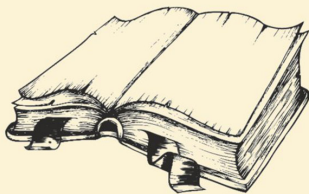


І С Т И Н И

БЕНЕДИКТ СПІНОЗА



ТЕОЛОГІЧНО- ПОЛІТИЧНИЙ ТРАКТАТ

Бенедикт Спіноза

Теологічно-політичний трактат

*Текст предоставлен правообладателем
http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=33401321
Теологічно-політичний трактат: Фоліо; Харків; 2018
ISBN 978-966-03-7836-0, 978-966-03-7889-6*

Аннотація

«Теологічно-політичний трактат» видатного нідерландського філософа-пантеїста Бенедикта Спінози (1632–1677) – один із перших його кроків на шляху до створення цілісної картини світу і розуміння «першопричини і походження речей», що мислилося як пантеїстичне розкриття генезису всіх предметів та природних явищ з погляду тотожності Бога та природи як єдиної, вічної та нескінченної субстанції. Почавши з аналітичного розгляду текстів Старого та Нового Заповіту і критики схоластичних поглядів у контексті відомих йому історичних та суспільних закономірностей, філософ прийшов до раціоналістичного осмислення атрибутів світового становлення.

Содержание

БІБЛІЯ ОЧИМА СПІНОЗИ	4
Розділ I	12
Розділ II	34
Розділ III	58
Розділ IV	79
Розділ V	97
Конец ознакомительного фрагмента.	103

Бенедикт Спіноза

Теологічно- політичний трактат

БІБЛІЯ ОЧИМА СПІНОЗИ

Спіноза Барух (Бенедикт) (1632–1677) – видатний нідерландський філософ-пантеїст, єврей за походженням. Основні твори: «Короткий трактат про Бога, людину та її щастя» (1660); «Теологічно-політичний трактат» (1670); «Етика» (1677). Його філософські погляди склалися спочатку під впливом єврейської середньовічної філософії. Найбільший вплив справив на нього, зокрема, філософ, теолог і лікар XII ст. Маймонід, книгу якого «Море невухим» («Вчитель заблукалих»), в робиться спроба поєднання біблійного вчення з аристотелівською філософією, він часто цитує у своєму «Теологічно-політичному трактаті». Але вирішальний вплив на молодого Спінозу справила філософія Декарта, яка сприяла оформленню його філософських інтересів і розриву з юдейською релігією. Спіноза засвоїв найважливіші положення фізики Декарта, а також поділяв основні положення створеного Декартом раціоналістичного методу. Щоправда, Спіноза пішов значно далі Декарта.

Вчення Спінози є фактично критичною переробкою філософії Декарта, у якого фізика і метафізика відокремлені – перша має матеріалістичну ознаку, а друга – ідеалістичну. Через об'єднання природи і Бога Спіноза об'єднує згадані протилежності, але вони в нього не тотожні. Бог, на думку мислителя, є іманентною, внутрішньою, а не трансцендентною причиною всіх речей. Все перебуває в Богові і в ньому зазнає руху. Природою філософ називає «всі речі», або «все», а субстанцію мислить як єдність і необхідність існування в ній. Атрибути Бога є одночасно й атрибутами природи.

Метою Спінози було досягнення загального природного порядку, частину якого становить людина. Стисло його закони викладено в «Короткому трактаті про Бога, людину та її щастя», а розлого – в «Етиці», розділи якої промовляють самі за себе: «Про Бога», «Про природу і походження душі» тощо. «Теологічно-політичний трактат» був другим і останнім твором, надрукованим за життя філософа. Задля обережності він був виданий анонімно, із зазначенням неправдивого місця друку. Твір було сприйнято з надзвичайним обуренням, особливо теологами, і його було офіційно заборонено продавати і розповсюджувати (так само, як і «Левіафан» Гобса) як такий, що містить «багато нечестивих, блюзнірських і безбожних вчень».

Як і багато інших мислителів XVII ст., Спіноза ототожнював суспільство і державу. Остання виникає, на його думку,

не внаслідок певних соціально-економічних процесів, а на основі суспільного договору, з необхідності влади і законів як норм, «що гамують і стримують пристрасті і непогамовані пориви людей». Звідси випливає, що призначення держави – полегшити кожній людині можливість дотримуватися розуму і таким чином набути собі свободу.

Яким же повинен бути устрій держави, щоб вона була міцною і тривалою? Відповідь на це питання Спіноза шукає в історії єврейського народу. Коли євреї вийшли з Єгипту і, звільнившись від єгипетських законів, повернулися до природного стану, вони, за порадою Мойсея, вирішили передати свої природні права Богові, зобов'язавшись дослухатися до його законів. Це сталося шляхом вільного договору після того, як євреї переконалися в могутті Бога. На підставі цього договору всі євреї залишалися рівними перед Богом і в безпосередньому спілкуванні з ним.

Уважно вивчаючи історію єврейського царства, Спіноза зробив висновок, що можна знайти багато корисного і для нинішнього часу, а саме: вельми шкідливо як для релігії, так і для держави, коли служителі церкви керують справами держави, прагнуть підкорити божественним законам думки, які можуть бути предметом обговорення між людьми.

Значення «Теологічно-політичного трактату» Спінози полягає ще й у тому, що тут вперше була дана наукова критика Святого Письма, Біблії. Вперше в історії людської думки мислитель чітко висловив ідею, згідно з якою до досліджен-

ня Святого Письма треба підходити так само, як і до будь-якого іншого документа, що має свою історію. Передусім треба знати умови життя і діяльності його автора, для кого він писав, як були сприйняті його твори тощо. В цьому філософ, далеко випереджаючи свою епоху, виступив як засновник біблійної критики, розквіт якої належить до 40-х років XIX ст. Щоб переконатися, чи вся Біблія є словом Божим, Спіноза проводить історичне дослідження Святого Письма і робить висновки про потребу: 1) дослідити природу і властивості мов, якими написані священні книги; 2) дослідити історичну долю кожної книги, тобто життя і значення її автора, коли, з якої нагоди, для кого та якою мовою була написана книга, як вона була прийнята, через які руки пройшла, ким була включена до числа священних книг; 3) яким чином усі священні книги були зібрані в одну. Застосувавши цей метод до дослідження книг Старого Заповіту, Спіноза прийшов до таких висновків: ці книги написані не тими людьми, імена яких вони носять; зібрані ж в одну книгу вони були фарисеями епохи Другого Храму, причому вибрали ті книги, які повчали закону Мойсея, і відкинули ті, в яких було щось супротивне йому чи взагалі про нього не згадувалося. Таким чином, історичне дослідження Біблії приводить до того висновку, що її не можна розглядати як слово Боже, продиктоване Богом. Але це не заважає їй лишатися словом Божим в істинному значенні цього слова, тобто в тому сенсі, що в ній проповідується істинна релігія.

В «Теологічно-політичному трактаті» Спіноза неодноразово виступав із запевненнями, що його філософське вчення нібито не тільки не знищує релігію, а й дає їй єдино правильне обґрунтування. Релігію, засновану на канонічному тлумаченні Святого Письма, Спіноза вважав не релігією, а марновірством. «Між релігією і марновірством, – казав він, – я визнаю головним чином ту різницю, що марновірство має своєю основою невігластво, а релігія – мудрість». Виходячи з цього, Спіноза викриває і спростовує ті засоби, з допомогою яких намагаються доводити «істинність» релігії. Найбільшу роль серед цих засобів грали і продовжують грати у всіх релігіях різноманітні «чудеса». Стоячи на позиції суворорії закономірності природи, Спіноза розглядає їх як наслідок невігластва, незнання істинних причин явищ. «Чудо, хай воно буде проти- чи надприродне, є чистим абсурдом», – пише він. Мислитель доводить, що нема жодних чудес і в Святому Письмі.

У своїй критиці релігії Спіноза не тільки викривав гносеологічні корені релігійних марновірств, але інколи наближався до розуміння якщо не соціальної, то політичної ролі релігії. «Під виглядом релігії, – пише Спіноза в «Теологічно-політичному трактаті», – народу легко навіюється... шанувати своїх царів як богів», оскільки «найвища таємниця монархічного правління і найбільший його інтерес полягає в тому, щоб тримати людей в омані, а страх, яким вони повинні бути стримувані, прикривати голосним іменем релігії,

аби люди за своє поневолення боролися, як за свій добробут».

Причиною виникнення релігійних забобонів, на думку Спінози, є страх, який спричиняє, зберігає і підтримує їх. В основі ж страху зазвичай лежить невміння людей пояснити явища природи і назвати причини їхнього виникнення.

Досягнення свободи, вважав Спіноза, можливе лише для вельми обмеженого кола людей, «мудреців», здатних піднятися до вершин інтелектуального пізнання. Саме для них у першу чергу Спіноза й призначав своє філософське вчення. Що ж стосується переважної маси народу, то, писав він, «позбавити натовп забобонів так само неможливо, як і страху». Тому, вважав він, народ повинен триматися тих релігійних забобонів, які сам Спіноза так рішуче розкритикував. Спіноза навіть переконаний, що забобони необхідні для формування етичної поведінки «натовпу», оскільки він не здатний поводитись належно, користуючись розумом.

Метою «Теологічно-політичного трактату» було довести, що релігія не може надати людям повної свободи думки, оскільки теологія не має нічого спільного з філософією; що влада без шкоди для держави може надавати людям таку свободу. Для доведення першого положення Спіноза вирішує ряд питань: що таке пророцтво? Чим пророки відрізнялися від решти людей? Чому євреї називаються обраним народом? Чим природне знання божественного закону відрізняється від божественного закону, відкритого пророкам? Чи

є чудеса явищами, що суперечать законам природи? Чи є вся Біблія словом Божим, чи вона складається з книг, написаних людьми? Пророцтво він називає достовірним знанням людиною якоїсь речі, відкритої їй Богом. Дар пророцтва не належить виключно євреям. Тоді в якому сенсі вони були «богообраним народом» для блаженства? А це тому, що все робиться за наперед визначеними законами, тобто згідно з божественним керуванням. Тому всі люди є обранцями Божими, і різниця тільки в меті, для якої вони обрані.

Як уже зазначалося, Спіноза протягом усього життя зазнавав переслідувань, але навколо нього гуртувалося коло відданих йому учнів і шанувальників, які належали до різних верств суспільства, але однаково проникнутих любов'ю до геніального мислителя. Крім цього тісного гуртка вчених, Спіноза стояв і в центрі ширшого кола вчених різних країн і національностей, які відвідували його, як, наприклад, Ляйбніц, і листувалися з ним з приводу різних наукових і філософських питань.

Володимир Литвинов



ТЕОЛОГІЧНО-ПОЛІТИЧНИЙ ТРАКТАТ

Містить кілька міркувань, які
показують, що свободу
філософування слід не лише
дозволити без шкоди для побожності
і спокою в державі, але й скасувати її
можна хіба що разом зі спокоєм
у державі і навіть із побожністю.

*«Що ми пробуваємо в Ньому, а Він в нас,
пізнаємо це тим, що Він дав нам від
Духа Свого»(1 Ів. 4:13).*



Розділ I

ПРО ПРОРОЦТВО

Пророцтво, або одкровення, є певним пізнанням якоїсь речі, що його Бог відкрив людям. Пророком же називають того, хто витлумачує Боже одкровення людям, які самі не можуть належно пізнати предмети божественного одкровення і приймають предмети одкровення тільки на чисту віру. Тому пророка гебреї називають «*nabi*», тобто оратор і тлумач. Але у Письмі він завжди сприймається як тлумач Бога, як видно з книги «Вихід» (7: 1)¹. Там Бог говорить Мойсею: «*Дивись, – Я поставив тебе замість Бога для фараона, а твій брат Аарон буде пророк твій*». Немовби хотів сказати: якщо Аарон (коли тлумачив те, що ти говориш) виконує роль пророка, тоді ти, певно, будеш для фараона ніби Богом або його заступником.

Про пророків [мова буде] в наступному розділі, а тут розповімо про пророцтво. Із наданого йому визначення вже випливає, що природне пізнання можна називати пророцтвом. Бо те, що ми пізнаємо за допомогою природного світла, залежить лише від пізнання Бога і його вічних приписів. Але, оскільки це природне пізнання є спільним для всіх людей (бо залежить від спільних для всіх людей основ), то його не цінує простолюди (vulgi), який скvapний до рідкісно-

го і чужого його природі, але зневажає природні дари. Саме тому простолюд хоче, щоб [природне пізнання] було виключене, коли мова йде про пророчє пізнання. Однак [природне пізнання], як і всяке інше, може з однаковим правом називатися божественним, бо його ніби підказує нам природа Бога (оскільки ми належимо до неї) і рішення Бога. І відрізняється воно від того, яке всі називають божественним, лише тим, що останнє сягає далі від меж першого; і тим, що закони людської природи, які розглядаються самі *собою, не можуть бути його причиною*. Що ж стосується достовірності, яку містить у собі природне пізнання (і джерела, з якого воно випливає, тобто Бога), то воно жодним чином не поступається пророчому пізнанню, – якщо тільки хтось не має бажання думати або, краще, снити, що пророки хоча й мали людське тіло, але душа в них не була людською, і тому їхні відчуття і свідомість були цілком іншої природи, ніж наші.

Проте, хоч природне пізнання і є божественним, але його поширювачів не можна називати пророками. Бо те, чого вони вчать, не тільки самі, але й решта людей з однаковою достовірністю і ґрунтовністю можуть углядіти й прийняти, – до того ж не лише на віру.

Наша душа лише тому, що вона об'єктивно² містить у собі природу Бога і причетна до неї, має можливість (*potentiam*) утворити деякі поняття, які пояснюють природу речей і навчають способу життя. Тому ми справедливо можемо вважати природу душі (якщо її так розуміти) першою причиною

божественного одкровення. Бо все те, що ми чітко і виразно розуміємо, все це підказує нам ідея Бога (про це ми щойно говорили) і природа; і то не словами, але набагато переконливішим чином, який краще за все узгоджується з природою душі; як усякий, хто спізнав достовірність розуму і на собі випробував. Але, оскільки я маю намір говорити переважно про те, що стосується тільки Письма, то про природне світло досить і тієї дешиці, про яку сказав. Тому переходжу до інших причин і засобів, якими Бог відкриває людям те, що виходить за межі природного пізнання, а також і те, що не виходить за них, – з метою розглянути їх докладніше. Адже Богові ніщо не перешкоджає повідомляти людям іншим чином те саме, що ми пізнаємо за допомогою природного світла. Хоча зазвичай усе, що можна сказати про це, слід запозичувати лише з Письма.

Справді, що можна сказати про речі, які виходять за межі нашого розуму, крім того, що передається нам усно або письмово самими пророками? А оскільки на нинішній час, я знаю, ми не маємо пророків, то нам нічого не лишається, як розгорнути священні фоліанти, *полишені* нам пророками. І робити це слід обережно, щоб про подібні речі ми не стверджували або не приписували самим пророкам нічого такого, чого вони самі чітко не висловлювали. Але тут передусім треба зауважити, що юдеї ніколи не згадують про посередні або часткові причини і не піклуються про них. Але завжди через святість і благочестя, або побожність, чи (як просто-

люд зазвичай висловлюється) з відданості Богу все приписують йому. Бо якщо, наприклад, одержують гроші від торгівлі, то кажуть, що їх послав Бог; якщо ж хочуть, аби щось відбулося, то кажуть, що то Бог прихилив їхнє серце до цього; і якщо також щось збагнули, то кажуть, що це їм Бог сказав. Тому не все те, про що говорить Письмо як сказане комусь Богом, треба вважати за пророцтво і надприродне пізнання, але тільки те, що Письмо напевне називає [пророцтвом]; або коли зі змісту оповіді випливає, що пророцтво або одкровення було.

Отож, якщо переглянемо священні сувої, то побачимо, що все, що Бог відкриває пророкам, було відкрите їм або в словах, або в образах, або обома способами разом, тобто у словах і образах.

Слова ж, а рівним чином і образи були або справжніми, і їх пророк чув і бачив поза уявою, або ж уявляв саме тому, що уява пророка, безперечно, була так налаштована, що він чітко уявляв, ніби чує слова і бачить щось.

Саме за допомогою голосу Бог відкрив Мойсееві закони, які він хотів призначити гебреям, як це випливає із «Виходу» (25:22), де він говорить: *«І я буду тобі відкриватися там, і буду говорити з тобою з-над віка з-посеред обох херувимів...»*. А це показує, що Бог користувався якимось справжнім голосом, позаяк Мойсей при першому бажанні знаходив там Бога, завжди готового до розмови. І тільки цей [голос], саме той, яким було проголошено закон, був голосом

справжнім, – що я незабаром і покажу.

Я припустив би, що голос, яким Бог закликав Самуїла, також був справжнім, тому що в «І книзі Самуїлової» (3:21) мовиться: «*А Господь далі показувався в Шіло, бо Господь явився був у Шіло Самуїлові в слові Господньому*». Так, ніби йдеться про те, що з'ява Бога Самуїлові була не чим іншим, як тим, що Бог відкрив йому себе у слові; або було не чим іншим, як тим, що Самуїл чув мову Бога. Але, оскільки ми змушені відрізнати пророцтво Мойсея від пророцтва решти пророків, тому необхідно сказати, що цей голос, почутий Самуїлом, був уявним. Це можна підтвердити також і тим, що він був схожим на голос Ілія; і саме його чув Самуїл найчастіше, а тому міг легше уявляти його. Бо, тричі покликаний Богом, він гадав, що його кличе Ілій. Голос, почутий Авімелехом, був уявним. Бо в «Бутті» (20:6) говориться: «*І промовив до нього Бог у сні*» та інше. Тож Авімелех не увіч, а лише уві сні міг уявляти волю Бога (очевидно, саме в той час, коли уява найбільш природно здатна до уявлення неіснуючих речей).

