.

[3]) Иоанну Казеариусу, упоминаемому в письмах 8 и 9 (см. указатель имен).

[4]) Это примечание (принадлежащее самому Спинозе) имеется только в Nagelate Schriften. «Другой шрифт», о котором здесь говорится, — это курсив, которым в Nagelate Schriften (не в Opera Posth.) напечатаны слова «так как я изложил в нем

Расхождения между голландским текстом, опубликованным Франсом Хальма, и лат. текстом Op. Posth. незначительны и несущественны. В нашем переводе мы пользовались обоими текстами с целью наилучшей передачи мыслей Спинозы.

[2]) В голландском тексте, опубликованном Франсом Хальма, вместо «реальности» (realitas) стоит weesen (бытие, сущность). В Nag. Schr. стоит wezen и в скобках esse (бытие).

[3]) В первоначальном голландском тексте вместо «реальности» (realitas) стоит weesen (бытие, сущность). В Nag. Schr. — wezentheit (сущность) и в скобках лат. термин essentia.

[4]) Здесь кончается письмо в латинском переводе, помещенном в Op. Posth. Последний абзац письма и постскриптум имеются только в голландском тексте, опубликованном Франсом Хальма.

[5]) Какой именно язык имеет в виду здесь Спиноза, с точностью установить едва ли возможно: вернее всего, что испанский, а может-быть и еврейский. Спиноза очень хорошо владел латинским языком, но это не был тот язык, в котором он был воспитан с детства, ибо латинскому языку он научился только впоследствии. Исследователи Спинозовской философии указывают на то обстоятельство, что латинская орфография дошедших до нас собственноручных писем Спинозы нередко обнаруживает следы влияния испанского произношения и испанского правописания соответствующих слов. Что касается голландских писем Спинозы, то хотя они и написаны несколько неуклюжим и искусственным языком, однако (по утверждению Вульфа) они едва ли уступают в стилистическом отношении письмам его голландских корреспондентов. Интересно отметить, что среди принадлежавших Спинозе книг, оставшихся после его смерти, находился голландский письмовник.

[6]) Селение «Де Ланге Богарт» («длинный фруктовый сад») находится под городом Схидамом (в Южной Голландии). Здесь жила сестра Симона де Вриса, а может-быть также и его брат Исаак де Врис. Спиноза, повидимому, гостил у сестры Симона де Вриса.

Письмо 20.

[1]) Оригинал этого письма (на голландском языке) хранится в Архиве Объединенной Баптистской Общины в Амстердаме. С этого оригинала письмо дословно напечатано в Nagelate Schriften (изменена лишь орфография). Латинский перевод, помещенный в Opera Posth. (под № 33), сделан, повидимому, не самим Спинозой, а издателями Opera Posthuma (Nagelate Schriften дают голландский текст без латинских терминов). В нашем переводе мы следуем голландскому оригиналу.

[2]) Только эта последняя фраза («само по себе очевидно, что не существует никакого абсолютного зла») приведена Блейенбергом по-латыни и является точной цитатой из «Метафизических мыслей» Спинозы. Всё дальнейшее представляет собою пересказ и резюмирующее изложение (по-голландски).

[3]) В этой последней фразе слова «лишение» (privatio) и «отрицание» (negatio), а также вводное предложение, заключенное в скобки, приводятся по-латыни и взяты из схолии к теореме 15-ой первой части «Принципов философии Декарта».

[4]) Эта фраза приведена Блейенбергом по-латыни и взята из схолии к 15-ой теореме 1-ой части «Принципов философии Декарта».

[5]) Цитировано Блейенбергом по-латыни.

[6]) В автографе описка: вместо «делаются более совершенными» сказано: «изнашиваются» (versleten werden). В лат. переводе описка исправлена согласно письму 19.

[7]) Слова эти приведены Блейенбергом по-латыни; цитата не точна, но передает смысл того, что сказано в упомянутой схолии.

[8]) Эти слова приведены Блейенбергом по-латыни, но с искажением мысли Спинозы: Спиноза нигде не *утверждает*, будто ясное и отчетливое понимание вещей противоречит человеческой природе; он только замечает (в упомянутой схолии), что *если бы* это было так, смутное восприятие являлось бы высшим пределом совершенства для человеческого сознания.

[9]) См. Декарта «Принципы философии», часть I, § 31 и сл. сл.

[10]) Вольная цитата из псалмов Давида (псалом 42, стих 2 и 3).

[11]) «И того и другого», т.-е. 1) опубликования собственных воззрений Спинозы и 2) расширенного издания «Метафизических мыслей».

Письмо 21.

[1]) Письмо это было написано Спинозой по-голландски. Оригинал до нас не дошел. Помещенный в Op. Posth. (под № 34) латинский перевод сделан, по всей вероятности, самим Спинозой. Для Nagelate Schriften письмо было снова переведено

с латинского на голландский, причем этот вторичный перевод снабжен латинскими терминами, в некоторых случаях отличающимися от соответствующих терминов в Op. Posth. По мнению Гебхардта это указывает на то, что Спиноза не только сам изготовил латинский перевод письма, но, через некоторое время, подверг этот перевод еще некоторой редакционной переработке. В ответном письме Блейенберга (письмо 22) цитируются некоторые места голландского оригинала письма Спинозы. Мы переводим с лат. текста Op. Posth.

[2]) См. «Метафизические Мысли», часть II, глава 8.

[3]) О каком «прибавлении, прикрепленном к концу письма», идет речь, мы не знаем: письмо Блейенберга дошло до нас без такого прибавления.

[4]) «Метафизические Мысли», часть I, гл. 3; часть II, главы 8 и 11.

[5]) «Метафизические Мысли», часть I, гл. 3.

[6]) «Метафизические Мысли», часть II, главы 7, 8 и 9.

[7]) Социниане — религиозная секта рационалистического направления, основанная в Польше итальянским теологом Фаустом Социном (Socinus, 1539 — 1604), а затем получившая некоторое распространение в Голландии.

[8]) «Ветхий Завет», III книга Царств, гл. 22, стих 19 и сл. и II книга Паралипоменон, гл. 18, стих 18 и сл.

[9]) Евангелие Матвея, глава 22, стих 37.

[10]) В Nagelate Schriften вместо «атрибута» стоит «свойства» — «eeuwige eigenschappen (Proprietates)».

[11]) «Принципы философии Декарта» вышли на голландском языке (перевод Питера Баллинга) в 1664 г. в Амстердаме.

Письмо 22.

[1]) Оригинал письма (на голл. яз.) хранится в Архиве Объединенной Баптистской Общины в Амстердаме. С этого оригинала письмо напечатано в Nagelate Schriften. Латинский перевод, помещенный в Opera Posth. (под № 35), сделан, повидимому, издателями Opera Posth.

В нашем переводе мы следуем голландскому оригиналу.

Письмо 23.

[1]) Голландский оригинал этого письма хранится в Государственной Библиотеке в Берлине. Факсимиле его приводится в издании В. Мейера «Nachbildung der im Jahre 1902 noch erhaltenen eigenhändigen Briefe des Benedictus Despinoza». Спиноза по всей вероятности сам перевел это письмо на лат. язык, и в этом переводе оно дается в Opera Posth. под № 36. Для Nagelate Schriften письмо было снова переведено с латинского на голландский, с сохранением латинских терминов на полях. Существенных расхождений между голландским автографом и латинским текстом Opera Posth. не имеется.

Мы переводим с голландского оригинала, постоянно сличая его с лат. текстом Op. Posth.

[2]) Спиноза имеет в виду конец 20 письма (от 16 января 1665 г.).

[3]) Орест — герой древне-греческой мифологии, лирики и трагедии, убивший (по требованию Аполлона) свою мать Клитемнестру, чтобы отомстить ей за совершенное ею убийство своего мужа, отца Ореста, Агамемнона.

[4]) См. «Этику», часть IV, схолия 2 к теореме 37 и теорема 72 (свое подготовляемое к печати произведение Спиноза здесь впервые называет «Этикой»)

[5]) На этих словах обрывается латинский перевод письма, помещенный в Opera Posth.

Письмо 24.

[1]) Голландский оригинал письма хранится в Архиве Объединенной Баптистской Общины в Амстердаме. С этого оригинала письмо было напечатано в Nagelate Schriften. Помещенный в Opera Posth. латинский перевод письма (под № 37) сделан, повидимому, издателями Opera Posth.

В нашем переводе мы следуем голландскому оригиналу.

[2]) Эту цитату из Предисловия к «Принципам философии Декарта» Блейенберг приводит в голландском переводе П. Баллинга (перевод этот вышел в свет в 1664 г.). Наш перевод цитаты сверен с латинским оригиналом.

[3]) См. Предисловие Л. Мейера к «Принципам философии Декарта» Спинозы.

Письмо 25.

[1]) Это письмо (написанное Ольденбургом по-латыни) известно только по Посмертным Сочинениям, где оно дается под № 12. Перевод сделан с лат. текста Op. Posth.

[2]) Трактат Бойля «О селитре, твердости и текучести» входит в состав «Физиологических Очерков» Бойля, вышедших на англ. яз. в 1661 г. (см. прим. 3 к письму 1). «Эксперименты и соображения относительно цветов» вышли в 1664 г., «Новые эксперименты и наблюдения над холодом» — в 1665 г.

Относительно слова «история» см. прим. 4 к письму 3.

[3]) Англия объявила войну Нидерландам в январе 1665 г.

[4]) Речь идет о «Микрографии» Роберта Хука (Hooke), вышедшей в начале 1665 г. После смерти Ольденбурга (в 1678 г.) Хук занял место Секретаря Королевского Общества.

Письмо 26.

[1]) Это письмо (написанное Спинозой по-латыни) известно только по Посмертным Сочинениям, где оно дается под № 13. Перевод сделан с лат. текста Opera Posth. Письмо не датировано. Судя по первой фразе, оно написано в мае 1665 г.

[2]) См. прим. 4 к письму 25.

[3]) Спутники Юпитера были открыты впервые Галилеем. Причиняемое ими частичное затмение Юпитера было впервые наблюдаемо (с помощью усовершенствованного телескопа) в Риме Домиником Кассини в 1665 г.

[4]) Планета Сатурн окружена особым кольцом, которое, при недостаточно сильном телескопе, представляется в виде как бы рукояток, примыкающих к планете. Галилей, впервые заметивший эту особенность Сатурна, не мог (вследствие слабости своего телескопа) разглядеть, что это — кольцо, опоясывающее планету, и думал, что это — какие-то «придатки» или ближайшие спутники Сатурна. В 1656 г. Гюйгенсу удалось установить, что это — кольцо, и дать ему подробное описание.

[5]) См. «Принципы философии», часть III, § 154, озаглавленный: «Почему планеты-спутники Юпитера двигаются вокруг него так быстро, а планеты-спутники Сатурна двигаются вокруг Сатурна так медленно или даже вовсе не двигаются».

Письмо 27.

[1]) Оригинал этого письма (написанного Спинозой по-голландски) хранится в в Библиотеке Лейденского Университета и был впервые опубликован Франсом Хальма в 1705 г. (см. прим. 1 к письму 19). Факсимиле дается в издании В. Мейера «Nachbildung der im Jahre 1902 noch erhaltenen eigenhändigen Briefe des Benedictus Despinoza».

Латинский перевод, помещенный в Opera Posth. (под № 38), сделан, по всей вероятности, самим Спинозой. С этого латинского перевода письмо было вновь переведено на голландский язык для Nagelate Schriften (с сохранением в скобках латинских терминов Спинозы). Существенных расхождений между автографом и латинским текстом Opera Posth. нет. Наш перевод следует голл. оригиналу.

[2]) Вместо «разъяснять» в лат. тексте Op. Posth. стоит: «убеждать [в этом] людей».

[3]) Этой фразы («Ведь, как Вы знаете...») нет в лат. тексте Op. Posth. Предыдущая фраза в лат. тексте гласит: «Эти [проблемы] не могут быть постигнуты до тех пор, пока сперва не будет усмотрена необходимость вещей».

Письмо 28.

[1]) Это письмо (написанное Спинозой по-латыни) отсутствует в Посмертных Сочинениях, но дошло до нас в собственноручном черновике Спинозы, который хранится в Архиве Объединенной Баптистской Общины в Амстердаме. Факсимиле — в издании В. Мейера «Nachbildung der im Jahre 1902 noch erhaltenen eigenhändigen Briefe des B. Despinoza». На задней стороне автографа имеется надпись другою рукою на голл. яз.: «не имеет ценности». Повидимому, эта надпись сделана издателями Посмертных Сочинений, которые нашли это письмо не заслуживающим помещения в Посмертных Сочинениях.

Имя адресата в автографе не названо. Ван Влотен предполагал, что письмо адресовано некоему Брессеру, о котором мимоходом упоминается в письмах 70 и 72. Мейнсма отверг это предположение и высказал гипотезу, что адресат письма—Адриан Курбах, который использовал учение Спинозы для резкой полемики против христианства, за что и попал в тюрьму. Гебхардт выставляет основательные доводы против

этой гипотезы и считает, что письмо адресовано Амстердамскому врачу Иоанну Боуместеру. Вульф — того же мнения (впервые оно было высказано Виллемом Мейером в его «Nachbildung...» Haag, 1903).

Черновик письма не имеет даты. Судя по концу письма, где говорится о недоумении по поводу бездействия голландского флота, письмо это написано перед морской битвой при Ловестофте (имевшей место 13 июня 1665 г.), а именно в начале июня 1665 г.

Перевод сделан с лат. текста оригинала.

[2]) «Si placet diis» — полуироническое выражение, встречающееся у Цицерона и других древних писателей и до известной степени соответствующее русскому «бог даст». В данном случае Спиноза хочет сказать, что он даже не знает наверняка, вернулся ли Боуместер в свой дом, но полагает, что он благополучно вернулся, если только с ним не случилось чего-нибудь в пути.

[3]) Снадобье из красных роз (собственно: «сухое варенье из красных роз» — conserva rosarum rubrarum) являлось распространенным в то время медицинским средством, применявшимся при легочных катаррах. Здесь мы имеем первое указание на легочную болезнь Спинозы, которая в конце концов и привела его в могилу.

[4]) То есть из Амстердама, куда Спиноза ездил в апреле 1665 г.

[5]) Под «нашей философией» Спиноза, конечно, имеет в виду свою «Этику», которая, согласно первоначальному плану Спинозы, должна была состоять из трех частей. В теперешней III части «Этики» имеется только 59 теорем. Поскольку Спиноза говорит здесь о 80-й теореме III части, это, по всей вероятности, одна из теорем теперешней IV части. Любопытно, что Спиноза употребляет здесь множественное число «Vos»: речь идет об Амстердамском кружке друзей и учеников Спинозы (ср. прим. 1 к письму 9).

[6]) В конце мая 1665 г. нидерландский военный флот вышел из гавани, но из осторожности держался возле нидерландских берегов, так как ветер не благоприятствовал ему. Бездействие флота вызывало неудовольствие среди голландцев. Де-Витт настаивал на энергичном ведении морской войны. В конце концов флоту было приказано итти к английским берегам и атаковать англичан. Произошла морская битва близ Ловестофта (городок на восточном побережьи Англии), кончившаяся поражением голландского флота. В словах Спинозы Гебхард видит отзвук того нетерпения (по поводу бездействия флота), которое было характерно для Де-Витта и его сторонников.

[7]) То есть в Амстердаме.

Письмо 29.

[1]) Это письмо (написанное Ольденбургом по-латыни) отсутствует в Посмертных Сочинениях, но дошло до нас в оригинале, который хранится в Архиве Объединенной Баптистской Общины в Амстердаме.

Перевод сделан с латинского текста оригинала.

[2]) Это письмо Спинозы к Ольденбургу до нас не дошло. Судя по тому, что Ольденбург говорит ниже (см. прим. 6), письмо это содержало, между прочим, информацию о работе Спинозы над Теологико-Политическим Трактатом.

[3]) Трактат Бойля, озаглавленный «Эксперименты и соображения относительно цветов», вышел на английском языке в 1664 г.

[4]) Афанасий Кирхер (1601 — 1680) — немецкий иезуит, был профессором философии, математики и восточных языков в Вюрцбурге, затем перебрался в Рим. Его сочинение «Подземный мир» (Амстердам, 1664) трактует о силах и процессах, имеющих место в недрах земли.

[5]) Трактат Бойля «Происхождение форм и качеств с точки зрения корпускулярной философии» вышел в 1666 г.

[6]) В не дошедшем до нас письме Спинозы к Ольденбургу от 4 сентября 1665 г. Спиноза, повидимому, сообщал Ольденбургу о своих работах над Теологико-Политическим Трактатом (который был издан в 1670 г.).

[7]) Иоганн Гевель (Hevel, 1611 — 1687) — астроном, известный своими наблюдениями над кометами. В 1665 г. вышло его сочинение «Предвестник комет», в 1668 г. — его «Кометография».

[8]) Христиан Гюйгенс (1629 — 1695) изобрел часы с маятником в 1656 г. и опубликовал их описание в своем «Horologium» (1658 г.). Его «Диоптрика» (начатая в 1654 г.) и трактат «О движении тел» (начатый в 1663 г.) были опубликованы только после его смерти, в 1700 г.

Письмо 30.

[1]) Этот отрывок не дошедшего до нас письма Спинозы (написанного по-латыни и не вошедшего в Посмертные Сочинения) извлечен из V тома Сочинений Роберта Бойля (London 1744) — из помещенного там письма Ольденбурга к Бойлю от 10 октября 1665 г. В этом письме (написанном по-английски) Ольденбург пишет следующее: «В том же письме к сэру Роберту [Морэй] я сообщил ему о том, что один странный философ (которого Вы знаете лучше, чем он, ибо это — сеньер Спиноза) только что написал мне относительно переселения господина Гюйгенса во Францию, относительно его маятников, его успехов в области диоптрики и т. д. Тот же самый Спиноза выражает глубокое уважение к Вам и заявляет себя Вашим покорнейшим слугою. Ему очень неприятно, что голландские книготорговцы собираются, не считаясь с нами, пустить в продажу одно из своих собственных латинских изданий Трактата о Цветах, прежде чем изготовленный здесь перевод сможет быть отправлен туда. Чтобы дать Вам представление о том, что он в настоящее время думает и делает, я приведу выдержку из его письма. Он пишет: . . .». И здесь приводится по-латыни тот отрывок письма Спинозы, который теперь фигурирует в изданиях Переписки Спинозы как письмо 30.

Наш перевод сделан с латинского текста, приводимого Ольденбургом.

[2]) Имеется в виду великий древне-греческий философ-материалист Демокрит, которого более поздняя легенда изображала «смеющимся философом», проводившим время в осмеянии человеческой глупости и человеческих пороков.

