

Б. СПИНОЗА



PRO ET CONTRA

Серия
«РУССКИЙ ПУТЬ»

БЕНЕДИКТ СПИНОЗА: PRO ET CONTRA

*Личность и творчество Б. Спинозы
в оценках русских мыслителей и исследователей*

Антология

Издательство
Русской христианской гуманитарной академии
Санкт-Петербург
2012



СЕВЕРО-ЗАПАДНОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ ОБРАЗОВАНИЯ
РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ



*Издание подготовлено в рамках региональной программы
Северо-Западного отделения
Российской академии образования*

Серия «РУССКИЙ ПУТЬ»

Серия основана в 1993 г.

Редакционная коллегия серии:

Д. К. Бурлака (председатель), *А. А. Грякалов*,
А. А. Ермичев, *Ю. В. Зобнин*, *К. Г. Исупов* (ученый секретарь),
А. А. Корольков, *Р. В. Светлов*

Ответственный редактор тома

Д. К. Бурлака

Составитель

А. Д. Майданский

Книга подготовлена при содействии Kone Foundation

Бenedикт Спиноза: pro et contra / Вступ. статья, сост.,
коммент. *А. Д. Майданского*. — СПб.: РХГА, 2012.— 814 с.—
(Русский Путь).

ISBN 978-5-88812-477-2

В настоящем издании впервые собраны аналитические статьи, рецензии и развернутые высказывания русских мыслителей и исследователей об одной из самых ярких философских фигур XVII века. Многие из представленных текстов после их первой публикации никогда не воспроизводились. Материалы Антологии позволяют проследить историю восприятия и осмысления в России феномена Б. Спинозы. В Антологии воспризведено одно из первых жизнеописаний философа, составленное И. Колерусом, и подлинный текст синагогального отлучения Б. Спинозы.

Книга адресована всем интересующимся историей философии и может оказаться полезной широкому кругу читателей.

На фронтисписе:

Спиноза. Литография Карла Бауэра

ISBN 978-5-88812-477-2

- © А. Д. Майданский, составление,
вступит. статья, комментарии, 2012
- © Русская христианская гуманитарная
академия, 2012
- © «Русский Путь», назв. серии, 1994



ДОРОГОЙ ЧИТАТЕЛЬ!

Вы держите в руках очередную книгу «Русского Пути» — «Спиритизма: pro et contra».

Современное российское научно-образовательное пространство сложно себе представить без антологий нашей серии, общее число которых перешагнуло за шестьдесят. В научно-педагогическом аспекте серия представляет собой востребованный академическим сообществом метод систематизации и распространения гуманитарного знания. Однако «Русский Путь» нельзя оценить как сугубо научный или учебный проект. В духовном смысле серия являет собой феномен национального самосознания, один из путей, которым российская культура пытается осмыслить свою судьбу.

Изначальный замысел проекта состоял в стремлении представить отечественную культуру в системе сущностных суждений о самой себе, отражающих динамику ее развития во всей ее противоречивости. На первом этапе развития проекта «Русский Путь» в качестве символизаций национального культуротворчества были избраны выдающиеся люди России. «Русский Путь» открылся антологией «Николай Бердяев: pro et contra. Личность и творчество Н. А. Бердяева в оценке русских мыслителей и исследователей». Последующие книги были посвящены творчеству и судьбам видных деятелей отечественной истории и культуры. Состав каждой из них формировался как сборник исследований и воспоминаний, компактных по размеру и емких по содержанию, оценивающих жизнь и творчество этих представителей русской культуры со стороны других видных ее деятелей — сторонников и продолжателей либо критиков и оппонентов. Тексты антологий снабжались комментариями, помогающими современному читателю осознать исторические обстоятельства возникновения той или иной оценки, мнения. В результате перед глазами читателя предстали своего рода «малые энциклопедии» о П. Флоренском, К. Леонтьеве, В. Розанове, Вл. Соловьеве, П. Чаадаеве, Н. Гумилеве, М. Горьком, В. Набокове, А. Пушкине, М. Лермонтове, А. Чехове, Н. Гоголе, А. Ахматовой, А. Блоке, А. Твардовском, Н. Заболоцком и др.

РХГА удалось привлечь к сотрудничеству в «Русском Пути» замечательных ученых, деятельность которых получила поддержку

Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), придавшего качественно новый импульс развитию проекта. «Русский Путь» расширился структурно и содержательно. «Русский Путь» исходно замышлялся как серия книг не только о мыслителях, но и шире — о творцах отечественной культуры и истории. К настоящему времени увидели свет два новых слоя антологий: о творцах российской политической истории и государственности, в первую очередь — о российских императорах (вышли книги о Петре I, Екатерине II, Николае I, Александре II), и об ученых — В. Вернадском и И. Павлове.

Другой вектор расширения «Русского Пути» связан с сознанием того, что национальные культуры формируются в более широком контексте, испытывая воздействие со стороны других культурных миров. Подсерия «Западные мыслители в русской культуре» была открыта антологиями «Ф. Ницше: pro et contra» и «Шеллинг: pro et contra», продолжена книгами о Платоне, бл. Августине, Н. Макиавелли, Ж.-Ж. Руссо, И. Канте. Антологии о Данте, Сервантесе и Спинозе являются достойным продолжением этого ряда.

Новым этапом развития «Русского Пути» может стать переход от персоналий к реалиям. Последние могут быть выражены различными терминами — «универсалии культур», «мифологемы-идеи», «формы общественного сознания», «категории духовного опыта», «формы религиозности». В частности, нами опубликована антология, посвященная российской рецепции православия, идет работа над аналогичными книгами по католицизму, протестантизму и исламу.

Обозначенные направления могут быть дополнены созданием расширенных (электронных) версий антологий. Поэтапное структурирование этой базы данных может привести к формированию гипертекстовой мультимедийной системы «Энциклопедия самосознания русской культуры». Очерченная перспектива развития проекта является долгосрочной и требует значительных интеллектуальных усилий и ресурсов. Поэтому РХГА приглашает к сотрудничеству ученых, полагающих, что данный проект несет в себе как научно-образовательную ценность, так и жизненный, духовный смысл.



А. Д. МАЙДАНСКИЙ

ПРЕДИСЛОВИЕ

В наши дни слова «Спиноза» и «философ» — почти синонимы, близнецы-братья. Спиноза многолик, как сама философия. Сколько есть философских школ, столько и несхожих портретов Спинозы. Атеист и пантеист, мистик и рационалист, новатор и компилятор, догматик и разрушитель догм — это все о нем. Ни одно другое философское учение не вызывало столько разногласий.

Когда имя Спинозы впервые прозвучало в России, в «республике ученых» он считался персоной нон грата — замаскированным безбожником. Лейбниц был даже вынужден сочинять оправдания своему давнему визиту к Спинозе.

Феофан Прокопович, архиепископ новгородский, бичевал «сумудрца» Спинозу на первых страницах своего «Рассуждения о безбожии»*. Держал ли Феофан в руках труды самого Спинозы (запрещенные церковью), мы не знаем. Вряд ли. Доводы против «скаредных контрадикций»** Спинозы почерпнуты им в «Историческом и критическом словаре» Пьера Бейля.

Петербургский академик Василий Тредиаковский в поэме «Феофия» (1753) ставит Спинозу на одну доску с Эпикуром, признававшим Бога лишь на словах — «лицемерствующим ртом». После чего следует длинная хулительная тирада против «сего жида, ставшего злобожнейшим пантеистом»***.

* Книга была издана в типографии Московского университета в 1774 году, почти сорок лет спустя после смерти Феофана.

** «Скаредный» — здесь: грязный, гнусный (*польск.* szkaradny, от *греч.* skor — навоз); «контрадикция» — противоречие (*лат.* contradictio).

*** *Тредиаковский В. К.* Избранные произведения. М.—Л., 1963. Стрфы 456–468.

Трудно сказать, сколько искренности в этих стихах — молодой Тредиаковский по возвращении из Сорбонны сам подозревался в атеизме, и позднее Ломоносов характеризовал его как «безбожника и ханжу».

К концу XVIII столетия усилиями Лессинга и Дидро, Гёте и немецких романтиков удалось восстановить доброе имя Спинозы. Симпатии европейцев к нему росли год от года. Не оставались в стороне и наши, отечественные ценители «любомудрия». Александр Кошелев, участник тайного «Общества любомудров», много лет спустя вспоминал: «Христианское учение казалось нам пригодным только для народных масс, а не для нас, философов. Мы особенно ценили Спинозу и считали его творения много выше Евангелия и других священных писаний»^{*}.

Спиноза, который так восхищал любомудров, больше уже не был безбожником; напротив, то был святой «богопьяный муж»^{**}, воспетый немецкими романтиками. А то и Мировой Дух в человеческом облике^{***}.

Совсем другого Спинозу изучали в Петербургском университете. В своем учебнике, «по иностранным руководствам составленном», профессор А. И. Галич, не стесняясь в выражениях, писал об «уклонении сей системы от здравого рассудка, несовместимости с нравственными чувствами» и о вызываемом ею в людях благонамеренных «чувстве какого-то омерзения»^{****}. Что, впрочем, не мешало тому же Галичу разрабатывать учение о «страстях» по образцу спинозовской «Этики».

Инвективы в адрес голландского вольнодумца были в порядке вещей в академических кругах, в которых вращался профессор Галич. Опровергал он Спинозу в типично кантианской

^{*} Русское общество 40–50-х годов XIX в. Записки А. И. Кошелева. М., 1991. Ч. 1. С. 51.

^{**} «Ein Gottbetrunkenener Mensch», см.: Novalis Schriften. Leipzig, 1928. Bd. 3. S. 318.

^{***} «С благоговением преклонитесь со мной перед тенью святого, отверженного Спинозы! Его пронизывал высокий мировой дух, бесконечное было его началом и концом, вселенная — его единственной и вечной любовью; со святой невинностью и с глубоким смирением он отражался в вечном мире и был сам его достойнейшим зеркалом; он был исполнен религии и святого духа; и потому он стоит одиноко и недосыгаемо, как мастер своего искусства, но возвышаясь над непосвященным цехом, без учеников и без права гражданства» (*Шлейермахер Ф.* Речи о религии. Монологи. СПб., 1994. С. 79).

^{****} Галич А. И. История философских систем по иностранным руководствам составленная: в 2 кн. СПб., 1818–1819. Кн. 2. С. 47–49.

манере, порицая за «догматизм» и стремление постигнуть мир посредством чистого умозрения, «голого понятия», без должного содействия чувств.

Другой, заимствуемый на сей раз у Гегеля, упрек — в неисторичности, непонимании развития, «жизни», — адресует Спинозе профессор Московского университета П. Юркевич и повторит его лучший ученик — Вл. Соловьев.

А вот материалист Н. Чернышевский ставил Спинозу выше Канта и Гегеля. Те «не имели такой силы мысли, как Спиноза, и до появления Фейербаха надобно было учиться понимать вещи у Спинозы — устарелого ли, или нет... все равно: единственного надежного учителя»*. Полвека спустя эти строки охотно станет цитировать марксист Г. Плеханов. Но все-таки до Октябрьской революции в комментариях к Спинозе редкие сольные «рго» тонули в богословско-кантианском хоре «contra».

Несколько строк из «Этики», порядком искаженных, взял эпиграфом к четвертому «философическому письму» П. Чаадаев. В его библиотеке сохранились тома Спинозы с загнутыми пополам страницами и пометками на полях. Подобно большинству своих современников, Чаадаев штудировал Спинозу в немецком переводе.

Первый русский перевод «Этики» был напечатан только в 1886 году под редакцией и с предисловием профессора-историка В. И. Модестова**. Второй вышел несколько лет спустя в Москве, выполненный Н. А. Иванцовым под редакцией В. П. Преображенского***. Его, в дважды уточненной редакции, регулярно перепечатывают и по сей день.

Для своего времени перевод Иванцова был неплох, однако он, безусловно, не идет ни в какое сравнение с лучшими *современными* переводами Спинозы на европейские языки. То же самое можно сказать о всех прочих русских изданиях Спинозы, за исключением одного — перевода «Трактата об очищении интеллекта», выполненного в начале прошлого столетия В. Н. Половцовой.

* Чернышевский Н. Г. Сочинения в двух томах. М., 1987. Т. 2. С. 384.

** Спиноза Б. Этика, изложенная геометрическим методом. СПб., 1886. — Впоследствии книга переиздавалась по меньшей мере еще четыре раза.

*** Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке // Труды Московского психологического общества. Вып. 5. М., 1892.

В начале XX века сочинения Спинозы издаются в Санкт-Петербурге, Москве, Варшаве, Казани, Одессе. Из типографий один за другим выходят объемистые тома книг, посвященных спинозовской философии, в том числе в переводах с европейских языков. На гребне этой интеллектуальной волны у нас просто не могли не появиться исследования мирового уровня: в 1913 году почти одновременно увидят свет «К методологии исследования философии Спинозы» В. Н. Половцовой и «Метафизика Спинозы» Л. М. Робинсона.

Свою цель Половцова и Робинсон видят в том, чтобы понять учение Спинозы изнутри и разъяснить уйму противоречий, приписываемых ему критиками. При этом содержательно их работы заметно разнятся. Для Робинсона Спиноза по преимуществу метафизик, занятый раздумьями о Боге и душе, о нашем бессмертии и свободе; для Половцовой он в первую очередь логик, создавший мощный метод «усовершенствования интеллекта».

В советское время Спиноза немедленно превращается в материалиста. Правда, марксисты так и не сумели договориться, был его материализм механическим или диалектическим, и решить, как быть с «Богом» Спинозы. Полемические страсти достигают невиданного накала. Цитаты из «Этики» враждующие ученики Плеханова швыряют друг в друга словно бульжники — «оружие пролетариата». Массив публикаций о Спинозе растет, в то время как их научный уровень стремится к нулю.

Как справедливо заметит Исайя Берлин, те споры представляли больший интерес для исследователей советской идеологии, чем для исследователей Спинозы*. Бесконечные взаимные обвинения в ревизионизме, идеализме и тому подобных грехах окончились для большинства спорщиков гибелью в сталинских лагерях. Писать о Спинозе стало небезопасно, и река публикаций вскоре обмелела.

В это самое время Л. С. Выготский проводит первые «неоспинозистские» исследования**, выстраивая свою, знаменитую ныне, культурно-историческую теорию формирования человеческой психики. В дебаты современников Выготский не вмешивался, обсуждал и цитировал лишь изданные до революции книги о Спинозе, сделав исключение лишь однажды — для философа старой формации В. Ф. Асмуса. Особо ценил Выготский

* *Berlin I.* Review of George L. Kline, *Spinoza in Soviet philosophy* // *Oxford Magazine*. 1952–1953. Vol. 71. P. 232–233.

** См.: *Майданский А. Д.* Выготский — Спиноза. Диалог сквозь столетия // *Вопросы философии*. 2008. № 10. С. 116–127.

классический труд Куно Фишера; критическому разбору суждений Фишера о Декарте и Спинозе посвящена немалая часть его последней рукописи об эмоциях.

В послевоенные годы философия Спинозы найдет себе горячего приверженца в лице Э. В. Ильенкова; историк науки Б. Г. Кузнецов задумается над физическим смыслом спинозовских понятий; напишет новую «Этику» Я. А. Мильнер*. Все трое считали Спинозу своим современником и рассматривали самые разные предметы при помощи выточенных им философских «линз».

Обратимся теперь к конкретным темам и проблемам рецепции Спинозы в отечественной философии.

I

Начнем с вопроса, больше всего волновавшего русских философов, к какому бы лагерю они ни принадлежали: Спиноза — религиозный мыслитель или атеист?

Громкий спор об этом затеял на исходе XIX столетия Вл. Соловьев. Его задела за живое статья в «Вопросах философии и психологии», в которой проф. А. И. Введенский доказывал, что спинозовский «Бог» не настоящий, не религиозный. Соловьев, по собственному признанию, в юности был влюблен в Спинозу, а кроме того имел о Боге и религии совершенно иные понятия, нежели Введенский.

Сам Спиноза ни в коей мере не считал свою философию религиозной: необходимость «отделить религию от философских умозрений (*religio a speculationibus philosophicis separare*)» [ТТР 11, 158] — сквозная идея «Богословско-политического трактата». В четырнадцатой главе Спиноза подробно разъясняет, как «отделить веру от Философии (*fidem a Philosophia separare*), что и было главной целью всего труда» [ТТР 14, 174].

* Мильнер, Яков Абрамович (1911–1989), автор ряда работ о Спинозе, из которых опубликована была только одна небольшая книжка — «Бenedикт Спиноза» (М., 1940). В столе осталась докторская диссертация о понятии субстанции у Спинозы, построчный комментарий к «Этике» и рукопись книги под заглавием «Спиноза и Пушкин. Диалог». В главном своем труде «Этика, или Принципы истинной человечности» (М., 1963) Мильнер, добавив к своей фамилии «Иринин» — в честь жены, предпринял попытку аксиоматического построения теории нравственности.

Такое разделение в интересах не только философии, но и самой религии, уверяет Спиноза. Раздоры и ереси будут терзать религию до тех пор, пока в ней не прекратится философствование и «она не сведется к очень немногим и самым простым догматам». Предназначение «истинной Религии» (*Religio vera*) состоит в поддержании морали и общественного порядка. Философия же ищет истину и смысл жизни (этику). Если эти два занятия не смешивать, одно другому не помеха. «Учение Писания содержит не возвышенные умозрения и не философские вопросы, но вещи только самые простые, которые могут быть восприняты даже каким угодно тупицей», — ибо апеллируют к воображению и аффектам невежественной толпы, а не к интеллекту, как философия. «Я не могу достаточно надивиться», — продолжает Спиноза, — людям, которые «привнесли в религию столько философских умозрений, что Церковь кажется Академией, а Религия — наукой или, вернее, словопрением (*altercatio*)» [ТТР 13, 167].

Кому-кому, а Спинозе следовало бы получше знать душевный склад *homo religiosus*. Смешно было надеяться, что религиозные умы воздержатся от притязаний своих вероучений на *истину* и удовольствуются морально-практической ценностью догматов веры. Многие не преминули и самого Спинозу записать в религиозные философы, сожалея лишь, что он незрел до истинно христианского «богопочитания и богомыслия» (Вл. Соловьев).

Если под «атеизмом» понимать отрицание истинности религиозных идей*, Спиноза — чистокровный атеист. Введенский же, вместо того чтобы сослаться на недвусмысленные слова самого Спинозы о религии, принялся пересказывать шопенгауэровские рассуждения о понятии Бога как «личности, действующей по целям», доказывая, что спинозовский Бог в такие представления не вписывается.

Соловьев без труда парирует этот довод, просто перечислив религии, в которых Бог мыслится как существо сверхличное и действующее не «целемерно», но в силу самой своей природы. Таковым является и христианское, единое в трех лицах Божество. Только в «низших формах религий языческих» Бог мыслится «антропатически», как действующая по целям

* Сам Спиноза «атеистами» называл тех, кто отвергает освященные религией нормы морали, поэтому к атеистам себя не причислял: «Атеисты же обычно ищут сверх меры почестей и богатств, каковыми я всегда пренебрегал, о чем знают все, кто со мной знаком» [Ер 43].

личность. В этом месте перо Соловьева буквально сочится сарказмом: «Мы не думаем, что все боги действовали по целям, но зато сей признак, характерный для божества, по мнению проф. Введенского, слишком выдается в собственном способе мышления почтенного ученого»^{*}.

Дело, конечно, не в том, что Спинозовскому понятию Бога недостает *признака личности*. У него напрочь отсутствует *признак религиозности*. Спиноза сделал все, что мог, дабы отделить философию от религиозной веры, наотрез отказав последней в праве на истину. Назначение религии — обеспечить повиновение толпы властям и соблюдение житейской морали.

Почему же в философии Спинозы многим, тем не менее, слышится «глубокая религиозная одушевленность» (Соловьев)? Причина — в слове «Бог». В самом деле, отчего Спинозе вздумалось называть свою субстанцию «Богом», если уж ему так хотелось разделить области философии и религии? Скрывается ли за этим нечто большее, нежели «ошибка, называемая в логике *quaternio terminorum*, а в общезитии — игрой слов» (Введенский)?

Ответ следует искать в психологической теории Спинозы, которую начисто игнорировали Соловьев и Введенский. Они оба видят лишь две возможности: говорить о Боге Спинозу могла побудить либо религиозность, либо лицемерие. «Нравственная высота» Спинозы исключает лицемерие, следовательно, остается «религиозное чувство».

Меж тем есть еще третья возможность. Как покажет В. Половцова, невозможно понять тексты Спинозы, не учитывая, к какой конкретно аудитории он обращается. Всякий раз он приспособливает лексику к привычкам читателя. Так, разговор о Св. Писании в «Богословско-политическом трактате» ведется на языке богословов, а изложение философии Декарта в «Началах философии Рене Декарта» и даже имплицитная критика ее в «Приложении, содержащем метафизические мысли», — на принятом в кругу картезианцев ученом «койне».

Самое первое «правило жизни» (*vivendi regula*) Спинозы — «говорить сообразно с разумением толпы (*ad sapientem vulgi loqui*)» и «уступать ее разумению, насколько будет возможно», с тем чтобы та «благосклонно прислушалась к голосу истины» [ТІЕ, 17]. Слово «Бог» и стало одной из уступок Спинозы разумению «толпы» (*vulgus* — народной массы).

Слово — не только форма выражения мыслей, но и средство воздействия на людей. Выразить свою мысль Спиноза, безусловно,

^{*} Наст. изд. С. 134.

мог и при помощи одного сугубо философского термина «субстанция». Два других — «Природа» и «Бог» — потребовались ему, чтобы привлечь умы естествоиспытателей и людей религиозных. Так, в «Богословско-политическом трактате» Спиноза вообще избегает пользоваться термином «субстанция»; и в самой «Этике» данный термин фигурирует только в первых двух, «метафизических», частях книги — в разговоре об аффектах «Бог» гораздо уместнее.

Почему Спиноза предпочел писать об интеллектуальной любви к *Богу*, а не к Природе или субстанции? Для него самого эти три термина — синонимы, но вот у «толпы» слово «Бог» вызывает мощный аффект, которым Спиноза и воспользовался в качестве эмоционального усилителя «голоса истины».

Одними доводами разума толпу не переубедишь, она живет в основном страстями. Аффект может быть ограничен или преодолен только другим, более сильным аффектом [Eth IV, pr 7]. Так мог ли автор «Этики» пренебречь столь мощным средством воздействия на чувства читателя, как слово «Бог»? Если слово «субстанция» обращено исключительно к *разуму, интеллекту*, то с помощью слова «Бог» Спиноза явно намеревался вызвать у читателя благоприятный *аффект*. При этом, как человек не терпящий лицемерия, он старательно оговаривает *нерелигиозное, чисто философское значение*, вкладываемое им в это слово.

«Бог» — далеко не единственное слово, значение которого Спиноза изменил так, как того требовала его теория. В «Этике» он сознается открыто: «Я знаю, что эти слова в общем употреблении означают иное. Но мое намерение — объяснять не значение слов, а природу вещей, и называть их именами, принятое значение которых не расходилось бы полностью с тем, которое я хочу придать им» [Eth III, afd 20, exp].

Добиться благосклонности просвещенных читателей Спинозе в конце концов удалось. Религиозно озабоченные романтики восхитились спинозовским «Богом»; атеист Фейербах, физик Эйнштейн, поэты Гёте и Гейне позаимствовали у Спинозы «Природу»; метафизики Шеллинг и Гегель унаследовали его «субстанцию». А вот толпа Спинозу так и не приняла. Словесная мимикрия не помогла. Да и с какой стати ученому рассчитывать на понимание неучей? Чем философия в этом смысле лучше алгебры или оптики, к которым — кому как не Спинозе это знать — и близко не подступишься без знакомства со специальной терминологией?

Взять, например, слово «Бог», досуха выжать из него религиозное содержимое, а после надеяться, что толпа «благосклонно

прислушается» к твоим речам — это кажется верхом наивности. Ничего кроме вопиющих *противоречий* (в прямом смысле слова: идущее «против речи») люди религиозные в таком понятии Бога не разглядят, и, конечно же, будут правы, ибо мысли Спинозы реально противоречат и всем их житейским представлениям, и догмам вероучения.

Этого кардинального «семантического» просчета Спинозы не заметила В. Половцова. Вину за противоречия, которые ему приписываются, она целиком и полностью возложила на комментаторов, оставляющих без внимания оговорки Спинозы касательно нестандартных значений слов. Спору нет, обвинение во многом справедливо. Но и сам Спиноза не меньше повинен в том, что изучение его философии стало напоминать дешифровку криптограммы*. Избранная им языковая стратегия оказалась немалой помехой для понимания его идей.

Отсюда и все эти бесконечные споры о спиновском «Боге», включая полемику Соловьева с Введенским, ставшую высшим достижением отечественного спиноведения в XIX столетии. Никакая истина в этом споре не родилась, однако хорошо было то, что философия Спинозы привлекла внимание самых известных и влиятельных русских философов своего времени.

Новый оборот дело приняло у марксистов. «Первый русский крестоносец марксизма»**, Г. В. Плеханов, задумав изложить философию диалектического материализма, принялся искать точку опоры — исходные понятия, и прежде всего понятие материи. Его взор обратился к «старика Спинозе». Ссылаясь на слова, услышанные в частной беседе от Энгельса, Плеханов приравнял спиновскую Природу к материи и провозгласил марксизм «родом спинозизма»***. В самом Спинозе Плеханов видел прототип Дидро и Фейербаха, отягощенный «теологическим привеском» (не к лицу добропорядочному материалисту обожествлять что-либо — даже саму природу).

После Октябрьской революции главными авторитетами в новорожденной советской философии оказались ученики

* Трудно не согласиться с упреком Ламетри в адрес Спинозы: «Этот добрый человек... все смешал и запутал, связав новые идеи со старыми словами. Его атеизм сильно походит на лабиринт Дедала: столько в нем мучительных поворотов и закоулков» (*Ламетри Ж. О. Сочинения*. М., 1976. С. 174).

** Эпитет вышел из-под пера Л. Троцкого.

*** *Плеханов Г. В. Избранные философские произведения*: в 5 т. М., 1957. Т. 3. С. 75.

Плеханова, разделившиеся на две враждующих фракции, — «диалектики» во главе с А. М. Дебориным и «механисты» И. И. Скворцов-Степанов, Л. И. Аксельрод, А. К. Тимирязев и др.

К началу 30-х годов они успели издать добрую сотню работ о Спинозе. Деборинцы провозгласили марксизм «неоспинозизмом XX века»*. В ответ Л. И. Аксельрод (Ортодокс) напомнила плехановские слова о «теологическом привеске» у Спинозы, постаравшись доказать иудаистскую природу его понятия Бога. «И какой абсурд утверждать, что Субстанция Спинозы есть материя»**, — восклицала Аксельрод. Философия Спинозы насквозь пропитана опиумными парами религии, «глубоко вкоренившимся религиозным чувством»***. Позицию Аксельрод поддерживали А. А. Богданов, А. И. Варьяш, А. И. Рубин и др.

Если понимать материю по-ленински, как объективную реальность, данную *в ощущениях*, то Аксельрод права: у такой «реальности» нет ровно ничего общего с субстанцией Спинозы — та постигается *исключительно разумом*, «интеллектом». Но привязывать философского Бога Спинозы к богам религий и приписывать ему «иудейскую окраску» и «теологический элемент»?.. «Между верой, или Теологией, и Философией нет никакого общения или какого бы то ни было родства»****, — категорически заявлял автор «Богословско-политического трактата». Между ними — пропасть: «Ибо цель Философии есть не что иное, как истина; [цель] Веры же, как мы достаточно показали, только послушание и благочестие. Далее, основания Философии суть всеобщие понятия, и саму ее надлежит черпать единственно из природы; [основания] же Веры суть предания и язык, а черпать ее должно единственно из Писания и откровения»*****.

После этих слов считать Спинозу философом религиозным может только предвзятый либо слепой читатель. Спинозовский Бог не имеет никакого «общения или родства» с богами религий. Он не нуждается в восхвалениях, молитвах и жертвоприношениях;

* «Маркс и Энгельс... воссоздали новый „неоспинозизм“, который, если угодно, можно назвать неоспинозизмом XX века» (*Лунпол И. К.* О синице, которая не зажгла моря // Под знаменем марксизма. 1926. № 11. С. 229).

** *Аксельрод Л.* Надоело! // Красная новь. 1927. № 3. С. 173.

*** Там же.

**** «Inter fidem, sive Theologiam, et Philosophiam nullum esse commercium, nullamve affinitatem» [ТГР 14, 179].

***** Там же.

вместо этого он требует, чтобы человек усовершенствовал свой разум, свое органическое тело и свои отношения с другими людьми. Храм этого Бога — вся Вселенная, а его жрецы — все мыслящие существа, обладающие идеей Бога (интеллектом) и испытывающие любовь к познанию — *amor Dei intellectualis*.

II

На чьей стороне Спиноза в великой битве материалистов с идеалистами?

Первым на эту тему высказался еще П. Юркевич, резонно заметив, что с точки зрения Спинозы «идеализм и материализм равно неосновательны», так как между мышлением и протяжением, между идеями и телами нет «действительного взаимодействия».

Мышление и протяжение — абсолютно равноправные атрибуты субстанции, и то же самое касается ее модусов — идей и тел. Они никак между собой не взаимодействуют, поэтому о «первичности» протяжения или мышления говорить действительно не приходится.

«Материей» Юркевич, вслед за самим Спинозой, именует лишь *протяженную* субстанцию. Плеханов, вслед за Фейербахом, переименовал в «материю» также и *мыслящую* субстанцию, в результате чего Спиноза оказался «несомненным материалистом». (Подобным же образом сэр Ф. Поллок, Г. Джоуким и другие британские неогегельянцы превращали Спинозу в идеалиста — нарекая его субстанцию «Духом».)

В советские времена «материализация» Спинозы продолжилась. Одни изображали его как материалиста механического, à la Гоббс, другие — как материалиста диалектического, «Маркса без бороды». Игнорируя или регулируя все, что не вписывалось в желаемый образ. Имя собственное субстанции — «Бог» — все старались не поминать. Редактор «Избранных произведений» Спинозы В. В. Соколов недрогнувшей рукой удалил из русского перевода «Богословско-политического трактата» *библейский эпиграф*, гласивший, что «мы пребываем в Боге, и Бог пребывает в нас»*.

Даже такие оригинальные мыслители, как Л. С. Выготский и Э. В. Ильенков, не ставили под сомнение материализм Спинозы. Единственным воздержавшимся оказался Б. Г. Кузнецов. В его

* «In Deo manemus et Deus manet in nobis» [1-е посл. Иоанна, 4:13].

работах о Спинозе материализм вообще не упоминается, что является уникальным случаем в советской историко-философской литературе.

Особо стоит отметить позицию профессора МГУ В. В. Соколова, считавшегося главным в стране экспертом по Спинозе. Без малого сорок лет Соколов видел в Спинозе «механического материалиста» пополам с «натуралистическим пантеистом», но после распада СССР эту свою трактовку пересмотрел. Во всяком случае, с тех пор о материализме Спинозы Соколов говорить прекратил и даже принялся критиковать «материалистическое, как и упрощенно атеистическое истолкование спинозизма, свойственное множеству трудов советских философов»* ...

В основе извечного непримиримого противостояния идеалистов и материалистов лежит представление о *противоположности* материального и идеального. Эта аксиома принимается обеими партиями как нечто самоочевидное. Под тем же углом зрения они, естественно, смотрят и на Спинозу.

Так, Куно Фишер на первых же страницах тома о Спинозе утверждает, что «мышление и протяженность суть полные противоположности**», — без единой ссылки на тексты Спинозы. «Противоположность атрибутов является непосредственным свойством самого Божества», — уверяет и наш Б. Чичерин. — Мышление и протяжение суть «мировые противоположности в самой резкой их форме***». Ровно то же самое мы услышим и от советского философа Э. Ильенкова столетием позже****.

Спиноза, меж тем, не считал атрибуты субстанции противоположностями. Атрибуты субстанции «мыслятся реально различными (*realiter distincta*), т. е. один без помощи другого»; всякий атрибут «должен мыслиться через себя (*per se*)» [Eth I, pr 10]. Это «реальное различие» еще не есть противоположность. Желтый цвет лимона реально отличен от кислого вкуса, у логарифма нет ничего общего с ботинком, — но и никакой противоположности тут нет. У духа и тела действительно нет общих признаков, однако это не делает их противоположными, как плюс и минус.

Отвергнув аксиому противоположности материального и идеального, Спиноза вышел из круга, в котором вращалась философия со времен Демокрита и Платона. Вот почему его

* Соколов В. В. Введение в классическую философию. М., 1999. С. 229.

** Фишер К. История новой философии: Бенедикт Спиноза. М., 2005. С. 8.

*** Наст. изд. С. 53.

**** См.: Ильенков Э. В. Диалектическая логика. М., 1974. С. 22.

учение невозможно правильно понять сквозь призму дилеммы: материализм — идеализм.

Превосходно показал это Лев Робинсон. «У Спинозы, как у Декарта, атрибуты не мыслятся в качестве противоположных, друг друга исключающих, а в качестве только различных: *sunt non opposita, sed distincta**, каждый *per se concipitur***. Робинсон также обращает внимание на значение спинозовского положения о бесчисленности атрибутов, автоматически исключающего вопрос о «первичности» одного из известных нам двух — мышления или протяжения. «В концепции бесчисленных атрибутов находим, таким образом, основание, исходный пункт спинозовского монизма***».

Эту мысль Робинсон повторит в своем комментарии к «Этике»****. Впоследствии Жиль Делёз, прямо ссылаясь на Робинсона, заговорит о «новой логике» (*la nouvelle logique*), предложенной Декартом и гениально претворившейся в учении Спинозы****. В этой логике различие атрибутов не привнесит в единство субстанции ни тени «негации», не говоря уже о противоречиях*****.

По стопам Делёза вскоре последуют П. Машрэ, А. Негри***** и масса их учеников. Это один из немногих и, несомненно,

* Не противоположны, но различны (лат.). Фраза из тезиса II «Программы» Х. Деруа. См.: *Декарт Р.* Сочинения в двух томах. М., 1989. Т. 1. С. 466.

** *Робинсон Л.* Метафизика Спинозы. М., 1913. С. 404–405.

*** Там же. С. 70.

**** *Robinson L.* Kommentar zu Spinozas Ethik. Leipzig, 1928. Впрочем, Робинсон писал о том же и двадцатью годами ранее, см.: *Robinson L.* Untersuchungen über Spinozas Metaphysik // *Archiv für Geschichte der Philosophie.* 1906. Bd. 19. S. 461–462.

***** «Атрибуты суть утверждения (affirmations)... Философия Спинозы — это философия чистого утверждения... Non opposita sed diversa, такова была формула этой новой логики», см.: *Делёз Ж.* Спиноза и проблема выражения // *Логос.* 2007. № 2. С. 94; в оригинале: *Deleuze G.* Spinoza et le problème de l'expression. Paris, 1968. P. 51.

***** «Особое понимание различия заступает место противоположности: это различие абсолютно позитивное, не отсылающее ни к внешней причине, ни к внешнему опосредствованию — чистое различие, различие в себе, введенное в абсолют различие», см.: *Hardt M.* Gilles Deleuze: an apprenticeship in philosophy. 3d ed. Minneapolis, 2002. P. 62.

***** См.: *Macherey P.* Hegel ou Spinoza. Paris, 1979; *Negri A.* L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza. Milano, 1981.

самый впечатляющий случай влияния русского Спинозоведения на западную философскую мысль.

Спиноза отверг древнее представление о противостоянии материи и мышления, духовного и физического миров. На протяжении двух тысячелетий ученые мужи, разбившись на два враждующих лагеря, старались выяснить, что главнее, «первичнее» в этом мифическом противоборстве духа и плоти, — ну а Спиноза избрал иную дорогу.

III

Монизм Спинозы — еще одна вечная тема острых дебатов. Большинство русских философов вслед за Гегелем видели в Спинозовском учении продолжение дела элейцев — систему абсолютного «всеединства», или «чистого бытия», в котором гаснут любые индивидуальные различия вещей.

Среди работ, представленных в настоящем томе, «элеатизация» Спинозовской субстанции проводится у Б. Чичерина, Вл. Соловьева, Э. Радлова и особенно подробно — у С. Франка и В. Шилкарского. Тот же Шилкарский плюс А. Кириллович, С. Бернфельд, В. Беляев, опять-таки по примеру Гегеля, характеризуют учение Спинозы как «акосмизм»*, как отрицание подлинной реальности мира.

«Спинозизм есть, можно сказать, фатум новоевропейского космизма; в него вливаются и из него исходят, им преобразуются и к нему приводятся многочисленные учения тождества. Задание Спинозы — парменидовское всеединство, которого он ищет в понятии субстанции или Бога...», — утверждал С. Булгаков**.

Чувственно-воспринимаемый мир единичных вещей Парменид объявил «мнимым» — иллюзией «лживого зренья

* Гегель, в свою очередь, лишь повторил мнение Соломона Маймона: «Непостижимо, как кто-то мог делать из Спинозовской системы атеизм, меж тем как они прямо противоположны друг другу. Тот отрицает бытие Бога, эта отрицает бытие мира. Ее скорее надлежит звать системой акосмической (das akosmische System)» (Salomon Maimons Lebensgeschichte. Frankfurt am Mein, 1984. S. 217). — Маймон также неоднократно отождествлял понятия бытия в элейской школе и у Спинозы. Подробнее на эту тему см.: *Melamed Y. Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism // Journal of the History of Philosophy. 2004. Vol. 42. # 1. P. 67–96.*

** Булгаков С. Н. Трагедия философии // Сочинения в двух томах. М., 1993. Т. 1. С. 372.

и гулом полного слуха». Если приписать эту точку зрения Спинозе, тотчас теряет смысл «высший закон природы» (*lex summa naturae*), гласящий, что каждая вещь стремится сохраняться в своем состоянии, «и притом не считаясь ни с чем другим, кроме себя» [ТТР 16, 189]. А разъясняющие понятия индивидуума (*individuum*) леммы и постулаты «Этики» [Eth I, lem 4–7; pt 1–3] превращаются в чистое недоразумение. В акосмической системе индивидуальностям делать нечего.

Спинозовский принцип индивидуации явно не вяжется с абстрактным «парменидовским всеединством», стирающим все конкретные различия вещей. Как быть? Проще всего — приписать эту неувязку самому Спинозе. Философ сначала утопил всякую множественность в океане «всеединой» субстанции, а затем пошел на попятную, нелегально вернув реальность единичным вещам. Так обычно изображался ход мысли «Спинозы из Элея».

В наши дни трудно найти сторонника подобной интерпретации, но сто лет тому назад она была самой распространенной; российские историки философии просто шли в кильватере западноевропейского спинозоведения.

У нас первую оригинальную концепцию единства субстанции — «количественный монизм» — предложил Л. Робинсон. Под словом «субстанция» скрываются две совершенно разные категории: субстрат, «подпорка» чувственно воспринимаемых качеств (схоластики, Локк) и «логический субъект», нацело совпадающий со своими качествами, «атрибутами» (Декарт, Спиноза). Практически все критики Спинозы, включая Гегеля, толкуют его субстанцию как субстрат, вследствие чего и возникает неразрешимое противоречие между индифферентным единством субстанции и множественностью единичных вещей.

По Робинсону, «единство божественной субстанции не есть безразличное, сверхатрибутное единство, но единство *различных* атрибутов»*. А значит, сама собой отпадает проблема выведения многого из одного — проблема, не имеющая логического решения, вместо него вызывающая к жизни мистические доктрины «эманации». У Спинозы нет и следа подобной пантеистической мистики в духе Плотина, Ареопагитик или Каббалы.

Уже в исходной дефиниции Бог мыслится как «субстанция, состоящая из бесконечных атрибутов» [Eth I, df 6], т. е. как единство, заключающее в себе бесконечное разнообразие. Робинсон

* Наст. изд. С.341.

говорит о «единстве многородного», — в отличие от того «однородного единства», которое мы находим, с одной стороны, в схоластическо-локковской категории субстанции и, с другой стороны, в «бытии» элеатов, «Едином» неоплатоников, «Эн-Софе» каббалистов и тому подобных предельных абстракциях.

Спинозовскую субстанцию Робинсон трактует как порядок и связь вещей, остающийся неизменным во всех его многообразных проявлениях, «аффекциях» и «модификациях». Атрибуты суть «роды», или конкретные способы выражения, этого порядка и связи. Понятие субстанции исчерпывается ее атрибутами, без атрибутов она ничто. Эту мысль Робинсон повторяет на разные лады и всячески подчеркивает как главную новацию и *differentia specifica* спинозовской метафизики — ее «субстанциальный монизм», в отличие от «атрибутивного монизма» всех остальных пантеистических учений.

Далеко не все комментаторы, однако, «прониклись духом железной связности, которым веет от спинозовской картины мира» (Робинсон). Немалая часть их держалась того мнения, что монизм Спинозы — неполноценный, а то и вовсе мнимый, имеющий место лишь на словах. У нас такое мнение отстаивали Л. М. Лопатин и В. А. Беляев.

Попытка установить связь мышления и протяжения Спинозе не удалась, считает Лопатин. «Спиноза вместо того, чтобы развязать, разрубил этот узел; он признал материю и дух, которые Декарт считал независимыми сущностями, за атрибуты единой субстанции... Единая субстанция оказывалась и протяженной и непротяженной в одно и то же время. Являлось логическое противоречие, неустранимое никакими усилиями ума». Монизм спинозовской философии — фиктивный, покоящийся «на необычном и немислимом употреблении терминов»^{*}.

В приведенном рассуждении Лопатин исходит из представления о том, что мышление и протяжение — «признаки, уничтожающие друг друга», т. е. взаимоисключающие противоположности. Если бы Спиноза считал их таковыми, его монизм действительно превратился бы в фикцию либо, как вариант, свелся к мистическому «совпадению противоположностей» (*coincidentia oppositorum*), как его и трактует, например, С. Л. Франк.

Лейбницианцы Лопатин и Беляев не видят иного способа согласовать мышление и протяжение, кроме «предустановленной

^{*} Наст. изд. С. 420.

гармонии». Спинозовская формула: *una eademque res, sed duobus modis expressa* (одна и та же вещь, но выраженная двумя способами), — представляется им не более чем «злоупотреблением словом».

Меж тем, нетрудно проиллюстрировать данную формулу примером из Декартовой аналитической геометрии. Ее метод позволяет выразить любую величину и геометрически, в виде множества точек на координатной плоскости, и алгебраически — в виде уравнения. Иначе говоря, один и тот же предмет (величина) может с равным успехом выражаться *duobus modis*: в графическом виде и в числовом, символическом. Например, окружности радиуса r соответствует уравнение $x^2 + y^2 = r^2$. В известном смысле это уравнение есть *идея*, или «душа», *окружности*, так же, как у Спинозы душа есть «идея тела».

Налицо полнейший «параллелизм» чисел и фигур при столь же полном тождестве их субстанции. Перефразируя знаменитую теорему «Этики», можно сказать, что в аналитической геометрии порядок и связь чисел тот же, что порядок и связь фигур. В метафизике и психологии Спиноза проделал практически то же самое, что ранее Декарт — в математике. Это две кровнородственные теоретические программы.

До открытия аналитической геометрии фигуры и числа считались разными «субстанциями»*. Благодаря Декарту выяснилось, что это лишь разные формы выражения единой сущности. Фигуры и числа, заметим, отнюдь не являются противоположностями, несмотря на то, что между графическим и числовым способами выражения (атрибутами) количества нет ничего общего. Фигуры протяженны, а числа нет, — с телом и духом дело обстоит точно так же. Где же тут «логическое противоречие, неустраняемое никакими усилиями ума»?

Человеку, не знакомому с аналитической геометрией или не сумевшему понять ее общий принцип, соответствие фигур и чисел — вещей протяженных и непротяженных — неминуемо покажется мистическим, некоей предустановленной (самим Творцом) гармонией. Объявив субстанциальное единство мышления и протяжения «немыслимым употреблением терминов», Лопатин распялся в собственном неумении помыслить суть

* Еще и после этого многие математики, в числе которых Б. Паскаль и И. Барроу, протестовали против применения алгебры к геометрии. «Гнусной книгой» Дж. Валлиса, оскверняющей геометрические образы «паршой символов», возмущался Т. Гоббс, см.: *Клайн М. Математика. Утрата определенности*. М., 1984. С. 147.

учения Спинозы, его монистический принцип: «одна вещь, но выраженная двумя способами».

IV

Субстанция обладает бесконечными атрибутами, из которых мы знаем два: протяжение и мышление. Бог есть «вещь мыслящая» и «вещь протяженная».

Все, кроме В. Половцовой, были почему-то уверены, что спинозовское протяжение есть не что иное, как *пространство*: «чистое, безразличное пространство» (Л. Лопатин), «пространство, в котором точки не параметризованы и неотличимы» (Б. Кузнецов), «пространственно-геометрическая определенность» (Э. Ильенков).

Со своей стороны, В. Половцова предупреждала, что «атрибут протяжения у Спинозы не должен быть смешиваем с пространством»*. Она также указывала, что понятия протяжения у Спинозы и Декарта глубоко различны.

Декарт трактовал протяженную субстанцию как без остатка заполненное телами пространство. И сам он, и Спиноза, излагая его взгляды [РРС II, lm 1], пользуются терминами *extensio* (протяжение) и *spatium* (пространство) как синонимами. Декартово протяжение имеет три измерения и делимо на части до бесконечности, в то время как у Спинозы протяжение, или «бесконечное количество» (*quantitas infinita*), «не измеримо и из конечных частей состоять не может» [Eth I, pr 15].

Расхождения идут и дальше: по Декарту, природа тел определяется их пространственной «геометрией»**, в то время как Спиноза видел природу тел в *движении*. *Motus et quies* (движение и покой) — бесконечный модус, непосредственно вытекающий из природы протяженной субстанции. Тела различаются единственно характером своего движения [Eth II, lm 1], более того, «всякая отдельная телесная вещь есть только определенная пропорция движения и покоя»*** [KV, vmz].

* Наст. изд. С. 305.

** «Природа материи, или тела, рассматриваемого вообще, состоит... лишь в том, что оно — субстанция, протяженная в длину, ширину и глубину» (*Декарт Р.* Указ. соч. С. 350).

*** В наши дни эта «пропорция» именуется «энергией» и математически описывается как произведение массы *покоя* на квадрат скорости *движения* света.

Смешение взглядов Спинозы на протяжение и физический мир со взглядами Декарта не могло не привести к грубым противоречиям, которые, как обычно, приписывались самому Спинозе. Особенно отличился Л. Лопатин: «Спиноза не заметил, что при его взгляде на единую Божественную субстанцию как на чистое пространство в области материальной и как на чистую мысль в области духа даже не может быть речи о множественности вещей. В самом деле, как себе объяснить, что *безразличное пространство (а таким является Бог под атрибутом протяжения)* распадается на отдельные тела с их особыми движениями, с их непроницаемостью, с их особенным составом?»* Распад атрибута протяжения — это, безусловно, абсурд. Спинозе подобное и в голову не могло придти.

По мнению Л. Робинсона, Спиноза до последних лет жизни разделял картезианское понятие протяжения, и лишь в последнем своем письме к Чирнгаусу «торжественно отрешается от картезианского представления, лежащего еще в основе «Этики», что сущность материального исчерпывается протяженностью»**.

На самом деле в письме говорилось, что материя плохо определена *Декартовым* понятием протяжения: «*materiam à Cartesio male definiti per Extensionem*» [Ep 83]. Поскольку же Робинсон не видел разницы между протяженной субстанцией Декарта и атрибутом протяжения Спинозы, т. е. между «геометрическим» и «динамическим» понятиями протяжения, он истолковал критическую реплику *в адрес Декарта* как отказ Спинозы *от своих собственных* взглядов на материю.

Совершенно верный комментарий к этому месту из предпоследнего уцелевшего письма Спинозы дала В. Половцова: «Содержание „субстанции“ протяжения по терминологии *Декарта* не совпадает с содержанием „атрибута“ протяжения *Спинозы*, но смешивается у *Декарта* с содержанием материи или тел, неизбежно относящихся к модусам у *Спинозы*... Недоразумения *Чирнгауса* по поводу отношения атрибута протяжения к телам вытекают из его картезианской точки зрения»***.

Что же такое, собственно, протяжение как атрибут субстанции? Если субстанция есть «порядок и связь вещей», или «причин» (*ordo et connexio rerum, causarum*), то протяжение — это

* Наст. изд. С. 427–428 (Курсив мой. — А. М.)

** Наст. изд. С. 331.

*** Наст. изд. С. 270.

порядок и связь *тел* (соответственно, мышление — это порядок и связь *идей*). Открыть законы взаимосвязи тел и значит уразуметь атрибут протяжения как таковой. Законы физики, химии, биологии и прочих наук о материальном мире дают нам конкретное описание атрибута протяжения. Только и всего. «Безразличное пространство» тут не при чем...

Не меньше споров и недоразумений вызывал атрибут мышления. На высоте оказалась, опять-таки, В. Н. Половцова. Прежде всего она восстает против *психологизации* атрибута мышления: о нем нельзя судить по аналогии с нашим собственным мышлением, способностью человеческой души. Сам Спиноза настойчиво предупреждал, что между атрибутом мышления и конечным человеческим разумом не больше сходства, чем между небесным знаком Пса и лающим животным [Eth I, pr 17, sch].

Больше всего недоразумений вызывает в этой связи теорема «Этики», гласящая, что «все [индивидуумы], хотя и в разной мере, но одушевлены (omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt)» [Eth II, pr 13]. «Душами» вещей Спиноза именует их *идеи*. Выражение «omnia animata» означает лишь, что в бесконечном интеллекте дана идея всякого «индивидуума» и все вещи в принципе познаваемы*.

Слова «omnia animata», однако, то и дело толкуются превратно — в том смысле, что все индивидуумы имеют *психику*. Отсюда возникает миф о «панпсихизме» и «гилозоизме» Спинозы. Тот факт, что идея, или «душа», для Спинозы далеко не равнозначна психике, в расчет мало кем принимается.

Так, Г. Плеханов, будучи сам горячим сторонником «всеобщей одушевленности материи», записал в свои единомышленники и Спинозу**. Он считал это положение исконно материалистическим. Л. Лопатин, также приписывая Спинозе «одушевление всего природного, всех стихий и всех тварей», ищет его истоки в анимистической религии: «народная фантазия евреев весь мир наполняла духами»***. Спиноза превращается в спиритуалиста.

По мнению В. Беляева, «Спинозе, с его упрощенным взглядом на сущность души, ровно ничего не стоило распространить

* «Совершенное мышление должно иметь познание, идею, модус мышления обо всех и каждой существующей вещи... Это познание, идея и т. д. всякой отдельной существующей вещи есть, говорим мы, *душа* каждой из этих отдельных вещей» [KV, prf].

** См.: Плеханов Г. В. Указ. соч. Т. 2. С. 354–355.

*** Наст. изд. С.400.

психическую жизнь на всю природу. Такое обобщение настолько просто, что его сделал бы и ребенок... Никакой умственной работы за этим Спинозовским обобщением не скрывается*. Ну а С. Франк усматривает тут мистику и очередное внутреннее противоречие Спинозизма: «Система Спинозы представляется каким-то неестественным сочетанием мистического одухотворения природы с атеистическим отрицанием духовности ее первоисточника»**.

Между тем отличие Спинозовской души-идеи от психики лежит буквально на поверхности. Плеханову на это указал «эмпириомонист» А. Богданов, ознакомив его с содержанием знаменитой схолии, в которой проводится дистинкция между образами чувств и идеями. Ощущения, восприятия, образы — вообще «вся эмпирия» возникает из взаимодействия тел и принадлежит не мышлению, а миру материи, т. е. протяженной субстанции, разъясняет Богданов***. Психические образы, по Спинозе, *материальны*, «формируются из одних телесных движений, каковые понятие Мышления вовсе не заключают (a solis motibus corporeis constituitur, qui Cogitationis conceptum minime involvunt)» [Eth II, pr 49, sch].

В обыкновённом, эмпирическом понятии «психики» идеальное смешано с материальным: модусы мышления, идеи — с модусами протяжения, образами чувственного восприятия. Как справедливо заметила В. Половцова, содержание Спинозовских идей «вполне *не* совпадает с содержанием души, или „психического“, или части психического — „субъекта“, с точки зрения современной психологии или логики». Между тем «психологизирующие интерпретаторы», продолжает она, перефразируя слова одного из них — И. Ф. Гербарта, «растоптали сложную проблему психологии Спинозы и приписали ему то, чему он вовсе не учит»****.

В области психологии Спинозовскую дистинкцию образов чувств и идей учтет и углубит Л. С. Выготский, представив ее как различие натуральных и культурных психических функций. Следующий значительный шаг вперед сделает уже в послевоенное время Э. В. Ильенков в своей теории объективного идеального.

* Наст. изд. С. 455.

** Наст. изд. С. 244.

*** См.: Богданов А. Вера и наука (О книге В. Ильина «Материализм и эмпириокритицизм»). М., 1910. § XX.

**** Наст. изд. С. 323.

В советской философии, однако, преобладало «панпсихическое» истолкование учения Спинозы о мышлении — в духе школьного диамата с его «принципом отражения» (ленинская версия принципа «одушевленности материи»). В Большой советской и в Философской энциклопедиях Спиноза проходит по статье «Гилозоизм» наряду с милетцами, стоиками, Дж. Бруно и Д. Дидро.

В это время «официальный» портрет Спинозы в энциклопедиях писался В. Соколовым. Правда, Соколов, подчеркивая спинозовский панпсихизм и гилозоизм, всегда делал оговорки относительно его «своеобразного характера», а с недавних пор заговорил о гилозоизме «слабо выраженном» и «подчиненном панлогизму»^{*}.

Специальную главу на эту тему находим мы в монографии И. А. Коникова. Автор считает спинозовский гилозоизм непоследовательным, «фактически сводящимся к минимуму» и «сопровождающимся такого рода оговорками, которые сводят почти на нет гилозоистический смысл самих положений»^{**}. Решительно отвергал гилозоизм Спинозы Я. Мильнер, но, судя по его аргументации, он плохо понимал, что такое гилозоизм: путал «жизнь» (zoe) с «сознанием»^{***}.

Защищает Спинозу (а заодно Дидро и Плеханова) от обвинения «в инфантильном грехе гилозоизма» Э. Ильенков^{****}. Его вариации на темы Спинозы заслуживают отдельного разговора. Образцы поразительно глубокого проникновения в логику Спинозы соседствуют у Ильенкова с грубо-материалистическим смещением модусов мышления, «адекватных идей», с образами чувственного восприятия, возникающими из движения живого тела по «пространственным контурам» внешних тел^{*****}.

Фактически под видом «мышления» Ильенков описывал спинозовское «воображение» (imaginatio) — материальную деятельность живого тела, конструирующую пространственный

^{*} Соколов В. В. Указ. соч. С. 207.

^{**} Коников И. А. Материализм Спинозы. М., 1971. С. 115–120.

^{***} «Только модифицируясь в человеке, атрибут мышления в субстанции дает мысль, сознание. Поэтому в строгом, в точном смысле нельзя говорить о гилозоизме Спинозы» (Мильнер Я. Бенедикт Спиноза. М., 1963. С. 152–153).

^{****} Диалектика или эклектика? // Вопросы философии. 1968. № 7. С. 42.

^{*****} См.: Майданский А. Д. Понятие мышления у Ильенкова и Спинозы // Вопросы философии. 2002. № 8. С. 163–173; *Его же*. Как разлагалась мысль // Логос. 2009. № 1. С. 175–183.

образ окружающего мира. Никаких *идей*, или *мыслей* (*cogitationes*), при этом не возникает. Модус протяжения, каковым является тело, не может создавать модусы мышления, идеи.

Термин «*вещь мыслящая*» (*res cogitans*), доставшийся Спинозе по наследству от Декарта, Ильенков перевел как «мыслящее *тело*», тем самым превратив Спинозу в материалиста — единомышленника Гоббса и Гассенди. Мышление ни в коем случае не есть для Спинозы «лишь свойство, предикат, атрибут тела»*. Тело и мысль связывает не формально-логическое отношение «субъект — предикат», но отношение *тождества различных*, двоякого выражения одной и той же субстанции. «Мыслящее тело» — это такая же химера, как и «телесная мысль». Тело движется, душа мыслит**. Впрочем, тело может покоиться, а душа бывает и не мыслящей, «пассивной» (когда ею руководят страсти, *passiones*).

Идеи мышления выражают не внешние, пространственные «контуры», но самую *сущность* вещей. «Истинная идея Петра есть объективная сущность (*essentia objectiva*) Петра и нечто реальное в себе и совершенно отличное от самого Петра» [ТІЕ, 34]. Эта идея Петра и есть его «душа», и она вовсе не свойство, предикат, атрибут тела Петра, но «нечто в себе реальное и совершенно отличное»: *in se quid reale, et omnino diversum*.

Мыслящее существо обращается с вещами так, как того требует их собственная природа, — действует *ex analogia universi* (по образу вселенной), как выразился однажды Спиноза [Ер 2]. Исчерпывающее описание форм мышления равнозначно описанию природы всех без исключения вещей, существующих во вселенной. Вот почему Спиноза счел мышление не модусом, но атрибутом субстанции.

V

Теория познания Спинозы привлекала куда меньше внимания, нежели его метафизика и этика. Тема обычно сводилась к перечислению трех «родов познания» и разговорам о «геометрическом методе». Тем самым, убеждена В. Половцова, наглухо

* Ильенков Э. В. Диалектическая логика. М., 1974. С. 23.

** «Человеческую душу мы назвали мыслящей вещью, откуда следует, что посредством одной своей природы, рассматриваемая сама в себе, она может действовать, а именно мыслить, т. е. утверждать и отрицать» [СМ II, 12].

закрывалась входная дверь в философию Спинозы: именно теория познания «должна служить исходным пунктом для всех соображений о его учении, так как сама положена им в основу всех его воззрений»*.

Осветить спинозовскую систему фонарем теории познания первым у нас попытался А. Кириллович. В целом трудно назвать проделанный им опыт удачным. В вопросах «гносеологии» Кириллович ориентировался на Шопенгауэра, при этом постоянно вкладывая в термины Спинозы глубоко чуждые тому значения (кантианского толка).

Вместе с тем Кириллович — надо отдать ему должное — отлично сознавал, что без обращения к теории познания Спинозы «нет надежды рассматривать его философию в смысле последовательной и логически стройной системы. Тогда она будет представлять из себя ряд непримиримых противоречий и парадоксальных положений»**. Фактически в этих словах Кирилловича — диагноз большинству прежних, да и многим позднейшим комментариям к работам Спинозы.

Другим бесспорным плюсом является то, что Кириллович порвал с привычной практикой выдавать «геометрический порядок» за спинозовский метод познания истины. Как показала Половцова, дистинкция «methodus — ordo» была одним из общих мест в литературе по логике той эпохи. Спиноза не считал нужным разъяснять отличие «порядка» от «метода», в то время известное любому школяру, однако свою дефиницию метода он дал открыто: метод «есть понимание того, что такое истинная идея», — иначе говоря, это «идея идеи», или «рефлексивное познание» (*cognitio reflexiva*) [ТГЕ, 12].

Нетрудно убедиться, что дефиниция метода «геометрический порядок» абсолютно не удовлетворяет. Пространно рассуждая о методе в «Трактате об усовершенствовании интеллекта», Спиноза ни словом, ни звуком не упоминает *ordo geometricus*. Несмотря на это, комментаторы со времен Гегеля продолжают писать — как правило, в высокомерно-критическом тоне — о некоем «геометрическом методе» (выражение, ни разу нигде у Спинозы не встречающееся) «Этики». Настоящий же метод «усовершенствования интеллекта» (*emendatio intellectus*), открытый Спинозой и на каждом шагу им применявшийся, в этом случае просто ускользает от внимания, так как он не имеет ничего общего с «геометрическим порядком».

* Наст. изд. С. 254.

** Наст. изд. С. 93.

Неокантианцы, доминировавшие в академической философии, не придавали серьезного значения Спинозовской теории познания, едва вообще ее замечая. В их глазах Спиноза — чистой воды догматик, некритически постулирующий объективную реальность вещей и нимало не задумывающийся о границах познания. Таким его изобразил и главный российский философ-энциклопедист Э. Л. Радлов в словаре Брокгауза и Ефрона: «По всему своему духу философия Спинозы есть объективизм и догматизм, не ставящий решения философских вопросов в зависимость от теории познания»^{*}.

Не сходил со страниц энциклопедий и учебников философии и тяжкий упрек в смешении реальных отношений с логическими. Его первоисточник — диссертация Шопенгауэра «О четверояком корне закона достаточного основания», где Спинозе ставится в вину «смешение находящегося внутри данного понятия основания с действующей извне причиной и отождествление с ней»^{**}.

Шопенгауэр пояснил, что отношение основания к следствию — чисто логическое: следствия имплицитно содержатся в понятии, которое является их основанием, и могут быть аналитически выведены из данного понятия. Напротив, в отношении причины к действию стороны различаются реально — «существенно и действительно». Каузальное отношение синтетично, для его понимания, помимо логического анализа, необходим еще внешний опыт. (Канвою для этих выкладок явно послужила Кантова дихотомия аналитических и синтетических суждений.)

В России данная интерпретация была общепринятым стандартом, повторяясь на разные лады и свободно мигрируя из одной историко-философской работы в другую — от Введенского до Соколова. Постулируя тождество порядка и связи идей и вещей, Спиноза смешивал две «необходимости» — логическую и реальную, относящуюся к нашим понятиям и к самим вещам, — читаем мы в популярном курсе лекций Л. Лопатина, профессора Московского университета.

Сам Лопатин принимает обратный постулат: порядок и связь идей *иной*, чем порядок и связь вещей. Заменяя при этом Спинозовские идеи — «понятиями», в которых схватываются «признаки или общие свойства предметов» (в пример приводится

^{*} Наст. изд. С. 180.

^{**} Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания // Мир как воля и представление. Критика кантовской философии.: в 2-х т. М., 1993. Т. 1. С. 15.

пропозиция «растение не животное»). В «Этике» те понятия — «универсальные образы вещей» (*rerum universales imagines*), с помощью которых Лопатин демонстрирует «логическую необходимость», служат примерами *неадекватного* познания первого рода — «мнения или воображения» [Eth II, pr 40, sch 1–2]. Разумеется, порядок и связь подобных абстракций не имеет ничего общего с порядком и связью конкретных вещей.

«Логическая необходимость выражает тождество, сходство и различие общих свойств предметов... Сходствами и различиями направляется все наше мышление»*, — утверждает Лопатин. Нечего и говорить, как далек был Спиноза от подобного, сугубо индуктивного, представления о мышлении. В индуктивных обобщениях настоящей «необходимости» вообще нет — ни логической, ни реальной. Все, что они могут дать, это — *вероятность*.

Приписав Спинозе формально-логическую связь понятий мира и Бога как отношение предиката к субъекту: «Мир — предикат Бога, логически следующий из его понятия», — Лопатин затем доказывает, что эта логическая связь не тождественна реальной причинной связи вещей. Тут не поспоришь. Формальная логика целенаправленно отвлекается от реального содержания мысли — естественно, ее субъект-предикатные структуры не выражают реальных взаимоотношений вещей.

Для Спинозы мир есть *действие, порождение* Бога, а не «предикат» формально-логически понятого «субъекта». Кантианцы преобразуют это реальное каузальное *действие* в формально-логическое *следствие*, благодаря чему Спиноза тотчас превращается в «панлогиста».

«Мы для краткости изложения [учения Спинозы] прямо подставляем “следствие” на место “действия”, и “основание” на место “причины”», — сознается В. Шилкарский. Та же самая «подстановка» иной раз проделывается и в наши дни**, но в серьезной спинозоведческой литературе это большая редкость. Лишь иногда, в трудах самой старой гвардии, все еще слышится кантианский рефрен: «Панлогическая установка Спинозы приводит его к отождествлению *причины с основанием* (*causa seu ratio*)»***.

* Наст. изд. С. 415.

** «Слова „действие“ и „следствие“ у Спинозы разные, а смысл один», — вторит кантианцам «диалектический логик» Л. К. Науменко (Эвальд Ильенков и диалектическая традиция в мировой философии // Ильенковские чтения. М., 2008. С. 161).

*** Соколов В. В. Указ. соч. С. 204.

Полемизируя с Франком, Половцова разъясняла, что формула «*causa sive ratio*» вовсе не означает тождества категорий причины и основания. Связь идей есть *форма выражения* причинной связи вещей. *Causa* и *ratio* состоят в отношении выражаемого и выражающего — формального тождества тут нет.

Доводы и протесты Половцовой не были услышаны. Ни возражений, ни одобрений — вообще никакой реакции. Альтернатива же тут одна: мышление и реальность существуют по разным законам, порядок и связь их различны, а в наших идеях отражаются одни «феномены», всего лишь тени реальных вещей «в себе»...

Но и Спиноза не настолько оптимистичен, чтобы считать, будто «человеческому разуму доступно абсолютное знание» (Э. Радлов) и мы способны постичь все и вся во вселенной (В. Шилкарский). Вопрос «что я могу знать?» ставится и решается Спинозой ясно и недвусмысленно. Ответ его гласит: коль скоро дух есть идея тела, «познавательная мощь Духа (*Mentis intelligendi potentia*) простирается лишь на то, что в себе содержит эта идея Тела или что из нее вытекает» [Ер 64]. Вот отчего мы не знаем и никогда не сможем знать иные атрибуты субстанции, помимо протяжения и мышления, прибавляет он ниже.

Кроме того, конечный человеческий разум не в силах охватить «порядок природы в целом» (*ordo totius naturae*), а потому обречен довольствоваться «случайным», вероятностным знанием о существовании единичных вещей [СМ II, 9]. Эту тему очень хорошо раскрывает В. Брушлинский. Если Природа «не играет в кости», то наш разум — играет. «О длительности (*duratio*) единичных вещей, которые существуют вне нас, мы можем иметь лишь весьма неадекватное познание» [Eth II, pr 31].

Таким образом, границы человеческого познания очерчиваются Спинозой вполне ясно и недвусмысленно. Портрет Спинозы — абсолютного рационалиста столь же далек от оригинала, сколь и портрет Спинозы-мистика (С. Франк, С. Кечекьян) или даже мисолога, который втайне «презирает и ненавидит все, что познается отчетливо и ясно» (Л. Шестов).

VI

«У Спинозы не получается никакой жизни, духовности и деятельности», — вынес свой приговор Гегель*. Пассивна

* Гегель Г. В. Ф. Сочинения: в 14-ти т. М.-Л., 1929–1959. Т. 11. С. 309.

и мертва Спинозовская субстанция. Гегель не пожалел для нее красочных эпитетов: тут и «окаменелость», и «окостенелость», и «темная бесформенная бездна», в которой «исчезает и гибнет всякая самостоятельная жизнь»...

Так на свет рождается крылатая гегелевская фраза, что Спинозизм — «существенное начало всякого философствования». Эти слова любил повторять Э. В. Ильенков, видя в них «глубоко-почтительный реверанс»*. Ильенков, как и все наши историки философии, упустил из виду то обстоятельство, что для Гегеля «философствование» начинается с *бессодержательной абстракции* — «чистого бытия», тождественного с «ничто». Такой вот логической пустышкой и выглядит в глазах Гегеля Спинозовская субстанция.

Спиноза видел в субстанции «Природу порождающую». Стерилизованная Гегелем, она утратила силу порождать, из «действующей причины» (*causa efficiens*) превратилась в бездействующую. «В учении Спинозы Божеству не приписывается никакой внутренней деятельности», — вторит Гегелю профессор Лопатин. О том, какие слова Спинозы наводят на мысль о пассивности субстанции, ни Гегель, ни Лопатин ничего нам не сообщают. Теоремы, утверждающие обратное, они заметить не пожелали. «Чем более вещь действует, тем она совершеннее» [Eth V, pr 40]. Стремление действовать (*agere sonatus*) есть не что иное, как «актуальная сущность» всякой вещи [Eth III, pr 7, dem], ну а Бог, по словам Спинозы, «имеет бесконечную деятельность» [KV II, 26].

Спиноза первый из философов усмотрел в действии универсальный принцип индивидуации. Если, скажем, вещи *A* и *B* действуют сообща, делают общее дело, значит, они имеют одну и ту же сущность. Более того, их надлежит рассматривать как одну вещь *AB*, а не две разные: «Ибо если многие индивиды так согласуются в едином действии, что все вместе являются причиной одного действия, то я рассматриваю их все как одну единичную вещь» [Eth II, df 7]. Поскольку же все вещи в мире взаимно действуют одна на другую, постольку «вся природа есть один индивидуум» [Eth II, lm 7].

Почему Спиноза, в отличие от Декарта, видит в душе и теле не две разные вещи, но одну, выраженную двумя способами? Потому, что душа и тело *делают одно дело*. Хотя делают они его абсолютно по-разному. В части V «Этики» деловая связь тела

* Ильенков Э. В. Спиноза (материалы к книге) // Э. В. Ильенков: личность и творчество. М., 1999. С. 205.

и его идеи, души, выражается отточенной формулой: «Кто имеет тело, способное ко многим действиям, тот имеет душу, большая часть которой вечна» [Eth V, pr 39].

Спинозизм с головы до пят есть *философия Дела*.

Первым у нас это заметил В. Ф. Асмус: «Не метафизической отвлеченностью проникнуто это учение, но живым духом практики и деятельности... Учение Спинозы о свободе возвращает человеку всю ту активность, деятельность и энергию, которые, казалось, навсегда и безусловно были отняты от него детерминизмом основной точки зрения»*.

Исследуя «практические корни» спинозизма, Асмус указывает на то обстоятельство, что «человек» Спинозы вырван из истории: он есть «человек абстрактный, взятый вне исторического процесса развития общества». С этим трудно спорить. Еще Б. Н. Чичерин указывал на это слабое место учения Спинозы и Вл. Соловьев отмечал, что спинозовский Бог геометрии и физики должен стать Богом истории.

И все же нельзя забывать о том, что Спиноза был пионером *исторической* критики Библии и что в основе его метода познания природы (= Бога) лежит «именно история природы (scilicet historia naturae), из которой, как из достоверных данных, мы выводим определения естественных вещей» [ТТР 7, 98]. Конечно, у Спинозы нет еще того рафинированного историзма, который мы находим у Гегеля или Маркса, но в основании алтаря «Бога истории» несомненно есть камни, заложённые Спинозой**.

Примечателен и тот факт, что спинозовская теория души оказалась истоком *культурно-исторической школы* в психологии. Л. С. Выготский мечтал «оживить спинозизм в марксистской психологии», и ему это блистательно удалось.