Слова Десяти Заповідей (Decalogi), на думку деяких юдеїв, не були проголошені Богом, але вони думають, що ізраїльтяни чули тільки шум, який не виражав, звичайно ж, жодних слів; і, доки він тривав, вони безпосередньо душею сприйняли закони Десяти Заповідей. Це і я колись так само думав, коли бачив, що слова Десяти Заповідей «Виходу» відрізняються від слів Десяти Заповідей «Повторення Зако-

ну»³, з чого, певно, випливає (оскільки Бог лише один раз це висловив), що Десять Заповідей прагнуть передати не самі слова Бога, а тільки їхній сенс. Але якщо ми не хочемо перекручувати Письмо, то цілком справедливо припустити, що ізраїльтяни чули справжній голос. Бо Письмо у «Повторенні Закону» (5:4) цілком виразно свідчить: *«Обличчям в обличчя говорив Господь із вами...»* і таке інше, тобто як дві людини зазвичай повідомляють одна одній свої [думки] через свої два тіла. Тому здається більш згідним з Письмом те, що Бог справді створив якийсь голос, яким сам відкрив Десять Заповідей. Про причину ж, чому слова й думки одних Десяти Заповідей відрізняються від слів і думок інших, дивись [«Повторення Закону»] (8).

Але й таким чином не усувається складність цілком. Бо досить мало, напевно, пов'язується з розумом твердження, що створена річ (яка залежить від Бога так само, як і решта) могла б словом або ділом висловити сутність (*essentiam*) або існування Бога, або пояснити його через свою особу, кажучи, власне, від першої особи: «Я Господь Бог твій» і т. п. Хоча, коли хтось вимовляє вустами: «я зрозумів», ніхто не думає, що зрозуміли вуста, а лише — душа людини, яка мовить це. Тому що вуста належать природі людини, яка це мовить; а також і тому, що той, до кого це мовиться, осягнув природу розуму і легко сприймає душу людини-мовця за аналогією до себе.

Яким же чином люди, які раніше про Бога нічого (за ви-

нятком імені) не знали і хотіли почути його мову з метою упевнитися в його існуванні, як вони могли задовольнитись творінням (яке має відношення до Бога не більше, ніж решта істот, і не належить до природи Бога), яке сказало: «Я є Бог»? Цього я не можу збагнути. І ще запитаю: а що, якби Бог змусив вуста Мойсея (але чому саме Мойсея – навіть якусь тварину) вимовити і сказати те саме: «Я є Бог», – чи зрозуміли б вони з цього, що Бог існує? Потім Письмо, як здається, цілком чітко показує, що Бог сам говорив (з цією метою він і зійшов з неба на гору Синайську). І юдеї не лише чули його мову, а старійшини навіть бачили його («Вихід», 24).

І Закон, відкритий Мойсеєві, в якому нічого не можна було ні додати, ні відняти (і який було встановлено як право вітчизни), ніколи не приписував нам вірити, що Бог безтілесний; а також і те, що він не має жодного образу (*imaginem*) або вигляду (*figuram*), але тільки те, що Бог існує і що треба в нього вірити і йому одному молитися. Він велів не відступати від його культу, не вигадувати для нього і не робити жодного його зображення (*imaginem*). Отож вони, доки не бачили образу Бога, не можуть зробити жодного зображення, яке було б схоже на нього. Воно неодмінно схоже було б на якусь створену річ, бачену ними, а отже, й молилися б тому зображенню Бога, думаючи не про Бога, а про річ, на яку те зображення схоже; і таким чином честь і пошанування (*cultum*), призначені йому, вони, зрештою,

складали б тій речі. Але ж Письмо чітко вказує, що Бог має вигляд. Та й Мойсеєві, коли він чув мову Бога до нього, вдалося побачити його, щоправда ззаду (*posteriora*)⁴. Тому й не маю сумніву, що криється якась таємниця, про яку нижче будемо говорити докладніше. Тепер же перейду до розгляду тих місць Письма, які вказують на засоби (*media*), якими Бог відкривав людям свої рішення.

Те, що одкровення бувало тільки через образи, стає очевидним із «І книги Параліпоменон» (21), де Бог виявляє перед Давидом свій гнів через ангела, який тримає в руці меч. Так само й перед Валаамом⁵. І хоча Маймонід і інші [вважають], що ця історія й інше все (де розповідається про з'яву якогось ангела, як це [трапилось, наприклад,] Маноахові, а також Авраамові, коли він надумав принести в жертву сина, і таке інше) трапилось уві сні, а не по правді, – тому що, на їхню думку, не може такого бути, щоб хтось бачив ангела відкритими очима. Але то вони вже являють сваволю. Бо вони ні про що інше не дбали, як щоб вимучувати із Письма аристотелівські нісенітниці і свої власні вигадки. Смішнішого за це, як на мене, нічого не буває.

В не реальних же образах, а залежних лише від уяви (*imaginatione*) пророка, Бог відкрив Йосифові його майбутнє владарство. Через образи і слова Бог відкрив Ісусу [Навину], що він буде битися за [ізраїльтян], коли показав йому ангела з мечем, немовби полководця війська; це саме відкрив йому і в словах. І Ісус чув ангела. Ісаї також (як у главі 6 мовиться)

було образно показано, що провидіння Боже полишає народ, а саме: що в уяві він бачив тричі Святого Бога, що сидить на дуже високому троні; а ізраїльтян, вкритих гріховною нечистотою, – немовби занурених у гній, а тому істотно віддаленими від Бога. Із цього він збагнув нинішнє, вельми нещасне становище народу; майбутні ж його біди були відкриті йому у словах, ніби мовлені Богом. Я міг би навести із Святого Письма багато прикладів, якби не знав, що вони всім досить відомі.

Але все це потверджується текстом книги «Числа» (12:6, 7), який звучить так: *«Якщо буде між вами пророк, то я, Господь, дамся пізнати в видінні йому (тобто через образи та ієрогліфи⁶; бо про пророцтво Мойсея Бог говорить, що воно є видінням без ієрогліфів); у сні говорити з ним буду (тобто не через справжні слова і голос). Говорю я з ним уста до уст, а не видінням і не загадками, і образ Господа він оглядає»*, тобто, дивлячись на мене, він як друг, а не переляканий говорить зі мною, як про те можна прочитати у «Виході» (33:11). Тому не треба сумніватися щодо того, що інші пророки не чули справжнього голосу. Це ще більше потверджується у «Повторенні Закону» (34:10), де мовиться: *«І не з'явився (власне, постав) вже в Ізраїлі пророк, як Мойсей, що знав його Господь обличчя в обличчя»*. Таке, звичайно ж, треба розуміти лише стосовно голосу, бо сам Мойсей ніколи не бачив обличчя Господа («Вихід», 33).

Окрім цих засобів, я не знаходжу у Святому Письмі жод-

них інших, за допомогою яких Бог спілкувався б із людьми, а тому, як ми показали вище, жодних інших [засобів] не треба вигадувати і допускати. І хоча ми чітко усвідомлюємо, що Бог може спілкуватися з людьми безпосередньо, бо він, не вживаючи жодних тілесних засобів, повідомляє свою сутність (*essentiam*) нашій душі, але для того, щоб якась людина лише душею сприймала щось, що не міститься в перших основах нашого пізнання (і що не може бути виведене з них), її душа з необхідністю повинна переважати і набагато вивищуватися над людською. Тому я не думаю, щоб хтось інший досягав такої досконалості перед іншими, окрім Христа, якому приписи [*placita*] Бога, які ведуть людей до спасіння, були відкриті не у словах або видіннях [*visionibus*], але безпосередньо. Отож Бог через душу Христа відкрив себе апостолам, як колись [відкривався] Мойсею через голос, що залунав у повітрі. І тому голос Христа, як і почутий Мойсеєм, можна назвати голосом Бога. І в цьому розумінні можемо сказати також, що мудрість Бога, тобто мудрість, яка перевищує людську, прийняла у Христі людську природу, і Христос був шляхом спасіння.

Але тут треба нагадати, що я аж ніяк не говорю про те, що стверджують деякі церкви про Христа, а також не заперечую цього, бо охоче визнаю, що я їх не розумію. Те, що я тільки-но стверджував, є посиленням на саме Письмо. Бо я ніде не читав, що Бог явився Христу або говорив із ним, [але читав], що Бог через Христа відкрився апостолам, і що

він є шляхом до спасіння, і, нарешті, що старий закон був переданий ангелом, а не безпосередньо Богом. Тому, якщо Мойсей говорив з Богом віч-на-віч, як зазвичай людина зі співбесідником (тобто за допомогою двох тіл), то Христос спілкувався з Богом душею до душі.

Отож ми стверджуємо, що ніхто, крім Христа, не одержував одкровенень Божих інакше, ніж за допомогою уяви, тобто з допомогою слів і образів. Тому для пророкування треба мати не досконалішу душу, а жвавішу уяву. Докладніше про це я скажу в наступному розділі, а тепер треба дослідити, що розуміє Святе Письмо, коли твердить, що пророки були сповнені духу Божого або що пророки говорили від імені Духа Божого. Аби довідатись про це, треба передусім дослідити, що означає гебрейське слово *ruagh*, яке простолюди витлумачує як «дух».

Слово *ruagh* у власному сенсі означає, як відомо, «вітер», проте воно досить часто вживається в багатьох інших значеннях, але похідних від нього. Отож його вживають: 1) для означення дихання, як у Псалмі (135:17): «*В їхніх вустах нема віддиху*»; 2) для означення життєвого начала або дихання, як у «Книзі Суддів»(15:19): «*І вернувся його дух*», тобто він ожив. А тому його вживають ще й у третьому значенні – мужність і сила, як це в «Книзі Ісуса Навина» (2:11): «*І не стало вже духу в людини*». Також у Єзекіїля (2:2): «*І ввійшов в мене дух (або сила), і звів мене на мої ноги*». Звідси воно вживається в четвертому значенні – таланту, здібності, як

це у Йова (32:8): «*Справді, дух – він у людині*», тобто знання не обов'язково притаманні старим, оскільки я гадаю тепер, що воно залежить від особистого таланту і здібності людини. Так само [і в книзі] «Числа» (27:18): «*Муж, що в ньому Дух*». Потім береться п'яте значення – голос відчуття (sententia animi), як [у книзі] «Числа» (14:24): «*За те, що з ним був дух інший*», тобто інший голос відчуття або інша думка. Так само в «Приповідях Соломонових» (1:23): «*Я виллю вам духа свого*», тобто думку. І в цьому сенсі вживається для позначення волі або рішення, прагнення і поривання душі (appetitum et impetum animi). Як це у Єзекиїля (1:12): «*Туди, куди бажав дух (або воля) ходити, вони йшли*». Також в Ісаї (30: 1): «*І складають умови, – та без духу мого*». І глава 29:10: «*Бо вилив Господь на вас духа глибокого сну*», тобто бажання [спати]. І [в «Книзі» Суддів» (8:3): «*Тоді заспокоївся їхній дух*», тобто поривання. І в «Приповідях Соломонових» (16:32): «*Хто ж панує над собою самим (або прагненням своїм), ліпший від завойовника міста*». Ще там само (25:28): «*Людина, що стриму не має для духу свого*». І в Ісаї (33:11): «*Дух ваш – огонь, який вас пожере...*». Далі, це слово *ruagh*, оскільки воно означає дух (animus), служить для висловлювання всіх пристрастей (passiones) душі, а також і дарунків, як, [наприклад]: «Високий дух» – для позначення гордошів, «занепалий дух» – для позначення смирення, «злий дух» – замість ненависті й меланхолії, «добрий дух» – замість прихильності, «дух ревношів», «дух (або прагнення)

розпусти», «дух мудрості, розсудливості, хоробрості», тобто (оскільки по-гебрейськи ми частіше вживаємо іменники, ніж прикметники) дух (animus) мудрий, розсудливий, хоробрий, або доблесть мудрості, розсудливості, хоробрості; «дух благовоління» тощо. 6) Означає сам розум (mens) або душу (anima), як то в «Еклезіасті» (3:19): *«І для всіх один подих (або душа)»*; (12:7): *«А дух вернеться знову до Бога, що дав був його!»* 7) Нарешті, це слово означає сторони світу (через вітри, які дмуть від них), а також сторони всякої речі, зверненої до тих сторін світу. Дивись «Єзекііль» (37:9, 42:16, 17, 18, 19 та інші).

Тепер слід зауважити, що якась річ стосується Бога і називається Божою: 1) тому що належить до природи Бога і складає ніби частину Бога, як, наприклад, коли кажуть: «могутність Бога», «очі Бога»; 2) тому що перебуває під владою Бога і діє за волею Божою; так, небеса називаються в Письмі «небесами Божими» тому що вони служать колісницею і житлом Бога; Асирію називають бичем Божим, Навуходоносора – рабом Божим тощо; 3) тому що присвячена Богові, як «храм Божий», «назарянин Божий», «хліб Божий» тощо; 4) тому що передана через пророків, а не відкрита за допомогою природного світла; тому Мойсеїв закон називається законом Божим; 5) щоб висловити річ у найвищому ступені, як, наприклад, «гори Божі», тобто найвищі гори, «сон Божий», тобто найглибший сон, і в цьому сенсі слід пояснити місце в Амоса (4:11), де Бог сам говорить так: *«Я винищив*

вас, як Содом та Гоморру Бог винищив», тобто як те вікопомне руйнування. А коли говорить сам Бог, то інакше і не можна пояснити це місце. Також і природне знання Соломона називається Божим знанням, тобто божественним або вищим за звичайне. І в «Псалмах» говориться про «кедри Божі», щоб відзначити їхню надзвичайну велич. І в «І книзі Самуїлової» (11:7) для означення надто великого страху говориться: *«І великий страх спав на людей»*. І в цьому сенсі юдеї відносили до Бога все, що переважало їхнє розуміння також і природних причин, чого вони в той час не знали. Тому буря називалася «сваркою Божою», а грім і блискавка – «стрілами Божими». Бо вони думали, що Бог тримає вітри замкненими в печерах, званих скарбницями Божими. В цьому відношенні вони різнилися від поган (Ethnicis) лише тим, що вважали владарем вітрів не Еола, а Бога. На тій же підставі чудеса називаються справами Божими, тобто справами дивовижними. Бо все природне, звичайно, є справою Божою і лише завдяки Божій могутності існує і діє. В цьому сенсі, отож, Псалмспівець називає і єгипетські дива могутністю Божою, тому що вони відкрили гебреям (коли вони перебували у крайній небезпеці) шлях до порятунку, з чого останні були вельми подивовані.

Отож, коли незвичайні справи природи називаються справами Божими, а дерева надзвичайної величини – Божими деревами, то не дивно, що в «Бутті» люди вельми сильні і великої статури (незважаючи на те, що вони нечестиві грабіжники).

ки і розпусники) називаються синами Божими⁷. З тієї ж причини не лише давні юдеї, але й погани зазвичай безумовно відносили до Бога все те, чим хтось переважав інших. Адже фараон, щойно почув тлумачення сну, сказав, що у Йосифі перебуває душа богів. Також і Навуходоносор сказав Даниїлу, що він має душу святих богів. У римлян це навіть дуже часто зустрічається, бо про все, що майстерно зроблене, вони говорять, що це зроблено Божою рукою. Якби хтось захотів перекласти це на гебрейську мову, то мав би сказати всім гебраїстам відоме: «Це зроблено рукою Бога».

Отож із цього можна легко зрозуміти і пояснити ті місця Письма, де згадується про Дух Божий. А саме: «дух Бога» і «дух Єгови» означає подекуди не що інше, як дуже сильний, сухий і згубний вітер, як у Ісаї (40:7): «*Подих Господній повіє на неї*», тобто вітер вельми сухий і згубний. І [в книзі] «Буття» (1:2): «*І Дух Божий* (тобто вельми сильний вітер) *ишряв над поверхнею води*». Це ж означає і велику мужність (анімізм тагнум). Бо мужність Гедеона і Самсона називається у Святому Письмі «Духом Божим», тобто вельми відважною і на все готовою мужністю. Так само і всяке добродіє, або сила, яка переважає звичайну, називається «Духом» або «добродієм Божим», як у «Виході» (31:3): «*І наповнив його (власне, Бецаїїла) Духом Божим*», тобто (як саме Письмо пояснює) дарунком і мистецтвом, що переважає рівень, який зустрічається звичайно у людей. Так само в Ісаї (11:2): «*І спочине на ній Дух Господній*», тобто,

як сам пророк пояснює це потім докладно (звичай, вельми вживаний у Святому Письмі), добродієство мудрості, поради, відваги тощо. Так само й меланхолія Саула називається «злим Духом Божим», тобто меланхолією вельми глибокою. Бо слуги Саула, які називали його меланхолію Божою меланхолією, дораджували йому (ei fuerunt authores) покликати до себе якогось музику, щоб він розважив його грою на кітарі (fidibus). Це показує, що вони під «меланхолією Божою» розуміли природну меланхолію. Далі, через «Дух Божий» означається сама душа людини (hominis mens), як про те у Йова (27:3): *«І Дух Божий у ніздрях моїх»* – натяк на те, що саме у «Бутті» є: що Бог вдихнув душу життя до носа людини. Так, Єзекіїль, пророкуючи померлим, говорить (37:14): *«І дам я в вас свого Духа, – і ви оживете»*, тобто поверну вам життя. І в цьому сенсі мовиться у Нова (34:14): *«Він (тобто Бог) свій дух (тобто душу, яку нам дав), і свій подих до себе забрав»*. Так само слід розуміти [в книзі] «Буття» (6:3): *«Не буде мій Дух перемагатися (або не буде вирішувати) в людині навіки, бо блудить вона»*, тобто людина і надалі буде діяти за рішенням тіла, а не душі, яку я дав їй, щоб вона розрізняла добро. Також і в Псалмі (51:12, 13): *«Серце чисте створи мені, Боже, і тривалого Духа (тобто прагнення помірною) в моєму нутрі віднови. Не відкинь мене від свого лиця, й не бери свого Духа Святого від мене»*. А позаяк вірили, що гріхи йдуть лише від тіла, а душа радить тільки добре, тому [Псалмоспівець] і кличе поміч Божу проти прагнення тіла

і просить лише про те, щоб душа, дана йому Богом святим, була збережена Богом.

