

*Краткий трактат  
о Боге, человеке  
и его счастье*

КРАТКОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ  
ТРАКТАТА БЕНЕДИКТА ДЕ СПИНОЗЫ  
«О БОГЕ, ЧЕЛОВЕКЕ И ЕГО СЧАСТЬЕ», СОСТОЯ-  
ЩЕГО ИЗ ДВУХ ЧАСТЕЙ  
С ПРИЛОЖЕНИЕМ

Первая часть этого трактата делится на десять глав. В главе I автор показывает, что ему присуща идея Бога; согласно этой идее он определяет Бога как существо, состоящее из бесконечных атрибутов, из которых каждый бесконечно совершенен в своем роде; отсюда он заключает, что к сущности Бога принадлежит существование, или что Бог существует необходимо.

Чтобы показать дальше, какие совершенства, в частности, заключаются в Божественной природе и Божественной сущности, он переходит в главе II к рассмотрению природы субстанции. Он стремится доказать, что субстанция необходимо бесконечна и что, следовательно, может существовать лишь одна-единственная субстанция (будет ли она конечная или бесконечная), так что одна не может быть произведена другой, но что все, что существует, принадлежит к этой единственной субстанции (которой он дает имя Бога); что, таким образом, мыслящая и протяженная природа суть два из ее бесконечных атрибутов, из которых каждый в высшей степени совершенен и бесконечен в своем роде, и что поэтому (как он позже объясняет подробнее) все особенные конечные и ограниченные вещи, каковы человеческие души и тела и т. д., должны рассматриваться в качестве модусов этих атрибутов; посредством этих модусов выражаются бесконечными способами атрибуты, посредством же атрибутов выражается бесконечными способами субстанция, или Бог.

После того как все это излагается подробнее и объясняется обстоятельнее в диалогах, в главе III отсюда выводится, в какой мере Бог является причиной вещей, притом имманентной, и т. д.

Но чтобы показать нам, каковы, согласно его мыслям, существенные атрибуты Бога, он переходит к главе IV, в которой показывает, что Бог является необходимой причиной всех вещей; что их природа не может отличаться от той, какую они имеют в действительности, или быть произведена Богом под другой формой или в другом порядке; что невозможно, чтобы Бог имел другую природу или сущность, чем та, какая принадлежит к его действительному и бесконечному существованию. Названная причинность или предполагаемая необходимость, благодаря которой вещи существуют и действуют, носит здесь название первого свойства Бога.

Далее, в главе V приводится в качестве второго свойства Бога стремление (согласно мнению автора) всей природы и каждой вещи в особенности к сохранению своего состояния и своего бытия. Это стремление, поскольку оно простирается на всю совокупность вещей, называется *всеобщим* Провидением Бога, а поскольку оно простирается на каждого индивидуума самого по себе, рассматриваемого вне его связи с остальными частями природы, называется *особенным* Провидением Бога.

В главе VI появляется в качестве третьего свойства Бога его предопределение, которое простирается на всю природу и на каждую вещь в особенности и исключает всякую случайность. В этой главе автор опирается преимущественно на IV главу; ибо если мы примем в качестве основного положения, что все существующее (которое называется у него Богом) как по своей сущности, так и по своему существованию необходимо и что в нем заключается все, что есть, то из этого ложного основного положения с неизбежностью вытекает заключение, что в нем не может быть ничего случайного. Кроме того, имея в виду опровергнуть приводимые против него возражения, он изла-

гает свои мысли о причинах зла, греха, беспорядка и т. д. и этим заканчивает изучение существенных признаков Бога; от них он переходит затем к главе VII, в которой приводятся такие свойства Бога, которые автор считает лишь относительными, а не существенными, или же лишь обозначениями существенных атрибутов Бога. По этому поводу вкратце исследуются и опровергаются соображения, приводимые и распространяемые перипатетиками, относительно определения Бога и доказательства его существования.

Для того чтобы доказать ясно, какое различие существует, по мнению автора, между порождающей и порожденной природой, он излагает вкратце свои мысли об этих предметах в главах VIII и IX.

Затем он в главе X доказывает таким же образом, как в главе VI, что люди, после того как они образовали известные общие понятия, связали и сравнили с ними вещи и образовали отсюда понятия того, что хорошо и что дурно; хорошими они называли вещи, поскольку они согласуются с общими понятиями, дурными же, поскольку они отличаются от них и не согласуются с ними, так что хорошее и дурное суть не что иное, как мысленные сущности или модусы мышления.