Внимание Выготского с самого начала было приковано к спинозовскому принципу деятельности, Дела как субстанции. В работе «Исторический смысл психологического кризиса» Выготский приводит пространную выдержку из «Трактата об усовершенствовании интеллекта» (в переводе В. Н. Половцовой), где проводится аналогия между мышлением и трудом. Как и труд, мышление нуждается в орудиях. Деятельность разума Спиноза сравнивает с ковкой железа

* Наст. изд. С. 533.

** Тема историзма Спинозы и его современников хорошо раскрыта в фундаментальном труде Е. Спекторского «Проблема социальной физики в XVII столетии» (Киев, 1917. Т. 2. С. 607 и сл.).

при помощи молота, причем качество наших «интеллектуальных работ» (*opera intellectualia*) напрямую зависит от совершенства имеющихся в нашем распоряжении идей-орудий, то есть «методов».

Орудиями мышления Выготский, как известно, считает знаки, слова: «Если в начале развития стоит дело, независимое от слова, то в конце его стоит слово, становящееся делом. Слово, делающее действие человека свободным»*. Так Выготский решает проблему свободы — свободы, понятой строго в духе Спинозы, как господство разума над аффектами и активное состояние духа. «Как правильно говорил Спиноза, познание нашего аффекта изменяет его и превращает из пассивного состояния в активное»**.

К сожалению, Выготскому не удалось увлечь спинозизмом своих прямых учеников. Те давно уже отправили спинозовское учение о душе в лавку древностей. В послевоенный период единственным, кто понимал и ценил спинозовскую «философию Дела», оказался Э. В. Ильенков.

Не кто иной как Спиноза первым из философов увидел в мышлении *форму предметной деятельности*, адекватную формам внешних вещей, утверждал Ильенков. «А это и есть свобода. Чем человек активнее, чем большее количество внешних тел он вовлекает в свою деятельность, подвергаясь в силу их противодействия ответным воздействиям с их стороны, тем больше мера его свободы»***.

По мнению Ильенкова, проблему свободы Спиноза решил так хорошо, что и сам Гегель не сумел прибавить тут ничего нового, «кое в чем даже отступив по сравнению со Спинозой назад». В чем же? Спиноза лучше Гегеля сумел понять прямую связь между мышлением и «работой человеческих рук», отвечает Ильенков.

Спиноза считал, что идеи разума, в отличие от чувственных образов, адекватнее выражаются не словами, а *реальными действиями, поступками*, и только те слова разумны, которые служат на пользу делу и выражают действия (*actiones*), «акции» вместо «пассий» (*passiones* — «страсти», пассивные состояния души и тела). Спиноза любил повторять старую житейскую истину, что «мы можем узнать всякого только по делам (*ex operibus*)», и предлагал руководствоваться ею в вопросах

* *Выготский Л. С.* Собрание сочинений: в 6 т. М., 1984. Т. 6. С. 90.

** Там же. 1982. Т. 1. С. 125.

*** Наст. изд. С. 688.

веры и нравственности, правосудия и науки [ТТР prf, 7, 11; V, 80]. Свобода каждого прямо пропорциональна его «способности к действию» — *agendi potentia*.

Философам, трактующим свободу как произвольное решение души и «целевую причинность», Спинозовское понятие свободы представлялось ненастоящим и внутренне противоречивым. Это возражение, высказанное еще Блейенбергом и Вельтгюйзенем в письмах к Спинозе, легло в основу критики С. Кечекьяна. Свобода исключает всякую необходимость. Нет смысла предъявлять моральные требования к человеку, который действует в силу непреложных законов природы, как нет смысла предъявлять их насекомому или камню. «Против всеобщей субстанции Спинозы возмущается свобода и самосознание каждого субъекта», — заявлял Кириллович*.

Коль скоро в учении Спинозы нет истинной свободы, то его следует квалифицировать как «чисто механическое мирозерцание» (П. Юркевич, А. Введенский) или «суровый механический детерминизм» (С. Кечекьян**) и, как следствие, «фатализм, распространенный на все сущее без исключения» (Л. Лопатин).

Марксисты в большинстве своем приняли эту кантианскую оценку, но с уточнением: механицизм Спинозы был исторически оправдан и приводил к материализму. Насчет фатализма мнения разделились.

«Механисты» свели проблему свободы к дилемме — либо механика, либо телеология — и со всей решимостью приняли отстаивать первый из двух этих принципов***. Таким образом, механистический детерминизм из недостатка превратился в достоинство, — но вот проистекающий из него фатализм революционных материалистов никак не устраивал. Аксельрод положила немало сил, чтобы доказать, что фатализм Спинозы проистекал не из детерминизма, а из «религиозного чувства».

Я. Мильнер, отказываясь признать Спинозу фаталистом, вместе с тем отмечает присутствие в его детерминизме некоего фаталистического «оттенка». Не стоило Спинозе отрицать реальность

* Наст. изд. С. 109.

** «Вместо автономии воли в системе Спинозы нас встречает суровый механический детерминизм» (*Кечекьян С. Ф.* Этическое мирозерцание Спинозы. М., 1914. С. 162).

*** «Животное — машина, человек — машина, свойство ощущать есть свойство особо организованного механизма» (*Сарабьянов Вл.* О некоторых спорных проблемах диалектики // Под знаменем марксизма. 1925. № 12. С. 195).

случайных событий в мире, считает Мильнер. Тем самым философ отнял у человека возможность что-либо изменить в природе и впал в «известное противоречие» с собственным учением о человеческой свободе*. Сам Мильнер залог нашей свободы видел в случайностях и, тем не менее, считал себя детерминистом.

По мнению В. Соколова, в решении проблемы свободы Спиноза не продвинулся дальше стоиков с их представлениями о фатуме: «согласно судьба ведет, противящегося — тащит». Хотя чуть выше в своей книге «Философия Спинозы и современность» он не менее категорично заявляет, что «детерминизм Спинозы... своим главным острием был направлен именно против всех разновидностей фатализма**».

Первым из русских философов, который усомнился, «может ли философия Спинозы с ее бесконечно мыслящей субстанцией быть определена как чисто механическое мировоззрение***», был Вл. Соловьев. В самом деле, что за странный механизм, каждый «винтик» которого деятельно стремится сохранять свое бытие (*in suo esse perseverare conatur*) и в котором «все одушевлено» (*omnia animata sunt*), — механизм, определяемый как «вещь мыслящая»?..

Ну а те, кто отстаивал «деятельностное» начало спинозовской философии — В. Асмус, Л. Выготский, Э. Ильенков — усматривали *глубоко диалектическое* решение проблемы свободы у Спинозы.

Асмус, наконец, обращает внимание на то, что «сам Спиноза — в энергичных, ясных и недвусмысленных выражениях — решительно отвергал все фаталистические толкования его доктрины****». Предложенный Асмусом анализ эпистолярных дебатов Спинозы с «учеными мужами» смело может быть назван образцовым. Вся новизна спинозовского решения проблемы состоит в том, что он уходит от абстрактного противопоставления свободы и необходимости. Категория свободы противостоит принуждению (*coactus*), т. е. исключительно *внешней* необходимости.

Сакраментальная формула «свобода есть познанная необходимость» (в очерке Асмуса она повторяется трижды) верна, однако недостаточна — требует конкретизации. Быть свободным значит *разумно действовать* (*ex ratione agere*), т. е. «делать то,

* Мильнер Я. А. Указ. соч. С. 419.

** Соколов В. В. Философия Спинозы и современность. М., 1964. С. 230, 291.

*** Наст. изд. С. 155.

**** Наст. изд. С. 529.

что вытекает из необходимости нашей природы, рассматриваемой в себе самой (agere, quae ex necessitate nostrae naturae, in se sola consideratae, sequuntur)» [Eth IV, pr 59]. Свобода есть действие в соответствии с необходимостью своей природы. Способность *действовать* по законам собственной природы (ex legibus propriae naturae agere) Спиноза именует «добродетелью» (virtus) [Eth IV, pr 18, sch; Eth IV, df 8].

Эту деятельностную сторону учения Спинозы многие упускают из виду. «Videō meliora proboque» (вижу и одобряю лучшее) есть необходимое условие свободы, но еще не сама свобода как таковая. Мало познать природу вещи, суть в том, чтобы *на деле* руководствоваться своими познаниями, — вот в чем конкретно состоит наша свобода и добродетель.

В полном согласии со Спинозой Асмус определяет свободу как «наивысшую активность человека, безусловно не зависящую ни от каких внешних сил и побуждений». Лучшими страницами своего очерка Асмус обязан понятию «активности человека» — в нем-то мы и находим ту «единственно правильную точку зрения, стоя на которой возможно увидеть в полотне (спинозовской философии. — А. М.) не размалеванный холст, но картину»*. Именно действие (из необходимости своей природы) у Спинозы оказывается субстанцией и познания, и «моральности» — основой и критерием как истины, так и блага. Наше совершенство есть не что иное, как действие, — и обратно: действие есть совершенство [Eth V, pr 40]. В той мере, в какой мы действуем, мы свободны и вечны; а в той мере, в какой бездействуем — «пассивно претерпеваем» (patimur) действие внешних причин, — мы смертны, принуждаемы (coacti) и бессильны.

Блестящий психологический анализ «свободного выбора» у ребенка, на основе спинозовского понятия свободы как внутренней, имманентной детерминации поведения и действия, вскоре даст Л. Выготский в «Истории развития высших психических функций». Глава XII «Овладение собственным поведением» завершается знаменательным признанием автора: «Мы не можем не отметить, что мы пришли к тому же пониманию свободы и господства над собой, которое в своей „Этике“ развил Спиноза»**.

В 70-е годы Э. Ильенков встанет на сторону Спинозы против Декарта и Фихте, для которых свобода есть первичный

* Наст. изд. С. 528.

** *Выготский Л. С.* Указ. соч. Т. 3. С. 291.

«факт сознания». Адресуемый Спинозе упрек в фатализме Ильенков находит «совершенно несправедливым и неосновательным». Спиноза отвергает не свободу вообще, а лишь психологическую иллюзию свободной воли, и связывает достижение свободы с «реальной деятельностью», с телесной активностью. «Спиноза, в общем, совершенно правильно решает вопрос: свобода — это прежде всего свобода от рабской зависимости человека от внешних обстоятельств, но не вообще от них, а от ближайших, от частных и случайных, и наоборот, зависимость от универсальной связи вещей, действие в согласии с ними, с нею»^{*}.

Во всей огромной мировой литературе, посвященной философии Спинозы, трудно, если вообще возможно, найти столь же верное и тонкое понимание проблемы свободы, какого удалось достичь у нас В. Асмусу, Л. Выготскому, Э. Ильенкову.

VII

Как и все прочие разделы учения Спинозы, его философия общественной жизни вызвала немало споров. Материалисты отзывались о ней, как правило, с похвалой, — идеалисты остро критиковали.

«Причин и естественных основ государства следует искать не в предписаниях Разума (Ratio), но выводить из общей природы или устройства людей» [TR I, 7], — звучит и вправду материалистически. Подобные постулаты не могли не прийти по праву советским марксистам и, естественно, вызывали возражения дореволюционных профессоров, находившихся под сильным влиянием гегелевской философии права (Б. Чичерин, Е. Трубецкой).

«Общую природу» людей Спиноза — вопреки мнению всех прежних философов, кроме разве что киников, — усматривал не в разуме, не в способности мыслить, а в естественных влечениях, присущих людям наравне с прочими живыми существами и заставляющих их действовать ради сохранения своего существования. Дыхание, питание, половое влечение и прочие «аппетиты» — таковы движущие нами силы. *Appetitus*, писал он, «есть не что иное, как самая сущность человека (*ipsa hominis essentia*)» [Eth III, pr 9, sch]. Душою эти влечения осознаются как аффекты «желаний».

^{*} Ильенков Э. В. Свобода воли // Вопросы философии. 1990. № 2. С. 69–74.

Спиноза ни в коем случае не согласен с тем, что «в человеке соединяются два противоположных естества»: разум и влечения (Б. Чичерин). Он признает одно, и только одно, человеческое естество — *влечения*. Разум есть лишь *адекватная форма выражения влечений*, тогда как страсти эту нашу сущность выражают неадекватно (из-за воздействия на нас тех внешних причин, что противны человеческой природе). В основе разума лежит влечение — *стремление к знанию*, приобретению идей, которые доставляют душе «блаженство» (*beatitudo*) и причащают вечности.

Увы, обществом правят не столько разумные влечения, сколько «слепые желания». И возникает общество не вследствие некоего разумного «договора», а в силу общей природы людей и естественного стремления всех и каждого к упрочению своего бытия.

Отечественные историки философии, практически все, причисляли Спинозу к последователям Гоббса в части понимания человеческой природы. Эти два философа действительно сходятся во мнении, что человеком движет стремление к сохранению себя (идея далеко не новая, хорошо знакомая уже стоикам и Джордано Бруно*). Из стремления к самосохранению Гоббс выводит знаменитый принцип «войны всех против всех».

Пионер российской философии права Б. Чичерин приписывает Спинозе «то же самое начало, что у Гоббса»: по природе своей люди враги. Чичерину дружно вторят Е. Трубецкой, С. Кечекьян, Л. Лопатин, В. Асмус и другие комментаторы «Политического трактата». Оставляя без внимания важную оговорку Спинозы: люди враждуют лишь постольку, «поскольку терзаются гневом, завистью или иным враждебным аффектом (*odii affectu*)» [ТР II, 14].

Асмус, цитируя это место в оригинале: «...*Sunt <ergo> homines ex natura hostes*» — выпускает слово «*ergo*» (следовательно), и начало фразы, разъясняющее причину вражды: «*Так как люди по природе большей частью подвержены этим аффектам, то люди, следовательно, от природы враги*»**.

Врагами нас делают такие аффекты, как гнев, зависть и т. п. Все эти страсти души, а значит и все конфликты в общественной жизни, возникают *не из сущности людей, но всегда*

* См., напр., у Дж. Бруно речь Филотея в четвертом диалоге «О бесконечности, Вселенной и мирах».

** «Поскольку люди терзаются аффектами, представляющими собой страсти (*passiones*), они могут быть противны друг другу», — поворяет Спиноза в «Этике» [Eth IV, pr 34].

из внешних причин; и сила (vis) страстей зависит от соотношения силы той или иной внешней причины с собственной силой, или сущностью, человека [Eth IV, pr 5]. *Сущность же человека — общественная*, не уставал повторять Спиноза. В этой прописной истине люди давно убедились на опыте: «Почти у всех сложилась пословица: человек человеку бог» и «многим весьма нравится известное определение человека как животного общественного» [Eth IV, pr 35, sch].

Общество возникает в силу самой человеческой сущности, влекущей людей к себе подобным — ибо «для человека нет ничего полезнее человека» [Eth IV, pr 18, sch]. Врагами же люди становятся из-за страстей, которые противны их единой общественной сущности.

Противостояние «общей природы или устройства людей» и «могущества внешних причин», порождающих страсти, — таков лейтмотив учения Спинозы о человеке. А отнюдь не противоборство разума и влечений, как представлялось Б. Чичерину. Разуму противостоит не влечение вообще, а лишь «слепое желание» (саеса cupiditas) [ТР II, 5].

Нас «влекут врозь» силы внешних причин; меж тем как другие влечения — те, что образуют наше естество, внутренне присущую человеку «мощь» (potentia), — напротив, заставляют людей «сойтись воедино» (in unum convenire). Оба вида влечений, внешние и внутренние, вызывают аффекты, одни из которых разъединяют людей, другие, напротив, — сплачивают «как бы в один Дух и одно Тело». К числу аффектов солидарности Спиноза относит «общую надежду или страх, или желание отомстить за общую обиду» [ТР VI, 1]. Политическая жизнь рисуется Спинозе как *битва аффектов*.

Комментируя политическое учение Спинозы, Чичерин недоумевает, как могут сочетаться в людях «естественная вражда» и «стремление к сообществу», — хотя, казалось бы, воспитанника гегелевской школы не должны смущать подобные сочетания противоположного. Сам Чичерин, как всякий идеалист, «стремление к сообществу» связывает только и исключительно с разумом: «Влечения делают людей врагами, а разум их соединяет»*. Идея эта стара, Спинозе была отлично известна и им отвергнута. Он показал, что влечения вполне способны не только разделять, но и объединять людей на основе общего аффекта: «ex communi aliquo affectu naturaliter convenire» [ТР VI, 1] — объединять *естественным образом* (naturaliter), без руководства разума

* Наст. изд. С. 76.

и «общественного договора». Этот шаг Спинозы в направлении материалистического понимания общественной жизни Чичерин характеризует как «чистый натурализм».

Как можно теснее сблизить взгляды Спинозы и Маркса пытались в 20-е годы советские философы. Более других в этом преуспел правовед И. П. Разумовский, да и его оппонент Л. И. Аксельрод сумела разглядеть в «Политическом трактате» зачатки материалистического понимания истории: в частности, положение о том, что «правовое сознание индивидуума обуславливается имущественным бытием»*.

Спустя полвека в западной историко-философской литературе опыты перевода Спинозы на язык исторического материализма станут чрезвычайно модными, причем не только в марксистской среде. Создатель «рационалистической антропологии» Дж. Агасси и сегодня держится мнения, что зрелый марксизм являет собой «последнюю версию спинозизма»** ...

Не отрицая некоторых знаменательных сходств и даже идейного родства учений Спинозы и Маркса, следует все же отметить их в высшей мере существенные отличия. Спиноза смотрит на общество глазами *психолога*, Маркс — глазами *экономиста*: для первого общественная жизнь являет собой битву аффектов, для второго — борьбу классов. Спиноза совершенно абстрагируется от классовых различий людей, даже тех очевидных, что исследовались еще в Платоновой «Политии». Все эти различия растворяются в спинозовском понятии «множества» (*multitudo*), которое так полюбили неомарксистам. Спиноза учитывает лишь два различия внутри «множества»: правители — народ и «толпа» — «философы» (толпа руководствуется страстями, философы стремятся жить в согласии с разумом). У Спинозы отсутствует краеугольный камень материалистического понимания истории — понятие труда. Да и само понятие истории, как то не преминули отметить и Чичерин, и Соловьев, и Трубецкой, у Спинозы еще не успело откристаллизироваться.

Наконец, присущий Спинозе *этатизм* был совершенно чужд Марксу, мечтавшему о полном «отмирании» государства. Впрочем, советское государство отмирать не спешило, посему нашим марксистам Спиноза был в этой части ближе, чем Маркс.

* Наст. изд. С. 565.

** «The last version of Spinozism is Marx's mature political theory» (*Agassi J. Towards a canonic version of classical political theory // Spinoza and the sciences. Dordrecht, 1986. P. 169.*)

По сей день существует мощное спинозистское течение в недрах западноевропейского марксизма. «Философия Спинозы совершила беспрецедентную теоретическую революцию в истории философии, возможно, величайшую философскую революцию всех времен»*, — утверждал Л. Альтюссер. Большой резонанс вызвал выход в свет книги А. Негри «Дикая аномалия: мощь и власть у Спинозы» (1981). Сегодня ее автор — признанный идейный лидер движения антиглобалистов. Последние неоспинозистские бестселлеры Негри, в соавторстве с журналистом М. Хардтом, «Империя» и «Множество» (то самое спинозовское *multitudo*) изданы и на русском языке.

Гегель как-то сказал, что философия Спинозы «очень проста и в целом ее легко понять». Мы видели, что это не так. Система Спинозы — одна из головоломных высот философии, или, употребляя выражение К. Леонтьева, ее «цветущая сложность».

В России Спинозе пришлось несладко: сначала его третируют религиозные философы, кантианцы и позитивисты, потом марксисты душили в дружеских объятиях. Немногочисленных русских спинозистов, казалось, преследовал рок: ни одному из них так и не удалось завершить свой главный труд о Спинозе. Почти готовая рукопись Половцовой утрачена; Робинсон успел издать (на немецком) лишь первый том своего комментария к «Этике»; Ильенков оставил нам наброски трех первых глав своей книги**; работу Выготского и Кузнецова на полдороге оборвала смерть.

Не лучшим образом обстоит дело и с русскими переводами Спинозы. Последний был выполнен более полувека назад. Перевод «Этики» XIX столетия, отретушированный В. В. Соколовым и снабженный двумя страничками примечаний, давным-давно уже не может считаться удовлетворительным.

Лишь в последние годы ситуация, кажется, начала меняться к лучшему. В ноябре 2007 при поддержке Франко-Российского Центра гуманитарных и общественных наук состоялся первый за многие десятилетия симпозиум — «Современность Спинозы» — и под тем же заглавием вышел номер журнала «Логос» (2007, № 2), содержащий фрагменты классических

* *Althusser L. Lire le Capital. Paris: PUF, 1966. P. 288.*

** Эти материалы изданы в сб. «Э. В. Ильенков: личность и творчество» (М., 1999. С. 202–244).

французских и российских исследований. А месяц спустя увидел свет сборник, в котором представлены труды В. Н. Половцовой, ее перевод «Трактата об усовершенствовании интеллекта», а также старейшее жизнеописание Спинозы, написанное его учеником и впервые переведенное на русский язык*. Наконец, совсем недавно вышел посвященный Спинозе том ежегодника Российской Академии наук «История философии» (2010).

Хотелось бы надеяться, что и эта антология внесет свою лепту в наметившийся процесс оживления интереса к философии Спинозы в России.

В заключение мы должны высказать слова благодарности людям, оказавшим помощь в подготовке настоящего тома: Игорю Кауфману, Вальтраут Шелике, Георгию Оксенойту и сотрудникам издательства РХГА, оцифровавшим несколько редких и труднодоступных текстов.

Глубоко признателен Kone Foundation за предоставленную возможность поработать над этой книгой в стенах Collegium for Advanced Studies и в научной библиотеке университета Хельсинки.

* Старейшее жизнеописание Спинозы // Спиноза Б. Трактат об очищении интеллекта. Ростов-на-Дону, 2007.



П. Д. ЮРКЕВИЧ

Идея

<Фрагмент>

Христианское учение о различии двух начал в человеческом существе выразилось в картезианской философии убеждением, что дух и тело человека не находятся в непосредственном и живом взаимодействии друг с другом и, следовательно, впечатления, происходящие на телесные органы чувств со стороны внешнего мира, не суть причина наших представлений, понятий и идей. Это воззрение господствует в картезианской школе от Декарта, который все познания о внешнем мире нашел сосредоточенными в предопытном представлении протяжения, до Лейбница, чья монада не имеет *окон*, чтобы принимать в себя что-либо извне, и которая всецело замкнута для внешнего мира. В этих предположениях заключается необходимость учения о врожденности идей и предопытности наших познаний о мире действительном. Идеи врождены человеческому духу, они не *воспоминаются*, как забытые опыты, не входят и *своне*, как отличное от человеческого духа начало. В конечном человеческом самосознании лежит необходимая и достоверная мысль о бытии конечного духа, Бога и мира. Предопытные идеи делают возможным познание действительности, потому что они стоят с ней в гармоническом отношении: чем больше представляемой реальности в идее, тем больше существующей реальности в бытии, и наоборот; что лежит в понятии предмета, то есть в существующем предмете; что следует из понятия о предмете в мышлении, то следует из природы предмета в действительности. Так, идея *субстанции* содержит больше представляемой реальности, чем идея *модуса*; следовательно, существующая субстанция заключает в себе больше сущности, чем действительный существующий *модус*. Отсюда следует, что мышление, если

только оно ясно и раздельно¹, всегда движется в области необходимого и действительного. Спиноза только углубляет и развивает эти положения Декарта, когда учит, что порядок вещей <и идей> есть один и тот же, что совершенство идеи зависит от совершенства ее предмета, и, следовательно, мир идеальный простирается не дальше и содержит в себе не больше, как сколько есть в мире реальном. Это положение, неизвестное древним, раскрылось в своеобразном и необычайном мирозерцании. Если идеи движутся в таком же необходимом порядке, как и самые вещи, то они подлежат столь же неизменяемому механизму, как соответствующие им явления. Душа есть *мысленный автомат*, мышление движется в силлогизме механически-необходимом, который определяется схемой: *или невозможно, или необходимо; что не есть невозможно, то есть необходимо*. Представление *возможного*, следовательно, вообще бытия *конечного*, которое только возможно и которое не содержит в себе безусловной необходимости, не свойственно мышлению; оно всегда обходит эту категорию конечного мира и постигает все явления под образом *вечности*, т. е. в их безусловной необходимости. Из опыта известны нам два вида или порядка явлений или вещей — *вещи мыслящие и вещи протяженные*. Так как мышление должно понять эти явления в их безусловной необходимости, то оно сводит оба порядка вещей мыслящих и протяженных к бытию одной бесконечной субстанции, которая хотя обладает бесконечным множеством *атрибутов*, однако нашим умом постигается под двумя вечными атрибутами бесконечного мышления. — Представление конечного как такого принадлежит воображению, а не мышлению². Из бесконечной божественной субстанции следует только то, что ей существенно, то есть *бесконечное*, как из природы треугольника вытекает вековечно имманентное ему свойство, что сумма его углов равна двум прямым. Бог есть *имманентная причина мира*, т. е., собственно, не причина, а субстанция мира. Мир имеет основу не в другой, а в божественной субстанции, которой свойственно полагать только бесконечное. Поэтому мы не можем спрашивать о начале мира как совокупности конечных модусов, как мы не говорим о происхождении того, что не имеет действительного существования. Так как мышление и протяжение суть бесконечные *атрибуты* одной, неделимой, безусловной субстанции, то в явлениях мира каждая вещь есть нераздельно то и другое, *модус мышления и модус протяжения*, душа и тело, идея и предмет, смотря по тому, мыслим ли мы эту вещь под тем или другим божественным *атрибутом*; определенному *модусу* протяжения

соответствует на данной стадии определенный *модус* мышления, телу — душа, явлению — идея. Действительного взаимодействия между этими членами не существует: ни идея не определяет предмета, ни предмет не определяет идеи; идеализм и материализм равно неосновательны. Только единство безусловной субстанции, которая в этих членах полагает свою неделимую сущность, определяет с необходимостью их взаимное отношение в мире явлений.

Это учение об идее, о котором также не знали древние, замечательно для нас в том отношении, что в нем натуральный механизм, который должна бы преобладать идея, переносится на существо самой идеи: идея представляет другую сторону того же механизма, который господствует в мире чувственных явлений. Мышлению отказывается в способности выступать за пределы действительности, выдвигаться *вперед*, чтобы отсюда, сообразно с познанною целью, предотвращать или видоизменять механический поток событий. Стремление к идеалу, деятельность мышления по цели есть чисто человеческое обольщение. В безусловном мышлении, так как оно тождественно с бытием, мы не можем признать этого передового движения идеи, которая определяла бы действительность по свободно начертанному плану. Ни платоническая идея художественного или творческого отношения божества к миру, ни аристотелевское представление о божестве как безусловной цели мира не изъяняют истинной зависимости мира от божества. Мы не имеем логического перехода от бытия к инобытию, от бесконечного к конечному. И если идея божества врождена нам, то выступать за ее пределы, чтобы признать бытие конечного мира как такового, было бы так же нелепо, как если бы математик допускал существование радиусов вне содержащего их круга. В мире не заключается ничего другого, кроме того, что заключается в идее бесконечной субстанции.

Мирозерцание Спинозы условлено его стремлением построить философию по методу математической. Когда математик построяет круг из вращения линии около неподвижного пункта, то здесь причина круга имманентна самому кругу: поэтому здесь невозможно различие между сущностью и явлением; здесь определения всегда падают в то, чего они суть определения. У Спинозы мир, подобным образом, не есть нечто вне божественной субстанции; в истине существует только эта субстанция и ее вечные определения, которые, впрочем, как такие, а не иные, снимаются в ее безусловном единстве. В созерцании Спинозы мир есть как бы спокойная геометрическая

величина, без движения, без развития, без жизни; все в этом мире тихо, мертвенно, жизнь всего мира, какую мы знаем, принесена здесь в жертву Богу. Всемогущая сила субстанции все охватывает, все смыкает, не давая существам природыдохнуть собственную жизнь и испытать радости и скорби самобытного развития. Если материализм мыслит действительность как безусловный поток, не сдерживаемый и не управляемый идеей, то для Спинозы эта действительность есть безусловный покой, который уже поэтому не нуждается в сдерживающей и управляющей идее. Кто станет говорить об идее круга?³ Круг в своем покойном существовании заключает все, что принадлежит к его понятию; он не может ни развиваться, ни усовершенствоваться, он не нуждается в идее, которая определяла бы его развитие. Таким образом, в истине Спиноза отрицает самое понятие идеи. Вместо вечного бытия атомов, о котором говорит материализм, он изъясняет явления из *физической* силы бесконечной субстанции. Но для изъяснения действительности все равно, будет ли эта физическая сила принадлежать одной нераздельной субстанции, или же она будет разделена между множеством вечных субстанций: то и другое предположение ведет к строго механическому мирозерцанию.





Б. Н. ЧИЧЕРИН

История политических учений

<фрагмент>

Спиноза

Между тем как учение Гоббса подвергалось нападению и со стороны защитников народного полновластия и со стороны легитимистов, выведивших естественный закон из верховной власти Божьей, положенные Гоббсом начала права вошли, как составная часть, в систему другого, гораздо более замечательного мыслителя. У Спинозы эти начала явились выражением глубокого философского мирозерцания, основанного не только на внешней механике телесных движений, а на понятии — внутренней силе, присущей самим вещам¹. Через это сама теория права получила более ширины и могла совместить в себе различные стороны человеческого общежития. Исходя от чисто механического сочетания сил, Гоббс искал в обществе одного внешнего единства, а потому требовал безусловного подчинения лиц государственной власти. Спиноза, напротив, ищет единства внутреннего, согласия души; он ограничивает права власти требованиями свободы и разума. Отсюда, с одной стороны, возможность связать это учение с началами демократов: в противоположность Гоббсу, Спиноза является защитником свободы и народной массы, хотя и не той исключительной крайности, какую мы видели у других демократических писателей. С другой стороны, настаивая на требованиях разума, который один может упрочить внутреннее единство общества, Спиноза не выводит, однако, естественного закона исключительно из этого начала, как делал Камберленд²; но, совокупляя обе стороны человеческого естества, он рядом с разумом ставит и влечения³, которые еще сильнее действуют на людей. По его

воззрению, и то и другое, в силу естественного закона, проистекает от Бога. У Спинозы, так же как у Камберленда, естественный закон исходит непосредственно от божества, но не в виде внешнего предписания, а как действие Бога, присущего миру и дающего вещам бытие и силу самосохранения. Источником естественного закона является, следовательно, уже не внешний двигатель, а внутренняя, божественная сила, разлитая в мироздании. Человек и здесь состоит в зависимости от общей системы вселенной, но не в виде песчинки, увлекаемой всемирным движением, а как часть самого божественного естества, одаренная собственной, принадлежащей ей мощью, которою она живет и действует. Одним словом, система Спинозы представляет сочетание различных сторон теории общежития на основании натуралистического пантеизма.

Это воззрение было окончательным результатом развития картезианской философии. Мы видели, что Декарт принял за первоначальную точку отправления мысли сознание собственного бытия. «Я думаю, следовательно, я есмь»: таково не подлежащее сомнению положение, от которого исходит человеческое мышление, отрешившееся от всего внешнего. Поэтому верховною категориею разума было поставлено понятие о бытии, а так как бытие представляется в двух видах: как само по себе сущее, или субстанция, и как сущее в другом, или принадлежность, — то главную роль в картезианской философии играла категория субстанции. В этом общем начале заключается и понятие о субстанции бесконечной, абсолютной, понятие, к которому неизбежно приводит представление о каком бы то ни было ограниченном и случайном бытии. Все ограниченное, случайное, имеющее начало от другого, непременно предполагает бытие абсолютное, которое само себе есть начало или само причина своего существования. Как абсолютное бытие, оно составляет основу всякого бытия и производит все остальное. Это и есть Божество, источник всего сущего. Произведенные же субстанции картезианцы представляли себе в двух видах: как субстанцию мыслящую и как субстанцию протяженную, то есть как разум и материю. Так как в основании их лежат два совершенно различных свойства, то между ними не может быть ничего общего; мы не в состоянии представить себе никакого отношения мысли к материи. Следовательно, это — две противоположности, которые одинаково происходят от Бога. При таком разъединении является, однако, затруднительный вопрос: как объяснить себе действительно существующее в человеке отношение мысли к материи и взаимодействие этих двух

субстанций? Отстранив несостоятельную физическую гипотезу Декарта⁴, последователи его прибегли к непосредственному действию самого Божества, источника всего сущего. Бог создает вещи, он же их сохраняет; то есть он вечно и непосредственно в них действует. Если одна субстанция не может иметь влияния на другую, совершенно от нее отличную, то Бог, соединяя их и действуя в них, может, по случаю явлений, происходящих в одной, производить соответствующие явления в другой. Это так называемый окказионализм (*les causes occasionnelles*⁵), которого держались картезианцы, старавшиеся сочетать свои начала с представлением о Божестве, отдельном от мира. Но надобно было сделать еще один шаг, и последовательное развитие системы вело к иному воззрению. Окказионализм имел ту невыгоду, что он все явления мира объяснял непосредственным вмешательством Бога, то есть рядом непрерывных чудес. Но если в вещах постоянно действует Божество, которое производит в них свойственные им явления, то легко было прийти к мысли, что самые вещи суть проявления божественного естества, ибо природа вещей не что иное, как сила в них действующая и сохраняющая их бытие. Отсюда понятие о Боге, присущем миру. Уже Декарт, отправляясь от основных начал своей системы, говорил, что, в строгом смысле, субстанция, или бытие, может быть только одна. Спиноза развил эту мысль в пантеистическую систему, в которой весь мир представлялся как проявление единой божественной сущности, действующей по законам неизменной необходимости. Этим способом легко было объяснить и отношение мысли к материи. Соответствие явлений происходит оттого, что обе составляют проявление одной и той же субстанции, но под различными атрибутами. Таким образом, противоположности связываются приведением их к единой, внутренней, присущей им силе, или к бытию, лежащему в их основе.

Можно сказать, что это был идеальный результат всего картезианского учения. Натуралистический пантеизм является окончательным выводом всякой системы, в которой господствует категория бытия. Мы видим то же воззрение у древних элатов, у неоплатоников, в схоластике первой эпохи, у Джордано Бруно, наконец, у Спинозы. В философии Нового времени учение Спинозы занимает то место, какое неоплатонизм занимал в древности. Но между обеими системами то существенное различие, что у Спинозы раздвоение материи и разума представляется в гораздо более резкой форме, нежели у неоплатоников. Противоположность атрибутов является непосредственным

свойством самого Божества. Это был результат промежуточного движения мысли. Древнее мышление всегда сохраняло в себе более единства, ибо оно исходило от единства и только постепенно шло к абсолютному раздвоению. Новая же мысль, исходя от раздвоения, понимает мировые противоположности в самой резкой их форме и полагает себе задачей сведение их к единству. Первым шагом в этом направлении было сочетание противоположностей посредством причины производящей. Это и была точка зрения картезианцев.

Спиноза специально занимался политикой. Он написал *Политический трактат* (Tractatus politicus), который остался, впрочем, недоконченным по случаю его смерти. Он умер в 1677-м году. За семь лет перед тем, в 1670-м году, он уже изложил существенные основания своей теории в *Богословско-политическом трактате* (Tractatus theologico-politicus). Последний писан, впрочем, с односторонней целью. Спиноза хотел доказать, что свобода мысли совместна с требованиями как богословия, так и политики, особенно в демократических государствах. Сущность учения одинакова в обоих сочинениях; есть, однако, некоторые частные разности, которые указывают на позднейшую разработку мыслей.

Политические воззрения Спинозы носят на себе печать его философии. Как чистый философ, он не принадлежал к какой-либо партии; он не имел в виду доказать то или другое практическое требование, поддержать известное направление. Исследуя начала политической жизни «с такою же свободой души, как математику», он предположил себе не смеяться, не плакать над человеческими делами, не приходить в негодование, а стараться понять их. Разнообразные влечения человека он рассматривал не как пороки, а как естественные свойства, принадлежащие человеческой природе, так же как к природе воздуха принадлежат холод, жар, бури, гром и тому подобные явления, которые, хотя бывают неприятны, однако необходимы и подлежат исследованию разума. Этот хладнокровный взгляд на жизнь приводит Спинозу к весьма невысокому мнению о человеке, в котором он видит игрелище страстей. Все, говорит он, хотят быть первыми и притеснять друг друга, отсюда непрерывные распри. Хотя религия предписывает любить ближних, однако это мало действует на людей. С другой стороны, разум может умерять и воздерживать страсти, но и это дело трудное. Кто воображает, что толпа или те, которые занимаются общественными делами, способны следовать одним внушениям разума, тот мечтает о золотом веке поэтов. Поэтому невозможно основать

политику на началах нравственности, а надобно устроить государство так, чтобы правители не могли делать зло, какими бы побуждениями они ни руководствовались, разумом или страстями. Внутренняя свобода или крепость души есть частная добродетель; добродетель же власти есть безопасность*. Такова точка зрения, с которой Спиноза предпринимает свои политические исследования.

Спиноза отправляется от положения, что всякая вещь, для того, чтобы получить бытие, нуждается в известной мощи (*potentia*). Та же мощь служит ей и для продолжения ее существования. А так как никакая вещь не может ни дать себе бытие, ни, следовательно, сама собою продолжать свое бытие, то эта создающая и сохраняющая ее мощь не что иное, как сила самой природы, или, что то же самое, как доказывает философия, — сила Божия. Отсюда проистекает и право природы или естественное право (*jus naturae*). Бог или природа имеет право на все, ибо право Божие не что иное, как самое его Всемогущество, когда оно рассматривается как абсолютно свободное, то есть как проистекающее из самого божественного естества. Отдельные же вещи, как части природы, настолько имеют право существовать и действовать, насколько они имеют мощи. Законом природы называется правило, по которому природа действует. Первый закон природы состоит в том, чтобы каждая вещь сохраняла свое бытие. Следовательно, все, что вещь делает по закону своей природы, то она делает по естественному своему праву. Так, например, рыбы созданы природою для плавания и большая для съедения малых; следовательно, они по естественному своему праву владеют водою и большие съедают малых.

Отсюда ясно, что и человек, по закону своей природы, имеет право делать все, что может, для своего самосохранения. Если бы человек состоял из одного разума, то естественный его закон заключался бы в подчинении разуму; но так как он от природы имеет и влечения, то, следуя им и повинаясь слепой страсти, он точно так же действует по естественному своему праву, как и тогда, когда он руководится указаниями разума. Безумный точно так же действует по праву своей природы, как и мудрый. Следовательно, естественный закон, под которым все люди рождаются и большею частью живут, запрещает только то, чего никто не хочет и не может. Остальное все — ненависть, гнев, распри — заключается в естественном праве людей. Если

* Tr. Pol., с<ар.> I. § 45, 46.

подобное воззрение кажется нам нелепым, то это происходит единственно оттого, что мы обращаем внимание лишь на ближайшие нужды человека, между тем как человек составляет малую частицу мироздания, и все его действия определяются не только собственным его разумом, но вечным порядком природы, действующей по неизменным законам*.

Очевидно, что это учение о самосохранении, как основном начале естественного закона, и о проистекающем отсюда праве на все, на что идет мощь, совершенно тождественно с теорией Гоббса⁶. Однако Спиноза делает здесь оговорку, которая несколько видоизменяет принятые им основания и открывает ему выход из чисто животных начал естественного права.

Хотя человек состоит из тела и души, говорит Спиноза, однако мощь его определяется не столько крепостью тела, сколько силою разума. Когда человек следует указаниям разума, он является деятельным, ибо он становится тогда полной причиной своих поступков. Напротив, когда он повинуетя влечениям, он является страдательным⁷, ибо он возбуждается к действию внешними предметами; следовательно, здесь он только отчасти причина своего действия. Отсюда ясно, что человек тем более свободен и тем более действует по законам своей природы, чем более он руководится разумом. Свобода состоит именно в повиновении разуму. Когда же человек увлекается страстями, он тем самым становится рабом**.

Из этой теории следует, очевидно, что человек носит в себе противоречащие законы, ибо разум указывает ему одно, а влечения совершенно другое. Но Спиноза не объясняет, каким образом в одном и том же существе, составляющем известное проявление единой субстанции, может совмещаться подобное противоречие. Все у него приводится к строгому единству первоначального естества; поэтому и отношение разума к страстям представляется не в виде борьбы противоположных стремлений, а как разнородные действия естественных причин. В этом заключается главный недостаток его системы: одна производящая причина не в состоянии объяснить ни борьбы противоположностей, ни потребности их соглашения. Отсюда противоречащие начала в самой теории: с одной стороны, понятие о разуме как о высшей силе человека, составляющей сущность его природы; с другой стороны, взгляд на человека как на существо, следующее более страстям, нежели разуму.

* Tr. Pol., <cap.> II, <§> 2-8; Tract. Th. Pol., <cap.> XVI, § 2-11.

** Tr. Pol., <cap.> II, <§> 11; ср.: Ethic. Pars IV, V.

Принявши последнее, мы неизбежно приходим к заключению, что человек, по самой своей природе, живет большей частью не по закону своей природы.

Спиноза прямо полагает правилом, что так как люди обыкновенно повинуются страстям, а страсти влекут их врозь, то по природе они враги. Ибо тот мне враг, кого я более всего должен опасаться, а люди тем опаснее, чем они хитрее других животных*. Это опять то же самое начало, что у Гоббса. Поэтому Спиноза представляет себе естественное состояние, предшествующее общежитию, точно так же как Гоббс. Здесь нет правды и неправды, ибо все принадлежит всем, и всякий имеет право добывать себе все. Здесь нет и понятия о грехе, как о нарушении чужого права, ибо никто не обязан уважать чужое право, так как естественный закон запрещает только то, на что не достает силы. Никто также не обязан исполнять своих обещаний: кто может от них уклониться и по собственному своему суждению считает это для себя полезным, тот имеет на то полное право. Иного даже и предположить нельзя, ибо, если бы люди, по естественному закону или, что то же самое, по установлению Божьему, обязаны были следовать разуму, то они всегда бы ему следовали, так как установления Божьи вечны и непреложны. Но на деле мы видим иное, а потому должны заключить, что таков закон человеческого естества**.

Таким образом, у Спинозы, так же как у Гоббса, понятия о правде и грехе, то есть о добре и зле нравственном, происходят единственно из состояния гражданского. Естественным же добром и злом он называет то, что способствует или препятствует сохранению нашего бытия, то есть что увеличивает или уменьшает нашу мощь***. Это те же понятия, которые мы встречали и у Гоббса и у Камберленда.

Однако, продолжает Спиноза, пока люди находятся в состоянии природы, где право каждого определяется личною его мощью, можно сказать, что в действительности естественное право совершенно ничтожно, ибо никто в одиночестве не в силах защитить себя от других, и каждый должен постоянно опасаться всех. Притом же люди без взаимной помощи едва в состоянии поддерживать свою жизнь и изощрять свой ум. Общежитие не только полезно, но и совершенно необходимо для приобретения многих вещей. Не всякий на все способен,

* Tr. Pol., <cap.> II, <§> 14.

** Tr. Pol., <cap.> II, <§> 12, 18, 23.

*** Ethic. Pars IV, prop. 8.

и не всякий может приобрести то, что нужно для поддержания жизни. Не достало бы ни времени, ни силы, если бы каждый должен был все делать один, не говоря о науках и искусствах, необходимых для счастья и совершенства человека. Поэтому варвары, не знающие гражданского порядка, ведут жизнь самую печальную. Да и те не в состоянии, без взаимной помощи, приобрести то небольшое, что им потребно*.

Отсюда ясно, что естественное право, свойственное человеку, не может существовать иначе, как при соединении сил. Когда несколько человек соединяются вместе, они тем самым увеличивают свою мощь, а потому и свое право, и чем больше число соединившихся лиц, тем более возрастают их права. Таким образом, вне общества человек не имеет возможности жить по своему праву, и если схоластики на этом основании считают человека животным общежительным, то с этим можно согласиться**.

В другом месте Спиноза говорит, что так как люди руководствуются более страстями, нежели разумом, то очевидно, что толпа соединяется не вследствие каких-либо разумных требований, а под влиянием известных чувств, например, общей надежды, общего страха или желания. А так как всем людям прирождена боязнь уединения, ибо никто в одиночестве не имеет довольно сил для защиты и для приобретения жизненных удобств, то из этого следует, что люди по природе стремятся к гражданскому состоянию***. Рядом с этим, однако, Спиноза утверждает, что люди по природе враги и что человек не рождается гражданственным, а становится таковым****. Это опять одно из противоречий, вытекающих из общих его воззрений, из невозможности на основании его теории объяснить противоположные стремления человека. Гоббс, выставляя людей врагами, совершенно отвергал естественное стремление к сообществу и основывал общежитие единственно на требованиях разума. Но если люди, по своей природе, следуют более страстям, нежели разуму, то они никогда не соединятся. Это было самое существенное возражение против его учения. Спиноза это понял и хотел основать общество не только на требованиях разума, но и на естественном чувстве; однако через это противоречие не уничтожилось, а приняло только другой характер: если людям врождено стремление к сообществу, то нельзя считать их естественными врагами.

* Tract. Th. Pol., <cap.> V, 18–20.

** Tr. Pol., <cap.> II, <§> 15.

*** Tr. Pol., <cap.> VI, <§> 1.

**** Tr. Pol., <cap.> V, <§> 2.

Как скоро люди соединили свои силы и образовали общество, так личное право каждого уступает общему праву: ибо отдельное лицо бессильно перед остальными. Следовательно, каждый пользуется здесь тем правом, какое дается ему обществом, и всякий обязан исполнять то, что предписывается ему обществом. Если же он не повинуется, то можно употребить против него принуждение, так как право вытекает из силы. Это общее право, определяемое мощью собрания людей, называется властью, и тот держит ее абсолютно, кому с общего согласия вверяется забота об общем благе*.

В «Богословско-политическом трактате» Спиноза представляет происхождение обществ в виде всецелого перенесения каждым лицом своего права на общество. Необходимость власти, говорит он, видна из самой природы человека, который повинуется более страстям, нежели разуму. Поэтому для укрощения его нужна сила, без которой не может существовать никакое общество. Если бы даже, во имя общежития, каждый обещал отречься от своего права на все, то, по вечному закону человеческой природы, он не будет исполнять своего обещания иначе, как в надежде на большее благо или из страха большего зла. Пользуясь естественным своим правом, он нарушит данное слово, как скоро увидит в этом свою выгоду. Следовательно, всякий договор существует только ввиду проистекающей от него пользы, и как скоро польза исчезает, так самый договор становится недействительным. Поэтому кто хочет иметь возможность положиться на чужое слово, тот должен устроить это так, чтоб от нарушения обещания проистекало для обещающего большее зло, нежели от исполнения. Это и совершается установлением общей власти, на которую переносятся силы, а потому и права всех и каждого. Так как она могущественнее всех, следовательно, может всякого принудить к исполнению своих требований, то каждый может быть уверен, что заключенный им договор не будет нарушен**. Здесь Спиноза очевидно ближе следует Гоббсу, но так как, в сущности, по его учению, перенесение прав составляет только последствие соединения сил, то в позднейшем своем сочинении он совершенно опустил первое и ограничился вторым.

Целый состав власти, по определению Спинозы, называется государством***. Вообще, Спиноза считает власть и государство понятиями тождественными. У него встречается

* Tr. Pol., <cap.> II, <§> 15–17.

** Tract. Th. Pol., <cap.> V, <§> 22; <cap.> XVI, 15–25.

*** Imperii integrum corpus Civitas appellatur. Tr. Pol., <cap.> III, <§> 1.

даже та самая фраза, которая была сказана современником его Людовиком XIV: «Царь есть само государство» (*Rex est ipsa civitas*)*, — доказательство, что это изречение было не безумным самопревознесением абсолютизма, а выражением известного политического взгляда, вытекавшего из практики, так же как и из философского мышления. Устройство государства может быть различно: правление может быть монархическое, аристократическое и демократическое. Но каково бы оно ни было, сущность власти везде одна и та же: во всяком государстве ей принадлежит верховное право над лицами.

Для точнейшего определения этого права надобно принять во внимание, что оно, по существу своему, не что иное, как естественное право, насколько оно вытекает не из мощи отдельного лица, а из мощи соединенной толпы. Поэтому и здесь прилагается правило, что верховная власть имеет столько права, сколько у нее есть силы. Но так как сила каждого подданного совершенно ничтожна перед обществом, то подчинение здесь полное и всецелое. Подданный не может устроить свою жизнь так, как он хочет, ибо он живет не по своему праву, а по праву государства. Если бы последнее предоставило гражданам жить по собственному изволению, то оно тем самым уничтожило бы само себя. Отсюда следует, что подданный обязан исполнять все предписания власти, даже самые нелепые. Он не имеет права решать, что хорошо и что дурно, что справедливо и что несправедливо. Все это зависит от постановлений власти, а потому все, что она признает благим и справедливым, должно считаться мнением всех и каждого. Из этого ясно также, что государство не может нарушить право или поступить несправедливо, ибо оно само источник всякого права. Оно может только грешить или ошибаться, как философы говорят про природу, что она иногда ошибается; то есть оно может предпринять действие вредное для него самого. Таким образом, государственная власть не знает границ; она не сдерживается никаким законом, никаким правом. Это прямо вытекает из необходимости подчинить силы отдельных лиц силе целого.

Спрашивается, однако, не противно ли разуму подчинять себя безусловно чужому решению? Ответом служит то, что сам разум указывает нам необходимость государственного порядка. Человек не может жить по своему праву; собственный его разум предписывает ему искать мира; следовательно, он не может не подчиняться государственной власти, а подчинение

* Tr. Pol., <cap.> VII, <§> 25.

непрерывно должно быть всецелое. Если иногда веления власти противоречат разуму, то это — зло, которое далеко перевешивается добром, проистекающим от государства, а разум предписывает из двух зол выбирать меньшее. Следовательно, подчиняясь власти, человек следует внушениям разума, а так как свобода состоит именно в деятельности, соответствующей разумом, то подчиняясь власти, человек не становится рабом, а напротив, он через это только делается свободным*. В этом смысле Спиноза говорит, что свобода есть истинная цель государства**.

Однако и здесь, так же как и относительно отдельного человека, эти начала подвергаются ограничениям, которые значительно видоизменяют самую их сущность. Спиноза сознается даже, что такое полновластие во многих отношениях должно оставаться чисто теоретическим требованием***. С одной стороны, мощь государства, а следовательно, и его право, так же как и в отдельном человеке, определяется преимущественно деятельностью разума. Здесь это еще очевиднее, ибо соединение сил происходит именно на основании тех начал, которые разум указывает как полезные всем. Власть, которая действует неразумно, тем самым подрывает собственную силу. С другой стороны, так как право определяется мощью, то власть государства распространяется единственно на то, что оно может вынудить обещанием награды или страхом наказания. Поэтому государство не имеет права предписывать то, к чему нельзя побудить людей этими средствами. Так, например, человек не может отречься от природной способности суждения. Ибо какими наградами или наказаниями возможно заставить людей думать, что целое меньше части или что ограниченное тело бесконечно? Точно так же нельзя заставить человека любить того, кого он ненавидит и т. п. Сказать, что государство имеет право издавать подобные предписания, все равно что утверждать, что человек имеет право безумствовать****.

С этой точки зрения Спиноза обсуждает вопрос о свободе совести и мысли. Этому посвящаются последние главы «Богословско-политического трактата».

Спиноза, так же как Гоббс, не отделяет церкви от государства и приписывает верховной власти право устанавливать все, что касается веры и благочестия. Он выводит это из того, что

* Tr. Pol., <cap.> III, <§> 2–6; Tract. Th. Pol., <cap.> XVI, <§> 25 и след.

** Tract. Th. Pol., <cap.> XX, <§> 12.

*** Tract. Th. Pol., <cap.> XVII, <§> 1.

**** Tr. Pol., <cap.> III, <§> 79.

царство Божие заключается в законе, предписывающем правду и любовь; но в естественном состоянии нет правды и неправды, повиновения и греха: все это определяется единственно властью гражданской; следовательно, от последней зависит давать предписания относительно правды и любви. В естественном состоянии не может быть даже понятия о Боге как законодателе, облеченном властью, ибо здесь Бог действует через закон природы, а потому он может быть понимаем только как природа, действующая по вечной и неизменной необходимости. Следовательно, как властитель, он может царствовать над людьми единственно через посредство тех, которые облечены властью в человеческих обществах. Это относится одинаково и к естественной религии, и к откровенной, ибо и в последней, для того чтобы получившие откровение могли повелевать людям, надобно, чтобы подчиненные добровольно перенесли на них свои права, то есть чтобы пророки облечены были верховной государственной властью. Кроме того, необходимо, чтобы религия и благочестие приспосабливались к миру и к сохранению государства, составляющим первое требование общежития, без которого все подвергается опасности. А так как суждение о том, что для этого потребно, принадлежит верховной власти, то ей же принадлежит и право применять религию к общественным нуждам. Это предписывается самим божественным законом, который запрещает наносить вред кому бы то ни было, следовательно, менее всего государству, в котором заключается общее благо. Высшее действие любви состоит именно в охранении общего мира и согласия. А так как частный человек сам собою не может решить, что полезно и что вредно государству, то он прежде всего должен повиноваться решениям верховной власти. Спиноза называет даже возмутительным мнение, отделяющее церковную власть от гражданской, ибо оно отнимает у правителей самое твердое основание власти — господство над душами. Примером может служить римский первосвященник, который, имея духовную власть, подчинил себе всех светских князей*.

Однако, приписывая государственной власти право устанавливать догматы веры, назначать святителей, совершать таинства, судить о делах благочестия, Спиноза отстаивает неприкосновенность человеческой совести. Внутреннее поклонение Богу и внутреннее благочестие остаются правом каждого отдельного лица, ибо совести своей никто не может перенести на другого. Душевное настроение не дается внешней властью; силою

* Tract. Th. Pol., <cap.> XIX, <§> 1 и след.

и законом никого нельзя сделать блаженным. Следовательно, всякий может свободно мыслить и чувствовать в делах веры*. Спиноза утверждает даже, что внешнее поклонение, определение которого предоставляется общественной власти, не может ни вредить, ни способствовать истинному познанию Бога и любви к нему, составляющим предмет внутреннего поклонения; поэтому из-за одних внешних обрядов не стоит нарушать общественный мир и порядок**.

Можно спросить: в чем же состоит это внутреннее благочестие, если по естественному закону нет понятий о правде и неправде, о повиновении и грехе, и если все это зависит единственно от предписаний гражданской власти? Тут очевидно должно исчезнуть все нравственное существо человека. Но Спиноза далек от подобной мысли; для него, напротив, нравственные требования составляют высшую цель человека, как разумного существа. Это опять одно из тех противоречий, к которым неизбежно вела его точка зрения. У него рядом стоят несовместимые начала.

Так же как от свободы совести, продолжает Спиноза, никто не может отказаться и от свободы мысли, ибо никого нельзя принудить думать так или иначе. Предписывать можно только действия, а не помыслы. Когда государство хочет насилловать мысль, оно выступает из пределов своего права, ибо выходит из границ своей мощи. Поэтому надобно считать насильственным правление, отрицающее у подданных свободу думать, а следовательно и говорить то, что думают, и напротив, умеренным то, которое допускает эту свободу.

Нельзя не заметить, что это следствие вовсе не вытекает из начал, положенных Спинозой. Мысль есть внутреннее действие, не подлежащее запрещению; но речь есть действие внешнее, подчиненное по этому самому правам власти. Далее, Спиноза еще более расширяет это начало, требуя для граждан права не только говорить, но и учить. Из внутренних прав совести этого никак нельзя вывести. Впрочем, он сам делает здесь оговорку: я не спорю о правах власти, говорит он, а о том, что полезно. Подобная свобода не может вредить государству, если только она не ведет к действиям, противным предписаниям общественной власти. Прилагая это мерилу, легко определить, какие мнения должны считаться возмутительными. Сюда относятся все учения, противоречащие основному договору,

* Tract. Th. Pol., <cap.> VII, <§> 90–92.

** Tr. Pol., <cap.> III, <§> 10.

на котором зиждется общество, например, что верховная власть не полноправна, что подданные могут жить по своему усмотрению и т. п. Остальное все должно быть разрешено. Правда, от подобной свободы могут произойти некоторые неудобства, но неудобства есть во всем. Кто хочет искоренить все пороки, тот скорее раздражит, нежели исправит людей. Тем менее следует запрещать свободное движение мысли, которое само по себе есть добродетель и притом необходимо для успеха наук и искусств. Запрещение мысли может вести только ко всеобщему лицемерию; оно произведет еще большее стремление к запретному плоду и заставит даже добрых граждан ненавидеть стеснительные законы. Подобные постановления возбуждают только расколы и ненависть между членами государства. Они обрекают на изгнание и на плаху людей твердых в своих убеждениях; они порождают мучеников, к крайнему вреду для самой верховной власти. Поэтому всякому государству, а тем более демократическому, всего полезнее давать предписания только относительно внешних действий, предоставляя каждому думать, что хочет, и говорить то, что думает*.

Определив права верховной власти над подданными, Спиноза рассматривает и отношения ее к другим государствам. Так как право общественной власти не что иное, как самое естественное право, вытекающее из мощи союза людей, то различные государства состоят между собою в тех же отношениях, в каких находятся отдельные лица в естественном состоянии, с той только разницей, что государства имеют более средств защищать себя от нападений. А так как люди в естественном состоянии враги между собою, то и государства по природе враги. Поэтому всякое государство имеет всегда право вести войну против другого. С другой стороны, государства, так же как и отдельные лица, могут соединяться для взаимной помощи; но так как над ними нет высшей власти, которая бы их сдерживала, то соблюдение договоров зависит от воли каждого. Государство исполняет договоры, пока это ему полезно, и имеет полное право нарушать их, как скоро ему представляется от этого выгода. Это — право, принадлежащее каждому человеку в естественном состоянии; для верховной же власти, вообще, высший закон есть благо народное, и этому началу оно должно жертвовать всем. Если, при этом, государство, с которым было заключено обязательство, считает себя обманутым, то оно должно винить только собственную глупость, которая побудила его ввериться

* Tract. Th. Pol., <cap.> XX.

лицу, облеченному полновластием и признающему пользу своей власти высшим для себя законом*. Спиноза утверждает, что все эти последствия совершенно неизбежны, ибо они выводятся необходимым образом из самой природы человека, то есть из общего всем людям стремления к самосохранению. Но из этого самого ясно, что в приложении к международному праву эти начала оказываются недостаточными. Нет сомнения, что государства во взаимных отношениях руководствуются прежде всего самосохранением, но это не единственное правило человеческих действий. Существуют разумно-нравственные требования, которые имеют существенное значение в отношениях держав, так же как и отдельных лиц, требования, которые не уничтожаются недостатком высшей принудительной власти. Но выводя право из силы, Спиноза, конечно, не мог смотреть на дело иначе. Надобно только заметить, что здесь у него нет даже тех ограничений, которые являются в приложении к другим сторонам права и которые дают его системе существенно иной оттенок, нежели тот, который мы видим у Гоббса.

Тем ярче выступают эти ограничивающие начала в учении о государственном устройстве. И здесь Спиноза отталкивается от самосохранения. Государство, говорит он, тем лучше устроено, чем более оно имеет силы для самосохранения, а силы оно имеет тем более, чем более оно руководится разумом**. Спиноза дает своему рассуждению и другой оборот, который приводит его к тому же заключению. Наилучший образ правления, говорит он, определяется целью гражданского состояния. Эта цель не что иное, как мир и безопасность жизни. Однако под именем мира не следует разуметь рабство, варварство и пустыню, ибо в таком случае для людей не было бы ничего ужаснее мира. Мир не есть только отсутствие войны; это — согласие душ. Согласная же жизнь людей есть жизнь человеческая, которая определяется не одним кровообращением и другими отправлениями, общими всем животным, но главным образом силою и деятельностью разума. Мы видели выше, что в «Богословско-политическом трактате» Спиноза выставлял свободу как истинную цель государства. Последнее начало не противоречит первому, ибо свобода, по его воззрению, состоит именно в деятельности разума***. Цель государства, говорит здесь Спиноза, заключается не в том, чтобы из людей сделать автоматов или животных, а в том, чтобы

* Tr. Pol., <cap.> III, <§> 12–18.

** Tr. Pol., <cap.> V, <§> 1.

*** Tr. Pol., <cap.> V, <§> 5; <cap.> VI, <§> 3.

они безопасно пользовались способностями тела и души, руководясь в своих действиях свободным разумом*.

Мы видим здесь совершенно иные требования, нежели у Гоббса. Отсюда и другой взгляд на государственное устройство. Понимая мир не как один только внешний порядок, а как внутреннее согласие душ, Спиноза ставит власть, устанавливаемую свободными лицами, выше той, которая приобретается войною. Хотя существо права у обеих одно и то же, однако цель и средства различны: в одном случае подчиняющаяся толпа руководится более надеждою, в другом случае страхом, в одном она имеет в виду улучшение своей жизни, в другом избежание смерти; в одном случае она живет для себя, в другом для победителя. Таким образом, цель власти, приобретенной войною, скорее иметь рабов, нежели подданных**. Относительно способов сохранения подобной власти Спиноза ссылается на Макиавелли; сам же он разбирает наилучшее устройство свободных государств.

Образ правления может быть монархический, аристократический и демократический. Опыт, по-видимому, убеждает нас, что для сохранения мира и согласия лучше всего верить правление одному лицу. Но это порождает только рабство, а не внутреннее единение душ. Если бы люди, говорит Спиноза, были устроены так, чтобы они сами собою избирали то, что для них всего полезнее, то не нужно было бы искусства для установления между ними согласия. Но так как человеческая природа совершенно иная, то надобно власть учредить так, чтобы как правители, так и подданные поневоле стремились к общему благу, а этого можно достигнуть единственно так, что общественные дела неверяются никому безусловно. Ибо никто не бывает одарен такою душевною силою, чтоб иногда не заснуть или не поддаться влечению страстей. Нелепо требовать от кого бы то ни было то, чего никто сам от себя ожидать не может, именно, чтобы он заботился о других более, нежели о себе самом, чтобы он не был алчен, завистлив, честолюбив, особенно когда его ежедневно окружают величайшие соблазны. До какой степени ошибаются те, которые воображают, что одно лицо может быть облечено полновластием, ясно из того, что право определяется мощью, а мощь одного лица далеко не в состоянии совладать с такой задачей. Поэтому всякий монарх ищет опоры в преданных ему людях, так что власть здесь, в сущности, не монархическая, а аристократическая. Это

* Tr. Pol., <cap.> XX, <§> 12.

** Tr. Pol., <cap.> V, <§> 6.

еще очевиднее, когда на престоле сидит ребенок, больной или старик. Тут все государственное управление переходит к другим. Но чем менее монарх имеет собственной силы, тем более он должен опасаться граждан; следовательно, он всегда будет стараться их ослабить. Такое же опасение рождается и относительно наследников, которые поэтому обыкновенно воспитываются так, чтобы от них нечего было бояться. Отсюда ясно, что чем более власть сосредоточена в одном лице, тем менее в ней силы, тем более она должна опасаться подданных и тем хуже состояние последних. Следовательно, для прочного устройства монархии нужно положить такие основания, которые соединяли бы безопасность государя со спокойствием граждан. Надобно сделать так, чтобы монарх был полновластным, только когда он заботится о благе подданных*.

Эта критика монархического правления прямо вытекает из основных начал системы Спинозы. Если право определяется естественной силою, то очевидно, что оно всего более шатко, когда оно вверяется одному лицу; а с другой стороны, если слабость порождает страх, то естественно, что монарх всего более должен бояться граждан. Здесь можно видеть то смешение юридического полновластия и фактического, нравственных отношений и естественных, которое вообще характеризует воззрения Спинозы и которое составляет неизбежное последствие натуралистической точки зрения.

Для устранения этих недостатков Спиноза хочет установить такой твердый порядок, который бы не мог быть поколеблен даже волею монарха. Князь должен являться как бы божеством, которого решения имеют характер вечных законов, так что если бы он сам случайно приказал что-либо противозаконное, то министры, повинаясь постоянной его воле, не должны исполнять подобного повеления. При таком устройстве всякое право является выражением воли монарха, но не всякая воля монарха становится правом**. Но одних законов недостаточно для достижения этой цели; надобно, чтобы законы охранялись самим народом, для пользы которого они установлены. Воля монарха должна быть связана мнением совета, выбранного из всех частей народа, который таким образом призывается к участию в общем решении.

Устройство, предлагаемое Спинозою, не есть, однако же, конституционная монархия, которой образец он мог видеть

* Tr. Pol., <cap.> VI, <§> 4–8.

** Tr. Pol., <cap.> VII, <§> 1.

в Англии. Правление, смешанное из отдельных элементов, было несовместно с единством верховной власти, которое вытекало из его учения. Чтобы положить предел произволу и направить волю монарха к общему благу, Спиноза прибегает к избрительному им самим, чисто утопическому устройству, в котором под наружною оболочкою монархии скрываются в сущности демократические начала. Он разделяет весь народ на семейства, не определяя, впрочем, оснований этого разделения. Все поля и даже дома должны принадлежать государству и раздаваться ежегодно в наем отдельным семьям. Это делается с целью установить между всеми гражданами общий интерес, а потому и общее мнение насчет общественных дел; ибо иначе всякий, следуя естественным своим влечениям, будет иметь в виду только частную свою пользу. Из каждого семейства от трех до пяти человек назначаются в члены верховного совета. Ежегодно выбирается один на несколько лет, так что постоянно происходит смена. Выбор предоставляется самому монарху, но неперемennое условие избираемости состоит в достижении пятидесятилетнего возраста. Через это выбору полагается предел, и каждый гражданин имеет надежду достигнуть этой почести*.

Совет собирается по крайней мере четыре раза в год. Все государственные дела должны идти через него; монарх не может ничего решить, не выслушав его мнение. Притом те мнения, которые имеют за себя менее ста голосов, совершенно устраняются; из остальных же монарху предоставляется выбор. На совет возлагается не только законодательство, но и управление посредством избираемых им министров, которые заседают постоянно и должны представлять ему отчет о своих действиях. Через него же идут все просьбы и жалобы граждан; ему предоставляется воспитание царских детей и опека над ними. Одним словом, царь, по выражению Спинозы, является как бы разумом государства, а совет как бы чувствами, через которые разум познает состояние страны и через которые он действует соответственно со своими решениями**. Очевидно однако, что здесь чувства имеют гораздо более значения, нежели разум.

Для суда учреждается другой совет, из одних юристов, избираемых также из отдельных семейств поочередно***. Войско же составляется из всех граждан без исключения. Они несут службу безвозмездно. Это делается для ограждения свободы, ибо

* Tr. Pol., <cap.> VI, <§> 11–16; <cap.> VII, <§> 8, 13.

** Tr. Pol., <cap.> VI, <§> 17–25.

*** Tr. Pol., <cap.> VI, <§> 26.

вооруженный человек сам себе властелин, чего нельзя сказать о безоружном. Кому вручается военная сила, говорит Спиноза, тому, безусловно, вручается и право; поэтому наемное войско всегда опасно. Ненадежна и армия, составленная из граждан, получающих жалованье; она годится для войны, а не для мира. Монархия, опирающаяся на такое войско, в сущности, всегда находится в состоянии войны: здесь свободою пользуются одни воины, а остальные обращаются в рабов*.

Для сохранения равенства между гражданами Спиноза устраняет и всякие привилегированные сословия, за исключением ближайших родственников монарха; да и тем в третьей или четвертой степени воспрещается брак, чтобы не умножилось их число. Значительное дворянство, говорит Спиноза, не только ложится тяжелым бременем на народ, но и опасно для государства. Люди, имеющие избыток досуга, большею частью замышляют преступные дела. Князья вовлекаются в войны главным образом вследствие влияния дворян**.

Наконец, верховная власть должна оставаться нераздельною и передаваться по праву первородства, а за недостатком детей переходить к ближайшему наследнику по крови***. Через это произведенный раз выбор царя становится как бы вечным. Иначе власть должна постоянно возвращаться к народу, а такая перемена всегда опасна. Спиноза отвергает мнение тех, которые утверждали, что монарх может по произволу распоряжаться престолонаследием. Частное право наследства, говорит он, получает силу единственно от государственной власти; царь же есть само государство; следовательно, частное право к нему не приложимо. Как скоро он умер, так некоторым образом умирает само государство, и власть, по естественному закону, возвращается к народу, разве когда народ постановил постоянное правило о ее переходе****.

Таково предлагаемое Спинозой устройство монархии. Единственное правило, которому я здесь следовал, говорит он, состояло в том, что народ может и при царе сохранить достаточную свободу, если только правление устроено так, что сила князя определяется одною силою народа и охраняется самим народом****. Ясно, что монархия становится здесь в зависимость

* Tr. Pol., <cap.> VII, <§> 12, 22.

** Tr. Pol., <cap.> VII, <§> 20.

*** Tr. Pol., <cap.> VI, <§> 37.

**** Tr. Pol., <cap.> VII, <§> 25.

***** Tr. Pol., <cap.> VII, <§> 31.

от демократии. Спиноза старается следующим образом оправдать преобладание, которое он доставляет последней: «Может быть, — говорит он, — все это покажется смешным тем людям, которые приписывают все человеческие пороки одному низшему классу и утверждают, что толпа наводит страх, если сама не трусит, что чернь или служит раболепно, или превозносится высокомерно, что в ней нет истины и суждения и т. п. Но природа у всех одна. Мы обманываемся только властью и поклонением, вследствие чего мы видим различие там, где его нет, и считаем дозволенным одному то, что запрещено другому. Гордость свойственна всем властителям. Гордятся и те, которые возвышаются путем ежегодного выбора; что же сказать о вельможах, пользующихся вечными почестями! Но их высокомерие украшается роскошью, расточительностью, известным сочетанием пороков, некоторым ученым невежеством и изыществом бесстыдства, так что те пороки, которые, сами по себе взятые, позорны и безобразны, кажутся невеждам честными и благовидными. Не удивительно, что толпа, как говорят, наводит страх, если сама не трусит; ибо свобода и рабство нелегко соединяются. Не удивительно, что у нее нет истины и суждения, когда большая часть государственных дел от нее скрыты и она может только делать предположения из немногого, чего нельзя утаить. Воздерживать свое суждение — редкая добродетель. Поэтому делать все тайно от граждан и хотеть, чтобы они не судили ложно о делах и не толковали их вкривь, — признак величайшего невежества. Если бы толпа умела себя умерять, воздерживать свое суждение насчет того, что ей мало известно, и из немногих данных выводить верные заключения, она была бы достойнее властвовать, нежели состоять под властью. Но, как сказано, природа у всех одна. Все кичатся властью, все наводят страх, если сами не трусят, и везде правда нарушается страстями и своеволием, особенно же там, где владычествуют один или немногие, которые имеют в виду не право и не истину, а только умножение своего достояния»*.