[3]) Имеется в виду Теологико-Политический Трактат (издан анонимно в 1670 г.).

[4]) Голландские церковники-кальвинисты пытались использовать неудачи Голландии в войне с Англией в интересах своей борьбы против Де-Витта и его приверженцев, которые были сторонниками религиозной свободы. В этих условиях Спиноза счел особенно необходимым выступить в защиту свободы мысли и слова.

Письмо 31.

[1]) Это письмо (написанное Ольденбургом по-латыни) известно только по Посмертным Сочинениям, где оно дается под № 14. Перевод сделан с латинского текста Op. Posth.

[2]) См. прим. 4 к письму 29.

[3]) Это сказано от имени Спинозы в предисловии Л. Мейера к «Принципам философии Декарта» Спинозы.

[4]) Речь идет о комете, которую ряд астрономов наблюдали в 1664 г. Данцигский астроном Гевель (см. прим. 7 к письму 29) и французский астроном Озу (Auzout) по-разному определяли место появления этой кометы. Английское «Королевское Общество» подвергло обсуждению этот вопрос, использовав показания различных астрономов, наблюдавших комету, и решило спор в пользу Озу (решение это было опубликовано 12 февраля 1666 г. в «Философских Известиях» Королевского Общества).

[5]) В войне между Нидерландами и Англией последняя пыталась организовать нападение на Нидерланды со стороны Швеции и епископа Мюнстерского. Что касается Швеции, то дело ограничилось лишь переправой в Германию небольшого шведского войска. Епископ же Мюнстерский (Бернгард фон Гален) вторгся со своим войском в пределы Нидерландской федерации 23 сентября 1665 г., но никаких существенных успехов не достиг. 18 апреля 1666 г. воинственному епископу пришлось заключить мир с Нидерландами на основе status quo ante.

Письмо 32.

[1]) Письмо это (написанное Спинозой по-латыни) дошло до нас в двух редакциях: 1) в собственноручном оригинале, который был отправлен Спинозой Ольденбургу и ныне хранится в Архиве Королевского Общества в Лондоне (факсимиле — в издании В. Мейера), и 2) в Посмертных Сочинениях (под № 15). Эта последняя редакция представляет собою, повидимому, обработанный самим Спинозой черновик письма (обработанный, по всей вероятности, в целях возможного опубликования). Расхождения между этими двумя редакциями несущественны, за исключением того факта, что в Посмертных Сочинениях опущен весь конец письма. В нашем переводе мы берем за основу латинский текст отосланного Ольденбургу собственноручного письма Спинозы и отмечаем в примечаниях наиболее важные расхождения его с текстом, помещенным в Op. Posth.

[2]) В Op. Posth. начало этой фразы гласит несколько иначе: «Ибо, если говорить

о познании того, каким образом они фактически сцеплены друг с другом и как каждая отдельная часть согласуется со своим целым...»

[3]) См. письмо 30.

[4]) В подлиннике сказано: «ab universali natura sanguinis moderantur», т. е. «управляются [или регулируются] общей *природой* крови». Имея в виду, что несколькими строками выше Спиноза дважды ставит знак равенства между «природой» и «законами» (leges sive natura) какой-либо вещи, мы переводим: «управляются *законами* крови», так как буквальный перевод («управляются *природой* крови») был бы мало понятным.

[5]) В Op. Posth. конец фразы гласит: «... кроме тех, которые могут быть выведены из данного отношения движения крови к лимфе, млечному соку и т. д.».

[6]) В Op. Posth. конец этой фразы гласит: «...то это бесконечной мощности (potentia) природа управляет (moderari) своими частями бесконечно-многими способами и заставляет их испытывать бесконечно многие изменения».

Некоторое затруднение представляет перевод употребляемого Спинозой здесь и во многих других местах термина «potentia». Мы передаем его здесь словами «мощь» (в основном тексте) и «мощность» (в настоящем примечании). Между исследователями Спинозовской философии уже давно идет спор о том, в каком смысле следует понимать эту «potentia». Одни исследователи, принимая логико-математическую интерпретацию спинозизма, переводят Спинозовский термин «potentia» термином «возможность» (согласно такой интерпретации, подобно тому как математическое пространство заключает в себе *в возможности* все геометрические фигуры, так и Спинозовская субстанция содержит в себе логико-математическую *возможность* всех конечных вещей). Другие исследователи склоняются к динамическому истолкованию учения Спинозы и переводят термин «potentia» термином «сила» (согласно этому истолкованию, Спинозовская субстанция есть та бесконечная *сила*, которая порождает из себя все вещи). Мы не можем входить здесь в обсуждение этого большого вопроса. Заметим только, что, по нашему мнению, у Спинозы был некоторый *синтез логико-математической и динамической* точек зрения. Соответственно с этим, Спинозовский термин «potentia» мы будем в дальнейшем переводить словами «мощь», «способность» и при этом всегда будем давать в скобках соответствующий им латинский термин (potentia).

[7]) В Op. Posth. эта фраза гласит несколько иначе: «Но в отношении к субстанции я считаю, что каждая отдельная часть находится в [еще] более тесном единении (unio) со своим целым. Ибо (как я пытался это доказать в моем первом письме, написанном мною Вам еще когда я жил в Рейнсбурге), так как к природе субстанции принадлежит быть бесконечной, то отсюда следует, что к природе телесной субстанции необходимо принадлежит каждая отдельная часть [ее] и без нее [т. е. без телесной субстанции] не может ни существовать, ни быть мыслимой.

[8]) В Op. Posth.: «Итак, Вы видите, в каком смысле и на каком основании я признаю человеческое тело частью природы».

[9]) В Op. Posth.: «природы».

[10]) Наречие «objective», которое мы передаем здесь словом «объектно», встречается у средневековых философов, у Декарта и у Спинозы в смысле почти прямо противоположном тому смыслу, в каком мы употребляем теперь слово «объективный». «Objective» обозначает у этих философов бытие *в представлении, в интеллекте, в сознании* — в качестве объекта или содержания того или другого представления, понятия, идеи. То, что в реальной действительности существует «формально» (formaliter), т. е. в самих вещах, — это самое содержание, будучи *помыслено* или *представлено* нами, становится объектом нашего сознания и в этом качестве «интенционального» объекта или содержания нашего сознания обозначается термином «objective».

Поэтому наречие «objective» можно было бы перевести в этом случае также словом «субъективно». Мы предлагаем все же термин «объектно», так как слово «субъективно» способно вызвать некоторые не применимые к Спинозе ассоциации. Неплох был бы перевод термина «objective» термином «интенционально» («интенция» есть направленность идеи на ее объект), однако и этот последний термин не свободен от не относящихся к Спинозе ассоциаций.

[11]) Идеатом (ideatum) Спиноза, вслед за некоторыми другими философами, называет предмет или содержание идей (то, что мыслится или представляется).

[12]) У Декарта шестой закон (или шестое правило: regula) движения гласит: «Если покоящееся тело С оказывается вполне равновеликим движущемуся к нему телу В, то С будет отчасти побуждаться последним вперед, а отчасти будет отталкивать В назад: так, если В приближается к С со скоростью 4 единиц, то оно сообщит телу С одну единицу скорости, а со скоростью оставшихся трех единиц направится в обратную сторону» («Принципы философии», часть II, § 51).

Спиноза, повидимому, ссылается здесь на письмо 30, которое дошло до нас лишь в отрывке.

[13]) В середине XVII века, в связи с недавним изобретением телескопа и микроскопа, большое значение приобрело искусство выточки и полировки оптических стекол (чечевиц). Для этого дела требовалась как серьезная теоретическая подготовка — в смысле определения надлежащего диаметра стекла, степени его кривизны, длины трубы и взаимоотношения всех этих величин, — так и значительная практическая сноровка в самом процессе вытачивания и шлифования чечевиц. Инструментом при этом служила металлическая вогнутая форма (в роде мелкой чаши или глубокой сковороды) требуемой степени кривизны (вогнутая — при выделке выпуклых стекол и выпуклая — при выделке вогнутых стекол). На эту форму насыпали мелкого песку и терли о нее стеклянный диск, пока он не превращался в соответствующую чечевицу (которую затем на той же форме полировали наждаком). Гюйгенс изобрел довольно примитивный станок, который вытачивал чечевицу при помощи ролика, приводимого в движение рукою.

В письмах Гюйгенса из Парижа к своему брату Константину (в 1667 и 1668 гг.) довольно часто упоминается о работах Спинозы над шлифованием оптических стекол. Из этих писем видно, что Гюйгенс с большим интересом следил за шлифовальными работами Спинозы и старался получить информацию о его достижениях, прося в то же время не сообщать ничего Спинозе о своих собственных достижениях. Судя по отдельным замечаниям Гюйгенса (в тех же письмах), изготовлявшиеся Спинозой чечевицы небольшого диаметра отличались исключительно высоким (по тому времени) качеством (Гюйгенс говорит о «чудесной шлифовке» Спинозовских чечевиц).

[14]) Здесь обрывается письмо в Op. Posth. То, что за этим следует, дошло до нас только в автографе Спинозы.

[15]) Об авантюре епископа Мюнстерского см. прим. 5 к письму 31. Эту авантюру Спиноза сравнивает с тем положением, в котором очутился (в басне Эзопа) козел, забравшийся по наущению лисицы в колодезь и не могший оттуда выбраться.

Фрисландия — одна из восточных провинций, входивших в состав Нидерландской федеративной республики (ныне — провинция Нидерландского королевства).

[16]) Оверейссельцы — жители (в данном случае речь идет, конечно, не о всех жителях, а только о верхушечных слоях населения, еще конкретнее, о двух депутатах) Нидерландской провинции Овер-Ейссель, входившей в состав Нидерландской федерации.

[17]) Речь идет о молодом принце Вильгельме (по-голландски,Виллем), сыне штатгальтера Вильгельма II, будущем наследственном штатгальтере пяти Нидерландских провинций, Вильгельме III (1650 — 1702, с 1688 г. также король Англии). Надо сказать, что в 1651 г., спустя год после смерти Вильгельма II, чрезвычайное собрание Генеральных Штатов в Гааге постановило никогда больше не замещать должности штатгальтера (верховного правителя). В результате этого решения фактическая власть в соединенной республике оказалась в руках правящей олигархии провинции Голландии (самой богатой и самой могущественной из Нидерландских провинций). Во главе этой правящей олигархии с 1653 до 1672 г. стоял пенсионарий Ян де-Витт.

[18]) Под «Голландцами» здесь разумеются жители (вернее, правители) провинции Голландии.

[19]) Об участии Швеции в Нидерландско-Английской войне см. прим. 5 к письму 31.

[20]) Кеплер (1571 — 1630) полагал, что кометы суть сгустки мирового эфира, движущиеся по прямой линии под действием солнечных лучей. С течением времени (думал Кеплер) вещество кометы разрушается от солнечного света и «истекает» из нее в виде хвоста, растворяясь в мировом эфире.

Письмо 33.

[1]) Это письмо (написанное Ольденбургом по-латыни) известно только по Посмертным Сочинениям, где оно дается под № 16. Перевод сделан с латинского текста Op. Posth.

[2]) Опыты эти производились летом 1663 г. в Лондонском Королевском Обществе.

[3]) Имеется в виду, по всей вероятности, лорд Броункер (Brouncker).

[4]) В XVII веке врачи очень часто применяли кровопускание в качестве лечебного средства при самых разнообразных заболеваниях.

[5]) В XVII веке среди евреев всё еще жила надежда на появление мессии и на восстановление их национального государства. 1666 год считался в широких кругах как еврейского, так и христианского населения «апокалиптическим» годом. В 1665 г. некий каббалист Саббатаи Зеви объявил себя (в Малой Азии) мессией и приобрел

довольно много приверженцев, но вскоре был арестован турецкими властями. Возвращение евреев в Палестину, согласно довольно распространенным в то время представлениям, должно было непосредственно предшествовать «мировой катастрофе», «концу всех вещей», «страшному суду» и т. п.

[6]) Эта фраза отсутствует в Op. Posth., но имеется в голландском переводе письма в Nag. Schriften.

[7]) Ольденбург спрашивает о борьбе великого курфюрста Бранденбургского с королем Швеции из-за обладания Передней Померанией.

[8]) В Nagelate Schriften здесь имеется примечание (принадлежащее, повидимому, издателям Nag. Schr.): «ответ на это письмо отсутствует (word gemist)».

После этого письма в дошедшей до нас переписке Спинозы с Ольденбургом имеет место десятилетний перерыв. Весьма вероятно, что среди причин, вызвавших этот долгий перерыв, немаловажное значение имели: дальнейшее продолжение Англо-Нидерландской войны (1665 — 1667), чума в Лондоне (1665), великий лондонский пожар (1666) и двухмесячный арест Ольденбурга, заподозренного в шпионаже и «опасных замыслах» (Ольденбург сидел в Лондонской тюрьме с 30 июня по 26 августа 1667 г.).

Письмо 34.

[1]) Письмо это было написано Спинозой по-голландски, но голландский оригинал до нас не дошел. Помещенный в Op. Posth. латинский перевод письма (под № 39) сделан, по всей вероятности, самим Спинозой. Nagelate Schriften дают обратный перевод с латинского на голландский, приводя в скобках латинские термины.

Адресатом этого письма в прежнее время считали (ошибочно) Христиана Гюйгенса (в Посм. Соч. вместо имени и фамилии адресата стоят точки).

Перевод сделан с латинского текста Op. Posth.

Письмо 35.

[1]) Письмо это было написано Спинозой по-голландски, но голландский оригинал до нас не дошел. Помещенный в Opera Posth. латинский перевод письма (под № 40) сделан, по всей вероятности, самим Спинозой. Nagelate Schriften дают обратный перевод с латинского на голландский, приводя в скобках латинские термины (в двух или трех случаях незначительно отличающиеся от соответствующих терминов в Op. Posth.; ввиду несущественности этих различий и их исчезновения при переводе на русский язык, мы их в дальнейшем не оговариваем).

Адресатом этого письма в прежнее время считали (ошибочно) Христиана Гюйгенса (в Посм. Соч. вместо имени и фамилии адресата стоят точки).

Перевод сделан с латинского текста Op. Posth.

[2]) До нас не дошло ни одного письма от Гудде к Спинозе.

Письмо 36.

[1]) Письмо это было написано Спинозой по-голландски, но голландский оригинал до нас не дошел. Помещенный в Op. Posth. латинский перевод письма (под № 41) сделан, по всей вероятности, самим Спинозой. Nagelate Schriften дают обратный перевод с латинского на голландский, приводя в скобках латинские термины, в некоторых случаях отличающиеся от соответствующих терминов в Op. Posth.

Адресатом этого письма в прежнее время считали (ошибочно) Христиана Гюйгенса (в Посм. Соч. вместо имени и фамилии адресата стоят точки).

Перевод сделан с латинского текста Op. Posth.

[2]) См. прим. 2 к письму 35.

[3]) «В Op. Posth. «indetemintum» (неограниченное, безграничное) в Nag. Schr. «infinisum» (бесконечное).

[4]) Вместо «determinatum» (ограниченное) в Nag. Schr. стоит eindig (конечное) и в скобках «definitum» (последний термин может иметь различные значения: «определенный», «ограниченный», «конечный»; в данном случае он означает, как это явствует из всего контекста, «конечное», по-голландски «eindig»).

[5]) Вместо «determinata» в Nag. Schr. стоит «eindig» (конечное) и в скобках «finita» (конечное).

[6]) В Op. Posh.: «entis absolute indeterminati». В Nag. Schr. вместо «indeterminati» стоит «oneindig» и в скобках «infinitum» (бесконечное).

Спиноза характеризует здесь субстанцию = природу = бога, как «ens absolute indeterminatum et perfectum», т. е. как «существо [или: бытие] абсолютно неограниченное и совершенное». В связи с тем, что латинское слово «indeterminatum» может иметь

двоякое значение («неограниченное» и «неопределенное»), среди толкователей Спинозовской философии одни понимают Спинозовскую субстанцию как нечто абсолютно безграничное или во всех отношениях бесконечное, другие же как нечто «абсолютно неопределенное». Из всего контекста этого письма Спинозы (а также писем 34 и 35) с полной несомненностью явствует, что последнее толкование является совершенно неправильным, основанным на прямом недоразумении. Дополнительное подтверждение единственной правильности первого толкования мы находим в Nag. Schr., где вместо двухсмысленного термина «indeterminatum» стоят термины «infinitum», oneindig. Выражение «ens absolute infinitum» встречается также в письме 9 (стр. 70) и в письме 64 (стр. 197).

[7]) В Op. Posth.: «entis absolute indeterminati». В Nag. Schr.: «een wezend, volstrektelijk oneindig (Ens absolute infinitum)», т. е. «абсолютно бесконечно существо».

[8]) В Nag. Schr.: «по своему бытию» (esse).

[9]) О шлифовании оптических стекол см. прим. 13 к письму 32.

[10]) «Отношение преломления» есть отношение между синусом угла падения светового луча и синусом угла преломления этого луча.

[11]) Вместо x^2 и z^2 Спиноза пишет xx и zz, как это было принято в то время, хотя обозначения x^2, x^3 и т. д. были введены еще Декартом.

Письмо 37.

[1]) Это письмо было написано Спинозой по-латыни. Оригинал до нас не дошел, сохранилась старинная (по всей вероятности современная Спинозе) рукописная копия с черновика письма (копия эта хранится в Архиве Объединенной Баптистской Общины в Амстердаме). Расхождения между этой копией и текстом, помещенным в Op. Posth. (под № 42), несущественны.

Перевод сделан с лат. текста Op. Posth.

Письмо 38.

[1]) Письмо это было написано Спинозой по-голландски. Оригинал до нас не дошел. Судя по тому, что Nagelate Schrif. не дают латинских терминов, соответствующих голландским, можно думать, что напечатанный в Nag. Schr. голландский текст письма представляет собою перепечатку подлинного письма Спинозы. В Op. Posth. латинский перевод письма (сделанный, повидимому, не самим Спинозой, а издателями Op. Posth.) дается под № 43.

Наш перевод берет за основу голл. текст Nag. Schr.

[2]) В Голландии середины 17 века большим вниманием пользовалась проблема вычисления вероятностей в применении к теории азартных игр. Христиан Гюйгенс написал специальный трактат на эту тему (1656). Ян де-Витт и Гудде тоже занимались этими вопросами. В 1687 г. вышла в Гааге небольшая анонимная брошюра, содержавшая две статьи: «Алгебраическое вычисление радуги» и «Вычисление шансов». Имеются весьма серьезные основания предполагать, что не только первая из этих статей (что почти несомненно), но также и вторая (меньшего размера) принадлежит Спинозе (последнее оспаривается Фрейденталем).