Таким образом заканчивается первая часть этого трактата.

Во второй части автор излагает свои соображения о состоянии человека: сперва о том, в какой степени он подвержен страстям и становится их рабом, далее о том, в какой степени человек может пользоваться своим разумом, и, наконец, о том, каковы средства, благодаря которым человек может достигнуть своего спасения и совершенной свободы.

После того как в предисловии к этой части автор говорит вкратце о природе человека, в главе I он излагает различные роды познания или восприятия и показывает, что они пробуждаются и рождаются в человеке четырьмя способами, а именно:



- 1) понаслышке, согласно рассказу или каким-либо другим признакам;
- 2) посредством простого опыта;
- 3) посредством хорошего и ясного рассуждения или истинной веры;
- 4) посредством внутреннего наслаждения и ясного усмотрения самих вещей.

Все это излагается и разъясняется на примере, взятом из тройного правила.

Для того чтобы были ясно и отчетливо поняты действия этих четырех родов познания, в главе II сначала дается их определение; затем перечисляются действия каждого из этих родов в отдельности; в качестве действий первого и второго родов познания приводятся страдания или страсти, противоречащие здравому разуму; в качестве действий третьего рода познания приводятся добрые побуждения; в качестве действий четвертого рода приводится истинная любовь со всеми ее последствиями.

В главе III рассматриваются сначала те страсти, которые возникают из первого и второго родов познания, т. е. из мнения, а именно: удивление, любовь, ненависть и желания.

Затем в главе IV указывается, какую пользу может извлечь человек из третьего рода познания, так как он учит его, как он должен жить согласно истинному руководству разума, и побуждает его овладевать только тем, что достойно любви. Он учит его также, как распознавать и выделять те страсти, которые возникают из мнения, и дает ему руководство, согласно которому он должен следовать известным страстям или избегать их. Для того чтобы показать более подробно, как следует руководствоваться разумом по отношению к страстям, наш автор рассуждает:

- в главе V о любви;
- в главе VI о ненависти и отвращении;
- в главе VII о желаниях, об удовольствии и о неудовольствии;

в главе VIII об уважении и презрении, о смирении и самоудовлетворенности, о самомнении и самоуничтожении;

в главе IX о надежде и страхе, об уверенности и отчаянии, о нерешительности, о смелости, о неустрашимости и соревновании, о малодушии и боязливости и, наконец, о ревности;

в главе X об угрызениях совести и раскаянии;

в главе XI о насмешке и шутке;

в главе XII о чести, стыде и бесстыдстве;

в главе XIII о благосклонности, благодарности и неблагодарности;

наконец, в главе XIV — о скорби.

После того как автор изложил таким образом все, что, согласно его суждению, ему следовало изложить относительно страстей, он переходит: к главе XV, в которой излагается последнее действие истинной веры или третьего рода познания, которое является средством для того, чтобы отличить истинное от ложного и сделать его доступным нашему познанию.

После того как Спиноза в согласии со своими мыслями изложил, что хорошо и что дурно, что такое истина и ложь, а также в чем состоит счастье совершенного человека, он считает необходимым исследовать, можем ли мы достигнуть этого счастья добровольно или же принужденно.

Относительно этого автор показывает в главе XVI, что такое воля, причем утверждает, что она ни в коем случае не свободна, но что мы во всех отношениях определяемся внешними причинами к тому, чтобы то или иное желать, утверждать или отрицать.

Для того чтобы мы не спутали воли с желанием, в главе XVII он показывает, в чем состоит различие между ними. Он заявляет, что желание в такой же степени не свободно, как рассудок и воля, но считает, что всякое желание точно так же, как и всякое воление, определяется внешними причинами.

Чтобы побудить читателя принять вышеизложенное, он в главе XVIII долго и подробно излагает пользу, которая, по его суждению, заключается в этом учении.