Очевидно, что для Спинозы не существовало понятия о различии политической способности, вытекающем из различного положения, занятия и состояния людей. Рассматривая все предметы под видом вечности (*sub specie aeternitatis*), он все приводил к общим свойствам человеческой природы, упуская из виду разнообразное развитие этих свойств и различное положение их к политической жизни.

* Tr. Pol., <cap.> VII, <§> 27.

От монархии Спиноза переходит к аристократии, под именем которой он разумеет правление, составленное из нескольких выборных лиц. Этим признаком избрания, по его мнению, аристократическое правление отличается от демократического, в котором господствуют прирожденные права. С этой точки зрения он признает один только вид аристократии, именно тот, в котором правящая коллегия сама себя восполняет посредством выбора, взгляд очевидно неправильный*.

Отличие аристократии от монархии Спиноза полагает 1) в том, что здесь власть, будучи сосредоточена в довольно значительном собрании, гораздо прочнее и не нуждается во внешних опорах, вследствие чего у царей есть посторонние советники, а у аристократии их нет. 2) Цари умирают, а собрания вечны, поэтому здесь правление никогда не возвращается к народу. 3) Собрание не подлежит случайностям малолетства, болезни и старости, как монарх. 4) В собрании нет такой случайности и непостоянства воли, как в одном лице, почему здесь неуместно правило, что не всякая воля правителя составляет закон. Из всего этого ясно, что аристократическое правление, заключая в себе более элементов силы, тем самым более абсолютно, нежели монархия. Если оно в действительности не совсем полновластно, то это происходит единственно оттого, что вне собрания есть толпа, которой аристократия должна бояться и которая поэтому должна пользоваться некоторой свободой. Но так как, вообще, наилучшее устройство всякого правления — то, в котором власть пользуется наибольшим правом, то очевидно, что аристократия будет устроена наилучшим образом, когда она по возможности будет приближаться к абсолютной власти, то есть когда народ менее всего будет представлять для нее опасности и когда он будет пользоваться лишь той свободой, которая будет дарована ему общими законами государства. Такое полновластие совета не может вести здесь к порабощению народа, ибо мнение довольно значительного собрания вообще руководится не столько страстью, сколько разумом. Страсти влекут людей врозь, когда же люди действуют заодно, то они по необходимости должны руководиться общей мыслью**.

В аристократии не нужно делить народ на семейства, как в монархии. Здесь неуместно и общественное владение землею. Напротив, подвластные должны иметь собственность;

* Tr. Pol., <cap.> VIII, <§> 1.

** Tr. Pol., <cap.> VIII, <§> 17.

иначе, не пользуясь никакими правами, они уйдут в другие земли. Здесь нет также нужды составлять войско единственно из граждан, хотя, с другой стороны, исключение последних из военной службы несогласно со здравою политикой, ибо лучше всего дерутся те, которые бьются за свою родину. Но не следует вручать долговременной военной власти одному лицу, ибо это для аристократа всего опаснее. Сущность аристократического правления заключается в верховном совете; поэтому всего важнее законы, которыми определяется его состав. Прежде всего, он должен быть довольно многочислен, так чтобы силы его перевешивали силы народные. Численное отношение должно быть здесь не менее как к 1 к 50. Выбор не должен быть стесняем происхождением, ибо, с одной стороны, это возбуждает негодование исключенных и может вести к излишнему уменьшению числа патрициев, а с другой стороны, приращенное право есть скорее признак демократии. Этот верховный совет, составленный из всех патрициев, должен собираться изредка для обсуждения законов и для избрания недостающих товарищей и всех правительственных лиц. Но к управлению делами такое многочисленное собрание не способно. Для этого учреждается другой, подчиненный совет или сенат, который избирается из членов высшего сословия, достигших пятидесятилетнего возраста. Но так как и сенат слишком многочислен для заведывания текущими делами управления, то он в свою очередь избирает из своей среды коллегию консулов. Наконец, так как в аристократии всего важнее, чтобы патриции составляли единое тело и строго соблюдали законы, то необходимо особое установление, охраняющее законы и наказывающее всякое нарушение их со стороны членов высшего сословия. Вверить подобную власть одному лицу слишком опасно; поэтому она должна быть вручена коллегии синдиков, избираемых пожизненно из сенаторов, достигших шестидесятилетнего возраста. Так как власть этой коллегии должна распространяться и на судей, то она может вместе с тем составлять высшую апелляционную инстанцию суда. Это будет служить и гарантией для народа, ибо синдики неизбежно возбуждают против себя ненависть многих патрициев, а потому всегда будут искать опоры в массе. Для большей прочности устроенного таким образом правления Спиноза предлагает постановить, что тот, кто предложит какое-нибудь изменение в коренных законах государства, должен считаться виновным в оскорблении величества и не только подлежит смерти и конфискации имущества, но памятник его казни должен быть выставлен публично, на вечные времена, в поучение людям.

Аристократическому правлению, в котором один город стоит во главе других, Спиноза предпочитает, впрочем, правление, составленное из нескольких самостоятельных городов, из которых каждый может существовать независимо от других и управляется сам собою. Однако он представляет себе это устройство не в виде простого союза независимых государств. Все города должны составлять одно государство, в котором каждый должен пользоваться тем большими правами, чем больше его могущество в сравнении с другими. Здесь равенство неуместно, ибо сила неравна, между тем как отдельные лица справедливо считаются равными вследствие того, что их сила совершенно ничтожна в сравнении с силою общества. Очевидно, Спиноза имел в виду то, что в настоящее время называется союзным государством, несовершенный образец которого он мог видеть в своем отечестве, в Нидерландах.

Каждый город имеет здесь свое собственное правление. Для общих дел учреждается сенат, избираемый из патрициев отдельных городов, сообразно с числом членов каждой городской коллегии. Законодательная же власть и здесь принадлежит совокупности всех патрициев. Однако общее их собрание нужно только в самых редких случаях, ибо законы должны всегда оставаться неизменными, а если и случится надобность в новом постановлении, то предложение сената может быть разослано для обсуждения по городам, которые решают большинством голосов. Что же касается до надзирающей власти, то она возлагается на выборных синдиков, которые посылаются от городов в общий сенат для заседания в нем без права голоса.

Главная выгода подобного устройства сравнительно с первым состоит в том, что так как патриции отдельных городов будут иметь тем более значения в целом, чем выше степень могущества их города, то они, естественно, будут всего более стараться об умножении благосостояния своих подданных. Кроме того, тут общее собрание не может быть неожиданно подавлено силою. Здесь также меньше опасности от могучих вельмож. Наконец, здесь большее количество людей пользуется свободой, нежели там, где владычествует один город. И если возразят, что в таком сложном теле при столкновении интересов много времени будет проходить в переговорах, то это не беда, ибо прения ведут к выяснению истины*.

Нельзя не заметить, что эти соображения, в которых всего более проглядывает забота о свободе, не отвечают тем требованиям

* Tr. Pol., <cap.> IX.

возможно более абсолютной власти, которые вытекают из системы Спинозы. Ясно, что практические сочувствия заставили строгого мыслителя отклониться от собственных начал.

Изложенные им основания аристократического правления Спиноза считает совершенно непреложными, так как они соответствуют не только требованиям разума, что было бы слишком ненадежной опорой, но и общим влечениям людей. «Могу безусловно утверждать, — говорит он, — что власть, которую держит один город, и особенно та, которую держат несколько городов, вечна, то есть, что она никакою внутренней причиной не может уничтожиться или перемениться в другую форму»*.

При всем том Спиноза не считает аристократическое правление наиболее абсолютным, а потому наиболее приближающимся к требованиям разума. Вполне абсолютно только правление демократическое, в котором участие в верховной власти зависит не от воли правительственного совета и не от выбора, а от прирожденного гражданам права. Здесь, впрочем, могут быть постановлены такие условия, при которых участвующие в правлении будут малочисленнее, нежели в самой аристократии. Так, например, право голоса может быть предоставлено только достигшим известного возраста, или старшим в роде, или имеющим известное состояние. Такого рода правления нисколько не уступают аристократии, ибо хотя и кажется, что выбор можно сделать на более разумных основаниях, однако в действительности патриции выбирают всегда тех, кто им более приходится <по нраву>. Если бы патриции делали выборы единственно ввиду общего блага, то никакое другое правление не могло бы сравниться с аристократическим; но человеческая природа ведет к другому.

Спиноза не считает, однако, эти демократии с ограниченными правами наилучшими в своем роде. Он предпочитает такое устройство, в котором безусловно все подчиненные отечественным законам, пользующиеся полноправием и ведущие честную жизнь, имеют право голоса и доступ к должностям. Этим определением исключаются только иностранцы, как состоящие под чужими законами, женщины, дети и рабы, как находящиеся под чужою властью, наконец, лишенные прав за преступления или постыдный образ жизни**.

К сожалению, Спиноза не успел изложить своих взглядов на тот образ правления, который он считал наилучшим из всех.

* Tr. Pol., <cap.> X, <§> 9. 10.

** Tr. Pol., <cap.> XI.

Смерть пресекла его работу. Те немногие намеки на демократию, которые встречаются в «Богословско-политическом трактате», не только не могут восполнить этого недостатка, но, по-видимому, указывают на иное течение мысли, нежели в позднейшем сочинении. Там он выставляет демократию как образ правления, который наименее удаляется от естественного состояния и в котором поэтому гражданам предоставляется наиболее свободы. Это происходит оттого, что каждый переносит свое право на общество, которого он сам состоит членом; каждый, следовательно, сохраняет участие в общем суждении, так что все остаются равными. Напротив, чем менее гражданам оставляется свободы суждения, тем более правление удаляется от естественного состояния и тем более оно имеет характер насилия*. Это воззрение трудно согласовать с понятием о демократии как правлении наиболее абсолютном, следовательно, наиболее удаляющемся от естественного состояния и оставляющем гражданам наименее личной свободы. Противоречие разрешается тем, что личное право сохраняется здесь в виде участия в общем решении; таким образом, правление, оставаясь вполне абсолютным, соединяется со свободой. Но, конечно, здесь не может быть речи о свободе в смысле независимости от власти. Это — свобода не личная, а политическая. Демократы XVII века именно так ее и понимали. Личное право было для них не основанием власти, как для философов XVIII столетия, а второстепенною точкой зрения.

Когда у Спинозы спрашивали: в чем состоит отличие его политического учения от системы Гоббса, он отвечал: «В том, что я везде сохраняю естественное право и даю верховной власти в государстве настолько прав над подданными, насколько она превосходит их мощью, что всегда бывает в естественном состоянии»**. Это замечание метко характеризует различие воззрений обоих мыслителей. Основания у них одни и те же: начало самосохранения как первоначальный закон природы; сила как источник права; всеобщая вражда людей в естественном состоянии; образование государств вследствие потребности мира; установление правды между людьми единственно волею государственной власти; наконец полновластие государства, простирающееся и на церковную область. Но для Гоббса мир есть только внешний порядок, для Спинозы это — согласие душ, в котором находят свое удовлетворение все требования

* Tract. Th. Pol., <cap.> XVI, <§> 36; <cap.> XX, <§> 38.

** Epist. 50, <§> 1.

человека. Гоббс образует государство подчинением отдельных лиц единой воле, Спиноза — соединением сил. Гоббс не знает предела государственной власти, которую он распространяет и на внутреннего человека; Спиноза ограничивает полновластие государства требованиями разума и свободы, ибо разум один дает настоящую силу, а внутренней свободы у человека отнять невозможно. Наконец, Гоббс, по самому свойству своего учения, предпочитает монархию, где наиболее единства и подчинения; Спиноза отдает преимущество демократии, в которой соединенная сила всех достигает высшего своего развития. Одним словом, вместо силы внешней, а потому непрочной, Спиноза ставит силу внутреннюю, которая соединяет в себе все элементы человеческой природы, а потому дает самой власти гораздо более крепости. «Власть, — говорит Спиноза, — которая не имеет ничего другого в виду, как только вести людей страхом, скорее изъята от пороков, нежели одарена добродетелью. Но людей надобно вести так, чтобы им казалось, что их не ведут, а что они живут по собственному своему разуму и по свободному своему изволению, и, таким образом, чтобы они воздерживались единственно любовью к свободе, желанием умножить свои средства и надеждою на достижение почестей, сопровождающих власть»*.

Можно сказать, что учение Гоббса было возведено Спинозой в высший философский идеал, соединяющий в себе разнообразные стремления человека. Но это сочетание производилось на почве чистого натурализма; поэтому многое должно было оставаться здесь неразрешенным. У Спинозы всего яснее выказываются свойства, качества и недостатки всех предыдущих исследователей. Все эти учения носят на себе натуралистический характер. Начала права выводятся из природы человека, взятой всецело, без различия физической и духовной стороны. Человек рассматривается как явление природы, с естественными своими свойствами и наклонностями и в естественной связи со всем окружающим миром. Поэтому источником права является здесь первоначальная основа естества, самое бытие, или производящая сила, составляющая сущность этого бытия. Первый естественный закон для человека, как и для всякого другого существа, состоит в сохранении своей природы. Поэтому и в государстве верховным началом и источником всякого права является верховная власть, то есть сила, дающая бытие политическому телу и сохраняющая это бытие. Мы уже говорили,

* Tr. Pol., <cap.> X, <§> 8.

что эти основания в существе своем верны: первое требование человеческой природы, как и всякой другой, есть сохранение самой этой природы; самосохранение требует общежития; общежитие немислимо без силы, сдерживающей разнообразные стремления людей, и эта сила непременно должна быть облечена полновластием — иначе нет возможности сохранить в обществе мир и согласие. Несомненно и то, что эта власть, как доказывал Спиноза, для того, чтобы иметь действительную силу, должна руководствоваться указаниями разума и уважать прирожденную человеку свободу.

Между тем, всматриваясь в эти учения, мы легко увидим в них коренное противоречие, которое обличает их недостаточность. Ярче всего оно выступает у Спинозы. Человек рассматривается как цельное, единое в себе существо, имеющее влечения и следующее естественному своему закону, познаваемому разумом. Но влечения делают людей врагами, а разум их соединяет; влечения дают человеку право на все, а разум предписывает отречение от этого права. Следовательно, в человеке два закона, которые друг другу противоречат. В действительности, оно так и есть, ибо в человеке соединяются два противоположных естества, физическое и духовное, и два противоположных начала, личное и общее. Но эта внутренняя противоположность ускользала от натурализма, который рассматривал человека в первобытной цельности его бытия. Поэтому исследователи, принадлежавшие к этому направлению, постоянно смешивали закон природы физической с законом природы разумной и называли правом простое проявление естественной силы. Вследствие этого они принуждены были постоянно отрицать то самое начало, которое составляло для них исходную точку. Они объявляли людей естественными врагами и требовали соединения их в общество. Они утверждали, что человек по самой своей природе не удержимо повинуетя влечениям, и требовали, чтобы он воздерживал свои влечения разумом. Они видели потребность свободы и нравственности, а между тем в самом корне отрицали то и другое, ибо рассматривали человека как машину, движимую естественными силами. У Спинозы, так же как и у Гоббса, все совершается по законам роковой необходимости, вытекающей из самой природы вещей; но в таком случае, где же место для свободы и для нравственной ответственности человека? В результате натурализм не в состоянии был объяснить явление нравственного зла, которое он сводил к понятию о нарушении внешнего предписания власти, то есть к понятию

чисто искусственному, не заключающему в себе никакой внутренней обязательной силы.

Все эти противоречия, вытекавшие из самых основных начал натурализма, неизбежно должны были повести к иным воззрениям. Мы можем даже проследить в дальнейшем развитии философии права, каким образом начала, положенные Спинозой, последовательно превращаются в чисто нравственное учение. Несовместность двух противоречащих законов, одного — исходящего от разума, другого — от влечений, ведет к тому, что последний совершенно отвергается и основанием естественного права становится единственно разумная природа человека.

<...> В учении Спинозы оказывался недостаток и с другой стороны. Мы видели, что он отстаивал свободу мысли и свободу политическую; но в сущности его системою подрывалась самая их основа. Личность является у него только видоизменением общей субстанции. В мироздании лицо поглощается природою или Божеством, в государстве — совокупностью общественных сил, перед которыми оно исчезает в своем ничтожестве. Такой вывод противоречил тем началам, которые сам Спиноза считал необходимо присущими человеку. Индивидуализм должен был предъявить свои права. Отсюда происхождение школы, отправляющейся от требований личности.





А. Ф. КИРИЛЛОВИЧ

Онтология и космология Спинозы в связи с его теорией познания

Если бы потребовалось дать общую характеристику господствующего современного направления философии, то едва ли было бы ошибкой назвать его пантеистическим монизмом. По крайней мере в настоящее время, кажется, никого уже не удовлетворяет материализм как философская система. По меткой характеристике Ланге¹, материализм, «помимо своей творческой несостоятельности, беден возбуждениями, бесплоден для искусства и науки, равнодушен или склонен к эгоизму в отношениях человека к человеку и едва может замкнуть кольцо своей системы, не заимствуясь у идеализма»*. Вполне естественно, что такая система, несмотря на значительный временный успех, не могла надолго овладеть умами философов и должна была уступить место иному, идеалистическому мирозерцанию. «Как в круговороте природы, — пишет тот же знаменитый исследователь материализма, — из распада низших веществ возникает новая жизнь, и там, где старое погибает, является нечто высшее, так и мы должны ожидать, что новый подъем идеи выведет человечество на некоторую новую ступень»**. Вслед и одновременно с Ланге и другие ученые и философы высказывают отрицательное отношение к материализму, и теперь не редкость слышать жалобы на метафизическую ничтожность этой последней доктрины. Шопенгауэр и Гартман² — несомненные пантеисты и так называют самих себя, а между тем их философия в настоящую пору на Западе имеет преимущественное значение. Недавно берлинский профессор Паульсен издал свое сочинение: «Введение в философию»³, в котором он выступает

* История материализма. Перев. Н. Страхова. Т. II. С. 466.

** Ibid. С. 480.

решительным защитником пантеизма (преимущественно пантеизма Спинозы) и доказывает, что пантеизм есть как единственная истинная философия, так и единственная религия всего образованного человечества. По его убеждению, пантеизм именно есть та система, в сравнение с которой не может идти никакое другое учение как по простоте и естественности этой теории, так же и по логической основательности даваемых ею объяснений. Пантеизм не только восстанавливает в научной системе действительность, какова она по природе, но и лучше других систем раскрывает перед нами смысл жизни, начало и происхождение духа, цель человека и всего вообще бытия. Кроме того, если религия должна не противоречить философии, а быть с нею одним универсальным знанием, то для Паульсена это объединение религии и науки лежит в задачах пантеизма и помимо него нигде не может быть достигнуто. Религиозный теизм не противоположен пантеистическому монизму, но лишь образует низшую стадию на пути к этому монизму*. Но что всего замечательнее, так это то, что сами естествоиспытатели начинают чувствовать неудовлетворительность материализма и ищут философского успокоения в монистическом пантеизме Бруно, Спинозы и др. Геккель⁴ в своей речи «Исповедь естествоиспытателя», читанной им 9 октября 1892 г. в заседании Остерландского общества испытателей природы, вот что, между прочим, говорит: «Все яснее становится необходимость не противопоставлять Бога материальному миру в качестве существа внешнего, а полагать Его в самом космосе, как божественную силу или движущий дух...», ибо «один дух живет во всех вещах и весь познаваемый мир существует и развивается по одному общему основному закону»**. Монистическая вера в истину, добро и красоту — эту пантеистическую триаду — есть вера будущего.

Мы останавливаемся на разборе системы Спинозы по двум главным образом соображениям. Во-первых, потому, что Спиноза в истории новой философии является первым строгим пантеистом, от которого ведет свое начало вся последующая и современная пантеистическая философия; а во-вторых, потому, что его система с формальной стороны признается образцом логического совершенства, где одно положение вытекает с математической необходимостью из другого и где нужно или все принять в его целостности, или же все отвергнуть***. Правда,

* Einleitung in die Philosophie; 2-te Aufl., 1893, 241–345 ss.

** Вопросы философии и психологии. Май, 1893. С. 103–115.

*** См.: История философии Льюиса. С.-Петербург, 1867. С. 497–500.

на первых порах, вскоре после своего появления, эта система была встречена довольно неблагосклонно, особенно в богословских кругах. В ней увидели систему, чрезвычайно опасную для религии и нравственности, натуралистическую по тенденциям и атеистическую по последствиям. Но тогда еще (можно сказать — до конца прошлого, 18 столетия) не было какого-либо подробного изложения и критики этой системы, и если ее разбирали, то больше со стороны отдельных положений и с богословской точки зрения. Лейбниц был первым из замечательных мыслителей, который обратил внимание на философию Спинозы; но его замечания о ней слишком кратки и в сущности сводятся к следующему отзыву: «Спиноза был бы прав, если бы не существовали монады и, следовательно, все, кроме Бога, было бы преходяще и не самостоятельно», — но поскольку есть самостоятельные монады, то ими спинозизм, это гибельнейшее учение, введенное безбожным писателем, уничтожается*. С таким именем атеиста и «мертвой собаки»⁵ Спиноза был известен почти в течение всего 18 века, так что Христиан Вольф⁶ еще выражается о философии Спинозы, что она больше вредна, чем даже атеизм (*Spinosismus ab atheismo parum distat, et aequè noxius est, immo certo respectu magis nocet quam atheismus*⁷)**. Но уже в конце этого века происходит замечательный поворот в воззрениях на Спинозу. Поводом к всестороннему изучению его личности и сочинений послужила опубликованная переписка Якоби с Мендельсоном о спинозизме Лессинга. По словам Якоби, Лессинг сознался ему однажды, что он по убеждению спинозист. «Для меня, говорит Лессинг, ортодоксальные понятия более не существуют: они меня не удовлетворяют. *Ev kai páv*⁸. Я ничего больше не знаю... Нет никакой другой философии, кроме философии Спинозы. Кто отворачивается от Спинозы, тот отворачивается вообще от всякой философии и попадает в безвыходный скептицизм»***. Эти разоблачения вызвали страстную полемику со стороны Мендельсона; тогда, по выражению Якоби, Спиноза торжествовал свое второе рождение и снова воскрес для философии. Сам Якоби, впрочем, считая путь философской демонстрации необходимо ведущим к фатализму, признает Спинозу, подобно Вольфу, атеистом и противопоставляет ему веру как единственный и истинный критерий

* Ист. новой философии Куно Фишера. Т. II. С. 91–92.

** *Theologia natur.* P. II. § 716.

*** *Über die Lehre d. Spinoza in Briefen an d. H.M. Mendelssohn*, 2-fe Ausg. Breslau, 1789. S. 22–24.

и опору всякого человеческого познания*. Само собою разумеется, что с тех пор о философии Спинозы образовалась громаднейшая литература и что о ней были даваемы различные отзывы — то благоприятные, то неблагоприятные, но с преобладанием первых. Вот для примера некоторые из них. Шеллинг, определяя философию как исследование о том, что такое мир вне меня и как возможны природа и опыт, утверждает, что человеческий дух до тех пор терялся в разных мифологиях и религиях, пока не явился счастливый гений, первый философ, который нашел на будущие века понятия для соединения «двух концов» нашего знания. И этот первый философ, «кто с полным сознанием смотрел на дух и материю как на единое, на мысль и протяжение как на видоизменение одного и того же принципа, был Спиноза. Его система была первым смелым очерком творческого воображения, в котором конечное непосредственно понималось в бесконечном чисто как бесконечное и в котором первое познавалось только во втором»**. Подобного же высокого мнения о философии Спинозы и Гегель, хотя находит ее акосмической***, и Шопенгауэр; последний даже рассматривает всю послекантовскую философию как продолжение Спинозы, и называет ее принаряженным (ausgeputzter) или вывернутым (verzerter) спинозизмом****. Богослов Шлейермахер, проникнувшись уважением к гению Спинозы, благоговейно восклицает: «Принесите вместе со мною поклон тени святого, но отверженного Спинозы. Он был глубоко проникнут мировым духом; бесконечное было для него началом и концом, универсум — его единственною и вечною любовью»****. А Гартман, называя Спинозу «монистом чистейшей воды»*****; откровенно сознается, что его спиритуалистический монизм сходен с монизмом Спинозы и лишь отличается в некоторых частностях*****. Паульсен тоже считает Спинозу «первым величайшим метафизиком нового времени»***** и приписывает влиянию его метафизики все новейшее направление психологии, философии, даже биологии

* Ibid. S. 215–229.

** Ideen zu einer Philosophie d. Natur, 1-ter Teil, 1803. S. 4, 14, 36.

*** Enzyklopädie, § 50. S. 60–61.

**** Welt als Wille und Vorstellung. 3 Aufl. B. II. S. 736–746.

***** Reden über d Religion. S. 52.

***** Philos. d. Unbewussten. 7 Aufl. B. II. 127 a.

***** Ibid. S. 457–458. Гартман понимает здесь допущенное Спинозой отделение субстанции как потенции от атрибутов и разделение до противоположности самих атрибутов мышления и протяжения.

***** Einleitung in d. Philos. S. 299.

и физиологии, разумея при этом таких ученых, как Лотце, Фехнер, Дюбуа Реймонд, Вундт и вообще всех тех, которые так или иначе примыкают к пантеистическому мировоззрению*. Наш русский профессор Н. Я. Грот⁹, замечая, что «Этика» Спинозы по оригинальности метода, по своеобразному приему построения отдельных истин, выражаемых в строгой логической связи, не поддается обыкновенному изложению, прибавляет: «Нет сомнения, что если человечеству суждено когда-либо достигнуть заветной цели — установления безусловно достоверного метафизического учения о мире и незыблемой системы нравственных принципов жизни, то такое построение должно будет вылиться в формы, сходные с системою Бенедикта де Спинозы»**. Один только Герbart¹⁰ из видных мыслителей строго осуждает Спинозу и не находит в его системе ничего, кроме путаницы понятий и невообразимого произвола***. Есть, конечно, и много других мнений относительно системы нашего философа, но мы их приводить не будем, как равно мы не касаемся и спора о том, к какому направлению принадлежит его философия: пантеистическому, материалистическому, натуралистическому или теистическому, хотя и на этот счет далеко не все согласны и находят в ней элементы всех названных направлений****.

В чем же сущность философии Спинозы, какие ее особенности, создавшие ей славу оригинальнейшей системы, а ее автору то славу «Богом отверженного человека», проклятого всеми проклятиями, написанными в книге законов*****, то славу «Богом упоенного человека, первосвященника человечества» (Шлейермахер), святого, какого не видала философия и наука со времени Эпиктета и Марка Аврелия (Ренан¹¹)?

Уже по одному названию сочинения Спинозы «Этика» можно судить, что этические вопросы, хотя и своеобразно понимаемые, по преимуществу занимают внимание этого философа. «Самое полезное в жизни, — так рассуждает

* Ibid. S. 61.

** Вопросы фил. и псих. 1891. Кн. 10. Спец. отд. С. 7–8.

*** Metaphysik. 1 B. §§ 40–55. В нашей философской литературе сделал, с точки зрения критики Шопенгауэра, прекрасный разбор, преимущественно гносеологии Спинозы, Л. Лопатин. См. его «Положительные задачи философии». Православное обозрение. 1885. 9 кн. С. 98–120 и отдельное издание.

**** См. соч. Шмидта «Spinoza und Schleiermacher», 1868, в котором собраны мнения разных писателей о Спинозе, 1–93 ss.

***** См. текст синагогальной анафемы. Переписка Спинозы, перев. Л. Гуревич, под ред. А. Вольнского, 1891. С. 55–59.

Спиноза, — совершенствовать свое познание или разум, и в этом одном состоит высшее счастье или блаженство человека; ибо блаженство есть не что иное, как душевное удовлетворение, возникающее вследствие интуитивного познания Бога, Его атрибутов и действий»*.

<...> Так как все сущее мы познаем в Боге и Бог есть не только первое истинное представление, но и реальная причина всех вещей, то философия должна показать, каким образом Бог на самом деле есть и стал этою причиною; а так как, далее, философия должна быть убедительной наукою для всякого и подлинным знанием, то нужно придать ей форму изложения точной математической науки, где бы одно положение вытекало с логическою необходимостью из другого и исключало всякое сомнение в своей истинности.

Не предрешая пока вопроса о метафизических достоинствах системы Спинозы, мы заметим здесь мимоходом, что задача, взятая на себя Спинозою, философская по преимуществу, едва ли выполнима для него, ибо уже в учении о методе встречаются некоторые существенные недостатки. Начать с того, что Спиноза всюду без всякого основания предполагает безусловное тождество мышления и бытия, закона основания познания (*principium rationis sufficientis cognoscendi*) и закона основания бытия (*principium rationis sufficientis essendi*), логическую и реальную истину, указывая лишь на природу разума, в свойствах которого будто бы лежит познание этого тождества**. Но, не говоря о том, что это утверждение требовало также особых доказательств, а не простой ссылки на природу идей разума, Спиноза мог находить такое тождество только в математике как науке, оперирующей над одними количественными понятиями, а не должен был вводить его в философию, имеющую дело со всем сущим. Если бы было так легко познавать природу вещей из понятий и определений разума, как это думает Спиноза, то мы давным-давно владели бы уже совершеннейшей философией и сам Спиноза дал бы нам в своем трактате о методе¹² лучший образец логического построения знания о природе. А сейчас по-прежнему остается неизвестным, как, например, возможно познать хотя бы природу и устройство камня из одних определений протяжения как идеи разума. Ясно, что этим

* Этика. Перев. Н. Иванцова. 1892. Ч. IV. Прибавление гл. IV. С. 330.

** См. блестящую критику этого пункта у Шопенгауэра. О четвертом корне закона достаточного основания. Пер. Фета, 1892. С. 11–15.

путем мы никогда не придем к познанию реальных вещей. Суждения наши о вещах синтетические, а не аналитические, так что без ознакомления с вещью в опыте нельзя сказать, что такое она по своим свойствам. В противном случае мы будем познавать или одну формальную сторону бытия, или, что еще хуже, не выйдем из тавтологических положений ($A=A$) и не наполним их никаким конкретным содержанием. Кто хочет построить теорию знания на идеях одного чистого разума, тот намеренно отказывается от реального познания и относит его к области недостоверного знания, но он, по крайней мере, обязан показать нам полную таблицу логических понятий. Спиноза и этого не делает, а в то же время незаметно вводит в свой трактат новый принцип познания, и совершенно опытный. Дело в том, что Спинозе предстояло дать средства, как избежать заблуждений воображения. Положим, кто-нибудь вообразит, что люди сделались внезапно дикими зверями, потеряли способность говорить, мыслить и пр.; или что деревья обратились в людей, круг стал четырехугольным и т. п. и т. п. — как доказать ему его заблуждение? Тут-то Спиноза, правда заметивши предварительно, что в подобном примере ложь обнаруживается из невозможности для нашего разума соединить субъект с предикатом, начинает говорить о простых представлениях как последних критериях истины. «Чем частнее идея, — учит он, — тем она определеннее и тем яснее; следовательно, и нам больше всего нужно стремиться к познанию частных»*, т. е. при познании сложной вещи разложить ее в мысли на отдельные части и рассматривать эти части порознь, ибо только познание частей и простых идей адекватно и предохраняет от заблуждения. Вместе с тем Спиноза слишком заметно выставляет значение опыта и настаивает на изучении природы. Если на словах можно сказать все, что угодно, то не знающий природу не может быть уверен, есть ли, или нет бесконечный комар, круглая или четырехугольная душа и т. д. Вообще, таков последний вывод, «чем менее люди знают природу, тем легче они весьма многое воображают, например, что деревья говорят, что люди внезапно изменяются в камни или источники, что духи появляются в зеркале, что из ничего может быть нечто, что боги обращаются в диких зверей или людей и т. д. до бесконечности». Очевидно, что тут мы имеем иные правила, чем прежде, для отыскания истины. Если раньше Спиноза, исходя из спекулятивной

* Quo specialior est idea, eo distinctior, ac proinde clarior est. Unde cognitio particularium quam maxime nobis quaerenda est.

мысли о тождестве и совместности всего в вечности и разуме, хотел построить всю систему знания из одного понятия о Боге и идей разума, то здесь, наоборот, знание является следствием анализа простых идей и опыта; там единство и тождество, здесь — раздельность и множественность. Правда, Спиноза своего трактата о методе не окончил, и мы не знаем, как бы он справился с труднейшей задачей своей философии — вывести все идеи из одной идеи Бога, — но кажется несомненным и то, что Спиноза и трактата-то потому не окончил, что увидел невозможность этого опыта, который, к сожалению, невыполним. Кстати заметить и то еще, что в том же трактате уже затеняется понятие Бога и Его место заступают атрибуты как причины всех вещей. Чтобы дать истинное определение вещи, сказано в конце рассуждения о порядке представлений¹³, нужно производить все наши представления от натуральных предметов, или от действительных сущностей, и последовательно переходить по ряду причин от одной действительной сущности к другой; но при этом Спиноза сознается с полной откровенностью, не допускающей перетолкований, что под рядом причин он понимает здесь не ряд отдельных, изменчивых вещей, но ряд вечных и неизменных, от которых отдельные вещи так внутренне зависят, что без них не могут ни существовать, ни быть представляемы. Выходит опять противоречие или, по меньшей мере, неуверенность, что считать последней причиной вещей: Бога или Его «вечные вещи» (атрибуты)¹⁴. <...>

Бог имеет два атрибута: атрибут мышления и атрибут протяжения. Наша задача теперь изучить природу этих атрибутов и объяснить, как их следует понимать в смысле системы Спинозы. Свойства ли это Божьи, как думает Якоби¹⁵, силы или способности Бога, чем считает их Куно Фишер¹⁶, или продукты нашего субъективного разума, наподобие трансцендентальных понятий Канта, на чем особенно настаивает Эрдманн¹⁷, или, наконец, реальные сущности?

По первоначальному определению Спинозы атрибуты суть то, посредством чего мы познаем Бога. А так как представление о Боге мы имеем потому, что Бог действительно существует, то и представление об атрибутах зависит от реального существования их объектов. Сам человек, по своему несовершенству, не может быть причиной ни того, ни другого представления, — значит, в Боге действительно должны быть те атрибуты, о которых мы имеем представление. Если обратить внимание на свою природу, то мы найдем в ней нечто такое, что ясно указывает на бесконечное множество атрибутов Бога.

Правда, мы их не знаем, но если все должно иметь свою причину, то и это нечто, не похожее ни на мышление, ни на протяжение, должно иметь адекватную причину в Боге. Нам известны следующие атрибуты Бога: Его неделимость (*infinatum non ex diversis partibus componi posse*), единство, абсолютное совершенство, неизменяемость (*perfectum et immutabile*), всемогущество и т. п., или лучше только два: мышление и протяжение (*nempe extensio et cogitatio*), ибо первые определения Бога скорее должны быть названы свойствами (*quod Deo proprium est, eigen*¹⁸), чем атрибутами. Конечно, и без них Бог не был бы Богом; тем не менее, они ничего не выражают субстанциального в Боге, не обнаруживают Его природы. Это, выражаясь сравнительно, имена прилагательные, которые не понятны без существительных, признаки и свойства, а не вещи или субстанции. При помощи их мы познаем не то, что такое Бог по своей природе, а качества Бога. *Attributum* и *proprium*¹⁹ — разные определения Бога. *Attributum* показывает, что такое Бог сам в себе и какова Его сущность (*per attributa Deum in se ipso nec tanquam extra se operantem concipimus*²⁰); *proprium* — в чем выражается состояние Его существования. *Attributum* — сущность божественного бытия; *proprium* — свойство Его деятельности: *attributum* — нечто субстанциальное, сама природа; *proprium* — качество, признак. В этом смысле все, кроме мышления и протяжения, что люди приписывают Богу, есть или внешнее название в отношении к Богу, как, например, такие выражения, что Он причина самого себя, единственный (*unicus*), вечный, неизменяемый и т. п., или название Его действий (*ad operationes ejus*), вроде следующего, что Бог причина и правитель всех вещей (*praedestinator et rector omnium rerum*) и т. п. Ясно, что хотя эти названия и относятся к Богу, но по ним нельзя узнать, что Он такое по своей природе. В них повторяется лишь то, что *implicite*²¹ уже содержится в определении Бога и Его атрибутов. Всякий видит, что вечность, бесконечность, первоначальность и т. д. есть определение каждого атрибута и вытекает из этого определения. Равным образом всеведение, мудрость и т. п. свойства следуют сами собою из понятия о бесконечном мышлении, а вездесущие, безграничные и т. п. — из понятия о бесконечном протяжении. Стало быть, это свойства, а не атрибуты Бога. Атрибутов только два — мышление и протяжение, и они служат причиной остальных модусов (*attributa, quae nobis cognita, duobus tantum constant... dicimus enim hic tantum de talibus attributis, quae vere Dei attributa dici possunt*²²). Еще дальше развивая свои положения, Спиноза называет Бога «субъектом» в отношении

атрибутов; и ставит их в положение модусов (*modi*) к божественной субстанции, от которой они зависят и без которой они не могут быть понимаемы. Так, когда «желание» заспорило с «разумом» о природе атрибутов²³, то разум категорически ему объяснил, что атрибуты «не что иное, как модусы или, по твоему выражению, субстанции единого, вечного, бесконечного и существующего чрез самого себя существа», откуда мы и доказываем, что природа представляет единство, вне которого нет никакой вещи. Подобным образом и Теофил (разум) отвечает Эразму на его вопрос о природе Бога²⁴. Все атрибуты, аргументирует он, не завися ни от какой другой причины и не нуждаясь в родовых понятиях для своего определения, принадлежат к одной сущности Бога и созданы Им вечно и непосредственно*. Вывод теперь несомненен. Атрибуты — это реальные сущности в единстве божественной субстанции, это — самая природа Бога, существующая вечно и непосредственно, и нет времени, когда бы они не были вместе с Богом и Бог не был с ними. Субстанция — одна, ибо никакая другая субстанция не может вновь возникнуть, но и атрибуты субстанциальны и бесконечны, потому что они, как непосредственное произведение Бога, не могут быть ограниченными подобно Богу, их причине. В природе есть то, что есть в бесконечном уме Бога, но Бог не может непосредственно создать что-либо конечное и ограниченное. Атрибуты тем отличаются лишь от Бога, что они бесконечны в своем роде (*in suo genere infinitum, indeterminatum certo respectu, perfectum in certo genere*²⁵) и ни один из них не может быть причиною ни другого, ни самого себя. Бог существует сам чрез себя и есть абсолютное единство; атрибутов — два, и они существуют вместе. Бог — безусловное тождество; атрибуты — двойство в единстве, вследствие чего и вся природа представляется единым целым, несмотря на различие составляющих ее атрибутов. Все это, замечает Спиноза, вполне согласно с определениями Бога** и не нарушает ни единства, ни вечности Его. Бог — вечен в безусловном смысле, а атрибуты в условном.

<...>

Остается упомянуть о мнении некоторых критиков Спинозы, останавливающих иной взгляд на атрибуты и их значение в системе. Разумеем прежде всего мнение Томаса, для которого философия Спинозы представляется чистым индивидуализмом, распадающимся между двумя самостоятельными субстанциями:

* *Tract. de Deo*, cap. II и VII.

** *Ibid.*, cap. II.

мышления и протяжения. По воззрению этого критика, Спиноза обосновывает только несколько глубже дуалистическую философию Декарта и если по местам вводит рассуждения о субстанциональности и единстве Бога, то делает это лишь с целью приспособиться к понятиям времени, когда признавалось безусловною истиною, что Бог есть творец и причина всего, и чтобы предохранить себя от преследований или даже, пожалуй, судьбы Джордано Бруно и Луцио Ванини²⁶, погибших на костре (s. 14). Но собственное мировоззрение Спинозы, по Томасу, не монизм, основывающийся на одном универсальном принципе, а крайний индивидуализм двух равно вечных и бесконечных атрибутов или субстанций; философия, совершенно упраздняющая бытие Бога. Нет нужды долго доказывать, что такой взгляд на систему Спинозы неверный и односторонний. Что атрибуты и субстанция были для Спинозы не равными, этот основной тезис его философии едва ли возможно серьезно оспорить. Первенство субстанции вытекает из ее определения. Она первее своих состояний и есть абсолютное единство, тогда как атрибутов есть бесконечное множество. Собственная природа Бога — абсолютная бесконечность; собственная природа атрибутов — бесконечность в своем роде, т. е. бесконечность, относительно которой можно отрицать многие атрибуты (*Quidquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus*)*. Если же иногда Спиноза отождествляет по определению субстанцию и атрибуты и приписывает последним свойства первой, то это есть последнее воззрение философа на имманентное отношение Бога к миру, вечного соприбытия атрибутов в Его природе. Да и сам Спиноза два раза очень внушительно замечает, что его не понимают, «если исходят из мысли о тождестве Бога и природы»²⁷, или же считают атеистом**.

Не менее неверен взгляд на атрибуты и Якоби*** и Куно Фишера****, когда первый признает их свойствами Бога, а второй — силами и способностями Его. Мы уже видели выше, как Спиноза различает свойства и природу Бога. Но и сила Бога или Его могущество, по которому Он составляет причину самого себя и всех вещей*****, по Спинозе, свойство Бога, и не Его природа. Сила не существует отдельно, как нечто самостоятельное, первореальное,

* Этика. Ч. I, опр. 6 и объясн.

** П<исьма>. 49.

*** Op. cit. S. 183.

**** Geschichte d. neueren Philosophie, I B. 2-te Aufl. S. 356.

***** Этика. Ч. I, т<еор>. 34.

но должна иметь субстрат для своего приложения. Чтобы сила могла проявиться, для этого нужна субстанция, модус которой или свойство эта сила вместе с другими свойствами образует. Кто думает иначе, тот, по Спинозе, не понимает природы Бога и приписывает ей то, что ей собственно не принадлежит*. Сила Бога есть Его всемогущество, от которого зависит все существующее, произведенное в высочайшем совершенстве. Она одинакова с намерением Бога, и есть только другое название для этого намерения; но нет никакой чрезвычайной силы Бога, производящей что-нибудь вне порядка и законов природы. Бог не может не делать того, что Он сделал или делает, или как-нибудь иначе делать**. Ничего не происходит в природе, что бы противоречило ее всеобщим законам, и ничего, что бы не было согласно с ними и не следовало из них; напротив, все, что случается, случается по воле и вечному решению Бога, т. е. все случается по вечным и неизменным законам и правилам природы, так что природа осуществляет только эти законы и правила, выражающие вечную необходимость и истину, знаем ли мы, или не знаем этот вечный и неизменный порядок. «Никакой здравый разум не может приписывать природе ограниченную силу и могущество, так чтобы ее законы действовали только в отдельном, а не во всем, ибо сила и могущество природы есть сила и могущество самого Бога, и ее законы и правила — собственные намерения Бога». Поэтому сила природы бесконечна и ее законы простираются так далеко, что обнимают все, что только есть в бесконечном уме. Иначе нужно было бы допустить, что Бог создал природу и ее законы настолько бессильными, что должен постоянно возобновлять их, чтобы вещи существовали соответственно Его воле***. Следовательно, сила Бога есть свойство Бога или Его атрибутов; сила, создавшая вещи в совершеннейшем порядке есть «необходимое следствие данной совершеннейшей природы»****.

По-видимому, имеет больше основания третий взгляд на природу атрибутов, по которому они внешни для самой субстанции и только формы нашего воззрения, как пространство и время, по идеализму Канта. Представителем этого учения считается Эрдманн****, но его поддерживают и другие критики

* Tract. de Deo, p. II, cap. 7.

** Cogit. metaph., p. II, cap. 9.

*** Tract. theol. politic., cap. 6.

**** Этика. Ч. I, т<eop>. 33, сх. 2.

***** Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung d. Gesch. d. neuern Philosophie, 1836. S. 47–98.

(отчасти Куно Фишер, Вальтер, Тренделенбург, Фолькельт и др.). Эрдманн даже думает, что тот, кто признает атрибуты в системе Спинозы реальными сущностями, тот должен считать его философию не монизмом, а политеизмом. Он доказывает, что уже самое слово атрибут (*quod ab alio attribuitur*²⁸) служит достаточным признаком, что атрибуты составляют наше определение субстанции, а не выражают ее природу. «Спиноза, — продолжает Эрдманн, — не говорит в определении, что атрибуты образуют (*ausmachen*) субстанцию, но они — то, что ум воспринимает в ней; а где он употребляет выражение, что атрибуты выражают (*exprimunt*) сущность субстанции, то там всегда предполагается (*ist*) ум, для которого субстанция так выражается. Но ум, как точно говорит Спиноза, не принадлежит к субстанции, как таковой. Следовательно, атрибуты — такие определения, которые привносит внешний ум в неопределимую в самой себе субстанцию, т. е. атрибуты — такие определения, которые, конечно, выражают сущность субстанции, но, поелику они выражают ее определенным образом, а субстанция не имеет никакого определенного бытия, то эти определения в созерцающем уме падают вне субстанции». Дальнейшее доказательство для своего мнения Эрдманн видит в том, что субстанция по Спинозе совершенно индифферентна к своим определениям, что природе ее вообще не свойствен какой-либо признак, который бы создавал ее определенную идиосинкразию, и что для нее вполне безразлично, сколько и какие она имеет атрибуты. «Поэтому и атрибуты вполне самостоятельны и должны быть познаваемы *per se*... чем сохраняется единство субстанции. Напротив, если бы атрибуты были самостоятельными (в реальном смысле), то субстанция не сохранила бы своего единства», в ней обнаружилось бы отрицание самой себя, и она перестала бы быть тождественною субстанцией. Правда, есть у Спинозы сомнительные выражения, подающие повод к такому пониманию атрибутов. Вот эти наиболее спорные места. В письме к Симону Врису (1663 г.) Спиноза пишет: «Под субстанцией я разумею то, что существует в себе и представляется само по себе; под атрибутом я разумею то же самое, с тем, однако, различием, что об атрибуте мы говорим с точки зрения нашего разума, который приписывает субстанции такую именно определенную природу. Определение это достаточно ясно, но если вы желаете, чтобы я объяснил вам на примере, каким образом одна и та же вещь может означаться двумя разными именами, то не поспешил бы на целых два. Во-первых, под именем Израиля разумеется третий патриарх, но он же известен и под

именем Иакова, причем последнее имя получено им за то, что он родился, держась за пяту брата своего. Во-вторых, под плоским я разумею то, что отражает все лучи света без какого бы то ни было изменения; то же самое я разумею и под белым, с тем только различием, что белым предмет называется с точки зрения человека, созерцающего плоскость» (п. 27). То же и почти в тех же самых выражениях Спиноза повторяет и в «Этике», а именно: «Под атрибутом я разумею то, что ум представляет в субстанции как составляющее ее сущность» (*quod intellectus de substantia percipit tanquam essentiam ejus constituens*)*. Но, прежде всего, если бы был справедлив взгляд Эрдманна, то философия Спинозы представляла бы из себя удивительнейшее сочетание пантеистических и индивидуалистических элементов**, что едва ли справедливо допустить просто потому, что Спиноза был слишком осторожным и глубоким мыслителем, чтобы не заметить этого коренного раздвоения в своей системе; а затем есть возможность примирить с общим характером системы и эти затруднительные выражения. Как известно, Спиноза, признавая в Боге бесконечное число атрибутов, по ограниченности нашего познания учит только о двух. Это не означает, что их больше нет, или что мы не знаем, что они есть, а есть следствие того, что мы не знаем что они такое***. Такова природа нашего разума, что ему не доступно познание всей природы Бога и что он познает в Боге лишь то, что наблюдает в природе человека. Отсюда и смысл выражения Спинозы, что «ум представляет атрибуты составляющими сущность субстанций», очевидно будет тот, что мы, не постигая всей природы Бога и Его атрибутов, знаем, с точки зрения ограниченного своего разума, только два атрибута и о них только можем рассуждать. Разум, стало быть, есть тот орган, посредством которого мы познаем Бога, т. е. конституируем Его природу. Если же, сверх того, Спиноза говорит, что субстанция и атрибуты — то же самое, то это опять следствие его понимания имманентного отношения Бога к миру, отчего ни Бог никогда не был без мира, ни мир без Бога, но оба существуют вечно и могут быть рассматриваемы как равенство. Недаром Спиноза в следующем письме (28 п.) к тому же Врису доказывает ему, что мы не нуждаемся в опыте для определения атрибутов, так как их существование неотделимо

* Этика. Ч. I, опр. 4; ср. *Cogit. metaph.* п. II, cap. 5.

** Последнего мнения держится Volkelt; см. *ero Pantheismus und Individualismus in Syst. Spinoza's.* Leipzig, 1872. S. 41–50.

*** *Tract. de Deo*, p. I, cap. I.

от их сущности, т. е. они имманентны Богу. Да и как мог бы Спиноза, если бы различие атрибутов было только различием нашего субъективного воззрения на них, как бы мог он в начале «Этики» догматически утверждать: «Все, что существует, существует или само в себе, или в чем-либо другом; т. е. вне ума (*extra intellectum*) нет ничего, кроме субстанций и их модусов», ибо вещи вне ума различаются между собою или субстанцией, т. е. атрибутом, или модусами*. Не значит ли это, что реально существует ум и вещи и что различие их в действительном различии атрибутов? «Ум, будет ли он конечным, или бесконечным должен постигать атрибуты Бога и Его модусы, и ничего более»**. Как понимать опять эти слова Спинозы, если атрибуты не реальны наравне с модусами и не существуют независимо от нашего ума, который только постигает их, но ничего не прибавляет к их реальности. Но даже упомянутое уже 4-е определение первой части «Этики», взятое в связи с целю системой, скорее утверждает, чем отрицает реальность атрибутов. Дело в том, как согласовать то определение Спинозы (опр. 6), что Бог есть субстанция, состоящая из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность (значит, реальную), с определением, что атрибуты лишь произведение нашего ума? Неужели философ на протяжении нескольких строк способен так себе противоречить и уничтожать одно определение другим? Мало того: излагая свою философию математическим методом, Спиноза постоянно ссылается для подтверждения своих новых теорем на прежние определения, аксиомы и теоремы. В порядке изложения системы есть немало таких ссылок и на 4 опред. 1-й части. На этом именно определении утверждаются в 1 части теоремы 4, 9, 12, 19 и 20 и схолия первой теоремы части второй. Обращая внимание на содержание указанных теорем, нельзя не заметить, что тут предполагается везде реальное существование атрибутов независимо от нашего ума. «Две или более различные вещи различаются между собою или различием атрибутов субстанции, или различием их модусов», — гласит 4 теорема; «Чем более какая-либо вещь имеет реальности или сущности, тем более присуще ей атрибутов», — утверждает девятая; «Атрибуты то, что выражает сущность божественной субстанции, т. е. что свойственно ей», — объясняет 19, или, по теор. 20, то, что «раскрывает вечную сущность Бога и Его вечное существование». И все эти положения, повторяем,

* Этика. Ч. I, т<eop>. 4, док.

** Ibid., т<eop>. 30.

утверждаются на 4-м определении, вызывающем столько недо-разумений. Но очевидно, что здесь везде речь о реальном существовании атрибутов или о реальной их принадлежности к природе Бога. По крайней мере последнее определение Бога, что мышление — один из бесконечно многих атрибутов Бога, ибо Бог есть вещь мыслящая (ч. II, т. I), по своей ясности не может быть подвержено сомнению. Нет нужды прибавлять, как после этого следует понимать и вторую параллельную теорему той же второй части, где определено приписывается Богу, как атрибут, протяжение. Вещи, следовательно, различаются не потому, что наш ум их различает, а потому, что они атрибутивно различны.

Устранивши это недоразумение, мы, однако, попадаем в новое затруднение. Разумеем такие выражения Спинозы, как, например: «Субстанция протяженная и субстанция мыслящая, модус протяжения и идея этого модуса, душа и тело и пр. — это одно и то же, раз представляемое под атрибутом протяжения, а другой — под атрибутом мышления»*. Действительно, как понимать эти выражения? Если понять их буквально, не обращая внимания на теорию познания Спинозы, то нам кажется, нет надежды рассматривать его философию в смысле последовательной и логически стройной системы. Тогда она будет представлять из себя ряд непримиримых противоречий и парадоксальных положений. В самом деле, если атрибуты по природе тождественны, то мог ли Спиноза допустить рядом такое вопиющее противоречие, говоря один раз: «Формальное (т. е. реальное) бытие вещей, не составляющих модусов мышления, вытекает из божественной природы не потому, чтобы Бог сначала познал эти вещи: объекты идей вытекают и выводятся из своих атрибутов таким же образом и в той же самой необходимости, в какой идеи вытекают из атрибута мышления», — а другой: «Субстанция мыслящая и субстанция протяженная составляют одну и ту же субстанцию, понимаемую в одном случае под одним атрибутом, в другой под другим»**. Но недоразумение тотчас рассеется, если мы вспомним, что Спиноза всюду имеет в виду доказать только формальное согласие идей с своими объектами (ср. ч. II, т. 9, 15, 19, 20, 26, 32 и 39; ч. III, т. 11, 12 и 28; ч. V, т. I). «Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей» (*ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*). Но атрибуты тождественны, и «стремление или способность души к мышлению равно и совместно по своей природе с стремлением

* См. Этика. Ч. II, т<еор>. 7 сх.; Ч. III, т<еор>. 2, сх.

** Ibid. Ч. II, т<еор>. 7, сх.

и способностью тела к действию»*. И душа, и тело есть часть вселенной. Тело должно быть рассматриваемо как часть, находящаяся в зависимости от целого и в связи с остальными частями природы; душа, как часть бесконечной способности мышления, «которая, в силу своей бесконечности, объемлет всю природу и отдельные мысли которой развертываются в том же порядке, как сама природа, т. е. как объекта этого мышления»**. Отсюда выражения: душа и тело едины (ч. II, т. 21, 24 и 25) не означают, что атрибуты реально едины, но что они, при отдельности в существовании, принадлежат к природе единой божественной субстанции, образуя в ней единство, вследствие чего и наше познание точно соответствует своему предмету. Но «если вещи рассматриваются как модусы мышления, то и порядок всей природы или связь причин мы должны выражать лишь посредством атрибута мышления; если же они рассматриваются как модусы протяжения, то и порядок всей природы должно выражать лишь посредством атрибута протяжения»***.

Таким образом, мы приходим к прежнему выводу, что атрибуты — реальные сущности, составляющие природу единого Бога. Они — две стороны одного субъекта, два полюса одного магнита, соединенные в тождестве Бога как точке безразличия. Без сомнения, в Боге есть и другие атрибуты, но наша душа «не может ни заключать в себе, ни выражать собою никаких других атрибутов Бога, кроме мышления и протяжения»****. Однако это не мешает нам иметь ясное понятие о Боге, все равно как незнание многих теорем геометрии несколько не уменьшает ясности того положения, что все углы треугольника равняются двум прямым****. Идеи нашей души так же истинны, как идеи Бога*****; следовательно, и бесконечная Его сущность и вечность всем известны*****. Мы только не имеем полного познания о Боге и потому не можем образовать о нем такого ясного представления, как, например, о треугольнике. Но зато мы совершенно уверены, что Бог есть протяжение и мышление, что каждая

* Этика. Ч. III, т<еор>. 28. «Телесные состояния или образы вещей располагаются в теле точно в таком же порядке и связи, в каком в душе располагаются представления и идеи вещей», ч. V, т<еор>. I.

** П<исьма>. 15.

*** Этика. Ч. II, т<еор>. 7, сх.

**** П<исьма>. 66.

***** П<исьма>. 60.

***** Этика. Ч. II, т<еор>. 43.

***** Ibid., т<еор>. 47, сх.

вещь есть модификация этих атрибутов и что нет и быть не может других миров, кроме существующего. Если бы таковые были, то и душа наша имела бы представление о них; между тем нам доступно только познание того, что выражается или под атрибутом протяжения или под атрибутом мышления, а не под каким-нибудь иным атрибутом. В бесконечном разуме Бога каждая вещь выражается бесчисленными способами, но эти бесчисленные идеи не могут образовать душу одной какой-нибудь вещи, а стало быть, никакая отдельная вещь не может быть выражена бесчисленными способами*.

Коротко: вся действительность, по учению Спинозы, есть одна сущность или субстанция; отдельные же вещи не имеют абсолютной самостоятельности, но зависят от всеединой субстанции как по сущности, так и по существованию. Субстанция эта открывается для нас, насколько она вообще открывается, в двух родах действительности: природе и истории, или мышлении и протяжении. Универсальное взаимодействие и взаимовлияние в мире тел есть последствие логико-математической необходимости или внутренней свободы (*causa libera*²⁹) Бога, с какою Он раскрывает свою бесконечную сущность в бесчисленном множестве модусов, идей и тел**.

Обосновано ли учение Спинозы о единой субстанции, спросим мы вслед за Паульсеном? Не только обосновано, отвечает Паульсен, но и всякий, беспристрастно изучающий природу и не закрывающий нарочито глаз от истины, необходимо должен прийти к этому выводу. *Alles in jedem und jedes in allem*³⁰ — такова формула для выражения природы Бога и мира. За нее свидетельствует вся новейшая наука, древнее и новое время, *consensus commnis, consensus historiae, gentium*³¹, и она же — вероисповедная формула некоторых религий. Идеалистический пантеизм — истинная философия и самая разумная религия. Позволительно, однако, не соглашаться с пантеистами. Мы не будем говорить о том, что едва ли уместно в философии апеллировать к общему смыслу и что самый монизм подвергается большой опасности, когда допущена, как у Спинозы, вечность и бесконечность атрибутов и когда они *eo ipso*³² упраздняют значение божественной субстанции и сами заступают ее место; а спросим только, как понимать у пантеистов отношение Бога к миру и в чем различие между Богом и природою? Конечно, никто, не увлеченный крайностями

* П<исьма>. 68.

** См. *Paulsen, Einleitung in die Philosophie*. S. 239.

идеализма или материализма, не станет отрицать, что в мире существует дух и материя и что оба эти мировые начала должны происходить от одной причины, которая поставила их в тесное и параллельное взаимодействие. Никто также не станет серьезно сомневаться, что все происходит в зависимости от Бога и развивается по вечным и неизменным, раз навсегда положенным в природу законам. Сомнение наше касается только того, каким образом Бог Спинозы, будучи абсолютным тождеством и самодовлеющим существом, произвел из себя вечные атрибуты, послужившие началом всего бесконечного разнообразия вещей. Спиноза указывает нам на бесконечную силу Бога или законы Его природы, которые «настолько обширны, что их было достаточно для произведения всего от самой высшей степени совершенства до самой низшей, всего, что только может представить себе бесконечный ум»*. Но о каком уме идет здесь речь, когда известно, что ум принадлежит к natura naturata и что ум и воля, которые составляли бы сущность Бога, должны были бы быть совершенно отличны от нашего ума и нашей воли «и могли бы иметь сходство с ними только в названии; подобно тому, например, как сходны между собою Пес — небесный знак, и пес, лающее животное»**. Ум — свойство личности, но Бог — не личность, и если кто-нибудь так Его называет, тот говорит, не заботясь о точном и ясном представлении предмета***. Ум всегда по своей природе следует за постигаемыми вещами или существует одновременно с ними, а Бог — первое всех вещей. Следовательно, если ум Бога — единственная причина вещей, то он есть могущество Бога и необходимо отличается от вещей как по сущности, так и по существованию, ибо что «следует из причины, то отличается от последней как раз в том, что оно получает от нее». Бог, таким образом, хотя и отличная от природы причина, но не трансцендентная, а имманентная причина, т. е. действующая изнутри. Богу свойственно раскрываться в мире так же, как свойственно всякой силе переходить из потенциального состояния в состояние динамическое. Бог есть вечный творец, и Он вечно создал все, что есть****. Имманенция Бога означает, во-первых, что все, «что существует, существует в Боге и должно быть представляемо через Бога, т. е. что Бог есть причина

* Этика. Ч. I, прилож.

** Cogit. metaph., p. II, cap. 8.

*** Этика. Ч. I, т<eop>. 17, cx.

**** Tract. de Deo, p. I, cap. 2.

существующих в Нем вещей; во-вторых, что вне Бога не может существовать никакой другой субстанции, т. е. вещи, которая существовала бы сама в себе вне Бога. Следовательно, Бог есть имманентная причина всех вещей, а не действующая извне; что и требовалось доказать»*. Что же, спрашивается, доказано? Ум, как ум, и воля, как воля, отвергнуты в Боге; но и творение, в смысле свободного акта, не допускается, так как это понятие приводит к противоречиям. Остается одно голое понятие имманенции, но есть ли в определении ее хотя малейший намек на генезис происхождения вещей от Бога? Из него видно только, что Бог имманентно пребывает в мире и вместе с миром, но не видно, как Бог создает мир. Здесь явно предполагается, что мир и все, что существует, уже есть, но нет истории мира. В доказательстве не дается больше, чем сколько утверждается в теореме. Это *idem per idem*, своеобразное выражение логического закона тождества ($A=A$), ничего не объясняющее и ничего не доказывающее. Мы хотели бы знать, как безразличная тождественная в себе субстанция самораскрывается в двух противоположных по природе атрибутах, в том, что она не есть; а вместо этого констатируется лишь факт, что таков порядок природы. Правда, возможно мыслить два атрибута в тождестве единой субстанции, но эта субстанция тогда обращается не в живое начало, деятельную силу и причину, а в абстрактную формулу тождества, закон соединения атрибутов, в абсолютную пустоту, безжизненный *actus purus*, лишенный какого бы то ни было конкретного содержания, причем опять-таки нельзя понять, почему субстанция так, а не иначе, существует и почему она производит из себя вещи. Куно Фишер, желая объяснить, как возможна одна субстанция со множеством атрибутов и модусов и как поэтому следует мыслить Бога Спинозы, приводит такой будто бы аналогичный пример из математики. Пространство, говорит он, есть единая и бесконечная сущность и в то же время причина всех отдельных геометрических фигур; так что каждая фигура выражает собою и ограничивает определенным образом природу одного и того же безраздельного пространства. Но природа пространства — вечная истина; следовательно, и каждая фигура его представляет вечную истину. Отдельные фигуры, конечно, не вечны. Но истина треугольника, как треугольника, и т. п. от этого нисколько не изменяется: пространственная величина, как таковая, есть постоянная истина. В этом смысле «все истины, содержащиеся

* Этика. Ч. I, т<eop>. 18, доказ.

в пространственных фигурах, принадлежат к природе пространства: они его атрибуты. Все эти истины вечные; они — вечные атрибуты пространства. И таких атрибутов бесконечно много, но все они принадлежат одному пространству, обнаруживая его сущность. Здесь — пример бесчисленных вечностей в одной и той же сущности*. Как ни искусно подобран пример, тем не менее, он ничего не объясняет. Приводя подобную аналогию, Куно Фишер как бы забывает различие, установленное Спинозой между атрибутами, которые не имеют между собою ничего общего. «Модусы какого бы то ни было атрибута, — учит теорема 6, ч. II «Этики», — имеют своей причиной Бога, поскольку Он рассматривается только под тем атрибутом, модусы которого они составляют, а не под каким-либо иным», потому что модусы всякого атрибута «заклучают с себе представление только своего атрибута и никакого другого» (доказ.). Между тем, если бы пример Куно Фишера был аналогичным, то следовало бы ожидать, что атрибуты Спинозы так же одинаковы по природе и вытекают один из другого, как геометрические фигуры** обнимаются одним понятием пространства и составляют лишь его частные модусы. Если же атрибуты образуют различные роды бытия, то о какой-либо аналогии отношения их к субстанции и фигур к пространству не может быть и речи. Пример Куно Фишера разве только помогает нам лучше представлять отношение атрибутов к их модусам, которые, по Спинозе, образуют бесконечный разнообразный ряд в пределах каждого атрибута, но не способ разделения единой субстанции на противоположные роды бытия. Таким образом, у нас по-прежнему нет ничего, кроме понятия имманенции. Уж не противоречие ли само понятие субстанции, т. е. существа, необходимо находящегося в пространстве и времени***, или безличного и бескачественного Бога, если слово «Бог», честно употребляемое, обозначает только личную причину мира?**** Откуда эта имманенция и с чем, когда вне Бога нет ничего? Не пример здесь и магнит с двумя полюсами, ибо магниту это свойство принадлежит, а не производится им. Сознаемся, что понятие имманенции для нас такое понятие, с каким невозможно соединить ясного представления. Это — *asylum ignorantiae* пантеизма,

* Op. cit. S. 282.

** Этика. Ч. II, т<eop>. 5, доказ.

*** Fichte. Appellation an das Publicum. S. 58 и 68.

**** Шопенгауэр А. О четверяком корне закона достаточного основания. С. 12.

то самое убежище, куда, по мнению Спинозы*, скрываются люди, защищающие свободу, с тем, однако, существенным различием, что защитники свободы знают, что они защищают, и чувствуют себя свободными, а защитники имманенции даже не в состоянии точно формулировать, о чем они хотят рассуждать. Не напрасно Шеллинг, метафизик не менее знаменитый, чем Спиноза, безусловно отвергал понятие имманенции, как не достигающее цели. Убедившись в невозможности понять переход от Бога к миру, он хочет уничтожить всякий переход, и вот что, между прочим, пишет: «Бесконечное не может перейти в конечное, ибо иначе оно должно выйти из самого себя в конечное, т. е. не быть бесконечным. Также не мыслимо, чтобы конечное перешло в бесконечное, ибо прежде последнего ничего не может быть и все только в тождестве с бесконечным»**. Отсюда Шеллинг вполне последовательно отрицает переход от бесконечного к конечному и рассматривает их соединенными от вечности с абсолютной необходимостью. Вместе с тем и интерес его направляется уже не на этот переход, а на абсолютную связь (*corula*), соединяющую эти два рода бытия. Не иначе, конечно, решает вопрос и Спиноза. «Мой принцип, — философствует он, — таков: в природе нет ничего, что можно было бы приписать ее недостатку, ибо природа всегда остается одной и той же и одна везде; ее сила и могущество действия, т. е. законы и правила природы, по которым все происходит и изменяется из одних форм в другие, везде и всегда одни и те же, а следовательно и способ познания природы вещей, каковы бы они ни были, должен быть один и тот же, а именно — это должно быть познание из универсальных законов и правил природы»***. Не значит ли это, что вопрос о переходе от Бога к миру был для Спинозы неразрешим, когда он то здесь, то там самую природу трактует как вечную и бесконечную и устанавливает только формальное различие между вечностью и бесконечной продолжительностью, как будто под этой продолжительностью без начала и конца можно понимать что-либо иное, а не самую вечность. Одно несомненно, что Спиноза ясно видел всю несообразность материалистической доктрины, отождествляющей Бога с природою, но как и чем отличается

* Этика. Ч. I, прилож.

** Von d. Weltseele; über d. Verhältniss d. Realen und Idealen in der Natur: Hamburg, 1809. XXI–XXII а.

*** Этика. Ч. III, предисл. Ср. Пред. к ч. IV. т<eop>. 50, сх. и приб. к ней, гл. VIII и XXXIII.

Бог от мира, этого не удалось ему определить в ясных и отчетливых понятиях, отчего его философия по местам склоняется к натурализму, похожему на материализм. Даже Гегель* со своим понятием саморазвивающейся идеи ничего не успел, ибо, по верному замечанию Шеллинга, вечное действие (Gesehen) — никакое действие, так что и представление такого процесса иллюзорно; все только происходит в мысли, и целое движение есть только движение мысли**.

<...> Теперь для нас совершенно несомненно, что понятие имманенции не разрешает вопроса о происхождении мира и что, по крайней мере, оно находит в среде самих пантеистов заслуженную критику. Понятие имманенции, строго проведенное, приводит лишь к вечности мира, нераздельно соединяет Бога и природу, но оставляет в совершенной темноте истории мира. Это даже не понятие разума, движущегося от основания к следствиям, а представление интеллектуального воззрения, созерцающего Бога в единстве с миром. Здесь обрывается нить логического мышления, и мы имеем, вместо метафизической истины, обоснованной на доказательствах, простой возри- тельный факт. И Спиноза нигде не доказал, чтобы имманен- ция означала больше, чем сопребывание Бога с миром, но как и почему Бог стал причиной мира и произвел его из своей сущности, — это для Спинозы такое же чудо как *ἔξοχόν*³³, как для Шопенгауэра и других пантеистов, отрицающих творение.

Однако атрибуты еще слишком удалены от конечных единичных вещей: атрибуты совершенны и неизменны, а конечные вещи — случайны и ограничены. Декарт, признавая протяжение сущностью вещей и представляя его в форме сплошной материи, одинаковой как на небе, так и на земле, без пустого пространства и атомов, рассматривал мир в виде громадного механизма, все разнообразие которого зависит от движения частиц материи, образующих разные физические тела. Декарт приписывал материи лишь одно свойство — постоянно оставлять занимаемое ею место среди тел и переходить в соседство с другими телами. Движение и покой были двумя модусами материи, в которых обнаруживается ее сущность и природа, с тех пор как Бог создал материю и сообщил ей движение. Группируясь по частям и двигаясь вокруг центров, материя видоизменилась в бесконечное множество вещей; и так возникла вся природа соответственно общим и частным законам движения и покоя,

* Enzyklopädie, §§ 43 и 244.

** Werke. I. 10, 8. 124–125.

положенным в материи Богом. Само собою понятно, что в силу неизменяемости Бога, ни движение, ни покой, будучи всегда количественно равными, не могут в общей сумме ни увеличиться, ни уменьшиться. Механизм и безжизненность — таков вывод из физического учения Декарта. Спиноза, исходя из понятия единственной божественной субстанции, имманентной миру, конечно, не мог принять этого мировоззрения, разделяющего Бога от мира. Если кроме субстанции и ее модусов не существует ничего* и если без Бога ничто не может быть понимаемо, то каждая отдельная вещь должна быть состоянием субстанции (*substantiae affectio*)** и рассматриваться в Боге. Но прежде чем говорить о природе вещей, Спиноза трактует о тех способах, посредством которых Бог мог произвести из Себя конечное бытие и раскрыть свою сущность в бесконечном множестве отдельных вещей.

Спиноза вводит чрезвычайно важное для его философии, неизвестное Декарту, понятие модификации Бога. <...> Модификация всегда существовала вместе с своей субстанцией и неотделима от нее. Лишь для воображения она кажется конечною, ограниченной и делимой на части. Но в Боге и Его атрибутах все вечно и бесконечно; иначе, если бы какая-нибудь модификация началась в известное время и продолжалась определенный срок, то было бы возможно, что нечто возникает из ничего. Вечною истиною остается то положение, что «конечное и имеющее ограниченное существование не могло быть произведено абсолютной природой какого-либо атрибута Бога, так как все, что вытекает из последнего, бесконечно и вечно; ни природой того же атрибута, поскольку он находится в состоянии какой-либо модификации вечной и бесконечной»***. Тем не менее модификация должна быть посредствующим звеном между бесконечным и конечным и даже может быть, понимаемая абстрактно, представляема конечной и ограниченной. Но нет ли тут противоречия в понятиях? Как возможно представлять одно и то же то конечным, то бесконечным? Неужели от нашего способа зрения изменяется природа вещей и то, что было бесконечным, становится конечным? Спиноза как бы не замечает этой несоборности, отчего все его рассуждение о модификациях носит явную печать софистики.