[3]) В лат. тексте Op. Posth. стоит «равенство» (aequalitas), в голл. тексте Nag Schr. — «шанс» (kans).

Письмо 39.

[1]) Это письмо было написано Спинозой по-голландски. Оригинал до нас не дошел. Так как адресатом письма был Иеллес, принимавший ближайшее участие в издании как Opera Posth. так и Nagelate Schriften, то можно думать, что голл. текст этого письма, напечатанный в Nag. Schr., воспроизводит оригинал письма. Так как, с другой стороны, Nag. Schr. кое-где приводят также и латинские термины, то это указывает на то, что латинский перевод письма, помещенный в Op. Posth. (под № 44), сделан самим Спинозой.

Наш перевод берет за основу лат. текст Op. Posth.

[2]) Так гласит обращение в Nag. Schr. В Op. Posth.: «просвещеннейший муж!».

[3]) Диоптрикой называется та часть учения о свете, которая изучает законы отражения и преломления световых лучей (в настоящее время термин «диоптрика» вышел из употребления). «Диоптрика» Декарта была напечатана впервые в 1637 г. по-французски, а в 1644 г. вышла в лат. переводе в Амстердаме. Замечания Спинозы касаются главным образом главы VIII Декартовской «Диоптрики».

Письмо 40.

[1]) Это письмо было написано Спинозой по-голландски. Оригинал до нас не дошел. Голландский текст, напечатанный в Nag. Schr., представляет собою, по всей вероятности, точное воспроизведение оригинала (ср. прим. I к письму 39). Лат. перевод письма, помещенный в Op. Posth. под № 45, сделан, повидимому, самим Спинозой.

Наш перевод берет за основу лат. текст Op. Posth.

[2]) Так гласит обращение в Nag. Schr. В Op. Posth.: «просвещеннейший муж!».

[3]) Иоганн Фридрих Гельвеций, родом из Ангальта (Германия), выпустил в 1667 г. в Амстердаме книжку под заглавием «Золотой телец, которому мир поклоняется и молится, где трактуется о редчайшем чуде природы — превращении металлов». Позднее он опубликовал книгу «Геологическая философия», направленную против Декарта и Спинозы (Амстердам, 1680).

[4]) Исаак Воссий или Фоссий (Vossius, 1618 — 1689) — голландский филолог-классик, занимавшийся также и естественными науками.

[5]) Вера в возможность превращения в золото других, менее ценных, металлов была широко распространена в 17-м столетии.

[6]) О какой брошюре идет речь, мы не знаем.

[7]) Речь идет о «Метафизических размышлениях» Декарта, вышедших впервые в 1641 г. (по-латыни). В голл. тексте Nag. Schr. вместо четвертого Размышления говорится о пятом Размышлении.

[8]) См. письмо 39.

Письмо 41.

[1]) Это письмо было написано Спинозой по-голландски. Оригинал до нас не дошел. Голл. текст, напечатанный в Nagelate Schriten, представляет собою, по всей вероятности, точное воспроизведение оригинала (ср. прим. 1-ое к письму 39). Лат. перевод письма, помещенный в Op. Posth. под № 46, сделан, повидимому, издателями Op. Posth. (в Nag. Schr. отсутствуют латинские термины).

Наш перевод берет за основу голл. текст Nag. Schr.

Письмо 42.

[1]) Это письмо (написанное Вельтгюйзеном по-латыни) известно только по Посмертным Сочинениям, где оно дается под № 48. Хотя оно адресовано не непосредственно Спинозе, оно должно быть включено в Переписку Спинозы, так как адресат его (Остенс) переслал его Спинозе и последний ответил на возражения Вельтгюйзена письмом 43.

Перевод сделан с лат. текста Op. Posth.

[2]) «Теологико-Политический Трактат» Спинозы вышел в 1670 г. в Амстердаме (анонимно, причем на титульном листе умышленно вместо Амстердама, как место издания, указан Гамбург).

[3]) Марэн Мерсенн (1588 — 1648) — французский ученый и теолог, друг Декарта, автор многих сочинений, касающихся весьма разнообразных вопросов естествознания, математики, музыки, философии и теологии. Упоминаемый Вельтгюйзеном трактат Мерсенна вышел в Париже в 1624 г. под заголовком: «Опровержение безбожия деистов, атеистов и вольнодумцев» и был направлен, между прочим, против Джордано Бруно.

[4]) О «вечных истинах» см. прим. 2 к письму 10.

[5]) «Парадоксальный теолог» — это Лодевейк Мейер, который в 1666 г. выпустил анонимный трактат под заголовком: «Философия — истолковательница священного писания: парадоксальное исследование, в коем аподиктически доказывается, что одна только философия является безошибочной нормой для истолкования священного писания» (Амстердам, 1666). В этом сочинении Л. Мейер пытается доказать, что так как первоначальным автором библии является сам бог, то она может содержать в себе только истину. Однако в том виде, в каком библия дошла до нас, она заключает в себе много ложного и противоречивого, вследствие того, что к божественному откровению примешались человеческие вставки и искажения. Только рационалистическая философия способна определить, где кончаются эти искаженя и где начинается истина. В отличие от этого рационалистического толкования «священного писания» Спиноза в своем Теологико-Политическом Трактате развивает попытку исторического толкования и исторической критики библии.

[6]) К этому месту письма Вельтгюйзена в Nagelate Schriften имеется сноска (на голл. яз.) следующего содержания:

«Примечание Б. д[е] С[пинозы] к этому месту: Он неправ, говоря это, ибо я ясно показал, что чудеса не дают никакого знания о боге, но что это знание гораздо лучше почерпается из твердого порядка природы».

Спиноза имеет в виду 6-ую главу Теологико-Политического Трактата («О чудесах»).

[7]) Смысл этих слов («даже по мнению тех...») не вполне ясен. В лат. тексте, повидимому, какой-то пропуск или опечатка.

Письмо 43.

[1]) Письмо это (написанное Спинозой по-латыни) дошло до нас в двух редакциях: 1) в собственноручном черновике Спинозы, хранящемся ныне в Архиве Объединенной Баптистской Общины в Амстердаме (факсимиле — в издании В. Мейера: «Nachbildung der im Jahre 1902 noch erhaltenen eigenhändigen Briefe des Benedictus Despinoza») и 2) в Opera Posth. (под № 49).

Перевод сделан с лат. текста Op. Posth. В дальнейших примечаниях даются все более или менее существенные отклонения от этого текста, имеющиеся в собственноручном черновике Спинозы.

[2]) В рукописном черновике обращение гласит: «Друг!»

[3]) В рукописном черновике вместо «сочиненьице» первоначально было написано «глупости».

[4]) Вместо слов «Однако к делу» в рукописном черновике стояли следующие фразы, зачеркнутые затем Спинозой: «Ибо как хитрецы, так и суеверные невежды обыкновенно отличаются злым нравом; как бы там ни было, меня мало трогают его хуления, ибо я знаю, каким образом этот род людей привык третировать порядочных людей. Итак, чтобы вкратце покончить с тем, что̀ я хочу показать, я отмечу лишь немногое из того многого, что̀ написал этот человек; а Вам придется привести в порядок всё остальное».

[5]) В 17-м веке с понятием атеизма связывалось представление о человеке совершенно разнузданном, стремящемся исключительно к наживе и лишенном какой бы то ни было морали. Этим в значительной мере и объясняется то негодование, с которым Спиноза отвергает обвинение в атеизме.

[6]) Гисберт Воэций (Voëtius, 1589 — 1676) — голландский теолог-кальвинист, добившийся в 1642 г. осуждения и запрещения Декартовской философии Утрехтским Университетом. В 1643 г. в Утрехте вышел написанный Воэцием или инспирированный им памфлет «Картезианская философия или достойный удивления метод новой философии», в котором Декартовская философия подвергалась резким нападкам и изображалась как источник безбожия и безнравственности. На этот памфлет Декарт ответил небольшим полемическим сочинением: «Письмо к знаменитейшему мужу Г. Воэцию» (Амстердам, 1643).

[7]) В рукописном черновике здесь стояли слова «со стороны наихудших», зачеркнутые затем Спинозой.

[8]) Вместо этой фразы в рукописном черновике стояла первоначально следующая фраза: «Я утверждал, что всё следует из природы бога с неизбежной необходимостью, подобно тому, как из природы треугольника следует, что его три угла равняются двум прямым, и подобно тому, как из природы бога следует, что бог самого себя мыслит».

[9]) См. Декарта «Принципы философии», часть I, §§ 39 — 41. — После слов: «...бог мыслит самого себя вполне свободно, хотя и необходимо» в рукописном черновике первоначально стояла следующая фраза: «Однако, это, повидимому, превосходит способность понимания, имеющуюся у этого человека, и я полагаю, что он, вместе со своим Декартом, не уразумел того, что свобода состоит не в индифферентизме, но что мы тогда бываем наиболее свободными, когда изъявляем свое согласие с тем, что̀ нами перципируется ясно и отчетливо, хотя и невозможно не согласиться с этим, раз мы это таким образом перципировали».

Затем эта фраза была Спинозой зачеркнута и заменена слозами: «Право, я не усматриваю... как, впрочем, признает и сам Декарт».

[10]) Рабби Иегуда Альпакар — испанский еврей, умерший в 1235 году.

[11]) О «естественном свете» см. прим. 2 к письму 3.

Письмо 44.

[1]) Это письмо было написано Спинозой по-голландски. Оригинал до нас не дошел. Голландский текст, напечатанный в Nagelate Schriften, представляет собою, по всей вероятности, точное воспроизведение оригинала (ср. прим. 1-ое к письму 39).

Лат. перевод письма, помещенный в Op. Posth. под № 47, сделан, повидимому, издателями Op. Posth.

Наш перевод берет за основу голл. текст Nag. Schr.

[2]) Кто такой «профессор NN», с достоверностью неизвестно. Виллем Мейер и Гебхардт предполагают, что речь идет о Кранене, профессоре философии Лейденского Университета, последователе Декарта, упоминаемом в письме Бурга к Спинозе (письмо 67).

[3]) Немедленно после выхода в свет «Теологико-Политического Трактата» (в 1670 г.) он был переведен с лат. на голландский язык Глаземакером, но перевод этот был напечатан лишь в 1693 году под заголовком «Правоверный теолог».

[4]) Книжка эта была издана анонимно в 1664 г. (второе издание — в 1668 г.). Предполагают, что автором ее был Христофор Рапп, канцлер курфюрста Бранденбургского.

[5]) Свое намерение написать такого рода книжку Спиноза не выполнил.

[6]) Слова «а богам принадлежит все» взяты из лат. текста Op. Posth.; в Nag. Schr. они отсутствуют.

[7]) Приводимые Спинозой рассказы о Фалесе берут свое начало от Диогена Лаэрция («Жизнеописания философов», I, 26) и от Цицерона («О прорицании», I, 111).

Письмо 45.

[1]) Оригинал этого письма (написанного Лейбницем по-латыни) хранится в Архиве Объединенной Баптистской Общины в Амстердаме. С этого оригинала письмо было напечатано в Op. Posth. под № 51 с незначительными изменениями (вместо имени Гудде в Op. Posth. стоят шесть точек, конец письма опущен).

Перевод сделан с лат. текста оригинала.

[2]) «Заметка о продвинувшейся вперед оптике» (Notitia opticae promotae) была напечатана во Франкфурте-на-Майне в 1671 г. В собрании сочинений Лейбница, изданном Dutens (в 1768 г.), она помещена в 3-м томе.

[3]) Франциск Лана (1631 — 1687) был профессором философии и математики в Риме. Его «Предвестник» (или «Введение», Prodromo) вышел в городе Бреша (Италия) в 1670 г.

[4]) Лейбниц имеет в виду свою брошюру, изданную в Майнце в 1671 г. под заголовком: «Новая физическая гипотеза, с помощью которой причины большинства явлений природы выводятся из некоторого единого универсального движения».

Письмо 46.

[1]) Это письмо (написанное Спинозой по-латыни) дошло до нас в двух редакциях: 1) в собственноручном оригинале, отосланном Лейбницу и хранящемся ныне в Государственной Библиотеке города Ганновера (факсимиле — в издании В. Мейера: «Nachbildung det im Jahre 1920 noch erhaltenen eigenhändigen Briefe des Ben. Despinoza») и 2) Op. Posth. (под № 52). Расхождения между этими редакциями несущественны за исключением того, что в Op. Posth. опущен конец письма (подпись и постскриптум).

На оригинале письма, отосланном Лейбницу, сохранилась печать Спинозы с инициалами «B. D. S.» и с девизом «caute» («осторожно»).

Наш перевод берет за основу лат. текст оригинала.

Письмо 47.

[1]) Письмо это (написанное Фабрициусом по-латыни) известно только по Посмертным Сочинениям, где оно дается под № 53. Перевод сделан с лат. текста Op. Posth.

[2]) Курфюршество Пфальц принадлежало к числу важнейших небольших государств, составлявших старую Германскую Империю. Столицею был город Гейдельберг. В 1556 г. в Пфальце была введена реформация. Гейдельбергский университет является старейшим университетом Германии (основан в 1386 г.). Курфюрсту Карлу Людвигу (брат шведской королевы Христины, покровительницы Декарта), от имени которого пишет Фабрициус, Спиноза был рекомендован Урбэном Шевро, который в своих мемуарах рассказывает, что Спиноза привлек внимание Карла Людвига своим геометрическим изложением Декарта. Однако можно предположить, что Спиноза получил приглашение вместе с тем и как автор Теологико-Политического Трактата

(курфюст Карл Людвиг носился с идеей широкой унии всех протестантских церквей, и потому возможно, что он сочувственно относился к либеральной тенденции Спинозовского трактата).

Письмо 48.

[1]) Это письмо (написанное Спинозой по-латыни) известно только по Посмертным Сочинениям, где оно дается под № 54. Перевод сделан с латинского текста Op. Posth.

Письмо 48-bis.

[1]) Письмо это известно нам только в отрывках. Даваемый в тексте отрывок взят из «Путевого Дневника» (Reyse Journal) некоего доктора Гальмана (Hallmann), который путешествовал в 1703 г. по Нидерландам и между прочим посетил Яна Риувертса-младшего, сына Яна Риувертса-старшего, издателя сочинений Спинозы. Рукописная копия «Путевого Дневника» этого Гальмана хранится в Библиотеке города Бреславля (Германия). Выдержки из этого «Дневника», касающиеся Спинозы, были опубликованы Фрейденталем (Lebensgeschichte Spinozas, Leipzig, 1899).

Об этом же письме сообщает также и Пьер Бэль в одном из примечаний к статье «Спиноза» своего «Исторического и критического словаря» (Rotterdam, 1702). Бэль пишет: «Некто Ярих Иеллес, интимный друг Спинозы, подозреваемый в некоторых ересях, решил, в целях своей защиты, опубликовать исповедание своей веры. Набросав это исповедание, он отослал его Спинозе и просил его сообщить ему свое мнение. Спиноза ответил, что он прочитал это сочинение с удовольствием и что он не нашел в нем ничего такого, что он мог бы изменить». И Бэль приводит по-латыни эту последнюю фразу (в 1-м лице: «я прочитал с удовольствием»... и т. д.). Эта же фраза (но по-голландски) приводится также и в послесловии к «Исповеданию универсальной и христианской веры» Яриха Иеллеса, изданному Риувертсом в 1684 г., через год после смерти самого Иеллеса.

Наш перевод сделан с немецкого текста «Дневника» Гальмана по изданию Гебхардта «Spinozas Briefwechsel», Leipzig, 1914 (дело в том, что рассказ Риувертса в Гейдельбергском академическом издании Спинозы дан менее полно, чем в немецком издании 1914 года).

[2]) Соответствующее место отсутствует в печатном тексте «Исповедания» Иеллеса: повидимому, Иеллес его опустил, под влиянием этого замечания Спинозы.

[3]) Керкринк (1639 — 1693) — доктор медицины, друг Спинозы. Среди книг Спинозы, оставшихся после его смерти, находились некоторые медицинские сочинения Керкринка.

[4]) Повидимому, это — заголовок книги, циркулировавшей в рукописном виде.

[5]) Повидимому, это — описка, т. к. профессора Валлона (Vallon) не было ни в Лейденском, ни в других Нидерландских университетах. Возможно, что речь идет или о Де-Валлане (De Vallan), профессоре Утрехтского университета, или о Де-Вольдере (De Volder, 1643 — 1709), профессоре физики и математики в Лейденском университете.

[6]) Гендрик ван Бронкхорст — меннонит и картезианец. Он был автором хвалебного стихотворения, помещенного в галландском издании Спинозовского геометрического изложения Декарта (1664).

Письмо 49.

[1]) Это письмо (написанное Спинозой по-латыни) дошло до нас в оригинале, хранящемся ныне в Королевской Библиотеке в Копенгагене (факсимиле — в издании В. Мейера «Nachbildung der im Jahre 1902 noch erhaltenen eigenhändigen Briefe des Benedictus Despinoza»). В Посмертных Сочинениях этого письма нет.

Перевод сделан с лат. текста оригинала.

[2]) Речь идет о письме Иоанна а Вуллена (амстердамского врача, жившего в Швеции) к В. Пизо, инспектору медицинской коллегии в Амстердаме. Письмо это было написано 1 (11) февраля 1650 г. (день смерти Декарта) и рассказывало о болезни и смерти Декарта, причем дело изображалось таким образом, что Декарт был сам виноват в своей смерти, т. к. не обратился в свое время к врачу, не пожелал воспользоваться услугами Вуллена и пустил себе кровь тогда, когда этого не следовало делать. У Гревиуса была копия этого письма, ныне хранящаяся в библиотеке Лейденского университета (копия эта напечатана в Ван-Влотеновском издании сочинений Спинозы).

[3]) Кто такой «г-н де В.» неизвестно. Возможно, что это то же лицо, которое упоминается в письме 48-bis под именем Валлона (см. прим. 5 к письму 48-bis).

Письмо 50.

[1]) Письмо это (написанное Спинозой по-голландски) известно только по Посмертным Сочинениям, где оно дается тоже под № 50. Имеются некоторые сомнения относительно того, действительно ли адресатом его является Ярих Иеллес, как это указывается Шуллером в его письме к Лейбницу (дело в том, что в Посм. Сочинениях — согласно заявлению издателей — письма были расположены по корреспондентам Спинозы, письма же к Иеллесу даны под №№ 44, 45 и 47). Все же более чем вероятно, что указание Шуллера правильно. В таком случае можно думать, что голландский текст письма, даваемый в Nagelate Schriften, воспроизводит текст оригинала (см. прим. 1 к письму 39). Так как голл. текст в Nag. Schr. сопровождается на полях латинскими терминами, то это указывает на то, что латинский перевод письма, даваемый в Op. Posth., сделан самим Спинозой.