В главах XIX и XX автор обсуждает вопрос о том, может ли человек, руководствуясь вышеназванной верой или третьим родом познания, достигнуть наслаждения высшим благом и высшим блаженством и освобождения от дурных страстей. В связи с последним пунктом он излагает, как душа соединяется с телом, благодаря чему она испытывает различные состояния, которые, будучи поняты под формою добра и зла, рассматриваются как причина различных страстей. В I главе этой части автор излагает свое мнение, что названные состояния тела, рассматриваемые как хорошие или дурные и как порождающие страсти, возникают из первого рода познания, понаслышке или согласно какому-либо другому внешнему знаку, или же из второго рода познания, согласно нашему собственному опыту. Опираясь на эти положения, автор приходит в главе XXI к следующему заключению: так как то, что мы находим в нас, имеет больше власти над нами, чем то, что приходит к нам извне, то разум может быть причиной уничтожения мнения, возникающего в нас из первого рода познания, ибо разум, в отличие от него, не приходит к нам извне; но разум не может уничтожить мнение, возникающее в нас из второго рода познания, так как то, чем мы наслаждаемся внутренне, не может быть преодолено чем-то более могущественным, находящимся вне нас, которое созерцается нами только посредством разума.

Так как разум, или третий род познания, не способен привести нас к нашему счастью и не может быть причиной преодоления страстей, возникающих из второго рода познания, то Спиноза обсуждает в главе XXII вопрос о том, что может послужить подлинным средством для достижения этой цели. Так как Бог есть высшее благо, которое может быть познано душой и которым она может владеть, то он приходит к заключению, что если мы достигнем такого же тесного соединения (или познания



и любви) с Богом, какое душа имеет относительно тела, от которого она получает свои состояния, т. е. познания, не состоящего из разумных заключений, но заключающегося во внутреннем наслаждении и в непосредственном соединении с сущностью Бога, то посредством этого четвертого рода познания мы можем достигнуть нашего высшего спасения и нашего высшего блаженства; таким образом, этот последний род познания не только необходим для достижения этой цели, но и является единственным средством к этому. И так как благодаря этому в нас возникает превосходнейшее действие и неизменная прочность у тех, которые обладают им, то он называет это состояние возрождением тех, которые обладают им.

Так как, согласно его мыслям, человеческая душа есть идея определенной вещи, находящаяся в мыслящем существе, которое связано с этой вещью благодаря идее, то он выводит отсюда в главе XXIII, что прочность или изменчивость души должна быть определена согласно с природой той вещи, идеей которой она является, и что, следовательно, если душа состоит только в соединении с такой вещью, каково тело, имеющее временный характер и подверженное изменениям, то душа необходимо должна страдать и погибать вместе с ним; в то время как, наоборот, она освободится от всякого страдания и станет причастна бессмертию, если она вступит в соединение с такой вещью, природа которой вечна и неизменна.

С целью не пропустить ничего заслуживающего внимания в этом отношении наш автор исследует в главе XXIV, носит ли любовь человека к Богу характер взаимности, т. е. заключает ли она в себе то, что Бог любит человека. Отвергнув это, он разъясняет согласно со своим прежним учением, что такое божественные и человеческие законы. После этого опровергаются мысли тех, которые полагают, что Бог открывается человеку и обнаруживается ему посредством чего-либо иного, чем его собственная сущность, а именно — посредством какой-либо конечной и ограниченной вещи или какого-либо внешнего знака, например слов или чудес.



Так как, согласно его мнению, длительность вещи вытекает из ее совершенства или соединения с чем-либо другим, имеющим совершенную природу, то он отрицает в главе XXV, что существует дьявол, ибо он считает, что не может ни быть, ни существовать нечто такое, что лишено всякого совершенства или соединения с ним, в каком смысле он определяет дьявола.

После того как наш автор устранил дьявола, которого следует искать где-либо в другом месте, вывел страсти из одного только рассмотрения человеческой природы и, кроме того, указал средство, благодаря которому можно обуздать страсти и достигнуть высшего блаженства человеческого рода, он показывает в главе XXVI, в чем состоит истинная свобода человека, которая возникает из четвертого рода познания. Для этого он сначала выставляет следующие положения.

1. Чем больше сущности имеет вещь, тем больше она имеет деятельности и тем меньше страдания.

2. Всякое страдание возникает не из внутренней, а из внешней причины.

3. Все, что не производится внешней причиной, не имеет с ней ничего общего.

4. Всякое действие имманентной причины не может ни измениться, ни погибнуть, пока существует эта причина.

5. Самая свободная причина, которая, согласно его суждению, больше всего соответствует Богу, это имманентная.

Из этих положений он выводит следующие.

1. Существо Бога имеет бесконечную деятельность и заключает в себе отрицание всякого страдания; поэтому все, что соединено с ним, становится благодаря этому причастным к деятельности и свободным от всякого страдания и гибели.

2. Истинный разум не может погибнуть.