Тепер Письмо (зважаючи на немічність простолюду) зображує Бога за подобою людини і зазвичай приписує Богові душу, дух і афекти, а також тіло і дихання. Тому «Дух Божий» у Святому Письмі часто вживається замість душі, тобто відчуття (animo), афекту, сили і дихання вуст Божих. Так Ісая (40:13), говорить: *«Хто Господнього Духа збагнув»* (або душі?), тобто хто спонукав душу Бога, крім самого Бога, до якогось бажання. Також і в главі 63:10: *«Та стали вони неслухняними й Духа Святого його засмутили»*. А звідти виходить, що це слово зазвичай береться замість закону Мойсея, тому що воно неначе пояснює душу Бога, як сам Ісая в тій самій главі, вірш 11, говорить: *«Де той, що в нього поклав свого Духа Святого?»*, тобто закон Мойсея, як це чітко проступає зі всього змісту мови. І Неемія (9:20) [говорить]: *«І Духа свого доброго [або душу] ти давав, щоб зробити їх мудрими»*. Мовиться про час Законодавства з натяком також на те [місце] «Повторення Закону» (4:6), де Мойсей каже: *«Бо це (тобто Закон) мудрість ваша та ваш розум (prudencia)»* тощо. Також і в Псалмі 143 (вірш 10): *«Добрий Дух твій [душа] нехай попроводить мене по рівній землі»*, тобто душа твоя, відкрита нам, поведе мене на правильний шлях. «Дух Божий» означає також, як ми говорили, дихання Бога, яке, як і ум (mens), дух і тіло, приписується Богові в Письмі [в переносному значенні, як, наприклад] у Псал-

мі 33 (вірш 6).

Потім Бог ототожнюється з могутністю (potentia), силою або здатністю (virtus), як у Йова (33:4): «*Дух Божий мене учинив*», тобто милосердя (virtus) або могутність Бога, чи, якщо хочете, рішення Боже; бо і Псалмоспівець, висловлюючись як поет, також говорить, що велінням Божим небеса створені, і Духом, або подихом вуст його (тобто його рішенням, мовленим ніби одним подихом) все їхнє воїнство. Також у Псалмі 139 (вірш 7): «*Куди я від Духа твого піду (щоб бути), і куди я втечу (щоб бути) від твого лиця*», тобто (як випливає з подальшого тлумачення самого Псалмоспівця) куди я зможу піти, щоб бути поза твоєю могутністю і присутністю?

Нарешті, «Дух Божий» береться у Святому Письмі для вираження афектів відчуття (anímí) Божого, а саме: прихильності Божої і милосердя, як, наприклад, у Михея (2:7): «*Чи змалів Дух Господній? (тобто милосердя Боже) Чи ці (тобто жорстокі) чини його?*» Також у Захарія (4:6): «*Не силою й не міццю, але тільки моїм Духом*», тобто одним моїм милосердям. І в цьому сенсі, гадаю, треба розуміти і 7:12 того самого пророка, а саме: «*І серце своє зробили кременем⁸, щоб не слухати Закону та тих слів, що послав Господь... своїм Духом (тобто від свого милосердя) через давніх пророків*». І в цьому сенсі говорить Огій (2:5): «*А Дух мій (або моя ласка) пробував серед вас, не бійтеся!*» Що ж стосується того, що говорить Ісаїя (48:16): «*А тепер послав мене Господь Бог*

та його Дух», – то це, звичайно, можна розуміти як відчуття прихильності (animum) Божої і милосердя, або ж через його душу, відкриту в Законі; бо він говорить: *«Споконвіку (тобто як тільки я прийшов до вас, щоб сповістити вам гнів Божий і його присуд, виголошений вам) я не говорив потаємно, від часу, як діялось це, я був там»* (як сам він у главі 7 свідчить), а тепер я вісник радощів, посланий Божим милосердям, щоб оголосити про ваше звільнення. Це так само можна розуміти, як я вже сказав, і як душу Божу, відкриту в Законі, тобто, що він прийшов нині до них заради намовляння, за приписом Закону, а саме: *«Левіт»* (19:17). Тому він напучує їх на тих самих умовах і таким самим чином, як це робив звичайно і Мойсей; і, нарешті, як це робив і Мойсей, завершує пророцтвом про їхнє визволення. Але перше пояснення мені здається більш придатним.

А тепер повернімося до того, з чого стають зрозумілими такі вислови Письма, як: *«У пророка був Дух Божий», «Бог вилив на людей свій Дух», «люди були сповнені Духу Божого і Духу Святого»* тощо. Вони означають лише те, що пророки мали особливе доброчестя, яке переважало звичне; і що вони з надзвичайною постійністю Духу піклувалися про благочестя. Далі, що вони сприймали душу Бога або його вислови. Ми вже показали, що *«Дух»* по-гебрейськи означає як душу, так і міркування душі, і що тому і сам Закон (позаяк він пояснює душу Бога) називається духом або душею Бога. Рівним чином саме тому і уява пророків (оскільки через неї

відкривалися божественні рішення) могла бути названа душею Божою; і про пророків можна було говорити, що в них була душа Божа. І хоча в нашій душі також присутня душа Божа і її вічні судження (а тому і ми, говорячи згідно з Письмом, пізнаємо Божу душу), однак завдяки тому, що природне пізнання притаманне всім, воно, як ми вже сказали, не тільки цінується людьми (особливо гебреями, які хвалилися, що вони вищі від усіх, і навіть зазвичай з презирством ставилися до всіх), але й, відповідно, спільне всім знання. Нарешті, про пророків говорили, що вони мають Дух Божий, ще й тому, що люди не знали причин пророчого пізнання і дивувалися йому, і внаслідок цього вони зазвичай відносили його, як і все інше незвичайне, до Бога і називали божественним пізнанням.

Отож ми можемо стверджувати тепер без вагань, що пророки сприймали божественні одкровення тільки за допомогою уяви, тобто за допомогою слів або образів, і до того ж справжніх або уявних. А позаяк ми не знаходимо в Письмі жодних інших засобів, крім цих, то, як ми вже показали, нам жодних інших вигадувати не можна. Але на основі яких законів природи це робилося, я, зізнаюсь, не відаю. Звичайно, я би міг сказати, як інші, що це звершилося завдяки могутності Бога, але я був би тоді базікою. Бо це було б те саме, якби я захотів пояснити якимось трансцендентальним терміном форму якоїсь одиничної речі. Адже все чиниться завдяки могутності Божій. Та оскільки могутність природи є не

чим іншим, як самою могутністю Бога, то безумовно, що ми, оскільки не розуміємо могутності Божої, не знаємо природних причин. Отож нерозумно і вдаватися до цієї могутності Божої, якщо не знаємо природної причини якоїсь речі, тобто самої могутності Божої. Та й нема тепер потреби знати причину пророчого пізнання. Бо, як я вже згадував, ми прагнемо дослідити тут лише документи Письма, аби на основі їх зробити свої висновки, як із даних природи. А джерела (causas) документів нас аж ніяк не цікавлять.

Отож, оскільки пророки сприймали божественні одкровення за допомогою уяви, то вони, безумовно, могли сприймати багато чого, що перебуває поза межами розуму. Бо зі слів і образів можна набагато більше скласти уявлень, аніж із одних тих принципів і понять, на яких тримається все наше природне пізнання.

Далі стає зрозуміло, чому майже всі пророки сприймали і всього навчали за допомогою притч і загадок, і все духовне виражали тілесно. Бо все це більше узгоджується з природою уяви. Тепер ми вже не подивуємося, чому Письмо або пророки так непрямо й темно говорять про Дух, або душу, як то в книзі «Числа» (11:17) та в «І книзі Царів» (22:2) тощо. Далі пророк Михей бачив Бога, що сидів, Даниїл – у вигляді старійшини в білому одязі, Єзекиїль же – у вигляді вогню. А ті, які перебували біля Христа, бачили Духа Святого у вигляді голуба, що знижується; апостоли ж – у вигляді вогненних язиків, і, нарешті, Павло до свого навернення по-

бачив його як велике світло. Все це повністю узгоджується із загальновідомим уявленням про Бога і духів. Нарешті, оскільки уява невизначена (*vaga*) і непостійна, то саме тому і дар пророцтва залишався у пророків недовго, а також і зустрічався рідко, а саме: у вельми небагатьох людей, та й то дуже рідко. А коли так є, то нам доводиться нині досліджувати, звідки у пророків могла виникнути достовірність стосовно того, що вони сприймали тільки через уяву, а не через певні початки (*principiis*) розуму. Проте все, що тільки можна було сказати і про це, треба запозичувати з Письма, оскільки ми не маємо (як ми вже сказали) істинного знання про нього; тобто не можемо пояснити його через перші його причини. Про що вчить Письмо стосовно достовірності у пророків, це я покажу в наступному розділі. Тут я вирішив говорити про пророків.

Розділ II

ПРО ПРОРОКІВ

З попереднього розділу, як ми вже показали, випливає, що пророки були обдаровані не більш досконалою душею, але здатністю жвавшої уяви, що достатньою мірою potwierджують оповіді Письма. Про Соломона, наприклад, відомо, що він вирізнявся серед інших саме мудрістю, але не пророчим даром. Навіть відомі Геман, Дарда, Калкол⁹ не були вельми розважливими пророками; і навпаки, люди сільські, без усякої освіти (*disciplinam*), навіть жіночки, як Агар – служниця Авраама, мали дар пророцтва. І це узгоджується з досвідом і розумом (*ratione*). Бо хто більш за всіх обдарований уявою, той менш здатний до абстрактного мислення. І навпаки, хто найбільше наділений розумом і найбільш його розвиває, той має помірнішу здатність уяви і більше підкоряє її; тримає неначе у вузді, аби вона не змішувалася з розумом (*intellectu*). Отож ті, що прагнуть шукати мудрість і пізнання матеріальних і духовних предметів у пророчих книгах, йдуть цілком неправильним шляхом. Це я і вирішив показати тут докладно, тому що час, філософія і, зрештою, сама справа цього вимагають. І мене мало обходить те, що буде нашіптувати забобонність, яка нікого так сильно не ненавидить, як правдиву науку і праведне життя. На жаль, дій-

шло до того, що хто відверто зізнається, що у нього нема ідеї про Бога і що він пізнає Бога лише за допомогою створених (creatas) речей (причини яких їм не відомі), не червоніє, коли звинувачує філософів у атеїзмі.

Але, щоб викласти справу по порядку, я покажу, що пророцтва розрізнялися не лише залежно (pro ratione) від уяви і тілесного темпераменту певного пророка, але і в залежності від думок, якими вони були просякнуті; і що тому пророцтво ніколи не додавало пророкам більше знань, як це я зараз докладно поясню. Але попередньо тут слід сказати про достовірність, яку мали пророки, тому що це стосується передусім змісту (argumentum) цього розділу, а потім це дещо послужить тому, що ми прагнемо довести.

А позаяк проста уява за своєю природою не містить у собі достовірності, як усяка ясна й чітка ідея, тому до такої уяви повинно бути додане щось іще, – певно, розмірковування (ratiocinium). Це для того, щоб ми могли бути певні в речах, які ми уявляємо. Звідси випливає, що пророцтво само собою не може містити в собі достовірності, бо воно, як ми вже показали, залежить лише від уяви. Тому пророки впевнювалися в одкровенні Бога не через саме одкровення, а через якесь знамення (signum), як це бачимо на прикладі Авраама («Буття», 15:8): після того як вислухав [обіцянку] Бога, він попрохав знамення. Авраам, звичайно ж, вірив Богові і вимагав знамення не для того, щоб повірити Богові, а щоб переконатися, що цю обіцянку дає йому Бог. Те ж са-

ме ще чіткіше бачимо на прикладі Гедеона. Бо він так говорить Богові: «Зроби мені ознаку (щоб я знав), що ти говориши зо мною». Дивись «Книгу Суддів» (6:17). Мойсееві також говорить Бог: «І це (хай буде) тобі знаменням, що я тебе по-слав». Єзекія, який давно знав, що Ісая – пророк, попросив знамення на підтвердження пророцтва, яке провістило йому одужання. Це, звичайно, показує, що пророки завжди мали певне знамення, яке робило їх упевненими в тому, що вони пророче уявляли. І Мойсей тому нагадує (дивись «Повторення Закону», 18:22), щоб від пророка вимагали знамень, а саме: здійснення якоїсь напорощеної події.

Отож пророцтво, відтак, поступається природному пізнанню, яке не потребує жодного знамення. Але містить у собі достовірність на підставі своєї природи. Адже пророча достовірність була не математична, а лише моральна. Це також видно із самого Письма, бо у «Повторенні Закону» (13:3, 4) Мойсей нагадує, що коли якийсь пророк захоче вчити про інших богів, то він, якби й потверджував своє вчення знаменнями та чудесами, має бути засуджений на смерть. Бо, як сам Мойсей продовжує, Бог робить знамення, а також і чудеса для випробування народу. Про це і Христос також нагадав своїм учням, як видно із Матвія (24:24). А Єзекіїль (14:9) навіть ясно вчить, що Бог інколи обманює людей неправдивими одкровеннями, коли, зокрема, говорить: «А пророк (тобто неправдивий), коли б був зведений, і говорив би слово, – Я – Господь, зведу цього пророка». Це засвідчує й Михей Ахаву

про пророків («І книга Царів», 22:21).

І хоча все вочевидь показує, що пророцтво і одкровення – справа вельми сумнівна, однак вона, як ми сказали, вважала-ся вельми достовірною. Тому що Бог ніколи не обманює благочесних і обраних, але, згідно з відомим давнім прислів'ям «І книга Самуїлова», 24:14) і, як видно з історії Авігаїл і її мови¹⁰, він користується ними, ніби знаряддям своєї благоді, а нечестивими – ніби виконавцями і засобом свого гніву. Це вельми ясно видно також і з того випадку з Михеєм, який ми щойно цитували. Бо, хоча Бог вирішив увести в оману Ахава через пророків, але скористався лише неправдивими пророками, а благочесному відкрив справу так, як насправді було, і не перешкодив йому пророкувати істину. Але, як я сказав, достовірність у пророка була лише моральною, бо ніхто не може вважати себе праведним перед Богом і хвалитися, що служить знаряддям благоді Бога, як вчить і насправді показує саме Письмо, бо гнів Божий звабив на перепис народу Давида¹¹, благочестя якого, проте, Письмо достатньо потверджує. Отож уся пророча достовірність ґрунтувалася на таких трьох речах: 1) на тому, що пророки уявляли предмети одкровення найвищою мірою жваво – так само, як ми зазвичай наяву сприймаємо враження від предметів; 2) на знаменні; 3) нарешті і головним чином на тому, що вони мали дух, схильний лише до справедливого і благого.

І хоча Письмо не завжди згадує про знамення, однак треба гадати, що пророки завжди мали знамення. Бо Письмо не

завжди має звичай розповідати про всі умови і обставини (як уже багато хто зазначив), але радше вважає їх відомими. По-над це, ми можемо припустити, що пророки, які, крім того, що міститься в законі Мойсея, ні про що нове не пророчили, не потребували знамень, тому що їхні [пророцтва] потверджував Закон. Наприклад, пророцтво Єремії про зруйнування Єрусалима потверджувалося пророцтвами інших пророків і погрозами Закону, а тому й не потребувало знамення. Але Ханані, який пророкував всупереч усім пророкам про скоре відновлення держави, обов'язково потребував знамення. Інакше він мав би сумніватися щодо свого пророцтва до-ти, доки настання події, передбаченої ним, не підтвердило б пророцтво («Книга Єремії», 28:9).

А оскільки певність, яка виникала у пророків унаслідок знамення, була не математична (тобто яка впливала із необхідності поняття сприйнятої або баченої речі), а тільки моральна (і знамення давалися лише з метою переконати пророка), то звідси впливає, що знамення давалися згідно з думкою і розумінням пророка. Отож знамення, яке робило одного пророка переконаним у його пророцтві, другого, який мав іншу думку, не могло переконати, і тому знамення кожного пророка були різними. Також і саме одкровення різнилися, як ми вже говорили, у кожного пророка з огляду на властивості фізичного темпераменту, уяви, а також і в залежності від думок, засвоєних раніше. Залежно від темпераменту пророцтва розрізнялися таким чином: якщо пророк

був людиною веселою, то йому були відкривані перемоги, мир і все, що викликає в людей радість. Такі люди зазвичай дуже часто уявляють подібні речі. Навпаки, якщо пророк був меланхоліком, то йому були відкривані війни, покари і всілякі лиха.

Таким чином, наскільки пророк був співчутливим, ласкавим, гнівливим, суворим тощо, настільки він був і схильніший до тих чи інших одкровень. За властивістю уяви пророцтва розрізнялися таким чином: якщо пророк був людиною зі смаком, то й душу Бога він сприймав у вишуканому стилі; а якщо грубуватий – грубо. Те саме було і стосовно одкровень, які уявлялися в образах, а саме: якщо пророк був селянином, то йому уявлялися воли і корови тощо; якщо ж воїном – полководці, війська. Якщо, нарешті, він був придворним царя – царський трон. Нарешті, пророцтва розрізнялися і за несхожістю думок пророків, а саме: чаклунам («Євангеліє від Матвія», 2), які вірили в астрологічні нісенітниці, народження Христа було відкрито тим, що вони *уявили* зірку, яка зійшла на сході. Жерцям Навуходоносора («Книга Єзекіїля», 21:26) – спустошення Єрусалима було відкрито за нутрощами тварин, про що той самий цар довідався і від оракула, а також за напрямком стріл, кинутих угору, в повітря. Згодом пророкам, які вірили, що люди діють за вільним вибором і власною могуттю, Бог відкривався байдужим і таким, який не знає про майбутні людські дії. Все це окремо ми тепер доведемо на підставі самого Письма.

Отож перше виявляється із відомого випадку з Єлисеєм («ІІ книга Царів», 3:15), який став вимагати гуслі, щоб про-рокувати Єгору, і міг сприйняти душу Бога лише після того, як він став насолоджуватися музикою гуслів. Тоді вже він провів Єгору з союзниками радісну подію. Раніше це не могло трапитись, тому що Єлисей гнівався на царя, а хто гнівливий на когось, той, звичайно, схильний думати про нього зле, а не добре.

Що ж стосується тверджень декого, що Бог не відкри-вається розгніваним і сумним людям, то вони, звичайно ж, говорять дурниці, тому що Бог відкрив Мойсеєві, який гні-вався на фараона, знамените, гідне співчуття вигублення но-вонароджених («Вихід», 11:8), і при цьому не використову-ючи жодної музики. Каїнові Бог теж відкрився, коли той гні-вався. Єзекиїлю було відкрито нещастя і впертість юдеїв, ко-ли він став нетерплячим від гніву («Книга Єзекиїля», 3:14), а Єремія *пропрокував про нещастя* юдеїв, коли був у глибоко-му сумі і охоплений великою відразою до життя. Тому Йосія і побажав радитись не з ним, але з його сучасницею, жінкою, оскільки вона завдяки жіночому праву була більше здатна відкрити йому милосердя Боже («ІІ книга Параліпоменон», 34). Михей також ніколи не пропрокував Ахаву чогось добро-го, що, проте, робили інші, правдиві пророки (як видно з «І книги Царів», 20), але протягом усього свого життя пропро-кував лихе («І книга Царів», 22:8, а ще ясніше в «ІІ книзі Параліпоменон», 18:7). Отож пророки, зважаючи на різний

фізичний темперамент, були більше схильні до *цих* чи *тих* одкровенень.