Но если Бог или Его атрибуты, насколько они вечны и бесконечны или насколько они находятся в бесконечной

* Этика. Ч. I, т<eop>. 15, доказ.

** Ibid., опр. 5.

*** Этика. Ч. I, т<eop>. 28, доказ.

модификации, не могут быть причиной конечных вещей, то, значит, должна быть какая-нибудь конечная модификация Бога, образующая отдельные вещи. И она действительно есть. Без строгой логической связи с предыдущим 28 теорема говорит: «Все единичное, т. е. всякая конечная и ограниченная по своему существованию вещь, может существовать и определяться к действию только в том случае, если она определена к существованию и действию какой-либо другой причиной, также конечной и ограниченной по своему существованию. Эта причина в свою очередь также может существовать и определяться к действию только в том случае, если она определяется к существованию и действию третьей причиной, также конечной и ограниченной по своему существованию, и так до бесконечности». «Следовательно, конечное должно было проистечь или определиться к существованию и действию Богом или каким-либо атрибутом, поскольку он находится в состоянии модификации конечной и имеющей ограниченное существование» (доказательство). Очевидно, что здесь мы имеем иной принцип для объяснения происхождения вещей от Бога, чем имели прежде. Тут единственной причиной является конечная модификация или сам Бог, ограничиваемый в своем вечном существовании. Опираясь своим началом в бесконечном, эта модификация, хотя и неизвестно, как она первоначально могла стать конечной, в действительности конечна, временный и изменчивый модус на лоне бесконечного бытия. Посредством ее Бог существует в вещах, изменяется в бесконечном разнообразии природы; Бог становится вещью не поскольку Он бесконечен, а поскольку Он выражается природой вещи, т. е. поскольку Он составляет сущность ее* и сущность всех вещей**. Как в бесконечном уме Бога содержатся идеи всех вещей существующих и не существующих, так в Его атрибутах содержатся сущности всех отдельных вещей или модусов***. Все в Боге и Его бесконечных атрибутах; только «если отдельным вещам приписывают существование не поскольку они содержатся в атрибутах Бога, но и в силу того, что они имеют временное продолжение, то это значит, что идеи их также заключают в себе такого рода существование, в силу которого им и приписывается временное продолжение»****. Все это ясно и понятно само собою: Бог временно модифицируется

* Этика. Ч. II, т<еор>. II, корол.

** Ibid. Ч. V, т<еор>. 30, доказ.

*** Ibid. Ч. II, т<еор>. 8.

**** Ibid., корол.

и производит при посредстве конечных причин отдельные вещи. По-видимому, Спиноза затрудняется только указать причину, почему Бог не произвел всех вещей сразу, а производит их постепенно, одну за другою. Однако попытаюсь, говорит он, объяснить это, насколько возможно.

Природа круга такова, что все прямоугольные четырехугольники, построенные из отрезков прямых линий, пересекающихся в одной и той же точке внутри его, равновелики между собою. Таким образом в круге заключается бесконечное число равновеликих прямоугольных четырехугольников. Однако про каждый из них можно сказать, что он существует только постольку, поскольку существует круг, и что идея каждого из этих прямоугольных четырехугольников может быть названа существующей лишь постольку, поскольку она содержится в идее круга. Представим себе теперь, что из бесконечного числа таких прямоугольников в действительности существует только два, именно прямоугольники, построенные из отрезков линий E и D*. Конечно идеи этих прямоугольников также существуют теперь не только постольку они содержатся в идее круга, но и постольку обнимают собою существование данных прямоугольников, чем они и отличаются от всех остальных идей прочих прямоугольников**. Подобным образом, думает Спиноза, нужно представлять и происхождение конечных вещей от Бога. В бесконечной идее Бога все они содержатся сразу и все могут быть представлены вместе, но в конечном своем существовании они следуют известному порядку и возникает одна за другою, смотря по тому, в какой полноте реализуется божественная природа. Как не все одновременно существуют равновеликие прямоугольные четырехугольники, построенные из отрезков хорд круга, а только те, которые построены из действительно проведенных хорд, так и Бог модифицируется не сразу, а в реальном порядке вещей. Однако сам Спиноза должен сознаться, что его пример не дает адекватного объяснения предмета, единственного в своем роде***, или, правильнее сказать, никакого. Круг, как и треугольник, не сам производит эти четырехугольники и даже не содержит их, пока не проведены прямые хорды, но что в Боге ставит конечные вещи и обуславливает

* Доказательство опирается на теорему, что две хорды, пересекающиеся внутри круга, делятся на части обратно пропорциональные, и что произведение отрезков каждой хорды есть величина постоянная.

** Этика. Ч. II, т<eop>. 8, сх.

*** Ibid.

их порядок? Согласимся, что это предмет по своей трудности «единственный в своем роде» и что мы не можем дать ему «адекватного объяснения», но какое тогда мы получим определенное воззрение на вещи из философии Спинозы, которая вся утверждается на понятии самораскрытия Бога в природе?

Как создавать систему, когда основные принципы не ясны для самого философа и не могут быть формулированы в отчетливых понятиях? Неудивительно, что здесь чувствуется непоследовательность, *petitio principii*³⁴, и признается за доказанное то, что еще нужно было бы доказать. Отсюда мы знаем только, что есть бесконечное и конечное и что в первом идеально существует то, что в последнем принимает форму реального, но не видим, как первое могло произвести из себя второе. Здесь та же неопределенность, какую мы замечали раньше в учении о двух атрибутах Бога. Как там из понятия субстанции не следовало, что она имеет два раздельно существующих атрибута, так и здесь из понятия бесконечного не следует, чтобы оно могло модифицироваться конечным образом*. Искание ответа на этот вопрос у других пантеистов также было бы напрасным трудом. Хотя Паульсен, подобно Спинозе, утверждает, что всякое взаимодействие вещей происходит в Боге, что отдельные вещи только моменты божественной субстанции, а их действия — части (*Ausschnitte*) всеобщего самодвижения Бога, и что вследствие этого *unitas phaenomenon* в чувственном мире точно соответствует *unitas noumenon*³⁵ в умопостигаемом мире, — но как все это происходит, таким вопросом Паульсен не задается**. А между тем без удовлетворительного разрешения этого вопроса едва ли возможно сохранить единство мировоззрения. Приходится или, удерживая понятие всереальности Бога, считать мир призраком (Майя), не-сущим (элейцев), или, постепенно ограничивая значение Бога, принять натуралистический взгляд на природу. И Спиноза на самом деле колеблется между тем и другим мировоззрением. То вещи у него (и люди) — волны

* Стоит заметить, что и Спиноза иногда сознавался в невозможности все объять и объяснить нашим разумом. Как существует свобода человека вместе с всемогуществом Бога (*Cogit. metaph.*, р. I, cap. 3. р. II, с. II), как вещи созданы Богом и постоянно Им поддерживаются (р. II, с. 3 и 7), как в Боге объединяется с Его сущностью ум и воля (р. II, с. 8) и как произошло разделение материи на бесконечно многие части (р. I, с. 3) — все это, по Спинозе, нам непонятно, хотя от этого не становится ложным.

** *Op. cit.* S. 223.

моря, возбуждаемые внешними причинами и гонимые противоположными ветрами, не зная о своем исходе и судьбе*, то сущность каждой вещи — вечная истина**, заключающая в себе реальность или совершенство, простирающееся до того предела, до какого простирается сущность вещи***, так что все существует по высшему праву природы и каждый человек по этому праву делает то, что вытекает из необходимости его природы**** и что он считает для себя полезным****. Затем у Спинозы то все так вытекает из необходимости божественной природы и так обусловлено Богом как по своему существу, так и по существованию, что ничто не может быть иным, чем оно есть*****, и что, стало быть, нет ни греха*****, ни зла*****, ни целей, ни идеалов*****; то дается место рассуждениям об идее человека, которая служила бы для нас типом человеческой природы (*ideam hominis tanquam naturae humanae exemplar, quod intueamur, formare cupimus*)*****, т. е. была бы целью и идеалом наших стремлений. Вместе с тем для Спинозы то Бог — единственная причина всего существующего*****, то конечная модификация и конечные причины, которые так могущественно и всецело действуют на вещи, что не будь других вещей (конечных причин), каждая отдельная вещь существовала бы вечно*****. Для него даже несомненно, что «временное продолжение нашего тела***** не зависит ни от его сущности, ни от абсолютной природы Бога, а от всеобщего порядка и строя вещей», отчего и Бог, поскольку Он рассматривается составляющим природу человеческой души, имеет весьма неадекватное познание о продолжении нашего тела. Словом, везде проглядывает в учении Спинозы о природе раздвоение взгляда между пантеистическим монизмом и натурализмом, а в 3 и 4 частях «Этики», где специально трактуется о природе человеческих аффектов и где все различие их отнесено на счет

* Этика. Ч. III, т<еор>. 59, сх.

** П<исьма>. 28.

*** П<исьма>. 32.

**** Этика. Ч. IV, т<еор>. 37, сх. 1.

***** Ibid. Гл. VIII.

***** Этика. Ч. I, т<еор>. 28.

***** Tract. de Deo, p. I, c. 6; ср. п. 32.

***** Cogit. metaph., p. II, c. 7.

***** Этика. Ч. I, приб., т<еор>. 33, сх. 2.

***** Этика. Ч. IV, предисл.

***** Ibid. Ч. I, т<еор>. 15, 17, сх. 24, 25 и 29.

***** Ibid. Ч. IV, акс.; ср. т<еор>. 3 и 4.

***** Ibid. Ч. II, т<еор>. 30, доказа.

различия физической природы разных людей и животных (ст. ч. III, т. 57, доказ. и сх.), натуралистическая точка зрения является даже преобладающей.

Но еще заметнее выступает натурализм в учении Спинозы о простых и сложных телах. Уча, что человек состоит из души и тела и что мы имеем познание о всем происходящем в нашем теле, Спиноза для лучшего понимания этого единства души с телом находит нужным адекватное познание тела. Сверх того, если наши идеи различаются между собою по степени ясности и полноты, то где искать причину этого различия, если не в объектах идей, из которых одни заключают в себе больше реальности, чем другие и производят неодинаковые идеи? И вот Спиноза, хотя кратко, но излагает свою физику. Аксиома I: все тела или движутся или покоятся. Аксиома 2: всякое тело движется то медленнее, то скорее. Лемма 1: тела различаются между собою по своему движению и покою, скорости и медленности, а не по субстанции. Лемма 2: Все тела имеют между собою нечто общее, именно все они заключают в себе представление одного и того же атрибута, и все могут двигаться то медленнее, то скорее, и вообще — то двигаться, то покоиться». Для начала движения необходимо, чтобы тело было приведено в движение другим телом, это — третьим, и так до бесконечности; и наоборот: ни одно тело не может оставаться в покое, не будучи приведено в него другим телом. Тела, различающиеся между собою только движением и покоем, скоростью и медленностью, суть тела простейшие (*corpora simplicissima*), элементы тел. Тело же, или индивидуум, составленный из нескольких простейших тел, причем эти тела соприкасаются друг с другом и сообщают движение одно другому, есть тело сложное (*corpus compositum*), индивидуум второго порядка (*individuum secundi generis*). Такое тело совершеннее первого, ибо оно составлено из многих тел и способно, не теряя своей природы, ко многим изменениям и действиям. Наконец, из соединения тел второго порядка возникает индивидуум третьего и т. д. в бесконечность, «и тем не менее все тела сохраняют свою форму, так как каждая часть их, будучи составлена из многих тел, может без всякого изменения своей природы, двигаться то скорее, то медленнее, и следовательно, сообщать свои движения другим частям то скорее, то медленнее». Таким образом и вся природа может быть представляема как одно тело, один индивидуум. Совершенно так же из движения возникают тела твердые, мягкие и жидкие. «Тела, части которых соприкасаются друг с другом большими поверхностями, называются твердыми; части которых

соприкасаются малыми поверхностями — мягкими, а те, части которых подвижны между собою, — жидкими». Сюда же затем прибавлены постулаты, что тело человеческое сложено из тел различной природы, что оно способно подвергаться весьма многим действиям со стороны других тел и само действует на них, и что поэтому тело человека (т. е. его идея, душа) имеет неодинаковые идеи смотря по тому, как оно аффицируется со стороны внешней природы*.

Здесь мы имеем ясно выраженный натуралистический взгляд на природу вещей и здесь же пантеистический монизм переходит в противоположный ему плюрализм и опровергает сам себя. Остается неизвестным, что же должно считать последней и единственной причиной вещей: Бога или конечные причины: движение, покой и простые тела. Спиноза, конечно, скажет, что то и другое вместе. «Про Бога нельзя собственно думать, что Он составляет отдаленную причину отдельных вещей, исключая, пожалуй, тот случай, когда такое выражение употребляется для того, чтобы отличить эти вещи от тех, которые Он производит непосредственно», но и про конечное и ограниченное нельзя сказать, «чтобы оно было произведено абсолютной природой какого-либо атрибута Бога или Его бесконечной модификацией**». Значит, в образовании конечных вещей действует как конечная, так и бесконечная модификация Бога. Но как возможно, чтобы божественная субстанция, «бесконечная, неизменяемая и неделимая***», разделилась на бесконечное число простых тел, образующих мир, и стала из единой множественною? Несмотря на важность вопроса, решительного для пантеизма, Спиноза не обмолвился, однако, ни одним словом на этот счет, как бы не замечая, что тут самокритика монизма. <...>

Познавать Бога и Его природу вместе с миром — задача, без сомнения, достойная философии, и слава Спинозы в этой области — заслуженная слава. Он не довольствуется опытным знанием, исследованием конечного и разрозненного; он стремится к познанию вечного единства, бесконечной природы Бога, и достигает этого посредством интуитивного воззрения и мистических идей, в которых исчезает все отдельное и открывается вечность. Но так как интеллектуальное познание³⁶ не есть еще познание в отчетливых понятиях разума, то Спиноза создает свою систему,

* См. аксиомы, леммы, доказательства, королларии в пр. в т<еор>. 13 ч<асти> II Этики.

** Ibid. Ч. I, т<еор>. 28, доказ. и сх.

*** Этика. Ч. II, т<еор>. 10, сх. I.

в которой доказывает и обосновывает то, что наперед известно интуитивно. Естественно ожидать, что опыт выйдет не убедительным, ибо бесконечное и конечное — две противоположности, между которыми разум едва ли в состоянии найти соединительную точку. Поэтому и Спиноза, облекая свои неопределенные воззрительные представления в форму отчетливых логических понятий, мог дать только вместо прямых доказательств ряд догматических положений, аксиом, постулатов, неустойчивых определений и даже противоречивых теорем. Уже первое определение Бога или субстанции оказалось недостаточным для создания системы, когда вместо живого, всемогущего Духа, свободно и сознательно действующего в мире, Спиноза поставил понятие безжизненной субстанции, исключаящей из себя всякое развитие и жизнь. Понятно, что из подобного представления нельзя было последовательно произвести какую-либо жизнь и деятельность, и потому Спиноза, наперекор логическому развитию своей философии, был вынужден признать два атрибута — мышление и протяжение — реальными сущностями, составляющими природу Бога, т. е. первореальностями, образующими мир, хотя вследствие этого ограничивалось значение Бога до простого *Deus ex machina*³⁷. Но еще труднее было показать, как бесконечное переходит в конечное и реализуется в последнем. Понятие имманенции и модификаций Бога не достигало цели, и сколько Спиноза ни старался разрубить этот Гордиев узел философии, но его попытка не удовлетворяет ни его самого*, ни нас. Мы видим только, что существует, образуя абсолютное единство, бесконечное и конечное, Бог и природа, субстанция и бесчисленное множество отдельных вещей, но как и почему бесконечное выступило из своей вечной неподвижности и неизменяемости, — эта тайна нисколько не сделалась для нас яснее и после знакомства с философией Спинозы. По авторитетному мнению Гегеля, система Спинозы страдает двумя существенными недостатками: во-первых, ее принцип абстрактной субстанции, уничтожающей реальность мира, зла и свободы человека, не соответствует действительности, во-вторых, субстанция, понятая как абстрактная идея, лишенная жизни и свободы, исключает из себя всякое отрицание, развитие и не может модифицироваться**. В общем, его

* См. Этика. Ч. II, т<eop>. 7, сх.; т<eop>. 8, сх. и п. 72.

** «Die Spinozistische Substanz ist die allgemeine und so die abstrakte Bestimmung... Aber als Modifikation ist es nicht erklärt; denn das Moment der Negativität ist das, was in dieser einen starren Substantialität fehlt und mangel». Lekt. über d. Geschichte d. Philos. B. III, 370–380 ss.

философия «есть объективирование картезианской философии в форме абсолютной истины. Простая мысль Спинозовского идеализма та, что истинно существует только одна субстанция, имеющая два атрибута: мышление и протяжение (природу), и только это абсолютное единство — действительно, самая действительность, Бог». Но против всеобщей субстанции Спинозы возмущается свобода и самосознание каждого субъекта, и только на этой свободе воли и признании зла может быть обоснована рациональная теология и философия. В той же самой безжизненности системы, бездушии форм и излишне абстрактном воззрении на мир обвиняет Спинозу и Шеллинг, как высоко ни ставит последний его доктрину. Сказавши однажды по поводу определения «мистерий» философии, что она, кроме учения об абсолютном, имеет своим преимущественным содержанием вечное «рождение вещей и их отношение к Богу, и что Спиноза первый собрал последние отголоски древней, истинной философии и первый вернул ее к ее собственным проблемам»*, Шеллинг в другом месте называет философию Спинозы в том виде, в каком она вышла из его рук, самой непонятною из всех когда либо бывших систем, и считает ее такою именно потому, что Спиноза не нашел перехода от бесконечного к конечному**. «Чтобы раз навсегда высказать наше определенное мнение о Спинозизме, — так заканчивает Шеллинг свои рассуждения, — то вот они: ошибка Спинозы не в том, что он полагает вещи в Боге, а в том, что это только вещи, содержимые в абстрактном понятии мировой сущности, даже в самой бесконечной субстанции, которая для него также только вещь... На Спинозизм в его косной неподвижности можно смотреть как на статую Пигмалиона, которую нужно одушевить теплым дыханием любви, но и это сравнение несовершенно, ибо оно касается только внешних очерков системы, в которой, если бы она даже была одушевлена, не доставало бы еще многого. Гораздо лучше поэтому сравнить его (Спинозизм) с первобытными изображениями богов, которые казались тем более таинственными, чем менее говорили в них индивидуально-живые черты. Одним словом, это односторонне-реалистическая система, какое выражение, хотя менее ненавистно, чем пантеизм, однако более верно обозначает особенности этой системы»***.

* Philosophie und Religion. 1804. S. 3.

** Ideen zu einer Philosophie d. Natur. S. 37.

*** Philos. Untersuchungen über d. Wesen d. raenschl. Freiheit. philos. Schriften, 1-ter B. S. 417–419.



А. И. ВВЕДЕНСКИЙ

Об атеизме в философии Спинозы

В большинстве случаев не соглашаются признавать учение Спинозы, как оно окончательно изложено в его «*Этике*», атеистическим; напротив, так как он там беспрестанно говорит о Боге, думают, что это одно из тех учений, которые вполне чужды атеизма. Даже всеми принято называть его философию *пантеизмом*, *учением об имманентности Бога миру*. А пантеизм, разумеется, не то же самое, что атеизм. Вместе с тем вполне последовательно не хотят часто видеть атеизма и в некоторых других учениях, которые, подобно спинозовскому, уничтожив *понятие* Бога, сохраняют его *название как термин*. Конечно, не все так поступают. Например, Ибервег¹, говоря о Спинозе, выражается следующим образом: «Ни в коем случае нельзя перетолковать слова *Бог* и тем менее не нечто столь совершенно инокродное, как субстанция... Если есть личное существо, как творец мира, с безусловным могуществом, мудростью и благостью, то оправдан теизм. Если такого существа нет, то долг чести — или исповедовать атеизм, допускать представление Бога как выдумку и заменять его научно, например, понятием вечного мирового порядка, или входить в богословские вопросы не иначе, как исторически» (История новой философии, русск. пер., стр. 88).

Но в этой статье я имею в виду главным образом взгляды, распространенные в нашем обществе, и постараюсь показать, что учение Спинозы во имя требований логики должно быть признано атеистическим (хотя это не означает, будто бы сам Спиноза был атеистом), и объяснить, почему оно приняло такой характер и почему Спиноза не мог заметить свой собственный атеизм. По поводу же рассуждений о Спинозе сами собой выяснятся и те условия, при которых любое философское учение должно быть признано атеистическим; а мимоходом будет исправлена ошибка Ибервега, заключающаяся в только что приведенной цитате.

I

Вспомним, как характеризует Спиноза того Бога, единственно которого он допускает. Этот Бог представляет собой «существо абсолютно бесконечное, т. е. субстанцию, состоящую из бесконечно многих атрибутов, каждый из которых выражает собою вечную и бесконечную сущность». Таково устанавливаемое Спинозой понятие Бога. А к этому определенно прибавляется еще ряд других признаков, выводимых в первой части Этики. Из них остановимся только на двух следующих: 1) Спиноза отрицает у Бога деятельность по целям, 2) а в связи с этим и волю. Но если у той сущности, которую Спиноза *называет* Богом, нет ни воли, ни деятельности по целям, то что же это за Бог? Не значит ли это, что *понятие* Бога у него исчезло, а сохранилось только *слово*, или *название*, или *термин* Бог — слово, которое у него, действительно, фигурирует чуть не на каждой строке?

Но вот это-то обстоятельство и сбивает многих с толку; и против обвинения Спинозы в атеизме возражают, будто бы из того, что Спиноза постоянно говорит о Боге, ясно, что в его учении нет атеизма, но что он только понимает Бога иначе, чем другие, иначе, чем господствующая религия. Нельзя же требовать, прибавляют к этому, чтобы все понимали Бога одинаково с господствующей религией: ведь при таких условиях придется называть атеистами и последователей всех других религий; а это — явная нелепость. Словом, защитники Спинозы, охраняя его против обвинения в атеизме, ссылаются на то, что *всякий вправе мыслить или понимать Бога по-своему*.

Но они при этом не доглядывают одного обстоятельства: несомненно, что всякий вправе понимать Бога по-своему, но только не иначе, как до известного предела, именно до тех пор, пока мы не противоречим тем признакам, которые оказываются присущими Богу *вообще*, т. е. *всякому* Богу. Ведь понимание Бога должно быть подчинено тем же требованиям логики, как и понимание любой вещи: о всякой вещи мы вправе мыслить только то, что не противоречит содержанию ее понятия. И что право мыслить Бога по-своему тоже ограничено подобным пределом, видно из того, что в противном случае ничто не мешало бы нам условиться понимать под словом «Бог» любую вещь, например, материю, и отрицать существование всякого другого Бога, и при отсутствии всякого ограничения в праве мыслить Бога по-своему нас все-таки нельзя было бы обвинять в атеизме. Но ведь это явная нелепость.

Итак, очевидно, что в праве мыслить или понимать Бога по-своему действительно существует указанный предел. Поэтому для решения вопроса об атеизме Спинозы, необходимо убедиться, перешел ли он за этот предел или нет. А для этой цели надо выяснить признаки, присущие Богу вообще, т. е. всякому Богу, несмотря на различие религий; ибо отступить от этих признаков, говоря о Боге (вообще), будет значить — играть словами. Рассмотрим же признаки, которые были бы общими и для Зевса, и для Перуна, и для Бога магометанского, и для Бога христианского, и для Бога фетишистов и т. д. Они-то и будут признаками, образующими понятие Бога *вообще*, т. е. такими признаками, которым, не вдаваясь в логически непозволительную игру слов, уже никто не вправе противоречить, как бы ни понимал он Бога в остальных отношениях.

И первым общим признаком любого Бога служит то, что он всегда в большей или меньшей степени превосходит человека. Христианский Бог бесконечно превосходит человека; Зевс превосходит лишь значительно, а не бесконечно; боги же фетишистов еще менее превосходят его, чем даже Зевс, — но всякий бог мыслится, как более или менее превосходящий человека. К этому превосходству мы можем отнести и приписываемое богам бессмертие. Вторым же признаком Бога вообще служит то, что Бог всегда мыслится как личность (имеющая или одно лицо, как это бывает в большинства случаев, или же три лица, как Бог христианский), действующая по целям, а следовательно, и имеющая волю. Одни боги действуют по целям нравственного закона, каков, например, Бог христианский; другие же, как Зевс, — более или менее по целям, возбуждаемым их капризами; но всякий бог непременно мыслится в любой религии как действующий по целям. Даже фетишисты приписывают своим фетишам деятельность по целям. Таковы два признака, которые мыслятся в понятии любого Бога, независимо от всех религиозных различий. Отбросить один из этих признаков — значит уничтожить понятие Бога вообще. В самом деле, если отбросить признак превосходства, то понятие Бога не будет отличаться от понятия выдающегося человека или даже любого животного, если допустить у последнего личность, действующую по целям. Отбросив же личность, действующую по целям, мы увидим, что понятие Бога перестанет отличаться от понятия материи или же от понятия какой-нибудь огромной, заметно превосходящей человека силы природы, например, от урагана.

Игнорировать, т. е. уничтожить эти существенные признаки, составляющие понятие Бога вообще, и в то же время

употреблять слово «Бог» — значит играть словами; между тем Спиноза поступает именно так. В понятии Бога у него фигурирует лишь один из названных признаков — превосходство, так как по его определению Бог есть существо абсолютно бесконечное. Но он упорно старается устранить второй признак — личность, действующую по целям, а равно и обладание волей, и тем разрушает понятие Бога в то самое время, когда оперирует над ним. Следовательно, возражение против его обвинения в атеизме, сводящееся к тому, что он не отрицает Бога, а лишь понимает его по-своему, оказывается позволительным лишь под тем условием, чтобы в праве понимать Бога по-своему не было никакого предела. Но так как подобный предел существует, а Спиноза его перешел, то он и не вправе называть своего Бога Богом, не впадая в игру слов.

Но, по-видимому, против этого заключения можно сделать такое возражение: под Богом — скажут нам — всегда мыслится прежде всего причина мира; а у Спинозы его Бог действительно служит причиной мира; следовательно, он вправе называть его Богом; несколько не играя при этом словами. Но ведь Зевс не есть ни творец, ни вообще причина мира. Следовательно, быть причиной мира не входит в состав обязательных признаков Бога вообще. Это именно такой признак, относительно которого мы вправе понимать Бога по-своему*. Спиноза же сохранил именно этот несущественный признак, а взамен того отбросил один из существенных и таким образом от Бога сохранил одно лишь название, но не понятие.

Наконец, нам могут сделать еще последнее возражение: в состав понятий Бога, — скажут нам, — действительно входят указанные признаки; но это будет только в том случае, если мы обращаем внимание на то, как представляется Бог религиозному воззрению, будет ли оно христианским, еврейским или языческими — это безразлично, лишь бы оно было религиозным. Но разве философия не вправе перестроить это понятие,

* В самом начале этой статьи была приведена цитата из «Истории новой философии» Ибервега и упомянуто, что он в ней допустил ошибочное рассуждение. Оно состоит в предположении, будто бы под Богом непременно надо подразумевать творца мира, существо с безусловным могуществом, мудростью и благостью. Но тогда ни Зевса, ни Перуна, ни Марса нельзя называть богами и всех язычников надо считать атеистами. Да, пожалуй, и евреев тоже, ибо их Бог далеко не безусловно благ. Ошибка Ибервега сводится к тому, что, говоря о Боге вообще, он имеет в виду *только* Бога христианского, т. е. к *quaternum terminorum*².

т. е. исправить его определение, заменив его другим — лучшим? А понятие Бога, скажут нам, нуждается в усовершенствовании, ибо религиозное понятие Бога всегда отличается антропоморфизмом; ведь приписывать Богу волю и деятельность по целям значит мыслить Его до некоторой степени антропоморфически. Если же философия очистит это понятие от антропоморфизма, то, может быть, оно станет таким, что в нем уже не окажется никакого противоречия со спинозовским понятием Бога.

В сущности, это возражение опять-таки сводится к утверждению, что всякий имеет *ничем не ограниченное* право понимать Бога по-своему. Все различие его от того возражения, о котором мы сейчас говорили, состоит только в том, что теперь это безграничное право приписывается не Спинозе, не отдельным лицам, а всей философии. Но это значит приписывать подобное право не тому или другому определенному философу, а всем философам вообще: ведь философия не существует же сама по себе, помимо философов. И вот им-то, взятым всем вместе, приписывается то право, которое отрицается у каждого из них порознь. Как будто бы то, что логически непозволительно или незаконно, если это делается немногими отдельными лицами, станет логически позволительным или логически законным, если это делается всеми! Нет уж, очевидно, коль скоро всякий философ вправе понимать Бога по-своему не безгранично, а не иначе как только до известного предела, перейдя за который он для избежания логически непозволительной игры слов должен отбросить и самое слово «Бог», заменив его каким-нибудь другим, — так точно и философия, т. е. все философы, взятые вместе, вправе перестраивать понятие или определение Бога только до известного предела. Если же она перейдет за него и отбросит от понятия Бога такой признак, который принадлежит Богу вообще, независимо от религиозных различий, то она логически обязана понятие, которое она получит путем подобной перестройки, называть не Богом, а каким-нибудь другим именем. Пусть построенное ею понятие будет неизмеримо выше, чем понятие Бога вообще, как оно мыслится в различных религиях; но для его обозначения нельзя употреблять термин «Бог», а надо называть его или Первоначалом, или Абсолютом, или Единым, или еще как-нибудь иначе, только не Богом. Уклоняться же от этого правила значит играть словами: ведь слово «Бог» уже раньше всякой философии имеет определенное установившееся значение, и философия, если она не желает играть словами, обязана употреблять его в том же значении, в каком оно употребляется и до нее.

Конечно, философия, как и всякая наука, зачастую имеет полное право не обращать ни малейшего внимания на то, как понимается та или другая вещь помимо нее, т. е. в обыденной или в религиозной жизни, и определять эти понятия вполне по-своему. Например, она вправе так поступать относительно тех понятий, которые впервые построены ею же самой и после того пущены ею во всеобщее обращение, каковы понятия субстанции, силлогизма, дедукции, индукции и т. д. Коль скоро они впервые построены философией, то, разумеется, она должна не *справляться*, но *предписывать*, что именно следует в этих понятиях считать существенными признаками. Но понятие Бога не таково: оно *не построено, не найдено* ею впервые, а *усвоено, заимствовано* из религиозной жизни. И усваивая его, философия, если она не желает играть словами, должна ограничиться относительно него только следующей ролью: во-первых, она должна показать, реально ли это понятие или нет, т. е. существует ли Бог или нет, или, по крайней мере, разрешим ли этот вопрос; и, во-вторых, если это понятие окажется реальным (т. е. если Бог существует), то показать, какие еще признаки должны быть приписаны ему, кроме тех, которые уже приписываются ему всякой религией. Если же она будет говорить о том, существует ли Бог, или нет, и как надо ближайшим образом мыслить Его, если Он существует (например, каковы Его отношения к вещам, оказывается ли Он по отношению к ним имманентным или трансцендентным и т. п.), подразумевая под Богом не то, что подразумевается там, откуда она заимствовала это понятие, а нечто совершенно не похожее на него, то она явным образом будет играть словами: религиозная жизнь спрашивает ее о Боге (существует Он или нет и как надо мыслить Его), подразумевая под Богом *одну* вещь, а философия будет давать ответы на *эти же самые* вопросы относительно *совсем другой* вещи, называя ее, однако, именем *первой*. Разве это не явная игра слов, будет ли она умышленной или неумышленной — безразлично?*

* Может быть, нам возразят: зачем мы рассуждаем так, как будто бы философия обязана прислушиваться к вопросам религиозного сознания? Разве не вправе она развиваться сама по себе, независимо от этих вопросов? Вот наш ответ: *raison d'être* философии состоит в том, что она берется помочь нам выработать критически проверенное мирозерцание; а в состав последнего должно войти и строго определенное отношение к религии. К тому же заметим, если бы даже философия и могла не выяснять своих отношений к религии, то все-таки для избежания всякой сбивчивости в ее словах ей не следовало бы называть Богом что попало.

Правда, философия бывает вправе вполне перестроить определение понятия даже и в том случае, когда оно ею усвоено извне, и не изменять при этом его прежнего названия. Так будет во всех тех понятиях, объекты которых нам даны в опыте, если эти понятия в обыденной жизни были неправильно определены. Например, мы уже и в обыденной жизни имеем понятие животного, так что философия не строит его впервые, а усваивает или заимствует его у обыденной жизни. И если бы оказалось, что в обыденной жизни мы, определяя понятие животных, вводим в его состав такие признаки, каких в нем не должно быть, то философия, руководствуясь опытом, вправе была бы отбросить их и заменить другими, сохраняя тем не менее за этим понятием прежнее название; и в этом не было бы никакой игры слов. Здесь право философии сохранить старое название за перестроенным понятием обуславливается тем, что, несмотря на эту перемену в определении понятия, его название обозначает *те же самые объекты, те же самые данные опыта*, как и прежде. Оттого-то и не выходит никакой игры слов; ибо в обоих случаях — и до перестройки, и после перестройки понятия животного — название «животное» обозначает *одни и те же вещи*, а не такие, которые противоречат друг другу, т. е. *сохраняет одинаковое значение, несмотря на перестройку* нашего понятия о животном.

Но понятие Бога не относится к объекту, данному в опыте. Если бы оно относилось к подобному объекту, то, конечно, оно должно было бы соответствовать своему объекту, и в случае отсутствия соответствия между ними философия имела бы право изменить это понятие, не переменяя его названия. Но в понятии Бога мыслится не то, что дано в опыте, а то, что удовлетворяло бы нашим религиозным потребностям и во что мы, вследствие этого всего, только верим как в существующее. Сталкиваясь же после этого с философией, мы, разумеется, обращаемся к ней с вопросом, правы ли мы в своей вере, т. е. существует ли то, во что мы верим; философия же, отвечая на этот вопрос, очевидно, должна употреблять слово «Бог» в том же значении, в каком оно употреблено и в предложенном ей вопросе: иначе получается та игра слов, о которой мы только что говорили. А так как этот вопрос предлагается философии со стороны различных религий и она должна отвечать им всем сразу, то она должна выяснить то общее, что связывается в различных религиях с именем Бога, и употреблять слово «Бог» именно для обозначения этого общего: иначе опять-таки получится игра слов, состоящая в том, что в ответе философии термин «Бог» будет обозначать

совсем не то, что в предлагаемых ей вопросах. Таким образом, философия, заимствуя понятие Бога из религиозной жизни, должна или сохранить все его существенные, т. е. общие для богов различных религий, признаки, или же, устранив их из него и заменяя таким образом прежнее понятие новым, она должна и обозначать последнее новым названием. В противном случае слово «Бог» будет обозначать два таких понятия, которые в вопросе и ответе не совпадают друг с другом; а в то же время оно не будет относиться ни к какой данной в опыте вещи так, чтобы, обозначая постоянно *одну и ту же* вещь, оно сохраняло *одинаковое* значение; следовательно, слово «Бог» получит теперь *двойственное* значение, т. е. употребляя его, мы допустили ошибку, называемую в логике *quaternio terminorum*, а в общечитии — игрой слов.

Право философии изменять определение понятия Бога ограничено столь же сильно, как и во многих других понятиях, усвоенных ею извне. Например, она заимствовала из религиозной жизни еще понятие бессмертия или загробного существования. Под загробным же существованием во всех религиозных воззрениях подразумевается всегда существование индивидуальное. В чем именно оно состоит — относительно этого разные религии могут смотреть и действительно смотрят различно; но каково бы оно ни было, оно всегда считается индивидуальным. И разве кто-нибудь признает у философов право, говоря о загробном существовании, подразумевать под ним неиндивидуальное существование? Разумеется — нет. Например, если бы кто-нибудь, опираясь на то обстоятельство, что материя, образующая людей, неразрушима, так что материальная субстанция всякого человека сохраняется и после его смерти, стал утверждать, будто материализм не содержит в себе отрицания загробного существования, будто он несколько не противоречит вере в бессмертие, то никто не усомнился бы, что подобная защита материализма опирается на *quaternio terminorum*, на игру слов, на употребление одного и того же названия (загробное существование) в двух значениях, не совпадающих друг с другом.

А когда защищают философию Спинозы против обвинения в атеизме, то поступают толь-в-толь так, как и в этом случае. Ведь когда обвиняют это учение в атеизме, то вовсе не хотят этим сказать, будто бы при его изложении не употребляется слово «Бог»: оно, напротив, там беспрерывно попадает. Но, обвиняя Спинозу в атеистической философии, хотят этим сказать, что при ее изложении он *не вправе* употреблять слово «Бог», ибо у него исчезло то *понятие*, которое обыкновенно обозначается

этим словом. Если же на это возражают, что его философия не атеистическая, что в ней есть понятие, обозначаемое словом «Бог», то, явное дело, употребляют это слово в двух смыслах: с одной стороны, под ним подразумевают то же самое, что и порицатели Спинозы (т. е. понятие Бога, общее для всех религий: понятие личности, действующей по целям), — ведь иначе не было бы опровержения его порицателей, — а с другой — то, что подразумевал под этим словом сам Спиноза (субстанцию, чуждую воли и деятельности по целям). Другими словами, защитники философии Спинозы против обвинения ее в атеизме допускают такую же игру слов, как и те, кто стал бы защищать материализм против обвинения его в отрицании загробного существования, или как те, кто стал бы защищать материализм Бюхнера против обвинения в атеизме, опираясь на то, что Бюхнер, подсмеиваясь над верой в Бога, рекомендовал словом «Бог» называть материю, так как она и вечна, как Бог, и обуславливает собой всю совокупность вещей, как это делает Бог. И если говорят, что нет атеизма в философии Спинозы, то почему же не сказать того же самого и про материализм? В том-то и дело, что мы не имеем логического права употреблять слово «Бог» иначе, как для обозначения того понятия, которое оказывается общим для всех религий. А это понятие столь же мало совпадает с тем, что называл Богом Спиноза, как и с материей, которую рекомендовал называть Богом Бюхнер.

II

И в том, что Спиноза при изложении своей философии не имел логического права употреблять слово «Бог», можно убедиться еще другим путем. Всякий термин, в том числе и термин *Бог*, должен быть употребляем не иначе, как для выражения какой-нибудь мысли, и притом такой мысли, которая остается не выраженной другими терминами: в противном случае его употребление будет пустословием, употреблением особого слова, не обозначающим никакого особого понятия, т. е. употреблением пустого слова. Посмотрим же теперь, нужно ли для Спинозы слово *Бог*, выражает ли оно у него какое-нибудь особое понятие, которое без этого термина осталось бы невыраженным.

Как известно, он начинает свою «Этику», представляющую изложение его философии во вполне разработанном виде, с учения о субстанции. Он доказывает сначала, что ни одна субстанция не может производиться другой субстанцией, т. е. что

каждая субстанция есть причина самой себя (*causa sui*); что природе субстанции присуще существование; что каждая субстанция необходимо бесконечна, т. е. состоит из бесконечно многих атрибутов. Все это, по его мнению, вытекает из самого понятия субстанции, сопоставленного со столь очевидными истинами, которые, вследствие их очевидности, должны быть признаны как аксиомы, так что все это, по его мнению, уже логически подразумевается в понятии субстанции и должно быть мыслимо нами всякий раз, как только мы произносим это слово. А после из того, сначала в теореме 11-й, а потом другим способом еще в теореме 14-й, он отождествляет субстанцию вообще с тем, что он условился в своих определениях называть Богом*.

* Хотя положение, гласящее, что «кроме Бога никакая другая субстанция не может ни существовать, ни быть представляема», составляет предмет доказательства 14-й теоремы, где, таким образом, понятие субстанции явно отождествляется с понятием Бога, но доказательство единства субстанции, а через это самое и доказательство совпадения понятия субстанции с понятием Бога, кроме того, дается Спинозой еще раньше и независимо от 14-й теоремы. Именно во второй половине схолии к 8-й теореме он доказывает, независимо от 14-й теоремы, что субстанция одной и той же природы может быть только одна. А так как сама-то 8-я теорема посвящена доказательству того, что «всякая субстанция необходимо бесконечна», то и выходит, что субстанция вообще может быть только одна: ведь всякая субстанция должна по природе своей быть бесконечной; а двух субстанций одной природы не может быть. Правда, раньше 14-й теоремы Спиноза явно еще не высказывает того, что субстанция вообще может быть только одна; но он уже очевидным образом руководствуется этим положением в одном из своих доказательств существования Бога, чему он посвящает 11-ую теорему. Первое излагаемое в ней доказательство таково: если кто не согласен, что Бог необходимо существует, то пусть он, — говорит Спиноза, — представит, если это возможно, что Бога нет, т. е. что сущность Его не включает в себе существования. «Но, — заканчивает Спиноза, — по теореме 7 это невозможно». А посмотрим, что говорит теорема 7. Оказывается, что там речь идет не о Боге, но о субстанции: «Природе субстанции, — говорится там, — присуще существование». Отсюда ясно, что Спиноза уже при рассматриваемом доказательстве руководствуется той мыслью, что есть только одна субстанция. Следовательно, отождествление субстанции с Богом производится им не только в 14-й теореме, но еще раньше: оно имеется в виду уже в первом доказательстве 11-й теоремы. Что же касается 14-й теоремы, то про нее сделаем кстати два замечания: 1) Она представляет собой ничто иное, как второе добавочное доказательство

Какую же новую мысль выразил Спиноза тем, что стал в своем изложении называть субстанцию не просто субстанцией, а Богом, и таким путем стал утверждать о Боге все то, что ему следовало бы говорить о мировой субстанции? Конечно, если бы он под словом «Бог» подразумевал то самое, что, как мы сейчас видели, обязан подразумевать всякий философ, т. е. понятие, общее всем религиям, то, называя субстанцию Богом, он высказал бы о ней нечто новое, не подразумевающееся в понятии субстанции; ибо словом «Бог» в религиозной жизни обозначается не только то, что уже подразумевается в понятии субстанции, но еще нечто такое, чем субстанция может и не быть. Но Спиноза, называя субстанцию Богом, под термином «Бог» условливается подразумевать ничто иное, как только бесконечную субстанцию: «Под Богом, — говорит он сам в 6-м определении, — я разумею существо абсолютно бесконечное, т. е. субстанцию, состоящую из бесконечно многих атрибутов». Следовательно, называя субстанцию Богом, он высказывает о ней *то самое*, что, по его мнению, уже подразумевается в понятии субстанции и что он *уже высказал о ней еще раньше*, чем отождествил ее с Богом, — он имеет в виду ее бесконечность, т. е., другими словами, называя субстанцию Богом, он не высказывает о ней ровно ничего нового*.

Вследствие того, что субстанция стала называться Богом, она не получает у Спинозы никакого нового признака, а приобретает только новое название. Может быть, при упорном желании защищать Спинозу попробуют возразить нам, будто бы, пока он не отождествит ее с Богом, он может о ней утверждать только то, что она есть *causa sui*, бесконечна и т. д., но не то, что она существует; а после этого отождествления решается и вопрос о ее существовании; ибо, по мнению Спинозы, Бог

единства субстанции; Спиноза, как известно, очень любит одну и ту же мысль доказывать различными путями. 2) Ее доказательство опирается, между прочим, на то, что Бог существует, что в свою очередь доказывается в 11-й теореме. Но так как при первом доказательстве 11-й теоремы Спиноза, как мы сейчас видели, уже допускает единство субстанции, то, значит, в 14-ой теореме он ссылается, хотя сам и не высказывает этого, не на 1-е, а только на 2-е и 3-е доказательства 11-й теоремы: в противном случае, т. е. опираясь при выводе 14-й теоремы на 1-е доказательство 11-й теоремы, он допустит *circulum in demonstrando* <круг в доказательстве>.

*Отождествление субстанции с Богом явно высказывается Спинозой, как мы сейчас упомянули, впервые в 14-й теореме; но он имеет его в виду, хотя и не высказывает явно, уже в 11-й теореме; бесконечность же всякой субстанции доказывается им еще в 8-й теореме.

необходимо существует. И вот, существование-то субстанции и составляет то новое, что мы высказываем о ней, когда называем ее Богом. Но такое возражение можно сделать только вследствие желания защищать Спинозу во что бы то ни стало. Дело в том, что в теореме 7-й, т. е. раньше явного или подразумеваемого отождествления субстанции с Богом, он уже доказывает, что «природе субстанции присуще существование» (*ad naturam substantiae pertinet existere*)*. Словом, назвав субстанцию Богом, Спиноза не высказал о ней ровно ничего такого, чего он не высказал о ней и что не могло бы быть им высказано о ней еще раньше, чем он употребил это название.

А отсюда ясно, что слово «Бог» при изложении философии Спинозы оказывается совершенно излишним. И он мог

* Мало того: и все те доказательства, при помощи которых Спиноза в 11-й теореме доказывает, что Бог необходимо существует, останутся во всей своей силе, если их применять не к Богу, а прямо к субстанции. Их всего три. Первое из них, как мы уже упоминали в предпоследнем подстрочном примечании, уже само опирается на то, что природе субстанции присуще существование. Второе же ссылается на то, что ни в понятии Бога, ни вне Бога не может быть никакой причины, которая мешала бы ему существовать. В самом Боге ее не может быть потому, что в понятии Бога нет никакого противоречия. Вне Бога ее не может быть, ибо для того, чтобы она существовала, нужна субстанция, которая была бы такой же, как Бог, т. е. такой же природы, так как иначе она не могла бы действовать на Бога и этим путем уничтожить Его существование. Но если бы такая субстанция была, то это значило бы, что Бог существует. Ясно, что это рассуждение может быть целиком применимо и к субстанции вообще. В ее понятии нет никакого противоречия; а чтобы ее существование уничтожалось извне, надо, чтобы уже существовала субстанция такой же природы, как и та, о которой у нас идет речь; а это значило бы, что она существует. Третье же и последнее доказательство опирается на то, что мы сами существуем; но мы существа конечные, а было бы нелепо, если бы конечное обладало силой существовать, а бесконечное (т. е. Бог) не обладало такую силой. Но так как раньше отождествления субстанции с Богом уже доказано, что всякая субстанция бесконечна, то это рассуждение целиком применимо к субстанции даже и в том случае, если мы ее не называем Богом. Из всего этого ясно видно, что все положения Спинозы уцелели бы сполна, если бы он отбросил слово «Бог» и говорил бы повсюду только о субстанции, нигде не называя ее Богом. Это и понятно: от того, что он отождествил ее с Богом, она не могла получить никаких новых предикатов, так как под Богом он не подразумевает ничего нового сравнительно с субстанцией.

бы повсюду вместо этого слова употреблять только слово «субстанция»; ведь в субстанции, по его собственному мнению, уже следует подразумевать все то, что мы скажем о ней, когда назовем ее Богом; и в то же время он сам не высказал о ней ничего нового, когда назвал ее этим словом. Таким образом, слово «Бог» не только употребляется у него для обозначения такого понятия, которое не совпадает с тем, что весь мир подразумевает под словом «Бог», но еще, сверх того, оказывается таким словом, которое обозначает не *свое особое* понятие, но понятие *уже обозначенное* другим словом (словом «субстанция»), т. е. оказывается словом без особого понятия, пустым словом.

Поэтому когда характеризуют философию Спинозы, то напрасно называют ее *пантеизмом, учением обо имманентности Бога вещам*. В ней, если рассматривать не слова, которые употребляет Спиноза при ее изложении, а понятия, над которыми он оперирует, совсем нет учения о Боге. Взамен того его философию следует характеризовать как *атеистической монизм субстанции*, т. е. как такое учение о единстве субстанции, в котором последняя описывается как не подходящая под понятие Бога, хотя, правда, она непрерывно *называется* в то же время и Богом. Но ведь это делается совершенно напрасно, логически непозволительным образом, ибо она не получает чрез это название ни одного нового предиката, так что и само-то это название остается пустым словом. Другими словами: при развитии философии Спинозы совсем не появляется *понятие* Бога, а фигурирует только его *название*, которое употребляется Спинозой наряду с термином «субстанция» для обозначения субстанции, но без которого он мог бы смело обойтись.

III

Однако по поводу всего сказанного невольно возникает такой вопрос: почему же Спиноза называет субстанцию не только субстанцией, но также и Богом, коль скоро последнее название не высказывает о ней ничего нового? Неужели это делается только для того, чтобы обмануть читателя, по крайней мере, не вникающего в суть дела, и замаскировать атеизм излагаемого в «Этике» учения? Конечно, надо сознаться, что если бы Спиноза имел в виду подобную цель, то он не мог бы придумать лучшее средство для ее достижения. Религиозное сознание спрашивает его (вернее, не одного его, а всю философию — ведь причины, по которым существует вся философия,

состоят в том, что мы хотим критически разобраться во всем нашем мировоззрении): «Существует ли Бог?» — причем под Богом подразумевается непременно личность, действующая по целям, но превосходящая человека. И Спиноза, если он хочет и может быть вполне откровенным и не играть словами, должен бы так ответить на этот вопрос: «Нет, не существует, ибо может существовать только одна субстанция; а она, не имея ни воли, ни деятельности по целям, не подходит под то понятие, о реальности которого меня спрашивают». Но если бы он захотел покривить душой и обмануть своих читателей в этом вопросе, т. е. захотел бы замаскировать перед ними свой атеизм, то он может дать следующий ответ: «Конечно, Бог существует; ибо когда спрашивают о существовании Бога, то имеют в виду существо, *превосходящее* человека, так что я могу смело определить его как существо абсолютно бесконечное; а мировая субстанция бесконечна. Поэтому, как только я докажу, что она бесконечна, я начну ее с той поры называть Богом; и таким образом вся моя философия будет учением о Боге». Конечно, когда спрашивают о существовании Бога, то имеют в виду такое существо, которое не только превосходит человека, но имеет и еще кое-какие существенные признаки: в том, что есть нечто превосходящее человека, не может сомневаться даже и завзятый материалист; ибо материя, взятая в ее целом, несомненно, превосходит человека, так как он составляет всего только ее часть. Но мы говорим о том, как должен был бы поступить Спиноза, если бы он захотел обмануть читателя, лицемерить перед ним. Как видим, для этой цели ему пришлось бы употребить как раз то самое средство, какое он и употребляет в действительности.

Но в нравственном отношении Спиноза стоит так высоко, что мы не имеем ни малейшего права подозревать его в лицемерии, в умышленном обмане читателей. Все наши сведения о его жизни и характере противоречат такому предположению. Да и вообще: слишком рискованно не только в нравственном, а даже в логическом смысле этого слова, объяснять поступки людей дурными побуждениями. Ведь дело известное, что в дурную сторону можно перетолковать все, что угодно, даже всю деятельность Христа: стоит только предположить в Нем лицемерие да чудовищное тщеславие и можно будет объяснить с этой точки зрения все Его поступки. Добро не имеет никакого внешнего знака, который отличал бы его от скрытного и лицемерящего зла. Поэтому кто верует в существование и силу добра, тот не должен предполагать дурные побуждения в ком бы то

ни было до тех пор, пока обратное предположение не делается явно нелепым. Если же мы откажемся от этого принципа, то ровно нигде, даже и пред Христом, нельзя будет остановиться в своих обвинениях и подозрениях*. Но как же в таком случае объяснить поведение Спинозы?

Если его поведение (т. е. то обстоятельство, что, вступив на путь атеистического учения о единстве мировой субстанции, он тем не менее сохраняет название Бога, употребляя его для обозначения той же субстанции и этим самым прикрывая атеизм своего учения) оказывается наилучшим средством, чтобы умышленно обмануть читателя, то оно же, очевидно, служит также наилучшим средством и для того, чтобы обмануть самого себя. Разумеется, обманывая самого себя, Спиноза будет обманывать и своих читателей; но этот обман будет умышленным, не заслуживающим упрека в лицемерии. Вопрос только в том, нуждался ли он в подобном самообмане? Несомненно, коль скоро сам-то он не был атеистом. При таких условиях, если Спиноза, развивая свою философию, пришел почему-нибудь к атеистическим воззрениям, то он должен был спасти, по крайней мере, видимость понятия Бога, спасти ее не в чужих глазах, а в своих собственных: в противном случае он отвернулся бы от своей собственной системы. А все наши сведения, касающиеся его личности, показывают, что он не только никогда не был атеистом, но напротив — его душа была всегда наполнена стремлением к Богу, к богопознанию и к богочитанию. Не вдаваясь здесь в излишнее описание его жизни и изложение его писем и сочинений, предшествовавших составлению «Этики», отметим для подтверждения сказанного только следующие данные. Спиноза происходил из еврейского семейства, покинувшего свою родину *вследствие религиозных преследований, которые велись и огнем, и мечом*. По его собственным словам, он сам знал одного еврея, прозванного Иудой Верным, который, стоя на костре, когда все присутствующие думали, что он уже умер, вдруг запел гимн: «Тебе, Господи, предаю душу мою»³. Автор же «Истории евреев» Гретц, опираясь на те выражения, какие употребляет Спиноза, сообщая

* Не по разуму усердные ревнители благочестия, надеюсь, и без длинных объяснений поймут, что я упоминаю о Христе не для того, чтобы приравнять к Нему Спинозу, а для того, чтобы напомнить о том принципе, которому мы не только нравственно, но даже логически обязаны подчинять свою подозрительность, коль скоро сами-то мы верим в добро.

об этом факте, который действительно произошел в Испании, когда Спинозе было 14 лет, делает даже заключение, что Спиноза сам присутствовал при этой сцене и что поэтому он, может быть, родился не в Амстердаме, а еще задолго до переселения его семейства в Голландию, так что, сообразно с этой догадкой, ему самому, может быть, пришлось быть в числе тех, кто спасался от религиозных преследований. Но, как бы то ни было, известно, что религиозное чувство сильнее всего разгорается в той среде, которая подвергается гонениям за свои религиозные убеждения. В еврейской же школе, в которой обучался Спиноза, его чувство религиозности никоим образом не могло разорваться, хотя, вследствие умственного превосходства Спинозы над его учителями, он и дошел до резкого столкновения с их учением. А *Tractatus de intellectus emendatione* ясно показывает, как сильны были религиозные стремления Спинозы уже и в то время, когда он углубился в философию. При таких условиях вполне понятно, что Спиноза должен был в своей философии спасти хотя бы видимость признания Бога. У нас, в России, нередко считают распространение сведений о философии Спинозы опасным в религиозном отношении. Не будем говорить о том, могут ли быть опасны истина и знание; несомненно, что это мнение нелепо до смешного. Анализ философии Спинозы ясно показывает, что человек обыкновенно не в силах обойтись без веры в Бога, хотя бы всё, даже исповедуемая им философия, благоприятствовало тому, чтобы отвлечь его от этой веры, и хотя бы он видел, что те же люди, которые только что испытали всю тягость религиозных преследований, тотчас же, как только избавились от них, обратились в преследователей.

А каким путем Спиноза мог достичь того, чтобы в своем учении сохранить видимость признания существования Бога? Как еврей, он еще с детства привык рассматривать Бога как могущественную причину существования мира. При изучении же еврейского богословия и еврейских схоластов признак бесконечности и ничем ненарушимого единства в еврейском понятии Бога должен был все более и более бросаться ему в глаза. Прибавим сюда, что свою философию он выработал под несомненным влиянием Декарта; а последний в своей коротенькой статейке, которую он составил, чтобы наглядно показать применимость геометрического метода к изложению философских рассуждений¹, и которая, вероятно, служила Спинозе образцом для изложения его «Этики», так определил понятие Бога, что признак бесконечности, можно сказать, заслони

собой здесь все остальные признаки: «Богом называется, — говорит он в этом определении, — та субстанция, про которую мы думаем, что она вполне совершенна, и в которой мы не мыслим ровно ничего такого, что подразумевало бы в себе какой-нибудь недостаток или ограничение совершенства»*. Таким образом, все благоприятствовало тому, чтобы Спиноза, действуя вполне по совести, стал подразумевать под Богом всего только бесконечную субстанцию, служащую причиной существования мира. А как еврей, он, разумеется, нимало не сомневался в единстве Бога. Когда же он развивал свое учение о мировой субстанции, то в ней оказались все эти признаки: единство, бесконечность и причинное отношение ко всем вещам. И вот Спиноза воспользовался этим обстоятельством и, проглядев, что как в Боге еврейском, так и во всяком другом Боге есть еще один признак личности, действующей по целям, стал эту субстанцию называть Богом, чем и замаскировал *перед самим собой* атеизм своей философии**.

* «Rationes Dei existentiam etc. probantes». Def. VIII: «Substantia, quam summe perfectam esse intelligimus, et in qua nihil plane concipimus quod aliquem defectum sive perfectionis limitationem involvat, Deus vocatur».

** Ибервег, упомянув, хотя и без надлежащих доказательств, о том, что Спиноза не имел права приписывать слову «Бог» свое произвольное значение, объясняет поведение Спинозы очень странным образом: «Перетолковывание Спинозой религиозных терминов, — говорит он, — объяснимо и извинительно частью *вследствие господствовавшей тогда нетерпимости, находившей в атеизме преступление* и защищавшей догматы карательными законами, частью — и главным образом — *вследствие власти, которую имело над самим Спинозой укоренившееся представление*» (русск. пер. «Истории новой философии», стр. 88). Но не значит ли это сказать такую фразу: «Это перетолковывание объяснимо и извинительно частью вследствие того, что он лицемерил, частью же и главным образом вследствие того, что он не лицемерил»? Если Спиноза понял атеизм своего учения и тем не менее не хотел его уничтожить, то уже нельзя говорить о той власти, которую сохранило над ним укоренившееся представление о Боге. Если же оно сохранило над ним свою власть, то он должен был втянуть в изложение своего учения слово «Бог» и перетолковать это понятие не ради того, чтобы избежать чужих обвинений, а ради своей собственной совести. Когда некоторые современники Спинозы подозревали его только в лицемерии, то они ошибались, противоречили его нравственному характеру, но зато не противоречили самим себе; а Ибервег к их ошибке прибавляет еще и противоречие с самим собой.

IV

Но по поводу этого возникает новое недоумение: почему же Спиноза, не будучи в душе атеистом, пришел к атеистическому учению о мировой субстанции? Это легко объяснить тем влиянием декартовской философии, которому подчинилась его собственная система. Как бы ни старались различные комментаторы вывести учение Спинозы сполна из какого-нибудь другого источника, все их неудачные попытки выяснили, что если даже философия Спинозы и не может быть сполна выведена из декартовской, то во всяком случае она развилась под сильнейшим влиянием последней. Влияние это сказалось прежде всего в том, что, как и Декарт, Спиноза стремится мыслить все реальные связи и взаимоотношения как логические, с той только разницей, что у Спинозы это стремление действует гораздо сильнее и с большей отчетливостью, сознательностью, чем у Декарта. Поэтому оба они отождествляют связь причинную со связью логической, со связью между основанием и следствием, а независимость реальную с независимостью логической и т. д.* В связи с таким отождествлением реальных отношений

* У Декарта это отождествление реальных отношений с логическими сказалось, как известно, в следующих пунктах: 1) В уверенности, что в действии не может быть реальности больше, чем в причине, уверенности, возникновение которой вполне неизбежно, если действие понимается как следствие, а причина как основание; ведь в следствии не может быть того, чего нет в основании. 2) В уверенности, что если две вещи (например, материя и дух) *мыслятся* независимо друг от друга, то эти вещи и *существуют* независимо или раздельно друг от друга. 3) В уверенности, что бесконечное бытие *существует* पहले конечного, мотивированной тем, что конечное *мыслится* как ограничение бесконечного. 4) В том, что иногда (например, в аксиоме 1-й «Rationes Dei existentiam etc. probantes more geometrico») употребляется выражение «causa sive ratio», явно отождествляющее причину с основанием. У Спинозы же подобное отождествление реальных отношений с логическими сказалось еще заметнее в следующем: 1) Выражение «causa sive ratio» попадаетея гораздо чаще, чем у Декарта; например, в одной лишь 11-й теореме части I «Этики», даже в одном лишь втором доказательстве этой теоремы оно попадаетея восемь раз. 2) В теореме 8 части I «Этики» он ссылается на то, что конечное *бытие* должно быть рассматриваемо как отрицание. 3) Первые же два пункта, в которых отождествление реальных отношений с логическими высказалось у Декарта, бросаются в глаза у Спинозы еще с большей ясностью, чем у Декарта. Именно в аксиоме 4 части I говорится: «Знание действия

с логическими стоит механическое мирозерцание, т. е. уничтожение во вселенной действий по целям и объяснение всех фактов как логически неизбежных *следствий* из природы порождающих их субстанций, причем, опять-таки, это объяснение проведено у Спинозы с большей строгостью и последовательностью, вследствие чего из понятия субстанции он исключил всякую деятельность по целям, так что коль скоро он дойдет до утверждения единства субстанции, то его учение тотчас же станет атеистическим. Под влиянием же Декарта он и должен был дойти до такого утверждения, ибо он, как известно, сполна усвоил декартовское понятие субстанции, по которому субстанция характеризуется независимостью, что при последовательном проведении отождествления реальных отношений с логическими делает ее бесконечной, а вследствие бесконечности и единой*.

зависит от знания причины и заключает в себе последнее». Здесь явно действие понимается как *логически* связанное со своей причиной: иначе в знании действия могло бы не быть ни малейшего намека на знание причины. В 4 й же аксиоме той же части говорится: «Вещи, не имеющие между собой ничего общего, не могут быть и познаваемы одна через другую; иными словами, представление одной не заключает представления другой». Это — то самое положение, которым руководствовался и Декарт, когда он утверждал раздельность и независимость существования духа и материи. А из сопоставления этих двух аксиом Спиноза выводит 3-ю теорему части I, гласящую: «Вещи, не имеющие между собой ничего общего, не могут быть причиной одна другой», — в которой вполне ясно высказано, что причинная связь тождественна с логической. И любопытно, что в первоначальной редакции «Этики», как это видно из переписки Спинозы с Ольденбургом, эта теорема фигурировала как аксиома; но она не показалась достаточно очевидной Ольденбургу, и Спиноза стал доказывать ее как теорему. А это показывает, до какой степени ему самому казалась очевидным совпадение реальных отношений с логическими. Часто жалуются, будто бы трудно понимать ход рассуждений спинозовской «Этики». Но если постоянно иметь в виду, что в ней повсюду и явно и втихомолку реальные отношения отождествляются с логическими, то следить за ней становится едва ли не легче, чем даже за любым хорошим курсом геометрии.

* «Под субстанцией, — говорит Спиноза, — я разумею то, что существует в себе и мыслится чрез себя, т. е. то, понятие чего не нуждается в понятии другой вещи, чрез которое оно должно было бы образоваться». Декарт же определяет субстанцию «как вещь, которая существует таким образом, что для своего существования не нуждается ни в какой другой вещи». А так как и у Декарта, и у Спинозы

Но это объяснение в свою очередь возбуждает новое недоумение, устранением которого мы должны заняться, прежде чем окончить свою работу. По нашим словам как будто бы выходит, что атеизм был и в учении Декарта; но разве это справедливо? Этого мало: всеми принято смотреть на философию Декарта, как на предшественницу пантеизма, т. е. обыкновенно признают, что она своим учением о субстанции подготовляла учение об имманентности Бога вещам. Да и сам Декарт, по-видимому, подтверждает этот взгляд той знаменитой оговоркой, которой он снабдил свое определение субстанции. Определив ее как вещь, которая для своего существования не нуждается в существовании никакой другой вещи, он прибавляет такие слова: «И можно представить одну только субстанцию, которая совсем не нуждается ни в какой другой вещи, именно — Бога; все же прочие, по нашему представлению, могут существовать не иначе, как с помощью божественного содействия». А по нашим словам выходит, что философия Декарта подготовляла атеизм.

Конечно, у Декарта было не только название, но и понятие Бога; ибо его Бог, как бы он ни определял его в своем образчике геометрического изложения, действует по целям, например, — избегает обмана, а не образует только слепую, хотя и бесконечную, субстанцию. Но, как известно, этот Бог играл у Декарта всего только вспомогательную роль: при помощи этого понятия он связывал между собой то, что он не умел связать

зависимость в вещах (реальная) отождествляется с зависимостью в понятиях (с логической зависимостью), то ясно, что Спиноза целиком повторяет определение Декарта. Вся разница между этими определениями только в том, что отождествление реальных отношений с логическими, которое у Декарта чаще всего только подразумевается, и здесь у Спинозы высказано настолько же явно, как и в других случаях: оттого-то он и отождествляет в своем определении «быть в себе» и «мыслиться чрез себя». А в то же время, исходя из этого уже принятого Декартом отождествления реальных отношений с логическими, Спиноза, как мы уже прежде упоминали об этом, выводит бесконечность и единство субстанции (которую, как мы сейчас видели, он определяет совершенно по-декартовски) еще раньше, чем называет ее Богом. И надо сознаться, что если проследить за его доказательствами, то они оказываются вполне убедительными, коль скоро мы допустим вместе с ним и Декартом отождествление реальных отношений с логическими. Таким образом, ясно, что атеизм философии Спинозы возник от того, что он оперирует над чисто декартовским понятием субстанции и притом оперирует над ним в духе декартовского отождествления реальных отношений с логическими.

другим путем, вроде того, как Анаксагор пользовался помощью понятия разума только тогда, когда не умел объяснить что-либо механически. По справедливому замечанию Виндельбанда⁵, «Декарт так же относился бы к понятию материи, как и к понятию Бога, если бы первое могло оказать такие же услуги, как и последнее»*. А не странно ли, что философия, в которой понятие Бога играет всего только вспомогательную роль и которая охотно обошлась бы без него, подготовит непременно пантеистическое, а не какое другое направление? Не ясно ли, что с одинаковою легкостью она может подготовить и атеизм? Не забудем, что Ламетри⁶ при развитии своего материализма ссылался на Декарта охотнее, чем на всех других писателей.

Что же касается до знаменитой, только что цитированной оговорки Декарта по поводу определения субстанции, то напрасно видят в ней готовность Декарта вступить на путь одного лишь пантеизма. Эта оговорка имеет более общее значение, и, нисколько не отказываясь от нее, Декарт мог признать и атеизм. Ведь ее смысл сводится к тому, что субстанция, сообразно с ее определением, должна быть *несотворенною* (*causa sui*, как выражался Спиноза), а не к тому, что она непременно будет Богом (существом совершенным и избегающим обмана, т. е. подходящим под понятие Бога, насколько Бог Декарта подходит под это понятие). Другими словами: когда Декарт оговаривается, что субстанция в строгом смысле этого термина может быть только Богом, то при помощи слова «Бог» он хочет в субстанции отметить *только* то, что в ее понятие входит *несотворенность*, а отнюдь не какие-нибудь другие признаки, мыслимые им или кем другим в понятии Бога. Доказательство же такого толкования этой оговорки двоякое: во-первых, из декартовского определения субстанции (как вещи, не нуждающейся для своего существования ни в какой другой вещи) и нельзя вывести про нее ничего другого, кроме ее несотворенности; например, из него никак нельзя вывести, что она будет совершенною, избегающей обмана и т. п. Во-вторых, во всей этой оговорке Декарт противопоставляет Бога другим вещам, рассматривая и Бога, и вещи только с точки зрения сотворенности и несотворенности. Таким образом, в своей оговорке Декарт высказывает готовность признать не только пантеизм, но и любое другое учение, а следовательно, и атеистическое, лишь бы оно рассматривало субстанцию как несотворенную. Если же нас спросят: почему же он, поясняя свою мысль, приравнивал субстанцию именно к Богу, а не ограничился одним

* Geschichte d. n. Philos. B. I. S. 171.

лишь упоминанием о ее несотворенности, то ответ на этот вопрос дан уже самим Декартом в этой же самой оговорке. Это зависит от того, что *«по нашему представлению»*, как говорит он, другие вещи нуждаются для своего существования в содействии Бога. Другими словами: Декарт привык представлять себе душу и материю сотворенными; а сверх того, чтобы оправдать прирожденные идеи и уверенность в существовании внешнего мира, ему надо было представлять их как сотворенные Богом; поэтому, *по его представлению*, Бог оказывался единственно возможным примером для пояснения несотворенности субстанции.

Итак, декартовское учение о субстанции еще не обязывало его последователей переработать его в пантеизм. Единственно, к чему они обязывались в том случае, если бы они стали вполне последовательно проводить уже допущенное им отождествление реальных отношений с логическими, так это к выводу единства субстанции. А будет ли эта единая субстанция мыслиться теистически или атеистически, об этом установленный Декартом взгляд на субстанцию еще не говорит ни слова.

Но если кто вполне последовательно проводит отождествление реальных отношений с логическими и все действия и состояния вместе с Декартом рассматривает как следствия, а причины — как основания, тот должен сполна усвоить и вытекающее из этого отождествления чисто механическое мирозерцание и должен провести его еще с большею последовательностью, чем это сделал сам Декарт. А тогда субстанция, которая делается единой, утратит всякую деятельность по целям и у нее все обратится в логически неизбежные следствия ее природы, т. е. она уже не подойдет под понятие Бога. Вот такими-то путями декартовская философия и подготовила атеизм в учении Спинозы. Это зависело от того, что начатое Декартом и последовательно проводимое Спинозой отождествление реальных отношений с логическими вело к чисто механическому мирозерцанию, сполна усвоенному Спинозой.

Но, спросят меня, почему же другие системы, возникшие под влиянием Декарта, системы Гейлинкса, Мальбранша и Лейбница, — не приняли атеистического характера? Это зависело именно от того, что ни одна из них не была чистым механизмом: в окказионализме Бог приравнивает свою деятельность к нашим хотениям, ибо действует *по поводу* них; и они еще рассматриваются при этом не как логически неизбежные. Кроме того, у Мальбранша Бог творит мир, руководясь идеями, т. е. целями. У Лейбница же все мироздание в конце концов объясняется телеологически. Таким образом, в их системе не было чистого механизма, т. е. не было причин, породивших атеизм в системе Спинозы, а потому не было и атеизма.



В. С. СОЛОВЬЕВ

**Понятие о Боге
(В защиту философии Спинозы)**

За профессором Александром Ивановичем Введенским должно признать редкое умение поднимать и ставить ребром философские вопросы наибольшего жизненного интереса для мыслящих людей. Независимо от того или другого мнения о предлагаемых автором решениях этого рода вопросов, отчетливая постановка их есть уже серьезная заслуга в философской литературе. Такою заслугою кажется мне и последняя статья почтенного профессора «об атеизме в философии Спинозы», помещенная в 37 книге «Вопросов философии и психологии», — хотя я решительно не согласен с высказанными в ней взглядами как на учение Спинозы в частности, так и на понятие о Боге вообще. Заслугой я считаю ясную и раздельную формулировку вопроса: что собственно мыслится в понятии Бога, каковы те мысленные условия, при наличности которых это понятие действительно присутствует в нашем уме и при устранении которых оно исчезает, оставляя на своем месте только пустое слово? — Признаюсь, что статья А. И. Введенского задела меня за живое сначала из-за Спинозы (который был моею первою любовью в области философии), а потом и из-за другого, еще более важного интереса.