3. Все действия истинного разума, соединенные с ним, являются превосходнейшими и необходимо вечными, подобно своей причине.

4. Все внешние действия, исходящие от нас, тем совершеннее, чем больше в них заключается возможность соединиться с нами.

Из всего сказанного он заключает, что человеческая свобода состоит в прочном существовании, которым наш разум владеет благодаря непосредственному соединению с Богом, так что ни она [т. е. человеческая душа], ни ее действия не подчиняются какой-либо внешней причине, не могут быть уничтожены или изменены ею, но должны пребывать вечно и неизменно.

Этим Спиноза заканчивает вторую, и последнюю, часть своего сочинения.

К этому он прибавил еще нечто вроде приложения, которое содержит только краткий очерк того, что было изложено уже раньше, причем первая часть, о природе субстанции, расположена в геометрическом порядке и по содержанию совпадает с тем, что содержит его напечатанная «Этика» до теоремы 8 первой части; во второй части этого приложения он исследует, что такое человеческая душа и в чем состоит ее соединение с телом.

Кроме того, Спиноза снабдил все это сочинение многочисленными примечаниями, разъясняющими или дополняющими его мысли.

## КРАТКИЙ ТРАКТАТ О БОГЕ, ЧЕЛОВЕКЕ И ЕГО СЧАСТЬЕ

Сначала был составлен на латинском языке Бенедиктом де Спинозой для его учеников, которые пожелали бы упражняться в нравственности и посвятить себя истинной философии.

Теперь переведен на голландский язык для любителей истины и добродетели, чтобы заткнуть наконец рот тем, кто хвастает и дает в руки простодушным свой собственный помет и свой мусор вместо амбры, чтобы они перестали порочить то, чего они еще не понимают, чтобы помочь понять им, в чем состоит сущность Бога, их самих и их всеобщее счастье; чтобы исцелить тех, которые больны душой, посредством духа кротости и терпения по образцу Господа Христа, нашего лучшего Учителя.

# ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

## О Боге

### Глава I

#### О ТОМ, ЧТО БОГ СУЩЕСТВУЕТ

Что касается первого пункта, а именно того, что Бог существует, то это, говорим мы, можно доказать.

Сначала a priori следующим образом.

1. Все, что мы познаем ясно и отчетливо как принадлежащее к природе<sup>1</sup> вещи, мы можем и в действительности утверждать о вещи.

Но мы можем ясно и отчетливо понимать, что существование принадлежит к природе Бога.

Следовательно.

С другой стороны, следующим образом.

2. Сущности вещей существуют извечно и останутся вечно неизменными.

Существование Бога есть сущность.

Следовательно.

A posteriori или следующим образом.

Если человек имеет идею Бога, то Бог должен<sup>2</sup> существовать формальным образом.

---

<sup>1</sup> Т. е. определенная природа, благодаря которой вещь есть то, что она есть, и которая никоим образом не может быть отделена от нее, не уничтожая в то же время вещи; как, например, к сущности горы принадлежит, что она имеет долину, или сущность горы состоит в том, что она имеет долину, что в действительности вечно и неизменно и всегда должно заключаться в понятии горы, хотя бы никогда не было никакой горы.

<sup>2</sup> Из следующего определения в главе 2, по которому Бог имеет бесконечные атрибуты, мы можем доказать его существование следующим образом: все, что мы ясно и отчетливо видим как принадлежащее к природе вещи, мы в действительности можем утверждать



Но человек имеет идею Бога.

Следовательно.

Первое мы доказываем следующим образом.

Если существует идея Бога, то причина ее должна существовать формально и содержать в себе все, что идея имеет объективно.

Но существует идея Бога.

Следовательно.

Чтобы вывести первую часть этого доказательства, мы устанавливаем следующие основные правила.

1. Существует бесконечное число познаваемых вещей.

2. Конечный ум не может понять бесконечного.

3. Конечный ум сам по себе не может ничего понять, если только он не определяется чем-то вне себя; ибо, подобно тому как он не имеет власти познать все сразу, он так же мало властен начать, например, познавать это раньше того или то раньше этого. Таким образом, если он не может ни первого, ни второго, то он не может ничего [познать].

Первое (или бóльшая посылка) доказывается следующим образом.

Если бы только вымысел человека был причиной его идеи, то было бы невозможно для него понять что-либо; но он может понимать нечто.

Следовательно.