Наш перевод берет за основу лат. текст Op. Posth.

[2]) В Nag. Schr. обращение гласит: «Дорогой друг!»

[3]) Политическое учение Гоббса (1588—1679) пользовалось большим влиянием в среде приверженцев Яна де-Витта. Ван-Гове (Van Hove), видный публицист виттовской партии, постоянно ссылался на Гоббса как на авторитет в вопросах политики.

[4]) См. «Метафизические Мысли», часть I, глава 6.

[5]) В Nag. Schr.: «нечто реальное» (aliquid reale).

[6]) В Op. Posth.: «determinatio negatio est». В Nag. Schr.: «Bepaling ontkenning is» и в скобках к слову «Bepaling» указывается латинский термин «definitio». Латинские слова «determinatio» и «definitio» и голландское слово «bepaling» могут иметь двоякое значение: 1) «ограничение» и 2) «определение». Из всего контекста ясно видно, что здесь они употребляются Спинозой в смысле «*ограничения*». Между тем очень часто это место переводится и толкуется, как «всякое *определение* есть отрицание». Так понимает его и Гегель, и в этом толковании оно приобрело широкую известность, несмотря на то, что такое толкование основано на прямом недоразумении (ср. прим. 6 к письму 36).

[7]) Речь идет о книге профессора философии Утрехтского университета Регнера ван Мансвельта: «Против анонимного Теолого-Политика», Амстердам, 1674.

[8]) В Op. Posth. четыре звездочки, в Nag. Schr. девять точек. Эти звездочки и точки стоят, повидимому, вместо существительного: «теологи», «профессора», или чего-нибудь в этом роде. Издатели Посмертных Сочинений сочли благоразумным опустить то слово, которое является подлежащим этого предложения (в Nag. Schr. перед десятью точками стоит еще определенный член «de»).

Письмо 51.

[1]) Это письмо (написанное Бокселем по-голландски) известно только по Посмертным Сочинениям, где оно дается под № 55. Лат. перевод, помещенный в Op. Posth., сделан, повидимому, самим Спинозой.

Наш перевод сделан с лат. текста Op. Posth.

[2]) Речь идет о войне между Нидерландами и Францией.

Письмо 52.

[1]) Это письмо (написанное Спинозой по-голландски) известно только по Посмертным Сочинениям, где оно дается под № 56. Можно думать, что Nag. Schr. дают оригинальный текст письма, так как они не приводят латинских терминов. С другой стороны, весьма вероятно, что латинский перевод, помещенный в Op. Posth., сделан самим Спинозой, который, повидимому, в целях возможного опубликования, подготовил латинский перевод всей своей переписки с Бокселем (в том числе и писем этого последнего).

Наш перевод берет за основу лат. текст Op. Posth., но в тех случаях, где голл. текст Nag. Schr. дает более точные формулировки, пользуется этими последними.

[2]) В Nag. Schr.: «Я избираю средний путь между противоречием и лестью и прошу Вас, чтобы . . . . . » и т. д.

Письмо 53.

[1]) Это письмо (написанное Бокселем по-голландски) дошло до нас в двух редакциях: 1) В Посмертных Сочинениях, где оно дается под № 57, и 2) в старой рукописной копии с голландского оригинала, принадлежащей ныне сиротскому дому

«Померанец (de Oranjeappel) в Амстердаме. Существенных расхождений между этими редакциями не имеется. Латинский перевод этого письма, помещенный в Op. Posth., сделан, повидимому, самим Спинозой.

Наш перевод берет за основу голландский текст рукописной копии оригинала.

[2]) Иоанн Вирус или Вир (Wier, 1515 — 1588) — врач, написал книгу «О духах» и «Псевдомонархия демонов».

[3]) Людвиг Лафатер (1527 — 1586) — протестантский проповедник в Цюрихе, автор «Трактата о привидениях, домовых» и т. д. (Женева, 1580).

[4]) Карданус или Кардан (1501 — 1576) — итальянский натурфилософ, врач и математик. Его сочинение «О тонкости вещей» (De subtilitate rerum) появилось в 1551 г. Книга «О разнообразии вещей» (De rerum varietate) — в 1557 г.

[5]) Речь идет, повидимому, о немецком реформаторе Филиппе Меланхтоне (1497 — 1560).

[6]) Алессандро Алессандри (1461 — 1523) — итальянский гуманист. В 1522 г. в Риме вышел его объемистый компилятивный труд, озаглавленный «Гениальные дни» и посвященный римским древностям. Труд этот много раз переиздавался.

[7]) Петр Тирей (1546 — 1601) был профессором в Трире, Майнце и Вюрцбурге. Его книга «О явлениях духов» появилась в Кельне в 1600 г.

[8]) Этого абзаца нет в Посмертных Сочинениях. Смысл его не вполне ясен, поскольку он имеет в виду конец письма 52, который до нас не дошел.

Письмо 54.

[1]) Письмо это (написанное Спинозой по-голландски) известно только по Посмертным Сочинениям, где оно дается под № 58. Латинский перевод письма, помещенный в Op. Posth., сделан, повидимому, самим Спинозой, так как Nag. Schr. дают обратный перевод с латинского на голландский и приводят на полях латинские термины.

Наш перевод сделан с лат. текста Op. Posth.

Письмо 55.

[1]) Письмо это (написанное Бокселем по-голландски) известно только по Посмертным Сочинениям, где оно дается под № 59. Латинский перевод письма, помещенный в Op. Posth., сделан повидимому самим Спинозой, так как Nag. Schr. дают обратный перевод с лат. на голландский и приводят на полях латинские термины.

Наш перевод сделан с лат. текста Op. Posth.

[2]) Схоластический термин «эминентно» (eminenter) обозначает наивысшую степень какого-нибудь качества (свойства) или какой-нибудь реальности.

[3]) Спурина или Спуринна — предсказатель, советовавший Цезарю быть осторожным в иды марта (день убийства Цезаря).

Письмо 56.

[1]) Письмо это (написанное Спинозой по-голландски) известно только по Посмертным Сочинениям, где оно дается под № 60. Латинский перевод письма, помещенный в Op. Posth., сделан повидимому самим Спинозой, так как Nag. Schr. дают обратный перевод с латинского на голландский и приводят латинские термины на полях.

Наш перевод сделан с лат. текста Op. Posth.

[2]) См. прим. 2 к письму 55.

[3]) По смыслу всего контекста надо было бы сказать: «делала бы бога похожим на себя». Возможно, что Спиноза умышленно переставил слова, чтобы смягчить «безбожный» характер этого места.

[4]) «Скрытыми качествами (qualitates occultae) схоластические философы (а также некоторые натурфилософы и алхимики эпохи Возрождения) называли таинственные внутренние «силы», присущие вещам и не выводимые из их чувственных качеств. О «скрытых качествах» говорили также некоторые аристотелики 16-го века. Против «скрытых качеств» выступали, между прочим, Декарт и Роберт Бойль (ср. письмо 3-е).

[5]) «Интенциональными образами» (species intentionales) в схоластической философии назывались те «образы», «виды» или «формы» вещей, которые считались исходящими от внешних вещей и рассматривались как необходимые посредники при восприятии вещей и при мышлении о них. Учение об «интенциональных образах» получилось в результате соединения недостаточно хорошо понятой теории познания

Аристотеля с теорией восприятия Демокрита, причем сами сторонники «интенциональных образов» не отдавали себе отчета в том, что эта теория исторически связана с Демокритом, от которого они обычно резко отмежевывались. Против «интенциональных образов» выступал, между прочим, Декарт (в «Диоптрике» и в Ответах на шестые Возражения).

[6]) «Субстанциональные формы (formae sustantiales) — тоже термин схоластической философии, обозначавший «идеи», «формы» или «сущности» вещей в метафизическом, платоно-аристотелевском смысле этих слов.

[7]) Легенда о сожжении книг Демокрита его завистливыми противниками встречается уже у Диогена Лаэрция («Жизнеописания философов»). Ее повторяют гуманисты XVI века в своих компилятивных работах по античной истории и филологии.

Письмо 57.

[1]) Письмо это (написанное Чирнгаусом по-латыни) известно только по Посмертным Сочинениям, где оно дается под № 61. Ответ Спинозы (письмо 58) показывает, что это письмо было адресовано не прямо Спинозе, но Шуллеру, который, по-видимому, переслал Спинозе не самое письмо, а сделанную им копию той части письма, которая была обращена к Спинозе.

Наш перевод сделан с лат. текста Op. Posth.

[2]) Конец письма: «и Вы найдете меня... NN» имеется только в Nag. Schr.

Письмо 58.

[1]) Письмо это (написанное Спинозой по-латыни) известно только по Посмертным Сочинениям, где оно дается под № 62. Перевод сделан с лат. текста Op. Posth.

[2]) Имеется в виду Иоанн (по-голландски Ян) Риувертс (1617 — 1685), амстердамский книгоиздатель и книготорговец, коллегиант. Его книжный магазин являлся как бы духовным центром тогдашних вольнодумцев. Он издал голландский перевод сочинений Декарта и все сочинения Спинозы (причем только Спинозовское изложение Декарта было выпущено с указанием настоящей фамилии издателя).

[3]) Имеется в виду Чирнгаус.

[4]) «Видят лучше, но следуют худшему» — цитата из Овидия («Метаморфозы», VII, 20). Спиноза приводит ее и в «Этике» (ч. III, теор. 2, схолия).

Письмо 59.

[1]) Это письмо (написанное Чирнгаусом по-латыни) известно только по Посмертным Сочинениям, где оно дается под № 63. Перевод сделан с лат. текста Op. Posth.

[2]) Чирнгаус занимался математикой, в частности геометрией, и, между прочим, открыл особый метод измерения периметра кривых и ограничиваемой ими площади, — метод касательных.

Письмо 60.

[1]) Это письмо (написанное Спинозой по-латыни) известно только по Посмертным Сочинениям, где оно дается под № 64. Перевод сделан с лат. текста Op. Posth.

[2]) О термине «идеат» см. прим. 11 к письму 32.

[3]) См. прим. 2 к письму 59.

Письмо 61.

[1]) Это письмо (написанное Ольденбургом по-латыни) известно только по Посмертным Сочинениям, где оно дается под № 17. Перевод сделан с лат. текста Op. Posth.

[2]) Речь идет о Теологико-Политическом Трактате Спинозы, вышедшем в Амстердаме в 1670 г. (анонимно). Письмо Ольденбурга к Спинозе, о котором здесь упоминается, до нас не дошло.

Письмо 62.

[1]) Это письмо (написанное Ольденбургом по-латыни) известно только по Посмертным Сочинениям, где оно дается под № 18. Перевод сделан с латинского текста Op. Posth.

[2]) Это письмо Спинозы до нас не дошло.

[3]) Речь идет об «Этике» Спинозы.

Письмо 63.

[1]) Оригинал этого письма (написанного Шуллером по-латыни) хранится в Архиве Объединенной Баптистской Общины в Амстердаме. В Посмертных Сочинениях письмо дается под № 65 в сокращенном виде и с некоторыми стилистическими изменениями. Почерк, которым сделаны на автографе редакционные пометки, не Спинозовский и не Шуллеровский, откуда следует, что редакционная переработка письма произведена издателями Посмертных Сочинений. Наш перевод сделан с латинского текста оригинала.

[2]) Ссылка имеет в виду «Этику» Спинозы.

[3]) Первой части «Этики».

[4]) Почему Шуллер не осмеливался до этого времени сообщить Спинозе об отношении Бойля и Ольденбурга к Теологико-Политическому Трактату, можно только догадываться: а именно, можно предположить, что Спиноза дал своим друзьям указание не упоминать ничего о Теол.-Полит. Трактате (вышедшем анонимно) в тех письмах, которые шли с обыкновенной почтой. Настоящее письмо Шуллера было передано Спинозе не по почте, а через друзей: поэтому Шуллер и нашел возможным включить эти слова о Теол.-Полит. Трактате.

[5]) Кто такой «господин а Гент», неизвестно.

[6]) Имеется в виду Иоанн (по-голландски Ян) Риувертс (см. о нем прим. 2 к письму 58).

Письмо 64.

[1]) Это письмо (написанное Спинозой по-латыни) известно только по Посмертным Сочинениям, где оно дается под № 66. Перевод сделан с лат. текста Op. Posth.

[2]) О термине «идеат» см. прим. 11 к письму 32.

[3]) Термин «облик всей вселенной» (facies totius universi) не встречается в Этике. В той схолии, на которую ссылается здесь Спиноза, речь идет о том же (опосредствованном через движение и покой) бесконечном модусе протяжения, но только в несколько иных выражениях: «вся природа, — пишет там Спиноза, — представляет собою единый индивидуум, части которого, т. е. все тела, видоизменяются бесконечными способами без какого бы то ни было изменения всего индивидиуума в целом». А двумя строками выше Спиноза говорит о неизменности *формы* такого рода многосложного индивидуума. Так как латинское слово «facies» означает не только «лицо» (облик), но вообще «вид» (наружность), «фигуру», «форму», то «facies totius universi» можно перевести также словами «форма всей вселенной в ее целокупности».

Письмо 65.

[1]) Письмо это (написанное Чирнгаусом по-латыни) известно только по Посмертным Сочинениям, где оно дается под № 67. Перевод сделан с лат. текста Op. Posth.

Письмо 66.

[1]) Письмо это (написанное Спинозой по-латыни) известно только по Посмертным Сочинениям, где оно дается под № 68. Перевод сделан с лат. текста Op. Posth.

Письмо 67.

[1]) Письмо это (написанное Бургом по-латыни) известно только по Посмертным Сочинениям, где оно дается под № 73. Перевод сделан с лат. текста Op. Posth.

[2]) О профессоре Кранене см. прим. 2 к письму 44.

[3]) Бург имеет в виду «Теол.-Пол. Трактат», полное заглавие которого гласит: «Теологико-политический трактат, содержащий ряд исследований, в коих показывается, что свобода философствования не только может быть допущена без всякого ущерба для благочестия и для спокойствия государства, но что она может быть отменена не иначе как вместе с уничтожением спокойствия государства и самого благочестия».

[4]) Амадис де Гаула — известный герой рыцарских романов XV и XVI вв.

Письмо 67-bis.

[1]) Под таким заголовком письмо это было напечатано отдельной брошюрой во Флоренции в 1675 г. (на латинском языке). В Посмертных Сочинениях оно отсутствует. Мы даже не знаем наверняка, дошло ли это письмо до Спинозы, но надо думать, что дошло, так как, судя по содержанию письма, Стенон писал его не только

для публики, но прежде всего для самого Спинозы и потому, несомненно, позаботился о том, чтобы письмо было получено Спинозой.

Письмо Стенона переиздано в факсимиле в первом томе Chronicon Spinozanum (Гаага, 1921) Виллемом Мейером.

Перевод сделан с латинского текста флорентийской брошюры. Всю среднюю часть письма мы опускаем, так как она занята исключительно расхваливанием достоинств католической церкви и не имеет прямого отношения к Спинозе.

[2]) Речь идет о Теологико-Политическом Трактате Спинозы, вышедшем анонимно в 1670 г.

[3]) Т. е. те «достоинства» католической церкви, о которых Стенон распространялся в предыдущих абзацах, нами выпущенных.

[4]) «вы»=Декарт и Спиноза, так как в оригинале глагол стоит во множественном числе, в отличие от всех предыдущих глагольных форм, стоящих во 2-м лице един. числа.

[5]) опять «вы» = Декарт и Спиноза (или: «Спиноза и другие светские философы»), так как глагол стоит во множественном числе.

[6]) Т. е. в католической церкви.

Письмо 68.

[1]) Письмо это (написанное Спинозой по-латыни) известно только по Посмертным Сочинениям, где оно дается под № 19. Перевод сделан с лат. текста Op. Posth.

[2]) Речь идет об «Этике», о предполагавшемся издании которой Спиноза писал Ольденбургу в письме от 5 июля 1675 г., до нас не дошедшем. См. письмо 62 и примечания 2 и 3 к нему.

[3]) Речь идет о принце Оранском, Вильгельме III, штатгальтере голландском, который после убийства де-Виттов (в 1672 г.) управлял Нидерландами фактически как монарх. Он многим был обязан нидерландским церковникам, которые способствовали падению более либерального (в области идеологии) режима де-Виттов. Большой материал, иллюстрирующий ту травлю, которой Спиноза подвергался со стороны нидерландских церковников, собран Фрейденталем в I томе его книги «Spinoza, sein Leben und seine Lehre» (Stuttgart, 1904) и в его «Lebensgeschichte Spinoza's» (Leipzig, 1899).

[4]) Это намерение Спиноза привел в исполнение, по крайней мере, частично. Примечания к отдельным местам Теол.-Пол. Трактата были вписаны его рукою в некоторые экземпляры Трактата. Один из таких экземпляров дошел до нас. Примечания эти были изданы впервые в 1678 г. на французском языке в качестве приложения к французскому переводу Трактата. На латинском языке (т. е. на языке оригинала) они были изданы впервые де-Мурром в 1802 г.

Письмо 69.

[1]) Письмо это (написанное Спинозой по-латыни) отсутствует в Посмертных Сочинениях. В 1844 г. оно было опубликовано с автографа Лейденским профессором Тидеманом в «Утрехтском Народном Альманахе» (литографированное факсимиле, воспроизведенное в издании В. Мейера «Nachbildung der im Jahre 1902 noch erhaltenen eigenhändigen Briefe des Benedictus Despinoza»). В 1865 г. при аукционной распродаже библиотеки Тидемана автограф письма был продан неизвестному лицу. Теперешнее его местонахождение неизвестно.

Перевод сделан с лат. текста оригинала.

[2]) Иоахим Ниустад (Nieuwstad) был секретарем города Утрехта с 1662 по 1674 г. Возможно, что Спиноза познакомился с ним во время своего посещения Утрехта в 1673 г.

[3]) Имеется в виду «Теол.-Пол. Трактат» Спинозы.

[4]) Имеется в виду письмо Вельтгюйзена к Остенсу (письмо 42).

[5]) О примечаниях Спинозы к Теол.-Пол. Трактату см. прим. 4 к письму 68.