I

По определению Спинозы, как напоминает наш автор, Бог есть существо абсолютно бесконечное, то есть субстанция, состоящая из бесконечно многих атрибутов, каждый из которых выражает собою вечную и бесконечную сущность. В связи с этим Спиноза отрицает у Бога деятельность по целям и произвол, а следовательно личность в общепринятом смысле слова.

Отсюда проф. Введенский заключает, что философия Спинозы есть атеизм. Хотя в своей «Этике» философ ежеминутно говорит о Боге, называя так свою абсолютную субстанцию, но он *не имеет права* этого делать, ибо понятие Бога у него отсутствует.

«Несомненно, — говорит проф. Введенский, — что всякий вправе понимать Бога по-своему, но только не иначе как до известного предела, именно до тех пор, пока мы не противоречим тем признакам, которые оказываются присущими Богу *вообще*, то есть *всякому* Богу. Ведь понимание Бога должно быть подчинено тем же требованиям логики, как и понимание любой вещи: о всякой вещи мы вправе мыслить только то, что не противоречит содержанию ее понятия. И что право мыслить Бога по-своему тоже ограничено подобным пределом, видно из того, что в противном случае ничто не мешало бы нам условиться понимать под словом „Бог“ любую вещь, например материю, и отрицать существование всякого другого Бога, и при отсутствии всякого ограничения в праве мыслить Бога по-своему нас все-таки нельзя было бы обвинять в атеизме. Но ведь это явная нелепость» (стр. 159).

Совершенно верно. Право всякого понимать Бога по-своему имеет бесспорно свой предел, полагаемый существенными признаками этого понятия, с исключением которых оно теряет всякое содержание. Но как же найти эти признаки? По мнению А. И. Введенского, то общее, что приписывается Богу во всех действительных религиях, в чем все эти религии сходятся между собою, — это и будет выражать неотъемлемую сущность понятия. «Рассмотрим же, — говорит он, — признаки, которые были бы общими и для Зевса, и для Перуна, и для Бога магометанского, и для Бога христианского, и для Бога фетишистов и т. д. Они-то и будут признаками, которым, не вдаваясь в логически непозволительную игру слов, уже никто не вправе противоречить, как бы ни понимал он Бога в остальных отношениях.

И первым общим признаком любого Бога служит то, что он всегда в большей или меньшей степени превосходит человека. Христианский Бог бесконечно превосходит человека; Зевс превосходит лишь значительно, а не бесконечно; боги же фетишистов еще менее превосходят его, чем даже Зевс, — но всякий бог мыслится как более или менее превосходящий человека. К этому превосходству мы можем отнести и приписываемое богам бессмертие. Вторым же признаком Бога вообще служит то, что Бог всегда мыслится как личность (имеющая или одно лицо, как это бывает в большинстве случаев, или же три лица, как Бог христианский), действующая по целям, а следовательно, и имеющая волю. Одни боги действуют по целям нравственного

закона, каков, например, Бог христианский; другие же, как Зевс, — более или менее по целям, возбуждаемым их капризами; но всякий бог непременно мыслится в любой религии как действующий по целям. Даже фетишисты приписывают своим фетишам деятельность по целям. Таковы два признака, которые мыслятся в понятии любого Бога независимо от всех религиозных различий. Отбросить один из этих признаков — значит уничтожить понятие Бога вообще. В самом деле, если отбросить признак превосходства, то понятие Бога не будет отличаться от понятия выдающегося человека или даже любого животного, если допустить у последнего личность (?), действующую по целям. Отбросив же личность, действующую по целям, мы увидим, что понятие Бога перестанет отличаться от понятия материи или же от понятия какой-нибудь огромной, заметно превосходящей человека силы природы, например — от урагана.

Игнорировать, т. е. уничтожить эти существенные признаки, составляющие понятие Бога вообще, и в то же время употреблять слово «Бог» — значит играть словами; между тем Спиноза поступает именно так. В понятии Бога у него фигурирует лишь один из названных признаков — превосходство, так как, по его определению, Бог есть существо абсолютно бесконечное. Но он упорно старается устранить второй признак — личность, действующую по целям, а равно и обладание волей, и тем разрушает понятие Бога в то самое время, когда оперирует над ним» (стр. 159 — 161).

Это рассуждение, которому нельзя отказать в ясности, вызывает, однако, весьма существенные возражения. Мы не думаем, чтобы все боги действовали по целям, но зато сей признак, характерный для божества, по мнению проф. Введенского, слишком выдается в собственном способе мышления почтенного ученого. Задавшись целью отвлечь известное понятие о Боге от всех существующих религий, он вовсе забывает о религиях, решительно неподходящих к этой цели, а те религии, которые не совсем для него годятся, он подвергает некоторой приспособительной операции.

В южном буддизме, сохранившем первоначальное учение Шакьямуни¹ и его апостолов и оставшемся господствующей религией на острове Цейлоне, в Непале и в большей части Индокитая, — нет места для личного существа, как предмета богопочитания. Принимать такое существо за причину мира представляется здесь величайшим заблуждением и нечестием. *Айсварика*, т. е. поклонник Исвары — личного Бога вообще, есть бранное слово для правоверного буддиста. Никакому

Исваре он не поклоняется и, допуская множество фантастических существ, более или менее действующих по целям, не ставит их ни во что, а *доверяет* только Будде — человеку, спасшему людей своим учением и *отрешенному от всякой личности, от всякой воли и всякой деятельности в абсолютном покое и безразличии нирваны**.

А. И. Введенский может, конечно, по примеру многих ученых, назвать эту религию атеизмом (хотя это будет неверно), он может предпочитать южному буддизму буддизм северный с его громадным пантеоном. Но от этого положение вопроса несколько не изменяется. Почтенный автор утверждает, что он отвлек от *всех* религий без различия два существенные признака, одинаково и совместно необходимые для понятия о Боге — превосходство над человеком и личную целемерную волю; эти признаки должны быть налицо во *всякой* религии без исключения. Но вот нашлась религия, и притом имеющая всемирно-историческое значение, которая решительно противоречит такому утверждению. В понятиях правоверных буддистов два признака, установленные А. И. Введенским как необходимо *совместные*, резко и последовательно *отделяются* один от другого. Эти странные люди, приняв без всякого затруднения в наследство от прежней религии великое множество человекообразных и зверообразных, более или менее целемерно, хотя и чудовищно, действующих богов, отняли у них раз и навсегда признак превосходства над человеком по существу и всякие высшие права над ним, а с другой стороны, они признали некоторый новый предмет религиозного отношения, некоторое безусловно превосходное существо, бытие или состояние**, но такое, которое необходимо характеризуется полным отсутствием воли, цели, деятельности и личности. Признавать такое учение атеизмом было бы явною несправедливостью. Божественность нирваны не есть пустое слово, хотя совершенно ясно, что это понятие

* Если проф. Введенский не доверяет в этом пункте сонму европейских и русских ученых исследователей буддизма, пусть он обратится к катехизису южного буддизма, официально одобренному первосвященником цейлонских буддистов, и он увидит, что в этой религии нет места для личного Бога. Упомянутый катехизис, составленный американцем, открыто перешедшим из христианства в буддизм, существует, кажется, и на русском языке.

** Я нарочно выражаюсь неопределенно, чтобы вернее передать буддийскую идею. Употребленные мною слова одинаково относятся к нирване и к совершенному Будде, достигшему нирваны, что согласно с буддийским требованием не различать субъекта от объекта.

противоречит тому понятию о Божестве, которое проф. Введенский считает безусловно обязательным.

Я несколько не сомневаюсь, что буддизм вообще и южный буддизм в особенности есть религия односторонняя и недостаточная; чтобы не спорить о словах, я готов его прямо назвать ложною религией. Но когда делаются выводы из согласия в чем-нибудь *всех* существующих религий, то, очевидно, нужно принять в соображение и эту, как бы она нам ни претила. Утверждать же, что учение, которому 2000 лет традиционно подчиняется сознание и жизнь тридцати или сорока миллионов людей, не есть религия, было бы ребяческою игрой слов.

II

Другая важная религия, противоречащая выводу проф. Введенского, есть браманизм, — учение, для которого верховный священный авторитет составляют Веды (в широком смысле, со включением Упанишад). Браманизм есть религия очень сложная, или, пожалуй, совокупность религий, объединенных общим священным писанием и хранящею его кастой браминов. На этой общей основе совмещается великое многообразие верований и культов, различного происхождения и различных эпох, с представлениями иногда чудовищно-дикими, иногда утонченно-философскими. Входить во все это разнообразие нет надобности, когда есть общая религиозная основа в священных Упанишадах, подобно тому как для определения мусульманского понятия о Боге нет надобности разбираться в различных мифологических представлениях об Али, калифе Гакеме и других «имамах», а достаточно познакомиться с Кораном и с ближайшими к Мухаммеду общепризнанными преданиями.

Священное учение Упанишад, снисходительно относясь ко множеству народных богов и их ритуальному почитанию, само решительно возвышается над этой «религией дел» и обращается к единому истинному существу всего, к бесконечной душе мира, в которой *все есть одно и то же*, в которой упрядняются всякая отдельность и особенность, все частные и индивидуальные различия. Эта все-душа или все-дух (атман)² не есть такая чисто-отрицательная безусловность, как буддийская нирвана: священные тексты браминов приписывают абсолютной сущности всевозможные положительные качества, физические и психические, в бесконечной потенции, — одного только не признают они за нею: деятельности по определенной воле и определенным

целям; вероятно, авторы Упанишад не видели в этом положительного качества. За такой взгляд А. И. Введенский должен признать их атеистами. Пусть они до изнеможения повторяют: истинное божество есть всё, и всё есть истинное Божество, выказывая себя отъявленными *пантеистами* в самом точном и строгом смысле слова, — это им не поможет, как не поможет и то, что они приписывают Божеству абсолютное мышление и всеведение. Ведь и Спиноза признавал наряду с протяжением и бесконечное *мышление* как необходимый атрибут абсолютной субстанции, обладающей, по его убеждению, сверх этого бесконечным множеством других бесконечных атрибутов или существенных свойств; однако все это качественное и количественное обилие не препятствует нашему автору обвинять философию Спинозы в атеизме единственно только за то, что он отрицал у божественной субстанции произвольную деятельность по целям. Но в этом пункте нет никакого различия между спинозизмом и религиозным учением священных упанишад, и следовательно, нужно или признать в обоих учениях, как это всегда и справедливо делалось, — *пантеизм*, или же вместе с философией Спинозы обвинить в *атеизме* и браминскую религию, а в таком случае придется, пожалуй, вовсе изъять из обращения самое понятие пантеизма. Проф. Введенский мимоходом указывает сущность этого понятия в имманентности Божества вещам, или миру. Но совместима ли такая имманентность с утверждаемым им вторым признаком в понятии Бога? Каким образом личность в смысле проф. Введенского, т. е. обладающая своею особой волей и действующая по целям — следовательно, вне себя, — может быть в то же время имманентна, т. е. внутренне присуща тому, что не есть она сама, а только предмет ее действия? Чтобы не впасть в игру слов, наш автор должен признать безличным божество, имманентное вещам, и следовательно, допустить, что пантеизм, утверждающий такое безличное божество, отрицает самое понятие Бога и есть то же, что атеизм, а в таком случае должно исключить из употребления самый термин «пантеизм», как источник важных недоразумений. Едва ли, однако, установленные и общепризнанные философские категории уничтожаются так легко, как бумажные деньги старого образца.

III

Не упоминая вовсе о религиях буддийской и браминской, наш автор упоминает о христианской без соблюдения

надлежащей точности. Сказав, что Бог всегда мыслится как *личность*, проф. Введенский прибавляет в скобках: *имеющая* или одно лицо, как это бывает в большинстве случаев, или же *три лица*, как Бог христианский (стр. 160, курсив мой). Так как христианский Бог бестелесен, то под словом «лицо» здесь может разумеаться никак не физический облик, а метафизическая и нравственная *личность* и, следовательно, выражение «личность, имеющая три лица» равносильно выражению: *личность, имеющая три личности*. Но что же это значит? Не есть ли это соединение слов, лишенное всякого мыслимого содержания? Ни в христианской, ни в какой-либо другой религии такой странной формулы для понятия о Боге мы не находим.

На самом деле в христианстве Бог определяется как единое существо, или естество (сущность, природа — οὐσία, φύσις) в трех нераздельных ипостасях, или лицах, — понятие, которое хотя и превышает обыкновенный человеческий рассудок, вращающийся в области вещей конечных, но включает в себе определенную мысль, свободную от логического противоречия и дающую полное удовлетворение высшим умозрительным требованиям. Во всяком случае, христианское понятие о Боге как триединой сущности, *превечной* и *всесовершенной*, находится в очень натянутых отношениях ко «второму признаку» проф. Введенского: ибо цель предполагает несовершенство в том, кто к ней стремится, и деятельность предполагает время, в котором она происходит. Не должно забывать, что по христианскому учению, во втором субъекте (ипостаси) Св. Троицы — Логосе — ближайшим образом относимся к миру, в силу до века предопределенного и от века предназначенного воплощения Божество закрыто «зраком раба», и что к *этой* ипостаси можно без всякого противоречия относить все религиозные антропатизмы³, но никак нельзя отсюда заключать к самому понятию о Боге по существу, подобно тому, как делали монофизиты-теопасхиты⁴, утверждавшие, что само Божество страдало и умерло на кресте*.

* Согласно православному определению, в силу истинного соединения двух природ во Христе можно говорить, что Бог пострадал, умер и воскрес, именно в том смысле, что пострадавший, умерший и воскресший был истинным Богом; но нельзя говорить, что само Божество или божественное естество пострадало, умерло и воскресло, — что в равной мере и нелепо, и нечестиво. Короче, православная формула против монофизитской состоит в том, что Христос страдал, умер и воскрес *не по божеству, а по человечеству*.

Проф. Введенский справедливо замечает, что право мыслящего ума преобразовывать или «перестраивать» данные религиозные понятия должно иметь предел. Это несомненно: серьезный мыслитель не станет подставлять под общепринятый термин какое угодно содержание, не станет разуместь под особым словом все, что попало. Но найти здесь настоящий, обязательный для ума предел гораздо труднее, чем думает почтенный профессор. Во всяком случае на пределе, им указанном, остановиться никак невозможно. Уже в основном вероучении христианства прежние религиозные понятия о Боге подверглись коренной перестройке и в том пункте, который представляется неприкосновенным нашему автору. По христианским понятиям существенный признак Бога есть абсолютное совершенство не только в нравственном, но и в метафизическом смысле, т. е. для Бога неизбежно быть превыше всяких ограничений, между прочим превыше времени, а следовательно, превыше и той раздельной деятельности по целям, которая мыслима только во времени и которую, однако, наш автор решительно приписывает Богу как таковому, значит, и христианскому Богу.

Впрочем, я не буду настаивать на этом невольном противоречии между взглядом почтенного философа и некоторыми основами христианского вероучения. В дальнейшем своем рассуждении А. И. Введенский, начавший со ссылки на все религии без различия, приходит незаметно для себя и неожиданно для читателя к такому заявлению, которым решительно упраздняются все религии без различия.

IV

Хотя обвинение философии Спинозы в атеизме я считаю совершенно несправедливым, но я спешу отметить, что это обвинение, как его высказывает А. И. Введенский, не имеет ничего общего с теми одиозными личными нападениями, которым нередко подвергался амстердамский философ за свое мнимое «безбожие». Почтенный автор разбираемой статьи, держась неуклонно на высоте теоретического обсуждения идей, старательно и обстоятельно оговаривается насчет того, что Спиноза лично не был атеистом, что его настроение имело религиозный характер, но что, развивая в одностороннем, механическом направлении систему Декарта, он пришел к воззрениям исключаящим понятие Бога, сохраняя, однако, по *добросовестной* иллюзии слово Бог для обозначения предмета, нисколько на Бога не похожего. Так ли это

было относительно Спинозы, мы еще разберем далее; но теперь же должны заметить, что с самим А. И. Введенским случилось нечто подобное тому, что он сообщает нам о Спинозе. Оставаясь на той же чисто теоретической или идейной почве и несколько не сомневаясь в искренней личной преданности почтенного профессора религиозным интересам и христианским принципам, мы находим, что одностороннее и прямолинейное развитие Кантовских идей невольно привело нашего автора к взглядам, отнимающим у религии вообще ее существенное содержание и отличительный характер, — ее *raison d'être*.

«...Понятие Бога, — читаем мы на стр. 165, — не относится к объекту, данному в опыте. Если бы оно относилось к подобному объекту, то, конечно, оно должно было бы соответствовать своему объекту, и в случае отсутствия соответствия между ними философия имела бы право изменить это понятие, не переменив его названия. Но в понятии Бога мыслится не то, что дано в опыте, а то, что удовлетворяло бы нашим религиозным потребностям и во что мы, вследствие этого всего, *только верим* как в существующее. Сталкиваясь же после этого с философией, мы, разумеется, обращаемся к ней с вопросом, правы ли мы в своей вере, т. е. существует ли то, во что мы верим».

Выходит, таким образом, что пока мы «только верим» в Бога, мы еще не знаем, существует ли Он в самом деле, или нет, — в религии мы хотя и верим, но, по мнению профессора Введенского, никакого удостоверения в действительном существовании предмета нашей веры не имеем и должны обращаться за таким удостоверением к философии, которая, не входя в рассмотрение наших религиозных понятий по существу или со стороны их содержания, занимается только вопросом, существуют или не существуют соответствующие этим понятиям действительные предметы. Признаюсь, читая такое заявление, я испытывал впечатление, как будто бы дело шло о чем-то совершающемся на кольцах Сатурна или на Меркурии, где все происходит, может быть, наоборот тому, что нам известно из здешнего подлунного опыта. Я не стану, конечно, ссылаться на свой личный опыт; но в области религии, как и в других областях человеческого духа, есть признанные «эксперты», свидетельство которых по известным вопросам имеет решающее значение независимо ни от каких личных мнений. Вот, например, «показание эксперта», которое я привожу только в этом качестве, безотносительно к его священному авторитету:

«Что было с начала, что слышали, что видели очами нашими, что мы созерцали, и что руки наши осязали — о Слове

жизни (περὶ τοῦ Λόγου τῆς ζωῆς); — и жизнь *явилась*, и мы *видели* и *свидетельствуем* и возвещаем вам Жизнь вечную, ту, что была у Отца и *явилась* нам; — что *видели* и *слышали*, возвещаем вам, дабы и вы общение имели с нами: общение же наше с Отцом и с Сыном Его Иисусом Христом» (1-е посл. Иоан. I, 1—3).

V

По мнению проф. А. И. Введенского, понятие Бога не относится к объекту, данному в опыте. Ап. Иоанн Богослов с особым ударением настаивает на том, что его понятие о Боге относится к предмету, данному в опыте даже для внешних чувств. Конечно, нельзя видеть, слышать, осязать самое существо Божие, но ведь это также невозможно и относительно всякого существа как такого. Мы чувственно испытываем только *являемые* воздействия существ, которые служат для нас знаками и выражениями их собственного бытия и внутренней природы.

Независимо от кантовского понятия об опыте, которое я считаю ошибочным, я нисколько не отрицаю важных различий между опытом религиозным и тем опытом, в котором нам даны предметы мира физического. Но в том пункте, о котором идет речь, эти два вида опыта совершенно совпадают. Наше убеждение в действительном существовании солнца возникает нераздельно с теми световыми и тепловыми ощущениями, которые мы относим к действию этого объекта; чрез них мы удостоверяемся в реальном бытии солнца и не нуждаемся ни в каком подтверждении этой достоверности со стороны астрономических теорий. Да никакая астрономия и не могла бы доказать нам существование солнца, если бы мы стали на точку зрения субъективного идеализма, или иллюзионизма. Задача науки относительно этого предмета состоит лишь в том, чтобы дать нам новые, более ясные, точные и полные понятия о той совокупности явлений, которую мы называем солнцем; вопрос же о том, соответствует ли этим явлениям и понятиям какая-нибудь существующая вне нашего сознания реальность, — этот вопрос о *существовании предмета* вовсе не решается и не ставится наукою, занятой только *отношениями явлений*. Самый ученый астроном так же *принимает на веру* объективное существование светил небесных, как и последний дикарь. И все телескопические наблюдения, спектральные анализы и математические вычисления

не дадут ни одного серьезного аргумента в пользу реального бытия солнца, если этот ученый дойдет своим умом до точки зрения субъективного идеализма; ибо все это научное богатство отлично размещается в пределах понятия о небесном теле как явлении, связанном с другими явлениями по строго определенному порядку *внутри нашего сознания*, без малейшего отношения к чему-нибудь вне его*.

Несмотря на все различия в других отношениях, сказанное нами о достоверности солнца физического вполне применяется и к вопросу о достоверности солнца духовного. Наша уверенность в действительном существовании Божества нераздельно связана с теми явлениями, которые даны в религиозном опыте и которые мы относим к действию Божества на нас. Это верно относительно всех религий. Древний эллин не верил бы в существование Диониса, если бы не испытывал его душевно-телесного действия в опьянении. Вера в христианского Бога основана на Его совершенном явлении в историческом опыте человечества. И разумеется, этот опыт, хотя он и имел самое интенсивное и сосредоточенное свое выражение в событиях земной жизни Христа, не исчерпывается, однако, ими одними. Никто не станет отрицать действительного религиозного опыта у апостола Павла, у св. Франциска, или у св. Сергия. Есть, наконец, косвенный религиозный опыт, связанный с доверием к другим, с жизнью традиции, с родовой и духовною солидарностью. То же ведь можно заметить и относительно предметов мира физического. Не пользуясь телескопом, я, однако, ничуть не сомневаюсь в действительном существовании планеты Нептун и других небесных тел, не видимых простым глазом.

Если уверенность в действительном существовании религиозного объекта основана на религиозном *опыте*, то задача философии в этом отношении может состоять только в том,

* Предсказания затмений и прочие триумфы точной науки могли бы опровергать разве лишь никем, впрочем, не представляемую точку зрения «волонтаризма», или «арбитрализма», согласно которой явления происходят как попало, по слепому и бессвязному произволу действующей силы или действующих сил. Но к субъективному идеализму, по которому мир явлений есть *строго упорядоченная или закономерная система* галлюцинаций, триумфы науки не находятся ни в каком отношении. Думать, что сбывающиеся предсказания затмений говорят что-нибудь в пользу реальности этих явлений, значит уже предполагать реальное значение времени, т. е. именно то, что требуется доказать.

чтобы преобразовывать и расширять этот опыт, то есть сделать более точными, ясными и полными наши *понятия* о данных в действительной религии фактах. Философия может изучать религиозные предметы, но ни создать их, ни дать нам уверенность в их существовании она сама по себе не может, как не может этого сделать астрономия относительно небесных тел. Против этого было бы напрасно указывать на так называемые доказательства бытия Божия, которые частью основаны на логических ошибках, как показано Кантом, частью же (в особенности доказательство телеологическое и нравственное) черпают свою силу из данных внешнего и внутреннего опыта и, следовательно, подтверждают наш тезис. Конечно, наше удостоверение в предметах религии не покрывается данными нашего религиозного опыта, но столь же несомненно, что оно основывается на этих данных и без них существовать не может, точно так же, как достоверность наших астрономических знаний не покрывается тем, что мы видим и наблюдаем на небе, но несомненно основывается только на этом. Яркую иллюстрацию можно видеть в знаменитом открытии Леверье⁵. Во-первых, это открытие было обусловлено данным в опыте явлением других планет и их вычисленными на основании наблюдений орбитами; а во-вторых, дальнейшие математические вычисления и комбинации, приведшие парижского астронома к необходимости новой планеты, не могли сами по себе никому дать уверенность в ее действительном существовании, так как она могла бы оказаться таким же ошибочным заключением, как «противоземие» пифагорейцев⁶. Все свое настоящее значение работа Леверье получила только через свою опытную проверку, то есть когда новая планета была действительно усмотрена в телескоп. И в самом деле, множество астрономов ежегодно открывают новые астероиды и кометы, и для уверенности в *существовании* этих тел факт их наблюдения оказывается совершенно достаточным. Вообще, главная роль в успехах астрономии несомненно принадлежит телескопу и спектральному анализу, то есть усвоенным наблюдением способом наблюдения и опыта. Если бы так называемые доказательства бытия Божия указывали нам на те условия, при которых мы могли бы испытать новые восприятия божественных предметов, — подобно тому, как вычисления Леверье указали астрономам, куда им направлять телескоп, чтобы увидеть новую планету, — тогда, конечно, эти доказательства могли бы иметь важное значение для образования религиозных убеждений.

VI

В отличие от теоретических рассуждений о религиозных предметах, во всякой действительной религии Божество, т. е. высший предмет благоговения, или религиозного чувства, непременно признается как данное в опыте. Вот первый признак этого понятия, не рискующий встретить никаких *instantia contrarii*⁷. Нирвана, перед которой преклоняется и к которой стремится буддийский мудрец, есть для него не отвлеченное понятие, а нечто уже испытанное другими и имеющее быть испытано им самим. Чувствовать абсолютное в себе, как безусловную *отрешенность* от всяких определений, есть то состояние внутреннего опыта, которое дает буддизму все его религиозное содержание и тем отличает его как от других религий, так и от теоретических рассуждений о бесконечном. Все-душа браминов познается в действительном опыте внутреннего сосредоточения всех сил человека, всего его психофизического существа, которое в таком сосредоточении действительно соединяется и совпадает с самим предметом этой религии, и в таком «тождестве субъекта и объекта» абсолютное Божество существенно испытывается человеком. Множество людей проходило и проходит через религиозный опыт пантеизма — чрез внутреннее восприятие или ощущение своего тождества с всеединою субстанцией мира. Мыслители исключительно рассудочного характера, не испытавшие ничего подобного, называют такое в опыте данное состояние «фанатизмом» и «фантазией», но это может быть оставлено без всякого внимания, особенно если мы вспомним, что для многих всякая религия и даже всякая «метафизика» есть фанатизм, фантазия и суеверие.

Пантеистическое чувство общения с всеединою субстанцией, порождая целые религиозные учения, дает вместе с тем глубокую религиозную одушевленность мировоззрению таких умов, как Спиноза и Гёте. Будучи народною религией в дальней Азии, пантеизм давно стал в Европе излюбленною религией метафизиков и поэтов, для которых он не есть отвлеченное понятие, а данное опыта.

Но — что еще более важно и замечательно — основанные на религиозном опыте идеи абсолютного, как безусловной отрешенности от всяких определений (буддизм) и как всеединой субстанции всякого бытия (браманизм), несомненно вошли в качестве подчиненных элементов в более содержательное, на более глубоком и совершенном религиозном опыте (в истинном Откровении) основанное воззрение христианское. Я говорю не

о различных мистических и гностических ересьях, которые хотели этот восточный элемент из подчиненного сделать господствующим и восстановить язычество под христианскою оболочкой, — я говорю о совершенно правоверных и авторитетных в церкви религиозных писателях — богословах, мистиках и подвижниках. Укажу прежде всего на те сочинения, которые за их высокое достоинство были приписаны мужу апостольскому, св. Дионисию Ареопагиту, и получили с V века общепризнанный авторитет в церкви; затем — на писания глубокомысленного и ученого комментатора этих сочинений — св. Максима Исповедника, пострадавшего за православие в борьбе с монофелитскою ересью⁸; наконец, на различные произведения святых подвижников, как древних, так и более новых, вошедшие в состав сборников разного объема с общим названием «Добротолюбия» (Φιλοκαλία). Конечно, вся эта литература не есть полное выражение христианства — она выражает только одну его сторону; но распространенность и высокая авторитетность этих писаний несомненно доказывает, что выражаемая ими сторона христианства имеет для него существенное значение и что с нею необходимо считаться при определении христианского понятия о Боге.

В этом отношении следует отметить один основной традиционный взгляд, в котором все указанные писатели примыкают к Ареопагиту. Правильное понятие о Боге, по их уверению, устанавливается двумя путями: 1) чрез последовательное и безусловное отрицание у Бога всяких определений (это называется *θεολογία апоφατικῆ*⁹) и 2) чрез приписывание Богу всех положительных свойств в высочайшей степени или абсолютной потенции *θεολογία катаφατικῆ*¹⁰).

Предполагаемый Ареопагит, конечно, не был бы принят в действительный ареопаг отцов и учителей церкви, если бы мистические взгляды этого писателя были так же далеки от положительного христианства, как пантеизм Спинозы; и тем не менее я сильно опасаясь, что высокоавторитетный церковный богослов имеет в своих мыслях о Боге все-таки более внутреннего сродства с амстердамским философом, нежели с петербургским. Это я говорю не для упрека. Проф. Введенский имеет полное и неотъемлемое право предпочитать рассудочно-схоластические понятия о Боге идеям созерцательной мистики. Упрекнуть же его можно только тогда, когда он свое право превращает в общую обязанность, *implicite*¹¹ исключая из христианской религии элемент, несомненно ей присущий, хотя и не подходящий под требования того или другого философствующего ума.

VII

Совершенно согласившись с А. И. Введенским в том, что наше логическое право разуметь *по-своему* понятие Бога должно иметь предел, зависящий от существенного содержания действительных религий, мы нашли, что указанный нашим автором предел не совпадает с действительным и что предложенные им непрременные признаки понятия о Божестве должны быть преобразованы, чтобы удовлетворять этому понятию, как присутствующему всем религиям. Прежде всего нужно было восстановить пропущенный проф. Введенским и даже как будто отрицаемый им признак (основание понятия в действительном религиозном опыте), отличающий это понятие как религиозное, т. е. как выражающее живое отношение к предмету, от абстрактных рассуждений о предмете. Затем, из предложенных нашим автором признаков должен быть прямо принят только первый. Бесспорно, мысль о Боге заключает в себе понятие превосходства над человеком, как и сама религия по понятию своему есть благоговейное почитание или поклонение, что предполагает превосходство предмета. Разумеется, здесь можно говорить о превосходстве лишь в различных отношениях и степенях. Автор, кажется, слишком стесняет этот признак, когда считает невозможным видеть Бога в таких предметах, как «материя» и «ураган». *Действительная* материя и действительный ураган были и бывают предметом богопочитания. Возможно, впрочем, что наш автор имел в виду лишь представление и гипотезы химиков и физиков о материи и ее явлениях, каковые, конечно, ни в ком не вызывают мысли о Божестве. Эти бескрылые мифы, создаваемые односторонними умами, очевидно не превосходят человека *ни в каком отношении*, чего нельзя сказать ни о действительной материи, ни даже о действительном урагане.

Что касается до второго признака — личной сознательной воли и целеположного действия, — то он требует коренного преобразования. Если бы наш автор мог высказать свой взгляд в такой отрицательной форме: Божество не должно быть мыслимо *безличным, безвольным, бессознательным и бесцельно действующим*, — то мы с ним сейчас бы согласились и нашли бы этот тезис лишь требующим некоторых разъяснений.

Признавать Бога безличным, безвольным и т. д. невозможно потому, что это значило бы ставить его ниже человека, или отрицать необходимый признак Божества — превосходство над человеком. Не без основания считая известные предметы, как, например, мебель, камни мостовой, бревна, кучи

песку — безвольными, безличными и бессознательными, мы тем самым утверждаем превосходство над ними личного, сознательного и по целям действующего существа человеческого, и никакие софизмы не могут изменить этого нашего аксиоматического суждения. Но в таком случае признавать Божество безличным, безвольным и т. д. значило бы низводить его на степень низменных вещей, не достигших до общих и элементарных преимуществ человеческой природы, и мы решительно утверждаем, что никакая языческая религия и никакая пантеистическая философия никогда не впадали в такую явную нелепость. Но почтенный автор ошибочно думает, что из невозможности считать божество безличным следует необходимость признать его личностью, — или, говоря языком формальной логики, он напрасно видит контрадикторное отношение там, где дело идет об относительной противоположности, и напрасно ставит дилемму там, где *datur tertium quid*¹².

VIII

Слово *лицо*, *личность* вовсе не имеет такого твердо установившегося значения, какое, по-видимому, приписывает ему наш автор. Не говоря уже о римской терминологии, где *persona* означало не более как *маску*, в настоящее время соответствующее слово на всех языках употребляется в двух совершенно различных направлениях. С одной стороны, когда говорится о личном достоинстве, правах, свободе и т. д., — личность понимается как положительное начало самостоятельности, принадлежащее человеку как существу духовному, в отличие от негативных свойств материального, страдательно-косного бытия.

Но если таким образом личность человека противопоставляется низшей безличной природе, то, с другой стороны, личный характер противопоставляется высшему достоинству и назначению человека, когда мы говорим: это человек *личный* — *c'est un homme personnel*, *er ist nur einer persönlichen Gesinnung fähig*. Смысл таких выражений становится ясным, если мы сопоставим их с евангельским словом: кто бережет душу свою, погубит ее, а кто теряет душу свою, спасет ее*. Конечно, здесь под этой спасительной потерей души разумеется не превращение

* Передано в самом сжатом виде общее содержание евангельских текстов: Матф. X, 39 и XVI, 25; Марк. VIII, 35; Лук. IX, 24 и XVII, 33; Иоан. XII, 25.

человека в бездушную вещь, не самоубийство его метафизического существа, а только нравственное умерщвление его эгоизма. То, что в этом евангельском изречении называется душой, что мы обыкновенно называем нашим *я*, или нашей личностью, есть не замкнутый в себе и полный круг жизни, обладающий собственным содержанием, сущностью или смыслом своего бытия, а только носитель или *подставка* (υπόστασις) чего-то другого, высшего. Отдаваясь этому другому, забывая о своем *я*, человек как будто теряет себя, жертвует собою, но на самом деле он утверждает себя в своем истинном значении и назначении, наполняет свою личную жизнь истинным содержанием, с которым она нераздельно сливается, превращает ее в вечную жизнь. Напротив, обращая свои душевные силы на самую свою душу в отдельности взятую, подставку жизни принимая за содержание жизни и носителя за цель, то есть отдаваясь эгоизму, человек губит свою душу, теряет свою настоящую личность, повергая ее в пустоту или бессодержательность. Эгоизм есть только мнимое самоутверждение человеческой личности; действительно же она утверждает себя тогда, когда вольно и сознательно отдается другому высшему; эгоизм же на самом деле есть отделение личности от ее жизненного содержания — отделение подставки, ипостаси бытия от сущности (ουσία), разрыв между существованием и его целью, между внешним фактом и внутренней ценностью, между тем, что живет, и тем, ради чего стоит жить. Такое отделение обращенного на себя *я* от его жизненной сущности есть, без сомнения, нравственная смерть и гибель души.

Но если, таким образом, самостоятельность или самосодержательность нашей личности есть только формальная, а существенно самостоятельной и содержательной она делается, лишь утверждая себя как подставку другого, высшего, — то правильно ли будет отвлеченное от нашей личной жизни понятие переносить на это другое, высшее, в котором наша личность может и должна сохраниться, только отдавшись ему и вступив с ним в неиспытанную еще нами полноту соединения? Не следует ли это высшее, то есть Божество, по необходимости признать *сверхличным*? Можно, правда, возразить, что Божество, сверхличное по отношению к *нам*, к *нашей* личности, остается тем не менее личным само по себе. Но ведь это сводится к утверждению, что Божество, помимо отношения к нам, есть такая же личность, как мы, а подобное антропоматическое понятие о Боге может быть применено разве только к низшим формам религий языческих, и по какому же праву станем мы требовать от философа, чтобы он согласовал свои понятия с понятиями политеистов?

Если же мы из понятия личности исключим все то эмпирическое содержание, которое не подобает Божеству монотеистов, то никаких конкретных положительных признаков в понятии лица не останется, и получится лишь логическая положительность через ряд двойных отрицаний: Божество *не безлично*, *не бессознательно*, *не безвольно* и т. д., а при невозможности связать с этим определением никаких данных самонаблюдения и психологического анализа, все эти двойные отрицания могут быть заменены положением не личного, а сверхличного бытия. Самый положительно-религиозный человек, чуждый всякого философского пантеизма, сейчас же поймет и согласится с нами, если мы ему скажем, что Божество хотя и мыслит, но совсем не так, как мы, что оно хотя имеет сознание и волю, но совсем не такие, как наши и т. д. Но ведь обозначая Божество как сверхличное, мы только выражаем одним словом все эти религиозные аксиомы, и это слово представляет именно желательный логический предел, замыкающий понятие о Боге, ограждая его и от смешения с понятием бездушного, косного бытия и от не менее печального смешения его с понятием об эмпирической личности человека. Обозначая Божество как сверхличное, мы не подаем повода ни к каким недоразумениям, тогда как, приписывая личный характер существу всеобъемлющему, не подлежащему времени и, следовательно, неизменному и т. д., — мы несомненно играем словами и впадаем в то самое *quaternio terminorum*, которого так опасается почтенный профессор.

IX

Признак сверхличности, хотя яснее обнаруживается на высших ступенях религиозного развития, присутствует однако и на всех низших, давая нам право принять его как общий признак самого понятия о Боге. При всей антропоморфичности и антропатичности языческих божеств, ни одно из них не покрывается твердым и отчетливым представлением о личности как о существе, которое не определяется всецело своею данною натурой, но может быть свободно от нее. Камнепоклонство, древопоклонство и зверопоклонство суть настоящие религиозные культы, но можно ли, по совести, находить личность в их предметах, т. е. в существах непременно и неразрывно связанных с этим камнем, с этим деревом, или этим сортом деревьев, с этим животным, или этой породой животных? И в более высоких формах языческой религии — разве Гелиос посылает свои лучи потому,

что ему так вздумается, а не потому, что он имеет светоносную, солнечную природу? Разве Гадес пребывает в подземном царстве вместо Олимпа по свободному предпочтению и решению, а не потому, что у него природа существа преисподнего? Возможно ли серьезно видеть личность, действующую по особым сознательным и произвольным целям — в многогрудой великой Артемиде Эфесской, рождающей и питающей все растения и всех животных без различия? Или в той Изиде, которая есть нечто среднее между луною и коровой? Очевидно, во всех этих существах природа и дух, роковая необходимость и свобода — связаны между собою таким тесным образом, который совершенно не покрывается нашими понятиями о личности, и если мы не можем признать эти существа безличными, и если их природа превосходит нашу могуществом и прочностью, то мы должны уступить им некоторую долю сверхличности.

Чем выше поднимается обогащаемое и единичным, и собирательным религиозным опытом сознание человечества, тем яснее становится необходимость понимать основной объект его как сверхличный. Эта необходимость ярко подчеркивается в основных христианских догматах Троицы и воплощения. Каждое личное существо, как таковое, исчерпывается одним своим лицом, и, следовательно, единое существо в трех лицах есть, тем самым, существо сверхличное. Далее, если бы Бог сам по себе был уже личность, как ее понимает проф. Введенский, т. е. в смысле человеческого, то ни в каком особом вочеловечении и воплощении не было бы надобности: личный по существу своему Бог мог бы, оставаясь самим собою и не «становясь плотию», не присоединяя к себе человеческой природы, — быть доступным человеку, открывать ему себя и вступать с ним в какие угодно отношения.

Х

Материальная природа безлична, личность есть специфическая особенность человека, наконец, Божество, само по себе, или как абсолютное, — сверхлично. В этом и пантеизм и даже буддийский негативизм сходятся как с христианским верованием, так и с требованиями философского умозрения. Понятие о божестве как таковом, или понятие абсолютного, со всех этих точек зрения *одно и то же*. Азиатские и европейские мистики, александрийские платоники и еврейские каббалисты, отцы церкви и независимые мыслители, персидские суфи и итальянские монахи, кардинал Николай Кузанский и Яков Бёме,

Дионисий Ареопагит и Спиноза, Максим Исповедник и Шеллинг — все они единым сердцем и едиными устами исповедуют недомыслимую и неизреченную абсолютность Божества.

В основном и первоначальном понятии абсолютного, как такового, нет разногласия; оно начинается только с тех вторичных определений Божества, которые логически обусловлены Его отношением ко всему, что не есть Оно само.

Божество как абсолютное ничем, кроме себя, не обусловлено (оно есть *causa sui*) и вместе с тем оно все собою обуславливает (оно есть *causa omnium*). Все существующее имеет в Божестве последнее или окончательное основание своего бытия, свою субстанцию. Это понятие о Боге как единой субстанции всего, логически вытекающее из самого понятия Его абсолютности или подлинной божественности (так как если бы безусловное основание чего бы то ни было находилось вне Бога, то оно ограничивало бы Его и тем упразднило бы Его божество), — эта истина всеединой субстанции, под разными именами исповавшаяся язычниками, под настоящим названием Бога Вседержителя исповедуется и христианами в согласии с евреями и мусульманами. Из этой основной и необходимой части нашего символа веры Спиноза сделал целую философскую систему, и признавать его философию атеизмом за то, что она останавливается на этой части и не идет далее, было бы почти так же несправедливо, как утверждать, что Эвклид не был математиком, потому что он ограничился элементарною геометрией, не касаясь анализа и дифференциального исчисления, или что Кеплер не был астрономом, потому что ограничивался статикою солнечной системы, не занимаясь ни вопросом об ее происхождении, ни другими звездными мирами.

Правда, остановка Спинозы на понятии абсолютной субстанции приводила его к некоторым важным заблуждениям. Видя во всем существующем лишь общие свойства и отношения, а priori, *more geometrico*¹³ выводимые из понятия о бытии и мышлении бесконечной субстанции, он ее саму принимал за прямую и непосредственно производящую причину всего существующего. Не отрицая несколько собственной абсолютной жизни Бога Вседержителя, он определял Его в то же время и как *natura naturans*¹⁴ нашего мира явлений, понимаемого реалистически как *natura naturata*¹⁵, или адекватное в своей совокупности выражение абсолютной первопричины. При совершенной неверности такого взгляда, слишком очевидной ныне для нашего ума, мы не должны, однако, забывать, что *философски* такой взгляд мог быть действительно устранен только

критическим идеализмом, который показал, что между абсолютной сущностью (предполагая таковую) и миром явлений непременно стоит субъект познания, который уже по исключительно формальному характеру своих функций не может быть признан абсолютным. Такая точка зрения разрушает Спинозизм как философскую систему, или полное мирообъяснение, не превращая его однако в атеизм.

XI

Еще более значения имеет другая односторонность в философии Спинозы или недостаточность в его понятии о Боге как абсолютной субстанции *только*. Кроме общих пребывающих и тождественных себе свойств и отношений предметов есть в действительном мире еще нечто противоположное этому, есть развитие, процесс. Этот мир не только существует, но в нем нечто делается, или совершается. Сверх статической стороны мирового бытия есть сторона динамическая, или, точнее, историческая. Но если идея абсолютной субстанции связывает с Божеством бытие и сущность мира, то она не дает никакой основы для его *бывания*, или *становления* (γενεσις, Werden), не вводит эту историческую сторону мира и человечества ни в какое положительное соотношение с Божеством. Как только признано и понято значение этой стороны всемирной жизни, статический пантеизм Спинозы перестает удовлетворять и религиозное чувство, и философскую мысль. Бог не может быть только Богом геометрии и физики, Ему необходимо быть также Богом истории. Но в системе Спинозы для Бога истории так же мало места, как в системе элеатов. За этот недостаток уже многие упрекали Спинозу. Было бы несправедливо повторять эти упреки без следующих существенных оговорок.

1. Кроме еврейской и христианской религий и некоторых отдельных философских взглядов, во всех прочих системах религиозных и философских мы не находим присутствия исторического элемента. Совокупность мировых изменений большинством верующих и мыслителей не понимается исторически как единый процесс, через который нечто новое становится или совершается, — процесс с определенным положительным смыслом и направлением. Во всем язычестве Божество нигде и никогда не понималось как Бог истории. Не говоря уже о типичных антиисторических воззрениях индийской и китайской религиозно-философской мудрости, и в более западных странах

мы встречаем только или совершенную неподвижность, как в застывших божествах египтян или у спеленутой Артемиды Эфесской, или постоянное, но бесплодное, ничего не достигающее движение, как у гомеровских олимпийцев. Языческое непонимание истории сохранилось и в двоеверии христианских народов, и даже в европейской науке понятие единого и определенного исторического процесса стало появляться только через сто лет после Спинозы. Во всяком случае нельзя называть атеизмом отсутствие в понятии о Боге такого элемента, который был чужд большинству религиозных и метафизических учений.

2. Признавая в Божестве абсолютную полноту жизни, мы связываем с Ним или вводим с Ним в некоторое соотношение мировой и исторический процесс, находим в Божестве окончательные основания как для собирательной истории человечества, так и для личной истории каждой человеческой души. Мы утверждаем решающее присутствие Божества во всех событиях мировой и частной жизни; здесь все нами признается как *non sine numine factum*¹⁶. Но это касается именно только акта: способ же божественного присутствия — *quomodo factum*¹⁷ — может быть для нас совершенно неведомым: мы знаем только, что этот способ достоин Божества, или соответствует Его абсолютной сущности; мы знаем, что Божество, как таковое, участвует в космическом и историческом процессе *по-божески*. Возрастающая полнота восприятия реального присутствия божеского во всем человеческом дана в Откровении, но ведь и здесь растет только человеческая сторона. Нам дан факт совершенного соединения Божеской природы с человеческою во Христе, и мы можем понимать всю разумную необходимость или весь смысл этого факта; но способ, *quomodo* соединения нам не мог быть открыт и доступен нам только «яко зеркало в гадании». Во всяком случае, Бог есть Бог истории не по Божеству Своему, а по человечеству, и следовательно, отсутствие исторической стороны в понятии Бога еще не делает философа безбожником, а разве только нехристом.

Раз исторический процесс мыслится как некоторое соотношение двух сторон, божеской и человеческой, совместно в нем присутствующих, то никак нельзя всякое условие и признак процесса, взятого *in concreto*, прямо переносить на одну из сторон, именно божественную, саму по себе или отдельно взятую. Не должно увлекаться аналогией исторического процесса с обыкновенною человеческой деятельностью и, например, из того, что человек, участвующий в историческом процессе, действует по целям, нельзя заключать, что и Божество,

участвующее в том же процессе, с своей стороны также должно действовать по целям. Это было бы в сущности так же неосновательно, как если бы из общего в известном отношении или аналогичного действия солнечного света и света комнатной лампы мы вздумали заключить, что и солнце может, подобно лампе, зажигаться шведскими спичками.

3. Заметим, наконец, что хотя понятие божества как абсолютной субстанции и недостаточно для религиозно-исторического взгляда, но что без первого не было бы и второго. В самом деле, только поняв Божество как абсолютную субстанцию, как Вседержителя, можем мы почувствовать логическую необходимость связать с Ним все стороны существующего, значит — и историческое становление. А если бы мы не понимали Божество как абсолютное или всеединое, мы преспокойно могли бы, подобно деистам, полагать, что Бог — сам по себе, а мир со всею своей историей — тоже сам по себе. Мне кажется несомненным, что статический пантеизм Спинозы был необходим как предпосылка для возникновения исторического пантеизма Гегеля, а затем и положительной христианской философии.

XII

Мне остается еще сказать несколько слов о попытке А. И. Введенского объяснить, почему Спиноза, будучи философом религиозно-настроенным, создал, однако, философию атеистическую. Настоящим виновником оказывается Декарт.

«Конечно, у Декарта, — говорит проф. Введенский, — было не только название, но и понятие Бога; ибо его Бог, как бы он ни определял его в своем образчике геометрического изложения, действует по целям, например, избегает обмана, — а не образует только слепую, хотя и бесконечную субстанцию. Но, как известно, этот Бог играл у Декарта всего только вспомогательную роль: при помощи этого понятия он связывал между собой то, что он не умел связать другим путем, вроде того, как Анаксагор пользовался помощью понятия разума только тогда, когда не умел объяснить что-либо механически. По справедливому замечанию Виндельбанда, „Декарт так же относился бы к понятию материи, как и к понятию Бога, если бы первое могло оказать такие же услуги, как и последнее“. А не странно ли, что философия, в которой понятие Бога играет всего только вспомогательную роль и которая охотно обошлась бы без него, подготовит непременно пантеистическое, а не какое другое

направление? Не ясно ли, что с одинаковою легкостью она может подготовить и атеизм? Не забудем, что Ламетри при развитии своего материализма ссылался на Декарта охотнее, чем на всех других писателей» (стр. 181).

«Если кто, — пишет далее А. И. Введенский (стр. 183), — вполне последовательно проводит отождествление реальных отношений с логическими и все действия и состояния вместе с Декартом рассматривает как следствия, а причины — как основания, тот должен сполна усвоить и вытекающее из этого отождествления чисто механическое мирозерцание и должен провести его еще с большею последовательностью, чем это сделал сам Декарт. А тогда субстанция, которая делается единой, утратит всякую деятельность по целям, и у нее все обратится в логически неизбежные следствия ее природы, то есть она уже не подходит под понятие Бога. Вот такими-то путями декартовская философия и подготовила атеизм в учении Спинозы; это зависело от того, что начатое Декартом и последовательно проводимое Спинозой отождествление реальных отношений с логическими вело к чисто механическому мирозерцанию, сполна усвоенному Спинозой».

«Но может быть меня спросят, — замечает в заключение наш автор, — почему же другие системы, возникшие под влиянием Декарта, Мальбранша и Лейбница, — не приняли атеистического характера? Это зависело именно от того, что ни одна из них не была чистым механизмом; в окказионализме Бог приноравливает свою деятельность к нашим хотениям, ибо действует *по поводу* них, и они еще рассматриваются при этом не как логически неизбежные. Кроме того, у Мальбранша Бог творит мир, руководит идеями, то есть целями. У Лейбница же все мироздание в конце концов объясняется телеологически. Таким образом, в их системе не было чистого механизма, то есть не было причин, породивших атеизм в системе Спинозы, а потому не было и атеизма» (стр. 184).

Не вдаваясь в вопрос, может ли философия Спинозы с ее бесконечно мыслящею субстанцией быть определена как чисто механическое мировоззрение, а также не касаясь решительного, но все-таки загадочного утверждения автора, будто отождествление реальных отношений с логическими неизбежно приводит к чисто механическому представлению о мире, — укажу только на основное внутреннее противоречие во всем этом объяснении. Если система Декарта заключала в себе возможность быть развитою и переработанною в направлении теистическом или во всяком случае не атеистическом, и Мальбранш, будучи

человеком религиозным, именно в этом направлении и развил философию своего учителя, то почему же Спиноза, также человек религиозный и несколько не атеист, не поступил подобным же образом? В силу какой необходимости он взял у Декарта исключительно то, что неизбежно приводило к атеизму, чуждому его личным чувствам и взглядам? Почему он не предоставил разработку атеистических элементов картезианства людям по природе к этому склонным, хотя бы вроде того позднейшего материалистического писателя Ламетри, на которого указывает наш автор? Ведь вообще ученики из мыслей учителя берут и развивают то, что более к ним подходит. Например, между гегелианцами некоторые богословы и пиетисты превратили систему учителя в философский комментарий к ортодоксальной лютеранской теологии, а их коллеги другого характера вывели из той же системы самый радикальный атеизм. Так и относительно Спинозы нельзя избежать дилеммы: или он вывел из картезианства именно атеистическое, а не какое-нибудь другое воззрение потому, что по личным своим убеждениям и чувствам был склонен к атеизму, — чего однако не допускает и проф. Введенский, — или же должно признать, что философия Спинозы вовсе не была атеистической, а соответствовала в сущности религиозно-созерцательному, пантеистическому настроению его ума.

То понятие о Боге, которое дает нам философия Спинозы, при всей своей неполноте и несовершенстве, отвечает, однако, первому и неперемennomu требованию истинного богопочитания и богомыслия. Многие религиозные люди находили в этой философии духовную поддержку. И настоящая краткая апология внушена была прежде всего чувством признательности за то, чем я был обязан спинозизму в переходную эпоху моей юности, — не только в философском, но и в религиозном отношении. В заключение я должен выразить искреннюю признательность и почтению проф. Введенскому, который своею ясной и интересной постановкой вопроса побудил меня, не откладывая дольше, уплатить хотя бы часть старого долга.





Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ

Декарт и Спиноза

Параллельно с Гуго Гроцием его младший современник Декарт (1596–1650) борется в том же направлении за предприятие еще более грандиозное. Он совершает в чистой философии ту же реформу, которую совершает Гуго Гроций в более тесной области философии права. Как Гуго Гроций в своем учении об обществе, точно так же и Декарт во всем своем философском учении отвлекается от всего извне данного, от всяких предвзятых понятий о действительности. Он начинает с универсального сомнения во всем существующем; он сомневается в достоверности свидетельства наших чувств, в достоверности всех унаследованных понятий и воззрений. *De omnibus dubito*¹ — такова исходная точка декартовской философии. Но в этом универсальном сомнении остается один непоколебимый и безусловно достоверный для меня факт — это само мое сомнение, само движение моей мысли, которая сомневается. Я сомневаюсь, я мыслю, следовательно, я есмь. *Cogito, ergo sum*² — таков второй шаг декартовской философии, которым она освобождается от сомнения и приобретает достоверное знание. Этот переход от *de omnibus dubito* к *cogito, ergo sum* не может считаться новостью в истории человеческой мысли. За двенадцать с лишком веков до Декарта блаженный Августин точь-в-точь таким же образом вышел из сомнений древней скептической школы³. Ново только то употребление, которое сделал Декарт из приобретенного таким образом достоверного факта сознания. Для Августина это наше человеческое *cogito* обращается в свидетельство о другом абсолютном божественном сознании, в котором я нахожу свой центр. Для Августина его *cogito* не есть безусловное и высшее мерило истины. Над человеческим разумом есть высшее мерило — божественное сознание, и человек находит путь к истине лишь поскольку его

разум через посредство авторитета приобщается к этому высшему сознанию и соединяется с ним.

Напротив, у Декарта наше *cogito* становится высшим мериллом достоверности всего существующего. Законы вселенной приобретают для меня достоверность лишь поскольку они выводятся из законов моей мысли или содержатся в них. Во-первых, моя мысль удостоверяет меня в моем собственном существовании. Во-вторых, я нахожу в моей мысли множество общих понятий, которые почерпнуты мною не из опыта, связаны с самою природою мысли, врождены ей и постольку достоверны. «Я считаю все то истинным, — говорит Декарт, — что я воспринимаю ясно и раздельно». Среди всех этих понятий, неотделимых от нашего сознания, в особенности ясно выделяется одно, именно понятие бесконечного, всереальнейшего и совершенного существа Бога. Из самого существования в нас понятия такого существа вытекает его действительное существование; ибо к числу признаков несовершеннейшего существа Бога принадлежит бытие: следовательно, Бог существует. Другое доказательство бытия Божия заключается в том, что присущая нам идея совершенного и бесконечного не может быть продуктом воображения существа конечного, как человек. Она может быть только созданием существа действительно бесконечного и совершенного, которое влагает в наше сознание эту идею. Достоверность вещественного мира также косвенно выводится Декартом из природы нашей мысли. Я ясным и очевидным образом воспринимаю внешний материальный мир и не могу отделаться от впечатления его реальности. Если бы мое сознание этого вещественного мира было только миражом или обманом, то нужно было бы прийти к тому заключению, что Бог допускает такой обман или что Он является его виновником. Но то и другое невозможно: следовательно, телесный, вещественный мир действительно существует. Таким образом, получаются три основных понятия декартовской системы: понятие мыслящей субстанции, понятие протяженной субстанции и, наконец, понятие Бога как бесконечной субстанции.

Во всей этой дедукции для нас имеет лишь второстепенное значение состоятельность отдельных доказательств; гораздо большее значение имеют здесь для нас методологические приемы Декарта. Бытие Бога и бытие внешнего мира, по Декарту, приобретают для меня достоверность, лишь поскольку то и другое прямо или косвенно выводятся из моего *cogito*⁴. За основание берется единственный абсолютно достоверный принцип моего самосознания; все познание выводится из этого основного

принципа как ряд геометрических теорем. На трех названных основных понятиях Декарт возводит все здание своей системы; все свойства вещественного мира выводятся им из протяжения, вся душевная деятельность — из мышления, вся деятельность Божества — из его совершенства и бесконечности. При этом философия Декарта сталкивается с одним главным затруднением. Если наш внутренний мир сводится к одной мысли, а материальный мир — к одному протяжению, то каким образом возможно объяснить воздействие мысли абсолютно непротяженной на протяженную субстанцию-материю. Каким образом в человеке могут сочетаться эти два элемента, как может наша чистая непротяженная мысль производить чисто физическое движение членов нашего тела? Это движение не может быть объяснено ни одним мышлением, ни одним протяжением. Чтобы объяснить этот факт, Декарт и его последователи прибегают к третьей, бесконечной субстанции, которая своим вмешательством производит в нас согласие духа и тела; взаимодействие мысли и вещества объясняется воздействием Божества, которое по поводу движений мысли производит в нас движение нашего тела и подчиняет последнее нашему разуму.

Но такое объяснение возможно лишь при условии совершенного подчинения как материального, так и телесного мира Божеству, при котором Божество является производящей причиной как механических движений тел, так и внутренних процессов нашей мысли. Отсюда само собою напрашивается такое заключение: мышление и протяжение не суть самостоятельные субстанции, они суть не более как проявление третьей, бесконечной субстанции, которая рождает из себя все существующее, то есть как явления мысли, так и явления протяжения. К такому заключению приходит классический представитель рационалистического направления в XVII веке, амстердамский философ еврей Бенедикт Спиноза (1632–1677).

Подобно Декарту, он строит свою систему *more geometrico*; для него только то существует реально, что может быть математически доказано; геометрия выводит свои теоремы из первоначальных аксиом, которые служат основой для целой цепи умозаключений. Так же точно философия Спинозы исходит из одного первоначального предположения бесконечной субстанции, которая всему служит производящей причиной и основой. Из природы этой субстанции так же логически вытекает природа вселенной, как из свойств треугольника — равенство его углов двум прямым. Само предположение бесконечной субстанции берется Спинозой не произвольно: это одно из тех

предположений, которые неразрывно связаны с природой нашего сознания и к которому привела последовательно развитая Декартова философия. В нашем опыте мы находим только бытие ограниченное, обоснованное; но самое понятие бытия ограниченного, обусловленного предполагает нечто такое, что служит всему существующему причиной и основой — бытие абсолютное, которое само по себе служит началом и причиной и дает существование всему остальному. Самое бытие конечных вещей возможно лишь поскольку существует бытие бесконечное; самое понятие границы предполагает нечто безграничное.

Такова логическая природа нашего сознания. Но для Спинозы *логическое — то же, что реальное*. Если бесконечное бытие логически обуславливает природу нашего сознания, то по тому самому оно есть. Раз допущено бытие бесконечной субстанции, из него вытекает целый ряд *логических последствий*. Бесконечная субстанция, обнимающая все собою, не терпит рядом с собою другого самостоятельного существа. *Она едина*, ибо в противном случае она была бы ограничена каким-либо другим бытием. Она не терпит никакой внешней границы, и поэтому она есть всё; все конечные существа, которые мы наблюдаем в нашем опыте, суть лишь проявления этой единой основы бытия, или же, как выражается Спиноза, — *модусы* единой бесконечной субстанции. Как бесконечное пространство содержит в себе возможность бесконечного множества геометрических фигур, так же точно бесконечная субстанция Спинозы содержит в себе возможность безграничного множества существ. И как геометрические фигуры суть лишь видоизменения единого пространства, которое содержит в себе их всех, так же точно все реальные существа содержатся единой субстанцией и должны рассматриваться как ее видоизменения. Как существо всесовершенное, бесконечная субстанция есть Бог; рассматривая все существующее как проявление Бога, философия Спинозы отождествляет Бога с миром в его единстве; иначе говоря, она характеризуется как совершенный пантеизм.

Основное понятие этой философии — Бог как творящая природа — *Deus, sive natura*. Как свойства пространства вечны и неизменны, оно всегда о трех измерениях — сумма углов треугольника всегда равна двум прямым, так же точно и в природе бесконечной субстанции от века даны свойства мироздания. Мир не возник во времени и не может в нем кончиться; он вечно вытекает из природы субстанции как вечное ее проявление. Бог есть производящая природа — *natura naturans*; конечные вещи, напротив, суть природа, им произведенная или

осуществленная, — *natura naturata*. Как единое пространство имеет вечные свойства — три измерения, так же точно и Бог, будучи един, обладает бесконечным множеством качеств, или атрибутов; что это так, следует из самого понятия существа безграничного. Но в качестве ограниченных существ мы можем познать лишь те из атрибутов субстанции, которые мы находим в нас самих и в доступном нам внешнем мире. Здесь мы различаем две вечные формы бытия: мышление, свойственное разумным существам, и протяжение, свойство тел, *cogitatio et extensio*. Таковы два доступных нам атрибута Божества: оно есть *res cogitans* и *res extensa*⁵. Протяжение и мышление не суть самостоятельные субстанции, как три измерения — свойства пространства; но как вечные свойства эти атрибуты субстанции должны быть отличаемы от единичных вещей, или модусов, которые суть преходящие явления. Так точно отдельные фигуры в пространстве возникают и исчезают, но три измерения пребывают вечно.

По другим основаниям, нежели Гоббс, Спиноза приходит к одинаковому с ним результату — к отрицанию целесообразного порядка в мироздании. Не имея ничего вне себя, Бог не может и стремиться к какой-либо цели, ибо самое понятие цели предполагает нечто ему внешнее. Отдельные вещи существуют не потому, что они служат ему целью, а потому, что они с геометрической необходимостью вытекают из его природы; как относительно геометрических фигур неуместен вопрос *для чего* — для чего, например, сумма квадратов катетов равна квадрату гипотенузы, — так же точно относительно духа, с вещей нелепо спрашивать, *для чего* они существуют так или иначе. Вечная природа субстанции управомочивает нас лишь на вопрос, *почему* они так существуют, то есть на вопрос о производящей причине, а не о цели вещей.

Этот же метод применяется Спинозой и к изучению человека и человеческого общества. «Я буду исследовать человеческие действия и страсти, — говорит он, — совершенно так, как если бы речь шла о линиях, плоскостях и телах». «Я старался, — читаем мы в первой главе «*Tractatus politicus*», — рассматривать все относящееся к политике с той же свободой духа, с какой мы изучаем математику, то есть не смеяться над ними, не оплакивать или ненавидеть их; моя задача заключается в том, чтобы их понять». Подобно Гоббсу, Спиноза берет за основание своего учения об обществе свойственное человеку стремление к самосохранению. Но у Гоббса это — эмпирический факт, взятый из наблюдений и не требующий высшего метафизического

обоснования. Напротив, у Спинозы стремление к самосохранению, как и всякий другой факт действительности, признается достоверным лишь поскольку оно логически выводится из общих метафизических начал его системы. Человек — ограниченный модус бесконечной субстанции, вещь между вещами. Каждая вещь выражает в себе определенным образом часть божественной силы и могущества, посредством которого она существует и действует. В понятии каждой вещи не заключается ничего противного ее природе, ничего такого, что бы могло способствовать ее уничтожению. Поэтому, в силу самого своего понятия, каждая вещь стремится пребывать в своем существовании, и в этом самоутверждении заключается сущность каждой вещи; каждая вещь выражает свою природу в сохранении определенной формы, и сущность человека также выражается в сохранении себя как человека.

Подобно Гоббсу, но по другим основаниям, Спиноза отрицает существование абсолютного добра и зла. Добро и зло суть понятия, приложимые лишь к свободным существам, которые могут выбирать свободно тот или другой образ действий. Где существует геометрическая необходимость, там о добре и зле в абсолютном значении этого слова не может быть и речи; как относительно геометрических фигур нельзя сказать, что одни из них лучше, другие хуже, точно так же нельзя относиться с похвалой или порицанием к человеческим страстям и действиям, которые необходимы одинаково со свойствами геометрических тел. Человеческие действия, поскольку они логичны, вытекают из стремления к самосохранению, не могут признаваться добрыми или дурными, ибо человек так же мало может отрешиться от этого стремления, как камень, падающий с высоты, остановиться в своем падении. Можно говорить о добре и зле в условном, относительном значении слова. Для каждой вещи добром должно признавать то, что способствует ее сохранению, злом, напротив, то, что ведет к ее уничтожению.

Если можно говорить об естественном праве, то лишь в том смысле, что самосохранение есть единственное прирожденное человеку право. Каждый по природе имеет настолько права, насколько он имеет силы, чтобы сохранить и поддерживать свое существование.

Так как это стремление и это право всем свойственно, то люди неизбежно сталкиваются между собою в борьбе за существование. В согласии с Гоббсом, Спиноза учит, что по природе люди — враги, что человек человеку — волк, что естественное состояние есть *bellum omnium contra omnes*⁶. Так же

как Гоббс, Спиноза признает, что это состояние не может себя поддерживать, так как оно ведет ко всеобщему взаимному уничтожению, то есть противоречит в конце концов инстинкту самосохранения. Так же как Гоббс, он выводит из стремления к самосохранению необходимость перехода из естественного в государственное состояние. Но здесь-то именно и сказывается разница между двумя мыслителями. Гоббс представляет себе этот переход из одного состояния в другое в виде всеобщего перенесения прав отдельных личностей на власть. Спиноза понимает противоречие, заключающееся в таком перенесении. Для него естественное право есть вечный и непреложный закон природы, неотчуждаемое свойство человеческого существа, которое не может быть уничтожено никакими искусственными соглашениями. Законы нашего естества всегда те же, независимо от того, живем ли мы в государстве или нет.

«Разница между мною и Гоббсом, — пишет Спиноза, — заключается в том, что я всегда сохраняю невидимым естественное право и измеряю право властей в отношении к подданным в точном соответствии с их силами». Эмпирик Гоббс видит в естественном праве личности простой факт, который может быть уничтожен. Рационалист Спиноза признает в нем геометрическую необходимость против правителей. В государственном состоянии человек следует тем же влечениям, страстям и надеждам, что и в состоянии естественном, с той разницей, что здесь все боятся одного и того же — власти, и потому все вообще принимают за правило и норму поведения безопасность общую. Естественные границы власти определяются самой целью ее установления: она установлена для охраны естественного права подданных, ради их сохранения, и потому она обязана уважать эти права. Гоббсово государство, где произвол одного лица господствует вместо закона, не соответствует идеалу государственного состояния в том смысле, как его понимает Спиноза. В сущности, это лишь видоизмененное естественное состояние, где один взял верх над всеми. Истинное государственное состояние выражается в господстве закона над всеми, в юридической равноправности всех лиц, при которой каждое из них обладает строго ограниченной сферой прав. Здесь юридическое значение лица в государстве определяется его метафизическим значением в строе вселенной. Ограниченный модус бесконечной субстанции, человек не может иметь безграничной власти над своими ближними, которые имеют одинаковое с ним право на существование. Как в природе все подчинено вечным законам единой субстанции, так и в человеческом

обществе закон государства подчиняет себе всех, и ни одно лицо не должно быть поставлено выше закона.

Так же, как Гоббс и Гуго Гроций, Спиноза выводит государство из договора. Но у него особенно резко выделяется фиктивный характер этого договора. Государственное состояние следует за естественным не в хронологической, а в логической последовательности; эти два состояния не чередуются исторически, а логически вытекают одно из другого: договор логически вытекает из естественного инстинкта самосохранения. Этот инстинкт совпадает с требованием власти: *Imperii jus nihil est praeter ipsum naturae jus*⁷. Естественное право личности в государстве сохраняется, но ограничивается. Принуждение со стороны власти должно простираться только на то, что может быть вынуждено, то есть на действия подданных, а не на их внутреннее настроение; притом и во внешней сфере человеческих действий принуждение должно ограничиваться пределами, необходимыми для государственного порядка. Внутренняя, недоступная принуждению область мысли выражается в философии, религии, науке. Покушаясь на эту область человеческой деятельности, государство нарушает естественное право и тем самым подрывает собственное свое существование. В особенности религия должна быть свободною; государство не должно вмешиваться в отношение человека к Богу; религия не должна ни господствовать в государстве, ни служить ему орудием.

Идеал Спинозы есть правовое государство, в котором власть служит органом общей воли. Смотри по тому, кто является носителем верховной власти в тесном смысле слова: одно лицо, группа лиц или весь народ, государство может быть монархией, аристократией и демократией. Каждое из них может быть правомерным, если в нем господствует закон, а не произвол правящих. Господство закона служит Спинозе мерилom при оценке различных форм правления. Понятно, что его симпатии тяготеют к той форме правления, которая наиболее приближается к осуществлению идеала всеобщей равноправности — к демократии.

Так как естественное право совпадает с силой, то наиболее сильным и потому наилучшим государством будет то, которое объединяет в себе наибольшее количество сил. Но объединение выражается в согласии и единомыслии граждан; поэтому наилучшим будет то государство, которое служит выражением такого единомыслия народных масс, а именно демократия; в монархии и аристократии нет такого равенства прав, они в меньшей степени служат выражением коллективной воли народа. Поэтому в раннем своем сочинении, в «Богословско-политическом

трактате» Спиноза прямо высказывается в пользу демократии как наилучшей формы правления. Здесь он говорит, что он всего больше посвятил внимания исследованию демократического образа правления, так как он наиболее согласен с природой и наиболее приближается к осуществлению той свободы, которую природа дала каждому, «ибо в этом образе правления, — продолжает Спиноза, — никто не переносит своего естественного права на другое лицо так, чтобы ему не оставалось никакой доли в совещании об общих делах; но каждый человек переносит свое право на большинство общества, коего сам он составляет часть». И при таком устройстве все остаются равными, как прежде в естественном состоянии: «Чем меньше люди пользуются свободой суждения, тем больше они удаляются от естественного состояния — и, следовательно, тем более правление имеет насильственный характер». Свобода личная, принадлежащая всем людям в естественном состоянии, то есть право на все, не совместимо с государственным состоянием и, следовательно, с какой бы то ни было формой правления. Но в демократии эта свобода получает наибольшую компенсацию, которая является в форме свободы политической — в праве коллективного участия в общих делах.

В позднейшем сочинении, «Tractatus politicus», Спиноза несколько более склоняется к образу правления аристократическому. Демократия в идее остается для него наилучшей формой правления, но на практике осуществление ее встречается с многочисленными затруднениями; порядок легче сохраняется в монархии и аристократии, нежели в демократии, где борьба партий делает все непрочным и служит элементом неустойчивого равновесия. При всяком образе правления возможно такое устройство, при котором воля правителей сдерживается законом, обеспечивающим безопасность подданных.

Подробности устройства отдельных форм правления мы здесь должны опустить частью за недостатком времени, частью же потому, что они представляются сравнительно менее интересными; здесь мысль Спинозы, не сдерживаемая политическими преданиями прошлого, вдается в фантастические мечтания, неизбежные потому, что применение одного геометрического метода без твердого руководства исторического опыта неизбежно ведет к построениям фантастическим и искусственным.