Первое доказывается первым основным правилом: именно, что есть *бесконечное множество познаваемых вещей*. По второму основному правилу, он может познать об этом не все, так как *человеческий ум конечен*, и если он не определяется никакими внешними вещами к *позна-*

---

о вещи; но к природе существа, имеющего бесконечные атрибуты, принадлежит также атрибут, обозначающий существование; следовательно, можно было бы сказать, что это допустимо утверждать об идее, но не о самой вещи: ибо идея атрибута, принадлежащего вещи, не существует материально, так что высказанное об идее не касается ни вещи, ни того, что высказано о ней, следовательно, между идеей и ее объектом существует большая разница, почему высказанное о вещи не может быть высказано об идее и наоборот.

нию этого скорее того или того скорее этого, то было бы невозможно, по третьему правилу, чтобы он мог что-либо познать<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Далее, ложно было бы также сказать, что эта идея есть фикция, ибо невозможно иметь такую идею, если бы она не существовала; это доказывается здесь, и к этому прибавим еще следующее.

Правда, что наш ум может прибавить к идее, которая сама явилась нам от вещи и была обобщена нами абстрактно, много частных, а также приписать много других свойств, отвлеченных от других вещей. Но это невозможно, если мы не знали прежде самой вещи, отвлечение которой они представляют. Все же допустим, что эта идея [Бога] является фикцией, но тогда мы должны и все наши другие идеи\* считать фикциями.

Если бы это было так, то откуда возникло бы у нас такое большое различие между идеями? Ибо мы видим некоторые, существование которых невозможно допустить, например, все чудовища, которые составляют как бы из двух природ, как, например, животное, представляющее птицу и лошадь, и тому подобные существа, не существующие в природе, которую мы видим устроенной совершенно иначе.

\* Для других идей существование хотя и возможно, но не необходимо, тогда как их сущность всегда необходима, существуют они или нет, как идея треугольника и идея любви в душе независима от тела, и т. д.; так что, предположив даже сначала, что они выдуманы, я затем принужден буду допустить, что они тем не менее суть и будут, если бы ни я, ни иной человек даже никогда не думал о них. Именно потому они не созданы моей фантазией, но должны и вне меня иметь субъект, который не есть я и без которого они не могут существовать.

Кроме этих, есть еще третья идея, и притом единственная: она заключает в себе необходимое существование, не как предыдущая, которая только может существовать, ибо в ней только сущность была необходима, а не существование; в этой же необходимы как существование, так и сущность, а не одно без другого.

Таким образом, я вижу, что от меня не зависит ни истина, ни сущность, ни существование вещи; ибо, как это было доказано для второго рода идей, они существуют независимо от меня или только по своей сущности, или по сущности и существованию вместе. Еще в большей степени я нахожу это истинным по отношению к третьей единственной идее, а именно: она не только не зависит от меня, а, напротив, Бог один должен быть субъектом того, что я о нем утверждаю. Так что, если бы он не существовал, я вообще ничего не мог бы утверждать о нем, как это происходит с другими вещами, хотя бы эти вещи не существовали. Таким образом, я нахожу, что он должен быть субъектом всех других вещей.

Из всего этого затем доказывается второе: именно что *причина идеи в человеке — не его фикция, но какая-то внешняя причина, заставляющая его познавать одно раньше другого*. Это значит, что эти вещи формальны и ближе ему других вещей, объективная сущность которых находится в его уме. Если же человек имеет идею Бога, то ясно, что Бог должен существовать формально, а не эминентно [в той идее, которую имеет о нем человек], так как выше или вне его нет ничего более существенного или более превосходного. А то, что человек имеет идею Бога, очевидно, потому что он познает его атрибуты<sup>1</sup>, которые не могут быть созданы человеком, так как он несовершенен. А что он познает эти атрибуты, очевидно из того, что он знает, что бесконечное не может состоять из различных конечных частей, что не может быть двух бесконечных существ, а только одно-единственное, что оно совершенно и неизменно. При этом он знает, что ни одна вещь сама по себе не ищет своего уничтожения и в то же

---

Кроме того, для дополнения очевидного уже, а именно, что идея бесконечных атрибутов совершенного существа — не фикция, мы прибавим еще следующее.