[6]) Эти слова показывают, что Спиноза коренным образом изменил свое первоначальное мнение о Вельтгюйзене — то мнение, которое он высказал в письме 43. Эта перемена произошла в результате личного знакомства Спинозы с Вельтгюйзеном и личных бесед между ними (Вельтгюйзен в предисловии к своим сочинениям, изданным в 1680 г., рассказывает, что он имел со Спинозой многочисленные беседы). По всей вероятности, знакомство Спинозы с Вельтгюйзеном состоялось во время пребывания Спинозы в Утрехте в 1673 г.

Исполнил ли Вельтгюйзен просьбу Спинозы, мы не знаем, но мы знаем, что Спинозе не удалось осуществить своего намерения выпустить расширенное издание Теол.-Полит. Трактата.

Письмо 70.

[1]) Это письмо (написанное Шуллером по-латыни) отсутствует в Посмертных Сочинениях. Автограф его хранится теперь в Архиве Объединенной Баптистской Общины в Амстердаме. Письмо это было впервые опубликовано Ван-Влотеном в 1862 г. Перевод сделан с лат. текста оригинала.

[2]) Жан-Батист Кольбер — выдающийся министр короля Людовика XIV. По приглашению Кольбера Гюйгенс в 1666 г. переселился во Францию.

[3]) Этими словами начинается выдержка из письма Чирнгауса, приводимая Шуллером без переделки прямой речи в косвенную. Выдержка эта продолжается до самого конца этого абзаца и заключена нами в кавычки.

[4]) О термине «идеат» см. прим 11 к письму 32.

[5]) В действительности, 5 теорема II части «Этики» утверждает нечто прямо противоположное, как это и указывается Спинозой в его ответе на это письмо (см. письмо 72).

[6]) Лейбниц жил в Париже с 1672 по 1676 г., прибыв туда с намерением убедить Людовика XIV предпринять завоевание Египта (этим путем Лейбниц хотел отвлечь от Германии захватнические поползновения Людовика).

[7]) Письмо Лейбница к Спинозе о Теол.-Пол. Трактате до нас не дошло.

[8]) Кто такой был этот Брессер, мы не знаем.

Письмо 71.

[1]) Письмо это (написанное Ольденбургом по-латыни) известно только по Посмертным Сочинениям, где оно дается под № 20. Перевод сделан с лат. текста Op. Posth.

[2]) Речь идет об «Этике».

Письмо 72.

[1]) Письмо это (написанное Спинозой по-латыни) не вошло в Посмертные Сочинения. Автограф письма был обнаружен в 1860 г. в одной частной коллекции (в Амстердаме) и был опубликован Ван-Влотеном в 1862 году. С тех пор автограф переходил из рук в руки. У кого он находится в настоящее время, неизвестно; но в 1903 г. он был издан в факсимиле В. Мейером в его «Nachbildung der im Jahre 1902 noch erhaltenen eigenhändigen Briefe des Benedictus Despinoza».

Перевод сделан с латинского текста оригинала.

[2]) В латинском оригинале сказано: «in ipsius exemplari». Лат. слово «exemplar» имеет два значения: 1) список, копия и 2) образец, модель, оригинал. В соответствии с этим местоимение «ipsius» в этой фразе может быть понято либо как стоящее вместо имени «Чирнгаус», либо как стоящее вместо имени «Ваше письмо». В первом случае речь шла бы о том списке спинозовской «Этики», который находился у Чирнгауса; во втором случае — об оригинале того письма Чирнгауса к Шуллеру, содержание которого передается Шуллером Спинозе в письме 70. Мы считаем единственно правильной первую из этих интерпретаций, ибо несколькими строками ниже Спиноза говорит о том, что ему важно знать, «достаточно ли исправленный экземпляр имеется у него» (т. е. у Чирнгауса). Вульф и Гебхардт переводят это место неправильно.

[3]) О термине «идеат» см. прим. 11 к письму 32.

Письмо 73.

[1]) Это письмо (написанное Спинозой по-латыни) дошло до нас в двух редакциях: 1) в Op. Posth., где оно дается под № 21, и 2) в рукописной копии, сделанной Лейбницем и снабженной его замечаниями (копия эта хранится в архиве Лейбница в Ганноверской библиотеке и опубликована Герхардтом в I томе его издания философских сочинений Лейбница, в 1875 г.). Расхождения между этими двумя редакциями незначительны.

Мы переводим с лат. текста Op. Posth. и даем в примечаниях те отступления от этого текста, которые имеются в копии Лейбница.

[2]) В письме 62.

[3]) Теорема 18 первой части «Этики» гласит: «бог есть имманентная, а не трансцендентная (transiens) причина всех вещей».

[4]) Спиноза имеет в виду следующие слова апостола Павла в «Деяниях апостолов», глава 17, стих 28: «Мы в нем (т. е. в боге) живем и движемся и существуем (sumus)».

[5]) Вульф считает, что Спиноза имеет здесь в виду некоторые места из «Ветхого завета», содержание которых Вульф характеризует, как своеобразную «поэзию природы» (nature-poetry of the Bible).

[6]) В копии Лейбница вместо «телесной материи» (materia corporea) сказано «бестелесная материя» (materia incorporea). Получается не вполне понятная фраза. Поэтому можно предположить, что слово «incorporea» стоит в копии Лейбница в результате чьей-либо описки. Если следовать тексту Op. Posth., то получается вполне определенный смысл: Спиноза протестует здесь против отождествления бога и природы со стороны некоторых критиков Теологико-Политического Трактата, и протестует на том основании, что эти критики, по мнению Спинозы, слишком узко понимают «природу», сводя ее только к протяжению, тогда как сам Спиноза под природой, богом или субстанцией понимает всю полноту бытия и в этом смысле говорит о бесконечно многих атрибутах субстанции. (Ср. слова Спинозы в VI главе Теол.-Пол. Трактата: «Под природой я здесь разумею не одну только материю и ее состояния, но, кроме материи, еще бесконечно-многое другое»). Что касается термина «материя», который употребляется здесь Спинозой, то из схолии к теореме 15 первой части «Этики» видно, что этот термин берется им, как синоним терминов «телесная субстанция», «протяженная субстанция», «атрибут протяжения». (Отождествление материи с протяжением мы находим также в 4-м письме Спинозы, в конце письма, и в письме 81-м где сперва говорится о протяжении, а в следующей фразе в том же смысле употребляется термин «материя».)

[7]) Спиноза, очевидно, имеет в виду «свободу философствования и высказывания того, что̀ думаешь» (см. письмо 30). Любопытно, что он с таким пессимизмом отзывается о «королях». В этих словах чувствуется его отрицательное отношение к принцу Оранскому, тогдашнему правителю Нидерландов, действовавшему в тесном контакте с нидерландскими церковниками и потому в бо̀льшей мере стеснявшему свободу мысли, чем правившая до 1672 г. олигархически-республиканская партия де-Виттов (ср. прим. 3 к письму 68).

[8]) Вместо слов «и больше всего в Христе Иисусе», в копии Лейбница сказано: «и особенно в духе (in mente) Христа Иисуса». — Как видно из этого и из ряда других мест, Спинозе и в голову не приходило подвергать сомнению самое существование Христа, как исторической личности. К мысли о том, что Христос — чисто легендарная личность, ученые пришли значительно позднее.

[9]) В первой главе Теол.-Пол. Трактата, где мы читаем: «Здесь необходимо заметить, что я совершенно не говорю о том, что̀ утверждают о Христе некоторые церкви; но я и не отрицаю этого, ибо я охотно признаюсь в том, что я этого не понимаю» (Spinoza Opera, hrsg. v. Gebhardt, vol. III, p. 21).

Письмо 74.

[1]) Письмо это (написанное Ольденбургом по-латыни) известно только по Посм. Сочинениям, где оно дается под № 22. Перевод сделан с латинского текста Op. Posth.

Письмо 75.

[1]) Это письмо (написанное Спинозой по-латыни) дошло до нас в двух редакциях: 1) в Op. Posth, где оно дается под № 23, и 2) в рукописной копии, сделанной Лейбницем и хранящейся ныне в Ганноверской библиотеке. Расхождения между этими двумя редакциями крайне незначительны.

Мы переводим с лат. текста Op. Posth. и даем в примечаниях те отступления от этого текста, которые имеются в копии Лейбница.

[2]) Имеется в виду «Этика» Спинозы.

[3]) Этот абзац взят Спинозой из его письма к Остенсу (письмо 43, написанное в 1671 г.) почти без изменений. Только в последней фразе вместо слов: «действуем ли мы по необходимости или свободно (libere)» из письма 43, в настоящем письме сказано: «действуем ли мы по необходимости или случайным образом (contingenter)».

[4]) Слова «глина находится во власти горшечника... употребления» взяты из «Послания к римлянам» апостола Павла (гл. 9, стих 21). Спиноза не раз цитирует эти слова и в других своих произведениях («Метафиз. Мысли», II, 8; 34-е примечание к Теол.-Полит. Трактату; Политич. Трактат, II, 22) — для иллюстрации и популяризации своей мысли об абсолютной предопределенности всех вещей и событий. Раз «всё следует из бога по одной и той же необходимости точно таким же образом, как из природы треугольника от века до века следует равенство его углов двум прямым» (схолия к теореме 17 ч. I «Этики»), то конечно не может быть и речи ни о какой «вине» и ни о каком «извинении» человека перед «богом», т. е. перед субстанцией,

природой или мировым целым. Сравнение с горшечником неудачно в том отношении, что горшечник представляет собою некоторую личность, тогда как спинозовский «бог» (deus sive natura) ни в каком смысле не является личностью.

[5]) В копии Лейбница вместо «если я не ошибаюсь» сказано «я полагаю».

[6]) Имеются в виду так называемые «явления» Христа после его смерти.

[7]) Имеется в виду библейский рассказ о том, как бог явился Аврааму в виде трех странников («Книга бытия», глава 18).

[8]) Евангелие Матвея, VIII, 22 и евангелие Луки, IX, 60.

Письмо 76.

[1]) Это письмо (написанное Спинозой по-латыни) дошло до нас в двух редакциях: 1) в Op. Posth., где оно дается под № 74, и 2) в рукописной копии, сделанной Лейбницем и снабженной замечаниями Лейбница (копия эта хранится в Ганноверской библиотеке и опубликована Штейном в его книге «Leibniz unb Spinoza», Berlin, 1890). Расхождения между этими редакциями незначительны.

Мы переводим с латин. текста Op. Posth. и даем в примечаниях те отклонения от этого текста, которые имеются в копии Лейбница.

[2]) Спиноза имеет в виду Николая Стенона, автора письма 67 bis (о Стеноне см. в словаре-указателе имен).

[3]) В главе XIV Теологико-Политического Трактата.

[4]) В мае 1635 г. франко-нидерландская союзная армия захватила у испанцев город Тирлемонт (по-голландски: Тинен) — в теперешней Бельгии. Во главе этой армии стоял французский маршал Шатильон, который был гугенотом (протестантом). Рассказывали, что во время разграбления, которому подвергся захваченный у испанцев город, Шатильон приказал бросить на съедение лошадям так называемые «святые дары» (т. е. хлебные облатки, употребляемые католиками при причастии и принимаемые ими за «тело самого бога-сына»).

[5]) Опять намек на католическое «причастие» (католики, а равно и «православные» верят, что во время причастия они проглатывают кусочек самого бога).

[6]) Спиноза хочет этим сказать, что он не может, конечно, утверждать, что его философия представляет собою наиболее полное раскрытие истины, какое только возможно в настоящее время или когда-либо в будущем, но что он достоверно знает, что то, что ему удалось установить и выяснить, — истинно.

[7]) «Est enim verum index sui et falsi» — одно из основных положений спинозовской теории познания. Слово «index» означает также «оселок, пробирный камень», так что это положение можно перевести также и следующим образом: «Истинное есть критерий самого себя и ложного». Спиноза признает только имманентный критерий истины и этим положением хочет сказать, что истина сама за себя говорит, сама дает знать о себе, давая знать вместе с тем и о своей противоположности, т. е. о ложном.

[8]) Под «фарисеями» Спиноза, вслед за Уриэлем Акостой (1585—1640), разумеет еврейских церковников, представителей традиционной еврейской религии.

[9]) Спиноза имеет в виду сожжение на костре испанской инквизицией одного молодого испанца (дон Лопе де Вера-и-Алакрон из Сан-Клементи), перешедшего в иудейскую веру и принявшего имя «Иуда Верный». Сожжение это имело место в испанском городе Вальядолиде в 1644 г. (по другим сведениям — в 1649 г.). Гимн, о котором упоминает Спиноза, — это псалом XXXI.

[10]) Спиноза ошибается, думая, что в истории ислама не было никаких расколов и сект.

[11]) В копии Лейбница (а равно и в Nag. Schr.) вместо «исповедуют» стоит «исповедуем» (1-е лицо мн. числа), причем это слово подчеркнуто Лейбницем (повидимому, Лейбницу, лично знавшему Спинозу, показалось странным, что Спиноза так или иначе причисляет себя к христианам, и, чтобы отметить эту странность, Лейбниц и подчеркнул слово «исповедуем»). По всей вероятности, форма «исповедуем» (profitemur) — нул слово «исповедуем»). По всей вероятности, форма «исповедуем» (profitemur) — результат чьей-нибудь описки (ведь Лейбниц снимал свою копию не с оригинала письма, а с неизвестно кем сделанной копии; равным образом и голл. перевод письма, помещенный в Nag. Schr., был сделан, как показывает ряд совпадений с копией Лейбница, не с оригинала, а с какой-то копии письма). К этому мнению склоняется и Гебхардт.

[12]) В копии Лейбница вместо «пагубное» стоит «проклятое» (execrabilis).

[13]) В копии Лейбница: «главы 11».

Письмо 77.

[1]) Это письмо (написанное Ольденбургом по-латыни) известно только по Посм. Сочинениям, где оно дается под № 24. Перевод сделан с лат. текста Op. Posth.

Письмо 78.

[1]) Это письмо (написанное Спинозой по-латыни) дошло до нас в двух редакциях: 1) в Op. Posth., где оно дается под № 25, и 2) в рукописной копии, сделанной Лейбницем и хранящейся ныне в Ганноверской библиотеке. Расхождения между этими редакциями несущественны.

Наш перевод сделан с лат. текста Op. Posth., за исключением предпоследнего абзаца, который имеется только в копии Лейбница.

[2]) Т. е. в письме 75.

[3]) По-латыни сказано: «Qui ex morsu canis furit, etc». Форму «canis» можно понять либо как именит. падеж, либо как родит. Порядок слов и построение всей фразы говорит за то, что это скорее род. падеж (как мы и переводим). Если же принять форму «canis» за именит. падеж, то получится такая фраза: «Собака, взбесившаяся вследствии укуса, и т. д.». Ольденбург понял эту фразу именно таким образом (см. письмо 79).

[4]) См. прим. 8 к письму 73.

[5]) Повидимому имеется в виду «Второе послание к Коринфянам», глава 5, стих 16.

[6]) Повидимому Ольденбург приложил к письму 77 составленный им хронологический перечень сочинений Бойля, оговорив это в приписке к этому письму, которая не была напечатана в Посм. Сочинениях (оригинал письма до нас не дошел). В 1677 г. Ольденбург напечатал этот хронологический перечень в журнале Королевского Общества «Philosophical Transactions of the Royal Society», № 130.

[7]) Этот абзац выпущен в Op. Posth., но сохранился в копии Лейбница.

Письмо 79.

[1]) Письмо это (написанное Ольденбургом по-латыни) не вошло в Посмертные Сочинения. До нас дошла старая рукописная копия этого письма с пометкою издателей Op. Posth.: «Письмо 26 славнейшему мужу Бенедикту де Спинозе от Генр. Ольденбурга». Эта пометка показывает, что издатели Op. Posth. собирались включить это письмо в Переписку Спинозы под № 26, но затем передумали и в качестве письма 26-го поставили письмо де-Вриса к Спинозе (письмо 8 по новой нумерации). Копия эта хранится ныне в Архиве Объединенной Баптистской Общины в Амстердаме и была впервые опубликована Ван-Влотеном в 1862 г.

Перевод сделан с лат. текста копии.

[2]) Этим письмом заканчивается дошедшая до нас переписка между Спинозой и Ольденбургом. Весьма вероятно, что обмен письмами продолжался и дальше, так как мы знаем из письма Ольденбурга к Лейбницу от 22 февраля 1677 г., что Ольденбург в октябре 1676 г. написал письмо Спинозе и просил Лейбница доставить его Спинозе, чего однако Лейбниц по неизвестным нам причинам не сделал.

Письмо 80.

[1]) Письмо это (написанное Чирнгаусом по-латыни) известно только по Посмертным Сочинениям, где оно дается под № 69. Перевод сделан с лат. текста Op. Posth. Последний абзац (отсутствующий в Op. Posth.) переведен с голландского текста Nag. Schr.

[2]) Т. е. в письме 12.

[3]) Даниэль Гюэ (Huet, 1630—1721) — теолог и филолог, известный своими изданиями античных авторов. В 1679 г. в Париже вышла его книга «Евангельское доказательство», посвященная защите христианской религии против свободной философии. В 1690 г. вышел его трактат «О согласии разума и веры», в котором он специально нападает на «Теологико-Пол. Трактат» Спинозы.

Письмо 81.

[1]) Это письмо (написанное Спинозой по-латыни) известно только по Посм. Сочинениям, где оно дается под № 70. Перевод сделан с лат. текста Op. Posth.

[2]) В Nag. Schr. вместо слов «в письме о бесконечном» стоит: «в письме к Л. М.», т. е. к Лодевейку Мейеру. Речь идет о письме 12.

[3]) Термин «часть» (pars) является здесь не вполне подходящим, так как речь идет не о кусочках плоскости, заключенной между двумя неконцентрическими окружностями, а о прямых линиях, мысленно проведенных между этими окружностями. На современном языке мы сказали бы, что эти линии суть *элементы* или *члены* некоторого бесконечного множества, подобно тому как, говоря о бесконечном множестве

точек, расположенных на отрезке прямой, мы называем эти точки не частями прямой, а элементами или членами некоторого бесконечного множества.

Письмо 82.

[1]) Письмо это (написанное Чирнгаусом по-латыни) известно только по Посм. Сочинениям, где оно дается под № 71. Перевод сделан с лат. текста Op. Posth.

[2]) Теорема 16 первой части «Этики» гласит: «Из необходимости божественной природы должно следовать бесконечно многое бесконечно многими способами (т. е. всё то, что может стать объектом бесконечного интеллекта)». Доказательство этой теоремы начинается следующим образом: «Эта теорема должна быть очевидна для всякого, если только обратить внимание на то, что из данного определения каждой вещи интеллект выводит многие свойства, которые действительно из этого определения (т. е. из самой сущности вещи) с необходимостью вытекают, — и тем больше свойств, чем больше реальности выражает собою определение вещи, т. е. чем больше реальности заключает в себе сущность определяемой вещи». Теорема эта, действительно, принадлежит к самым основным положениям спинозовской философии.