Во всем изложенном нами учении нетрудно заметить одно капитальное противоречие. С точки зрения основных принципов метафизики Спинозы все устройство человеческих обществ и государства, как мы уже видели, с геометрической

необходимостью вытекает из природы вечной субстанции и из свойств отдельных лиц — ее модусов. С этой точки зрения нельзя говорить о каких бы то ни было идеалах нравственных или политических, о лучшей или худшей форме правления. Если свойства политических тел столько же непреложны, как и свойства геометрических фигур, то как же можно говорить о том, которая из них лучше или хуже? Как можно вообще применять к ним какие бы то ни было идеальные требования? Идеальные требования предполагают человеческую волю, свободную их исполнить или не исполнить. Если человек так же мало способен изменить свой образ действий, как камень — воспротивиться законам тяготения, то как же можно обращаться к людям с какими бы то ни было пожеланиями или советами? Если формы правления суть необходимый результат человеческой природы, которая не может быть иною, чем она есть на самом деле, то они не могут измениться, не могут стать лучше или хуже. Когда Спиноза говорит в «Богословско-политическом трактате» о демократической форме правления как о наиболее соответствующей вечным законам природы, он впадает в явное противоречие с самим собою. Законы природы господствуют с непреложной необходимостью, и следовательно, в действительности не может быть ничего им противоречащего; нельзя говорить, чтобы одна форма действительности соответствовала им более, а другая — менее. Если люди по природе враги, то соединение их в общежитии есть дело невозможное, если они по природе не могут не повиноваться естественным влечениям, то как же можно требовать от них, чтобы они сдерживали свои влечения разумом? Учение Спинозы представляет собою наиболее чистый образчик геометрического метода, наиболее последовательную геометрическую конструкцию человеческого общества. Если последовательное применение этого метода к учению об обществе при той железной силе логики, которая составляет отличие Спинозы, приводит к таким противоречиям, то это указывает на односторонность и постольку на несостоятельность этого метода, на невозможность превращения науки об обществе в математическую конструкцию.





Э. РАДЛОВ

Спиноза

Спиноза (Барух, Бенедикт, род. 24 ноября 1632, ум. 23 февраля 1677 г.) — знаменитый философ.

1. *Жизнь Спинозы* недостаточно обследована. Лучшая биография принадлежит К.О. Meinsma, «Spinosa en zijn kring» (s-Gravenhage, 1896). Фрейденталь собрал в сочинении «Zur Lebensgeschichte Spinozas» (Лейпциг, 1899) все документы и сведения, касающиеся жизни Спинозы. Семья Эспиноза (эта фамилия пишется 12-ю различными способами) выселилась из Португалии в Голландию вследствие гонений на евреев в Португалии. Отец Баруха Спинозы родился около 1600 г., близ Коимбры, в португальской провинции Бейра; первый раз, в Амстердаме, фамилия Эспиноза встречается в 1621 г. на надгробном памятнике еврейского кладбища (de Castro, «Keur von Grafsteen», Лейден, 1883). Из книг еврейской общины (Livro dos Arcados) видно, что дед и отец Баруха занимали почетные должности. Большим достатком они, однако, не обладали. Известный Манассе бен Израель посвятил свою книгу «Esperanza de Israel» отцу философа. В 1654 г. умер отец философа; он был трижды женат. Барух Спиноза родился от второго брака, равно и сестра его Мириам, умершая в 1651 г.; она была замужем за Самуилом де Карперис, сын которого Даниил заявил свои права на наследство по смерти философа. Спиноза получил образование в еврейском шестиклассном училище, в Амстердаме, в котором учили С. Л. Мортейра, И. А. де Фонсека, Манассе бен Израель и др. Главным предметом изучения в училище был еврейский язык и еврейская литература. Мортейра возлагал большие надежды на Спинозу, который в 15 лет уже хорошо знал Талмуд. В латинской частной школе Франца ван ден Энде Спиноза пополнил свое образование. Дом ван ден Энде, иезуита, ставшего пантеистом и свободомыслящим, представлял собой любопытный

интеллектуальный центр, с разнообразными интересами, религиозными, философскими, политическими, научными и художественными. В доме ван ден Энде ставились латинские пьесы, в которых принимала участие дочь его (Клара-Мария). Круг людей, в который попал Спиноза, был вполне отличен от того, в котором он вращался ранее, и очень вероятно, что благодаря общению с кружком ван ден Энде в Спинозе постепенно произошел тот внутренний перелом, который имел последствием его отлучение от еврейской общины и наложение на него «херема»¹ (27 июля 1656 г.). Конец жизни ван ден Энде был плачевный; он запутался в политической интриге и был в 1674 г., во Франции, приговорен к повешению; о романе между Спинозой и дочерью ван ден Энде упоминается в биографии, составленной Колером², но умалчивается в биографии, приписываемой Лукасу³. Когда произошел разрыв Спинозы с еврейством, отца его уже два года не было в живых, а Манассе бен Израель был в Англии по поручению еврейской общины. Перевод «херема» можно прочесть в «Переписке Спинозы», изданной Л. Я. Гуревич, под редакцией А. Вольнского. Мортейра, возглавлявший на Спинозу громадные надежды, должен был испытывать, при постепенном отдалении Спинозы от воззрений еврейства, сильное разочарование и раздражение, в особенности, когда все попытки вернуть Спинозу к еврейству оказались тщетными и не подействовал ни подкуп, ни даже покушение на его жизнь. Однако в истории отлучения Спинозы есть еще не вполне разъясненные стороны; так, еще 5 декабря 1655 г. Спиноза участвовал в торжественном поминании победы Маккавеев особым приношением, а 27 июля 1656 г. над ним разразился удар, который заставил его покинуть Амстердам. Последующие годы жизни Спинозы нам мало известны. Колер рассказывает, что он научился шлифовать стекла и рисовать и этим снискивал себе средства к жизни, поселился он в Уверкерке, а потом, в 1664 г., переселялся в Рийнсбург, Ворбург (около с-Гравенхаге) и Гаагу. Его смерть и обстоятельства, ей предшествующие, довольно подробно описаны Колером, который старался собрать точные сведения, чтобы проверить различные рассказы, распространенные по поводу Спинозы. Умер он от чахотки, которой страдал в течение 20 лет. Первый документ, показывающий, что мнение о Спинозе как атеисте твердо установилось, относится к 1668 г., когда некоего Адриана Кёрбаха⁴ допрашивали относительно его знакомства с философом, следовательно за 2 года до появления теологико-политического трактата Спинозы. Недостаток документальных данных

пополняется несколько перепискою Спинозы, которая охватывает период времени от 1661 г. и почти до его смерти. По этой переписке мы можем судить о том, каким значением пользовался Спиноза в ученых кругах, хотя при жизни он издал за своей подписью лишь одно «Изложение принципов Декартовой философии», 1663 г. Другое его произведение, составившее ему репутацию атеиста, теологико-политический трактат, хотя и издано еще при жизни Спинозы в 1670 г., но анонимно. Спинозу прежде любили представлять в виде философа-отшельника, чуждавшегося общества и отчасти забытого обществом; это представление совсем не соответствует действительности; вокруг Спинозы группировался кружок преданных ему учеников и почитателей, принадлежавших весьма различным слоям общества, но одинаково проникнутых любовью к гениальному мыслителю. Кроме этого тесного кружка Спиноза стоял и в центре более обширного круга ученых различных стран и национальностей, которые посещали его, как например Лейбниц, переписывались с ним по поводу разных научных и философских вопросов. В течение 17-ти лет со Спинозой переписывался Ольденбург, секретарь лондонского королевского общества⁵; Бойль, Гюйгенс, Лейбниц и Чирнгаус обменивались мнениями с изгнанным евреем, а через три года после появления его «опасного» теологико-политического трактата, т. е. в 1673 г., он получил официальное признание своего научного значения в форме приглашения в Гейдельбергский университет на кафедру философии — приглашение, которое Спиноза отклонил под предлогом, что кафедра отвлечет его от занятий и стеснит свободное выражение его мнений. В том же году принц Конде приглашал Спинозу к себе в Утрехт и уговаривал его остаться при нем, но тщетно. Спиноза стоял не только в тесной связи с кружком своих учеников и почитателей, с обширным кругом крупнейших ученых XVII века, он находился также в теснейшей связи с религиозными и политическими движениями конца XVII века в Голландии, с которыми впервые познакомился в доме своего учителя ван ден Энде. Питер ван Рителс, принадлежавший к кружку ван ден Энде и воспевавший пантеизм своего учителя, а ксати, и его дочь, были членами союза меннонитов⁶, старательно изучавших Библию и ее отношение к науке и жизни. Тенденции к примирению Библии и науки проникли и в самое еврейство; так, например, Манассе бен Израель, почитатель отца нашего философа, написал многотомное сочинение «Conciliador»⁷, выходявшее с 1632 по 1651 г. и имевшее указанную тенденцию. Естественно, что и Спиноза, живший

в этой атмосфере, был заинтересован религиозными вопросами, как это очевидно из приведенного нами сведения о допросе Кёрбаха, принадлежавшего к тому же кружку ван ден Энде: решение этих вопросов мы находим в «Теологико-политическом трактате» Спинозы, вызвавшем большое волнение тотчас по своем появлении. Лейпцигский профессор Якоб Томазий 8 мая 1670 г. начал борьбу против этого сочинения своею «Programma adversus anonymum de libertate philosophandi»⁸, которая вскоре перешла с почвы литературного спора на почву цензурного преследования трактата. Фрейденталь перечисляет целый ряд определений голландских синодов, налагавших запрещение на сочинение Спинозы, на «Левиафан» Гоббса и некоторые сектантские книги (социнианские⁹ и меннонитские). Светские власти неохотно следовали за синодами по пути преследования; это объясняется тем, что во главе правления стояли братья де Витт, единомышленники Спинозы. Но в 1672 году, вследствие нашествия французов, братья де Витт потеряли власть. Мейнсма¹⁰ опубликовал впервые памфлет, в коем Ян де Витт обвиняется в том, что Спиноза издал свой атеистический трактат с ведома его, де Витта. Когда Спиноза приехал в 1675 году для печатания своей «Этики» в Амстердам, он застал здесь столь враждебное к себе настроение, что тотчас отказался от мысли о печатании. Еще теснее связь Спинозы с кружком преданных ему учеников и почитателей, среди которых следует отметить Симона де Фриса, врачей Людовика Мейера, Брессера и Шуллера, меннонита Йеллеса. Симон де Фрис выплачивал Спинозе ежегодное пособие в 300 гульденов. Особенно близки были к Спинозе Г. Шуллер и Л. Мейер; первый после смерти философа приготовил к печати издание его посмертных сочинений, второй написал к ним введение. Шуллер же составил список книг, принадлежавших Спинозе, и отметил особенно редкие, которые ближайшие друзья философа, вероятно, поделили между собой. Недавно Ройен издал список книг, принадлежавших Спинозе и поступивших после его смерти в аукцион (S. van Rooyen, «Inventaires des livres formant la bibliothèque de B. de Spinoza», Гаага, 1889). Следует отметить, что Спиноза неохотно допускал в число учеников всех желавших и к некоторым относился подозрительно, как например видно из письма 1762 г. к С. де Фрису, касающегося некоего Альберта Бурга¹¹, перешедшего впоследствии в католичество. — Трогательны черты нравственного величия Спинозы, его образ жизни, полное согласие его жизни и учения. Обо всем этом приведены подробности в биографиях Колера и Лукаса.

II. *Сочинения и философия Спинозы.* Сочинения издавались несколько раз, например Паулусом, Гофрёрером, Риделом, Брудером, Гинсбергом и др. Лучшее издание принадлежит van Vloten'у и J. P. N. Land'у в Гааге, 1882–1883, 2 т.¹² При жизни Спинозы изданы: «Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae pars I et II more geometrico demonstratae» (1663) и «Tractatus theologico-politicus» (Гамбург, Kunraht, 1670; известны 4 различных оттиска этого издания). В год смерти философа появились «Opera posthuma», изданные Шуллером, в состав их вошли: главное сочинение Спинозы 1) «Ethica», 2) «Tractatus politicus», 3) «Tractatus de intellectus emendatione», 4) «Epistolae... ad B. d. S. et auctoris responsiones» и 5) «Compendium grammaticae linguae Hebraeae»¹³. Существенным дополнением к этим сочинениям служат «Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье», изданный впервые ван Флотеном в 1865 году в латинском переводе (сохранился лишь голландский рукописный текст: в издании ван Флотена сочинений Спинозы трактат помещен на голландском языке), и трактат о радуге, вместе с несколькими письмами, до того времени неизвестными, изданный ван Флотеном в 1862 г. «Краткий трактат о Боге» представляет собой эскиз, который разработан философом в его «Этике», поэтому имеет значение для истории развития философа. Указывали на три категории источников философии Спинозы. Первый и самый очевидный — это философия Декарта. Связь философии Спинозы с Декартовой настолько очевидна, что долгое время Декарта считали единственным учителем Спинозы. Это подтверждается как содержанием философии Спинозы, так и биографическими данными. На два других источника было указано позднее, и хотя они не касаются сущности философии Спинозы, объясняемой его отношением к Декарту, но нет основания пренебрегать этим указанием, имеющим цену при рассмотрении деталей философии Спинозы. Йоэль стал указывать на зависимость Спинозы от еврейской философии, в частности от Хасдаи Крескаса¹⁴, потом стали указывать и на некоторую связь его философии с авероизмом: с Маймонидом¹⁵, с Лионом Абарбанелем¹⁶, у коего встречается термин «интеллектуальная любовь к Богу», amor Dei intellectualis, играющий и у Спинозы значительную роль. Несомненно, что Спиноза знал хорошо еврейскую литературу и философию, поэтому заимствования из нее возможны; но также несомненно, что все существенное содержание его философии непосредственно вытекает из философии Декарта, от которой философия Спинозы отличается бóльшим религиозно-мистическим характером. Наконец,

Фрейденталь впервые указал (в юбилейном сборнике в честь Э. Целлера) на то, что Спиноза знаком был со схоластическими учебниками философии (например с Suarez'ом) и что некоторые его определения заимствованы из схоластической философской литературы¹⁷. Все эти указания не могут поколебать твердо установившегося в истории философии взгляда на Спинозу, что его философия, при всей ее оригинальности, есть ничто иное, как попытка примирения декартовского дуализма на почве пантеизма. При меньшей научной эрудиции Спиноза обладал большей последовательностью, чем Декарт, он сумел с большей цельностью провести свою точку зрения. Несомненно, что из всех ближайших последователей Декарта он был самый оригинальный, и ему пришлось сыграть в дальнейших судьбах философии такую роль, как никому. Важнейшие из его сочинений: «Трактат теологико-политический» и «Этика».

Цель теологико-политического трактата доказать: 1) что религия может предоставить людям полную свободу мысли, так как теология не имеет ничего общего с философией; 2) что правительство без ущерба для государства может предоставить людям такую же свободу. Для доказательства первого положения Спиноза решает следующие вопросы: что такое пророчество? чем пророки отличались от остальных людей? почему евреи называются народом избранным? чем естественное знание божественного закона отличается от божественного закона, открытого пророкам? представляют ли чудеса явления, противные законам природы? представляет ли вся Библия слово Божие или она состоит из книг, написанных людьми? Пророчеством называется достоверное знание человеком какой-либо вещи, открытой ему Богом. Первое пророчество есть естественное знание, присущее душе всякого человека, ибо оно есть достоверное знание, и источник его есть Бог. Но в повседневном значении пророчество есть знание, превосходящее границы естественного знания, присущее не всем людям, а только пророкам, которые получают его от Бога и передают людям, принимающим его уже на веру. В Писании мы находим только два способа общения Бога с людьми: голос и видение (непосредственное общение с Богом встречается только у Христа), в форме галлюцинаций или снов, следовательно — пророчества происходят только при помощи воображения; восприимательная способность пророков, выходя за границы познавательной способности, расширяла круг их идей, но пророки не отличались ни большим умом, ни большими философскими знаниями, чем их современники; их пророчества соответствовали их

представлению о Боге и их темпераменту. Дар пророчества не принадлежал исключительно евреям; в каком же смысле они были народом, избранным Богом для блаженства? Так как все делается по предопределенным законам, т. е. согласно божественному управлению, то все люди суть избранныки Божии, и разница только в цели, для которой они избраны. Есть два рода благ: блага, средства к достижению которых заключаются в самой природе человека, как-то: познание вещей в их первоначальных принципах и истинная добродетель, которые, следовательно, не могут быть достоянием одного человека, и блага, достижение которых зависит от внешних причин, — это жизнь в безопасности и добром здоровье. Лучшее средство к достижению последних благ есть образование общины, управляемой законами, и основание ее в определенной области; нация, обладающая наилучшими законами, и будет обладать наилучшими средствами к достижению благ второго рода. Избрание евреев могло иметь целью только такого рода блага; законы, данные им Моисеем, хотя и учили их любви к Богу и добродетели, но имели при этом в виду проистекающие из исполнения законов внешние блага. Пока евреи соблюдали эти законы, длилось их избрание и их царство, но с разрушением последнего они перестали быть народом избранным. Таков был закон, открытый пророкам. Естественный божественный закон, уясненный людям Христом, имеет отношение только к высшему благу, т. е. к истинному познанию и любви Бога. Чем выше, совершеннее предмет нашей любви, тем большей степени совершенства достигаем мы, и тот наиболее совершенен, кто любит более всего познание совершеннейшего существа, т. е. Бога, и подчиняется Ему; все средства к достижению этого совершенства, т. е. все, основанное на стремлении к познанию и любви Бога, может быть названо естественным божественным законом. Естественный божественный закон отличается от закона, открытого пророкам, тем: 1) что он свойствен всем людям, ибо он выведен из свойств человеческой природы; 2) что по тому же самому он не имеет необходимости опираться на историю; 3) что он не требует от нас обрядов; 4) что награда за соблюдение его заключается в нем самом, т. е. в познании Бога и в свободной любви к Нему, наказание же заключается в лишении этих благ, в служении одному телу. Для чего же, в таком случае, основаны религиозные обряды и к чему служит знание священной истории? Религиозные обряды, встречаемые в Ветхом Завете, были учреждены только для евреев и приспособлены только к интересам их царства, поэтому они не имеют никакого

отношения к истинному благу, цель их была сплотить евреев в одно государство, и для евреев они потеряли значение с падением их царства. Христианские обряды имеют подобную же цель: сплотить всех христиан в одну церковь. Истины, заключающиеся в Св. Писании, сводятся к тому, что есть Бог, т. е. Существо, сотворившее весь мир, Которое им управляет и заботится о людях благочестивых и добродетельных, злых же наказывает. Эти истины Св. Писание не доказывает, а только подтверждает рассказами из истории евреев, чтобы сделать их более очевидными для грубого и невежественного народа. Следовательно, только те рассказы Св. Писания полезны, которые усиливают в душе человека благочестие и послушание, и только тому будет полезно чтение этих рассказов, кто обращает внимание на вытекающее из них поучение; для человека, понимающего вечные истины и потому добродетельного, необязательно чтение Св. Писания и вера в его рассказы, следовательно, необязательна и вера в чудеса, которые нисколько не уясняют нам существование Бога, Его природу и Божественное провидение. Чтобы решить, представляет ли вся Библия слово Божие, Спиноза подвергает историческому исследованию Св. Писание, и в этом на два века опережает тюбингенскую школу библейской критики. Как надо писать историю Библии? Надо: 1) исследовать природу и свойства языков, на которых написаны священные книги; 2) собрать сентенции каждой книги и свести их к нескольким главным, чтобы можно было уразуметь учение Св. Писания относительно всякого предмета; 3) исследовать историческую судьбу каждой книги, т. е. жизнь и значение ее автора, когда, по какому случаю и для кого и на каком языке была написана книга, как она была принята, через какие руки она прошла, кем была включена в число священных книг; и 4) каким образом все священные книги были собраны в одну. Применив этот метод к исследованию книг Ветхого Завета, Спиноза пришел к следующим заключениям: эти книги написаны не теми людьми, имена которых они носят; собраны же в одну книгу они были фарисеями эпохи второго храма, причем они выбрали те книги, которые поучали закону Моисея, и отбросили те, в которых встречалось что-либо противное ему или вовсе о нем не упоминалось. Спиноза не подвергает такой же оценке книги Нового Завета, так как не обладал достаточным для этого знанием греческого языка, и только ставит вопрос, писали ли апостолы в качестве пророков, т. е. по вдохновению, или как учителя, т. е. рассуждая и убеждая, и решает его в последнем смысле, что, по его мнению, и положило начало

многочисленным распрям, существовавшим и продолжающим существовать в христианской церкви. Итак, историческое исследование Библии приводит к тому заключению, что ее нельзя рассматривать как слово Божие, продиктованное Богом. Но это не мешает ей оставаться словом Божиим в истинном значении этого слова, т. е. в том смысле, что в ней проповедуется истинная религия, но эта последняя состоит из таких простых вещей, которые могут быть поняты самым ограниченным умом, и поэтому Св. Писание требует не толкования, а послушания, и предоставляет людям полную свободу мысли. В первобытном состоянии человек знает только то, чему учит его природа, а она не учит его повиноваться Богу, и он повинуетя только своим влечениям, не совершая тем греха, ибо, не получив закона, не может и грешить против него. При этом жизнь и спокойствие человека подвергаются постоянному риску, и потому он добровольно решает подчиниться такому могущественному властелину, который имел бы возможность охранять его, и вот, в надежде на спасение люди подчиняются Богу, в надежде на спокойную и обеспеченную жизнь — избранному ими правительству. При этом они не становятся рабами, ибо раб есть человек, которого его господин заставляет поступать для своей пользы, послушание же подданного, хотя и лишает его свободы, но имеет при этом в виду пользу всего общества, а следовательно, и его личную. Каково же должно быть устройство государства, чтобы оно могло быть прочным и продолжительным? Ответ на этот вопрос Спиноза ищет в истории еврейского народа. Когда евреи, выйдя из Египта, освободились от египетских законов и вернулись к естественному состоянию, они, по совету Моисея, решили передать свои природные права Богу, обязавшись повиноваться его законам; это сложилось путем свободного договора после того, как евреи убедились в могуществе Бога. На основании этого договора все евреи оставались равными перед Богом и в непосредственном сношении с Ним; но при первом же обращении за советом к Богу они были так потрясены Его голосом, что отказались от непосредственных сношений с Ним и избрали Моисея посредником между собой и Богом. Моисей мог сделать еврейское государство монархией, но предпочел оставить его теократическим, с двумя отдельными властями: одна объясняла законы и заповеди Бога, другая управляла государством сообразно с этими законами, причем, по первоначальному договору, служению Богу посвящались все перворожденные. Но этот договор был изменен Богом в гневе на евреев за то, что все они, кроме левитов, поклонялись

золотому тельцу: Бог лишил права служения Ему первородных всех остальных колен и допустил к нему одних левитов; равенство было нарушено, что подало повод к недовольству, распрям и наконец разрушению еврейского государства, которое, не случись этого, могло бы быть вечным. Хотя в настоящее время не может быть основано государство, подобное еврейскому, ибо со времени Христа союз Бога с людьми не будет больше написан на бумаге или вырезан на камне, но будет запечатлен в сердце каждого человека, однако, вникая внимательно в историю еврейского царства, можно вывести много заключений, полезных и для настоящего времени, а именно: чрезвычайно вредно как для религии, так и для государства, когда служители церкви управляют делами государства, когда стараются подчинить божественным законам мнения, которые могут быть предметом спора между людьми, когда государство меняет форму правления. Теперь, когда Бог не заключает договоров с людьми, каждому должна быть предоставлена свобода в его внутренних сношениях с Богом, и правительство устанавливает только внешнюю сторону религии, т. е. практику добродетели. Поэтому каждый может думать, судить и говорить с полной свободой, не нарушая прав правителя, если он только своими словами не возбуждает в людях ненависть и злобу против ближних и против правительства, повинуется законам, даже если не считает их хорошими, ибо только правитель имеет право изменять законы, иначе государство будет разрушено. Но если бы правительство запретило людям высказывать то, что они думают, оно развило бы в людях двоедушие, которое затем повлекло бы общий упадок нравственности. В неоконченном «Политическом трактате», написанном незадолго пред смертью Спинозы, философ выступает против абсолютизма Гоббса.

Обратимся теперь к философии Спинозы. Декарт и Спиноза видят в математике идеал науки, в частности в геометрии, почему Спиноза старается изложить все положения своей системы «more geometrico», т. е. он из аксиом и определений делает выводы; нельзя признать этот способ изложения особенно удачным или существенным для самой философии Спинозы. Элеаты и Бруно излагали родственные взгляды, не прибегая к геометрическому методу, который в некоторых случаях у Спинозы, как заметил Кант, производит впечатление чего-то софистического¹⁸. Содержание «Этики» делится на следующие 5 частей: о Боге, о природе и происхождении человеческого духа, о природе аффектов, о рабстве человека и о его свободе или силе интеллекта. Общий характер пантеистического мировоззрения

Спинозы — это рационализм, т. е. воззрение, видящее в разуме сущность человека¹⁹, считающее, что человеческому разуму доступно абсолютное знание. Определяя смысл человеческой жизни — главная цель сочинения Спинозы, — философ исходит из понятия Божества, из коего с необходимостью следует познание всякого бытия. Бог для Спинозы есть «безусловно бесконечное существо, т. е. субстанция, состоящая из бесконечных атрибутов, из коих каждый выражает вечную и бесконечную сущность». Понятие субстанции определяется его противоположностью понятию модуса, или состояния, т. е. «того, что есть в другом, через что оно и познается». Субстанция имеет существование в себе, независимое от другого, и познание ее не нуждается в познании другого. Дуализм Декарта Спиноза устраняет тем, что атрибуты относит к самой субстанции: через атрибуты мы познаем субстанцию, и атрибуты в известном смысле являются тождественными с самой субстанцией («под атрибутом я разумею то, что разум представляет себе составляющим сущность субстанции»). Доказательство существования абсолютной субстанции несколько напоминает доказательства Парменида: субстанция первее своих состояний. Субстанция не может быть произведена другою, она должна быть «причиною себя». Сущность субстанции включает в себе ее существование (*essentia involvit existentiam*). Рядом с доказательством *a priori* у Спинозы есть и доказательства *a posteriori* (из модусов). Существуют не только конечные предметы, в противном случае они, как необходимые, были бы могущественнее безусловного бытия. Существование есть мощь (*potentia*), не существование — бессилие. Из истины бытия Бога или абсолютной субстанции вытекает ряд положений: так как существует лишь одна субстанция, а кроме субстанции существуют лишь *modi*, или состояния, то все, что не есть Бог, есть состояние, и это состояние, как существующее в другом, в Боге, и познается в нем; из Бога, как бесконечной реальности, следует природа конечных вещей, поэтому Бога можно назвать «имманентной причиной» всякого бытия. Богу как бесконечной субстанции принадлежат все атрибуты, следовательно, и протяжение; Спиноза подробно объясняет это отличие своего учения от Декартова, признававшего Бога лишь за «*res cogitans*». Протяжение само по себе, по мнению Спинозы, неделимо, делятся лишь предметы, т. е. состояния; Спиноза в данном случае воспользовался Декартовой же мыслью о том, что нет пустоты, что бесконечное протяжение есть нечто сплошное, что и дало ему возможность приписать протяжение самому Божеству, не внося в него

понятия делимости. Мышление, как атрибут Божества, не следует понимать в смысле разума или воли, которые суть лишь состояния. Мир, как необходимое выражение бесконечной субстанции, не может быть рассматриваем как акт ее воли. В этом смысле в мире не может быть свободы, которая принадлежит лишь Божеству. Свободным Спиноза называет то, что существует по необходимости своей природы и ничем иным, кроме своей природы, не определяется к действию. Необходимым же или вынужденным Спиноза называет то, что определяется к существованию и действию чем-либо другим. В природе нет случайности, все в ней определено необходимостью божественной природы; предметы не могли возникнуть иным путем или в ином порядке, отличном от того, в котором они возникли из божественной природы. Божественная природа безусловно едина, но, рассматриваемая в человеческом сознании с различных сторон, она является в форме различных атрибутов; подобно тому как единство предмета не мешает ему содержать в себе множественность качеств, точно так же и атрибутов в божественной субстанции бесконечное множество, и каждый из них выражает бесконечным образом сущность субстанции; отсюда можно заключить, что в двух атрибутах, в коих божество познается человеком, в протяжении и мышлении, мы имеем дело с тождеством, т. е. порядок и связь идей тождественен с порядком вещей; отсюда, в свою очередь, следует, что все в природе одухотворено, что душа всегда соединена с телом и наоборот; с духом соединена идея духа или самопознания, точно так же, как дух соединен с телом. Представление о предметах существует в Божестве, и это есть душа предметов. — Человек не есть субстанция, ибо бытие его не заключается в его сущности; он свободен в такой же мере, в какой свободен брошенный камень (если б его одарить сознанием) во время своего полета; самое высшее в человеке — это познание. Познание бывает трех родов; первое — мнение или воображение — это познание чувственное и познание путем общих представлений, слов, воспроизведенных памятью; второе — разум; это познание чрез понятия или адекватные идеи (адекватной Спиноза называет такую идею, которая обладает всеми внутренними признаками истины); адекватная идея, или истина, «есть мерило себя и ложного». Третий род познания — интуитивный; созерцательный разум — это признак божественного интеллекта, обладающего адекватным познанием сущности вещей. Первый род познания — источник заблуждений, второй, поскольку он рассматривает вещи «под видом вечности», должен быть

тождественен с созерцанием Божества; разум постигает вещи как необходимые, из их причин. Объяснение природы с точки зрения целей есть ложное познание. Ложное знание заключается в недостаточности представления, в неполном отражении действительности в познании. Главный предмет исследования Спинозы — человеческое счастье; учение о Боге и человеке ему необходимо как фундамент для его учения о нравственности; для выяснения истинного смысла жизни человека он сначала (в 3-й книге «Этики») рассматривает природу страстей. В природе страстей Спиноза находит ту же закономерность и необходимость, как и во всем остальном, поэтому страсти можно исследовать тем же дедуктивным геометрическим методом, как и Бога и природу. Аффектом, или страстью, Спиноза называет то, что увеличивает или уменьшает жизнедеятельность человека. Радость увеличивает жизнедеятельность, печаль уменьшает ее. Всякая вещь стремится пребывать в том состоянии, в каком она находится; радость, печаль и стремление суть три основных аффекта, из коих выводятся все остальные: любовь, ненависть, удивление, презрение — все они оказываются видоизменениями трех основных состояний. Добром Спиноза называет то, что увеличивает нашу жизнеспособность, что нам полезно; злом — то, что уменьшает ее, что нам вредно; понятия добра и зла суть относительные понятия. Радость и печаль зависят от нашего познания, а оно бывает смутным и ясным; в ясном познании выражается наша сила, в смутном наша слабость. Человек, подчиненный страстям, не властен в своих действиях. Чтобы достичь силы, нужно совершенствовать свой разум, т. е. стремиться постичь Бога. Счастье заключается в познании, в успокоении души, исходящем из созерцания Бога. В истинном познании природы страсти заключаются и исцеление от них; освобождение от страсти и есть свобода человека. Познание сопряжено с радостью, адекватное познание Бога ведет к «интеллектуальной» любви к Богу.

Таковы главные черты учения Спинозы, в котором рационализм сочетался с пантеистическим мистицизмом и новые философские воззрения с древними элеатскими и стоическими. Учение о страстях и свободе человека весьма близко к стоическому учению. Несмотря, однако, на многообразную связь Спинозы с прошлым философии, место его в истории мысли определяется его отношением к Декарту, ибо Спиноза постоянно исходит из Декарта и старается решить проблемы и апории, поставленные гением Декарта. Спиноза, несомненно, последовательнее Декарта, и у первого сильнее развит интуитивно-мистический

элемент. Но Спиноза связан не только с прошлым философии, он весьма значительно повлиял и на дальнейшее ее развитие, главным образом, на немецкую идеалистическую философию. Некоторые исследователи желали установить связь между Спинозой, с одной стороны, и Лейбницем (Stein, «Leibnitz und Spinoza», 1890) и Кантом с другой. Утверждать, что Лейбниц заимствовал свой плюрализм у Спинозы, как это делает Штейн, нет никакого основания, хотя нельзя отрицать, что оба они, Спиноза и Лейбниц, принадлежат к одному направлению философии, к рационализму, имеющему свой источник в Декарте, и имеют много общего между собой. Возможная связь Спинозы с Кантом заключается в следующем: бесконечная субстанция состоит из бесчисленного множества атрибутов, из коих человек познает лишь два, мышление и протяжение. Некоторые исследователи в этой мысли желали усмотреть некоторый субъективизм, т. е. зависимость атрибутов от человеческого познания. Не отрицая вовсе известного отдаленного родства в данном случае точек зрения Спинозы и Канта, нужно заметить, что по всему своему духу философия Спинозы есть объективизм и догматизм, не ставящий решения философских вопросов в зависимость от теории познания, и что коренное отличие Канта от Спинозы заключается в том, что, по мысли первого, разум познает лишь явления, в то время как действительное бытие, *Ding an sich*, остается непознанным; по мысли же Спинозы, разум постигает самую сущность бытия и ничего непознаваемого в мире нет.

Судьба философии Спинозы очень странна и полна различных перипетий. Репутация атеиста, приобретенная Спинозой благодаря «Теологико-политическому трактату», заставила многих писателей взяться за опровержение «безбожных» мнений Спинозы. С 1670 г. появляется множество опровержений системы и политических воззрений Спинозы, главным образом, с точки зрения теологической, но встречаются еще и писатели, держащиеся Спинозы и развивающие его взгляды; к ним относятся Cuffeler, «Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis ad pantosophiae principia manuducens»²⁰ (Гамбург, 1684). Первое время после смерти Спинозы можно проследить еще его влияние в Голландии на сектантах: например, на Pontiaan van Hattem of Bergen op Zoom, по имени коего и самая секта получила название «хаттемистов»; немного позднее на сцену выступает Frederick van Leenhof (из города Зволле; см. Jenichen, «Historia Spinozismi Lenhofian», Лейпциг, 1703) со своей книгой «Небо на земле» (1703). Вскоре, однако, и эти религиозные отголоски системы Спинозы затихают и его совершенно забывают; имя

Спиноза, правда, упоминается, но как имя ужасного атеиста и обыкновенно сопровождается бранными эпитетами. В Англии Спиноза не имел никакого влияния и лишь после того, как Спинозу воскресила немецкая философия, Спинозой стали заниматься и в Англии. Тоже следует сказать и об Италии. Философии в Италии после Бруно почти что не было и лишь в XIX в. она возродилась под влиянием Канта, Гегеля и отчасти Д. Бруно; но именно Бруно и был отчасти причиною малого интереса итальянцев к Спинозе; в своем национальном философе итальянцы имеют мыслителя весьма родственного по направлению с Спинозой, которого некоторые даже считают учеником Бруно (знакомство Спинозы с сочинениями Бруно не невозможно, об этом см. Дильтей, «Spinoza und Bruno», в «Archiv für Geschichte der Philosophie», т. VII, стр. 269 и сл.). Во Франции в XVII в. Спинозу знали как врага религии, поэтому его ценили свободомыслящие и ненавидели церковные круги. Боссюэ имел рукописный экземпляр «Этики» и экземпляр «Теологико-политического трактата», и его «Discours sur l'histoire universelle» некоторыми понимается как опровержение этого трактата Спинозы. Huet, Malebranche, Fr. Lamy, Fénelon опровергают с большей или меньшей силою «le misérable Spinoza», хотя система Мальбранша, например, весьма близка к системе «жалкого» Спинозы. Бейль, казалось бы, мог быть справедливым к Спинозе, но он его называет «un athée de Système»²¹, а его учение — «une absurdité prodigieuse» и «hypothèse monstrueuse»²². Даже Вольтер, которого Фейербах называет дитятей Спинозы, считает, что нелепо «de faire Dieu astre et citrouille, pensée et fumier, battant et battu»²³ и смеется над Спинозой в своих «Poésies philosophiques: les systèmes». В библиотеке Вольтера, хранящейся в Императорской Публичной Библиотеке в Санкт-Петербурге, нет сочинений Спинозы. Дидро в своем «Словаре» повторяет лишь мнения Бейля, и Гольбах, по-видимому, не читал Спинозы. Знакомство со Спинозой во Франции появляется лишь со времени В. Кузена, под влиянием немецкой философии (Janet, «Le spinozisme en France», «Revue philosophique», 1882, № 2). В Германии (см. М. Krakauer, «Zur Geschichte der Spinozismus in Deutschland während der ersten Hälfte des XVIII Jahrhunderts», Бреславль, 1881) влияние Спинозы сначала выразилось тоже лишь в протестах и критике его системы. Триниус в своем лексиконе свободомыслящих приводит 123 опровержения Спинозы, написанные в начале XVIII в.; на Дишпеля, однако, можно отметить и положительное влияние Спинозы, хотя и Дишпель относится отрицательно к Спинозе;

еще яснее это влияние на И. К. Эдельмана, ученика Диппеля; Лейбниц, сначала расположенный в пользу Спинозы, с 1698 г. изменяет свое отношение к нему и защищает учение о свободе воли и бессмертии. Настоящее знакомство с философией Спинозы начинается со времени появления писем Якоби к Мендельсону (1785); эти письма вызваны беседами Якоби с Лессингом о Спинозе, и со времени появления писем установилось воззрение, что Лессинг был последователем Спинозы. Гердер, не будучи поклонником философии Спинозы, говорит: «Прошли те времена, когда имя Спинозы не произносилось без какого-либо прозвища, которым его награждали Кортхольт²⁴, Брукер и др. Первый находит остроумным переименовать имя его Benedictus в Maledictus, а фамилию Spinoz'ы в шиповник (Spinusus = имеющий шипы). Другие клеймили его названиями наглый, безбожник, сумасшедший, нахальный, богохульный, зачумленный, отвратительный. Один избранник нашел на лице Спинозы признаки вечного проклятия (Signum reprobationis in vultu gerens²⁵); другие слышали, как он на смертном одре взывал о пощаде. Я не последователь Спинозы, но манера, с которой произносят суждения, касающиеся этого мирного мудреца, суждения прошлого века — самого жалкого воинствующего века, — мне невыносима».

Благодаря Якоби и Гердеру на Спинозу было обращено всеобщее внимание и сочинения его, весьма редкие до того времени, стали общедоступными (издание Паулуса относится к 1809-му году). Само собой разумеется, что не всем Спиноза пришелся по вкусу. Гаман, например, никак не мог «переварить» Спинозы. Немецкие романтики увлеклись мистической стороной философии Спинозы. О влиянии Спинозы на Гете писано много (ср. Goethe, «Jahrbuch» и Caro, «La philosophie de Goethe»). Гете в «Wahrheit und Dichtung» описывает то впечатление, которое на него произвела «Этика» Спинозы. Менее, чем на других, заметно влияние Спинозы на Канта. Шеллинг и Гегель требуют изучения Спинозы от всякого образованного человека. Влияние на Шлейермахера заметно в его «Reden über die Religion». После увлечения Спинозой наступает период критики и определения его значения для идеалистической философии; Шеллинг, может быть, лучше всех определил значение философии Спинозы. Бытие, говорит Шеллинг, есть центральное понятие философии Спинозы, но это бытие им мыслится не как действительно существующее, а как необходимое условие, возможность существования, поэтому оно первоначально является необходимо существующим лишь в форме логического

prius'a²⁶ бытия, и в силу именно того, что мы находим бытие как бы ранее всякой мысли, оно представляется нам субъектом бытия, тем, что не может не быть. Но существующее в этом смысле слепо, не имеет ни разума, ни воли, т. е. не имеет субъекта, совершенно поглощено бытием; в нем нет ни возможности, ни свободы, это бессильное бытие. Эта система должна приводить к полнейшему теоретическому и практическому квиетизму²⁷. Система свободы есть высшее, к чему следует стремиться, Бог имеет к предметам лишь простое отношение, а не причинную связь. Бог не творит свободно, предметы находятся в нем, выражают его сущность. Но каким образом могут появиться в Боге предметы, все же представляющие его ограничение? Причинная связь превращена Спинозой в простое логическое отношение, почему для него *causa* и *ratio*, причина и основания, суть тождественные понятия. Атрибуты служат для заполнения пропасти между Богом и предметами, подобно тому, как некоторые подчиненные состояния (движение и покой в протяжении, разум и воля в мышлении) служат для сближения атрибутов с предметами. Настоящего перехода от бесконечного к конечному нет. Начало и происхождение конечного остается без объяснения. Если даже понимать систему Спинозы как акосмизм, то все же нужно объяснить хотя бы феноменальное бытие предметов. Только с точки зрения живого и развивающегося бытия можно понять конечность предметов. Гегель видит задачу немецкого идеализма в том, чтобы идею субстанции, как она понималась Спинозой, определить как субъект, т. е. в мертвое бытие внести жизнь и развитие.

Литература о Спинозе чрезвычайно обширна. Полная библиография до 1870 г. находится в труде A. van der Linde, «Benedictus Spinoza Bibliografie» (s-Gravenhage, 1871). Кроме указанных в тексте статей и книг следует упомянуть: Pollock, «Spinoza his life and philosophy» (London, 1880); Delbos, «Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme» (Paris, 1893); К. Фишер, в его «Истории новой философии» — том, посвященный Спинозе. Русская литература: Переводы «Этики» Спинозы: первый перевод в 60-х годах был уничтожен, второй — под редакцией В. И. Модестова (СПб., 1886), третий перевод — Н. А. Иванцова в «Трудах московского психологического общества» (IV вып., 1891). «Трактат об усовершенствовании разума» переведен Г. Полинковским (Одесса, 1893). Переписка Спинозы переведена Л. Я. Гуревич под редакцией А. Вольнского (СПб., 1892); К. Ярош, «Спиноза и его учение о праве» (Харьков, 1877); Паперна, «Спиноза и его жизнь»

(СПб., 1895); А. Вольнский, «Теологико-политическое учение Спинозы» («Восход», 1885); С. Ковнер, «Спиноза, его жизнь и сочинения» (Варшава, 1897); Э. Радлов, «Несколько замечаний о Спинозе» («Северный Вестник», 1891, № 6); А. И. Введенский, «Об атеизме в философии Спинозы» («Вопросы философии и психологии», 1897, кн. 37); В. С. Соловьев, «Понятие о Боге» («Вопросы философии и психологии», 1897, кн. 38); Ауэрбах, «Спиноза, жизнь мыслителя» (СПб., 1894; перевод А. Сахаровой).





С. БЕРНФЕЛЬД

Спиноза

<фрагмент>

Спиноза, Бенедикт (правильнее — Барух д'Эспиноза) — знаменитый философ и основатель библейской критики (родился 24 ноября 1632 г. в Амстердаме, умер в Гааге 21 февраля 1677 г.).

Жизнь Спинозы. Лишь в последнее время мы получили свободное от примесей вражды и всяческих искажений, основанное на документальном изложении жизнеописание этого великого мыслителя, который и в своей личности дает нам образ античного величия. Легенды, пущенные в ход старыми его биографами, оказались чистейшим вымыслом. Семья Спинозы происходила от испанских евреев, которые в 1492 г. приняли для виду христианство, чтобы получить возможность временно оставаться в родной стране, но затем семейство Спинозы эмигрировало в южную Францию. Дед великого философа, Авраам Спиноза, приехавший из Нанта, поселился в начале 17 в. в Амстердаме и открыто возвратился там в иудейство. Он занял в общине видное положение и состоял довольно долго одним из ее старейшин; он, по-видимому, был также некоторое время главой общины. Его сын, Михаил Спиноза также принадлежал к видным евреям в Амстердаме. Он был одним из старейшин общины «Бет-Яков», и когда в 1639 г. три амстердамских общины объединились и слились в одну общину, он стал членом правления этой общины. Семья Спинозы была небогата, но жила безбедно. Михаил Спиноза был купцом. Он был женат четыре раза и умер в 1654 г. Его вторая жена Ханна-Дедора, на которой он женился в 1627 г., умерла молодой от чахотки в 1638 г. От этого второго брака родился Спиноза, который, как и его старшая сестра Мириам (умершая в 1651 г., немного

времени спустя после выхода замуж), наследовал от матери туберкулез. Из этого видно, сколько правды в зложелательном утверждении, будто Спиноза в молодые годы вел разгульную жизнь, которая была причиной его болезни. Так как Спиноза рано потерял мать и его отец вскоре (в 1641 г.) женился в третий раз, то и это переживание, может быть, также оказало влияние на развитие молодого Баруха Спинозы. Все же известно, что Спиноза получил хорошее воспитание. Он посещал общинную амстердамскую школу, которая тогда славилась по всему еврейскому миру как образцовая. В этой школе Спиноза проходил Библию, Талмуд, грамматику древнееврейского языка, древнееврейскую поэзию, религиозную философию, а вне школы Спиноза изучал, кроме испанского, своего родного языка, также и португальский (тогдашний официальный язык еврейской общины), голландский и латинский языки. Он, кроме того, очень хорошо рисовал, в особенности портреты, что в ту эпоху и в родном городе Рембрандта (жившего вблизи еврейской улицы и имевшего близкие сношения с евреями) вовсе не кажется удивительным. В портретной живописи Спиноза сделал довольно большие успехи. Но его предназначали для теологической деятельности, так как он не годился в купцы и не выказывал склонности к врачебной деятельности. Большое влияние оказало на Спинозу посещение школы латинского языка ван ден Эндена. Последний, бывший некогда воспитанником иезуитов, открыл в Амстердаме частную латинскую школу, которую посещали очень многие, преимущественно христиане, дети видных граждан. Каким образом молодой Спиноза попал в эту школу, неизвестно. Он, во всяком случае, изучил там основательно латинский язык, математику и естествознание. Спиноза получил также некоторые познания в греческом языке, хотя, впрочем, никогда основательно его не знал. Благодаря знанию латинского языка Спиноза познакомился с древней и новой философией. Об отношении молодого Спинозы к своему учителю ван ден Эндену, который был свободомыслящим и имел репутацию атеиста, имеется много рассказов. Можно, разумеется, предположить, что свободные идеи учителя оказали влияние на Спинозу. Но легенда рассказывает еще, кроме того, что Спиноза влюбился в дочь ван ден Эндена, некрасивую, но чрезвычайно одаренную девушку, помогавшую своему отцу в преподавании латинского языка. Для нее он будто бы ушел из еврейства. Другая легенда рассказывает, что дочь ван ден Эндена отказала в своей руке Спинозе, потому что предпочла ему другого, богатого поклонника. В действительности, однако, ученая

дочь ван ден Эндена была тогда еще ребенком. Спиноза же, согласно достоверному свидетельству его близких знакомых, вследствие своей болезни, которой он страдал уже с очень ранних лет, никогда не думал о женитьбе. Светское образование молодого Спинозы не вызывало удивления среди тогдашних испанских евреев. Раввины спаньольских общин в западной части Европы были часто всесторонне образованные люди, что мы можем видеть также и на примере Манассе бен Израиля, бывшего в то время раввином в Амстердаме. Но причиной того, что Спиноза отчуждался не от иудаизма, а от религиозного мировоззрения вообще, следует считать не только посещение школы латинского языка, а главным образом господствовавший тогда в Голландии и в особенности в Амстердаме дух свободы. Правда, в то время фанатические кальвинистские проповедники нападали на всякое проявление религиозного свободомыслия и постоянно требовали от толерантного правительства принятия строгих мер против распространителей ложных учений, но, в противовес им, небольшая группа образованных людей соединилась для борьбы за свободу веры и религиозных исследований. Амстердамский магистрат видел себя часто вынужденным действовать по воле вечно натравливавших его проповедников и выступать против указанного круга противников религии. Но, с одной стороны, принимавшиеся им меры казались фанатикам недостаточными, а с другой стороны, борцы за свободу исследования не прекращали своей борьбы, несмотря на все преследования. В этот круг попал также и Спиноза, и он сразу стал пользоваться в нем большим уважением. Там не было никого, кто так хорошо знал бы Библию и был столь сведущ в истории религии, как Спиноза. Его основательное знание Библии имело громадное значение в эпоху, когда начались первые попытки библейской критики. Раньше предполагали, что Спиноза еще при жизни своего отца отошел от иудаизма и что затем его отлучили 27 июля 1656 г., что после смерти отца сестры будто бы хотели завладеть приходившейся на долю философа частью наследства, утверждая, что он, как находящийся под херемом (отлучением), не имеет права на отцовское наследство, и что Спиноза заставил сестер судом признать за ним его право, но затем отказался от всего этого наследства, за исключением нескольких вещей, которые он взял себе на память об отце. Все эти рассказы относятся к области вымысла. Михаил Спиноза, отец философа, умер 29 марта 1654 г. Еще в декабре этого года Спиноза был в синагоге, был приглашен к амвону для очередного чтения отрывков из Торы (отлученный

не допускался к общему богослужению), причем он обещал подарить на нужды синагоги небольшую сумму денег. Вряд ли он вел процесс из-за наследства своего отца (впрочем, лишь одна сестра пережила отца). Мы не можем теперь знать, что именно произошло между декабрем 1654 г. и июлем 1656 г., что именно привело к резкому разрыву между Спинозой и общиной. В обосновании отлучения, которому подвергся Спиноза, говорится, что он распространял чудовищно ложные учения и что он, не поддаваясь никаким увещаниям, не хотел оставить своего пути. Но херем всегда был частым явлением в испанско-португальских общинах. Ему подвергали часто из-за очень незначительных причин, из-за каждого неповиновения, которое член общины позволял себе высказать общинному начальству. Кто не хотел тотчас же просить прощения и платить наложенный на него денежный штраф, подвергался херему. Все распоряжения общины опубликовывались с угрозой, что их нарушение повлечет за собою наложение херема. Это было средством поддерживать дисциплину в общине. Христианские биографы Спинозы, толковавшие наложенный на философа херем по аналогии с отлучением от католической церкви, всегда говорили об исключении Спинозы из еврейства — как будто еврей может быть исключен из еврейства на основании решения общины. Все равно, чем бы Спиноза не навлек на себя гнев всемогущих общинных старейшин (просить прощения и отступить от того, что он признал правильным, было не в его характере), фактически наложение на него херема имело своим следствием лишь его исключение из общины. На Уриэля Акосту¹, например, эта мера произвела впечатление, потому что он, как он указывает в своей автобиографии, был чужой в Голландии и вследствие своего незнания голландского языка мог вести знакомство только с евреями. У Спинозы, напротив, был уже круг голландских почитателей и друзей, и он мало заботился о наложенном на него хереме. Последний мог бы служить препятствием для вступления в брак, как это случилось с Уриэлем Акостой, но уже тогда Спиноза давал понять, что он намерен остаться холостым. Спиноза спокойно принял наложение херема. Его материальные дела немного, правда, от этого пострадали. Его отец не оставил после себя состояния. Молодой Спиноза жил после смерти отца в доме своего шурина Касерас, который, однако, не мог или не хотел его оставлять дольше у себя. Биографы утверждают, что дело дошло до процесса из-за наследства отца. Но более вероятно, что Спиноза ушел из дома своего шурина и взял с собою лишь кровать и постельные принадлежности. Друзья

и почитатели бедного философа первое время заботились о нем. По ходатайству общины магистрат изгнал Спинозу из Амстердама. Он переехал в близлежащую деревню Уверкерк и там нашел покровительство у друзей. Через несколько месяцев изгнание было отменено, и Спиноза мог вернуться в Амстердам. Последовали спокойные годы, которые Спиноза заполнил научными и философскими занятиями. Чтобы не быть вынужденным пользоваться материальной поддержкой своих друзей, он научился шлифовать стекла и благодаря своим познаниям в физике сделался очень искусным в этом ремесле. Оптики охотно покупали его стекла и хорошо платили за них. Нужно, однако, при этом заметить, что шлифование стекол было тогда в образованных кругах чем-то вроде модного увлечения, и им занимались такие люди, которым не нужно было зарабатывать этим трудом средства к существованию. Вероятно, около начала 1660 г. Спиноза, на этот раз добровольно, покинул Амстердам и поселился в Рийнсбурге, возле Лейдена, где он и оставался до 1663 г. Там он уже начал свои научные, философские и этические работы, и вместе с тем вокруг него образовался круг почитателей, которым он читал лекции о своем учении. В апреле 1663 г. Спиноза переселился в Воорбург, вблизи Гааги. Он хотел освободиться от многочисленных посетителей, которые мешали ему в Рийнсбурге работать. Он, кроме того, уже подумывал об издании своих сочинений и рассчитывал при этом на помощь друзей, живших в Гааге. В Воорбурге Спиноза оставался до 1670 г., но в продолжение этих годов несколько раз жил временно в Гааге, Рийнсбурге и Схидаме. И в Воорбурге также образовался группировавшийся около Спинозы круг образованных людей, между которыми находился знаменитый государственный человек Ян де Витт, бывший пенсионарием совета и, следовательно, действительным правителем Голландии. Этот свободомыслящий государственный человек остался до своей трагической кончины (1672) преданным почитателем Спинозы². Образованные голландцы льнули к еврейскому философу, который своей мягкостью, чистотой характера, тонкой образованностью и радостным довольством своей судьбой производил на них чарующее впечатление. Его беседа обладала особой прелестью, и вся его личность была так привлекательна, что нельзя было не поддаваться ее обаянию. Вызывала удивление также и редкая ученость этого тихого, скромного, антично благородного человека. Он был многосторонне образован и соединял в себе все гуманистическое и точное знание своего времени. Он был не только глубоким и самостоятельным философом, но,

кроме того, обладал такими знаниями в теологии и истории религии, как редко кто другой в его время. К группировавшимся вокруг Спинозы образованным людям, имевшим возможность лично общаться с ним, присоединились еще многие другие, находившиеся с ним в переписке и с энтузиазмом принимавшие его учение. Спиноза действовал в своих письмах так же притягательно, как и в устной беседе. Среди его друзей и почитателей находились, кроме де Витта, также и некоторые другие высокопоставленные лица. Одним из вернейших друзей и почитателей Спинозы был Симон де Фрис, который хотел подарить своему живущему в бедности другу и учителю большую сумму денег. Спиноза отклонил это предложение, сказав, что обладание такими большими деньгами лишь мешало бы ему. Когда Симон де Фрис в 1667 г. хотел сделать Спинозу наследником всего своего состояния, Спиноза советовал своему другу не делать этого. Фрис после этого сделал своим наследником своего брата Исаака с тем условием, что он будет поддерживать Спинозу до его смерти. Исаак Фрис назначил после этого философу ренту в 500 гульденов, которую, однако, последний уменьшил до 300 гульденов. Во время своего пребывания в Воорбурге Спиноза работал почти одновременно над двумя своими главными произведениями, над «Этикой» и «Теологико-политическим трактатом». До недавнего времени господствовало полное непонимание тенденции последнего сочинения, которое можно с полным правом считать историческим событием. Высказывалось предположение, что Спиноза написал его под влиянием тяжелого чувства, оставленного в нем преследованиями амстердамской еврейской общины. В действительности же оно было полемическим произведением в пользу свободы совести и против невыносимых излишеств религиозного фанатизма тогдашних голландских кальвинистских проповедников. Когда Спиноза поднял свой голос против всякого религиозного принуждения, он вовсе не имел в виду амстердамскую еврейскую общину, к отлучению которой он уже давно относился совершенно равнодушно, а имел лишь в виду судьбу несчастного Адриана Кёрбаха, павшего жертвой кальвинистского фанатизма³. И действительно, евреи не обратили никакого внимания на это сочинение, когда оно появилось анонимно (как место печатания был указан Гамбург) в 1670 г.; кальвинистские же священники и синоды подняли против него прямо бурю. К счастью для Спинозы, в обществе полагали, что английский философ Гоббс, «Левиафан» которого имеет некоторые точки соприкосновения с произведением Спинозы, есть автор и этой книги. От правительства стали настойчиво требовать, чтобы оно

приняло самые строгие меры против этой «безбожной» книги. Вероятно, из опасения преследования Спиноза тотчас же после выхода в свет этой книги (1670) переселился в Гаагу. Там, возле своего друга и покровителя де Витта, он чувствовал себя в большей безопасности, чем в Вюрбурге. С тех пор, однако, он, несмотря на уговоры, не решался издать при жизни свой второй главный труд, «Этику». Она обращалась среди друзей Спинозы в рукописи, и он просил, чтобы ее никому не давали без его разрешения. В Гааге Спиноза сначала снимал у вдовы ван Вален комнату, служившую ему спальней, столовой и рабочим кабинетом. Но и это скромное жилище было для него при его скудных доходах слишком дорого. Он снял у маляра ван дер Спика очень скромную мансарду за 80 гульденов в год. В ней Спиноза жил до своей смерти. Он вел там скромную, лишенную потребностей жизнь мудреца, учившего мудрости и любившего ее. Так как Спиноза страдал неизлечимой болезнью, то он старался соблюдать покой и умеренность в пище и питье, что, вместе с тем, лучше всего соответствовало его скудным доходам. При этом философ менее всего чуждался жизни: он следил с большим интересом за современными политическими событиями и любил также иногда дружески беседовать со своими необразованными квартирохозяевами и знакомиться таким образом с мыслями и думами простонародья. Буря, вызванная его «Теологико-политическим трактатом», не нарушила спокойного уединения, в котором жил философ. Политические события, происшедшие тогда в его отечестве, сильно, напротив, нарушили его душевный покой. Несчастная война Голландии с Францией раздражила народные массы против пенсионария совета Яна де Витта. Народная толпа его убила на улице, среди бела дня, 20 августа 1672 г. В первый раз увидели философа чрезвычайно возбужденным и плачущим. Охваченный гневом и скорбью, Спиноза написал воззвание, в котором он называл жителей Гааги «самыми низкими варварами». Он хотел расклеить это воззвание, чтобы выразить этим свое негодование против ужасного преступления. Если бы он привел свое намерение в исполнение, то возбужденная толпа, наверное, разорвала бы его в клочки. К счастью, квартирохозяин, маляр ван дер Спик, спас Спинозу, заперев его в комнате и не дав ему выйти из нее. Во время его пребывания в Гааге произошло второе важное событие в жизни философа, его поездка к принцу Конде. Последний вступил в 1672 г. во главе французской армии в Нидерланды и перенес в апреле 1673 г. свою главную квартиру в Утрехт. Одни из офицеров обратил его внимание на то, что Спиноза живет

в близлежащей Гааге, и принц вскоре пригласил философа к себе в Утрехт. Спиноза принял это приглашение, без сомнения, с ведома голландского правительства, которое поручило умному и тонко образованному философу дипломатическую миссию к французскому главнокомандующему. Увенчалась ли успехом его поездка в Утрехт, не известно. Принца Конде он там не застал, так как тот должен был раньше покинуть город. Его приняли от имени принца с величайшим почетом герцог Люксембургский и полковник Штруппе. Они сделали философу предложение посвятить одно из своих сочинений Людовику XIV, за что обещали Спинозе государственную пенсию; но он отклонил это предложение, потому что не желал быть в зависимости от какого бы то ни было человека. После того как Спиноза напрасно прождал несколько недель принца Конде, получилось известие, что он вообще не возвратится в Утрехт, и философ вслед за тем уехал обратно в Гаагу. Возбужденная гаагская масса стала презрительно относиться к Спинозе по его возвращении, и против философа, «находящегося в связи с врагом», стали раздаваться угрожающие речи. Но Спинозе удалось успокоить возбужденный против него народ, указав, что многие из высших государственных сановников знали и одобряли цель его поездки. В это время философ, который добывал себе скудное пропитание шлифованием стекол, получил почетное предложение занять кафедру ординарного профессора в Гейдельберге. Пфальцский курфюрст предложил ему профессуру на самых лестных и заманчивых условиях. Он обещал Спинозе полную свободу преподавания; последний должен был лишь обязаться не оскорблять в своих лекциях христианства. Но Спиноза предпочел не менять своей духовной независимости на внешний блеск и хорошо оплачиваемую должность. Он опасался, что вступит в конфликт с воинственной теологией и таким образом потеряет свой душевный покой. Он провел последние годы своей жизни тихо и уединенно в кругу учеников, переписываясь с различными почитателями. В середине февраля 1677 г. началась у него болезнь, не очень сильная, но совершенно истощившая в несколько дней хилое тело философа. 21 февраля, в воскресенье, философ остался один дома; его квартирохозяева пошли в церковь. Когда они возвратились домой, они нашли его мертвым. Рассказ о том, что врач Людвиг Майер его посетил последним и при уходе забрал маленькое имущество философа, так же вымышлен, как и другие рассказы, например, легенда, что философ перенес тяжелые предсмертные страдания и раскаялся перед смертью в своей ереси. Он умер

так же спокойно и мирно, как и жил. 25 февраля тело философа было похоронено его друзьями, среди которых находились многие почтенные гаагские граждане, на христианском кладбище, хотя он никогда не принимал христианства. Чтобы покрыть расходы на похороны, а также уплатить некоторые маленькие долги ван дер Спику, его небольшое имущество, среди него также и книги, было продано с аукциона. Так как вырученная сумма оказалась недостаточной, то друзья покрыли остальное. Нужно еще в конце прибавить, что ван дер Спик, которого впоследствии различные лица расспрашивали о жизни философа в его доме, легкомысленно рассказывал фантастические выдумки и много содействовал тому, чтобы распространять легенды и сказки о жизни Спинозы. В 1877 г., через 200 лет после смерти философа, ему был поставлен памятник в Гааге.

Философия и этика Спинозы. До окончания своего главного философского произведения, своей «*Этики*», Спиноза написал несколько философско-этических произведений, из которых мы узнаем ход развития его философской системы. Еще до 1660 г. он написал «Трактат о Боге и человеке и его блаженстве» («*De Deo et homine ejusque felicitate*»), который был найден лишь в новейшее время. За ним последовало сочинение «Об улучшении разума» («*De intellectus emendatione*»), а в 1663 г. сочинение о Декарте («*Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae pars I et II more geometrico demonstratae*»). Это последнее сочинение вызвало неудовольствие последователей Декарта, и Спинозе с тех пор часто приходилось жаловаться на их недружелюбное отношение. Его составившее эпоху главное сочинение, «*Этика*», появилось в свет лишь посмертно, в 1677 г. При жизни Спиноза был известен как смелый, свободомыслящий философ, хотя «*Этика*» циркулировала лишь среди друзей и учеников в рукописи. В продолжение ста лет после его смерти она считалась сданной в архив; философию Спинозы осуждали как «атеистическую», но мало ее знали. Боялись серьезно ею заниматься, чтобы также не быть заподозренными в атеизме. Лишь около конца 18 в. Фр. Якоби возобновил память о Спинозе и его философии, причем он выступил с утверждением, что Лессинг в разговоре с ним выразил свое согласие со спинозизмом, который тогда считался равнозначным атеизму. Спор, возникший относительно этого заявления между Якоби и Мендельсоном, пробудил интерес к Спинозе и его философской системе. Интерес с тех пор не прекращался, а напротив, проникал все в более и более широкие круги. Так как, однако, средневековая еврейская религиозная философия

была в первое время совершенно неизвестна в широких кругах, то ничего не знали о *еврейских источниках* Спинозовской философии и этики, а считалось скорее решенным, что Спиноза исходил из Декарта, но последовательно развил его систему и тем превратил ее в свою, оригинальную, составившую эпоху систему философии. При теперешнем состоянии исследования, напротив, ясно, что Спиноза черпал из еврейских источников, причем он, разумеется, гениально переработал то, что существовало до него, во всеобъемлющее философское и этическое миросозерцание. Величайшее преимущество его философии следует, как известно, видеть в последовательности и в логическом сочетании частей в одно целое. Если признать предпосылки Спинозы, то нельзя уже, если желать оставаться логически последовательным, не принимать его выводов. Перед нами замкнутая цепь рассуждений, и нигде нельзя найти в ней пробела. Между тем как Декарт придерживался еще дуализма и исходил из предпосылки о существовании двух субстанций (бытия и мышления, т. е. материи и духа), Спиноза устанавливает принцип абсолютного единства (монизма). Бытие и мышление, материя и дух, суть атрибуты одной субстанции. Может существовать лишь одна необходимо-сущая субстанция; две таких субстанции совершенно уничтожили бы взаимно друг друга. Эту одну необходимо-сущую субстанцию Спиноза называет Богом. Материя так же — от Бога и в Нем, как и дух, ибо оба суть атрибуты одной и той же субстанции. Этот монизм, поражающей своей смелостью, не нов, однако, в еврейской философии. Маймонид, которого Спиноза знал и даже цитировал, со всей точностью уяснил, правда, понятие о единстве Бога, но при этом принимал существование отдельного материального мира. Материю он, в противоположность Аристотелю, мыслил не как вечную, а как сотворенную. Но сотворенная природа не может быть субстанцией; лишь Бог есть субстанция. Одну лишь субстанцию Спиноза, следовательно, нашел уже у Маймонида. Но дуализм все же продолжал здесь еще существовать в одном пункте: существует один Творец и одно творение — дух и материя. Последние не равноценны субстанции, но они не суть также одни и те же субстанции. Как мы должны мыслить сотворение материи, телесного бытия (поскольку можно назвать материю бытием) Богом, духовным и вечным бытием? Соломон ибн Гебироль⁴ дал следующий ответ на этот вопрос: может существовать лишь одно бытие, одна субстанция. Материя есть эманация Бога; она не чисто материальна, а также и не духовна, но, благодаря эманации, отлична от духа

количественно, а не качественно. Она менее духовна, чем интеллектуальный мир. Бытие есть абсолютное единство. Спиноза знал этот пантеизм через посредство философской каббалы⁵. Пантеизм Гебироля дошел до него лишь из вторых или третьих рук. На пантеизме Гебироля основано также то определение сущности природы Бога, которое мы находим в «Этике» Спинозы. Бог действует посредством Своей воли, поскольку Божественная воля не обусловлена ничем, находящимся вне ее. Но эта воля есть природа Бога; Он, следовательно, необходимо действует посредством своей природы. Другими словами: сотворение не есть свободный акт Бога, акт, совершающийся в определенный момент; оно необходимо содержится в природе Бога, следовательно, так же вечно и бесконечно, как и Бог. Греческая философия признавала первичную материю субстанцией наряду с Богом. Маймонид поставил материю в подчиненное положение по отношению к Богу. Но дуализм все еще продолжал существовать. Гебироль и Спиноза, напротив, понимали природу Бога так, что в ней содержится все. Материя и дух суть не различные субстанции, а два атрибута одной и той же бесконечной субстанции. Различие между ними существует не в единой, вечной, бесконечной и неограниченной субстанции, а в нашем понимании их. Строгий монизм ведет к слиянию всех индивидуальностей. Не только в материальном, но также и в духовном мире индивидуумы суть лишь форма нашего представления. Существует лишь одна мировая душа. И это учение также не было незнакомо в еврейской философии, ибо Герсонид заимствовал его от смелых средневековых материалистов, от Аверроэса (ибн Рошда), и Спиноза, несомненно, знал эту еврейскую религиозно-философскую систему. Если, следовательно, человеческая душа есть лишь часть мировой души, то не существует индивидуального бытия. Человек не способен действовать по свободной воле, так как все его поступки, действия и бездействия, определяются единым, всеобъемлющим бытием. Здесь этика Спинозы как будто пришла к пункту, где исчезает всякая нравственность, всякие нравственные понятия, потому что прекращается ответственность за действия. Но именно теория Спинозы была очень плодотворна для этики тем, что она строго различала между разумными действиями и действиями под влиянием аффектов. Лишь человек, действующий неразумно, подчиняющийся аффектам, несвободен; человек же, действующий согласно разуму, свободен. И на эту мысль его также могла навести еврейская религиозная философия. Но в оценке разума, философского познания

он существенно отлучается от Аристотеля и Маймонида. Познание истины означает нравственное усвершенствование человека, во-первых, потому, что он делается тогда обладателем истины, но затем также и потому, что истинное познание делает человека свободным и нравственным. Познание истины означает освобождение человека от власти аффектов; благодаря этому он одновременно становится и нравственным, и блаженным. Истинное блаженство заключается в философском познании всех вещей и всех явлений, ибо благодаря этому человек освобождается от скорби, вражды, зависти и т. д., то есть становится свободным, нравственным и блаженным. Эта этика основана на чистой, неэгоистической любви к Богу, любви к Нему не потому, что от Него ожидают что-либо получить, а потому, что Бог есть начало истины и нравственности. Это ведет также и к высшей любви к человеку. Кто любит Бога, т. е. истину и добродетель, тот желает также, чтобы все люди любили Бога неэгоистически; он стремится к тому, чтобы все люди участвовали в нравственном совершенстве, т. е. чтобы все люди жили разумно и освободились от влияния аффектов. Что является причиной всех аффектов: скорби, вражды, зависти, страха и т. д.? Заблуждение. И все некрасивые поступки проистекают также из этого источника. Заблуждение ведет к дурным аффектам и безнравственным действиям. Кто не знает истинной природы вещей и явлений в жизни, тот думает, что он принесет себе пользу посредством таких аффектов и возникающих из них действий. В действительности же он вредит этим себе самому. Вражда, зависть, страх и т. д. вредят раньше всего нам самим. Истинная любовь к человеку есть поэтому также и истинное блаженство. Нет никакого материального блага, из-за обладания которым разумный человек мог бы испытывать к своим ближним вражду или зависть. Все это — лишь мнимые блага. Истинное счастье — в довольстве и в радости. И даже в том случае, если человек делает своему ближнему зло, последний не имеет никакого основания чувствовать к нему вражду. Этому человеку, значит, не удалось освободиться от подчинения своим аффектам. Содеянный им дурной поступок он совершил по заблуждению. Он не понимает, в чем состоит истинное блаженство, и думает, что достигнет его в богатстве, во внешних почестях и т. д. Учит ли Спиноза этой этикой бегству из мира, отрицанию жизни? Отнюдь нет. Он скорее проповедует жизнерадостность. Раньше всего нужно сказать, что он считает добродетелью (*virtus*), в первоначальном значении этого слова, стремление к самосохранению. Кроме того, он учит также

и положительной жизнерадостности и наслаждению жизнью. Нужно лишь избрать истинное наслаждение жизнью, а не то наслаждение, которое ведет к горести, — пребывающее наслаждение, а не временное; распутство и всякого рода излишества не доставляют истинной радости и, кроме того, влекут за собою всякого рода болезни и бедствия. Все, что может вызвать неприятное чувство, страх, заботу, раскаяние, вражду или зависть, не есть наслаждение жизнью. Все, что причиняет вред ближнему, не дает счастья. Даже аффекты, кажущиеся хорошими, как, например, раскаяние и сострадание, Спиноза отвергает, как неразумные и недобродетельные, ибо оба вызывают чувство печали, между тем как истинная философия есть учение этики радости. Не нужно делать того, в чем придется, может быть, раскаиваться впоследствии, но в самом раскаянии нет ничего нравственного. Нужно неэгоистически помогать, насколько это возможно, ближнему, но состраданием мы ему не помогаем. Человеколюбие должно проистекать из разума, а не из аффекта, и помощь должна быть разумной. Мысль о том, что государство и общество должны заботиться о бедных, Спиноза также взял из иудаизма, и он отвел этой заботе определенное место в социальной этике. Но, усматривая в помощи не акт сострадания, а разумное учреждение, способствующее благу общества, он уже предвосхищает современное государство. Спиноза вообще первый определил социальную этику в смысле современного государства и сделал из человеколюбия государственное учреждение. Истинная радость заключается в нравственном совершенствовании человеком себя и своих ближних. Это нравственное усовершенствование имеет своей основой знание и познание. Но высшее блаженство заключается в усовершенствовании общества. Последнее должно заботиться о телесном и духовном здоровье всякого отдельного человека, о хорошем воспитании и о сохранении здоровья молодого поколения. Нужно также ревностно культивировать изучение естествознания и стремиться облегчить и сократить физическую работу посредством усовершенствования техники, дабы человек получил больше времени для своего нравственного усовершенствования. Этика Спинозы достигает своего завершения в индивидуальной добродетели и в социальной справедливости. Он набросал в нескольких теоремах тип современного общества со всеми его требованиями гуманности и справедливости, с его идеалом технического и духовного прогресса. Этот пантеизм не есть, как это ошибочно предполагали, атеизм, а, как выражается Гегель, акосмизм. В мире не существует ничего материального,

безнравственного и безобразного, а все исполнено сущности Божией и возвышеннейшей нравственности. Любовь к Богу, благороднейшая любовь к людям, философское господство над своими страстями и воспитание себя к добродетели — вот основы Спинозистской этики. Для отдельного человека и так же для общества существует лишь одна мораль: истина и справедливость.