После предыдущих размышлений о природе мы не могли найти в ней ничего, кроме двух атрибутов, принадлежащих этому все-совершенному существу. Последние не дают нам удовлетворения, которым мы могли бы ограничиться в той мере, как если бы они были все, из которых это совершенное существо состоит; напротив, мы находим в себе нечто, что указывает нам не только на большее число, но даже на бесконечные совершенные атрибуты, присущие этому совершенному существу, прежде чем оно может быть названо совершенным. Откуда происходит эта идея совершенства? Нечто подобное не может исходить из этих двух атрибутов, так как два дают только два, а не бесконечность. Тогда откуда же? От меня никоим образом, ибо я должен был бы дать, чего я не имею. Откуда же тогда, если не из самих бесконечных атрибутов, которые нам заявляют, что они существуют, не говоря нам, однако, до сих пор, что они такое, ибо мы знаем лишь о двух, что они такое.

<sup>1</sup> [Его атрибуты; лучше было бы сказать: так как он познает, что присуще Богу, ибо эти вещи не атрибуты Бога. Без них Бог не есть Бог, но он — Бог не через них, потому что они не дают познавать ничего субстанциального, но суть лишь прилагательные, требующие существительных для своего объяснения.]



время что бесконечное, поскольку оно совершенно, не может измениться к лучшему<sup>1</sup>, ибо в таком случае оно не было бы совершенным. Он знает также, что бесконечное не может быть подчинено чему-нибудь внешнему, так как оно всемогуще, и т. д.

Из всего этого ясно следует, что можно доказать существование Бога а priori и а posteriori. Даже лучше а priori. Ибо вещи, которые мы доказываем таким способом, мы должны выводить из их внешних причин, что указывает на их очевидное несовершенство, поскольку они не могут быть познаны из себя самих, но только из внешних причин. Бог же — первая причина всех вещей, а также причина себя самого — познается из самого себя. Поэтому немного стóят слова Фомы Аквинского о том, что Бог не может быть доказан а priori ввиду того, что он как бы не имеет причины.

## Глава II О ТОМ, ЧТО ТАКОЕ БОГ

После того как мы выше доказали, что Бог существует, следует теперь показать, что он такое. Он, говорим мы, есть *существо*, о котором утверждается, что оно есть все или имеет бесконечные атрибуты<sup>2</sup>, из которых каж-

---

<sup>1</sup> [Причина этой перемены должна находиться либо вне, либо внутри ее самой. Она не может находиться вне ее, так как ни одна субстанция, существующая, подобно этой, сама по себе, не зависит от чего-либо вне ее, поэтому она не подвержена никакой перемене извне. Но также не внутри ее самой, так как ни одна вещь, не говоря уже об этой, не хочет своей гибели, а всякая гибель исходит извне.]

<sup>2</sup> Основание таково: так как *ничто* не может иметь атрибутов, то все должно иметь все атрибуты. Поскольку ничто не имеет атрибутов, потому что оно ничто, нечто имеет атрибуты, благодаря тому что оно нечто. Следовательно, чем более оно нечто, тем более оно должно иметь атрибутов. Благодаря этому Бог как совершеннейший, бесконечный и включающий все нечто должен также иметь бесконечные, совершенные и все атрибуты.



дый в своем роде бесконечно совершенен. Чтобы ясно выразить наше мнение об этом, мы примем как предпосылки следующие четыре положения.

1. Нет ограниченной субстанции<sup>1</sup>, всякая субстанция в своем роде должна быть бесконечно совершенна, именно потому, что в бесконечном разуме Бога ни одна субстанция не может быть совершеннее, чем она имеется уже в природе.

2. Нет двух равных субстанций.

---

<sup>1</sup> Если мы сможем доказать, что не может быть ограниченной субстанции, то всякая субстанция должна будет неограниченно принадлежать божественному существу. Мы это докажем так.

1. Или субстанция должна была ограничить сама себя, или другая должна была ограничить ее. Но она не могла ограничить сама себя, так как, будучи неограниченной, она должна была бы изменить все свое существо. Она не ограничена также другою, потому что вторая должна быть ограничена или неограничена; так как первое невозможно, то верно последнее; следовательно, она — Бог. Он должен был ограничить ее потому, что ему недоставало мощи или воли; но первое противно всемогуществу Бога, второе его благодати. 2. Что не может быть ограниченной субстанции, очевидно из того, что она должна в таком случае иметь нечто, полученное от ничего, что невозможно. Ибо откуда она имела бы то, что в ней отлично от Бога? Во всяком случае не от Бога, ибо он не имеет ничего несовершенного, или ограниченного и т. д. Следовательно, откуда, если не от ничего? Итак, нет субстанции, кроме неограниченной.