Письмо 83.

[1]) Это письмо (написанное Спинозой по-латыни) известно только по Посм. Сочинениям, где оно дается под № 72. Перевод сделан с лат. текста Op. Posth.

[2]) В других местах Спиноза сам отождествляет материальность с протяженностью (напр. в схолии к теореме 15 первой части «Этики», где говорится: «substantia corporea *sive* extensa» и далее, в том же самом смысле, употребляется выражение «materia, quatenus substantia»; см. также конец примечания 6 к письму 73). Некоторые исследователи философии Спинозы (напр. Робинсон) полагают, что Спиноза к концу своей жизни изменил свои взгляды на сущность материи, перестав отождествлять ее с протяжением. Другие исследователи (напр. Вульф) считают, что Спиноза всегда придерживался динамической точки зрения на материю в отличие от геометрической точки зрения Декарта, отождествлявшего материю с голым протяжением. Мы думаем, что существенного переворота во взглядах Спинозы на этот вопрос не было и что основной пункт заключается в том, что, согласно учению Спинозы, «протяженная субстанция является одним из бесконечных атрибутов бога» (как сказано в той же схолии к 15 теореме I ч. «Этики») и потому выражает бесконечную природу субстанции *сполна*, хотя и лишь «в своем роде» (in suo genere). Поэтому Спиноза и говорит в письме 81, что нельзя понимать «протяжение» так, как его понимал Декарт, т. е. как голое протяжение, как «покоящуюся громаду». Сам он понимает «протяжение» совершенно иначе, а потому он и может с большим правом, чем Декарт, отождествлять протяжение и материю. Из «протяжения», как его мыслит Спиноза, непосредственно вытекает бесконечный модус «движение и покой», а это означает, что с точки зрения Спинозы между движением и протяжением (материей) существует внутренняя, необходимая и неразрывная связь: материя у Спинозы не безразлична к движению, как это было у Декарта, по которому движение сообщено материи извне — от бога.

[3]) Через семь месяцев после написания этого письма Спиноза скончался (21 февраля 1677 г.).

[4]) О «рассудочных понятиях» (entia rationis) см. прим. 4 к письму 2.

[5]) См. прим. 3 к письму 80.

[6]) Повидимому, имеются в виду работы Ньютона, который в 70-х гг. XVII столетия исследовал преломление различных лучей солнечного спектора, и работы Бартолина, открывшего в 1669 г. явление двойного преломления (закон которого был формулирован Гюйгенсом в 1678 г.).

Письмо 84.

[1]) Письмо это (написанное Спинозой по-латыни) известно только по Посм. Сочинениям, где оно помещено не в Переписке Спинозы, а перед Политическим Трактатом, в предисловии издателя к этому трактату. Адресат нам неизвестен. Письмо не имеет даты, но, судя по его содержанию, оно написано в 1676 г., вернее всего во второй половине этого года (в письме сообщается, что Спиноза пишет главу 7-ю своего трактата и собирается затем перейти к рассмотрению аристократической формы государственного устройства и т. д.; до своей смерти, последовавшей 21 февраля 1677 г., Спиноза успел еще написать 8, 9 и 10-ю главы и начало главы 11-й).

Перевод сделан с лат. текста Op. Posth.

[2]) Здесь издатели Посм. Сочинений выпустили несколько слов, которые, очевидно, касались какого-то предложения, сделанного Спинозе его корреспондентом.

НУМЕРАЦИЯ ПИСЕМ, УСТАНОВЛЕННАЯ В НОВЕЙШИХ ИЗДАНИЯХ ПЕРЕПИСКИ, В СОПОСТАВЛЕНИИ С ПРЕЖНЕЙ НУМЕРАЦИЕЙ, ДАВАЕМОЙ В «ПОСМЕРТНЫХ СОЧИНЕНИЯХ» И В ПРОЧИХ ИЗДАНИЯХ ДО 1883 г.

Нумерация							
новая	прежняя	новая	прежняя	новая	прежняя	новая	прежняя
1	1	23	36	45	51	66	68
2	2	24	37	46	52	67	73
3	3	25	12	47	53	67 bis	—
4	4	26	13	48	54	68	19
5	5	27	38	48 bis	—	69	—
6	6	28	—	49	—	70	—
7	7	29	—	50	50	71	20
8	26	30	—	51	55	72	—
9	27	31	14	52	56	73	21
10	28	32	15	53	57	74	22
11	8	33	16	54	58	75	23
12	29	34	39	55	59	76	74
13	9	35	40	56	60	77	24
14	10	36	41	57	61	78	25
15	—	37	42	58	62	79	—
16	11	38	43	59	63	80	69
17	30	39	44	60	64	81	70
18	31	40	45	61	17	82	71
19	32	41	44	62	18	83	72
20	33	42	48	63	65	84	без номера [1]
21	34	43	49	64	66		
22	35	44	47	65	67		

Нумерация							
прежняя	новая	прежняя	новая	прежняя	новая	прежняя	новая
1	1	20	71	39	34	58	54
2	2	21	73	40	35	59	55
3	3	22	74	41	36	60	56
4	4	23	75	42	37	61	57
5	5	24	77	43	38	62	58
6	6	25	78	44	39	63	59
7	7	26	8	45	40	64	60
8	11	27	9	46	41	65	63
9	13	28	10	47	44	66	64
10	14	29	12	48	42	67	65
11	16	30	17	49	43	68	66
12	25	31	18	50	50	69	80
13	26	32	19	51	45	70	81
14	31	33	20	52	46	71	82
15	32	34	21	53	47	72	83
16	33	35	22	54	48	73	67
17	61	36	23	55	51	74	76
18	62	37	24	56	52	без номера [1]	84
19	68	38	27	57	53		

[1] В «Посмертных Сочинениях» это письмо помещено перед «Политическим трактатом», в предисловии к нему.

СЛОВАРЬ — УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

А

АЛЬБА герцог (1507—1582) — испанский полководец и государственный деятель, кровавый наместник короля Филиппа II в Нидерландах с 1567 по 1573 г. — Стр. 220.

Б

БАЛЛИНГ Питер (? — 1669) — голландский коммерсант, в молодости живший в Испании в качестве торгового представителя крупных голландских купцов, а затем перебравшийся в Амстердам. Он был меннонитом [1] и выпустил в 1662 г. книгу «Светоч на подсвечнике», а затем еще два сочинения в защиту меннонитов. Сочинения эти вызвали резкие нападки со стороны господствовавших в тогдашней Голландии церковников ортодоксально кальвинистского исповедания. В 1664 г. вышел сделанный Б. голландский перевод спинозовского геометрического изложения «Принципов философии» Декарта. Б. обладал хорошим образованием, знал много языков (латинский, греческий, испанский). Он был близким другом Спинозы и принадлежал к амстердамскому кружку последователей Спинозы. В дошедшей до нас переписке Спинозы нет ни одного письма Б. и только одно письмо Спинозы к Б. (№ 17). — Стр. 68, 89, 236.

БЛЕЙЕНБЕРГ Вилием ван (ум. 1696) — дордрехтский хлебный торговец. В 1663 г. он выпустил небольшую книжку под заголовком: «Защита теологии и религии против взглядов атеистов». В 1674 г. Б. выпустил длиннейшее «Опровержение богохульной книги, названной Теологико-политическим трактатом», а в 1682 г. — опровержение спинозовской «Этики». В своем родном городе (Дордрехте) Б. занимал различные руководящие посты, вплоть до поста бургмистра (в 1695 г.). Переписка Спинозы содержит 4 письма Б. к Спинозе (№№ 18, 20, 22, и 24) и 4 письма Спинозы к Б. (№№ 19, 21, 23 и 27). — Стр. 91, 94, 98, 110, 117, 121, 124, 128.

БОЙЛЬ (Boyle) Роберт (1627—1691) — известный английский физик и химик. Родился в богатой и знатной семье, состоял одним из директоров Остиндской компании. Б. делил свое время между занятиями экспериментальной наукой о природе и богословскими «трудами» и размышлениями. Главной заслугой Б. является открытие им (в 1660 г.) закона об обратно пропорциональной зависимости между объемом воздуха и производимым на него давлением. Заслугой Б. является также его борьба против схоластических учений о «скрытых качествах» и метафизических «формах». Научные интересы причудливым образом переплетались у Б. с религиозным фанатизмом и мракобесием. Он не только сам писал богословские трактаты, но и тратил немалые средства на пропаганду христианской религии. Прямого обмена письмами между Спинозой и Б. не было, но через посредство Ольденбурга они обменивались мнениями по поводу некоторых физических и химических экспериментов, произведенных Б. (письма 6, 11, 13 и 16). — Стр. 56, 64, 65, 72, 73, 74, 75, 80, 84, 85, 86, 88, 89, 127, 130, 131, 133, 134, 137, 138, 196, 224, 225.

БОКСЕЛЬ Гуго — с 1655 по 1659 г. секретарь голландского города Горкума (близ Роттердама), с 1659 — пенсионарий этого города (т. е. высшее должностное лицо). В 1672 г. после падения Де-Витта Б. лишился этой должности. В 1673 г. Б. принадлежал к числу тех политических деятелей Голландии, которые стремились во что бы то ни стало заключить мир с вторгнувшимися в Нидерланды французами, надеясь на этой основе вернуть себе руководящие посты в управлении Нидерландской федерацией. В дошедшей до нас переписке Спинозы имеется 3 письма Б. к Спинозе (№№ 51, 53 и 55) и 3 письма Спинозы к Б. (№№ 52, 54 и 56). — Стр. 173, 174, 175, 177, 180, 184.

БОРЕЛЛИ — см. прим. 2 к письму 8. — Стр. 67, 68, 70.

БОУМЕСТЕР (Bouwmeester) Иоанн (1630 — 1680) — амстердамский врач, близкий друг Лодевейка Мейера и Спинозы, член амстердамского кружка последователей Спинозы. Будучи студентом Лейденского университета (в 1651—1658 гг.), изучал кроме медицины также и фило-

[1] Меннониты — последователи голландского проповедника Менно Симонса (1492—1559), отвергавшие церковное духовенство и признававшие только авторитет библии и собственной совести. Меннонитские общины избирали из своей среды проповедников, которые совершали обряд крещения (притом не над младенцами, а над взрослыми) и председательствовали на общинных трапезах. Более строгие меннониты осуждали военную службу и присягу и потому воздерживались от государственной службы. Здесь речь идет о более либеральных меннонитах, о меннонитах-коллегиантах, вербовавшихся преимущественно из более образованных слоев общества (купцы, лица свободных профессий). Ср. прим. о коллегиантах (к слову «Де-Врис»).

софию. Состоял членом литературного общества, основанного Л. Мейером под названием «Nil volentibus arduum» («Нет ничего недостижимого для тех, кто захочет добиться чего-нибудь»). В 1677 г. он был содиректором амстердамского театра (вместе с Л. Мейером). В 1663 г. Б. написал небольшое хвалебное латинское стихотворение, предпосланное спинозовскому геометрическому изложению «Принципов философии» Декарта. В дошедшей до нас переписке Спинозы нет ни одного письма Б. к Спинозе и только 2 письма Спинозы к Б. (№№ 28 и 37). — Стр. 129, 146.

БРЕССЕР — см. прим. 8 к письму 70. — Стр. 213, 214.

БРОНКХОРСТ — см. прим. 6 к письму 48 bis. — Стр. 171.

БУРГ (Burgh) Альберт. — Отец его был в 1666 г. министром финансов Соединенных Нидерландов и кроме того в течение ряда лет занимал должность шерифа города Амстердама. Альберт Бург в 1668 г. поступил в Лейденский университет и изучал там философию. В 1673 г. он для пополнения своего образования отправился в путешествие по Италии и там перешел в католичество к великому огорчению своих родителей. В конце 1675 г. он в последний раз вернулся на короткое время в Амстердам. Ни уговоры родных и друзей, ни письмо Спинозы (написанное по просьбе друзей и родных Б.) не подействовали на Б.: он остался фанатическим католиком, членом францисканского ордена и закончил свою жизнь в одном из римских монастырей. Переписка Спинозы содержит одно письмо Б. к Спинозе (№ 67) и одно письмо Спинозы к Б. (№ 76). — Стр. 199, 219.

БЭКОН (Bacon) Френсис (1561—1626)— выдающийся английский философ, родоначальник новой философии, представитель метафизического материализма, ученый и государственный деятель. Известен также как основоположник эмпиризма — направления в философии, считающего источником наших познаний опыт. — Стр. 49, 51, 52, 60, 83, 147.

В

ВАЛЛОН (de Vallon) — см. Де-Валлон.

ВАН-ДЕР-МЕР Ян — амстердамский купец, о котором ничего больше неизвестно. В переписке Спинозы имеется только одно письмо Спинозы к Ван-дер-Меру (№ 38). — Стр. 147.

ВЕЛЬТГЮЙЗЕН (Velthuysen) Ламберт ван (1622—1685) — утрехтский врач. С 1643 г. изучал в Утрехтском университете медицину, философию и теологию. В философии склонялся к картезианству. В своих взглядах на религию проявлял некоторое «свободомыслие». Однако «Теологико-политический трактат» Спинозы показался ему зловредной книгой. Впоследствии Спиноза лично познакомился с В. Вскоре после выхода в свет «Посмертных сочинений» Спинозы В. написал опровержение «Этики» Спинозы под заголовком: «О естественной религии и о происхождении нравственности». В переписке Спинозы имеется одно письмо В. (№ 42) и два письма Спинозы к В. (№№ 43 и 69). — Стр. 153, 162, 210.

ВИРУС (Wierus) — см. прим. 2 к письму 53. — Стр. 176.

ВИТТ (de Witt) — см. Де-Витт.

ВОССИЙ (Vossius) — см. прим. 4 к письму 40. — Стр. 150.

ВОЭЦИЙ (Voetius) — см. прим. 6 к письму 43. — Стр. 163.

ВРИС (de Vries) — см. Де-Врис.

Г

ГАССЕНДИ (Gassendi) Пьер (1592—1655) — выдающийся французский философ-материалист и ученый. — Стр. 73.

ГЕВЕЛЬ — см. прим. 7 к письму 29. — Стр. 131, 133.

ГЕЛЬВЕЦИЙ — см. прим. 3 к письму 40. — Стр. 150.

ГЕНТ — см. прим. 5 к письму 63. — Стр. 196.

ГОББС (Hobbes) Томас (1588—1679) — выдающийся английский философ-материалист (см. прим. 3 к письму 50). — Стр. 172, 234.

ГРЕВИУС (Graevius) Иоганн-Георг — известный голландский филолог-классик, родившийся в 1632 г. в Германии, с 1661 г. — профессор риторики Утрехтского университета. Спиноза был знаком с Гревиусом, но повидимому не знал о тех высказываниях, которые Г. делал по его адресу за его спиной. Так в 1671 г. Г. писал Лейбницу о «Теологико-политическом трактате» Спинозы как о зловреднейшей и ужаснейшей книге и говорил о «чудовищных мнениях» ее автора. А после выхода в свет «Посмертных сочинений» Спинозы Г. писал: «В Голландии появилась нечестивейшая книга — этическое и психологическое учение Спинозы — книга полная безбожия и атеизма и достойная быть брошеной в пучину ада, откуда она и вылезла на свет божий во вред и к стыду человечества. В течение многих столетий земля не видала ничего более зачумленного». До нас дошло только одно маленькое письмо Спинозы к Г. (№ 49). — Стр. 172.

ГУДДЕ Иоанн (1628—1704) — представитель имущих, господствующих слоев Амстердама. В 1654 г. он поступил в Лейденский университет, где изучал медицину и естественные науки. В 1667 г. он

сделался членом правительственной коллегии города Амстердама, в 1668 г. — шерифом, а в 1672 г. — амстердамским бургомистром. На эту последнюю должность он последовательно переизбирался 18 раз. Гудде серьезно интересовался наукой и сам вел исследовательскую работу в области оптики и математики (особенно по теории вероятностей). Из писем Гюйгенса мы знаем, что Г. работал совместно со Спинозой над устройством усовершенствованного телескопа с большими линзами. До нас не дошло ни одного письма Г. к Спинозе, но «Посмертные сочинения» Спинозы содержат 3 письма Спинозы к Г. (№№ 34, 35 и 36). — Стр. 139, 141, 142, 167, 169.

ГЮЙГЕНС (Huygens) Христиан (1629—1695) — выдающийся голландский физик, астроном и математик, создатель волновой теории света. Родился в Гааге в богатой и знатной семье. В 1656 г. изобрел первые часы с маятником (к этому важному изобретению его побудила потребность в точном измерении времени при астрономических наблюдениях). В 1663 г. Г. уже пользовался европейской известностью и был избран членом Королевского общества в Лондоне. В 1665 г. Г. был приглашен в Париж министром Людовика XIV Кольбером. В Париже Г. пробыл 15 лет (с 1665 по 1681 г.). Здесь в 1673 г. появился его знаменитый трактат «Horologium oscillatorium». С 1681 г. до своей смерти Г. жил в Гааге. Спиноза был знаком с Г. и повидимому бывал у него на дому (см. письмо 26). Г. очень интересовался оптическими работами Спинозы и, живя в Париже, не раз просил своего брата писать ему об успехах Спинозы в деле шлифования оптических линз (см. прим. 13 к письму 32). — Стр. 127, 128, 131, 133, 134, 136, 138, 211, 212, 214.

ГЮЭ (Huet) — см. прим. 3 к письму 80.— Стр. 227, 229.

Д

ДЕ-ВАЛЛОН (de Vallon) — см. прим. 5 к письму 48 bis и прим. 3 к письму 49. — Стр. 171, 172.