Библия и иудаизм. Раньше не могли объяснить, каким образом Спиноза мог одновременно работать над своей «Этикой», в которой он дает высшие идеалы философской морали, и над «Теологико-политическим трактатом», в котором видели продукт его вражды к иудаизму. «Теологико-политический трактат», как полагали, был ответом на наложенный на него херем. Загадка теперь разрешена новейшими исследованиями о Спинозе: он направлял свою книгу против стремления кальвинистских священников, которые хотели заставить государство служить церкви. Он выступил с требованием, чтобы философия перестала быть «прислужницей теологии», следовательно, с требованием полной свободы высказывания мнения в области науки, как это осуществлено современными государствами. Но, с другой стороны, он стоял также и за государственную религию — учение, которое, разумеется, имело свои опасные стороны. Спиноза жил в стране, правительство которой в то время было куда более свободомыслящее, чем духовенство, и против стремления последнего подавить религиозную свободу он выставил принцип государственной власти, которая должна быть высшей властью также и в области религии. Он не принимал во внимание, что может случиться обратное, что именно государство захочет ограничить или уничтожить свободу совести. «Теологико-политический трактат» был, вопреки своему научному содержанию, все же произведением, преследовавшим известные тенденции, и в нем сказались недостатки такого рода произведений. Нужно указать, что и в основной мысли произведения также содержится ошибка. Кальвинистские проповедники ссылались в подававшихся ими правительству докладных бумагах и прошениях на Библию и осмеливались сравнивать себя с израильскими пророками, выступавшими за монотеизм и против идолопоклонства. Они оперировали историческими аналогиями, хотя между эпохой пророков и эпохой кальвинистских проповедников лежал громадный промежуток времени. Фанатические амстердамские проповедники не были иерусалимскими проповедниками. Но Спиноза совершенно не входил в рассмотрение этого важного различия, а думал, что ему лучше всего удастся обезоружить врага посредством

резкой библейской критики. Нужно отделять в этом произведении Спинозы научное от тенденциозного. Было очень смелым, имевшим значительные последствия предприятием подвергнуть научной критике книги Священного Писания. Навел Спинозу на эту мысль, как он сам признается, свободомыслящий комментатор Библии Авраам ибн Эзра, который в некоторых местах своего комментария к Пятикнижию делает темные намеки на время сочинения и редактирования последнего. Спиноза, разумеется, пошел куда дальше этих первых начатков библейской критики; он первый даст критику источников в современном смысле этого слова. Он был также первым, указавшим на способ выражения древнееврейского языка, лишь посредством понимания которого можно уразуметь истинный смысл Библии. Выводы, полученные этой научной библейской критикой, чрезвычайно значительны. Но Спиноза ввел в это исследование тенденцию втянуть Библию в разрешение злободневных споров. Так как проповедники ссылались на библейских пророков, то Спиноза на это отвечает, что и последние не шли по правильному пути. Они демагогически ослабляли государственную идею, борясь против введенного царями идолопоклонства. Спиноза был, как он это всегда отмечает, республиканцем, сторонником аристократической республики, т. е. республики с монархической государственной властью, во главе которой стоял бы такой просвещенный, либеральный человек, как его друг де Витт. Демократию он не любил, ибо считал, что масса не способна руководить государством, она всегда будет поддавать под влияние демагогов. Такими демагогами было в его время фанатическое кальвинистское духовенство, и такими он считал также и израильских пророков. Спиноза не был историком и не обладал правильным пониманием исторических явлений. В его этике, несомненно, не было места для национальных различий. Он знал лишь Бога и человечество. Его монизм соединялся в этике с идеалистическим космополитизмом. В его социологии было место лишь для государства, для высшей власти, которая должна была определять все, материальные, духовные и политические отношения, воспитание молодого поколения и религиозные учреждения. Религия, которой он не отрицал, есть в его философско-этической системе религия разума. Последняя может и должна быть одинаковой для всех разумных людей и ее форма определяется государством. Этим он отрицает за иудаизмом вне Палестины всякое право на существование, так как евреи живут в христианских государствах. Это, правда, не было сознательной тенденцией

«Теологико-политического трактата», но такой вывод получается с логической необходимостью. Но тут выступает вопрос: какое значение имело библейское учение, возведенное Богом Израильскому народу? Если иудаизм есть лишь преходящее явление, а не вечная божественная истина, то как мог Бог дать такое учение Израильскому народу? На этот вопрос Спиноза отвечает, что Библия и не содержит божественной вечной истины, что иудаизм имеет лишь преходящее и местное значение. Тот факт, что еврейский народ продолжает существовать в истории человечества, Спиноза стремится объяснить различными причинами. Еврейский народ сохраняют: обрядовый закон, с одной стороны, и ненависть народов к евреям — с другой стороны. Спиноза, правда, приходит также и к тому выводу, что сохранение еврейского народа заключает в себе возможность того, что он снова станет государственно-историческим народом, или, как он выражается языком Библии, что Бог снова назовет Израиль Своим народом.

Влияние Спинозы на культурную и духовную жизнь. В продолжение целого века после смерти Спинозы его величественная философская система казалась совершенно забытой и опровергнутой. Философы жили в атмосфере или скептицизма (Англия), или материализма и плоского деизма (Франция), или схоластики (Германия). Лишь около конца 18 в., когда в Германии выступил Кант, началось движение в пользу спинозистской философии и этики. Спор между Фр. Якоби и Мендельсоном об отношении Лессинга к учению Спинозы побудил Гёте заняться изучением Спинозы. Мироззрение еврейского философа, основанное на этико-идеальной жизнерадостности, совершенно удовлетворяло великого поэта, и он ему потом дал поэтическое выражение. Вместе с возрастанием влияния Гёте на духовную жизнь немецкого народа и всего образованного мира приобретает господство над умами также и философия Спинозы, т. е. его мироззрение. Шлейермахер затем понял религиозное и этическое значение этой философии и стремился сделать ее религией всех образованных людей. Спинозистский пантеизм прервременно совмещался также и с натурфилософией, возникшей в первой половине 19 в. благодаря расцвету естествознания. Философ Шеллинг был, собственно, продолжателем Спинозы; он лишь старался внести налет мистицизма в ясную спинозистскую философию и этику. Гегель ясно понял и указал противоположность между спинозистской философией и материалистической. Обе монистичны, но материализм принижает дух до поглощающей его материи и, таким образом, разрушает

основу нравственного воспитания человеческого рода, а Спиноза одухотворяет материю и все подчиняет возвышенному нравственному закону. Спиноза отрицал не Бога, а бездушную материю, мир, над которым не простирается нравственный закон. Романист Бертольд Ауэрбах⁶ задался целью дать правильную оценку Спинозы, сделать философско-этические идеи еврейского философа общим достоянием всех образованных людей. Он не только писал научные сочинения о Спинозе, но старался также распространить его идеалы посредством богатых содержанием романов («Спиноза», «На высоте»). Во второй половине 19 в. настала, казалось, реакция против влияния Спинозы. Против него восставали, с одной стороны, естественнонаучный материализм Молешотта и Фохта и, с другой стороны, возродившееся кантианство (неокантианство). Но в настоящее время эта реакция преодолена. Философский идеализм можно обосновать лишь посредством спинозистской философии и этики, а материалистический монизм, главным представителем которого является Геккель, не в состоянии удержать господство над умами. Вместе с возрастанием интереса к спинозистской философии росла также и литература о жизни и учении Спинозы. Сениор Закс (в этом его большая заслуга перед наукой) первый указал на еврейские источники, из которых черпал Спиноза⁷. За ним последовали потом другие исследователи (Йоэль, Рубин, Фрейденталь и др.), но эта тема далеко еще не исчерпана. Спиноза тотчас после своей смерти нашел различных биографов, которые окружили его жизнь сетью легенд, продержавшихся в продолжение двух веков, и многие черты его личности были благодаря этому искажены и окарикатурены. Лишь около конца прошлого века появляются научные биографии Спинозы: сначала голландца Мейнсма и затем Фрейденталья. Эти два автора имеют большую заслугу в области исследований о Спинозе. Личность Спинозы обработана в последнее время также и в обладающих большой художественностью романах, как, например, в историческом романе Отто Гаузера «Спиноза» и в романе Е. Г. Кольбенгейера «Amor dei»; в романе Занвила «Спиноза» (имеется русский перевод в «Еврейской Жизни»). Другим признаком возрастающего интереса к Спинозе является сильно выступающее в новейшее время стремление дать художественное изображение Спинозы. Подобно научным исследователям, старающимся совершенно ясно понять жизнь и содержание учения Спинозы, художники также стремятся дать его действительную наружность. В последнее время стали известны и точно воспроизведены многие портреты Спинозы. <...>



В. Н. ПОЛОВЦОВА

Обзор книги:

St. v. Dunin-Borkowski, S. J. Der junge de Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie. Münster i. W. Aschendorff. 1910. Mit zwei Vierfarbendruckten, dreizehn Autotypien und sieben Faksimiles XXIII+633 u др.

За несколько последних лет литература о Спинозе обогатилась целым рядом произведений, из которых некоторые представляют собою тома, по объему еще невиданные в этой области*.

Мне представляется желательным остановиться на самом новом из этих трудов, а именно на труде Дунин-Борковского, пока стоящем вне конкуренции по «подробности изложения», причем появившийся в печати том является только *первым* томом — о юности Спинозы — и за ним должен следовать, по всей вероятности, не менее внушительный по размерам второй том об эпохе зрелого возраста Спинозы.

По своему объему, обещаниям, высказанным в предисловии, хорошей внешности издания и многим приложениям (правда, смешанного достоинства) это произведение в особенности может обратить на себя внимание, и потому тем более важно отметить его характер и сущность его содержания для того, чтобы лица, знакомые с жизнью и учением Спинозы, могли представить себе, что они могут найти в данном произведении, а мало знакомые с философом могли подойти с достаточно критической оценкой к претенциозному во всех отношениях произведению патера иезуитского ордена.

* *Fr. Erhardt. Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik. Leipzig, Reisland, 1908. VII+502 S.; A. Wenzel. Die Weltanschauung Spinozas. Bd. I. Spinozas Lehre von Gott, von der menschlichen Erkenntnis und von dem Wesen der Dinge. Leipzig, Engelmann, 1907. V+479.*

Историческая личность Спинозы вырисовывается в настоящее время с значительной степенью ясности, главным образом благодаря трудам Фрейденшталя и Мейнсмь*

Отношение общества и науки к учению Спинозы прошло, как известно, целый ряд фаз, и только теперь это учение может, наконец, рассчитывать на соответствующую его содержанию оценку. Краткий, но отчетливый очерк этих фаз, в отношении к Спинозе как к философу и человеку, и изображение тех связей, в которые может быть поставлено его учение с остальными философскими и историческими течениями, дает в итоге многих до сих пор произведенных исследований только что появившаяся статья Бенно Эрדмана¹, на которую я обращаю попутно внимание лиц, интересующихся Спинозой и дальнейшим углублением его миропонимания**.

Дунин-Борковский в своем исследовании поставил себе две задачи: во-первых, проследить развитие Спинозы с недостигнутой еще до сих пор никем обстоятельностью; во-вторых, дать историю тех течений, которые, по его мнению, стоят в более или менее тесной связи с мировоззрением Спинозы. Конечным пунктом своего исследования Дунин-Борковский намечает 1657 год; таким образом, главным источником для обсуждения является так называемый «Краткий трактат» (*Tractatus de Deo etc.*). Но автор привлекает к рассмотрению и все остальные сочинения Спинозы, особенно во всех тех случаях, где он пытается доказать заимствования.

Можно наметить следующие основные пункты в книге Д.-Б.

После «почти исчерпывающего» очерка биографических работ о Спинозе автор дает собственное описание его детства и юности; затем следует описание развития и руководящих идей; весьма пространными рассуждениями сопровождается выяснение отношений Спинозы к Талмуду и Каббале. К ним присоединяется вопрос о влиянии иудейской схоластики и об арабских источниках. Попутно подвергаются критике некоторые основы спинозизма.

Путем «Пирровой победы» над скепсисом и «минутного союза с натурализмом» Спиноза приходит, по мнению автора, к зачаткам достоверного познания. Влияние Гоббса и Декарта

* Недавно появившийся немецкий перевод известного произведения Мейнсмь (*K. O. Meinsma. Spinoza en zijn kring. 1896*) делает его доступным и для лиц, не знакомых с голландским языком.

** *Benno Erdmann. Betrachtungen über die Deutung und Wertung die Lehre Spinozas. Genethliakon, Carl Robert zum 8 März 1910. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung. 1910.*

рассматривается автором с различных сторон их воздействия. Своим собственным открытием автор считает установление влияния на Спинозу некоторых второстепенных скрытых философских течений, мистических направлений и «платоновских тайн». Книга заканчивается изложением отношения Спинозы к христианству, к этическо-христианскому сектантству, к христианскому мистицизму, с другой стороны — к либертинизму² его времени и, наконец, к Аристотелю и схоластике.

Путем всех этих очень пространных рассуждений автор дает, по его мнению, «совершенно новое освещение» (р. IV) развитию Спинозы. Это верно во всяком случае в том смысле, что он зачастую совершенно перемещает те соотношения теней и света на историческом изображении Спинозы, которые рисуются нам из трудов других исследователей. Подробная критика отдельных взглядов автора была бы здесь неуместна; как на пример такой детальной критики и тех результатов, к которым она приводит, можно указать на появившуюся еще несколько лет тому назад статью Фрейденталя*, в которой он, отстаивая правильность собственной обработки старейшей биографии Спинозы, вскрывает и целый ряд неточностей и неправильностей в данных Д.-Б. по тому же вопросу**. Этот разбор данных Д.-Б. ясно показывает, насколько осторожно надо относиться к его историческим изысканиям. Фрейденталь отмечает, между прочим, уже тогда явно выраженную черту в способе изложения автора, а именно его крайний апломб в сообщении далеко не выдерживающих критики положений (р. 190); эта же черта чрезвычайно характерна и для данного произведения.

Чтобы показать свойства разбираемой книги, в настоящем случае будет вполне достаточно привести из нее некоторые выдержки. Взятые как примеры, из многих им подобных, они легко дадут понятие о том, каково то новое освещение учения и личности Спинозы, которое предлагает своим читателям Д.-Б. Вообще, оно сводится главным образом к тому, чтобы заставить видеть учение Спинозы исключительно с точки зрения зависимостей и аналогий по отношению к предшествовавшим и современным ему течениям.

* *Freudenthal I. Über den Text der Lucasschen Biographie Spinozas, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 126. S. 189 ff.*

** См. статью Д.-Б. в *Archiv für Geschichte der Philosophie. Bd. XVIII.* Ответ Д.-Б. на указанную статью Фрейденталя, данный в примечании на стр. 530 разбираемой книги, не ослабляет веской критики Фрейденталя.

Этические идеалы Спинозы, притом не только идеалы его юности, но его идеалы вообще, по мнению автора, взяты почти целиком из изречений Талмуда (р. 132 и сл.). Претенциозное стремление указать источник для всякой детали заставляет автора при его «почти что исчерпывающих данных» видеть заимствования из Талмуда даже в таких вещах, как отрицательное отношение Спинозы к вспыльчивости (р. 133), или в его положительном отношении к труду (р. 140). Открыв взорам читателя целый «лес цитат из Талмуда», по выражению Д.-Б., последний пытается развеять по деревьям этого леса все этические воззрения Спинозы, не замечая, что для этого ему приходится разорвать единое целое на массу не имеющих самих по себе никакого значения отрывков. Но не только этические идеалы Спинозы заимствованы из Талмуда: «Возможно, что нет ни одного критического толкования в „Теолого-политическом трактате“, которое не было бы внушено тем или другим из старых учителей Талмуда или одним из его экзегетов» (р. 123).

Проникая затем в «сокровенные глубины Каббаль», Д.-Б. находит, что каббалистическим учениям Спиноза обязан в сущности всеми главнейшими руководящими идеями его спекулятивной философии. «Если кто-нибудь хотел бы дать набросок спинозовской спекулятивной философии, то ему было бы достаточно для этого выписать только теории Эрреры (Herrera)» (р. 189).

Иудейские философы (Gaon Saadja, Bachja, Ibn Gabirol и др.) приводятся как учителя Спинозы относительно различных источников познания (р. 204 и сл.). Понимание свободы воли у Хасдаи Крескаса, по мнению автора, «идентично» с пониманием ее у Спинозы (р. 213). Переходя к арабским философам, автор и здесь находит все те же черты: Спиноза в своей несамостоятельности черпает отовсюду полными горстями. Мысли аль-Фараби, в особенности в той форме, в какой они изложены в комментарии Измаила, проникают «в самый мозг спинозовской спекуляции» (р. 231). Учения аль-Фараби о сущности Бога перенесены «почти дословно» в спинозовскую этику (р. 335).

То, чего недостает Спинозе в области теории познания и психологии, он «добывает себе», притом не только из Декарта, но и «из произведений платонизирующих современников» (р. 245). Его теория познания — это связанные друг с другом теории платоников и Декарта (р. 316, 328). Среди всего этого потока заимствований «моральное легкомыслие» Спинозы склоняет его на короткое время «к союзу с популярным материалистическим натурализмом его поверхностных друзей» (р. 277 и сл.).

Таковы примеры освещения несамостоятельности Спинозы в общих вопросах его учения; в не менее режущем свете рисуются автору заимствования Спинозы в частностях.

Так, учение Спинозы об атрибутах показывает, по мнению Д.-Б., «совершенно поразительное совпадение с учением о триединстве» (р. 342 и сл.). Спиноза запутывается, однако, в неразрешимых трудностях, «так как он пускает в ход взятые им из спекуляций о триединстве аналогии без достаточного знания этого в высшей степени сложного лабиринта мыслей» (р. 346). Что касается бесконечной, но неделимой протяженности, о которой говорит Спиноза, то о ней учили, по мнению Д.-Б., все более тонкие метафизики 17 века «точь-в-точь так же», как Спиноза (р. 357). Также и воззрение на душу, как на идею тела, ни в каком случае не составляет открытия Спинозы (р. 384). Врач из Праги Маркус Марци, «детски набожный и строго верующий католик», должен быть назван как самый значительный пионер этого учения (р. 388). Психологические и виталистические теории англичанина Глиссона, создавшиеся отчасти под влиянием Маркуса Марци, «являются настолько глубоко обоснованными в противоположность к поверхностному легкомыслию „Короткого Трактата“, что бесполезно и невозможно предполагать воздействие (на Глиссона) несвязных спинозовских тезисов»; напротив, естественно, по мнению автора, предположить обратное, и целый ряд положений из второй книги «Этики» представляются автору «дословно заимствованными у Глиссона» (р. 392).

Автор видит у Спинозы повсюду только заимствования и аналогии. Не удивительно поэтому, что Спиноза является для него исключительно «аналогизирующим умом», «гением собирания» (*Sammelgenie*, р. 166), «эклектиком» («хотя и не в дурном смысле слова») (р. 167). Спиноза, по представлению Д.-Б., старается соединить в себе, «как в собирательном зеркале, все выдающиеся по значению мысли, всю мудрость мира» (р. 143). И для этого он собирает «направо и налево» (р. 286). В тех случаях, где аналогии отказываются служить ему, «оказывается несостоятельной и его метафизика» (р. 407). При таких обстоятельствах понятно, что в глазах автора Спиноза пятнает себя неблагодарностью (р. 126, 137, 224) к своим «учителям», имена которых он избегает приводить «с досадною скромностью» (р. 42).

Приведенные выдержки, число которых могло бы быть увеличено в неопределенной степени, достаточно ясно говорят о тенденциозности иезуитского патера по отношению к философу, глазам которого, по мнению Д.-Б., никогда не открывалось «величественное явление мировой церкви, сущность

сверхъестественного, историческая и социальная понятность учения Христа» (р. 486), притом только потому, что Спиноза «слишком рано остановился в своих философских исследованиях». Еще с большей резкостью выступает тенденциозность автора в освещении им жизни Спинозы, несмотря на то, что в предисловии автор проповедует справедливость и беспристрастие и пытается придать своим нападкам характер научности. Несколько взятых и здесь для примера цитат смогут опять-таки наиболее очевидным образом вскрыть все то же настроение автора по отношению к Спинозе и в этих биографических данных.

Всем, читавшим произведения Спинозы, хорошо известны его мысли в начале «Трактата об исправлении человеческого интеллекта» (*Tractatus de intellectus emendatione*). Всякий человек самой высокой нравственности мог бы повторить их по отношению к себе, если бы он со всею строгостью разобрал не только свои поступки, которые со всех точек зрения могли бы быть безупречными, но и свои самые сокровенные и мимолетные помыслы. Д.-Б. находит нужным толковать их следующим образом: Спиноза испытал на себе «тиранию чувственности; он страдал от пожирающей страсти к богатству и почестям и чувствовал себя беспомощным перед этими страстями. Многочисленные друзья, по всей вероятности, подстрекали со своей стороны внутренние вожделения молодого мыслителя». И если, тем не менее, до нас не дошло ни одного факта, который говорил бы в пользу какого-нибудь выдающегося заблуждения Спинозы, то это можно объяснить только тем, что «надо было невероятно много», «чтобы выделиться в то время, которое непростоительно много прощало» (р. 247). В сущности, этой одной выдержки было бы достаточно, чтобы оценить стремление автора; но не мешает отметить, что вся книга полна бесчисленными более или менее скрытыми инсинуациями до поводу характера и жизни Спинозы (см., например, стр. 115, 152, 198, 243, 255, 449 и многие другие). И, тем не менее, самому автору чувствуется, что все его обвинения и ссылки на неприязнательность эпохи недостаточны, чтобы быть противопоставленными положительным результатам исторических исследований, которые дают достоверные указания на высоконравственные черты жизни и характера Спинозы, не представляя абсолютно никаких точных данных для противоположных допущений. Ввиду этого Д.-Б. прибегает еще к одному средству, а именно, он пытается по крайней мере умалить достоинства Спинозы и делает это следующим образом: «Прямо-таки невероятно, — говорит Д.-Б., — как мало знакомы историки философии с биографиями 17 столетия. Только этим

можно объяснить то обстоятельство, что они восхваляют тихие и прекрасные добродетели Деспинозы как что-то необычное и особенное». И далее: «Хотя я знаком только с самой малой долей биографий лиц, живших с 1600 по 1700 г., но я с первого взмаха мог бы насчитать сотню лиц, которые по нравственной высоте стояли наравне, а частью и выше Деспинозы» (р. 474). Автор не приводит, впрочем, ни одного из этой сотни лиц, не говоря уже об умолчании им его критериев сравнения, для которых вряд ли вообще можно ожидать в подобных психологически сложных случаях каких-либо научных оснований.

Как видно из двух последних цитат, Д.-Б. находит нужным изменять в тексте имя (*де*) *Спиноза* в Деспиноза; однако для этого пока все еще нет не только «отличных», как утверждает автор, но и вообще никаких решающих оснований. Не говоря уже о том, что Спиноза сам в единственном изданном им самим и под своим именем произведении пишет *Де Спиноза*, и что ясное разделение букв *D* и *S* в постоянно употребляемой им печати говорит за отделение частицы *de*, но и исторические исследования в этом направлении и имеющиеся сырые материалы ни в каком случае не ведут к необходимости настоятельно желаемого Д.-Б. изменения*.

Приведенных выдержек достаточно, чтобы представить себе общий характер разбираемого произведения. Как положительные стороны можно отметить необычайную начитанность автора и обусловленные ею небезынтересные, хотя слишком растянутые, исторические экскурсы, например, в описании скепсиса 17 века или религиозно-этических течений того времени. Для знакомых со Спинозой книга Д.-Б. может представить поэтому в ее отдельных пунктах повод к проверкам и более детальным исследованиям и, таким образом, косвенно может дать положительные результаты.

Однако, эти положительные стороны отступают далеко на задний план перед тем общим отрицательным впечатлением, которое производит «новое освещение» Д.-Б. личности и учения Спинозы.

Лицам, мало знакомым с другими данными о Спинозе, книга Д.-Б. даст искаженный образ Спинозы как человека и как философа. С этой стороны появление этой книги не может быть встречено с сочувствием.

* См., например, данные, приводимые Фрейденталем в его труде: *Die Lebensgeschichte Spinozas etc.* Leipzig, 1899: «Urkunden», 109 ff. См. также: *A. Baltzer. Spinoza's Entwicklungsgang.* Kiel, 1888, p. 160.



С. Л. ФРАНК

Учение Спинозы об атрибутах

I

Учение Спинозы об атрибутах и их отношении к субстанции есть, как известно, один из наиболее спорных и трудных вопросов истории философии. Основная трудность заключается здесь в необходимости согласовать единство и единственность субстанции с двойственностью (или бесконечной множественностью) атрибутов, мыслимых так же, как реальные сущности. Мы узнаем, с одной стороны, что атрибуты суть только стороны или моменты единой субстанции; и Спиноза иногда выражается так, как будто различие между атрибутами и самостоятельность каждого из них есть нечто только кажущееся и субъективное. Атрибут, согласно самому определению его, есть то, что разум *воспринимает* в субстанции как нечто как бы образующее ее сущность (Eth I, df IV: *tanquam ejusdem essentiam constitutens*). В более ранней формулировке этого определения [Ep 9, 1663 г.] субъективизм и релятивизм понятия атрибута выступает еще ярче: атрибутом называется здесь субстанция «в отношении разума, *приписывающего* ей некоторую данную сущность»^{*}; и различие между атрибутами сравнивается с различием между двумя именами одного и того же лица. Субстанция по существу едина и только «постигается» под двумя атрибутами, или «*выражается*» в них^{**}. С другой стороны, атрибуты, в отличие

^{*} «Respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis» (Письмо к Симону де Фрису, B. de Spinoza Opera, recogn. van Vloten et Land, ed. altera, 1895. V. II, p. 224. Сочинения Спинозы цитируются нами всюду по этому — малому — изданию Флотена и Ланда).

^{**} Там же. Ср. Eth. II, pr 7, sch. В «Кратком трактате» атрибуты называются даже модусами в отношении субстанции, от которой они зависят (диалог I, Op. III, p. 17).

от модусов, принадлежат не только к подлинной, но и к основополагающей реальности (*natura naturans*). В них выражается адекватное знание [Eth II, pr 40, sch 2]. В так называемом «Кратком трактате» Спиноза обстоятельно доказывает, что атрибуты не могут быть вымыслом, не могут создаваться человеческим сознанием, ибо они ясно постигаются как бесконечности, превышающие человеческое несовершенство*. Наконец — что важнее всего — понятие атрибута как будто вполне подходит под определение субстанции: если субстанция «есть то, что существует в себе и познается через себя, т. е. понятие чего не нуждается в понятии другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться» [Eth I, df 3], то и об атрибутах утверждается, что каждый из них «должен постигаться через самого себя» [Eth I, pr 10]. Если сочетать это положение с рационалистическим принципом соответствия между порядком идей и порядком вещей [Eth II, pr 7], необходимо прийти к выводу, что каждый атрибут должен существовать самостоятельно и обособленно¹. Каким образом при этих условиях атрибуты все же не суть отдельная субстанция, а суть лишь принадлежности единой субстанции — этого Спиноза не показывает; он только догматически утверждает, что «нет ничего яснее этого» [Eth I, pr 10, sch].

Противоречия в философских системах — явление нередкое: и вряд ли найдется хоть одна система, в которой, в том или ином ее пункте, нельзя было бы указать какой-либо неясности или недоговоренности, причем более точный анализ, выполняющий пробелы мысли, обнаруживает в таких случаях безусловное, но незамеченное автором системы противоречие. Такие противоречия могут быть «разрешены» разве только дальнейшим развитием системы, но в пределах исторически данной системы они неустранимы и должны быть просто констатируемы, как таковые; нередкие попытки последователей устранить эти противоречия с точки зрения самой данной системы обыкновенно связаны с искажением историко-философской правды**. Но в рассматриваемом случае мы имеем дело с явлением исключительным: противоречие здесь дано не в скрытом виде и во всяком случае не есть результат простого недосмотра. В системе, изложенной в «геометрическом порядке», это противоречие лежит

* Korte Verhandeling. Ч. I. Гл. I (Op. III, 1–7).

** Достаточно вспомнить о «толкованиях» системы Канта. В настоящее время уже и для самих кантианцев ясно, что эти «толкования» суть, собственно, изменения и исправления исторически данной системы Канта.

как бы совершенно открыто в первых же определениях и теоремах. Достаточно сопоставить определение субстанции, как того, что «постигается через себя» с *первой* же теоремой об атрибутах [Eth I, pr 10], утверждающей, что «каждый атрибут субстанции постигается через себя», чтобы это противоречие бросилось в глаза. И прежде чем приписать Спинозе столь грубый недостаток, совершенно необходимо попытаться объяснить его мысль в более благоприятном для него духе. Правда, то обстоятельство, что этот вопрос возбудил такие споры и доселе остается неразрешенным, несомненно, свидетельствует, что здесь мы имеем дело с какой-то предельной проблемой, недостаточно ясно очерченной у самого Спинозы и не окончательно им решенной. Но невозможно допустить, чтобы в его системе не нашлось никаких опорных точек для объяснения этой трудности.

Но как можно разрешить это противоречие? На первый взгляд, здесь возможно только одно: просто устранить один из членов противоречия. Если единство и единственность субстанции непримиримы с множественностью атрибутов, то можно было бы утверждать, *либо* что Спиноза в действительности совсем не признавал единства субстанции, а мир распадался для него на отдельные субстанции, тождественные атрибутам, *либо* же, что для Спинозы множественность атрибутов есть нечто только кажущееся, чисто субъективное, тогда как подлинная реальность принадлежит лишь единой и неразложимой субстанции. Первое из этих объяснений в строгом и чистом виде, насколько нам известно, не было никем предложено, хотя в литературе о Спинозе и имеется попытка решительно отрицать его монизм*. Нет надобности доказывать, что такое объяснение противоречило бы самой основной и центральной мысли всего мировоззрения Спинозы: монистический характер системы Спинозы, непреложность и абсолютная необходимость, с его точки зрения, *единой* божественной субстанции есть истина, доказывать которую значило бы оскорблять читателя. Гораздо основательнее противоположное из мыслимых здесь объяснений, предложенное, как известно, Иоганном Эрдманом². По мнению Эрдмана, атрибуты у Спинозы выражают не подлинную метафизическую реальность, которая принадлежит лишь единой субстанции, а только субъективное отражение реальности в человеческом

* В старой книге K. Thomas'a: Spinoza als Metaphysiker. Königsberg, 1840 — где Спинозе приписывается атомистическое раздробление бытия. Ср. Trendelenburg A. Historische Beiträge zur Philosophie. В. II, стр. 77.

сознании. Атрибут подобен разноцветным очкам, сквозь которые наблюдатель видит одноцветную, саму по себе, реальность; он существует только «в разуме», тогда как вне разума, или объективно, реальна одна лишь субстанция*. Не подлежит сомнению, что опорные точки для эрдмановского толкования действительно встречаются в сочинениях Спинозы: выше мы сами привели некоторые из них. Но столь же несомненно, что имеются и свидетельства Спинозы, явно противоречащие этому толкованию: достаточно указать на то, что атрибуты (вместе с субстанцией) принадлежат к *natura naturans*, тогда как разум, созданиями или отражениями которого они должны будто бы являться, относится у Спинозы к *natura naturata*, к модусам. Далее, хотя вытекающий из такого понимания феноменализм, как справедливо замечает Эрдман, не есть открытие Канта, а был известен и ранее, но, во всяком случае, системе Спинозы он совершенно чужд; нигде у Спинозы мы не найдем указания, что познание через атрибуты есть неадекватное познание.

Вообще, можно сказать, что все толкования такого *радикального* типа, основанные на *устранении* одного из членов антиномии, уклоняются от исторически правдивого понимания системы Спинозы. К ним применимы слова Шеллинга, сказанные по другому поводу: они подобны врачу, который вместо излечения больного органа просто его отсекает. Если рассматриваемое противоречие вообще разрешимо, то удовлетворительное его разрешение предполагает не уничтожение, а преодоление его: нужно показать, как в системе Спинозы единство субстанции сочетается с множественностью атрибутов, поскольку то и другое мыслится как *объективная истина*.

Если обратиться к наличным попыткам толкования, сохраняющим оба противоречащих элемента мысли Спинозы, то в них, однако, также нельзя найти сколько-нибудь удовлетворительного решения вопроса. Часть из них не дает никакого настоящего объяснения, а только более или менее удачно перифразирует неясные суждения Спинозы или иллюстрирует их какими-либо наглядными схемами; другая часть прямо уклоняется от духа системы Спинозы. Последнее нужно сказать о толковании Куно Фишера, который понимает атрибуты как различные силы единой субстанции. Это толкование опирается исключительно на одно мимоходом брошенное замечание

* *Erdmann I. Versuch einer wissenschaftliche Darstellung der Geschichte der Philosophie. I, 2. 1836, стр. 60 и сл. Vermischte Aufsätze 1846. Grundriss der Geschichte der Philosophie, 3 Aufl. 1878, стр. 57 и сл.*

юношеского «Краткого трактата» и решительно противоречит математическому или рационалистическому характеру системы Спинозы, для которого, напротив, всякое реальное действие превращается в логическую связь*. Объяснение Виндельбанда, по которому атрибуты в отношении субстанции аналогичны разным измерениям единого пространства, есть образец остроумной символической иллюстрации, которая, однако, по существу ничего не разъясняет. Проще, скромнее и несомненно ближе всего к духу Спинозы толкование Тренделенбурга, для которого атрибуты суть различные логические *определения* или выражения субстанции, подобные различным математическим уравнениям, выражающим одну и ту же геометрическую реальность**. Что Спиноза мыслил атрибуты как объективно-правомерные разнородные определения или выражения единой субстанции — в этом нет сомнения, и это достаточно ясно высказано им в цитированном уже письме к де Фрису. Но весь вопрос в том, как возможна такая разнородность определений субстанции; и этот вопрос не только не разрешен, но и не затронут Тренделенбургом.

II

Прежде чем исследовать вопрос об атрибутах в их отношении к субстанции, необходимо уяснить вопрос о взаимном отношении между самими атрибутами. Оставляя пока в стороне допускаемую Спинозой бесконечную множественность атрибутов, рассмотрим во взаимное отношение между теми двумя атрибутами, которые только и доступны человеческому сознанию и о которых исключительно идет речь у Спинозы: между «протяженностью» и «мышлением».

Господствующее — можно сказать, почти общераспространенное — мнение усматривает в этих атрибутах обозначение

* Фишер Куно. История новой философии. Т. II. Стр. 389 и сл., ср. стр. 238. Место, на которое опирается К. Фишер — *Tractatus brevis*, II, p. 19. Ср. удачные возражения Тренделенбурга: *Historische Beiträge*. III, стр. 365–70. В «Этике» и в письмах не только нельзя найти подкрепления этого понимания, но оно даже косвенно опровергается всеми объяснениями Спинозы.

** *Trendelenburg A. Historische Beiträge zur Philosophie*. В. II. 1855, статья: «Über Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg», и В. III. 1867, статья «Über die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinoza's Werken und deren Ertrag für Spinoza's Leben und Lehre».

двух онтологических сторон или частей бытия: «физической» и «психической». Что это онтологическое различие *укладывается* у Спинозы в различие между двумя атрибутами и подчиняется последнему — об этом, конечно, не может быть спору: противоположность между «душой» и «телом» исследуется им с точки зрения отношения между двумя атрибутами. Весь вопрос в том, что здесь чему подчинено: есть ли учение об атрибутах и их взаимное отношение с самого начала лишь отвлеченное выражение онтологического отношения между «душевым» и «телесным», или же последнее отношение *подводится* под первое, которое само по себе имеет иной, самостоятельный смысл.

Здесь, прежде всего, одно общее соображение может сделать правдоподобным второе решение. Рационализм, который во всяком случае образует существенную составную часть мировоззрения Спинозы, склонен, как известно, рассматривать все реальные связи и отношения по образцу логических*. Эта точка зрения возведена в систему именно Спинозой и определяет специфический характер его пантеизма: вся совокупность явлений бытия мыслится им как математическая система, вневременно вытекающая, по образцу логической зависимости, из общей природы целого. Не естественно ли допустить, что и отношение между «физическим» и «психическим» должно у него также явиться преобразенным в этом духе, т. е. в некоторой *логизированной* форме? С точки зрения рационализма здесь возможно лишь одно из двух: или абсолютный разрыв между этими двумя областями именно ввиду их качественной разнородности, не допускающей логического перехода между ними, как это имеет место в системе Декарта и окказионализма, — или же, поскольку отвергается такое дуалистическое раздробление бытия, преодоление этой качественной разнородности и преобразование психофизического отношения в какое-то иное, логически прозрачное отношение. Для того чтобы мир не был безнадежно расколот на две разные и обособленные части, «физическое» и «психическое» должны оказаться качественно тождественными. Последнее, однако, совершенно невозможно, поскольку «физическое» и «психическое» мыслятся как отдельные *реальные части* бытия: как бы и где бы ни проводить границу между ними, она должна быть определяема качественной разнородностью разграничиваемых областей;

* См. превосходную вступительную статью проф. А. И. Введенского «Декарт и рационализм» к русскому переводу «Метафизических размышлений» Декарта.

и исторически именно в системе Декарта эта разнородность дошла до самой резкой и непримиримой противоположности между «мыслящей» и «протяженной» субстанцией. Следовательно, рационализм не выполнил бы своей задачи, если бы не заменил здесь онтологическое отношение между качественно разнородными частями реальности каким-либо иным отношением, которое можно было бы надеяться свести к логической связи.

Нет нужды гадать, как это возможно. В системе Спинозы эта замена совершена вполне отчетливо: отношение между «психическим» и «физическим» мыслится здесь ближайшим образом, как *гносеологическое отношение* между субъектом и объектом, или между «идеей» и «вещью». Знаменитое положение 7-е второй части «Этики»: «Порядок и связь идей таков же, как порядок и связь вещей», кладет основу рассмотрения психофизического соотношения с точки зрения гносеологической связи между «идеями» и «вещами». Это положение, с одной стороны, формулирует рационалистический принцип тождества логической и реальной связи и, вместе с тем, именно это тождество между мыслью и реальностью полагает как основу учения об отношении двух атрибутов. Для объяснения тождества между «мыслящей» и «протяженной» субстанцией сходя к указанному положению предлагает гносеологический пример: круг как геометрическое тело и круг как идея суть не две разные вещи, а одно и то же — один круг, лишь «выраженный двумя способами». Идея и реальный предмет, образующий ее содержание, не существуют раздельно: то, что действительно есть, есть нечто единое, которое мы попеременно можем рассматривать то как идею, т. е. модус мышления, то как предмет, т. е. модус протяженности. «Это, — прибавляет Спиноза, — представляли себе как бы в тумане некоторые из евреев, которые именно утверждают, что Бог, *разум* Бога и *понимаемые* им вещи суть одно и то же». И именно из единства субъекта и объекта, или идеи и ее предмета, выводится необходимость одного и того же порядка в обеих областях. Отношение между атрибутами и определяемое им отношение между «душой» и «телом» объясняются как отношение между «мыслящим» и «мыслимым». Психофизический монизм рассматривается как вывод из *гносеологического монизма*.

Оставим пока в стороне более точное рассмотрение этого гносеологического монизма и присмотримся вкратце, как обосновывается и развивается у Спинозы эта мысль о тождестве гносеологического отношения с психофизическим. Мы имеем здесь совершенно своеобразный строй мысли, который,

по аналогии с столь усердно обсуждаемым теперь психологизмом в гносеологии³, можно назвать *гносеологизмом в психологии*: все психологические отношения и закономерности здесь выводятся из гносеологического отношения между идеей и ее предметом. Непосредственно, конечно, две пары понятий: «душевное — телесное» и «мыслящее — мыслимое», — отнюдь не совпадают между собой. Область «психического» объемлет не только «мышление» или «идеи», но и иные, непознавательные и неинтеллектуальные явления; и с другой стороны, «мыслимое» включает в себя не только «телесное», но и «душевное». Еще труднее отождествить обе связи между каждой из этих пар понятий: «психическое» дано конкретно в виде индивидуальной душевной жизни, которая, в противоположность гносеологическому субъекту, непосредственно связана лишь с данным индивидуальным телом (с определенным организмом), и притом связана не гносеологическим, а реальным отношением; психический коррелят физиологических процессов (как бы мы ни мыслили это соотношение), конечно, не совпадает с познавательным «отражением» объекта в познании: ощущение, например, зубной боли есть не то же самое, что образ телесного процесса гниения, совершающегося в больном зубе. Все эти трудности должна преодолеть гносеологическая концепция психологии, и можно наперед сказать, что по существу задача эта останется неразрешенной. Сравнительно легко и в согласии с господствовавшей интеллектуалистической психологией удается Спинозе свести все душевные процессы к «идеям». Отрицание признаваемых еще Декартом волевых явлений как особого типа психических процессов требовалось у Спинозы уже в интересах учения о несвободе воли и всего интеллектуалистического обоснования этики; эмоциональная же сфера — область «аффектов» — рассматривается как совокупность ощущений или «идей» о телесных «аффекциях»⁴, т. е. о полезных или вредных для самосохранения организма физиологических процессах. Труднее справиться с тем обстоятельством, что «мыслимое» не ограничивается областью телесного или протяженного: как возможна «идея души», если душа есть сама не что иное, как «идея», и если всякая идея есть непосредственно «идея тела»?⁵ Спиноза выходит из этого затруднения через указание, что всякое знание включает в себя и предполагает также знание о самом себе; поэтому «идея тела» есть вместе с тем «идея этой идеи» и в этом смысле «идея души» [Eth II, pr 21, sch; pr 43, sch; ср. ТЕ, 34]. «Идея» или «душа» есть не слепое, а сознательное, т. е. сознающее само

себя отражение телесной реальности*. В этой концепции яснее всего выражен гносеологизм психологии Спинозы: психология, т. е. знание о душе, есть не что иное, как знание о знании, в отличие от знания об объектах, т. е. телах. «Идея души, т. е. идея идеи, есть не что иное, как форма идеи, поскольку она рассматривается как состояние мышления, без отношения к объекту» [Eth II, pr 21, sch]. Правда, в этом объяснении трудность не столько устранена, сколько просто констатирована. Дело в том, что, по собственному учению Спинозы, знание о знании не отличается от знаний об объектах и есть именно не что иное, как сознательное знание об объектах: гносеология не имеет предмета, отдельного от онтологии; напротив, психология фактически и у Спинозы есть особая область знания. Это противоречие сказывается у Спинозы в том, что ему все же не удается найти недвусмысленное место для «идеи души», или самосознания. Положение 21 части II «Этики» утверждает, что «идея души таким же образом соединена с душой, как сама душа соединена с телом»; но так как последнее соединение есть гносеологическая связь между двумя атрибутами, то отсюда должно было бы следовать, что самосознание предполагает *третий* атрибут, который так относился бы к мышлению, как мышление к протяженности. Однако в схолии к тому же положению говорится, что «идея души и сама душа есть одна и та же вещь, которая рассматривается под одним и тем же атрибутом мышления»; это объяснение, взятое само по себе, делает термин «идея души» совершенно ненужным и бессмысленным удвоением понятия, все равно, как если бы мы образовали понятие «тело тела». И точно так же остается непонятным, каким образом возможно сосредоточиться на идее, как таковой, т. е. на «состоянии мышления без отношения к объекту», если «мышление» есть именно не что иное, как «отношение к объекту». Последний источник этих трудностей, конечно, лежит в том, что гносеологическое понятие «знания» по существу невозможно отождествить с психологическим понятием «мышления». Гносеологизм в психологии разбивается о те же противоречия, что и психологизм в гносеологии.

И наконец, третья и наибольшая трудность: связь «души» с «телом» должна оказаться тождественной связи «идеи» с «объектом»! «Душа» есть у Спинозы не что иное, как «идея действительно существующего тела»; живое индивидуальное сознание,

* Ср. тонкое и правильное разъяснение этого понятия у Куно Фишера («История новой философии». Т. II. Стр. 489–496).

приуроченное к отдельному организму или — ввиду необходимого здесь панпсихизма — к каждой частице материи и к каждому комплексу ее частиц, должно быть понято как «идея», т. е. как представление о данной части материи; душа человека есть в отношении человека то же, что идея круга — в отношении самого круга как телесно-геометрической фигуры. Раз это основное *coup de force*⁶ совершенно, все остальное развивается с полной последовательностью. Изобразив параллелизм между телесным и душевным в индивидуальном существе как частный случай и следствие общего гносеологического монизма, Спиноза далее берется показать возможность адекватного и универсального знания как результата элементарной (и фактически совершенно иррациональной) психофизической связи в ограниченном индивиде. Чтобы понять огромную трудность этой задачи, достаточно сравнить простую, ясную, сжатую теорию знания, как она изложена в «Трактате об усовершенствовании разума», с колоссально сложным лабиринтом мысли во 2-й части «Этики». Изумительна ясность и пронизательность мысли, с которой Спинозе удается здесь показать, что в смутной идее собственного тела, образующей сущность индивидуальной души, уже таится и может быть вскрыто сперва смутное же, эмпирическое знание других тел, затем знание на основе общих понятий и наконец адекватное знание «вечной и бесконечной сущности Бога» и всего вытекающего из нее мирового порядка. Но все же простор для этой теории создан лишь с помощью основного логического скачка, в силу которого изолированное индивидуальное сознание, реагирующее внутри себя на физические раздражения, самовольно подменено «идеями», отражающей, «как в малой капле воды», бытие всей вселенной. Мы далеко вышли бы за пределы нашей темы, если бы дали здесь подробный анализ тех трудностей, которые таятся в этом отождествлении гносеологического монизма с психофизическим параллелизмом. Достаточно указать, что наличность обособленных индивидуальных сознаний, из которой, как из эмпирического факта, исходит сам Спиноза, здесь окончательно уничтожается, растворяясь в текучести и взаимопроникновении отдельных «идей», объединенных единым атрибутом космического или божественного мышления. Далее, всеведение, которое является здесь, в сущности, достоянием не только каждой человеческой души, но и души мельчайшего атома, противоречит натуралистической психологии самого же Спинозы, согласно которой каждое индивидуальное сознание ограничено силами и способностями того тела, к которому

оно приурочено. Теория знания Спинозы колеблется здесь между гносеологическим монизмом, для которого содержание сознания тождественно с объективной реальностью вселенского бытия, и сенсуалистическим скептицизмом, усматривающим в знании лишь субъективную реакцию индивидуальной души на телесные процессы в организме. И если этот сенсуалистический оттенок мысли не преграждает пути для развития гносеологии адекватного знания, то только потому, что при каждом ответственном ходе мыслей он исчезает, и слепая душевная реакция подменяется снова тождеством между «идеей» и ее «объектом». Словом, гносеологизм в психологии удалется лишь постольку, поскольку сама психология подменена гносеологией — поскольку «душа», в смысле индивидуального сознания, в его реальной зависимости от тела, в этой части системы Спинозы присутствует только по имени, по существу же вытеснена гносеологической категорией «идеи».

Все эти трудности и противоречия в психологии познания у Спинозы интересуют нас здесь лишь постольку, поскольку они являются показателями определенной точки зрения, с которой Спиноза истолковывает проблему психофизической связи. Точка зрения эта есть, повторяем, — гносеологический монизм. Поэтому не только термин «психофизический параллелизм», но и термин «психофизический монизм» не передает точно своеобразия этой точки зрения. Сущность ее состоит не в простом отрицании взаимодействия между физическими и психическими явлениями и даже не в утверждении их *реального* единства как метафизического тождества эмпирически разнородных сторон бытия, а только в признании их *логического* или *рационального* тождества, как тождества между «идеями» и ее «объектом». Потребность рационально постигнуть все реальные соотношения, сделать их логически прозрачными, влечет к тому, что иррациональная связь между «телесным» и «душевым» толкуется как гносеологическое единство между предметом и идеей. Для Спинозы не существует «физического» и «психического» не только как реальных обособленных областей бытия, но и как качественно разнородных сторон единого бытия; эта двойственность есть лишь та своеобразная двойственность с *единым содержанием*, которая дана в тождестве между идеальным и реальным аспектом бытия. При всей парадоксальности этой точки зрения, как *психологической теории*, она не стоит изолированно в истории мысли; ее связи с более ранними умозрениями мы коснемся ниже; здесь же отметим, что по существу она в наше время воспроизводится в психологии

эмпириокритицизма и школы «имманентной философии». Если оставить в стороне несущественные для нас оттенки в различиях формулировок, то психология Авенариуса⁷ и Шуппе⁸ воспроизводит в основных чертах гносеологический монизм психологии Спинозы. В отношении Авенариуса имеется и генетическая связь: его система возникла под непосредственным влиянием углубленного изучения Спинозы*.

То обстоятельство, что психология у Спинозы не только подчинена гносеологии, но и сливается с ней, так что учение о душе в ее отношении к телу есть просто логическое следствие из учения об отношении мышления к его объекту, придает особенное значение гносеологическому монизму в системе Спинозы. С другой стороны, это вплетение психофизической проблемы в гносеологическую, в особенности в той форме, в какой оно изложено в части II «Этики», где внешний ход мыслей (в противоположность указанной нами их внутренней логической связи) производит впечатление обратной зависимости гносеологии от натуралистической психологии, есть одна из причин, почему гносеологический монизм Спинозы остается доселе недостаточно замеченным. Между тем достаточно сопоставить изложение теории знания в «Этике» с «Трактатом об усовершенствовании разума», чтобы убедиться, что чистый гносеологический монизм и универсализм — в противоположность дуализму и индивидуализму в гносеологии Декарта — есть краеугольный камень всей системы Спинозы. Учение о совпадении истинной идеи с ее объектом, о бессмысленности сомнения в знании как таковом, и о том, что всякое рефлексированное знание о знании логически не может предшествовать знанию о самом объекте, а наоборот, опирается на него, — эти учения делают Спинозу предшественником имманентной философии и объективного идеализма и могут быть надлежащим образом оценены лишь теперь, после того преодоления гносеологического субъективизма, которое достигнуто современной теорией знания или которое, по крайней мере, составляет предмет ее стремления**.

* См.: *Avenarius R. Über die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhältnis der zweiten zur dritten Phase.* Leipzig, 1868 — работа, которая, несмотря на некоторую схематичность, много дает для уяснения развития системы Спинозы.

** В превосходном в иных отношениях «Введении в философию» Н. О. Лосского, в котором дано изложение теории знания новой философии с точки зрения «интуитивизма», это значение Спинозы, к сожалению, совсем не учтено.

III

Гносеологический характер соотношения между атрибутами дает ключ к уяснению отношения атрибутов к субстанции. *Под субстанций, коротко говоря, разумеется не что иное, как то исконное единство, в котором непосредственно дана связь между мыслящим и мыслимым, субъектом и объектом.* Мы имеем здесь дело со строжайшим двуединством: всякое содержание знания, с одной стороны, распадается для нас на идею и ее предмет, на мышление и мыслимое; и с другой стороны, то и другое суть не разные реальности и даже не качественно-различные стороны одной реальности, а как бы лишь искусственно-изолированные, рассудочно фиксированные соотносительные моменты единого, абсолютно-тождественного содержания. Все мыслимое есть мыслимая «протяженность», все «протяженное» есть протяженный объект мышления; каждая сторона сама по себе немислима вне другой, и обе вместе образуют неразделимое единство. Это единство мысли и ее содержания Спиноза называет субстанцией, ибо лишь оно существует подлинно само в себе (*in se est*) и не нуждается ни в чем ином для своего бытия, тогда как заключенные в нем соотносительные моменты «мышления» и «протяженности» суть лишь отвлеченно фиксированные стороны этого субстанциального бытия, его «атрибутов», не существующие реально вне последнего. На вопрос, в чем состоит истинная реальность, Спиноза отвечает: в том целом и внутренне-едином содержании, которое для «рассудка», т. е. для логически фиксированного знания, непосредственно распадается на соотносительные моменты мышления и мыслимого («протяженного»), но которое само по себе есть не сумма разнородных частей, а абсолютное единство.

Этот смысл понятия субстанции и ее отношения к атрибутам является для нас необходимым выводом из гносеологического характера соотношения между атрибутами у Спинозы. Мы должны теперь точнее уяснить своеобразие этого учения, и подтвердить наше понимание, показав связь этого учения с остальными сторонами системы Спинозы.

Прежде всего, учение это предполагает как бы двоякого рода истину: истину рациональную, т. е. выраженную в логически фиксированных понятиях, и истину, которую можно назвать мистической и которая состоит в непосредственном созерцании высшего тождества логически раздельных понятий. С точки зрения чистого рационализма, для которого «отчетливая идея» выражает абсолютную природу объекта, двойственность

атрибутов не может быть преодолена: «мышление» есть нечто иное, чем «протяженность», и никогда с ней не может слиться; «идея круга», например, как указывает сам Спиноза, не протяженна, не имеет периферии и центра и, следовательно, не тождественна с самим кругом как геометрическим телом. С другой стороны, однако, Спиноза непосредственно убежден, что мы имеем здесь дело с единой и абсолютно-простой реальностью; «круг» и «идея круга», как мы знаем, суть одна и та же вещь, и лишь *это* познание выражает подлинную или абсолютную реальность; и по сравнению с ним логическое различие двойственности атрибутов имеет лишь относительное или условное значение: раздельное бытие атрибутов выражает не абсолютную природу субстанции, а лишь субстанцию в «отношении разума, приписывающего ей некоторую данную сущность». Необходимо отдать себе ясный отчет, что означает здесь эта «относительность» понятия атрибута. Это не есть феноменализм. Разум отнюдь не обладает у Спинозы — как это думал Эрдман — какими-то разноцветными очками, в силу которых он окрашивает свой объект, т. е. вносит в него нечто положительное, что реально в нем не содержится. Напротив, атрибут действительно выражает некоторую реальную сущность субстанции. Но он выражает ее *раздельно*, он обособляет ее от иной сущности, тогда как в абсолютной реальности обе сущности присутствуют как нечто единое. Уподобляя атрибут различным «цветам», можно, в духе Спинозы, сказать: абсолютное бытие единый цвет, в котором разум усматривает смешение двух разнородных цветов. Если, например, мы видим цвет, который мы называем «красновато-желтым», то непосредственно нам дано нечто абсолютно простое и неразложимое, в отличие, например, от поверхности пестрой, раскрашенной двумя цветами; «разум» же как бы разлагает простое впечатление на элементы и «усматривает» в нем смесь двух цветов. Точно так же «мышление» и «протяженность» не творятся «разумом», не «привносятся» им в бытие, как чисто субъективные, нерезальные придатки: они действительно выражают природу субстанции, и лишь их раздельность, то, что субстанция выражена через *две отдельные* сущности, есть искусственная абстракция, в которой «разум» некоторым образом видоизменяет, как бы транспонирует в иную, только ему присущую тональность, абсолютное бытие как таковое. Субстанция не есть ни мышление, ни протяженность не в том смысле, что то и другое в ней не присутствует, а лишь в том смысле, что в ней нет двойственности этих сущностей как обособленных элементов.

Вполне естественно, почему Спиноза не мог точно и недвусмысленно выразить это учение и почему оно должно было породить столько недоразумений. *Рационалистическая форма изложения и терминологии системы Спинозы неадекватна мистической сущности его мысли.* Учение о высшем единстве разнородного, учение, для которого «отчетливая идея» выражает не абсолютную, а лишь относительную правду бытия, не может быть с полной определенностью формулировано в терминах рационализма. Тем не менее, оно намечено все же достаточно ясно, чтобы можно было найти ему подтверждение в целом ряде положений Спинозы и выявить его из того полускрытого состояния, в котором оно дано у Спинозы.

Одно место в сочинениях Спинозы, *если сопоставить его с его источником*, сразу и чрезвычайно ярко подтверждает, как мыслил он единство субстанции в его сочетании с разнородностью атрибутов. Это место есть глава 5 части II «*Cogitata metaphysica*»⁹, посвященная «простоте Бога» («*de simplicitate Dei*»). «Простота» Бога, т. е. невозможность мыслить его как нечто сложное, состоящее из отдельных частей, есть исконное убеждение Спинозы, которое он неоднократно и на разные лады повторяет и которое укрепилось в нем, вероятно, задолго до того, как развилась его система. В указанном месте Спиноза обсуждает вопрос, как примирима «простота» Бога с наличием в нем множества атрибутов. Решение Спинозы состоит в том, что «все различия, которые мы устанавливаем между атрибутами Бога, суть только различия рассудка, и эти атрибуты по существу не различаются между собой» («*Omnes distinctiones, quas inter Dei attributa facimus, non alias esse, quam Rationis, nec illa revera inter se distingui*» [СМ II, 5]). Что же значит «рассудочное различие», *distinctio Rationis*? Для объяснения этого термина Спиноза ссылается на классификацию различий у Декарта (*Princ. phil.* I, 60–62). Различие может быть *реальным, модальным и рассудочным*. Реальное различие есть различие между двумя субстанциями; модальное различие есть, с одной стороны, различие между двумя модусами одной субстанции, а с другой стороны, различие между модусом и самой субстанцией; рассудочное же различие («*distinctio rationis*») есть различие между субстанцией и ее атрибутом, *вне которого немислима сама субстанция*. К этому Спиноза прибавляет от себя: «Из этих трех различий возникает всякое сложение (*Compositio*). Первое сложение возникает из двух или нескольких субстанций... Второе — из связи разных модусов. Третье же не возникает, а только мыслится рассудком,

чтобы легче постигнуть вещь (*tertia denique non fit, sed tantum Ratione quasi fieri concipitur, ut eo facilius res intelligatur*). И все, что не слагается двумя первыми способами, должно считаться простым» [СМ II, 5].

Для того, чтобы надлежащим образом уяснить это существенное рассуждение, необходимо обратиться к его источнику — Декарту. Термины «субстанция», «модус» и «атрибут» употребляются у Декарта, как известно, в несколько шатком и неопределенном значении. Однако «атрибутом» он предпочтительно называет те качества, которые образуют «природу и сущность данной субстанции» (*Princ. phil. I, 53*), как протяженность — в телесной субстанции и мышление — в мыслящей. От модусов он отличается тем, что есть неизменное качество; поэтому, например, в Боге имеются только атрибут, а не модус и «качества», потому что в нем немыслимо никакое изменение; и точно так же в сотворенных вещах то, что всегда остается неизменным, должно считаться атрибутом (*ibid.*, I, 56). Опираясь на это понятие атрибута, Декарт так излагает понятие *distinctio rationis*: «Рассудочное различие состоит между субстанцией и одним из ее атрибутов, вне которых она сама не может быть постигнута, или между двумя такими атрибутами одной субстанции. Оно узнается по тому, что нельзя составить ясного и отчетливого представления об этой субстанции, если исключить из нее этот атрибут, или что нельзя ясно воспринять один атрибут отдельно от другого. Так, например, каждая субстанция перестает существовать, когда перестает длиться, и поэтому она лишь в мышлении отличается от своей длительности». За этим примером *distinctio rationis* Декарт приводит и другой пример, принципиального значения которого он совершенно не сознает и содержание которого, в сущности, идет вразрез со всей гносеологией и метафизикой Декарта, и именно этот пример выражает все учение Спинозы об атрибутах и послужил, без сомнения, ближайшим толчком для окончательного его уяснения. «Точно так же, — говорится далее, — *все состояния мышления, содержание которых мы относим к предметам, лишь рассудочно отличаются от предметов, о которых они мыслятся*, и друг от друга в одном предмете» (*Princ. phil.*, I, 62). Мы видим: под *distinctio rationis*, под «рассудочное» или относительное различие между субстанцией и атрибутом подводится также различие между идеей и ее предметом — гносеологическое различие между мышлением и мыслимым объектом. Достаточно присоединить к этому убеждение Спинозы в тождестве гносеологического отношения с психофизическим, т. е. мысль, что объектом

мышления служит протяженность*, и мы получаем точную формулу изложенного выше учения об отношении атрибутов к субстанции: мышление и протяженность, находясь в отношении идеи и ее предмета, отличаются друг от друга и от объемлющего их целого («субстанции») лишь рассудочно. Идеальная и реальная сторона бытия суть лишь рассудочно фиксированные, а не объективно различные части единого целого**.

Таким образом, учение Спинозы о тождестве в субстанциальном бытии атрибутов мышления и протяженности складывается, собственно, из двух моментов: 1) из общего мистического сознания совпадения в абсолютном бытии разнородных логических определений, и 2) из подведения под это единство гносеолого-монистического отношения между атрибутами. Эти два момента образуют исторически различимые этапы в развитии мировоззрения Спинозы. Так как последний из этих моментов, надеемся, достаточно разъяснен, обратимся теперь к первому.

Учение о совпадении в абсолютном бытии разнородных логических определений — о *coincidentia oppositorum*¹⁰ — не

* Необходимо, впрочем, отметить, что по крайней мере в одном месте Спиноза допускает, что мышление имеет своим объектом не только протяженность, но и «все другие атрибуты субстанции». Это место находится во 2-м приложении к «Краткому трактату» — «О человеческой душе» [KV, vmz]. Впрочем, в «Кратком трактате» именно гносеологическое понимание соотношения между атрибутами еще отсутствует; между атрибутами допускается причинная связь и душа определяется как представление в мыслящем атрибуте, возникающее из природы реально существующего предмета; т. е. из «модификации всех бесконечных атрибутов, подобно протяженности имеющих душу» (*ibid.*).

** Следует иметь в виду для оценки исторического значения этого места Декарта, т. е. его влияния на Спинозу, что параллелизм между Декартом и Спинозой в этом пункте распространяется и на внешнюю историю понятия *distinctio rationis* у обоих. Оба принимают это понятие не сразу. В указанном месте «*Principia philosophiae*» (I, 62) Декарт сам отмечает, что прежде (именно в «Ответе на первые возражения против Метафизических Размышлений») он еще не различал *distinctio rationis* от *distinctio modalis*. Точно так же Спиноза в «Кратком трактате», в котором несомненное влияние картезианства все же еще очень слабо и поверхностно, знает только *distinctio realis* и *modalis* [KV, ar, ax 2], различие между атрибутами считается реальным [ax 3], тогда как в первом из диалогов, включенных в «Краткий трактат», отношение атрибутов к субстанции признается аналогичным модальному отношению. Декартово «*distinctio rationis*», таким образом, заполнило пробел, который, очевидно, ощущался самим Спинозой.

составляет, конечно, самостоятельного открытия Спинозы. Как ни мало, к сожалению, исследована история этой доктрины, мы все же знаем, что это учение, в той или иной форме, составляет едва ли не необходимую принадлежность всех мистических мировоззрений. Первую принципиальную его формулировку дает Гераклит; в иной, более скрытой форме, а именно в отношении между мышлением и бытием, оно может быть обнаружено у Парменида; оно стоит в центре гносеологических размышлений в гениальных позднейших диалогах Платона (в «Пармениде», «Софисте» и «Филебе»), в которых прежняя обособленность и неподвижность «идеи» заменяется их живым взаимопроникновением (κωλύσις). Систематическое развитие оно получает в неоплатонизме, мировоззрение которого всецело проникнуто убеждением в абсолютном единстве и простоте высшего начала, несмотря на многообразие истекающего из него эмпирического содержания. Отсюда оно переходит в средневековую христианскую, иудейскую и арабскую мистику, и затем, с возрождением платонизма, снова открывается целым рядом мыслителей переходной эпохи, из которых достаточно упомянуть о Николае Кузанском и Джордано Бруно. Казалось бы, странно встретить в составе этого течения строжайшего рационалиста — Спинозу. Однако, со времени открытия «Краткого трактата» и возбужденного им более внимательного изучения исторических корней системы Спинозы, не остается ни малейшего сомнения, что в ней мы имеем не чистый рационализм, а своеобразное слияние рационализма с мистицизмом, как бы наслоение рационализма на первоначальный пласт мистицизма. Исследования Зигварта, Авенариуса, Йоэля, Фрейденталь показали с полной неопровержимостью, что Спиноза никогда не был правоверным картезианцем и что система Декарта явилась лишь толчком к переработке и систематизации совершенно инородного мировоззрения, сложившегося в нем независимо от Декарта. Положительные утверждения этих исследователей, правда, по-видимому, далеко расходятся между собой: одни (Йоэль) выводят учение Спинозы из иудейского богословия Маймонида и Хасдаи Крескаса, другие — из средневековой и новой схоластики (Фрейденталь), третьи (Зигварт и Авенариус) — из Дж. Бруно. При ближайшем рассмотрении, однако, обнаруживается, что эти утверждения далеко не так несогласуемы между собой, как это кажется на первый взгляд. Если остеречься от безнадежных и бессмысленных попыток прямого «выведения» какого-либо крупного и истинно оригинального мировоззрения из чужой «системы»,

т. е. если принять во внимание, что единственным подлинным источником его является всегда своеобразный философский гений его творца, который в окружающих его течениях находит как бы лишь строительный материал и орудия для своего творчества и выбирает из них лишь то, что органически родственно ему, то зависимость Спинозы *в этом смысле* одновременно от иудейского богословия, схоластической литературы и мыслителей эпохи Возрождения есть вполне удостоверенный факт, который, конечно, не означает «эклектизма» или неоригинальности его собственной системы; и точный разбор, какая доля влияния принадлежит каждому из этих факторов в отдельности, предполагал бы механический учет сил в том таинственном процессе философского творчества, самое понятие которого противоречит возможности такого механического учета и расчета*. Еще более существенно то обстоятельство, что все течения мысли, из которых черпал Спиноза, в конечном итоге сводятся к одному источнику: к неоплатонической мистике. Поэтому как бы интересно ни было исследование умственных веяний, непосредственно окружавших Спинозу и действовавших на него, оно имеет все же второстепенное значение по сравнению с уяснением того общего духа, который проникает их всех и который с самого начала был органически родствен философскому гению Спинозы; и это есть дух мистического пантеизма, систематизированный в неоплатонизм. Исконное единство всех вещей в абсолютно простой божественной первооснове есть глубочайшее мироощущение Спинозы, подтверждения которого он искал и находил и в иу-

* Работа Зигварта (*Sigwart Ch. Spinoza's neuentdecker Traktat etc. Gotha, 1866*) и Фрейденталя (*Freudenthal J. Spinoza und die Scholastik в «Philosophische Aufsätze, Zeller gewidmet». Leipzig, 1887*) столь документально и с такой строгой критичностью показали близость Спинозы к Дж. Бруно и, по меньшей мере, основательное знакомство его со схоластической литературой, что в этом отношении не остается никаких сомнений. Более тенденциозный характер носят исследования ЖоëГя; однако и Йоэлю удалось показать тесную связь Спинозы с иудейским богословским умозрением. Для признания этой связи достаточно, впрочем, уже одного того, что 7-е положение части II «Этики», формулирующее как бы центральную ось, вокруг которой вращается вся система Спинозы, упоминает в скобках о «quidam Hebraeorum» <неких евреев>. — Тот же Фрейденталь с полным беспристрастием и широтой подвел итог всем многообразным влияниям, которым подвергся и Спиноза, в своей книге «Spinoza. Sein Leben und Lehre». В. I. 1904, стр. 32–51.

дейском богословии, и в схоластике, и в натуралистической философии Возрождения. В имеющихся у нас документах духовного развития Спинозы этот мистический пантеизм изложен в двух формах: натуралистической и рационалистической, и грань между ними образует открытие изложенного выше гносеологического понимания соотношения между атрибутами. Натуралистический пантеизм — согласно превосходному разъяснению Зигварта — изложен в «Кратком трактате», где он лишь механически, а не внутренне согласован с картезианством. Любопытно прежде всего развитие понятия атрибута у Спинозы. Хотя уже в «Кратком трактате» Спиноза признает «подлинными» атрибутами (*eigene eigenschappen*, — по другому списку¹¹: «*die men waarlijk Gods eigenschappen noemen kan*») только мышление и протяженность [KV I, cap 2], однако понятие атрибута вообще еще употребляется в широком, неопределенном смысле качества (или неизменного качества; ср. выше об атрибуте у Декарта), лишь с оговоркой, что остальные «атрибуты» Бога — его «единственность, вечность, неизменность и т. п.» — должны рассматриваться только как «внешнее отношение», как нечто, хотя и «присущее Богу», но не выражающее, «что Он есть» (*ibid.*)^{*}. И учение о единстве атрибутов в Боге развивается (во 2-ой главе части I «Краткого трактата») в отношении атрибутов в этом широком, неопределенном смысле. Единство это доказывается тремя аргументами: 1) всеобъемлющим характером Бога или природы: бесконечное и совершенное существо есть существо, «о котором должно высказываться все во всем», ибо «все должно иметь все атрибуты» [KV I, cap 2]; 2) единством естественной закономерности в природе, в силу которого все вещи, вместе взятые, образуют еди-

^{*} Сходную терминологию мы находим в «*Cogitata metaphysica*», во II части которых исследуются «атрибуты» вечности, единства, безмерности, неизменности, простоты, жизни, разума, воли, могущества и т. п., тогда как протяженность и мышление — в сознательном приспособлении к Декарту — называются «двумя высшими родами субстанций». Из указанных атрибутов некоторые — вечность, единство, неизменность — выражают действительную сущность Бога (*actuosa eius essentia*), другие — вроде разума, жизни, могущества и т. п. — только излагают способ его существования (*eius modum existendi exponant*). — Еще в «Этике» сохранился случайный след этого старого неопределенного употребления понятия «атрибут»: в схолии к положению 40 второй части говорится, что душа может представлять многие тела совместно под одним «атрибутом», именно «под атрибутом существа, вещи и проч.»