Отсюда следует, что не могут существовать две равные неограниченные субстанции, ибо, допуская это, необходимо возникает ограничение.

Из этого следует далее, что одна субстанция не может произвести другую по следующему основанию: причина, которая произвела бы эту субстанцию, должна была бы иметь такой же атрибут, как произведенная ею, и столько же или больше или меньше совершенства. Первое невозможно, так как тогда были бы две равные субстанции. Второе также, ибо тогда одна субстанция была бы ограниченной. Третье невозможно, потому что из ничего не может произойти нечто. — Далее, если бы из неограниченной субстанции могла произойти ограниченная, то неограниченная была бы также ограничена и т. д. Следовательно, одна субстанция не может произвести другую.

Отсюда следует далее, что всякая субстанция должна существовать формально, ибо если бы она не была такой, то невозможно было бы, чтобы она произошла.

3. Одна субстанция не может произвести другой.

4. В бесконечном разуме Бога нет субстанции, которая не существовала бы в природе формально.

Что касается первого, именно: что нет ограниченной субстанции и т. д., то, если бы кто захотел утверждать противоположное, мы задали бы ему такой вопрос: ограничена ли эта субстанция сама собой, именно: ограничивает ли она сама себя и не хочет ли она сделать себя менее ограниченной? Далее, такова ли она благодаря своей причине, которая не могла и не хотела ей больше дать? Первое неверно, так как невозможно, чтобы субстанция хотела сама себя ограничить, тем более субстанция, которая существовала сама через себя. Следовательно, говорю я, она ограничена своей причиной, которая необходимо есть Бог. Далее, если она ограничена своей причиной, то это должно было иметь место или потому, что эта причина не могла более дать, или потому, что она не хотела дать более. То, что Бог не мог дать более, противоречило бы его всемогуществу<sup>1</sup>. То, что он не хотел дать более, несмотря на то что он мог бы, отзывается недоброжелатель-

---

<sup>1</sup> Сказать, что природа вещи требует этого [т. е. ограничения] и что поэтому она не может быть другой — значит ничего не сказать; ибо природа вещи не может ничего требовать, если вещь не существует. Если вы скажете, что все-таки можно видеть то, что принадлежит к природе несуществующей вещи, то это верно (*quo ad existentiam*) по отношению к существованию, но ни в коем случае по отношению к сущности (*quo ad essentiam*). В этом заключается различие между творением и порождением. Творение обозначает создание вещи (*quo ad essentiam et existentiam simul*) по сущности и существованию вместе, а порождение значит происхождение вещи лишь по существованию (*quo ad existentiam solam*). Поэтому в природе нет творения, но только порождение. Таким образом, если Бог творит, то он творит природу вещи одновременно с вещью. И было бы недоброжелательно, если бы Бог (имея возможность, но не желая этого) сотворил вещь так, чтобы она не совпадала со своей причиной в сущности и существовании (*in essentia et existentia*). Нельзя, собственно, сказать, чтобы то, что мы здесь называем творением, когда-либо имело место; здесь нужно было лишь показать то, что мы могли сказать о различии между творением и порождением.

ством, которого не может быть в Боге как всякой благодати и полноте.

Что касается второго, что *нет двух равных субстанций*, то мы доказываем это так: всякая субстанция в своем роде совершенна; ибо если бы были две равные субстанции, то одна необходимо должна была бы ограничивать другую и потому не могла бы быть бесконечной, как мы раньше доказали.

Далее, относительно третьего, именно: что *одна субстанция не может произвести другую*. Если бы кто-нибудь захотел утверждать противное, то мы задали бы ему вопрос: имеет ли причина, которая должна произвести эту субстанцию, те же атрибуты, что и произведенная субстанция, или не имеет? Последнее невозможно, так как из ничего не может произойти нечто; следовательно, верно первое. Далее, спросим мы, содержит ли атрибут, являющийся причиной произведенного, столько же, меньше или больше совершенства, чем последний? Меньше, говорим мы, не может быть по вышеприведенным основаниям. Больше, говорим мы, также не может быть, так как этот последний был бы тогда ограничен, что противоречит только что доказанному нами. Следовательно, столько же, так что они равны и представляют собой две равные субстанции, что, очевидно, противоречит нашему предыдущему доказательству. Затем далее: что сотворено, никоим образом не может происходить из ничего, но необходимо должно быть сотворено тем, кто действительно существует. Но то, что от действительно существующего произошло нечто, чего он тем не менее не сохранил бы, — несмотря на то что оно произошло от него, — этого мы не можем понять нашим умом. Наконец, если мы захотим искать причину субстанции, которая является принципом вещи, происходящей из ее атрибута, то мы должны искать опять причину этой причины, затем снова причину этой причины, и так далее до бесконечности. Поэтому если мы необходимо где-либо остановимся, ибо мы должны сделать остановку, то нам не-



обходимо придется остановиться на этой единственной субстанции.