ДЕ-ВИТТ (de Witt) Ян (1625—1672) — нидерландский государственный деятель, вождь республиканской (буржуазно-олигархической) партии. Будучи весьма образованным человеком, де-В. особенно интересовался математикой и опубликовал в 1659 г. исследование о конических сечениях («Элементы кривых линий»). С 1653 по 1672 г. де-В. состоял пенсионарием Голландии и фактически руководил политикой всей Нидерландской федерации. До 1672 г. де-Витту удавалось искусно маневрировать в области внешней политики, разъединяя опасных соперников голландского торгового капитала. Но в 1672 г Франция заручилась поддержкой Англии и Швеции, и французская армия вторглась в Нидерланды. В стране начались волнения трудящихся слоев населения, которые больше всех страдали от войны и вообще немало терпели под гнетом диктатуры крупного капитала, проводимой правительством республиканской партии. Внешними и внутренними затруднениями воспользовалась монархическая партия, выдвинувшая принца Оранского (Вильгельма III) на верховный пост штатгальтера. Де-В. был свергнут и вместе со своим братом Корнелием растерзан в Гааге толпой, подстрекаемой агентами оранской партии (20 августа 1672 г.). О личном знакомстве Спинозы с де-В. говорят два старейших биографа Спинозы: Люка (Lucas) и Себастиан Кортгольт (Kortholt). Люка сообщает, что Ян де-В. выплачивал Спинозе регулярную пенсию в размере 200 франков. От Лейбница мы знаем, что Спиноза был глубоко потрясен убийством де-Виттов и собирался в ночь после убийства выйти на улицу и прикрепить близ места убийства бумажку со словами: «О злейшие из варваров», чему однако воспрепятствовал его домохозяин. — Стр. 238, 243, 244, 246, 248, 253, 257, 259.

ДЕ-ВРИС или де-Фрис (de Vries) Симон Иостен (1633 — 1667) — амстердамский купец, коллегиант[1] один из ближайших учеников и друзей Спинозы (член амстердамского кружка последователей Спинозы). Один из первых биографов Спинозы — Колерус сообщает, что Де-В. однажды сделал попытку подарить Спинозе 2 тыс. флоринов, чтобы обставить жизнь Спинозы всеми необходимыми удобствами. Однако Спиноза отказался принять этот подарок. Через некоторое время де-В., отличаясь слабым здоровьем и не имея жены и детей, захотел назначить Спинозу своим наследником. Но и от этого Спиноза решительно отказался и уговорил де-В. оставить свое имущество брату. Де-В.

[1] Коллегиантами назывались члены свободных религиозных общин, не признававших никакого духовенства и не имевших никаких профессиональных проповедников. Название происходит от слова «коллегия», т. е. собрание, на котором все присутствующие могли выступать с толкованиями библии и вообще с речами по религиозным вопросам. Коллегианты были наиболее «свободомыслящими» из голландских христиан XVII столетия, однако и они всё еще придерживались общих основ христианской религии, почитали библию и отвергали атеизм. Антиклерикализм коллегиантов не имел боевого характера. Вербовались коллегианты главным образом. из купцов и лиц свободных

обязал при этом своего брата после получения наследства выплачивать Спинозе ежегодно по 500 флоринов. Когда де-В. умер, Спиноза сам снизил эту сумму до 300 флоринов. В дошедшей до нас переписке Спинозе де-Врисом написано письмо № 8, к де-Врису от Спинозы — письма №№ 9 и 10. — Стр. 66, 69, 71, 87, 88, 130.

ДЕКАРТ (1596—1650). Спиноза о Декарте.—Стр. 51, 52, 57, 60, 64, 82, 83, 87, 113, 114, 115, 116, 128, 132, 136, 148—149, 150, 163, 164, 172, 190, 191, 227, 229.

ДИМЕРБРУК — утрехтский адвокат. — Стр. 168, 169.

Е

ЕВКЛИД (около 300 до нашей эры) — знаменитый греческий геометр. — Стр. 185

И

ИЕЛЛЕС (Jelles) Ярих (? — 1683) — амстердамский купец. В послесловии издателя к сочинению Иеллеса «Исповедание универсальной и христианской веры», вышедшему в свет в 1684 г. после смерти самого Иеллеса, сообщается, что Иеллес еще в 1653 г. пришел к тому убеждению, что наивысшим благом является познание истины, а потому он передал свое торговое дело доверенному лицу, а сам всецело отдался изучению философии. Иеллес был близким другом и почитателем Спинозы и принадлежал к амстердамскому кружку последователей Спинозы. Он был меннонит-коллегиант. В 1663 г. он финансировал издание спинозовского геометрического изложения декартовых «Принципов философии». В 1677 г. он совместно с другими друзьями Спинозы издал „Посмертные сочинения" Спинозы и написал предисловие к этому изданию. В дошедшей до нас переписке Спинозы нет ни одного письма Иеллеса к Спинозе, но имеется 6 писем Спинозы к И. (№ № 39, 40, 41, 44, 48 bis и 50). — Стр. 148, 149, 152, 166, 171, 172.

ИУДА ВЕРНЫЙ — см. прим. 8 к письму 76. — Стр. 222.

К

КАЗЕАРИУС (Casearius) Иоанн (1642—1677) — с 1661 г. учился в Лейденском университете на теологическом факультете. Вскоре после поступления в университет поселился в селе Рейнсбург, близ Лейдена, в одном доме со Спинозой и обучался у Спинозы декартовской философии. В 1663 г. Спиноза по просьбе друзей издал в несколько переработанном и дополненном виде то изложение декартовской философии, которое он диктовал Казеариусу. В 1665 г. К. сдал в Амстердаме экзамен на проповедника. В 1668 г. получил должность проповедника в Малабаре (голландская колония в Индии). Принимал большое участие в составлении очень ценного для того времени ботанического труда «Малабарский сад». Умер в Индии.— Стр. 65, 69, 237.

КАРДАНУС — см. прим. 4 к письму 53. — Стр. 176.

КЕПЛЕР Иоганн (1571—1630) — выдающийся немецкий астроном. — Стр. 137.

КЕРКРИНГ — см. прим. 3 к письму 48 bis. — Стр. 171.

КИРХЕР — см. прим. 4 к письму 29. — Стр. 131, 133.

КЛАВИУС — см. прим. 4 к письму 8. — Стр. 67.

КОЛЬБЕР — см. прим. 2 к письму 70. — Стр. 212.

КРАНЕН — см. прим. 2 к письму 44. — Стр. 199.

КРЕСКАС — см. Хасдаи Крескас.

Л

ЛАНА — см. прим. 3 к письму 45. — Стр. 167, 169.

ЛАФАТЕР — см. прим. 3 к письму 53.— Стр. 176, 177, 180.

ЛЕЙБНИЦ Готфрид-Вильгельм (1646—1716) — выдающийся немецкий философ-идеалист и ученый. Родился в Лейпциге в семье профессора. Уже в 1663 г. защитил диссертацию «О принципе индивидуальности». В 1670 г. поступил на службу к курфюрсту Майнцскому на должность советника канцелярии. В марте 1672 г. отправился в Париж с дипломатическими поручениями от курфюрста и его министра Бойнебурга. Осенью 1676 г. Л. оставил Париж, приняв предложение герцога Ганноверского занять место советника герцогской канцелярии и библиотекаря герцогской библиотеки. В Ганновер Л. отправился через Лондон и Голландию. В Гааге он посетил Спинозу и имел с ним несколько продолжительных бесед (в ноябре 1676 г., за три с небольшим месяца до смерти Спинозы). Философская система Л., идеалистическая, не лишена элементов диалектики. Много ценного Л. дал в области математики, отчасти также и в области естествознания. В дошедшей до нас переписке Спинозы имеется только одно письмо Л. к Спинозе (№ 45) и одно письмо Спинозы к Л. (№ 46). Из письма Шуллера к Спинозе (№ 70) и Спинозы к Шуллеру (№ 72) явствует, что между Л. и Спинозой имел место еще дальнейший обмен письмами, но до нас эти письма не дошли. Любопытно, что среди бумаг, оставшихся после смерти Л., имеются сделанные рукою Л. копии пяти писем Спинозы (письма 12, 73, 75, 76 и 78). — Стр. 167, 168, 212, 213, 214, 227.

ЛИНУС — см. прим. 2 к письму 7 и прим. 4 к письму 14.— Стр. 85.

ЛУКРЕЦИЙ Кар (99—55 до нашей эры) — выдающийся римский философ-материалист. — Стр. 186.

М

МАГОМЕТ (570—632)—основатель магометанской религии. — Стр. 162, 165.

МАЙМОНИД Моисей (1135—1204) — известный еврейский философ, богослов и врач. — Стр. 165, 237.

МЕЙЕР (Meyer) Людовик, по-голландски Лодевейк (1630—1681), — амстердамский врач и литератор. В 1654—1660 гг. учился в Лейденском университете на медицинском и философском факультетах и получил степень доктора медицины и доктора философии. С юношеских лет интересовался литературой и театром, написал несколько пьес и ряд стихотворений, принимал деятельное участие в составлении словаря и грамматики нидерландского языка. В 1665 г. он был назначен директором амстердамского театра. В 1669 г., уйдя с этого поста, основал литературное общество, имевшее своим девизом слова: «Nil volentibusarduum» («Нет ничего недостижимого для тех, кто захочет добиться чего-нибудь»). Тремя годами раньше, в 1666 г., М. выпустил анонимно книгу под заголовком: «Философия — истолковательница св. писания» (см. прим. 5. к письму 42). М. был близким другом Спинозы и принадлежал к амстердамскому кружку приверженцев Спинозы. По вероисповеданию он был лютеранин, но был близок к коллегиантам. В 1663 г. вместе с другими друзьями Спинозы М. уговорил Спинозу опубликовать его геометрическое изложение декартовых «Принципов философии», написал предисловие к этой книжке и взял на себя заботы по ее изданию. В 1677 г. после смерти Спинозы М. по всей вероятности принимал ближайшее участие в издании «Посмертных сочинений» Спинозы. В дошедшей до нас переписке Спинозы нет ни одного письма М. к Спинозе, но имеется два письма Спинозы к М. (№№ 12 и 15). — Стр. 75, 87, 110, 113, 116, 125, 126, 238.

МЕР — см. Ван-дер-Мер.

МЕРСЕНН — см. прим. 3 к письму 42. — Стр. 154.

Н

НИУСТАД — см. прим. 2 к письму 69. — Стр. 210, 211.

О

ОЛЬДЕНБУРГ Генрих (род. около 1620 г., умер в 1678 г.) — немецко-английский ученый, не давший никаких самостоятельных исследований, но много потрудившийся в качестве посредника между различными исследователями и в качестве секретаря лондонского „Королевского общества“. Немец по происхождению, О. родился в вольном городе Бремене. Учился там же и получил в 1639 г. степень магистра теологии. В 40-х годах путешествовал по Англии и по континенту. В 1653 г. Бременский сенат послал О. в Лондон с дипломатическим поручением. С тех пор О. так и остался в Англии, живя главным образом уроками, которые он давал английским состоятельным молодым людям. Среди его учеников был Роберт Джоунс, племянник Роберта Бойля. В 1657—1660 гг. О. путешествовал со своим учеником по континенту и познакомился со многими учеными. В 1661 г. он посетил свой родной город, а оттуда заехал в Лейден. Спиноза жил в это время под Лейденом, в Рейнсбурге. Стремясь везде завязывать связи с представителями ученого мира, О. посетил здесь Спинозу и имел с ним продолжительную беседу. Спиноза, который был значительно моложе О., произвел на него сильное впечатление, как это видно из первых писем О. к Спинозе в 1663 г. О. был назначен первым секретарем лондонского „Королевского общества“. О. вел очень обширную корреспонденцию с учеными различных стран Европы. Сам он больше всего интересовался естественными науками, которыми почти исключительно занималось „Королевское общество“. Глубоким пониманием философских вопросов О. не отличался. Если в первых своих письмах к Спинозе он уговаривает Спинозу смело опубликовать свои философские произведения, не обращая внимания на визг теологов, то спустя 10 лет он дает Спинозе прямо противоположные советы — не опубликовывать ничего такого, что могло бы показаться несогласным с религией. На это изменение в воззрениях О. немалое влияние оказало его двухмесячное заключение в лондонской государственной тюрьме в 1667 г. во время войны между Англией и Нидерландами. Это же тюремное заключение послужило вероятно одной из причин десятилетнего перерыва в переписке между О. и Спинозой. Сообщение и передачу научных новостей О. сделал как бы основной профессией (при почти полном отсутствии в то время научных журналов эти новости передавались главным образом в письмах). В одном из своих писем к Бойлю О. просит его указать ему таких людей, которые желали бы получать от него регулярную еженедельную информацию о новостях в науке и в политике за вознаграждение от 6 до 10 фунтов стерлингов в год. С 1665 г. О.

издавал журнал «Ученые записки Королевского общества» (Philosofical Transactions of the Royal Society) на английском и на латинском языках. В дошедшей до нас переписке Спинозы имеется 17 писем О. к Спинозе (№№ 1, 3, 5, 7, 11, 14, 16, 25, 29, 31, 33, 61, 62, 71, 74, 77, и 79) и 11 писем Спинозы к О. (№№ 2, 4, 6, 13, 26, 30, 32, 68, 73, 75 и 78). — Стр. 49, 50, 52, 54, 56, 65, 72, 79, 85, 88, 126, 127, 130, 132, 134, 137, 194, 196, 209, 213, 215, 216, 217, 223, 224, 225, 261.

ОРАНСКИЙ, принц — см. прим. 17 к письму 32 и прим. 3 к письму 68. — Стр. 137, 210, 246, 257, 259.

ОСТЕНС Яков (1625—1678) — роттердамский хирург, родом из Утрехта, коллегиант. Переписка Спинозы содержит только одно письмо Спинозы к О. (№ 43). — Стр. 153, 162.

П

ПЛИНИЙ-младший (62—114) — римский писатель. — Стр. 176, 177.

Р

РИУВЕРТС — см. прим. 2 к письму 58. — Стр. 188, 189, 196, 252.

С

СВЕТОНИЙ (75—160) — римский писатель, историк. — Стр. 176, 177, 180.

СЕКСТ Эмпирик (около 200 г. до нашей эры) — греческий философ-скептик. — Стр. 185.

СЕРРАРИУС (Serrarius — латинизированная форма вместо Serrurier) Петр — коллегиант, родом не то из Фландрии, не то из Лондона, живший в Амстердаме и часто ездивший в Лондон. Спиноза и Ольденбург пользовались его поездками в Лондон и его лондонскими связями, для того чтобы пересылать с ним письма и пакеты. В 1667 г. С. опубликовал ответ на книжку Л. Мейера «Философия — истолковательница св. писания».—Стр. 85, 89, 126, 127, 133.

СТЕНОН (Steno) Николай, по-датски Нильс Стенсен (1638—1687), — ученый врач, физиолог, анатом и палеонтолог, датчанин по происхождению, учившийся в 1660—1663 гг. в Лейденском университете. В 1669 г. он опубликовал свое «Введение в изучение твердых тел, заключенных в горных породах», имевшее большое значение для развития палеонтологии как науки (среди книг Спинозы имелось два экземпляра этого сочинения). В области анатомии С. тоже сделал некоторые научные открытия. Попавши в Италию, С. перешел из лютеранства в католичество и променял научную деятельность на должность епископа. С. был близок к Спинозе в бытность свою в Лейденском университете. До нас дошло только одно письмо Стенона к Спинозе, написанное через некоторое время после его обращения в католичество (письмо 67 bis). — Стр. 207, 220, 256.

Т

ТАКЭ — см. прим. 3 к письму 8. — Стр. 67.

ТОРРИЧЕЛЛИ (1608—1647) — известный итальянский физик и математик. — Стр. 86.

Ф

ФАБРИЦИУС Иоганн-Лудвиг (1632—1697) — немецкий теолог-кальвинист, профессор теологии и философии в Гейдельбергском университете и воспитатель наследного принца Пфальцского. Переписка Спинозы содержит одно письмо Ф. к Спинозе (№ 47) и одно письмо Спинозы к Ф. (№ 48). — Стр. 169, 170.

Х

ХАСДАИ Крескас — см. прим. 15 к письму 12. — Стр. 79.

Ч

ЧИРНГАУС (Tschirnhaus) Эренфрид-Вальтер, граф фон-Чирнгаус (1651—1708) — немецкий ученый и философ, родом из Саксонии. В 1668—1675 гг. учился в Лейденском университете, причем часть этого времени провел в нидерландской армии в качестве добровольца в войне против Франции. В 1674 г. он познакомился с Шуллером (см.), а через него и со Спинозой, которого он лично посетил в конце 1674 г. Ч. серьезно интересовался философией (особенно методологическими вопросами), математикой и физикой. С 1675 г. он был в близких отношениях с Лейбницем. В 1687 г. он издал в Амстердаме свою книгу «Медицина ума, или общие правила искусства нахождения истин» (на латинском языке). На этой книге сказалось значительное влияние Спинозы, особенно его «Трактата об усовершенствовании интеллекта». Ч. сделал некоторые открытия в области геометрии и не без успеха работал над изготовлением усовершенствованных оптических стекол большого диаметра. Кроме того он был одним из изобретателей фарфора. В дошедшей до нас переписке Спинозы имеется пять писем Ч. к Спинозе (№№ 57, 59, 65, 80 и 82) и 7 писем Спинозы к Ч. (№№ 58, 60, 64, 66, 72, 81 и 83 — некоторые из них адресованы

Шуллеру, но содержат ответы Спинозы на вопросы Ч.). — Стр. 187, 191, 193, 195, 196, 198, 199, 211, 212, 213, 214, 226, 227, 228, 229.

Ш

ШАТИЛЬОН — см. прим. 3 к письму 76. — Стр. 221.

ШУЛЛЕР Георг-Герман (1651—1679) — амстердамский врач, родом из Везеля (в Западной Германии, близ нидерландской границы), с 1671 г. учился в Лойденском университете. Был знаком с Лейбницем и Чирнгаусом. Ш. был восторженным почитателем Спинозы, и Споноза ценил его преданность. Во время своей последней болезни Спиноза вызвал к себе Ш. как врача и друга, и Ш. был единственным человеком, присутствовавшим при смерти Спинозы. Вскоре после смерти Спинозы Ш. написал письмо Лейбницу, предлагая ему купить для Ганноверской библиотеки рукопись спинозовской «Этики» за 150 флоринов, но вслед за тем взял свое предложение обратно, ввиду того что друзья Спинозы решили издать его посмертные сочинения. В дошедшей до нас переписке Спинозы имеются два письма Ш. к Спинозе (№ № 63 и 70) и три письма Спинозы к Ш. (№ № 58, 64 и 72). — Стр. 195, 196, 211, 214.

Э

ЭЗОП — (VI в. до нашей эры) — древнегреческий сочинитель басен. — Стр. 137.

ЭПИКУР (342—270 до нашей эры) — выдающийся греческий философ-материалист. — Стр. 186.

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ К ПЕРЕПИСКЕ СПИНОЗЫ

(Цифры означают страницы)

Абстракция — 77, 79, 96, 232, 237.

Аксиома. — 55, 69, 70.

Акциденция (accidens) — 55, 231; реальные акциденции, — 81, 238.

Амстердамский кружок учеников и друзей Спинозы — 234, 235, 243.

Атеизм — 132, 162, 163, 250.