Потім, стиль пророцтва розрізнявся також залежно від красномовства кожного пророка. Бо пророкування Єзекіїля й Амоса написані не у вишуканому стилі пророцтв Ісаї, Наума, але в грубішому. І якщо хтось, хто знає гебрейську мову, хоче це ретельно розібрати, нехай порівняє між собою у різних пророків деякі глави, що трактують один і той самий предмет: він знайде велику різницю в стилі. Хай він порівняє саме главу I книги царедворця Ісаї від вірша 11-го до вірша 20-го з главою 5-ю селянина Амоса від вірша 21-го до вірша 24-го; хай він порівняє потім порядок і прийоми пророцтва Єремії, яке він написав у главі 49 про Едом, з порядком і прийомами Овдія. Далі, хай він зіставить також главу 40:19, 20 і главу 44:8, і далі Ісаї з главою 8:6, і главою 13:21 Осії. Те саме і стосовно інших пророків. Якщо все це правильно зважити, то легко виявиться, що у Бога нема ніякого власного стилю в мові, але що тільки з огляду на ерудицію і здібності пророка Бог буває вишуканий, точний, суворий, грубий, велемовний і темний.

Пророчі уявлення та ієрогліфи хоча й означали одне й те саме, однак різнилися; бо Ісаї інакше уявилася слава Божа, яка полишала храм, аніж Єзекіїлю¹². Рабини ж твердять, що обидва уявлення були цілком тотожні, але що Єзекіїль, як селянин, здивувався їм над міру і тому розповів про них зі всіма подробицями. Але ж, якщо в них не було достовірної

традиції щодо цього, у що я не вірю, то вони явно вигадують це. Бо Ісая бачив шестикрилих серафимів, а Єзекіїль – чотирикрилих істот. Ісая бачив Бога одягненого, що сидів на царському троні, а Єзекіїль (бачив його] у вогняній подобі. Той і інший, без сумніву, бачили Бога відповідно до того, як вони зазвичай уявляли його. Крім того, уявлення різнилися не лише образом, але й чіткістю, бо уявлення Захарія настільки темні, що вони не могли бути зрозумілі йому без пояснення, як видно із оповіді про них. А уявлення Даниїла і після пояснення не могли бути зрозумілі самому пророкові. Це відбувалося, звичайно, не внаслідок важкості предмета, який належало відкрити (адже мовилось лише про людські справи, які перевершують межі людських здібностей тільки тим, що вони *стосуються* майбутнього), але тільки тому, що уява Даниїла не була однаково здатна до пророкування наяву і вві сні. Це видно також із того, що відразу після початку одкровення він так перелякався, що майже зневірився у своїх силах. Тому через слабке уявлення і сили речі уявлялися йому досить темними, і він не міг розуміти їх навіть після пояснення.

І тут слід зауважити, що слова, почуті Даниїлом, були (як ми вище показали) тільки уявними. Тому й не дивно, що він, будучи в той час знічений, уявляв усі ті слова настільки плутано й темно, що потім нічого з них не міг зрозуміти. Ті ж, які засвідчують, що Бог не хотів відкрити Даниїлові предмет чітко, певно, не читали слів ангела, який прямо ска-

зав (10:14), що «я прийшов, щоб ти зрозумів, що станеться твоєму народові в кінці днів». Виходить, що ці речі лишилися темними тому, що в той час не було нікого, хто мав би таку силу уяви, щоб вони могли бути відкриті йому чіткіше.

Нарешті, пророки, яким було відкрито, що Бог візьме Ілія до себе, бажали переконати Єлисея, що той перенесений до якогось там місця, де вони можуть ще знайти його. Це, звичайно, ясно показує, що вони не прямо зрозуміли одкровення Боже. Нема потреби докладніше доводити це, бо Письмо найбільш очевидно виявляє, що Бог обдарував одного пророка набагато більшою благодаттю для пророкування, ніж іншого. А що пророцтва або уявлення розрізнялися також залежно від думок, засвоєних пророками, і що у пророків були різні думки, навіть протилежні, і різні застереження (*praeiudicia*) (мовлю про речі чисто спекулятивні, бо про те, що стосується чесності і добрих звичаїв, слід думати цілком інакше), – це я ретельніше і докладніше покажу, бо вважаю це справою важливою. З цього я зроблю в кінці висновок, що пророцтво ніколи не робило пророків вченішими, але що вони лишалися при своїх упереджених думках і що тому стосовно чисто спекулятивних речей ми аж ніяк не повинні їм вірити.

З якоюсь дивною поспішністю всі переконали себе, що пророки знали все, чого людський розум може досягнути. І хоч деякі місця Письма досить ясно говорять нам, що пророки не знали деяких речей, однак [люди] вважають за потріб-

не говорити, що в тих місцях не розуміють Письма, аніж допустити, що пророки чогось не знали. Або ж вони прагнуть перекручувати (torquere) слова Письма так, щоб воно говорило те, чого аж ніяк не малося на увазі. Якщо допустити одне з цих двох, тоді Письму справді кінець. Бо даремно будемо намагатися довести щось, спираючись на Письмо, якщо дозволено вважати темним і недосяжним те, що достеменно ясно, або тлумачити його довільно. Наприклад, у Письмі нема нічого яснішого за те, що Ісус [Навин], а можливо, й автор, який написав його історію, думали, що Сонце рухається навколо Землі, а Земля ж перебуває в спокої, і що Сонце протягом певного часу залишалося нерухожим¹³. Однак багато хто, не бажаючи допустити, що на небі могла бути якась зміна, пояснюють це місце таким чином, що [Письмо] нічого подібного, певно, і не говорить. Інші ж, які навчилися філософувати правильніше, розуміючи, що Земля рухається, зі всіх сил намагаються витиснути те саме і з Письма, хоч воно явно суперечить цьому. Воістину я дивуюся їм. Невже, питаю, ми зобов'язані вірити, що воїн Ісус знав астрономію? І що йому не могло бути відкрито чудо? Або що сонячне світло не могло довше звичного бути над горизонтом, якщо Ісус не розумів причини цього? Справді, мені і те й друге здається смішним. Отож я вважаю за краще сказати відверто, що Ісус [Навин] не знав справжньої причини того більш тривалого світла і що він і весь присутній натовп разом з ним думали, ніби Сонце в щоденному русі рухається навколо Землі

і в той день на деякий час зупинилося. І саме це, вони гадали, є причиною того більш тривалого світла, не звернувши увагу на те, що внаслідок надміру льоду, який був на той час у повітряних шарах («Книга Ісуса Навина», 10:11), рефракція могла бути сильнішою від звичної або щось подібне, чого ми тепер не досліджуємо. Так само і знамення тіні, що відступала, було відкрито Ісаї згідно з його розумінням, а саме: через відступ Сонця назад¹⁴. Бо він думав, що Сонце рухається, а Земля перебуває у спокої, і про неправдиві сонця він, можливо, ніколи навіть уві сні не думав.

Це ми можемо стверджувати без усякого сумніву, бо знамення могло справді мати місце і бути провіщене цареві Ісаєю, хоча пророк і не знав справжньої його причини. Про будівлю Соломона, якщо тільки її дав Бог в одкровенні, слід сказати те саме, тобто: що всі її виміри були відкриті Соломонові з огляду на його розуміння і думку. А оскільки ми не повинні вірити, що Соломон був математиком, то можемо стверджувати, що він не знав відношення між окружністю і діаметром кола і думав заодно з гуртом робітників, що воно рівне 3 до 1. Тому, коли дозволяють собі говорити, що того тексту («І книга Царів», 7:23) не розуміємо, то я справді не знаю, що ми можемо зрозуміти в Письмі; адже там оповідь про будівництво ведеться просто і чисто історично. Якщо ж на додачу дозволять вигадувати, що Письмо містить інакшу думку, але з якоїсь невідомої причини написано так, то тоді вийде не що інше, як цілковите спотворення всього Письма,

бо всякий буде у змозі говорити з рівним правом те саме про всі місця Письма. І таким чином усе, що тільки може людська злоба вигадати нісенітного й дурного, – все це дозволено буде захищати і виконувати, підкріплюючи авторитетом Письма.

Але те, що ми стверджуємо, не містить нічого нечестиво-го, бо Соломон, Ісая, Ісус та інші хоч і були пророками, але все ж були людьми, і треба думати, що ніщо людське їм не було чужим. Так само й Ноеві було відкрито згідно з його розумінням, що Бог знищить рід людський, тому що він вважав, ніби світ поза Палестиною є незаселеним¹⁵. І не тільки таких речей, але й інших, важливіших, пророки без шкоди для благочестя могли не знати і справді не знали. Адже стосовно божественних атрибутів вони нічого особливого не вчили, але мали про Бога вельми пересічну Думку. До цього і пристосовувались їхні одкровення, як я зараз покажу на багатьох свідченнях Письма. Тому легко можна буде побачити, що пророків вихваляють і славлять не так заради вивищення і внаслідок переваги їхнього розуму, як заради благочестя і постійності їхнього духу.

Адам був перший, кому Бог відкрився. Але він не *знав*, що Бог всюдисутній і знає все, тому й сховався від Бога і намагався спокутувати свій гріх перед ним, так ніби перед ним була людина. Тому Бог і був відкритий йому згідно з його поняттям, тобто: як не всюдисутній і такий, що не знає Адамового місця перебування і гріха. Адже Адам чув, або зда-

валося йому, ніби чує, що Бог гуляє по саду, кличе його і питає, де він, потім питає його з приводу його сором'язливості, чи не їв він від забороненого дерева. Адам не знав жодного іншого атрибута Бога, крім того, що Бог – творець усіх речей. Каїну Бог був відкритий також за його поняттям, тобто, як такий, що не знає *людських* справ. Та Каїнові для спокути свого гріха і не треба було мати більш вивищеного знання про Бога. Лаванові Бог відкрив себе як Бог Авраама, тому що він вірив, що всякий народ (*patio*) має свого особливого Бога («Буття», 31:29). Авраам також не знав, що Бог всюдисутній і передбачає всі речі. Бо, щойно він *почув* присуд *содомітам*, він попросив Бога не приводити його до виконання, не довідавшись, чи всі гідні тієї покари. Авраам-бо говорить («Буття», 18:24): «*Можє, є п'ятдесят праведних у цього місті*». Й іншим Бог не відкривався тому ж. В уяві Авраама він-бо говорить [у вірші 21] так: «*Зійду ж я та й побачу, чи не вчинили вони так, як крик про них, що доходить до мене... а як ні – то (справу) побачу*». І божественне свідчення про Авраама («Буття», 18:19) нічого не містить, окрім одного послуху та того, що він своїх домашніх навчав справедливого й доброго, але воно не говорить, щоб він мав про Бога високу думку.

Мойсей також недостатньо розумів, що Бог всюдисутній і що всі людські дії спрямовуються тільки за його рішенням. І хоча Бог сказав йому («Вихід», 3:18), що ізраїльтяни будуть його слухатися, проте він має сумнів і заперечує («Вихід»,

4:1): *«Таж вони не повірять мені, і не послухають...»* Тому і йому Бог був відкритий як байдужий до майбутніх людських дій і як такий, що не знає про них. Бо він дав йому два знамення і сказав («Вихід», 4:8): *«І станеться, коли не повірять тобі, і не послухають голосу першої ознаки, то повірять голосу ознаки наступної. І станеться, коли вони не повірять також обом тим ознакам... то ти візьмеш води з Річки»* і т. д. І справді, якби хто захотів без упередження розібрати міркування Мойсея, то явно побачив би, що думка Мойсея про Бога зводилася до того, що він – істота, що він завжди існував, існує і завжди буде існувати. Саме з цієї причини він і називає його іменем *Єгова*, яке гебрейською мовою виражає ці три часи існування¹⁶. Про його ж природу Мойсей навчав лише, що він милосердний, добрий тощо і найвищою мірою ревливий, як це виявляється з вельми багатьох місць «П'ятикнижжя».

Потім він вірив і вчив, що ця істота (ens) так відрізняється від усіх інших істот, що жодне зображення якоїсь видимої речі не може її виразити; і що її не можна бачити, не так через невідповідність (rei repugnantiam), як через людську слабкість; і крім того, що вона з погляду могутності є істотою особливою або унікальною (unicum). Він припускав також, що є істоти, які (без сумніву, за велінням і наказом Бога) заступають місце Бога, тобто істот, яким Бог дав авторитет, право, і можуть керувати *народами*, піклуватись і дбати про них. Але про цю істоту, яку [гебреї] зобов'язані були ша-

нувати, він учив, що вона є найвищим і верховним Богом, або (скористаюся гебрейським висловом) Богом Богів. Тому в «Пісні Виходу» (15:11) Мойсей сказав: *«Хто подібний тобі серед богів, о Господи?»*, а Їтро (18:11): *«Тепер я знаю, що Господь більший за всіх богів»*, тобто нарешті я змушений погодитися з Мойсеєм, що Єгова більший за всіх богів і володіє особливою могутністю. Але чи вірив Мойсей, що ці істоти, які заступають місце Бога, були ним створені? В цьому можна сумніватися, позаяк про творіння і їхній початок, наскільки нам відомо, він нічого не сказав. Крім того, він учив, що ця істота привела в порядок із хаосу цей видимий світ («Буття» 1:2) і вклала в природу насіння і, таким чином, над усім має верховне право і верховну могуть («Повторення Закону», 10:14, 15), і що за цим верховним своїм правом і могутністю вона обрала гебрейський народ (nationem) і певну країну (plagam) у світі («Повторення Закону», 4:19; 32:8, 9) тільки для себе. Решту ж народів і регіонів [істота] віддає піклуванню інших богів, нею поставлених, і тому вона називалася Богом Ізраїля і Богом Єрусалима («II книга Параліпоменон», 32:19).

Інші боги називалися *богами інших* народів, і з цієї причини юдеї вірили, що той регіон, який Бог обрав собі, вимагає особливого культу божества, цілком відмінного від культу інших регіонів, навіть більше: що саме він не може терпіти культу інших богів, властивого іншим регіонам; вірили, що ті народи, котрі асирійський цар переселив у землю

юдеїв, шматуються левами, тому що вони не знали культу богів тієї землі («II книга Царів», 17:25, 26 тощо). Тому, на думку Абен-Езри, і Яків, коли захотів вирушити на батьківщину, сказав *синам, щоб вони* приготувалися до нового культу і залишили чужих богів, тобто культ богів тієї землі, в якій вони тоді перебували («Буття», 35:1, 2). Також і Давид, бажаючи сказати Саулові, що він через переслідування змушений жити поза вітчизною, сказав, що він від спадку Божого усунутий і відправлений на *служіння до інших богів* («I книга Самуїлова», 26:19). Нарешті, Мойсей вірив, що ця істота, або Бог, має своє місце мешкання на небесах («Повторення Закону», 33:27). Ця думка була найпоширенішою серед поган [Ethnicos], Якщо ми звернемо тепер увагу на одкровення, [які були дані] Мойсееві, то побачимо, що вони були пристосовані до цієї думки. Справді, оскільки він вірив, що природа Бога допускає ті стани, про які ми говорили, тобто: милосердя, прихильність тощо, то саме тому Бог і відкрився йому згідно з цією його думкою і під цими атрибутами («Вихід», 34:6, 7), де розповідається, яким чином Бог явився Мойсееві, і Десять Заповідей («Вихід» 20:4, 5). Потім, у главі 33:18, розповідається, що Мойсей просив у Бога, щоб той дозволив йому бачити його.

Але оскільки Мойсей, як було вже сказано, ніякого образу Божого не сформував в умі (а Бог, як я вже показав, відкривався пророкам тільки в залежності від стану їхньої уяви), то саме тому ні в якому образі Бог і не явився йому. І це, ка-

жу, трапилося тому, що образ Бога не піддавався уяві Мойсея. Хоч інші пророки, а саме: Ісая, Єзекїїль, Даниїл та інші, свідчать, що вони бачили Бога. З тієї причини Бог відповів Мойсею: *«Ти не зможеш побачити лиця мого»*, – а оскільки Мойсей вірив, що Бог видимий, тобто що це по відношенню до божественної природи не містить у собі жодного протиріччя (бо інакше він і не просив би ні про що подібне), то Бог тому додає: *«Бо людина не може побачити мене – і жити»*. Таким чином, він дає думці Мойсея відповідну підставу. Бо він говорить не те, що це містить у собі протиріччя стосовно божественної природи, як воно є насправді, але що це не може статися внаслідок людської слабкості.

Далі, щоб відкрити Мойсеєві, що ізраїльтяни через поклоніння тельцю (vitulum) стали схожими на решту народів, Бог говорить у «Виході» (33:2, 3), що він пошле ангела, тобто істоту, яка замість верховної істоти піклувалася б про ізраїльтян, бо сам він не хоче лишатися серед них. І, таким чином, для Мойсея нічого не лишалося, завдяки чому йому було б відомо, що ізраїльтяни миліші Богові, ніж решта народів. Бо і їх Бог також доручив піклуванню інших істот, або ангелів, як видно з вірша 16 тієї самої глави. Нарешті, оскільки вони вірили, що Бог перебуває на небі, саме тому Бог відкривався як такий, що сходить з неба на гору. І Мойсей також сховався на гору, щоб порозмовляти з Богом. Цього йому не треба було б робити, якби він міг однаково легко уявляти Бога, який перебуває всюди.

Ізраїльтяни майже нічого не знали про Бога, хоча він їм і відкрився. Це вони показали більш ніж достатньо, коли через кілька днів склали тельцю божественну шану і поклоніння їй увірували, що він і є тим Богом, який вивів їх із Єгипту. І, звичайно ж, не слід вірити, що люди, які звикли до рабства єгиптян, грубі, пригнічені жалюгідним рабством, хоча якось розважливо мислили про Бога, або що Мойсей навчив їх чогось іншого, крім способу життя. До того ж він учив не як філософ, який бажає домогтися, щоб вони зрештою керувалися свободою духу, але як законодавець, сподіваючись змусити їх жити добре під тиском сили Закону. Тому для них добра поведінка або справжнє життя, служіння Богові і любов до нього були радше рабством, аніж справжньою свободою, ласкою і даром Бога. Адже він наказував любити Бога і дотримуватися його Закону із вдячності до Бога за послані добродійства (тобто звільнення з єгипетського рабства тощо). І потім, він лякає їх погрозами, на випадок, якщо вони відступлять від тих правил; і, навпаки, обіцяє численні блага, якщо вони збережуть їх. *Отож він вчив їх таким же чином*, як звичайно батьки вчать ще зовсім нерозумних дітей.