В-четвертых, то, что *в бесконечном разуме Бога нет иной субстанции или атрибутов, кроме существующих в природе формально*, мы можем доказать: 1) из бесконечного могущества Бога, так как в нем не может быть причины, которая побудила бы его сотворить одно скорее или больше, чем другое; 2) из простоты его воли; 3) из того, что он не может не совершить того, что хорошо, как мы сейчас докажем; 4) из того, что невозможно, чтобы явилось нечто, чего теперь нет, ибо одна субстанция не может произвести другую. Более того, если бы подобное случилось, то существовало бы бесконечно больше несуществующих субстанций, чем существующих, что нелепо. Из всего этого следует, что в природе все выражается во всем, и, таким образом, природа состоит из бесконечных атрибутов, из которых каждый в своем роде совершенен. Это вполне согласуется с определением, которое дается о Боге.

Против только что сказанного нами, именно: что в бесконечном разуме Бога нет вещи, которая не существовала бы в природе формально, некоторые думают аргументировать так: если Бог сотворил все, то он не может более творить; но то, что он не может более творить, противоречит его всемогуществу. Следовательно.

Что касается первого, то мы признаем, что Бог не может более творить. Что касается второго, то мы говорим: мы признаем, что если бы Бог не мог сотворить всего, что сотворимо, то это противоречило бы его всемогуществу, но нисколько не противоречит его всемогуществу, что он не мог сотворить того, что противоречиво в самом себе; это то же, что сказать, что он все сотворил и все-таки мог бы сотворить более. Конечно, то, что он сотворил все, что было в его бесконечном разуме, показывает гораздо большее совершенство в Боге, чем если бы он не сотворил этого или, как они говорят, никогда не мог бы сотворить. Но зачем так много говорить об этом? Разве



они сами не рассуждают так<sup>1</sup> или не должны так рассуждать: если Бог всеведущ, то он не может знать более; но если Бог не может более знать, то это противоречит его совершенству; следовательно. Но если Бог имеет все в своем уме и благодаря своему бесконечному совершенству не может более знать, то почему мы не можем сказать, что он произвел или создал все, что он имеет в своем уме, что это существует в природе формально или будет существовать?

Итак, если мы теперь знаем, что все существует одновременно в бесконечном разуме Бога, и что нет причины, почему бы Бог сотворил одно скорее или более другого, и что Бог мог произвести все в одно мгновение, то посмотрим, не можем ли мы воспользоваться против них тем же оружием, которое они употребляют против нас, именно.

Если Бог никогда не может сотворить столько, чтобы не быть в состоянии творить более, то он никогда не может творить того, что он может; но что он не может творить того, что он может, внутренне противоречиво; следовательно.

Основания, по которым мы сказали, что все атрибуты, находящиеся в природе, образуют только одно существо, а не различные (так чтобы мы могли их ясно и отчетливо познать один без другого и другой без первого), таковы.

1. Мы уже ранее нашли, что должно быть бесконечное и совершенное существо, под которым следует разуметь не что иное, как такое существо, о котором должно быть высказано все во всем. Ибо существу, имеющему некоторую сущность, следует приписать атрибуты, и чем более сущности ему приписывают, тем более надо приписать ему атрибутов, и, следовательно, если существо бесконечно, то и атрибуты его должны быть бесконечны, и это именно мы называем совершенным существом.

---

<sup>1</sup> Т. е. если мы заставим их рассуждать исходя из признания, что Бог всеведущ, то они не могут рассуждать иначе.

# Содержание

КРАТКИЙ ТРАКТАТ О БОГЕ,  
ЧЕЛОВЕКЕ И ЕГО СЧАСТЬЕ

*Перевод с голландского под редакцией А. Рубина . . . . . 5*

БОГОСЛОВСКО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ ТРАКТАТ

*Перевод с латинского М. Лопаткина . . . . . 123*