Атрибут — 50, 55, 70, 71, 116: — определение атрибута без отношения к интеллекту — 50, 51; отнесенное к интеллекту — 71; атрибут или (sive) субстанция — 71; человек познает только два атрибута — 197; нельзя говорить о вещах, имеющих три, четыре и т. д. атрибута, — 197.

Бесконечное (infinitum) — 75—79, 227; различные виды бесконечного — 79; актуально - бесконечное (infinitum actu) — 78, 79, 236, 237; между конечным и бесконечным нет никакой соразмерности (proportio) — 179.

Блаженство (beatitudo) — 112, 224.

Бог (deus) — 96, 139, 163, 172, 229; определение бога — 50, 193; осторожное отождествление бога с природой или вселенной — 65, 164; бог есть абсолютно неограниченное бытие (eus absolute ihdeterminatum) — 144, 247, 248; бог не равен природе, если под природой понимать одно только голое протяжение — 215, 259.

Бытие (rò esse) — 76, 143, 144, 173; «реальность или бытие» — 70.

Вечность (aeternitas) — 76, 77.

Вечные истины (Veritates aeternae) — 70, 71, 235.

Война между Нидерландами и Англией — 127, 130, 131, 137, 139, 242, 243, 244; 246.

Воля (voluntas) — 52, 95, 113, 115; воля есть только рассудочное понятие (ens rationis) — 52; свобода воли — см. «свобода».

Воображение (imaginatio) — 76, 77, 90, 147; «Образное представление» (imago) — 186; вспомогательные средства воображения — 77, 232.

Время (tempus) — 77, 78, 236.

Вселенная (universum) — 136, 164, 180, употребляется Спинозой в том же смысле, как и «природа», — 136, 245; облик всей вселенной (facies totius universi) — 198, 256.

Геометрические фигуры (figurae) — 173, 229.

Геометрический способ (mos geometricus) изложения и доказательства — 51, 80.

Движение (motus) — 51, 61, 193, 227, 262; движение и покой как непосредственная модификация субстанции (бесконечный модус) — 198; отношение между движением и покоем во всей вселенной всегда одинаково — 136.

Диоптрика — 148, 248.

Длительность (duratio) — 76, 77, 78, 144, 236.

Душа (mens, anima) — 51, 147, 199, 224; душа есть идея актуального существующего тела — 197; не может быть души без тела — 179; душа есть часть природы (вселенной) — 136; душа есть часть бесконечного интеллекта — 136.

Естественное право (naturale jus) — 172.

Естественный свет (lux naturae, lumen naturale) — 53, 165, 232.

Заблуждение (error) — 51, 122.

Зло (malum) — 95, 122.

Идеат (ideatum) — 136, 193, 197, 245; идеаты не суть причины идей — 214.

Идея (idea) — 70, 91, 197; истинная идея — 147, 193; адекватная идея — 193; идея или (sive) познание (cognitio) — 214; «всякая ясная и отчетливая идея истинна» — 54; ясная идея в отличие от «образного представления» (imago) — 186.

Интеллект (intellectus) — 52, 96, 97; интеллект и воображение — 76, 77, 147; чистый интеллект — 147; бесконечный интеллект — 70, 136, 198; естественный интеллект — 97, 122.

Интенциональные образы (species intentionales) — 186, 254.

Качество (qualitas) — 72, 81, 131; чувственные качества — 60, 61; скрытые (или сокровенные) качества — 54, 186, 254.

Количество (quantitas) — 77, 144; делимость количества — 77.

Красота (pulchritudo) — 134, 179.

Лишение (privatio, berooving) — 96, 112, 113, 143, 144.

Математики — 78, 227; математический (в смысле «строгонаучный») — 60, 116, 222, 233.

Материя (materia) — 78, 173, 180, 215, 229, 236; отождествление материи с протяжением — 55, 227, 229, 259, 262; «порция материи» — 63, 233; «материя везде одна и та же» — 218; материя и движение — 227, 262.
Мера (mensura) — 77, 78, 236.
Метафизика — 128, 129.
Метод — 146, 147.
Механические принципы — 54, 74, 82, 127.
Модификация (modificatio) — 55; непосредственные и опосредствованные модификации субстанции — 196, 198.
Модус (modus) — 71, 76, 77.
Мощь (potentia) — 136, 142, 146, 150, 245.
Мышление (cogitatio; можно переводить также и словом «сознание») — 55, 70, 150, 107, 198, 212.

Необходимость (necessitas) — 114, 178; необходимость, свобода и случайность — 184, 259; необходимость свободная и вынужденная — 190; фатальная н. (fatalis necessitas) — 191, 218; неизбежная н. (inevitabilis n.) — 163, 164, 218, 250.
Несовершенство (imperfectio) — 95, 142, 143, 144.

Образное представление (imago) — см. «Воображение» (imaginatio).
Объектно (objective) — 136, 245.
Общие [для всех людей] понятия (notiones communes) — 55, 232.
Ограничение (determinatio) — 143, 173; «ограничение есть отрицание» — 173, 253.
Определение (definitio) — 139, 193, 229; равно ясной и отчетливой идее — 54; два рода определений — 69—70; истинное определение содержит в себе природу определяемой вещи — 139—140; определение вещи должно выражать ее причину — 193.
Оптические стекла — 136, 145—145, 149, 151, 168—169, 246.
Опыт (experientia) — 71, 82, 190.
Отрицание (negatio) — 112—113; «ограничение есть отрицание» — 173, 253.

Память (memoria) — 147, 179.
Перипатетики — 79, 237.
Перцепция (perceptio) — 146—147; причины перцепции — 146; ясная и отчетливая перцепция — 146.
Понятие (notio): понятия обыденного словоупотребления и понятия чистые (notiones casti) — 61; понятия (conceptus) — 50, 55.
Предначертание [или предопределение] (decretum dei) — 111, 112, 113, 114, 115.
Природа (natura): а) в смысле вселенной (universum) — 65, 132, 134, 135, 136, 215; порядок всей природы — 76, 236; природа создающая (natura naturans) и природа созданная (natura naturata) — 70, 235; б) в смысле сущности (essentia) той или другой вещи — 81, 139, 140, 224; «природа или законы» (leges sive natura) — 135, 245.
Причина (causa) — 79, 140, 150; причина и действие (effectus) всегда имеют между собой нечто общее — 55; причина и цель — 63; производящая причина (causa efficiens) — 193, 197, 214; причина самого себя (cause sui ipsius) — 53; причина внутренняя и пр. внешняя — 193.
Протяжение (extensio) — 51, 55, 143, 144, 197, 227, 229; отождествление с материей — см. «материя»; «протяженная субстанция» — см. «субстанция».
Пустота (vacuum) — 63, 81, 85.

Разнообразие вещей (varietas rerum) — 191, 226, 227, 228, 229.
Разум (ratio) — 82, 190, 210, 222.
Рассудочное понятие (ens rationis) — 52, 77, 78, 112, 229, 232.
Реальность (realitas) — 70, 95, 96.
Религия (religio) — 215, 218, 219; всеобщая религия — 165.

Свобода (libertas, liberum arbitrium) — 113—114, 185; свободная необходимость (libera necessitas) — 182; свобода не есть иидифферентность — 113, 150; свобода и случайность — 184, 259; свобода воли — предрассудок, основанный на незнании причин — 189, 190; свобода мысли и слова — 132, 165, 259.
Селитра (nitrum) — 57—61, 81—84, 233.
Селитренный спирт (spiritus nitri) — 57—61, 81—84, 233.
Скептики — 185.
Случайное (fortuitum) — 178, 184; случайность (contingentia) — 113; случайно (casu, fortuito, contingenter) — 178, 184, 218.
Совершенство (perfectio) — 95, 142, 143, 144, 179.
Сознание (conscientia) — 190.
Субстанциальные формы (formae substantiales) — 72, 81, 186, 255.
Субстанция (substantia) — 51, 70, 76—78, 136, 231; определение субстанции — 55, 71; «телесная субстанция» (substantia corporea) — 77, 78, 136, 245; «протяженная субстанция» (s. extensa) — 76, 77; неделимость субстанции — 76—77; бесконечность субстанции — 76, 136, 245; субстанция первичнее своих акциденций — 55; субстанция постигается только интеллектом — 77.
Суеверие (superstitio) — 180, 215, 216, 220, 222.

Существование (existentia)—70, 71, 143—144, 172; необходимое существование—139—142.
Сущность (essentia)—69, 70, 71, 140, 172.
Тело (corpus)—179, 197, 227; человеческое тело как часть природы—136; давление воздуха на человеческое тело—218; «телесная субстанция»—см. «субстанция.»

Универсальная идея (universalis idea)—172; в том же смысле «общие определения» (generales definitiones)—96.

Физика—128, 191.

Целое (totum)—см. «часть» (pars).

Часть (pars): целое и часть—132, 134—135, 185; «часть» множества—78, 227, 237, 261—262.
Человек (homo)—55, 83, 132; человек есть часть природы—132; свойственный человеческой ограниченности способ выражений (humanus)—95, 97, 115, 225.
Число (numerus)—77, 78, 79, 139, 140, 172, 227.
Чудеса (miracula)—249; чудеса = невежество—215, 218.

Эминентно (eminenter)—181, 185, 254.
Этика—124, 128.

Ясная и отчетливая (clara et distencta) идея, перцепция и т. д.—см. «идея», «перцепция».

ПРОИЗВЕДЕНИЯ СПИНОЗЫ, УПОМИНАЕМЫЕ В «ПЕРЕПИСКЕ».

Краткий трактат—64, 234.
Метафизические мысли (Приложение к «Принципам философии Декарта»—91, 99, 100, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 125, 172, 191.
Письмо о бесконечном—227.
Политический трактат—229—230.
Принципы философии Декарта, геометрически изложенные Спинозой—80, 85, 87—88, 91—92, 97, 99, 101, 105, 106, 116, 125, 128, 133, 141, 151.
Теологико-политический трактат—131, 132, 133, 154—162, 164, 165, 166, 169, 194, 196, 200, 207, 210, 211, 213, 215, 218, 222, 227, 229.
Трактат об усовершенствовании интеллекта—64, 191, 234.
Этика—68, 71, 124, 130, 191, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 209—210, 212, 214, 217,—218, 228.



СОДЕРЖАНИЕ.

	Стр.
Предисловие В. Вандека и В. Тимоско	3
От переводчика	46
Письма	49
1. Ольденбург Спинозе 16/26 августа 1661 г.	—
2. Спиноза Ольденбургу [сентябрь 1661 г.]	50
3. Ольденбург Спинозе 27 сентября 1661 г.	52
4. Спиноза Ольденбургу [октябрь 1661 г.]	54
5. Ольденбург Спинозе 11/21 октября 1661 г.	56
6. Спиноза Ольденбургу [апрель 1662 г.]	—
7. Ольденбург Спинозе [июль 1662 г.]	65
8. Де-Врис Спинозе 24 февраля 1663 г.	66
9. Спиноза Де-Врису [март 1663 г.]	69
10. Спиноза Де-Врису [март 1663 г.]	71
11. Ольденбург Спинозе 3 апреля 1663 г.	72
12. Спиноза Мейеру 20 апреля 1663 г.	75
13. Спиноза Ольденбургу 17/27 июля 1663 г.	79
14. Ольденбург Спинозе 31 июля 1663 г.	85
15. Спиноза Мейеру 3 августа 1663 г.	87
16. Ольденбург Спинозе 4 августа 1663 г.	88
17. Спиноза Баллингу 20 июля 1664 г.	89
18. Блейенберг Спинозе 12 декабря 1664 г.	91
19. Спиноза Блейенбергу 5 января 1665 г.	94
20. Блейенберг Спинозе 16 января 1665 г.	98
21. Спиноза Блейенбергу [28 января 1665 г.]	110
22. Блейенберг Спинозе 19 февраля 1665 г.	117
23. Спиноза Блейенбергу 13 марта 1665 г.	121
24. Блейенберг Спинозе 27 марта 1665 г.	124
25. Ольденбург Спинозе 28 апреля 1665 г.	126
26. Спиноза Ольденбургу [май 1665 г.]	127
27. Спиноза Блейенбергу 3 июня 1665 г.	128
28. Спиноза Боуместеру [июнь 1665 г.]	129
29. Ольденбург Спинозе [сентябрь 1665 г.]	130
30. Спиноза Одьденбургу [сентябрь 1665 г.]	132
31. Ольденбург Спинозе 12 октября 1665 г.	—
32. Спиноза Ольденбургу 20 ноября 1665 г.	134
33. Ольденбург Спинозе 8 декабря 1665 г.	137
34. Спиноза Гудде 7 января 1666 г.	139
35. Спиноза Гудде 10 апреля 1666 г.	141
36. Спиноза Гудде [июнь 1666 г.]	142
37. Спиноза Боумейеру 10 июня 1666 г.	146
38. Спиноза Ван-дер-Меру 1 октября 1666 г.	147
39. Спиноза Иеллесу 3 марта 1667 г.	148
40. Спиноза Иеллесу 25 марта 1667 г.	149
41. Спиноза Иеллесу 5 сентября 1669 г.	152
42. Вельтгюйзен Остенсу 24 января 1671 г.	153
43. Спиноза Остенсу [февраль 1671 г.]	162
44. Спиноза Иеллесу 17 февраля 1671 г.	166
45. Лейбниц Спинозе 5 октября 1671 г. (нового стиля).	167
46. Спиноза Лейбницу 9 ноября 1671 г.	168
47. Фабрициус Спинозе 16 февраля 1673 г.	169
48. Спиноза Фабрициусу 30 марта 1673 г.	170
48-bis. Спиноза Иллесу 19 апреля 1673 г.	171
49. Спиноза Гревиусу 14 декабря 1673 г.	172
50. Спиноза Иеллесу 2 июня 1674 г.	—

Стр.

51. Боксель Спинозе 14 сентября 1674 г. 173
52. Спиноза Бокселю [сентябрь 1674 г.] 174
53. Боксель Спинозе 21 сентября 1674 г. 175
54. Спиноза Бокселю [сентябрь 1674 г.] 177
55. Боксель Спинозе [сентябрь 1674 г.] 180
56. Спиноза Бокселю [октябрь 1674 г.] 184
57. Чирнгаус Спинозе 8 октября 1674 г. 187
58. Спиноза Шуллеру [Октябрь 1674 г.] 188
59. Чирнгаус Спинозе 5 января 1675 г. 191
60. Спиноза Чирнгаусу [январь 1675 г.] 193
61. Ольденбург Спинозе 8 июня 1675 г. 194
62. Ольденбург Спинозе 22 июля 1675 г. . . . . —
63. Шуллер Спинозе 25 июля 1675 г. 195
64. Спиноза Шуллеру 29 июля 1675 г. 196
65. Чирнгаус Спинозе 12 августа 1675 г. 198
66. Спиноза Чирнгаусу 18 августа 1675 г. 199
67. Бург Спинозе 3 сентября 1675 г. . . . . —
67-bis. Стенон Спинозе [1675 г.] 207
68. Спиноза Ольденбургу [сентябрь 1675 г.] 209
69. Спиноза Вельтгюйзену [осень 1675 г.] 210
70. Шуллер Спинозе 14 ноября 1675 г. 211
71. Ольденбург Спинозе 15 ноября 1675 г. 213
72. Спиноза Шуллеру 18 ноября 1675 г. 214
73. Спиноза Ольденбургу [ноябрь-декабрь 1675 г.] . . 215
74. Ольденбург Спинозе 16 декабря 1675 г. 216
75. Спиноза Ольденбургу [декабрь 1675 г.] 217
76. Спиноза Бургу [декабрь 1675 г.] 219
77. Ольденбург Спинозе 14 января 1676 г. 223
78. Спиноза Ольденбургу [7 февраля 1676 г.] 224
79. Ольденбург Спинозе 11 февраля 1676 г. 225
80. Чирнгаус Спинозе 2 мая 1676 г. 226
81. Спиноза Чирнгаусу 5 мая 1676 г. 227
82. Чирнгаус Спинозе 23 июня 1676 г. 228
83. Спиноза Чирнгаусу 15 июля 1676 г. 229
84. Спиноза одному из своих друзей [1676 г.] 230
Приложения 231
Примечания к переписке . . . . . —
Нумерация писем (сравнительные таблицы) 263
Словарь-указатель имен 264
Предметный указатель 271
Произведения Спинозы, упоминаемые в „Переписке“ . . . 273

Отв. редактор *С. Пичугин.* Технический редактор *Е. Федорова.*
Сдано в набор 16/XII 1931 г. Подписана к печати 13/VII 1932 г.
Партиздат № 828/м. Тираж 10000 Ленгорлит № 48 368 Зак. № 411
Бумага 62 × 94/16 см., 17¼ л. (56 160 тип. знаков в 1 бум. листе). Бум. лист. 8⅝

Типография „Печатный двор“. Ленинград, Гатчинская, 26.

ИЗДАТЕЛЬСТВО ЦК ВКП (б) ПАРТИЗДАТ

ВЫХОДЯТ ИЗ ПЕЧАТИ:

МАРКСИЗМ-ЛЕНИНИЗМ и ЧАРЛЬЗ ДАРВИН. Сборник статей (к 50-летию смерти Ч. Дарвина) Н. Бухарина, Н. Вавилова, Э. Кольман, Завадского и др. Под ред. Валескалн и Токина.

П. ВЫШИНСКИЙ, Л. Фейербах и диалектический материализм.

ИНСТИТУТ МАССОВОГО ЗАОЧНОГО ОБУЧЕНИЯ. Хрестоматия по историческому материализму, ч. I.

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ и ИСТОРИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ, ч. II. Исторический материализм. Учебник для комвузов и вузов.

КОМАКАДЕМИЯ, ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ.

ГЕГЕЛЬ и ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ (к 100-летию со дня смерти Гегеля). Сборник обработанных стенограмм и докладов. Под ред. Горохова, Адоратского и Ральцевича.

ГОТОВЯТСЯ К ПЕЧАТИ:

В. ВАНДЕК и В. ТИМОСКО. Очерк философии Б. Спинозы.

В. АДОРАТСКИЙ. Диалектический материализм. Хрестоматия по Ленину, изд. 5.

БОГДАНОВ и МИХАЙЛОВ. Проблемы причинности. Предисловие В. Вандек и В. Тимоско.

ЗАОЧНЫЕ КУРСЫ ПО ДИАЛЕКТИЧЕСКОМУ МАТЕРИАЛИЗМУ ДЛЯ НАУЧНЫХ РАБОТНИКОВ. Проблемы эволюции органического мира в истории естествознания и философии.

Заказы направлять во все магазины и отделения Партиздата и Книготоргового объединения.