Тому немає сумніву, що вони не знали ні переваги добродійства, ні справжнього блаженства. Йона думав утекти від погляду Божого. Це, певно, показує, що й він вірив, ніби Бог доручив піклування про інші регіони поза Юдеєю іншим силам, хоча й ним же поставленим. І нема нікого у Старому Заповіті, хто говорив би про Бога більш згідно з розумом, ніж

Соломон, який переважав усіх своїх сучасників природним світлом, тому він і вважав себе вищим від Закону (бо його дано лише для тих, яким бракує розуму і вказівок природного розуму) і всіма законами, які стосувалися царя і склалися головним чином із трьох пунктів («Повторення Закону», 17:16, 17), нехтував і навіть цілком порушував їх. У цьому він, однак, грішив і чинив не гідно філософа, бо вдався до чуттєвих насолод. Зокрема, він учив, що всі блага і щастя марні для смертних (дивись «Еклезіаст»), і що в людей нема нічого кращого за розум, і що для них нема більшої покари, як глупота («Приповісті Соломонові», 16:22).

Але повернімося до пророків, суперечливі думки яких ми також вирішили відзначити. Рабини, які залишили нам (як розповідається в трактаті «Шабат», глава 1, аркуш 13, сторінка 2) ті пророчі книги (які існують нині), знайшли судження Єзекиїля до такої міри суперечливими з думками Мойсея, що мало не вирішили не допускати його книгу до числа канонічних і цілком сховали б, якби якийсь Ананія не взявся пояснювати їх, що, кажуть, нарешті він і зробив з великим трудом і завзяттям (як там розповідається). Але яким чином він це зробив, тобто: чи написав якийсь коментар, який, можливо, загинув, чи (наскільки вистачить сміливості) змінив і прикрасив на свій розсуд самі слова і Промови Єзекиїля, – цього ніхто не знає.

Що б там не було, принаймні глава 18 явно не узгоджується з віршем 7 глави 34 «Виходу» і з віршем 18 глави 32 «Кни-

ги Єремії» та інших. Самуїл вірив, що Бог, коли раз вирішить щось, ніколи не жалкує щодо рішення («І книга Самуїлова», 15:29), бо Саулу, який каявся в своєму гріху та хотів поклонитися Богові і випросити в нього прощення, він сказав, що Бог свого рішення про нього не змінить. Єремії ж було відкрито (18:8, 10) протилежне, а саме: що Бог, чи вирішив він для якогось народу щось на шкоду, чи щось на благо, жалкує з приводу свого рішення, якщо тільки люди від часу присуду змінилися на краще або на гірше. А Йоїл вчив, що Бог жалкує тільки з приводу зла (2:13). Нарешті, із «Буття» (4:7) вельми чітко видно, що людина може побороти спокуси гріха і чинити добро. Адже це говориться Каїну, який, проте, як видно з самого Письма і з Йосифа, ніколи не поборов їх. Це ж саме очевидним чином впливає і з щойно наведеної глави Єремії, адже він говорить, що Бог жалкує щодо свого рішення, виголошеного на шкоду або на благо людям, зважаючи на бажання людей змінити звичаї і спосіб життя. А Павло, навпаки, нічого не вчить ясніше від того, що люди не мають жодної влади над спокусами плоті, хіба що з особливого покликання і ласки Божої. Дивись «Послання до римлян» (9:10 і далі, 3:5 і 6:19), де він, приписавши Богу справедливість, наголошує, що говорить так за людським способом і заради немочі плоті.

Отож звідси більш ніж достатньо виявляється те, що ми мали намір показати, а саме: що Бог пристосовує одкровення до розуміння і думок пророків і що пророки могли не

знати речей, які стосуються чистих умоглядних розмірковувань (*solam speculationem*), а не прихильності [до ближнього] і життєвої практики, і справді не знали, і що в них були протилежні думки. Тому далеко не правильно, що від пророків слід запозичувати пізнання про природні й духовні речі. Отож приходимо до висновку, що ми не зобов'язані вірити пророкам ні в чому, крім того, що складає мету і сутність (*substantia*) одкровення. У всьому іншому ж надається свобода вірити, як кому заманеться. Наприклад, одкровення Каїну вчить нас тільки того, що Бог закликав Каїна до праведного життя. Бо в цьому лише й полягає кінцева мета і сутність одкровення, а не в ученні про свободу волі або про предмети філософії. Тому хоч у словах і в основах того напучення ясно міститься свобода волі, однак нам дозволено думати протилежне, оскільки ті слова і підстави були пристосовані лише до розуміння Каїна. Так само, вважай, і одкровення хоче навчити Михея лише того, що Бог відкрив йому правдивий кінець бою Ахава з Арамом.

Тільки цьому ми й зобов'язані вірити. А весь інший зміст цього одкровення такий: повідомлення про правдивий і неправдивий дух Божий, про небесне воїнство, яке стоїть по обидва боки Бога; а вся решта обставин того одкровення нас не стосується, і тому кожний хай вірить цьому, як йому видасться більш згідним з його розумом. Про способи (*rationibus*), якими Бог показав Йову свою могутність над усім (якщо тільки правда, що вони були відкриті Йову і що

автор намагався розповісти історію, а не ілюструвати свої поняття, як дехто думає), треба сказати те саме, тобто: що вони були вказані згідно з поняттям Йова і тільки для його переконання, а не тому, що вони є універсальними способами для переконання всіх. Не інакше треба говорити і про способи Христа, якими він викриває фарисеїв у впертості й незнанні, а учнів закликає до істинного життя, а саме: що свої способи він ладнав до думок і принципів кожного. Наприклад, коли він сказав фарисеям («Євангеліє від Матвія», 12:26): *«І коли сатана сатану виганяє, то ділиться супроти себе; як же втримається царство його?»* – він хотів тільки викрити фарисеїв, виходячи з їхніх же принципів, а не вчить, що існують демони або якесь демонське царство. Зовсім так само, коли Христос сказав учням («Євангеліє від Матвія», 18:10): *«Стережіться, щоб ви не погордували ані одним із малих цих; кажу-бо я вам, що їхні ангели... на небі»* і так далі. Він хотів навчити тільки, щоб вони не були гордими і не зневажали нікого, а не чогось іншого, що міститься в його способах, наведених ним тільки для переконання учнів.

Нарешті, те ж саме, безумовно, треба сказати про способи навчання і знаменитих апостолів, та й нема потреби говорити про це докладніше. Бо якби я повинен був перелічити всі місця в Письмі, які написані тільки для однієї людини або згідно з чиймсь поняттям і які не без великої шкоди для філософії обстоюються як божественне вчення, то мені довелося б істотно поступитися короткістю, про яку я дбаю.

Отож задовольнімося тим, що я заторкнув дещо, незначне і загальне. Решту допитливий читач хай сам розбирає самотужки. І хоча мети, якої я прагну, тобто відокремлення філософії від теології, стосується переважно те, що ми говорили про пророків і пророцтва, однак з причини того, що я торкнувся цього питання лише в загальних рисах, бажано ще дослідити: чи був пророчий дар властивий лише гебреям, чи він притаманний усім народам (*nationibus*). Потім також – що треба стверджувати про покликання гебреїв. Про це дивись наступний розділ.

Розділ III

ПРО ПОКЛИКАННЯ ГЕБРЕЇВ І ПРО ТЕ, ЧИ БУВ ПРОРОЧИЙ ДАР ВЛАСТИВИЙ ЛИШЕ ГЕБРЕЯМ

Справжнє щастя і блаженство кожного полягає тільки в насолоді благом, але не в тій славі, коли благом насолоджується лише один і більш ніхто. Бо той не знає справжнього щастя і блаженства, хто вважає себе більше блаженним тому, що іншим живеться не так добре, як йому одному, або що він блаженніший і щасливіший за інших. Радість, яку відчуває він від нього, якщо тільки вона не дитяча, походить не від чогось іншого, як від заздрощів і злостивості (*mallo animo*). Наприклад, справжнє щастя і блаженство людини полягає тільки в мудрості й пізнанні істини, але аж ніяк не в тому, що вона мудріша від решти або що інші не володіють пізнанням істини. Адже це ні на краплину не збільшує його мудрості, тобто справжнього його щастя.

Отож хто радіє внаслідок цього, той тішиться з нещастя іншого. Значить, він заздрісний і злий і не знає ні справжньої мудрості, ні спокою справжнього життя. Отож, коли Письмо, переконуючи гебреїв коритися Закону, говорить, що Бог

обрав їх собі із решти народів («Повторення Закону», 10:15), що він до них близький, а до інших – ні («Повторення Закону», 4:4, 7), і що він тільки їм дав справедливі закони (дивись вірш 8 тієї самої глави); нарешті, що він, знехтувавши іншими [народами], тільки їм об'явив себе (дивись вірш 32 тієї самої глави) тощо, то [Письмо] промовляє, тільки зважаючи на поняття людей, які не знали справжнього блаженства, як ми показали це в попередньому розділі і як свідчить також Мойсей («Повторення Закону», 9:6, 7). Справді, вони, звичайно ж, були б не менше блаженні, якби Бог усіх однаково закликав до спасіння. І він був би до них не менш близьким, якби був однаково близький і до інших. Закони були б не менш справедливі, а вони самі були б не менш мудрим, якби закони були дані всім народам. Чудеса не менше показували б можуть Богу, якби вони були здійснені і заради інших народів. Нарешті, гебреї були б зобов'язані шанувати Бога не менше, якби Бог усіма цими дарами однаково щедро обдарував і всі інші народи. Що ж стосується того, що Бог говорить Соломону («І книга Царів», 3:12), ніби ніхто після нього не буде такий мудрий, як він, то це, напевно, є тільки риторична фігура для означення виняткової мудрості. Хоч би як там було, але ми не повинні вірити, ніби Бог обіцяв Соломону для більшого його щастя нікого не обдаровувати пізніше такою ж мудрістю. Адже це ніскільки не збільшувало б розум Соломона. І мудрий цар був би вдячний Богові за такий дар не менше, ніж якби Бог сказав, що він усіх обдарує такою

мудрістю.

Щоправда, коли ми і стверджуємо, що у наведених щойно місцях «П'ятикнижжя» Мойсей говорить згідно з поняттями гебреїв, ми, проте, не хочемо заперечувати ні того, що Бог їм одним дав відомі закони «П'ятикнижжя», ні того, що він лише з ними говорив; ані того, нарешті, що ніякому іншому народу не вдавалося бачити стільки чудесного, як гебреям. Ми хочемо тільки сказати, що таким чином, особливо тими доказами, Мойсей хотів переконати гебреїв з метою більше прилучити їх до пошанування Бога при їхніх дитячих поняттях. Нарешті, ми хотіли показати, що гебреї відрізнялися від інших народів не знанням і не благочестям, але чимось зовсім іншим, або ж (на їхню думку, так говорилося в Письмі) що гебреї були обрані Богом з решти народів не внаслідок їхнього правдивого життя і високих умоглядностей (*speculationes*), хоча й про це їм часто нагадувалося, але через зовсім іншу причину. Якою ж саме вона була, я покажу тут по порядку.

Перш ніж почати це, я хочу пояснити коротко в наступному викладі, що саме я розумію під управлінням (*directionem*) Бога і що – під зовнішньою і внутрішньою допомогою Божою; що розумію під вибором (*electionem*) Божим і що, нарешті, під щастям (*fortunam*). Під управлінням Бога я розумію відомий непорушний і незмінний порядок природи, або зчеплення (*concatenate*) природних речей. Адже ми вище говорили, а також і в іншому місці показали, що універсаль-

ні закони природи, за якими все звершується і визначається, є тільки вічними рішеннями (decreta) Бога, які завжди містять у собі вічну істину і необхідність. Отож чи говоримо ми, що все відбувається за законами природи, чи що все влаштовується за рішенням і управлінням Божим, – ми говоримо одне й те ж саме. Потім, оскільки могутність (potentia) природних речей є лише самою могутністю Божою, через яку все тільки й відбувається і визначається, то звідси випливає, що все, що людина (яка становить також частину природи) добуває собі на допомогу для збереження свого буття (esse), все це природа пропонує їй без усякої затрати праці з її боку. Все це дано людині однією Божою могутністю, оскільки вона діє або через людську природу, або через щось таке, що перебуває поза людською природою.

Отож усе, що тільки природа завдяки одній своїй могутності може надати людині для збереження її буття, – все це ми можемо справедливо назвати внутрішньою допомогою Божою. А все, що понад те випадає людині на користь завдяки могутності зовнішніх причин, – все це ми можемо назвати зовнішньою допомогою Божою. А вже звідси легко зробити висновок, що треба розуміти під обранням (electionem) Божим. Справді, позаяк кожен робить щось тільки за наперед визначеним порядком природи, тобто за вічним управлінням і рішенням Божим, то звідси випливає, що всяк вибирає собі якийсь спосіб життя або якесь заняття тільки за особливим покликом Божим, який обрав саме його серед ін-

ших для цієї справи чи для цього способу життя. Нарешті, під щастям (*fortunam*) я розумію не що інше, як управління Боже, оскільки воно керує людськими справами через зовнішні й непередбачені причини. Заторкнувши це, вернімося до нашого завдання і погляньмо, чим було те, за що гебрейський народ називають обраним від Бога, на відміну від інших. Щоб показати це, я продовжую так.

Все, чого ми поштиво (*honeste*) хочемо, зводиться головним чином до таких трьох пунктів, а саме: до пізнання речей через перші їхні причини; до панування над пристрастями, або надбання звички чинити добро; і, нарешті, до спокійного життя за умов фізичного здоров'я. Засоби, які прямо сприяють першому і другому і які можна розглядати як найближчі й дієві причини, закладені в самій людській природі, тому набуття їх залежить головним чином тільки від нашої могутності (*potentia*) або тільки від законів людської природи. Тому слід рішуче твердити, що ці дари не були особливою належністю одного якогось народу, але завжди були спільні для всього людського роду, якщо тільки ми не хочемо снити, що природа колись там породила різні роди людей. Але засоби, які сприяють спокійному життю і збереженню тіла, перебувають переважно назовні і називаються дарунками щастя, тому що вони справді залежать більш за все від не відомого нам управління зовнішніх причин. Так що в цьому випадку дурень буває майже так само щасливий і нещасливий, як і розумний. Однак людська розпорядливість і пильність мо-

жуть багато в чому сприяти спокійному життю та уникненню кривд від інших людей, а також і шкоди від тварин.

Розум і досвід навчили, що для цього нема вірнішого засобу, як сформувати суспільство на певних законах, зайняти відому країну на землі і спрямувати сили всіх немовби на одне тіло, а саме: на суспільство. Але ж для утворення і збереження суспільства потрібні розум і пильність. І тому те суспільство, яке ґрунтується і управляється здебільшого людьми розумними і старанними, буде спокійніше, стійкіше і менше підвладне випадковостям; і навпаки, суспільство людей з розумом не освіченим здебільшого залежить від випадку і менш стійке. Якби, однак, таке суспільство і протримало довго, то цим воно було б зобов'язане не собі, а чиемусь правлінню. Якщо воно навіть здолає великі небезпеки й обставини складуться для нього щасливо, то й тоді не буде спроможне дивуватися правлінню Божому (оскільки Бог діє через приховані зовнішні причини, а не через людську натуру й душу) і не буде схилятися перед ним, бо для суспільства все відбувається вкрай несподівано і понад очікування, що й справді можна вважати за диво.

Отож цим народи тільки й різняться один від одного, — власне, лише в сенсі суспільства і законів, за якими вони живуть і керуються. Виходить, що гебрейський народ був обраний Богом серед інших не завдяки розуму і супокійному духу, але завдяки суспільству і щастю (*fortuna*), дякуючи яким він досягнув домінування (*imperium*) й утримував його про-

тягом багатьох років. Це вельми чітко виявляється і з самого Письма. Адже, якщо хто бодай побіжно проглядав його, той вочевидь бачив, що гебреї переважали інші народи тільки тим, що вони щасливо (*feliciter*) влаштовували свої справи (які стосуються спокійного життя) і долали великі небезпеки, досягаючи цього більшою мірою тільки завдяки зовнішній допомозі Божій. Але в усьому іншому вони були рівними іншим і [народам], і Бог однаково милостивий до всіх. Бо щодо розуму видно, як ми в попередньому розділі показали, що [гебреї] про Бога і природу не були високої думки. Тому вони й були обрані Богом серед інших не за розум. Але й не за добродієство чи правдиве життя. В цьому вони були також рівні з іншими народами, а обраними виявилася тільки дуже незначна їх кількість.

Отож обрання й покликання їх полягало тільки в тимчасовому щасті і вигодах держави. І ми не бачимо, щоб Бог обіцяв патріархам або їхнім наступникам щось інше, крім цього. В Законі навіть нічого іншого не обіцяється за послух, крім постійного добробуту держави й інших вигод у цьому житті. І навпаки, за непокірність і порушення Заповіту обіцяно загин держави і найбільші невинності. Це й не дивно, бо мета (*finis*) всього суспільства і держави полягає (як із щойно сказаного випливає і як докладніше ми покажемо в подальшому викладі) у спокійному та зручному житті. Держава не може існувати при законах, що їх не дотримується кожний, бо якби всі члени суспільства захотіли не визнавати законів,

то тим самим суспільство розпалося б і держава (*imperium*) загинула. Отож суспільству гебреїв могло бути обіцяно за постійне дотримання законів не що інше, як безпечне життя з його вигодами. І навпаки, за непокору не могло бути передбачено ніякої певнішої покари, ніж падіння царства та біди, які з цього випливають; а понад ці також інші, які могли б (зокрема із ними) статися внаслідок загибелі їхньої окремої держави. Але про це тепер нема потреби розмірковувати докладніше. Додам лише, що закони Старого Заповіту були відкриті й надані лише юдеям, оскільки Бог обрав тільки їх для утворення окремого суспільства і держави, а тому вони неодмінно повинні були мати й окремі закони.

Але чи приписував Бог особливі закони також іншим народам і чи відкривався пророчо їхнім законодавцям саме під тими атрибутами (під якими вони звично уявляли Бога), мені не досить очевидно. Із самого Письма виявляється принаймні, що й інші народи завдяки зовнішньому управлінню Божому мали державу й окремі закони. Аби це показати, я наведу тільки два місця із Письма. У книзі «Буття» (14:18, 19, 20) розповідається, що Мелхиседек був єрусалимським царем і первосвящеником Бога Найвищого¹⁷, і що він благословив Авраама за правом первосвященика («Числа», 6: 23), і, нарешті, що Авраам, обранець Божий, віддав цьому первосвященику Божу десятину всієї здобичі. Все це достатньо показує, що Бог, перш ніж створити (*condiderit*) ізраїльський народ, поставив у Єрусалимі царів і первосвя-

щеників і приписав їм обряди й закони. Але чи пророче це, як ми вже сказали, – не досить очевидно. Я принаймні переконаний у тому, що Авраам¹⁸, доки він там жив, жив благочесно, у згоді з тими законами. Бо Авраам, зокрема, жодних обрядів від Бога не прийняв, хоча в «Бутті» (26:5) говориться, що Авраам зберігав культ, правила, настанови і закони Божі. Це, безумовно, треба розуміти в сенсі культу, правил, настанов і законів царя Мелхиседека. Малахія (1:10, 11) дорікає юдеям такими словами: *«Нехай хто серед вас замкне двері святині, і не буде надармо освічувати мого жертовника! Я не маю вподоби до вас... Бо від сходу сонця й аж по захід його звеличиться ймення моє між народами, і кадиться в кожному місці для ймення мого дар чистий, бо звеличиться ймення моє між народами, каже Господь [Саваот]»*.

Оскільки ці слова жодного іншого часу, крім нинішнього, не можуть означати (якщо ми не хочемо викривити їхній зміст), то, звичайно, вони цілком достатньо свідчать, що юдеї в той час були Богові не миліші за інші народи (nationes). Навпаки, Бог іншим народам через чудеса був більш відомий, ніж юдеям тодішнього часу, які без чудес вже одержали тоді почасти знову царство¹⁹. Зрештою, народи мали обряди і церемонії, завдяки яким вони були приємні Богові. Але я пропускаю це, бо для моєї мети досить вказівки, що обрання юдеїв стосувалося не чогось іншого, як тимчасового тілесного щастя і свободи, іншими словами – І царства, способу і засобів, якими вони досягли його; а отже,

і законів, оскільки вони були необхідними для утвердження того окремого царства, і, нарешті, способу, в який вони були відкриті. У всьому ж іншому, і в тому, що складає істинне щастя людини, вони були рівні з іншими народами.

Отож коли в Письмі («Повторення Закону», 4:7) говориться, що ні до одного народу боги не є такими близькими, як близький Бог до юдеїв, то це треба розуміти тільки стосовно держави і тільки стосовно того часу, коли у них сталося стільки чудес тощо. Бо щодо розуму і доброчестя, тобто стосовно блаженства, Бог, як ми вже сказали і показали на підставі самого розуму, до всіх [народів] милостивий. Це ж і з самого Письма досить очевидно. Бо Псалмоспівець говорить у Псалмі 145 (вірш 18): *«Господь близький до всіх, хто взиває до нього, хто правдою кличе його!»* Так само в тому ж Псалмі (вірш 9): *«Господь добрий до всіх, а його милосердя – на всі його творива!»* У Псалмі 33, вірш 15, ясно мовиться, що Бог усім дав один і той же розум, в таких ось словах: *«Хто створив серце кожного з них»*, – бо гебреї вважали серце за осідок душі й розуму, що, гадаю, всім досить відомо. Потім із Йова (29:28) стає зрозуміло, що Бог приписав *усьому* людському родові такий Закон: шанувати Бога і утримуватися від лихих справ або чинити добрі. І тому Йов, хоча й поганин (gentilis), був Богові любіший за всіх, бо він усіх переважав благочестям і побожністю.

Нарешті, з «Книги пророка Йони» (4:2) вельми ясно видно, що Бог не тільки до юдеїв, але й до всіх милостивий, спів-

чутливий, великодушний, сповнений прихильності і жалкує з приводу зла (*poenitentem mali esse*). Адже Йона говорить: «*Тому я перед тим утік до Тарсісу, бо я знав (саме зі слів Мойсея, «Вихід», 34:6), що ти Бог милостивий та милосердий*» тощо, і тому вибачиш ніневітянам-поганам. Отож робимо висновок (оскільки Бог до всіх рівно милостивий, а гебреї були обрані тільки щодо суспільства й держави), що всякий юдей, сам по собі, поза суспільством і державою, не має жодного дару Божого більше, ніж інші, і між ним і поганином нема жодної відмінності. Тому, якщо справедливо, що Бог до всіх однаково прихильний, милостивий тощо й обов'язок пророка полягав не так у навчанні законів, властивих вітчизні, як у навчанні істинного доброчинства і в нагадуванні про нього людям, то нема сумніву, що всі народи мали пророків і що пророчий дар був властивий не тільки юдеям. І справді, як світська (*profana*), так і священна історія свідчить про це. Щоправда, із священної історії Старого Заповіту не видно, що інші народи мали стільки пророків, як гебреї. Навпаки, видно, що ні одного поганського (*gentilem*) пророка Бог не посилав спеціально до [інших] народів, однак це не має значення, бо гебреї писали тільки про свої справи, а не про справи інших народів (*gentium*).

Отож достатньо того, що в Старому Заповіті ми знаходимо, що погани (*homines gentiles*) і необрізані, як Ной, Енох, Авімелех, Валаам та інші, пророкували, що Бог посилав гебрейських пророків не тільки до свого, але й до багатьох ін-

ших народів. Адже Єзекіїль пророчив усім тоді відомим народам. Більше того, Овдій, наскільки ми знаємо, був провісником тільки для ідумеян, а Йона – головним чином для ніневітян. Ісая оплакує і провіщає біди не тільки юдеїв, відродження не тільки їхнє, але також і інших народів. Адже він говорить (16:9): *«Тому-то плачем буду оплакувати Язера»*, а в главі 19 спершу провіщає єгиптянам біди, а потім їхнє відродження (19:19, 20, 21, 25), а саме: що Бог пошле їм Спасителя, який визволить їх; що Бог їм стане відомим; і що, нарешті, єгиптяни вшанують Бога жертвами і дарами. А насамкінець називає цей народ (natio) благословенним єгипетським народом (populum) Божим. Все це воістину вельми гідне того, щоб бути відзначеним. Єремія, нарешті, називається пророком не лише гебрійського народу, але народів узагалі (1:5). Він, провіщаючи біди народам, також оплакує їх і провіщає їхнє відродження. У главі 48:31 він говорить про моавитян: *«Ридаю тому над Моавом, і кричу за Моавом усім»*. І у вірші 36: *«Тому стогне серце моє за Моавом, немов та сопілка»*. І, нарешті, провіщає їхнє відродження, рівно як і відродження єгиптян, амонітян і еламітів. Тому безумовно, що й інші народи, подібно до юдеїв, мали своїх пророків, які провіщали їм та юдеям.

Але хоч Письмо згадує тільки про одного Валаама, якому були відкриті майбутні справи юдеїв та інших народів, однак не треба думати, що Валаам пророкував у тому єдиному випадку. Адже з самої розповіді вельми ясно видно,

що він задовго до цього уславився пророцтвами та іншими божественними дарами. Бо Балак, віддаючи наказ привести його до себе, говорить («Числа», 22:6): *«Бо знаю, що кого ти поблагословиши, той благословенний, а кого проклянеш, – проклятий»*. Значить, він мав ту саму благодать, якою Бог щедро обдарував Авраама («Буття», 12:3). Потім Валаам, як звиклий до пророцтв, відповідає посланим, щоб вони лишилися у нього, доки йому не відкриється воля Божа. Коли він провіщав, тобто коли він правдиво тлумачив думку Бога, він зазвичай говорив про себе так: *«Мова (dictus) того, хто слухається Божих слів і знає думку Всевишнього, хто бачить видіння Всемогутнього, що падає він, але очі відкриті йому»*.

Нарешті, благословивши гебреїв за наказом Бога (як і зазвичай це робив), він починає пророчити іншим народам і провіщати їхнє майбутнє. Все те цілком достатньо показує, що він завжди був пророком або дуже часто провіщав і що він (це особливо треба зауважити) володів тим, що особливо робило пророків упевненими в правдивості пророцтва, тобто духом, схильним лише до справедливості і добра. Бо він благословляв не того, кого сам хотів, і проклинав не того, кого хотів, як думав Балак, а лише тих, кого Бог хотів благословити чи проклясти. Тому він відповів Балаку: *«Якщо Балак дасть мені повний свій дім срібла та золота, то й тоді я не зможу переступити наказу Господа Бога мого, щоб зробити річ малу чи річ велику... Я пізнаю, що ще Господь буде говорити мені»*.

Що ж стосується того, що Бог розгнівався на нього, доки він був у дорозі, то це трапилося і з Мойсеєм у той час, як він, за дорученням Бога, вирушав до Єгипту («Вихід», 4:24). А що він брав срібло за пророкування, то це і Самуїл робив («І книга Самуїлова», 9:7, 8). І якщо він у чомусь прогрішив (про це дивись «II послання Петра», 2:15, 26 і «Послання апостола Юди», 11), то ніхто не буває настільки праведним, щоб завжди добре чинити і *ніколи не* грішити («Еклезіаст», 7:20). І, звичайно, клопотання його завжди повинні були мати велике значення у Бога, а його сила проклинати, безумовно, була дуже великою, оскільки в Письмі, щоб засвідчити велике милосердя Боже до ізраїльтян, багато разів згадується, що Бог не захотів послухати Валаама і що він прокляття обернув на благословення («Повторення Закону», 23:6; «Книга Ісуса Навина», 24:10; «Книга Неемії», 13:2). Тому, без сумніву, він був вельми приємний Богові, бо промови і прокляття нечестивих Бога щонайменше турбують. Таким чином, оскільки він був справжнім пророком, хоч Ісус Навин і називає його віщуном (divinus) або ворожбитом (augur) (13:22), однак немає сумніву, що це ім'я приймається і в позитивному значенні, і що ті, кого погани (gentiles) зазвичай називають віщунами й ворожбитами, були правдивими пророками, а ті, яких Письмо часто звинувачує і засуджує, були *псевдовіщунами*, які обманювали поган, подібно до того як неправдиві пророки обманювали юдеїв. Це й з інших місць Письма досить ясно видно. Тому ми робимо висновок,

що пророчий дар не був властивий виключно юдеям, але був притаманний усім народам. Фарисеї, проте, навпаки, гаряче стверджують, що цей божественний дар був виключно властивий тільки їхньому народові, решта ж народів пророкували майбутнє задяки не знаю вже якій диявольській силі (чого тільки, зрештою, не вигидає марновірство).

Найголовніше, що вони наводять із Старого Заповіту для potwierдження цієї думки, є авторитет Письма, зокрема місце у «Виході» (33:16), де Мойсей говорить Богові: *«Бо ж чим тоді пізнається, що знайшов милість в очах твоїх я та народ твій? Чи ж не тим, що ти підеш із нами? І будемо вирізнені я та народ твій від кожного народу, що на поверхні землі»*. Звідси вони хочуть, я говорю, вивести, що Мойсей просив у Бога, щоб він перебував з юдеями і пророчо відкривав їм себе. А потім, щоб цієї ласки він не виявляв нікому іншому народові. Смішно, звичайно, що Мойсей заздрив поганам через присутність Бога чи що наважився просити у Бога чогось подібного. Але суть справи в іншому: після того, як Мойсей спізнав непокірний характер і дух свого народу, він виразно побачив, що вони без найбільших чудес і особливої зовнішньої допомоги Божої не можуть сповнити початих справ. Навіть навпаки, що вони без такої допомоги безумовно загинуть. Тому, щоб було очевидно, що Бог бажає їх зберегти, він просив цієї особливої зовнішньої допомоги Божої. У 34:9 він так говорить: *«Якщо я знайшов милість в очах твоїх, Владико, то нехай же Владика йде серед нас,*

бо народ цей твердоший» і таке інше.

Отож підстава, чому він просить про особливу зовнішню допомогу Божу, полягає в тому, що народ був непокірний. Але що ще виразніше показує, що Мойсей нічого, крім цієї особливої зовнішньої допомоги Божої, не просив, так це сама відповідь Бога. Адже він тут-таки відповів (вірш 10 тієї самої глави): *«Ось я складаю заповіт (foedus) перед усім народом твоїм. Я чинитиму чуда, які не були творені на всій землі і в жодного народу (gens)»*. Значить, Мойсей тут клопочеться тільки про обраність гебреїв у тому сенсі, як я його пояснив, і ні про що інше не просить у Бога. Щоправда, в «Посланні святого апостола Павла до римлян» я знаходжу інший текст, який мене більше вражає, а саме: у главі 3:1, 2. Там Павло, певно, вчить іншого, аніж ми кажемо тут. Він говорить: *«Отож, що має більшого юдей, або яка користь від обрізання? Багато, на всякий спосіб, а насамперед, що їм довірені були Слова Божі»*. Але якщо ми ввійдемо глибше в суть учення Павла, то ми не знайдемо нічого, що суперечило б сказаному нами, навпаки, він хоче навчити того самого, чого й ми тут. Бо в 29-му вірші тієї самої глави він говорить, що Бог є Богом як юдеїв, так і поган. А в главі 2:25, 26: *«Обрізання корисне, коли виконуєш Закон; а коли ти переступиш Закон, то обрізання твоє стало не обрізанням. Отож, коли необрізаний зберігає постанови Закону, то чи не порахується його необрізання за обрізання?»*

Потім (9:3 і 15:4) він говорить, що всі, тобто юдеї і погани,

однаково були грішниками. Гріх же без заповіді і Закону не існує. Тому звідси вельми виразно видно, що Закон, згідно з яким усі жили, був відкритий абсолютно для всіх (що ми й вище показали, пославшись на главу 28:28 Йова). Саме Закон, який стосується лише справжньої праведності, а не тієї, яка встановлюється згідно з порядком і ладом якоїсь окремої держави і пристосовується до характеру одного народу. Нарешті, робить висновок Павло, оскільки Бог є Богом усіх народів, тобто він до всіх однаково милосердний, і всі однаково були у владі Закону і гріха, то саме тому Бог послав сина свого Христа всім народам, щоб він усіх однаково звільнив від рабства Закону. Аби вони надалі чинили добро, не зважаючи на заповіді Закону, а внаслідок твердого рішення духу.

Таким чином, Павло вчить того ж самого, що й ми стверджуємо. Отож, коли він говорить, що *«тільки юдеям довірені були слова Божі»*, то чи це треба розуміти, що тільки їм були дані Закони, а іншим народам явлені лише в одкровенні й понятті, а чи треба говорити, що Павло (оскільки він намагається спростувати ті заперечення, які тільки юдеї могли висунути) відповідає згідно з розумінням і думками юдеїв, засвоєними в той час. Бо, навчаючи того, що він почасти бачив, почасти чув, він з греками був грек, а з юдеями – юдей.

Тепер лишається тільки відповісти на докази деяких людей, якими вони хочуть переконати себе в тому, що обрання гебреїв було не тимчасовим і не тільки стосовно держави,

але вічне. Бо, *говорять вони*, ми бачили, що юдеї *після* втрати держави, будучи розкидані всюди і відчужені протягом стількох років від усіх народів, збереглися, – чого ні з яким іншим народом не трапилося. Потім, що Святе Письмо в багатьох місцях, напевно, вчить, що Бог обрав собі юдеїв навіки і тому, хоч вони й утратили державу, однак лишаються обранцями Божими. Місця, які, на їхню думку, особливо чітко говорять про це вічне обрання, є головним чином такі: 1) 36:31 «Книги Єремії», де пророк свідчить, що насіння Ізраїля навіки лишиться народом Божим, саме порівнюючи його з незмінним порядком небес і природи; 2) «Книга Єзекіїля» (20:32 та інші), де пророк, певно, *хоче* сказати, що, хоч юдеї ревно бажають відійти від пошанування Бога, Бог, однак, збере їх у всіх краях, де вони були розсіяні, і поведе в пустиню народів, як повів батьків їхніх у пустелі Єгипту і, нарешті, звідти, відокремивши їх від бунтівників і відступників, поведе до гори своєї святості, де вся родина Ізраїля пошанує його.

Крім цього, й інші місця зазвичай наводяться, особливо фарисеями, але я гадаю, що задовольню всіх, якщо відповім на ці два місця. Це я зроблю досить легко, коли покажу, виходячи із самого Письма, що Бог не обирав гебреїв навіки, а лиш на тій умові, на якій обрав раніше ханаанеян. Вони також, як ми вище показали, мали первосвящеників, які свято шанували Бога і, однак, Бог відвернувся від ханаанеян через їхні розкоші, недбалість і недостатнє *благочестя*. Мой-

сей у книзі «Левіт» (18:27, 28) нагадує ізраїльтянам, щоб вони не осквернялися кровозмішанням подібно до ханаанеян, аби земля не вивергала їх, як вона вивергла ті народи, які населяли ті місця. І в «Повторенні Закону» (8:19, 20) він погрожує їм в дуже недвозначних словах загальним загином. Він говорить так: *«Свідчу вам сьогодні, – ви конче погинете! Як ті люди, що Господь вигубляє з-перед вас»*. І подібним чином трактують Закон інші місця, які напевно вказують, що Бог не безумовно і не навечно обрав гебрійський народ. Таким чином, легко переконатися, що якщо пророки і пророкували їм про новий і вічний заповіт пізнання любові й ласки Божої, то це обіцяється тільки благочесним, бо в тій же главі Єзекіїля, яку ми щойно цитували, чітко мовиться, що Бог відокремить від них бунтівників і відступників, а у Софонії, у главі 3:12, 13, – що Бог позбавить гордих середовища і залишить бідних. А оскільки це обрання стосується правдивого добродійства, то не слід думати, що воно було обіцяне благочесним тільки з юдеїв, усуваючи інших, але неодмінно треба думати, що поганські правдиві пророки (що їх, як ми показали, мали всі народи) також обіцяли це обрання вірним зі свого народу і втішали їх ним.

Тому цейбічний заповіт пізнання Бога і любові до нього – загальний, як вельми виразно видно і з глави 3:10, 11, Софонії, а тому в цьому відношенні не слід допускати жодного розрізнення між юдеями і поганями, а відповідно, й іншої, їм лиш властивої, обраності, крім тієї, яку ми вже показали. А

що пророки, говорячи про це обрання, яке стосується лише правдивого доброчинства, додають багато чого про жертвоприношення й інші церемонії, про відновлення храму й міста, то вони (у згоді з практикою і природою пророцтва) бажали тлумачити духовні предмети в таких образах, щоб вони в той же час вказували юдеям (чийми пророками вони були) на відновлення держави і храму, чого слід було чекати в часи Кіра. Тому в нинішній час у юдеїв нема нічого, що вони могли б приписати собі як перевагу перед усіма народами. Що ж стосується того, що вони, будучи розсіяні і не маючи держави, впродовж стількох років зберігалися, то це зовсім не дивно після того, як вони настільки виокремилися серед усіх народів, що викликали до себе ненависть усіх. І до того ж не тільки зовнішніми обрядами, протилежними обрядам інших народів, але й ознакою обрізання, якого вони пильно дотримувалися.

А що їхньому збереженню сприяє ненависть народів, це potwierдив тепер досвід. Коли недавно іспанський король змушував юдеїв прийняти державну релігію або вирушити у вигнання, то багато юдеїв прийняли папську релігію. Але, оскільки тим, хто прийняв релігію, були надані всі привілеї природних іспанців, і до того ж вони були визнані гідними займати всі почесні посади, то незабаром вони так змішалися з іспанцями, що через якийсь час від них не лишилося жодних слідів і жодної згадки. Але цілком протилежне *трапилося* з тими, яких португальський король змусив прийня-

ти релігію його держави. Вони, хоч і змінили релігію, жили завжди окремо від усіх, тому що король оголосив їх не гідними займати всі почесні посади.

У цій справі, я гадаю, і знак обрізання настільки сильний, що, на моє переконання, він один збереже цей народ навіки. Більше того, якби основи їхньої релігії не послабили їхній дух, я цілком був би певен, що вони колись за зручних обставин (людські справи вельми мінливі) знову відновлять свою державу і що Бог знову їх обере. Чудовий приклад цьому – китайці, які також свято зберігають якусь там косу на голові, чим виразно відрізняються від усіх інших. Вирізнившись таким чином, китайці зберегли себе впродовж *стількох тисяч років*, і за давністю вони далеко переважають всю решту народів. І вони не завжди мали державу, однак не раз відновлювали її після втрати і, без сумніву, знову відновлять, як тільки мужність татар²⁰ почне слабнути внаслідок матеріальних розкошів і безтурботності. Нарешті, якби хтось захотів захищати положення, що юдеї внаслідок тієї і другої причини були обрані Богом навіки, то я не буду йому суперечити, якщо тільки він стверджує, що це обрання – тимчасове чи вічне, – оскільки воно належить тільки юдеям, стосується лише держави й тілесних вигод (бо тільки це може відрізнити один народ від іншого). Але стосовно розуму і справжнього благочестя жоден народ не відрізняється серед інших, і, певно, стосовно цих речей жодному народові Бог не надає *переваги над іншим*.

Розділ IV

ПРО БОЖЕСТВЕННИЙ ЗАКОН

Слово (помен) «закон», взяте в абсолютному значенні, означає те, що змушує кожного індивіда (всіх чи кількох, належних до одного й того ж виду) діяти одним і тим же відомим і певним чином. А це залежить або від природної необхідності, або від людського припису. Закон, залежний від природної необхідності, є той, який необхідно впливає з самої природи або визначення речі. Закон же, залежний від людського припису і званий точніше правом, є той, який люди встановлюють для себе й інших, щоб безпечніше і зручніше жити, або з інших причин. Наприклад, те, що всі тіла, зіштовхуючись з іншими, меншими, втрачають у своєму русі стільки, скільки передають його іншим, є універсальним законом усіх тіл, що впливає з необхідності природи. Так само й те, що людина, коли згадує про якусь річ, відразу згадує й іншу, схожу на неї, чи від якої сама одержала сприйняття [разом з першою], є законом, який з необхідністю впливає з людської природи. А що люди поступаються своїм правом, яке вони мають від природи, або їх змушують поступатися ним, і що вони зобов'язуються жити відомим способом, то це залежить від людського бажання.

І хоч я безумовно припускаю, що все визначається для

існування і дії згідно з універсальними законами природи відомим і певним чином, однак я кажу, що ці закони залежать від припису людей. 1) Тому що людина, оскільки вона є частиною природи, остільки й складає частину могутності (potentia) природи. Виходить, те, що впливає з необхідності людської природи, тобто із самої природи (оскільки ми розуміємо її визначеною за допомогою людської природи), те впливає, хоч і з необхідністю, також і з людської могутності. Тому можна вочевидь сказати, що санкція цих законів залежить від припису людей, тому що вона залежить від могутності людської душі, з тим обмеженням, що остання (оскільки вона пізнає речі з точки зору правдивого і неправдивого) може бути вельми виразно зрозумілою і без цих законів, але не без необхідного закону, як ми його щойно визначили. 2) Я сказав, що ці закони залежать від припису людей ще й тому, що ми повинні визначати і пояснювати речі через найближчі їхні причини, а горезвісне загальне міркування про долю і зв'язки причин менше за все може послужити нам для виникнення і впорядкування наших думок про окремі речі. Додайте ще, що ми зовсім не знаємо самого розподілу і зв'язку речей, тобто не знаємо, яким чином речі розподілені і пов'язані насправді. Тому для життєвої практики (ad usum vitae) краще, навіть необхідно, розглядати речі як можливі. [Оце й усе] про закон, розглядуваний абсолютно.

Проте слово «закон» додається, певно, в переносному сенсі, до природних речей, і під законом зазвичай розуміється

не що інше, як розпорядження, яке люди можуть і виконати, і зневажити саме на тій підставі, що він стримує людську могутність у відомих межах, за які вона прагне вийти, і не наказує *чогось* понад сили. Тому закон, напевне, треба визначити більш вузько, а саме: що він є способом життя, що приписуваний людиною собі або іншим заради якоїсь мети. А оскільки правдива мета законів зазвичай ясна тільки для небагатьох і більшість людей майже не здатна зрозуміти її і живе, менш за все узгоджуючись із розумом, то саме тому законодавці, щоб однаково стримувати всіх, мудро поставили іншу мету, вельми відмінну від тієї, яка з необхідністю впливає з природи законів, а саме: вони пообіцяли поборникам законів те, що простолюди (vulgus) найбільше любить, і, навпаки, пригрозили порушникам їх тим, чого він найбільш за все боїться. Цим вони прагнули, наскільки це можливо, стримати простолюди, ніби коня вуздечкою. Звідси й сталося так, що законом понад усе стали вважати спосіб життя, приписуваний [одним] людям велінням *інших*. А тому про *тих*, які дослухаються законів, кажуть, що вони живуть згідно з законом і служать йому. А насправді, хто віддає всякому належне лише тому, що боїться шибениці, той діє з примусу, внаслідок наказу іншої особи, боячись кари, і не може називатися справедливим. Навпаки, хто віддає всякому належне внаслідок того, що знає справжню основу законів і їх необхідність, той діє з твердістю духу, за власним, а не чужим рішенням, і тому заслужено називається справедливим.

Саме це, гадаю, і Павло мав на увазі, коли сказав, що ті, які жили згідно з Законом, не могли виправдатися через Закон. Справедливість-бо, як вона зазвичай визначається, є тверда і постійна воля визнавати за кожним його право. І тому Соломон²¹ у главі 21:15 «Приповістей» говорить, що справедливий радіє, коли вершиться справедливість, а несправедливі бояться. Отож, оскільки закон є не що інше, як *спосіб* життя, який люди приписують собі *або іншим* заради якоїсь мети, то *саме тому закон* треба, я гадаю, розділити на людський і божественний. Під людським законом я розумію спосіб життя, який служить тільки для охорони життя держави, під божественним же – той, який має за мету тільки найвище благо, тобто справжнє пізнання Бога і любов до нього. Підстава, чому я називаю цей Закон божественним, ховається в природі найвищого блага, що її я тут коротко і наскільки зможу виразно зараз покажу.

Оскільки найкращою частиною в нас є розум (*intellectus*), то безумовно, що коли ми справді хочемо шукати користь для себе, ми повинні понад усе намагатися удосконалити його, наскільки можна, бо в його удосконаленні повинно стояти найвище наше благо. Далі, оскільки все наше пізнання і достовірність (яка справді усуває усякий сумнів), залежать тільки від пізнання Бога, як тому, що без Бога ніщо не може існувати й бути зрозумілим, так і тому, що у всьому ми можемо сумніватися, доки у нас нема ніякої виразної і переконливої ідеї про Бога. Звідси випливає, що найвище на-

ше благо і досконалість залежать тільки від пізнання Бога. Потім, оскільки ніщо без Бога не може ні існувати, ні бути зрозумілим, то без сумніву, що все, що є в природі, містить у собі й виражає поняття про Бога, зважаючи на свою сутність (*essentiae*) і свою досконалість. А тому чим більше ми пізнаємо природні речі, тим більшого і досконалішого знання про Бога ми набуваємо. Іншими словами (оскільки пізнання дії через причину є не чим іншим, як пізнанням якоїсь властивості причини), чим більше ми пізнаємо природні речі, тим досконаліше пізнаємо сутність Бога (яка становить причину всього). І тому все наше пізнання, тобто найвище наше благо, не тільки залежить від пізнання Бога, а й у ньому цілком перебуває.

Це впливає також із того, що людина, зважаючи на природу і досконалість речі, яку вона любить більше за інші, стає тим досконалішою, і навпаки. Виходить так, що саме той із необхідністю найдосконаліший і найбільшу має частку у блаженстві, хто найбільше любить розумне знання про Бога, істоту (*entis*) справді найдосконалішу, і відчуває від цього знання найвище задоволення. Ось до чого, таким чином, зводиться наше найвище благо і наше блаженство, а саме: до пізнання Бога і любові до нього. Отож засоби, що їх вимагає ця мета всіх людських дій, тобто сам Бог (оскільки у нас є ідея про нього), можуть бути названі повелителями Божими, тому що вони приписуються нам немовби самим Богом, оскільки він існує в нашій душі. І тому спосіб життя, який

веде до цієї мети, вельми влучно називають Законом Божим. Але які ці засоби і який спосіб життя, якого ця мета вимагає, і яким чином із нього випливають основи найкращої держави і способу життя серед людей, – все це стосується загальної етики. Тут я буду розмірковувати про божественний Закон лише взагалі.

Отож оскільки любов до Бога – найвище щастя і блаженство для людини, останній кінець і мета всіх людських дій, то звідси випливає, що тільки той дотримується божественного Закону, хто прагне любити Бога не зі страху перед покарою і не з любові до іншої речі, наприклад, задоволень, слави тощо, але тільки тому, що він знає Бога або що він знає, що пізнання Бога і любов до нього є найвищим благом. Отож суть божественного Закону і його головне правило полягає в тому, щоб любити Бога, як найвище благо, власне, як ми вже сказали, не зі страху перед якоюсь покарою і катуванням і не через любов до іншої речі, якою ми прагнемо насолоджуватися: ідея Бога свідчить про те, що Бог є найвищим нашим благом або що пізнання Бога і любов до нього є остання мета, до якої повинні скеровуватися всі наші дії. Однак тілесна людина (*homo samalis*) не може зрозуміти цього, – їй здається це не вартим, тому що вона володіє надто мізерним знанням про Бога, а також і тому, що в цьому найвищому благові не знаходить нічого, що можна було б споглядати, з'їсти або, нарешті, що могло б викликати тілесне задоволення, яким вона понад усе насолоджується; не може тому, власне,

що це благо перебуває тільки в роздумах і чистій думці (pura mente). Але хто знає, що у нього нема нічого кращого за розум і здоровий дух (sana mente), той, безумовно, вважатиме це благо найістотнішим.

Отож ми пояснили, в чому головним чином полягає божественний Закон і які суть людські закони. Сюди належать усі ті, *які накреслюють* якусь мету, якщо тільки не були освячені внаслідок одкровення, бо в такому разі речі також відносяться до Бога (як ми вже показали вище), і в цьому сенсі Мойсеїв Закон, хоч він і був не загальний, але вищою мірою пристосований до характеру одного народу (і саме до його збереження), може бути названий Законом Бога, або божественним Законом, оскільки ми віримо, що він був освячений пророчим світлом. Якщо ми тепер звернемо увагу на суть природного божественного Закону, як ми його щойно пояснили, то побачимо: 1) що він універсальний, або спільний усім людям, бо його ми вивели із природи людини взагалі; 2) що він не потребує віри в історичні оповіді, хоч би якими, зрештою, вони були, бо оскільки цей природний божественний Закон стає зрозумілим тільки з аналізу людської природи, то безумовно, що ми можемо побачити його як в Адамі, так і в усякій іншій людині, як такий, що живе серед людей, так і в людині, що веде самотнє життя. І віра в історичні оповіді, хоч би якою сильною вона була, не може нам дати знання про Бога, а отже, і любові до нього. Любов до Бога виникає із знання про нього. Знання ж про нього по-

винне черпатися із загальних понять, які достовірні й відомі самі по собі. Тому далеким від істини є [твердження], що віра в історичні оповіді (*historiarum*) є необхідною вимогою для досягнення найвищого нашого блага.

Але хоч віра в історичні оповіді не може дати нам знання про Бога і любові до нього, однак ми не заперечуємо, що читання їх вельми корисне для світського життя. Адже, чим більше ми будемо спостерігати і краще знати звичаї і характер (*conditiones*) людей, пізнавати краще їхні дії, тим обережніше ми будемо жити серед людей і тим краще будемо у змозі пристосовувати наші дії і життя до їхнього характеру, наскільки дозволяє розум. 3) Ми бачимо, що цей природний божественний Закон не потребує релігійних обрядів (*sacramentorum*), тобто дій, які самі по собі байдужі і називаються добрими тільки внаслідок установами чи які репрезентують якесь благо, необхідне для спасіння, або (якщо треба) в діях, сенс яких переважає людське розуміння. Адже природне світло не вимагає нічого такого, чого само не торкається, але він вимагає тільки того, що вельми виразним чином може показати нам, що є благо або засіб для нашого блаженства. А те, що добре тільки внаслідок заповіді і постанови, або тому, що служить символом якогось блага, те не може вдосконалювати наш розум. Воно є не чим іншим, як голою тінню, і не може вважатися в числі дій, які суть як породження чи плоди розуму і здорового духу. Показувати це просторіше тут немає потреби. 4) Нарешті, ми бачимо, що най-

вища винагорода за божественний закон є сам закон, а саме: пізнання Бога і цілком вільна, постійна і від усього серця любов до нього. Покара ж полягає в позбавленні цього блага, в тілесному рабстві чи в душевній непостійності й хитанні.

Після цих нотаток треба тепер дослідити: 1) чи можемо ми завдяки природному світлу мислити про Бога як про законодавця або державця, що дає людям закони; 2) чого вчить Святе Письмо стосовно цього природного світла і Закону; 3) з якою метою були встановлені колись релігійні обряди; 4) нарешті, наскільки важливо знати священну історію і вірити їй? Перші два питання я розгляну в цьому розділі, а інші два – в наступному.

Належне вирішення *першого* питання легко виводиться із природи волі Бога, яка відрізняється від розуму (*intellectum*) Бога тільки у стосунку до нашого розуму (*rationis*), тобто воля Бога і розум Бога насправді самі по собі є одне й те ж і розрізняються тільки по відношенню до наших суджень, які ми формуємо про розум Бога. Наприклад, коли ми звертаємо увагу тільки на те, що природа трикутника справіку міститься в божественній природі як вічна істина, тоді ми говоримо, що у Бога є ідея про трикутник, чи він розуміє природу трикутника. Але коли ми потім звертаємо увагу на те, що природа трикутника міститься в божественній природі, – таким чином, тільки внаслідок необхідності божественної природи, а не внаслідок необхідності сутності й природи трикутника, і навіть враховуючи що необхідність сутності і власти-

востей трикутника (оскільки й вони мисляться як вічні істини) залежить тільки від необхідності божественної природи і розуму, а не від природи трикутника, – тоді те саме, що ми назвали розумом Бога, ми називаємо волею, або рішенням Бога. Відтак стосовно Бога ми стверджуємо одне й те ж, коли говоримо, що Бог справіку вирішив і захотів, щоб три кути трикутника були рівні двом прямим, або що це саме Бог зрозумів. Звідси випливає, що Божі твердження і заперечення завжди містять у собі вічну необхідність, або істину.

Таким чином, наприклад, якщо Бог сказав Адамові, що він не хоче, щоб Адам їв з дерева пізнання добра і зла, то положення, що Адам може їсти з того дерева, вже містило суперечність, а тому неможливо, щоб Адам їв з того дерева: божественне рішення повинне містити в собі вічну необхідність і істину. Але, оскільки Письмо розповідає про те, що Бог наказав це Адамові, але Адам однак з'їв плоду з того дерева, тому треба говорити, що Бог відкрив Адамові тільки зло, яке з необхідністю станеться з ним (якщо він з'їсть плоду з того дерева), але не сказав про необхідність цього наслідку. Як результат цього, Адам сприйняв те одкровення не як вічну й *необхідну істину*, але як *закон*, тобто як постанову, яка тягне за собою вигоду або шкоду не внаслідок необхідності і природи виконаної дії, а лише завдяки бажанню та безумовному велінню якогось володаря. Тому тільки стосовно Адама й лише через недостатність його знання це одкровення стало законом, а Бог – ніби законодавцем або

володарем. З тієї ж причини, тобто внаслідок недостатності пізнання, і Десять Заповідей тільки стосовно гебреїв були Законом. Тому що вони, не знаючи про існування Бога як вічної істини, повинні були сприйняти як Закон те, що було їм відкрито в Десяти Заповідях, а саме: що Бог існує, і що тільки Бога треба шанувати; а якби Бог став говорити до них безпосередньо, не вживаючи жодних речових засобів, то вони мали б сприймати сказане не як Закон, але як вічну істину.

Те, що ми сказали про ізраїльтян і Адама, треба сказати і про всіх пророків, які писали закони від імені Бога, а саме: що вони сприймали рішення Бога не адекватно, не як вічні істини. Наприклад, і про самого Мойсея треба сказати, що він із одкровення або з основ, відкритих йому, збагнув спосіб, у який ізраїльський народ у певній країні світу може найкраще об'єднатись і утворити ціле суспільство чи навіть створити державу. Потім збагнув також спосіб, у який найкраще можна було привести цей народ до послуху, але він не збагнув, і йому не було відкрито, що цей спосіб є найкращим; а також і те, що лише через загальний послух народу в тій країні можна досягти мети, якої вони прагнули. Внаслідок цього він сприйняв усе не як вічні істини, а як правила і постанови, і приписав їх як Закони Бога; звідси й сталося, що він уявив Бога правителем, законодавцем, царем милосердним, справедливим тощо; тим часом як усе це атрибути тільки людської природи і від божественної природи вони

повинні бути цілком відокремлені. Це, певно, треба говорити лише про пророків, які писали закони від імені Бога, але не про Христа. Про Христа ж (хоч він, певно, також приписував закони від імені Бога) треба думати, що він сприймав речі правдиво й адекватно, бо Христос був не так пророком, як вустами Божими. Адже Бог через душу Христа (як ми показали в I розділі) відкрив людському родові щось подібне до того, що раніше відкрив через ангелів, тобто за допомогою створеного голосу, видінь тощо.

Внаслідок цього твердження, що Бог пристосовував свої одкровення до думок Христа, було б чуже розумові, так само як і те, що раніше Бог (аби повідомити пророкам речі, які слід відкрити), пристосовував свої одкровення до думки ангелів, тобто до створеного голосу й видінь. Безглуздіше цього, звичайно ж, нічого не можна було вигадати, особливо якщо Христос був посланий навчити не лише юдеїв, а й увесь рід людський. Значить, Христові недостатньо було пристосовувати думку тільки до думки юдеїв, але треба було пристосовувати її до думок і правил, які спільні всьому людському родові, тобто до спільних для всіх і правдивих понять. І, звичайно, з того, що Бог відкрив себе Христові чи душі його безпосередньо, а не через слова й образи, як пророкам, ми нічого іншого не можемо збагнути, крім того, що Христос сприйняв чи збагнув одкровення істинно. Адже річ тоді стає зрозумілою, коли вона засвоюється виключно подумки, поза словами й образами. Отож Христос сприйняв одкровен-

ня істинно й адекватно. Таким чином, якщо він колись приписував їх як закони, то робив це через невігластво та впертість народу. В цьому випадку, значиться, він заступав місце Бога, тому що пристосовувався до характеру народу; а тому, хоча він говорив дещо ясніше, ніж інші пророки, однак учив одкровенень темно і часто за допомогою порівнянь, особливо коли говорив тим, кому не дано ще було розуміти Царство Небесне («Євангеліє від Матвія», 13:10 і далі).

А тих, кому дано було знати таємниці небес, він, без сумніву, вчив речей як вічних істин, а не приписував їх як Закони. В цьому відношенні він звільнив їх від рабства Закону, але водночас ще більше утвердив і зміцнив цим законом і глибоко вкарбував його в їхніх серцях. На це, певно, і Павло вказує в деяких місцях, а саме: в «Посланні до римлян» (7:6 і 3:28). Щоправда, й він не хоче також говорити прямо, але, як сам мовить у 3:5 і 6:19 того ж послання, висловлюється людським способом; про це він прямо говорить, коли називає Бога справедливим. І, без сумніву, також через неміч тіла він приписує Богові співчуття, милість, гнів тощо і пристосовує свої слова до характеру народу, або (як він сам говорить у 3:1, 2 «Послання перше до коринтян») до тілесних людей. Бо у 9:18 «Послання до римлян» він, безумовно, вчить, що гнів Бога і його милосердя залежать не від справ людських, але тільки від Божого визнання, тобто від волі. Далі, що ділами Закону ніхто не виправдовується, але тільки вірою («Послання до римлян», 3:28), під якою він розуміє, звичай-

но, не що інше, як повну душевну гармонію, і, нарешті, що ніхто не стає блаженным, якщо не має в собі Духа Христового («Послання до римлян», 8:9), за посередництвом якого, власне, він сприймає закони Божі як вічні істини. Отож ми робимо висновок, що Бог тільки згідно з розумінням простолюду і тільки внаслідок дефекту в мисленні зображується як законодавець чи володар і називається справедливим, милосердним тощо. Насправді ж Бог діє і керує всім тільки внаслідок необхідності своєї природи і досконалості, й, нарешті, що його рішення і веління є вічними істинами і завжди містять у собі необхідність. Ось те, що я вирішив пояснити і показати в першому пункті.

Перейдімо тепер до *другого* [питання], перегляньмо священні сторінки, щоб побачити, чого вони вчать стосовно цього природного світла і цього божественного Закону. Перше, що нам зустрічається, є історія про першу людину, в якій розповідається, що Бог заповідав Адаму не їсти плоду з дерева пізнання добра і зла. Це, певно, означає, що Бог заповідав Адамові робити добро і відшукувати його з точки зору добра, а не тому, що воно протилежне злу, тобто шукати добро з любові до добра, а не з остраху перед злом. Адже, як ми вже показали, хто робить добро внаслідок істинного пізнання добра й любові до нього, той чинить вільно і з душевною твердістю, а хто діє з остраху перед злом, той діє присилуваний злом, як раб, і живе під пануванням іншого. А відтак одне те, що Бог заповідав Адамові, містить у собі весь при-

родний божественний Закон і абсолютно узгоджується з приписом природного світла. Неважко було б пояснити всю цю історію чи притчу про першу людину, виходячи з цієї підстави, але я вважаю за краще не робити цього, частково тому, що не можу абсолютно бути певний щодо того, що моє пояснення узгоджується з думкою автора, частково тому, що багато хто не припускає, що ця історія є притчею, але рішуче стверджують, що вона є простою оповіддю. Відтак краще буде навести інші місця Письма, особливо ті, що були сказані людиною, яка говорила завдяки силі природного світла, що ним вона переважала всіх мудреців своєї доби, і думки якої народ зберігав так само свято, як і пророчі.

Я розумію Соломона, що його не так дар пророцтва і благочестя уславляється в Письмі, як розважливість (*prudentia*) і мудрість. Він у своїх «Приповістях» називає людський розум (*intellectum*) джерелом справжнього життя і вважає, що нещастя тільки у глупоті. У 16:22 він так говорить: *«Розум – джерело життя власникові його, а картання безумних – глупота»*. Тут треба відмітити, що у гебрейській мові під життям узагалі розуміється істинне життя, як видно з «Повторення Закону» (30:19). Отож плід розуму міститься лише у правдивому житті, а покара – лише в позбавленні розуму. Це повністю узгоджується з тим, що ми зазначили в 4-му пункті стосовно природного божественного Закону. А що це джерело життя, чи що один розум, як ми також показали, приписує мудрим закони, цього ясно вчить той же муд-

рець. У 13:14 він говорить: *«Наука премудрого – криниця життя»*, тобто «розум», як видно із щойно наведеного тексту. Далі (3:13) він у вельми чітких словах вчить, що розум робить людину блаженною та щасливою і творить справжній спокій духу. Бо він говорить так: *«Блаженна людина, що мудрість знайшла, і людина²², що розум одержала»*. Підставою (ratio) для цього (як він продовжує у віршах 16, 17) є те, що *«Довгість днів – у правиці її, багатство та слава – в лівій її. Дороги її (які вказує саме знання) – то дороги приємності, всі стежки її – мир»*. Отож тільки мудреці, на думку Соломона, живуть, зберігаючи душевний спокій і постійність, а не як нечестивці, чий дух вирує протилежними пристрастями і які, отже (як і Ісая говорить, 57:29), не мають ні миру, ні спокою.

Нарешті, в цих притчах Соломонових ми особливо повинні відзначити ті, які є в 2-й главі. Вони якраз ясніше, ніж щось інше, потверджують нашу думку. Він так починає 3-й вірш тієї глави: *«Якщо до розсудку ти кликати будеш, до розуму кликатимеш своїм голосом... тоді зрозумієш страх Господній, і знайдеш ти Богопізнання (або краще – любов, бо слово «ядах» означає обидва ці поняття), – бо (увага!) Господь дає мудрість, з його уст – знання й розум!»* Цими словами він, звичайно, вельми виразно засвідчує, що лише мудрість, або розум, навчає нас мудро боятися Бога, тобто шанувати його зі справжнім благочестям (religione). Крім того, він учить, що мудрість і знання виходять із вуст Бога і що

Бог дає їх. Це ми також вище показали, а саме: що наш розум і наше знання залежать, виникають і вдосконалюються тільки від ідеї, чи знання про Бога. Потім, у вірші 9, він продовжує вчити у цілком чітких словах, що це знання містить у собі правдиву етику й політику, і що останні виводяться з нього: *«Тоді ти збагнеш справедливість та право, і просто-ту, всіляку дорогу добра»*, і незадоволений цим, продовжує: *«бо мудрість увійде до серця твого, і буде приємне знання для твоєї душі! Розважність тоді тебе пильнуватиме, розум тебе стерегтиме...»*

Все це узгоджується з природним знанням, бо воно вчить етики і справжньої доброчесності, після того як ми набули знання про речі й відчули перевагу науки. Тому щастя і спокій того, хто розвиває природний розум, і на думку Соломона найбільше залежать не від влади щастя (тобто зовнішньої допомоги Божої), а від внутрішньої доброчесності (або внутрішньої допомоги Божої), саме тому, що розум понад усе зберігає себе бадьорістю, діяльністю і добрим розмірковуванням. Нарешті, жодним чином не можна тут обійти те місце у Павла (1:20 «Послання до римлян»), де (за перекладом Тремелія з сирійського тексту) він говорить так: *«Бо його невидиме від створення світу, власне його вічна сила й Божество, думанням про твори стає видиме. Так що нема їм виправдання»*. Цим він досить виразно показує, що кожний за допомогою природного світла ясно розуміє силу й вічну божественність Бога, з якої люди можуть довідатися й виве-

сти те, що їм слід шукати або чого слід уникати. Тому він і робить висновок, що ніхто не має права на відмовки і не може вибачати собі незнання. Це, звичайно, вони могли б зробити, якби він говорив про надприродне світло і про тілесне страждання й воскресіння Христа та інше. І тому трохи нижче, у вірші 24, він так продовжує: *«Тому-то й видав їх Бог у пожадливість їхніх сердець на нечистість»*, і далі до кінця глави. У цих віршах він описує вади невігластва й розповідає про них як про покару за невігластво. Це цілком узгоджується з тією приповідкою Соломона (16:22), яку ми вже цитували, а саме: *«а картання безумних – глупота»*. Тому не дивно, якщо Павло говорить, що тим, які чинять зло, нема вибачення. Бо, дивлячись на те, як кожний сіє, так він і жати буде. Із зла, якщо воно мудро не виправляється, неодмінно постане зло, а з добра, якщо воно супроводжується душевною твердістю, – добро. Таким чином, Письмо безумовно пропонує природне світло і природний божественний Закон. Цим я й закінчую те, що задумав сказати в цьому розділі.

Розділ V

ПРО ПІДСТАВИ, ЧОМУ БУЛИ ВСТАНОВЛЕНІ РЕЛІГІЙНІ ОБРЯДИ, І ПРО ВІРУ В ІСТОРИЧНИХ ОПОВІДЯХ, А САМЕ: НА ЯКИХ ПІДСТАВАХ І КОМУ ВОНА НЕОБХІДНА

У попередньому розділі ми показали, що божественний закон, який робить людей істинно блаженними і навчає правдивого життя, є спільним для всіх людей. Ми навіть так його вивели з людської природи, що його слід вважати вродженим для людської душі і ніби записаним у ній. А оскільки релігійні обряди, принаймні ті, які згадуються у Старому Заповіті, були встановлені тільки для гебреїв і були так пристосовані до їхньої держави, що здебільшого могли виконуватися всім суспільством, а не окремою людиною, то немає сумніву, що вони не стосуються божественного закону, а отже, і нічого не дають для блаженства і добродеті (virtutem). Вони стосуються лише обраності гебреїв, тобто (як це ми показали у третьому розділі) тільки тимчасового блаженства тіла і спокою держави. Внаслідок цього вони тільки за цілості їх-

ньої держави й могли бути придатні. Отож, якщо вони у Старому Заповіті й стосуються закону божества, то це зроблено тільки тому, що вони були встановлені внаслідок одкровення чи на даних в одкровенні підставах. Та оскільки розумне обґрунтування, хай навіть і найвищою мірою поважне, не дуже цінується у звичайних теологів, то мені хочеться тут підкріпити тільки щойно сказане авторитетом Письма, а потім для більшої ясності показати, на якій підставі і яким чином релігійні обряди сприяли зміцненню і збереженню держави юдеїв. Ісая вчить щонайясніше, що божественний Закон, який прийнято як абсолютний, означає той універсальний закон, який полягає в істинному способі життя, а не в релігійних обрядах.

Справді, у главі 1:10 пророк закликає свій народ вислухати від нього божественний Закон. Із нього він спочатку виключає всі роди жертвоприношень і всі свята, а потім навчає самого Закону (дивись вірші 16, 17) і викладає його коротко, а саме: в чистоті духу, благочестя (*virtutis*) або в набутті добродітності, і, нарешті, у вияві допомоги вбогому. Не менш чітке свідчення міститься і в Псалмі 40 (вірші 7, 9). Тут Псаломспівець звертається до Бога: *«Жертви й приношення ти не схотів, ти розкрив мені вуха, цілопалення й жертви покутної ти не жадав... Твою волю чинити, мій Боже, я хочу, і Закон твій – у мене в серці»*. Отож він називає Божим Законом тільки той закон, який написаний у серці або в душі. Він виключає з нього релігійні обряди, бо вони добрі не

за своєю природою, а тільки внаслідок установа, і, таким чином, вони не записані в душах. Крім того, є ще інші місця в Письмі, які засвідчують те саме. Але достатньо і цих двох, наведених мною. А що релігійні обряди анітрохи не сприяють блаженству, але стосуються тільки тимчасового добробуту держави, – це так само ясно із самого Письма. Воно за релігійні обряди обіцяє лише вигоди й тілесні задоволення, блаженство (beatitudo) ж – тільки за універсальний божественний Закон. Адже у п'яти книгах, званих зазвичай Мойсеевими, нічого іншого, як ми вище сказали, не обіцяно, крім цього тимчасового щастя (felicitas), тобто почестей чи слави, перемог, багатств, задоволень і здоров'я, і хоч ті п'ять книг, крім релігійних обрядів, містять у собі багато моральних приписів, однак останні не викладаються у «П'ятикнижжі» як моральні правила, спільні для всіх людей, але як заповіді, вельми пристосовані до розуміння і характеру тільки гебрейського народу, тому вони передбачають користь лише одної держави. Наприклад, Мойсей не вчить юдеїв не вбивати і не красти, як учитель і пророк, але наказує це як законодавець і володар. Він-бо не підкріплює правил доказами розуму, але приєднує до наказів покару, котра, як досвід достатньо потвердив, може й повинна змінюватися, зважаючи на вроджені особливості (ingenium) кожного народу.

Так само й заповідь не вдаватися до перелюбу стосується користі тільки суспільства і держави, тому що, якби вона мала навчити морального правила, яке передбачало б не ли-

ше користь для суспільства, а й душевний спокій і справжнє блаженство кожного, тоді вона містила б осуд не лише зовнішньої дії, але й самої злагоди душі, як це зробив Христос, який навчав тільки універсальних правил («Євангеліє від Матвія», 5:28). З цієї причини Христос обіцяє нагороду духовну, а не тілесну, як Мойсей. Бо Христос був посланий, як я сказав, не заради збереження держави і встановлення законів, але тільки для навчання універсального Закону. Звідси легко зрозуміти, що Христос аж ніяк не скасував Мойсеєвого Закону, тому що Христос жодних нових законів не хотів вводити до суспільного життя і не дбав ні про що інше, крім як навчити моральних правил і відокремити їх від державних законів. Він це робив головним чином внаслідок невігластва фарисеїв, які думали, що той провадить блаженне життя, хто захищає закони держави або Мойсеїв Закон. Тим часом останній, як ми вже сказали, мав стосунок тільки до держави і служив не так навчанню гебреїв, як їхньому примусу.

Але повернімося до нашого наміру і наведемо інші місця Письма, в яких за [виконання] релігійних обрядів не обіцяно нічого, крім тілесних вигод, а блаженство обіцяно тільки за універсальний божественний Закон. Із пророків ніхто ясніше за Ісаю не навчав цього. Він у главі 58, після того як засудив лицемірство, звістує свободу й любов до себе самого і ближнього, обіцяючи за це таке: *«Засяє тоді, мов досвітня зоря, твоє світло, і хутко шкірою рана твоя заросте,*

і твоя справедливість ходитиме перед тобою, а слава Господня сторожею задньою!» Потім він також радить відзначати [свято] суботи, за ревне дотримання якого він обіцяє таке: *«Тоді в Господі розкошувати ти будеш, і він посадить тебе на висотах землі та зробить, що будеш ти споживати спадщину Якова, батька твого, – бо уста Господні сказали оце!»* [вірш 14]. Отож ми бачимо, що пророк обіцяє за свободу і любов здоровий розум (mentem) у здоровому тілі, а також і славу Божу після смерті. За релігійні ж обряди обіцяє тільки безпеку держави, блаженство й тілесне щастя. У Псалмах 15 і 24 нема жодної згадки про релігійні обряди, але тільки про моральні правила, бо в них мовиться лише про блаженство і тільки воно пропонується, хоч і переносно. Оскільки це безумовно, що там під горою Бога і його наметами та його перебуванням у них розуміються блаженство і спокій духу, а не Єрусалимська гора і не намет Мойсея. Адже ці місця ніким не були заселені й перебували в управлінні тільки тих, хто був із коліна Левія.

Далі, всі ті вислови Соломона, які я навів у попередньому розділі, також обіцяють справжнє блаженство тільки за дбання про розум і мудрість, тому, власне, що завдяки їй нарешті стане зрозумілим страх Божий і знайдено буде пізнання Бога. А що гебреї після зруйнування їхньої держави не зобов'язані виконувати релігійні обряди, це ясно із Єремії, який у тому місці, де він бачить і провіщає наступне спустошення міста, говорить: *«Бо хто буде хвалитись, хай хва-*

литься тільки оцим: що він розуміє та знає мене, що я – то Господь, який на землі чинить милість, правосуддя та правду, бо в цьому моє уподобання, каже Господь!»

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.