ный мир; 3) тем, что лишь природа, взятая в целом, имеет внутреннюю необходимость бытия, тогда как все отдельные части или стороны ее, если брать их *обособленно* (*afzonderlyk*), не обнаруживают такой необходимости (*ibid.*). Единство бытия есть здесь, таким образом, лишь выражение целостности природы, которая объемлет собою все и в отношении которой все, что представляется отдельной вещью или самостоятельным атрибутом, есть лишь частное определение, немислимое вне связи с целым. Это чисто натуралистическое описание единства целого, как всеобъемлющего и внутренне-связного космоса, подкрепляется, однако, в третьем аргументе более глубокой мыслью, образующей основу понятия субстанции у Спинозы: лишь бесконечное и неисчерпаемое никакими частными определениями бытие как таковое, лишь субстанция космоса, в отличие от всех логически отделимых ее частей или сторон, имеет внутреннюю необходимость; одна лишь эта космическая субстанция есть *causa sui*, нечто, понятие чего немислимо как *отвлеченное* понятие, не гарантирующее реальности его предмета, а есть именно понятие в себе существующего бытия. Здесь мы имеем основную и первичную концепцию субстанции и атрибутов, которая была сохранена Спинозой и позднее, но углублена учением о гносеологическом единстве атрибутов. Субстанция, или космос в целом, есть единственное бытие как таковое, или — выражаясь современным гносеологическим языком — единственный *предмет* знания, в отличие от выражаемого в логических определениях *содержания* знания; всякое частное определение, говорит ли оно о качествах или о частях сущего, представляющихся самостоятельными вещами (позднейшее различие между атрибутами и модусами здесь еще почти не проводится и не играет никакой существенной роли), не улавливает самой субстанции, а лишь говорит *о ней*, высказывает какое-либо отдельное ее свойство, необходимость которого ясна лишь в его связи с целокупным, превышающим все логические определения бытием. Космос есть, следовательно, все же не только натуралистическое единство всех вещей; он есть абсолютное единство бытия, субстанция, все мнимо-отдельные части которой суть лишь отвлеченно-взятые свойства, не имеющие реальности вне отношения к ней самой. Вполне определенно указывается, что описание природы как целого, объемлющего все части, неадекватно ее внутренней сущности: понятия «части» и «целого» не выражают никакой реальности, а суть лишь «рассудочные определения» (*wezens van reden; entia rationis*), так что в самой природе нет

ни целого, ни частей [KV I, cap 2]; она есть абсолютное единство, которое не может быть разложено на части, подобно механизму (*ibid.*). Здесь вполне явствен мистический характер этого учения: всякая качественная или количественная определенность в содержании бытия, все, что может быть логически выделено и отчетливо выражено в понятии, есть не самостоятельная реальность, а лишь зависимый момент единого логически неопределенного и неисчерпаемого бытия, которое есть «все во всем».

Целый ряд учений «Этики» уясняется из этой натуралистической мистики «Краткого трактата». Мы видели, что, по определению субстанции и атрибута, они должны были бы, в сущности, совпадать между собой: «атрибут постигается через себя» и этим удовлетворяет существующему признаку субстанции. Тем не менее, только о субстанции говорится, что она «*est in se*»; атрибут же должен существовать лишь в субстанции. Это совершенно противоречит рационалистическому положению о тождестве между реальной и идеальной связью и прямо предполагает, что *логическая* независимость содержания атрибута совмещается с его реальной зависимостью от субстанции. Разгадку дает приведенное указание «Краткого трактата»: все, что принимается логически *обособленно* (*afzonderlyk*), с точки зрения мистического единства реальности есть именно несамостоятельный момент целого. И если, согласно «Этике», и субстанция, и атрибут одинаково «*per se concipitur*»¹², то понятие *conspicere* берется здесь в двух совершенно различных значениях, хотя это различие и остается неформулированным в рационалистической терминологии «Этики»: атрибут *отвлеченно* постигается как замкнутая логическая определенность, субстанция «постигается» мистически, как реальное единство разнородных определений; именно поэтому атрибут есть только та сущность, которую рассудок «воспринимает» в субстанции или «приписывает» ей. Мистическое единство субстанции отражается также в «Этике» в учении о неделимости субстанции и о неприменимости к понятию Бога признака единства в его только относительном, числовом смысле (ср. выше о «простоте Бога» по учению «*Cogitata metaphysica*»). Наконец отсюда же объясняется странное на первый взгляд, не получающее никакого употребления в системе учение о бесконечном числе атрибутов в субстанции или Боге. Это учение производит непосредственно впечатление чего-то ребяческого: как будто для полноты божественной реальности недостаточно того, что каждый атрибут ее выражает «вечную и бесконечную

сущность», и необходимо наградить ее какой-то бесконечностью в квадрате, бесконечным числом бесконечных атрибутов! И действительно, в «Этике», где под единством атрибутов разумеется соотносительная гносеологическая связь между мышлением и его объектом, трудно найти место для бесконечного числа других атрибутов, и остается непостижимой недоступность их для человеческого сознания — вопрос, который был поставлен Чирнгаусом¹³ и остался по существу неразрешенным Спинозой [Ер 65, 66]. «Краткий трактат» не оставляет сомнений в значении этого учения. В нем утверждение бесконечного числа атрибутов связано с указанным широким пониманием атрибута как качества (или неизменного качества) вообще, и смысл его состоит в том, что никакое конечное число качественных определенностей или логически фиксированных содержаний не может исчерпать иррациональной полноты субстанции, природы всеовершенного существа. Это учение образует полную аналогию понятию «качественной бесконечности» у Гегеля: бытие потеряло бы свою мистическую природу, неуловимую для логических определений, если бы без остатка разлагалось на конечное число качеств; каждое определенное качество есть, напротив, лишь частный случай, предполагающий бесконечную полноту неопределимого *иного**. От этого сознания логической неисчерпаемости бытия Спиноза не мог отказаться и тогда, когда ему уяснилось, что абсолютное бытие есть единство основной гносеологической двойственности мышления и его объекта.

Еще резче обнаруживается мистический характер мировоззрения Спинозы в учении «Краткого трактата» об интуитивном знании; и здесь этот мистический характер идет уже прямо вразрез со всей остальной натуралистической концепцией пантеизма. Но сперва необходимо вкратце определить позднейшее систематическое учение Спинозы о познании.

Резкое противопоставление интуитивного знания как высшего и единственного абсолютно самодостовверного всем другим родам знания — не только слепой вере в авторитет и «смутному» эмпирическому знанию, основанному на «памяти и воображении», но и знанию, опирающемуся на доказательства и осуществляемому в отчетливых понятиях, — это противопоставление проводится во всех произведениях Спинозы, и уже

* «Краткий трактат», как уже было отмечено выше, допускает и познаваемость, т. е. отражение в атрибуте «мышления», не только телесного бытия, но и всех остальных бесчисленных атрибутов.

его одного достаточно, чтобы признать, что рационализмом не исчерпывается мировоззрение Спинозы. Правда, противоположение непосредственного усмотрения истины логическим рассуждениям имеется и у Декарта, и играет у него существенную роль в его борьбе с недостоверностью схоластических теорий и в связи с образцовым значением у него математического и в частности геометрического знания. Но у Декарта непосредственное усмотрение касается лишь немногих аксиом¹⁴, из которых остальное знание должно быть методически выведено: дело идет об открытии последних самоочевидных основ знания. У Спинозы, наоборот, всякая истина — принципиально даже наиболее сложная и производная — может быть открыта и рационально, через посредство доказательства из общих положений, и интуитивно, через непосредственное созерцание. Пример, которым всюду (в «Кратком трактате», «Трактате об усовершенствовании разума» и «Этике») пользуется Спиноза, есть решение задачи на «тройное правило», и непосредственное усмотрение четвертого числа противопоставляется здесь методическому решению задачи на основании правил арифметики. В связи с этой оценкой дискурсивного знания как хотя и истинного, но не высшего и не вполне самоочевидного знания, стоит своеобразное, чрезвычайно сложное отношение Спинозы к общим и отвлеченным понятиям. Мы должны отказать здесь от интересной задачи обстоятельного анализа этого отношения; достаточно отметить, что, несмотря на сенсуалистический концептуализм в психологии общих понятий (как «общих образов»), в теории знания Спиноза стоит на точке зрения строжайшего логического реализма: это совершенно ясно видно и из учения о познании, как оно изложено в части II «Этики» и в особенности из гносеологических положений части V «Этики»*. Тем не менее, познание на основании общих понятий («второй род познания») считается хотя истинным, но не вполне совершенным. Однако изложение его отличия от «третьего рода познания» у Спинозы не вполне отчетливо и согласовано. Различие это есть *прежде всего* чисто психологическое различие между символическим мышлением в словах или конкретных образах и действительным осуществлением содержания отвлеченного знания (ср. например, ПИЕ, 21). *Логически* интуитивное знание есть, с этой точки зрения, не что иное, как

* В «Кратком трактате» [СМ I, сар 1] мы встречаем даже строго платоническую формулировку логического реализма: «Сущности вещей существуют вечно и вечно пребывают неизменными».

сполна осуществленное дискурсивное знание, знание, состоящее из сочетания отчетливых, т. е. логически фиксированных идей. С другой стороны, «третий род познания» есть познание «с точки зрения вечности» или отнесение всех идей к Богу, т. е. к тому последнему целому, частями которого они являются¹⁵. С этим связано известное убеждение Спинозы в отрицательном характере всякого определения в смысле логического отграничения (*omnis determinatio est negatio*). Ясное или интуитивное познание есть, с этой точки зрения, познание, которое не останавливается на *отдельных*, логически обособленных и определенных содержаниях, а от них восходит до их общей связи в целом; и психологическое осуществление познания в понятиях в том и состоит, что усматривается зависимость каждого отдельного понятия от его высшего логического основания, именно абсолютной и бесконечной сущности Бога. Здесь, в сущности, сталкиваются два логических понимания, различие которых Спиноза, по-видимому, не усмотрел до конца или, по крайней мере, не изложил с полной отчетливостью и которые можно назвать логическим атомизмом и логическим универсализмом. Осуществление знания может усматриваться либо во *внутренней определенности* его содержания и в абсолютной его отграниченности от всего иного (идеал «отчетливого знания» у Декарта), либо же, напротив, в его связи с целым, в том, что каждое частное содержание постигается как некоторая функция целого и определяется по его месту в общей системе знания. «Интуитивное знание», «познание *sub specie aeternitatis*» у Спинозы выражает именно последний идеал знания, и резкость его противопоставления «второму роду знания» свидетельствует, что Спиноза сознавал глубокое различие между рационалистическим идеалом логического атомизма и его собственным логическим универсализмом. То обстоятельство, что познание «второго рода» он также называет адекватным и что он вообще сохраняет неприкосновенным картезианский критерий «отчетливого» знания, показывает, с другой стороны, что он все же колеблется между логическим атомизмом и универсализмом. Явные черты компромиссного решения лежат на определении интуитивного знания в «Этике» как знания, идущего «от адекватной идеи формальной сущности каких-либо атрибутов Бога к адекватному познанию сущности вещей» [Eth II, pr 40, sch 2]. Это определение особенно интересно и тем, что в нем видно, насколько ясность именно понятия атрибута у Спинозы страдает от смешения у него рационалистической теории знания с мистической. Все частные идеи растворены здесь в общей

идее атрибута; но каждый атрибут сам по себе имеет особую, внутренне-определенную «формальную сущность», как будто совершенно независимую от его отношения к другим атрибутам и к целостной сущности субстанции. Это учение совершенно противоречит учению об атрибутах как лишь относительных или «рассудочно» фиксированных моментах субстанции и, строго говоря, должно было бы вести к признанию невозможности адекватного знания о самой субстанции или о соотношении *между* разными атрибутами. Все колебания объясняются из непретворенного до конца сочетания у Спинозы рационалистического и мистического учения о знании.

Тем большего внимания заслуживает идеал мистического знания, как он выражен в «Кратком трактате». Правда, в этом произведении менее всего можно найти последовательную и строго продуманную теорию знания. Она высказывается в немногих, логически довольно смутных словах; но эти слова достаточно ярко показывают, что первоначально Спиноза под «третьим родом знания» разумел совершенно особое, так сказать, металогическое знание, по существу противоположное знанию в логически фиксированных понятиях. Этим третьим родом познания, который один называется здесь «ясным познанием» («klaare Kennisse»), признается то познание, «которое совершается не через рассудочное убеждение (*overtuuyng van reeden*), а через *переживание самих вещей и наслаждение ими* (*gevoelen en genieten van de zaake zelve*)» [KV II, cap 2]. Напротив, «второй род познания (рациональное познание) называется *верой*, так как вещи, которые мы познаем только рассудком, не усматриваются нами сами по себе, и лишь через рассудочное убеждение нам известно, что дело должно обстоять так, а не иначе» (*ibid.*). Для интуитивного знания не нужно никакого *логического метода* («*kunst van reden*»¹⁶)*.

Из этих немногих суждений ясно видно, что в эпоху «Краткого трактата» Спиноза *искал* знания, которое не было бы оторвано от вещей, а как бы обнимало сами вещи и сводилось к погружению личности в само бытие; и по сравнению с этим знанием

* *Ibid.* В латинском оригинале, надо полагать, стояло «*ars ratiocinandi*»; Флотен в своем латинском переводе передает словом «*logica*», Schaarschmidt в немецком переводе — «*logische Methode*». С определением интуитивного знания в «Кратком трактате» согласуется и то место «Трактата об усовершенствовании разума», где достоверность определяется как «способ, которым мы чувствуем (*sentimus*) формальную сущность» [ТЛЕ, 15].

всякое познание на основе рассуждений и отвлеченных понятий есть только вера, ибо оно не владеет самими вещами и лишь отдаленно указывает на них. Противоположность между рассудочным рассуждением и погружением сознания в сами вещи есть, вместе с тем, противоположность между знанием *понятий* и знанием *вещей*: ибо именно знание понятий есть знание лишь о *вещах*, а не знание *самих вещей*. Идеал знания есть переживание *конкретной полноты* реальности, а не фиксирования отдельных отвлеченных черт в ее содержании.

Мистическая теория знания высказана, однако, в «Кратком трактате» скорее как программа, требующая осуществления, чем как систематически развитая теория. Общефилософское значение, которое Спиноза придавал этой программе, ясно видно из того, что в «Трактате об усовершенствовании разума» [ТИЕ, 13] высшим благом и конечной целью духовного совершенствования признается «*познание единства духа со всей природой*» (cognitio unionis, quam mens cum tota Natura habet). Но именно это требование должно было остаться неосуществленным при том *натуралистическом* пантеизме, на почве которого стоит Спиноза в «Кратком трактате». В резком отличии от позднейшего учения, атрибуты признаются здесь находящимися в отношении *взаимодействия*. Правда, и здесь уже отрицается *прямая* причинная связь между отдельными состояниями мышления и состояниями протяженности, но косвенно эта связь все же сохраняется в силу взаимодействия между самими атрибутами. Душа объясняется как идея, «возникающая» из реального предмета в атрибуте мышления, и телесная реальность рассматривается всюду как причина ее отображения в мышлении, в мире идей*. Единство же между духовным и телесным, а следовательно, и между идеей и ее объектом, обосновывается лишь натуралистически понимаемым единством всех атрибутов в природе как целом. С этой точки зрения идеал мистического знания как *слияния* духа с познаваемым миром остается неосуществимым: познание может разве только «отражать» вещи, и даже это тождество между копией и оригиналом должно оставаться проблематичным, поскольку идея есть продукт ее объекта; и во всяком случае то и другое остается двумя реально обособленными

* Эта сторона учения «Краткого трактата» превосходно анализирована Зигвартом, указ. соч., стр. 52 и сл. Убедительность его изложения избавляет нас от необходимости подтверждать наш суммарный отчет прямыми цитатами.

областями. Мы видели, что в «Этике» пускается в ход огромный аппарат рассуждений, чтобы согласовать этот натуралистический сенсуализм с гносеологическим монизмом; но если там это согласование удастся, то только потому, что отношение души к телу с самого начала было отождествлено с монистически мыслимым отношением между идеей и ее объектом, и этот гносеологический монизм, выраженный в 7 положениях части II «Этики», образует последнюю основу всей теории знания. Здесь же, в чисто натуралистической гносеологии «Краткого трактата», «слияние духа со всей природой» или знание, состоящее в «переживании самих вещей», остается идеалом, осуществимость которого не может быть показана. Метафизическая психология «Краткого трактата» сама по себе допускает только сознание, обусловленное телесными воздействиями, т. е. чувственно-эмпирическое знание. Именно это знание рассматривается в «Этике» как *низший* род знания, как смутное и искаженное знание, которое, однако, неизбежно, поскольку «душа воспринимает вещи по обычному порядку природы» [Eth II, pr 29 cor]. С особенной резкостью «Трактат об усовершенствовании разума» противопоставляет истинную идею всякого рода ложным и вымышленным идеям, «берущим начало от воображения, т. е. от случайных и отрывочных ощущений, которые возникают не из могущества самого разума, а от внешних причин, когда тело во сне или наяву подвергается различным движениям» [ГПЕ, 83].

Когда и как сложился у Спинозы тот гносеологический монизм, с помощью которого ему удалось преодолеть смутное и несовершенное сочетание натурализма с мистицизмом в «Кратком трактате», установить с точностью невозможно. Несомненно лишь то, что решающим толчком было здесь более глубокое и проникновенное размышление над системой Декарта. Учение о «естественном свете» у Декарта, признание у него критерия истины в ясных и отчетливых идеях, и прежде всего сознание образцового значения математического и в особенности геометрического знания, которое Спиноза почерпнул у Декарта, явилось для Спинозы поводом к пересмотру его собственной натуралистической психологии знания и вместе с тем к уяснению внутренней противоречивости Декартова «сомнения» и гносеологического дуализма. Результатом этих размышлений было основное убеждение, что «круг» и «идея круга» и, следовательно, вообще «объект» и его «идея» суть не разные реальности и не обособленные стороны единой реальности, а соотносительные моменты,

в разных аспектах выражающие строжайшее тождество бытия как такового. Особенно замечательно — и это заслуживает быть отмеченным не только для характеристики исторического развития Спинозы, но и для общей оценки роли исторических влияний в философских системах, — что через посредство рационализма Декарта и Спинозы *возродилось*, в более совершенной и продуманной форме, то мистическое сознание единства и простоты бытия или тождества духа с природой, которое было ему близко с самого начала и первое выражение которого он находил в иудейской, неоплатонически окрашенной мистике. Не раз уже упомянутая нами схолия к 7 положению части II «Этики» не оставляет в этом ни малейшего сомнения. Для иллюстрации единства между идеями и вещами она приводит, с одной стороны, математически-картезианский пример тождества между «кругом» и «идеей круга» и, с другой стороны, непосредственно перед этим, мысль, которую «как бы в тумане» высказывали «некоторые евреи», утверждавшие тождество между «разумом Бога» и «постигаемыми им вещами». Натуралистическая концепция «Краткого трактата» была отодвинута на задний план перед учением о мистическом единстве субстанции как тождестве сознания с его объектом. Взаимодействие между атрибутами заменяется их гносеологическим единством, и «идея», как естественное, причинно-обусловленное «*отражение*» телесного бытия в области мысли, низводится на степень низшего, эмпирического знания, вытесняемая адекватной идеей как «*выражением*» абсолютного бытия в тождественном ему атрибуте мышления. Тем не менее этот натуралистический мистицизм, хотя принципиально и преодоленный в учении о субстанции как *гносеологическом* тождестве сознания и его объекта, психологически остается ингредиентом мировоззрения Спинозы, как бы бессознательно окрашивает его систему и в ее позднейшей форме, и отражается и в ее терминологии: из него вытекает мало подходящая для окончательного содержания мысли Спинозы пресловутая формула: *Deus sive natura*. Система, основанная на идее, что «мышление» или сознание и его объект — реальный мир природы — суть относительные моменты единого, внутренне тождественного бытия, по существу не может быть *натурализмом*. От последнего она так же далека, как от его противоположности — идеализма. Замысел Спинозы направлен на мировоззрение, в котором были бы преодолены односторонности натурализма и идеализма, в котором ни субъективная, идеальная сторона

бытия, ни объективно-реальная его сторона не составляла бы в *отдельности* высшего основания для характеристики целого, и лишь обе вместе в своей неразрывной связи выражали бы его общую природу*. Однако осуществление этого замысла остается несовершенным, стесняемое одновременно в двух направлениях: *рационализм* заставляет Спинозу излагать это идеально-реальное единство преимущественно в понятиях идеально-логического ряда; мир растворяется в совокупности логических связей, вневременно вытекающих из их высшего основания, и эта «геометрическая» система логических черт вытесняет из картины мира все черты реальной жизни и действительности; с другой стороны, *натуралистическое* мировоззрение юношеской эпохи отражается на терминологии и внешнем строении системы и производит обманчивое впечатление, будто идеальная сторона бытия подавлена механистическим и сенсуалистическим натурализмом. Гигантские усилия гениального ума, чтобы впитать в себя позднейшие наслоения натурализма и рационализма и ассимилировать их в стройную систему с исконным мистическим ощущением «единства духа со всей природой», оказались все же недостаточными. Но где найдется вообще система, осуществление которой соответствовало бы ее замыслу? Быть может, ни один творческий философский гений не в силах надлежащим образом высказать в систематической форме предносящуюся ему картину бытия. И, с другой стороны, именно поэтому всякая философская система должна быть объясняема не из того, что сумел высказать ее творец, а из того, что он *хотел* высказать. В этом смысле основой мировоззрения Спинозы остается сознание абсолютного бытия, как мистически постигаемой целостности, объединяющей в себе те два соотносительных момента мышления и его объекта, на которые она распадается для отвлеченного гносеологического анализа.

В заключение укажем вкратце, как, на основании изложенных выше соображений, рисуется нам история духовного развития Спинозы. Оно прошло по существу три фазиса, из которых лишь последние два отмечены литературными документами, и хронологические грани между которыми,

* Это превосходно показал Тренделенбург в своем исследовании «Über Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg» (Historische Beiträge zur Philosophie. В. 2), не отметив лишь, к сожалению, что основу этого мировоззрения образует учение о гносеологическом единстве атрибутов.

разумеется, не могут быть определены с полной точностью. Первоначальное смутное пантеистическое мировоззрение, проникнутое неоплатонической мистикой, образовалось у Спинозы на почве знакомства с иудейским богословием и было укреплено также через изучение схоластической литературы, которому Спиноза отдался, вероятно, еще до выхода из иудейской общины. За этим следовал период, когда ум Спинозы более тесно соприкоснулся с натуралистическими веяниями литературы эпохи Возрождения — вероятно, во время особенной близости с кружком ван ден Энде*. К этому же периоду относится и первое, сравнительно поверхностное влияние философии Декарта: результат размышлений этого периода изложен в «Кратком трактате», вероятно, около 1661 года**, на котором, как уже было упомянуто, особенно сильно отразился натуралистический пантеизм Дж. Бруно. Написанное вскоре после этого «Изложение начал философии Декарта» послужило началом для более углубленной переработки картезианства, тогда как присоединенные к нему «Метафизические размышления» более точно определяют отношение нового мировоззрения к понятиям схоластической философии***. Картезианская теория знания преворилась у Спинозы в учение о гносеологическом единстве атрибутов, в силу которого стало возможным изложить в строго систематической форме то первоначальное мистическое сознание единства духа с природой, которое имелось у Спинозы, несомненно, уже в первом периоде. Свидетельством основополагающего значения, которое с этого момента приобрела для

* Значение этого кружка, и вообще рационалистически-натуралистической атмосферы тогдашней нидерландской мысли для мировоззрения Спинозы прекрасно показано у *Meinssma: Spinoza und sein Kreis*, нем. пер. Berlin, 1909.

** Ср. *Freudenthal J. Das Leben Spinozas*. Stuttgart, 1904, стр. 99 и сл. Напротив, мнение Авенариуса, что включенные в трактат «диалоги» выражают особый, ранний период мировоззрения Спинозы, по внутренним и внешним основаниям не может быть поддерживаемо. — Нет надобности специально объяснять, в чем допускаемые нами три периода развития Спинозы не совпадают с «тремя фазисами», изображенными у Авенариуса.

*** Таково, по убежденному разъяснению Фрейденталля («*Spinoza und die Scholastik*»), специальное назначение «*Cogitata metaphysica*». Это произведение, в котором некоторые мотивы мышления Спинозы выражены особенно ярко, доселе еще остается недостаточно исследованным; Фрейденталь — единственный историк философии, который основательно изучил его — да и то лишь с генетической точки зрения.

Спинозы гносеологическая проблема, является неоконченный «Трактат об усовершенствовании разума»; он имел целью показать, что высшая цель духовного совершенствования — мистическое единение с Богом — достижима через ясное познание вещей, в силу гносеологического единства сознания с его объектом. Метафизическое мировоззрение третьего, последнего периода систематически выражено в «Этике». В нем, правда, учтены натуралистические мотивы второго периода, но они играют в нем второстепенную роль, и Спиноза делает попытку подчинить их мистически-гносеологическому монизму. Вместе с тем в этот зрелый период Спиноза вновь яснее сознал истинность своего исконного мистического мировоззрения, которое было теперь систематизировано в терминах картезианства и первоначальная сущность которого, однако, постоянно прорывается сквозь тесную броню рационалистической схемы*. Эти три фазиса мировоззрения Спинозы приблизительно соответствуют трем периодам его жизни: периоду самобытных и вместе с тем органически связанных с духом национальной среды отроческих и ранних юношеских богословских исканий, периоду юношеского разрыва со средой и увлечения новыми идеями и периоду зрелой и вполне самостоятельной умственной жизни. И, как это часто бывает в развитии личности, третий период, период законченной зрелости, более близок к первой, исходной точке и органической основе мировоззрения, чем переходный период умственных скитаний юности, когда личность впервые отрывается из своих корней и склонна недооценивать старое и переоценивать новое. Натуралистический пантеизм Спинозы есть лишь переходный этап между религиозно-мистическими корнями его умозрения и его завершенной метафизической системой, выражающей мистическое сознание абсолютного в учении о гносеологическом единстве мышления и его объекта.

* В некоторых отношениях неоплатонические мотивы проступают в «Этике» гораздо ярче, чем в «Кратком трактате». В обоих произведениях «Бог» и «природа» терминологически суть тождественные понятия, но в «Этике» это высшее единство, несмотря на его метафизическую имманентность природе, мыслится по своей логической природе более удаленным от *natura naturata*, чем в «Кратком трактате». Ср., например, характерное эманатистическое учение о постепенном убывании совершенства при переходе от первичного к производному в заключительной схолии части II «Этики» и гармонирующее с ним, резко противоречащее рационализму утверждение, что «обусловленное отличается от своей причины именно тем, что оно получило от нее» [Eth I, pr 17, sch].

IV

Абсолютный объект мистического созерцания, которого мы достигаем через уяснение гносеологического единства мыслящего и мыслимого, Спиноза называет тремя именами: «субстанцией», «Богом» и «природой». Именно в этих обозначениях скрывается своеобразие его системы, отличающее ее от иных систем гносеологического монизма. Правда, они далеко не равноценны. Мы уже указали, что термин «природа» не вполне соответствует содержанию мысли Спинозы и есть в «Этике» лишь наследие переходного периода мировоззрения Спинозы. Единство «мышления» и «протяженности» можно было бы назвать природой лишь в том случае, если бы эти атрибуты были связаны с субстанцией каким-либо естественным, натуралистическим отношением, например, причинной связью или отношением качественной принадлежности, как это приблизительно имело место в «Кратком трактате»; поскольку же целое в завершенной системе Спинозы есть гносеологическое единство идеального и реального, поскольку монизм Спинозы в его последнем основании есть не психофизический, а именно гносеологический монизм, — абсолютное единство атрибутов не может быть тождественно с «природой», а должно выходить за ее пределы. Этому требованию Спиноза, по крайней мере отчасти, и удовлетворяет резким разграничением между *natura naturans* и *naturata*. Лишь *natura naturata* правомерно может быть названа природой, тогда как *natura naturans* — чистая идея протяженности и чистая идея мышления, как и их взаимная связь, — вполне соответствует тому, что на языке Канта называется логическим условием возможности природы.

Напротив, обозначение этого абсолютного единства «Богом» по существу не может возбуждать никаких недоумений. Дело идет, конечно, не об объективной истинности понятия Бога у Спинозы, а о субъективной правомерности у него этого обозначения в отношении его предмета. И в этом отношении мы исходим из общего утверждения, что номинальное определение понятия Бога, охватывающее все возможные предположения о нем, не может предполагать никаких общеобязательных внутренних, качественных признаков в его содержании, а всецело обосновывается отношением этого объекта к религиозному сознанию верующего: Богом каждый вправе называть объект *своего* религиозного чувства, ту инстанцию бытия, в отношении которой личность переживает специфические эмоции религиозного порядка. И так как в настоящее время никто уже

не сомневается в искренности религиозного умонастроения Спинозы, то спор о правомерности *этого* обозначения лишен содержания. Абсолютный объект мистического созерцания, бесконечное единство идеального и реального, фактически воспринимался Спинозой, вместе с тем, как высший и единственный объект религиозного поклонения, и в этом смысле он имел полное основание назвать его Богом. Более того: хотя, бесспорно, возможны и иные, более конкретные и богатые представления о Боге, чем у Спинозы, но столь же бесспорно, что всякое преодоление конечного и приближение к бесконечному — и в том числе, прежде всего, преодоление логической отграниченности между «сознанием» и «бытием» и непосредственное созерцание их тождественной первоосновы — есть, по меньшей мере, и *приближение* к религиозной первооснове жизни. Гносеологический монизм, до конца продуманный и интуитивно пережитый, носит всегда характер мистического сознания. Свообразие религиозности Спинозы заключается лишь в том, что его мистическое сознание всецело сосредоточивается на одном только этом объекте, на субстанции как единстве мыслящего и мыслимого, и исчерпывается им.

В тесной связи с этим стоит третье — или точнее, первое — наиболее существенное с философской точки зрения обозначение абсолютного единства как «субстанции». Субстанция у Спинозы означает абсолютное, безусловно-самодовлеющее *бытие*. Поэтому этот термин прежде всего выражает то, что гносеологический монизм мыслится Спинозой *в понятиях реализма*. Подобно тому как кантовско-фихтевский идеализм мыслит гносеологический монизм в понятиях идеального ряда, через расширение понятий «сознания», «я» или «разума», так Спиноза мыслит гносеологический монизм через расширенное понятие *бытия*. Но «субстанция» Спинозы означает не только это. Бытие, объемлющее идеальный и реальный ряд, есть именно абсолютное и самодовлеющее бытие: оно не нуждается ни в чем ином и не имеет над собой ничего высшего. Бытие в смысле единства идеального с реальным есть высшая, безусловно универсальная категория в системе Спинозы. Свообразие этой системы в том и состоит, что, выражая гносеологическое единство онтологическим термином бытия, она не ищет и не допускает, вместе с тем, никакой подлинной онтологической *основы* для этого единства, никакой *особой* реальности, из которой вытекала бы эта гносеологическая связь. Гносеология и онтология неразличимы у Спинозы: они имеют один и тот же предмет — бытие как единство реального и идеального. Его научный интерес

так же исключительно сосредоточен на этой категории, как и его религиозное чувство. Основная мысль спинозизма, развитая через сочетание картезианского рационализма с неоплатонической мистикой, сводится именно к такому абсолютному слиянию идеального с реальным, при котором, с одной стороны, все объемлется бытием и, с другой стороны, бытие исчерпывается своим тождеством с идеальным и без остатка растворяется в нем. Если у Канта и Фихте бытие творится знанием, то у Спинозы знание творится бытием: логическое вытекание следствий из основания есть не что иное, как реальное истечение вещей из Бога. Но, с другой стороны, в отличие от других онтологических систем, это отношение строго обратимо у Спинозы: реальная связь вещей с первоосновой не имеет какого-либо более глубокого, скрытого от логической связи, так сказать, более онтологического значения — она целиком исчерпывается именно этой логической связью, ибо бытие не имеет каких-либо корней вне себя самого в том своем значении, в котором оно есть единство идеального с реальным. Поэтому, если мы признали основой системы Спинозы гносеологический монизм, то этим должна быть только подчеркнута противоположность этой системы онтологическим построениям в обычном смысле слова «онтология»; для самого же Спинозы гносеологический монизм есть тем самым и онтологический монизм; оба момента у него настолько тождественны между собой, что нельзя говорить вообще об отношении между ними, и, строго говоря, оба термина одинаково неадекватны для выражения мысли Спинозы.

Своеобразие системы Спинозы, ее отличие от других построений — идеалистических и реалистических — этим, думается, достаточно определено. Тем не менее, поскольку система Спинозы есть вообще гносеологический монизм в мистико-реалистической форме, она совсем не стоит так изолированно в истории философии, как это принято обычно допускать. Она представляет явление сравнительно исключительное только в ряду классических систем новой философии. Здесь ей близка лишь система Шеллинга и новейшие построения имманентной философии, особенно в ее реалистической формулировке у Авенариуса (обе эти системы и генетически связаны со спинозизмом). Но, с другой стороны, она по-своему выражает строй мыслей, который близок античной философии и неоднократно в ней высказывался.

Современная европейская история философии, как и современная философская мысль вообще, работает под преобладающим — можно почти сказать, гипнотизирующим — влиянием

кантианства. Отсюда естественно возникает предвзятая мысль, что гносеологический монизм возможен только в форме идеализма и что, следовательно, всякий реализм немислим на почве гносеологического монизма и неизбежно носит характер натурализма. В отношении Спинозы это допущение находит себе мнимое подкрепление в натуралистической внешности строения его системы. Так как, благодаря этому, основной стержень всей системы, гносеологический монизм, остался незамеченным или, по крайней мере, нецененным во всем его значении, то являлся лишь загадочный, вне этого стержня, метафизический аспект системы. Ходячее объяснение ее как «психофизического монизма», оставляет необъясненным и необъяснимым значение ее исходного понятия — понятия субстанции: субстанция так же далека от значения слепой естественной силы, какою она является в откровенных системах механистического натурализма, как и от значения разумного духа в системах спиритуалистического натурализма; и система Спинозы представляется каким-то неестественным сочетанием мистического одухотворения природы с атеистическим отрицанием духовности ее первоисточника. При этом упускалось из виду, что именно это сочетание характерно и в некоторых системах античной философии: ведь и элейское обоготворение бытия, и неоплатоническое постулирование различия между разумом и божественным первоединством соединяют мистицизм с отрицанием спиритуализма. Сродство между Спинозой и этими направлениями античной мысли, впрочем, гораздо глубже, чем это может показаться из одной только этой аналогии; и чтобы понять его, необходимо в немногих словах уяснить сущность и историю гносеологического монизма как такового.

Гносеологический монизм лишь исторически, и именно в истории новой философии, связан с кантовским идеализмом. «Коперниканское деяние» Канта состояло, как известно, в том, что он уничтожил господствовавшее в большинстве классических систем новой философии представление о разъединенности объекта знания от сознания, *подчинив объект*, в качестве категорически обработанного представления, *самому сознанию*. Даже допуская, вместе с современными последователями Канта, что психологизм и субъективизм этого построения относятся скорее к его терминологической форме, чем к внутреннему содержанию, необходимо все же признать, что всякое *подчинение* объекта или бытия «сознанию», «мышлению» или «знанию», как бы широко и объективно ни брать последние понятия, выражает неадекватно основную мысль гносеологического монизма.

Уничтожение самостоятельности объекта или его оторванности от мышления требует аналогичного изменения соотносительного понятия «мышления» или «сознания». Для характеристики установленного Кантом единства сознания и его объекта трудно вообще подыскать точное обозначение: его можно было бы точнее всего назвать гносеологическим «абсолютом» как таковым; всякое же применение терминов, заимствованных из одной идеальной или субъективной стороны, к этому целому связано с недоразумениями и невольно искажает правомерную идею гносеологического монизма. Так, если современная «марбургская школа» называет это единство «мышлением», предупреждая, однако, что это совсем не есть «человеческое мышление», и подчеркивая, что *это* мышление не имеет объекта вне себя, не относится ни к чему иному как к своему объекту, а «включает» объект в само себя или «творит» его из себя, то во всяком случае ясно видно, что это мышление есть что-то иное, чем обычное понятие мышления, как характеристика одной только идеальной или субъективной стороны гносеологического целого. Поэтому *реалистическая формулировка* по меньшей мере столь же правомерна для выражения гносеологического монизма, как и эта сублимированная идеалистическая терминология. Ведь и понятие *бытия* может быть взято в том утонченном и вместе широком смысле, в котором оно перестает быть тождественным с «вещным», пространственно-временным бытием, с «существованием», противопоставляемым знанию о нем, и выражает широчайшее понятие «данности», наличности, очевидного вообще. Мы говорим «по меньшей мере», потому что по существу такая терминология — при условии несмещения этого понятия «бытия» с более узкими понятиями «существования», «действительности» и т. п. — представляется нам гораздо менее искусственной и, учитывая бессознательные оттенки смысла слов «бытие» и «мышление», более правомерной, чем терминология идеализма. Как бы то ни было, гносеологический монизм одинаково мало есть идеализм и реализм при строгом соответствии понятий «идеального» и «реального» их общепринятому значению, и одинаково может быть с приближением к истине выражен в форме идеализма и реализма при надлежащем видоизменении этих понятий.

Если принять это во внимание, то станет ясным, что гносеологический монизм совсем не есть создание Канта. В *реалистической своей форме* он был хорошо известен античной философией и, в сущности, всегда исповедовался всякой мистикой как таковой. Ибо всякая мистика есть переживание единства духа

с его объектом, *бытие* сознания в самом объекте (что, конечно, не мешает этому объекту быть «трансцендентным» в отношении эмпирической действительности). И именно этот гносеологический монизм, в форме мистического реализма, составляет даже одну из наиболее преобладающих тенденций античной философии*. Со строгой ясностью он выражен у Парменида. Его формула: «одно и то же есть мысль, и то о чем она мыслит» (ταυτον δεσστι νοειν τε και ουνεκειν εστι νοησι, Diels, fr. 8), «мыслить и быть есть одно и то же» (fr. 5) выражает вышеизложенную основную идею спинозизма с совершенной точностью. Это положение нельзя понять иначе, чем как формулировку гносеологического единства между мышлением и бытием; и если оно обосновывается утверждением, что «без сущего мысль не найти: она изрекается в сущем», то этим не просто высказывается недоступность для мысли «небытия», но она и выводится из заповедности мысли бытием, из сопринадлежности мысли к бытию, т. е. утверждается гносеологический монизм в его реалистической форме: «мысль» совпадает со своим содержанием — «бытием», и самая идея небытия невысказима на том же основании, на каком у Спинозы и во всяком последовательном реалистическом гносеологическом монизме невысказимо заблуждение как положительное содержание, расходящееся с «бытием». Отсюда глубочайшее сродство между системами Парменида и Спинозы, несмотря на разнородность всего логического аппарата понятий у этих мыслителей, разделенных более чем двумя тысячелетиями. Не только единство и единственность, сплошность и неделимость, вечность и неизменность одинаково характеризуют субстанцию Спинозы и «бытие» Парменида, но и у Парменида это бытие познается и есть «под знаком вечности»; ибо, конечно, именно вневременность бытия выражена в утверждении, что оно «не было и не будет, а все вместе сплошь и в единстве есть в настоящем» (fr. 8). И такая вневременность — в противоположность бесконечной длительности — возможна лишь когда бытие объемлет и мысль, и как бы отражает вневременность знания.

* Поэтому совершенно справедливо указание кн. С. Трубецкого, что «и античная философия по-своему утверждается на критическом основании и не была чисто догматическим построением, вопреки мнению Канта» (Учение о Логосе, стр. 191). Историческим исследованием марбургской школы принадлежит заслуга установления целого ряда таких «критических оснований» античной гносеологии, — чему, однако, вредят систематические попытки искусственного сближения их с кантианством.

Не так далеко может идти аналогия между спинозизмом и другими явлениями античной мысли; тем не менее, гносеологический монизм в его реалистической форме мы встречаем и в направлениях, которые далеко отходят от элейского пантеизма, и необходимость этого ясна уже из того влияния, которое имело элейское умозрение на дальнейшую философию. И с другой стороны, преодоление индивидуалистического субъективизма софистики в сократо-платоновской философии было вообще невозможно иначе, как через посредство гносеологического монизма, и, следовательно, необходимо должно было снова утвердить его. И действительно, сколь бы трансцендентным ни был объект знания у Платона по сравнению с эмпирической действительностью, логически он является имманентным истинному знанию (в отличие от «мнения»); душа — по крайней мере отчасти, именно поскольку она имеет истинное знание, — создана из субстанции мира идей; и на вершине платоновской системы, в «идее добра», Платон устанавливает ту высшую мистическую сущность, которая хотя сама по себе стоит «превыше бытия», но является источником одновременно и познаваемости, и бытия всего сущего, подобно солнцу, освещающему и животворящему мир. Эта идея добра, конечно, по своему содержанию далеко не совпадает с «субстанцией» Спинозы; но она выполняет в системе Платона функцию вполне аналогичную функции «субстанции» у Спинозы — именно намечает ту абсолютную первосущность, в которой исчезает различие между мышлением и бытием. Этот уже гносеологический монизм резко выражен в учении Аристотеля о разуме, и вне его невозможно понять его метафизику форм. Разум и познаваемое есть у него одно и то же, актуальное познание — не что иное, как сам объект знания, и «душа есть некоторым образом все сущее» (*De anima*, III, с. 4–8). Лишь непреодолимый дуализм между материей и формой не дает этому гносеологическому монизму воплотиться в монистическую метафизику. Большинство других систем античной философии, как предшествующих сократо-аристотелевской философии, так и позднейших систем, опирающихся, главным образом, на досократовское гносеологическое мировоззрение, исповедует, правда, гносеологический дуализм, и только на его почве возможен был столь пышный расцвет скептицизма в древности; этот дуализм преодолевается лишь учением об онтологическом сродстве между мыслящим и мыслимым (которое признается и античными системами гносеологического монизма). Но с позднейшим возрождением платоно-аристотелевского умозрения в сочетании с мистикой

восстанавливается опять гносеологический монизм. С того момента, когда «идеи» вносятся в самый божественный разум и когда, с другой стороны, абсолютный дуализм между формой и материей заменяется монистическим выведением материи из самого «умопостигаемого» мира, в системе неоплатонизма и родственных ей мистических течениях гносеологический монизм снова возводится в степень основополагающей философской идеи. «Единое» Плотина, которое лишь во второй своей потенции, как «разум», разделяется на двойственность мыслящего и мыслимого, само же по себе одинаково выше и бытия, и разума и вместе с тем содержит в себе или излучает из себя то и другое, может быть также поставлено в полную аналогию с субстанцией Спинозы, которая и исторически возникла из него. Само собою разумеется, что здесь имеются и глубокие различия, которые — оставляя в стороне внешние, исторически обусловленные оболочки систем — в конечном итоге сводятся, главным образом, к различию между трансцендентностью и имманентностью первоосновы, истекающему из нее двуединству идеального и реального. Однако эти различия все же второстепенны по сравнению с самой идеей гносеологического монизма, мыслимого в мистико-реалистической форме. Система Плотина, совершенно аналогичная системе Спинозы, отличается тем, что совсем не укладывается в современную классификацию систем на основании признаков «идеализма» и «реализма», или «гносеологизма» и «онтологизма», а представляет синтез, точнее говоря, органическое единство того и другого. Кроме того, при всей существенности различия между трансцендентностью и имманентностью первооснов в религиозно-философских мировоззрениях Плотина и Спинозы, это различие все же только *относительно*: в большей или меньшей мере оба момента неизбежно присущи всякому мистическому сознанию, и лишь его объекты различно распределяются между ними. Более пристальное изучение неоплатонизма открывает в нем гораздо большую роль мотива имманентности Бога, чем это обычно кажется (напомним, что Целлер в своем блестящем анализе неоплатонизма отрицает эманатизм этой системы и характеризует ее, как *динамический пантеизм*); и, с другой стороны, Бог Спинозы хотя и имманентен, но не тождествен природе, и в отношении совершенной первопричины к тому, что из нее проистекает, несмотря на эту имманентность, явственно выступают, как уже было упомянуто, черты эманатизма. Мы не можем — да в этом нет и надобности — проследивать дальнейшее развитие гносеологического монизма в его античной форме мистического

реализма; само собою разумеется, что он перешел и в средневековую философию, и в мистическую натурфилософию эпохи Возрождения. Его ближайшим источником для Спинозы служили отчасти мистические учения иудейского богословия, отчасти Дж. Бруно, у которого гносеологический монизм выражен, впрочем, лишь в смутном виде единства «формы» и «материи», но именно в этом виде образует удобный переход для отождествления отношения между атрибутами «мышления» и «протяженности» с гносеологическим единством мыслящего и мыслимого. Точную форму он приобрел у Спинозы, как мы видели, лишь через переработку рационалистической системы Декарта.

Этот итог приводит нас к более общему историко-философскому соображению. Если усвоение картезианства привело Спинозу к углублению и возрождению мистического мировоззрения, непосредственно почерпнутого из неоплатонических источников, то это было возможно лишь потому, что здесь имелось действительное внутреннее сродство. Известно, что основа картезианской гносеологии — «*cogito ergo sum*» — была высказана уже бл. Августином и, следовательно, в конечном итоге имеет своим источником неоплатонически-христианскую мистику; и это исторически обнаружилось в том, что картезианство в свою очередь породило мистическое учение окказионализма. Еще более очевидно, что «*lumière naturelle*»¹⁷ Декарта если не исторически, то по существу родственна античному Логосу. Это свидетельствует, что самые основы новой философии и, в частности, гносеологии совсем не стоят в столь резкой противоположности к античному умозрению, как это обыкновенно допускают и поклонники, и хулители новой философии. Мы все еще слишком живем во власти давнишнего предрассудка о «новой» философии как о чем-то возникшем исключительно из борьбы против старого, античного и схоластического мировоззрения — предрассудка, который был жизненно необходим в момент, когда разыгрывалась сама эта борьба, но научную несостоятельность которого понимал уже Лейбниц. Система Спинозы есть лишь один из примеров, на котором уясняется, как тесно связаны — исторически и систематически — даже новейшие построения наших дней — объективный идеализм, имманентная философия, интуитивизм — с самыми древними умозрениями. Это одинаково важно и для уяснения общей историко-философской перспективы, и для надлежащего понимания жизненного значения философии Спинозы.



В. Н. ПОЛОВЦОВА

К методологии изучения философии Спинозы

Философия *Спинозы* с 1661 г. (см. Письма *Спинозы*) и до настоящего времени является поводом к самым разнообразным ее истолкованиям. При этом исследователи *Спинозы* приходят, как по отношению к содержанию его учения, так и по отношению к историческим сопоставлениям, к прямо противоположным заключениям. В настоящее время трудно найти выдающуюся философию или направление, с которыми философия *Спинозы* не была бы поставлена, нередко *как* в положительное, *так* и в отрицательное отношение. Обильно вытекающие отсюда трудности и недоразумения ставятся при этом обыкновенно на счет самого *Спинозы* как «недодуманности» и «противоречия» его со своими собственными воззрениями. *Facit* такого разнообразия мнений находит себе, может быть, особенно наглядное выражение в таких произведениях последнего времени, какими являются, например, книги *Эрхардта* или *фон Дунин-Борковского*. *Эрхардт* в своем произведении: «Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik»*, быстро и незаметно для себя переходя на всевозможные точки зрения, «освещает» учение *Спинозы* так, что в «свете его критики» оно представляется приблизительно как бессмысленный набор противоположных друг другу заблуждений и иллюзий; его книга кончается весьма понятной при таких условиях надеждой, что скоро всемирно будет признано, что подобная философия недостойна занимать то выдающееся положение, которое ей отводилось в истории

* *Erhardt, Franz*. Leipzig: Reisland, 1908, pp. VII+502. См. меткую критику *Эрхардта* у *Alberti H.* Die Grundlagen des Systems Spinozas im Lichte der kritischen Philosophie und der modernen Mathematik. Leipzig: Noske, 1910. P. 2 ff.

философии. Иезуит *Дунин-Борковский** подобным же образом «освещает» философию *Спинозы*, главным образом с точки зрения ее исторических зависимостей. Результат его сопоставлений учения *Спинозы* более или менее со всеми его выдающимися предшественниками и течениями тот, что *Спиноза* заимствует свои воззрения направо и налево, причем в конце концов *Спиноза*, лишенный всякой самостоятельной мысли, остается в руках *Дунин-Борковского* как *Analogiegeist* и *Sammelgenie*^{1**}.

Несмотря на все это, философия *Спинозы*, пройдя через века, стоит сейчас на высоте, которую оценивать можно как угодно, но которую обойти не заметив уже нельзя. И действительно, со времени знаменитой переписки *Якоби* и *Мендельсона* по поводу спинозизма *Лессинга*, мы не видим ни одного из больших философов, который прошел бы ее молчанием.

Как же отнестись к такому положению дел, где при колоссальной массе исследований (см. ниже указатели литературы о *Спинозе*) мы, с одной стороны, почти не находим ни одного толкования с положительным характером, которое являлось бы общепризнанным, с другой стороны, видим, что «противоречия» у *Спинозы* не только не устраняются, но все более и более накапливаются, к тому же в прямо противоположных направлениях. Понятно, что такое положение дел невольно вызывает сомнение: так ли подходит исследование к философии *Спинозы*, как это было бы необходимо для ее понимания? И нет ли условий, выполнение которых дало бы возможность более строго и методически подойти к самой ее сущности? Именно здесь лежит, может быть, основной момент, который в настоящее время требует главного внимания и сосредоточенной работы многих исследователей, и не только во имя предотвращения указанного состояния дела в будущем, но и вообще во имя требований методологии истинного философского исследования.

Я пользуюсь недавно появившейся в «Вопросах философии и психологии» статьей о *Спинозе* как поводом, чтобы привести некоторые результаты моих специальных исследований в этом направлении. Я имею в виду статью г. *Франка* об атрибутах у *Спинозы* и об отношении души и тела, в связи с 7 положением

* *Dunin-Borkowski, Stanislaus von S. J. Der junge De Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie. Münster i. W.: Aschendorff, 1910. XXIII+633 pp.*

** См. мои заметки по поводу книги *Дунин-Борковского* в «Вопросах философии и психологии», кн. 105, 1910 г. (325–332) и в журнале «Historische Zeitschrift», herausg. von Meinecke. Bd. 108. H. 1.

II ч. «Этики»*. Как справедливо указывает ее автор, учение *Спинозы* об атрибутах и их отношении к субстанции есть как раз «один из наиболее спорных и трудных вопросов истории философии» (Фр. 523). Вопрос об атрибутах, кроме того, так же как и примыкающий к нему вопрос о так называемом параллелизме и о положении 7 II ч. «Этики», имеет настолько важное самостоятельное значение и так тесно связан со всеми другими воззрениями *Спинозы* и с вытекающими из них следствиями, что является чрезвычайно существенным и естественным именно по его поводу отметить те стороны, которые должны подчеркнуть необходимость крайней осторожности при попытках разрешения вопросов учения *Спинозы*, а главное, обязательность выполнения некоторых предварительных условий, без которых немислимо понимание учения *Спинозы* ни вообще, ни в частности. Признавая таким образом обсуждение именно этих сторон в данный момент наиболее существенным, я и останавливаю на них главное внимание; только в связи с ними будут указаны некоторые важнейшие моменты, относящиеся к разъяснению сначала вопроса об атрибутах, затем и вопроса о параллелизме или отношении духа (не души) и тела в учении *Спинозы*. Детальное обоснование и развитие предлагаемых здесь взглядов и данных войдет в содержание другого специального исследования. Ограничиваясь указанными задачами, я по этому самому не имею в виду входить здесь в подробный разбор изложения *Франка*, а также не буду останавливаться и на мнениях других отдельных исследователей по этому поводу. Затрагиваемая учением *Спинозы* философская область сама по себе настолько серьезна и богата содержанием, что перед материалом, непосредственно данным в самих сочинениях *Спинозы* и моментах, естественно с ними связанных, отходит на задний план интерес к личным соглашениям или несогласиям отдельных интерпретаторов. Мне придется, однако, останавливаться на взглядах того или другого современного автора в тех случаях, где это будет способствовать выяснению или иллюстрировать ближе характер некоторого общего утверждения, делаемого мною в намеченных целях на основании только что указанных непосредственных данных.

Чтобы облегчить, однако, читателю, на случай его желания, возможность сравнений по поводу привлекаемого материала,

* *Франк С.* Учение Спинозы об атрибутах. «Вопросы философии и психологии». 1912. Кн. 114. С. 561–567. (Дальнейшие ссылки — сокращенно: Фр. стр.).

я прибавляю здесь к некоторым литературным указаниям Франка указание еще некоторых сочинений, специально посвященных вопросам об атрибутах и параллелизме, в тексте же отмечаю в скобках страницы статьи Франка в тех местах моей статьи, содержание которых посредственно или непосредственно затрагивает и его содержание. При этом частные сравнения и выводы, вытекаая сами собой из общего, легко могут быть сделаны уже самостоятельно всеми желающими*.

Итак, основной план дальнейшего изложения заключается прежде всего в том, чтобы выяснить обязательность некоторых условий для понимания учения Спинозы вообще, а следовательно, и затронутых вопросов в частности. Укажу немедленно же, что такими условиями являются, во-первых,

* Специально посвящены указанным вопросам следующие работы: *Baensch O.* Die Entwicklung des Seelenbegriffs bei Spinoza als Grundlage für das Verständniss seiner Lehre vom Parallelismus der Attribute. Archiv für Geschichte der Philosophie. Bd. XX, 1907; *Becher Er.* Der Begriff des Attributes bei Spinoza in seiner Entwicklung und seinen Beziehungen zu den Begriffen der Substanz und des Modus. Halle a/S. Niemeyer 1905; *Bratuschek E.* Worin bestehen die unzähligen Attribute der Substanz bei Spinoza? Phil. Monatshefte. Bd. VII. 1871. 2; *Freudenthal J.* Ueber die Entwicklung der Lehre vom psychophysischen Parallelismus bei Spinoza; *Kroscht K.* Wie weit stimmt die Lehre vom Parallelismus der göttlichen Attribute überein mit der Theorie vom psychisch-physischen Parallelismus bei Fechner und Fr. Alb. Lange. In. Diss. Erlangen. Berlin. 1910; *Regensburg J.* Ueber die Abhängigkeit der Seelenlehre Spinozas von seiner Körperlehre und über die Beziehungen dieser beiden zu seiner Erkenntnistheorie. In. Diss. Riga. 1900; *Tumarkin A.* Zu Spinozas Attributenlehre. Archiv f. Gesch. d. Phil. Bd. XX. 1907; *Wähle, Rich.* Über das Verhältnis der Substanz und Attribute in Spinozas Ethik. Sitzungsber. d. k. Akad. d. Wiss. zu Wien. 1889; *Walter, Reinh.* Über das Verhältnis der Substanz zu ihren Attributen in der Lehre Spinozas mit besonderer Berücksichtigung der Auffassung desselben bei Kuno Fischer, Erdmann und Trendelenburg. In. Diss. Erlangen. 1871.

Само собой разумеется, что вопрос об атрибутах и отношении духа и тела у Спинозы затрагивается, кроме того, более или менее подробно, во всех исследованиях о Спинозе. Кроме известного указателя литературы о Спинозе: *van der Linde A.* Benedictus Spinoza. Bibliographie. 's Gravenhage: Nijhoff. 1871; укажу на чрезвычайно полное собрание также и новой литературы о Спинозе в специальном Каталоге *Joseph Baer.* Katalog 598. Spinoza. 1910. Frankfurt a/M. См. также: *Max Weg.* Bibliotheca Spinozana. Katalog № 29. 1893. Leipzig; *Baldwin.* Dictionary of Philosophy and Psychology. Vol. III; *Ueberweg-Heinze.* Geschichte der Philosophie. Bd. III.

знакомство по существу с содержанием *латинских терминов Спинозы, Декарта* и их времени, и, во-вторых, владение *теорией познания Спинозы*, которая должна служить исходным пунктом для всех соображений о его учении, так как сама положена им в основу всех его воззрений. И затем отметить уже *на основе сказанного* и как его приложение, по необходимости несколько программно, *некоторые важнейшие моменты и идеи, данные самим Спинозой для разъяснения вопроса об атрибутах и вопроса об отношении духа и тела, в связи с положением 7 части II «Этики» Спинозы*: «Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum»². Первая часть статьи имеет в виду каждого работающего в области философии читателя; вторая предполагает наличность некоторых специальных знаний об основных воззрениях на философию *Спинозы**.

I. Условия, необходимые для понимания воззрений Спинозы

1. Вопросы терминологии

Значительное количество недоразумений, наполняющих философию *Спинозы* ему же приписываемыми «противоречиями», является прежде всего результатом *несоответствующего перевода его латинских терминов терминами новых языков*, причем переводные выражения или вовсе не соответствуют по своему содержанию содержаниям терминов *Спинозы*, или же, модернизируя его содержания, придают им чуждые мышлению *Спинозы* оттенки. Немецкая философская литература, давшая главное количество исследований, а также и переводов произведений *Спинозы*, дает в то же время и типические примеры подобных недоразумений. Существенно отметить, что немецкая

* Ссылки на произведения Спинозы будут даваться в следующих сокращениях: Этика: Eth.; части Этики будут обозначены римскими; положения (Propositiones) арабскими цифрами (т. е. сокращение Eth. II, 7 будет означать: вторая часть Этики, положение 7-е). Сокращение Dem. означает демонстрация; Def.: определение (Definitio); Ax.: аксиома; Sch.: схолия (Scholium); Cor.: королларий. Tractatus de intellectus emendatione: Tr. de int. em.; Tractatus theologico-politicus: Tr. th. p.; Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand: Tr. de Deo; Principia Philosophiae Cartesianae: Pr. Ph. C.; Cogitata metaphysica: Cog. met. Письма: Ep. Страницы: pp. даны по тому же изданию, по которому цитирует Франк, т. е. по 3-тому изд. J. van Vloten et J. P. N. Land. Haegae comitum. Nijhoff. 1895.

философская терминология обязана своим происхождением прежде всего Христиану Вольфу (1679–1754). По несколько революционному для тех времен примеру Томазиуса³, Вольф заменяет общепринятый тогда латинский язык чтения лекций немецким языком, а главное, наряду со своими латинскими произведениями, дает немецкие обработки всех своих главнейших воззрений; в них-то и находит свой первоисточник терминология немецкой философской литературы. Характерно, что, принимая от Вольфа его терминологию, немецкие ученые, с другой стороны, единогласно признают его за слабого и несамостоятельного мыслителя, сомнительная заслуга которого состояла главным образом в популяризации или, иными словами, в упрощении идей Лейбница. Бедность мысли, однако, неизбежно отражается и на характере ее воплощения, и термины небогатого мышлю Вольфа так же мало в состоянии передать богатство идей Спинозы, как язык умеренно развитого человека был бы в состоянии передать содержания лучших литературных произведений того или другого времени. И потому это происхождение немецких терминов является серьезным источником в создании всевозможных недоразумений по поводу учения Спинозы. Так, например, Вольф заимствовал из популярной речи выражение, можно сказать, трагическое для смешения границ познания вообще и для понимания теории познания Спинозы в частности, а именно, выражение «представление» — *Vorstellung*. Употребляя его вместо выражения «*perceptio*» Лейбница, Вольф в то же время упрощает данные Лейбницем содержания, придавая термину «представление» психологическую, то есть релятивистскую окраску, и топтит затем в созданной им однообразной массе «представления» все возможные содержания сознания. Попытка Канта спасти от этого потопления некоторые характерные моменты мышления под термином «идея» в значительной мере парализуется в подведении Кантом идеи под вид «понятия». «Понятие» же, *Begriff*, для него, как для Вольфа, есть опять-таки некоторый вид «представления». Современные логики, в значительной мере под влиянием стремления не разойтись с современными естественнонаучными течениями, являются, почти без исключения, представителями психологически окрашенного релятивизма, недавно так метко охарактеризованного Гуссерлем^{*}, и уже почти

* *Husserl Edm. Logische Untersuchungen. Bd. I. 1900. Kap. 7, S. 110 ff. (Bd. II. 1901).* Первый том имеется в русском переводе Э. А. Бернштейна, под ред. и с пред. С. Л. Франка. Книгоизд. «Образование». Санкт-Петербург 1909.

без оглядки сводят всю область сознательного (а часто и бессознательного психического) к «представлениям», или, что то же, к тем или другим элементам или производным от «представления».

Таким образом, применение термина «представление» не имеет для них запретных областей, и они вводят его безразлично по отношению ко всем встречающимся им содержаниям сознания; этим, однако, они закрывают доступ к пониманию таких философских учений, каковыми являются, например, учения *Декарта* и *Спинозы*, основанные на установлении *специфических различий между отдельными областями содержания сознания*, не сводимых, по самой своей природе, к одному какому-нибудь виду содержаний сознания какой-нибудь одной из этих областей. Для них проходят бесследными постоянные указания *Декарта* в его «Размышлениях» и «Ответях» своим естественнонаучно, или материалистически, и в связи с этим номиналистически настроенным, но недостаточно глубоко философски мыслящим противникам: *Декарт* многократно повторяет, что делаемые ему возражения и приписываемые противоречия являются результатом смешения специфически различных областей познания*. Не менее напрасными являются и все предостережения *Спинозы*, занимающие основное место во всех его произведениях, не смешивать содержаний «адекватного» и «не адекватного» познания, так как между ними лежит непреходимая пропасть, причем различие между ними *не сводится к различию представлений в узком смысле слова от производных от них понятий*, то есть представлений же, с более широкой точки зрения. *Спиноза* разъясняет, что *оба* эти вида представления — как представление в узком, так и представление в широком смысле слова, — *оба* не принадлежат вовсе к области «адекватного» познания, из которой, таким образом, *абстракция современной логики исключена так же бесповоротно, как и непосредственное чувственное восприятие*. Все это не принимается во внимание последователями релятивизма в логике и *Вольфовых* терминов в своих выражениях; немецкие исследователи и переводчики продолжают переводить термином *Vorstellung* истинные идеи (*ideae verae*) *Спинозы* и обозначать термином *Begriff*, или (абстрактное) понятие, его метафизические реальности. Между тем, с точки зрения *Спинозы*, замена, например, выражений «идея» Бога, «идеи» субстанции,

* *Descartes: Meditationes de Prima Philosophia... Objectiones... Responsiones*. Издание Ch. Adam et P. Tannery. Vol. VII. 1904. См. в особенности «Ответь» *Гоббсу* и *Гассенди*.

атрибутов, бесконечных модусов и так далее, выражениями «представление» или «понятие» Бога, или «представление» или «понятие» субстанции, атрибута и так далее, в смысле современной логики так же абсурдно, как для современного естествоведника, имеющего в виду закон Иоганна Мюллера⁴, сведение, например, вкусовых ощущений на ощущения зрительные. Закон специфичности восприятия органов чувств Иоганна Мюллера есть, может быть, наиболее подходящая аналогия для закона специфичности видов познания, устанавливаемого Декартом и в особенности Спинозой в их учении о границах и содержании адекватного и неадекватного познания.

В связи с указанным общим направлением продолжают также применять без дальнейших объяснений термины «рассудок» и «разум», *Verstand* и *Vernunft*, для перевода таких терминов Спинозы, как *intellectus* и *ratio* (*ratio* у Спинозы не имеет ничего общего с *ratio* у Вольфа). Между тем, эти термины не применимы к содержаниям Спинозы, ни в смысле Вольфа, ни в смысле Канта, ни в смысле Шопенгауэра и вообще ни в каких смыслах, как бы различны эти последние ни были, если эти различия могут быть сведены к различным ограничениям по отношению все к той же однообразной области представления.

Результатом подобных подстановок, если взять моменты наиболее значительные по своим последствиям в отношении к интересующим нас вопросам, является, с одной стороны, *рационализация* в современном смысле слова основ учения Спинозы, причем «рациональные сущности» Спинозы (*entia rationis*) смешиваются с его «реальными сущностями» (*entia realia*); изгоняемые им из истинного исследования абстракции ставятся во главе его учения; его математические примеры принимаются в буквальном смысле, и т. п. (ср. Фр. I, II), что всё ставит непреодолимые преграды к пониманию его учения вообще и, в частности, его учения об атрибутах; и, с другой стороны, *реализация* того, что для Спинозы является абстракцией, — причем «реальные сущности» Спинозы смешиваются с содержаниями неадекватного познания (*entia imaginationis*); вещи (*res*) адекватного познания Спинозы, то есть формальные сущности (*essentiae formaliter*) всех бесконечных модусов бесконечных атрибутов субстанции, понимаются как вещи с натуралистической точки зрения, а случайный порядок и связь между последними, являющиеся результатом недостаточности человеческого познания, подставляются на место необходимых порядка и связи, устанавливаемых между сущностями бесконечным и выходящим за пределы индивидуального человеческого познания интеллектом

(*intellectus infinitus*, в терминологии Спинозы) (ср. Фр. II, III, IV); все это совершенно запутывает понимание вопроса о положении Eth. II, 7 и так называемом параллелизме⁵ у Спинозы. Сказанное по поводу немецких переводов относится ко всем существующим переводам Спинозы, модернизирующим его терминологию и не дающим в тексте или примечаниях главных терминов оригинала, причем хотя избегается пестрота текста, но неизбежно получается пестрота понимания. Из имеющихся до сих пор французских, русских и итальянских переводов Спинозы, также как и немецких, ни один не может быть употребляем без постоянного внимательного сравнения с оригиналом; единственным исключением являются в настоящее время английские переводы, а именно переводы Хэйл Уайта под редакцией госпожи Хатчинсон Стёрлинг*.

Современными английскими философами они признаны за безусловно наилучшие и несомненно являются таковыми, именно потому, что, не занося национально-литературные стремления в неподходящую для их применения область философии, они не подставляют, как это делают немцы, на место терминов Спинозы собственных терминов, но сохраняют, ограничиваясь большим или меньшим подчинением их требованиям своей грамматики, данные латинские термины Спинозы**.

Кроме того, в случаях отступления от этого правила, они дают попутно и оригинальные выражения Спинозы. Таким образом, они по существу облегчают возможность перехода к оригиналу, что и является основным достоинством перевода как такового, т. е. они уже заранее знакомят читателя с основными терминами латинских произведений Спинозы и не вносят тех подстановок, которые для читателя, воспитавшего на них свое мышление, являются как бы стеклами, которые направляют его взгляд в одну определенную сторону и уже не позволяют рассмотреть особенностей содержания Спинозы, даже и после замены переводов оригиналами.

Отметив этот первый источник терминологически обусловленных недоразумений, перехожу ко второму источнику их, каковым является недостаток ориентировки в содержаниях

* Ими даны переводы двух важнейших произведений Спинозы: *Tractatus de Intellectus Emendatione*. London, 1899, и *Ethica*. London, New York. etc. 4-th ed. 1910. Translated from the Latin by W. Hale White; translation revised by Amelia Hutchinson Stirling. M. A. (Edin.).

** Например, они переводят «*intellectus*» выражением «*intellection*»; *imaginatio* — «*imagination*» и т. п.

и терминологических различениях философии и логики средневековой эпохи, из которых, однако, самому Спинозе пришлось заимствовать свою терминологию.

Для целей ознакомления с источниками терминологии Спинозы не могут служить достаточным пособием никакие опосредствования. Например, для понимания терминов Спинозы очень мало могут дать отрывочные сопоставления его выражений с выражениями некоторых схоластических писателей, какие мы находим, например, в известной статье Фрейденталля: «Спиноза и схоластика». (Фрейденталь, кстати сказать, и видел свою цель главным образом только в формальном удостоверении того, что Спиноза «знал» схоластиков.) Это произведение, так же как и другие сочинения подобного характера, могут служить только для некоторой ориентировки в том отношении, какие схоластические оригиналы требуют ближайшего исследования, чтобы выяснить себе, насколько они могут явиться полезными или бесполезными для понимания терминов Спинозы*. В результате ближайшего исследования привлекаемых Фрейденталем авторов выясняется, например, что не только слабые произведения Бургерсдийка или Хеереборда⁶, но и трактаты Дунс Скота или Суареса⁷, упоминаемые Фрейденталем, по существу своих взглядов имеют со взглядами Спинозы настолько мало общего, что данные терминологические сопоставления отрывков из Спинозы с отрывками из их произведений могут скорей запутать понимание Спинозы, чем облегчить его. Только самостоятельное исследование и изучение наиболее выдающихся оригиналов так называемой схоластической литературы может дать достаточные сведения как по отношению к источникам терминологии Спинозы, так и по отношению к характерным особенностям ее применения им в своих произведениях.

К каким серьезным недоразумениям может вести недостаток такого изучения покажу на следующем примере. Более или менее общеизвестно, какое огромное значение придается исследователями Спинозы вопросу о его так называемом «геометрическом методе». Если мы обратимся к произведениям Спинозы, то мы увидим, однако, что он никогда не говорит о геометрическом «методе»: *methodo geometrico demonstrare* есть выражение нигде не встречающееся у Спинозы; он говорит о демонстрации и изложении *геометрическим порядком* (или способом): *ordine geometrico* (или *more geometrico*) *demonstrare*.

* *Freudenthal J.* Spinoza und die Scholastik. Phil. Aufsätze, Zeller gewidmet. Leipzig, 1887; *Richter Th.* Spinozas philosophische Terminologie. Leipzig, 1915.

С другой стороны, самые серьезные и основные рассуждения *Спинозы* в его письмах и, в особенности, в *Tr. de int. em.* посвящены методу; при этом *его соображения о методе не стоят ни в каком отношении к вопросам об указанном геометрическом порядке демонстрации*. Чтобы предупредить возможное, хотя и основанное на недоразумении (по поводу хронологии трактатов *Спинозы* и так называемого генезиса его воззрений) возражение, что взгляды *Спинозы* на метод в *Tr. de int. em.* могли быть отличны от его взглядов на метод в другое время, обращаю, например, внимание на письмо 37 к *J. V.*, написанное в 1666 г.^{*}, где *Спиноза* высказывает те же воззрения на метод, что и в *Tr. de int. em.*^{**} На самом деле, взгляд *Спинозы* на метод всюду сохраняется один и тот же, и у него мы нигде не найдем смешения терминов *ordo* — порядок и *methodus* — метод.

Если мы обратимся, кроме того, например, к классическому произведению *Цабареллы*[§], о котором *Штокль* в своей «Истории средневековой философии» говорит как о самом выдающемся логике средних веков, и не ограничимся парой тут или там вырванных фраз, но прочтем целиком, по крайней мере, его рассуждения о методе, то мы увидим, что вопрос о применении и о содержании терминов *ordo* и *methodus* был вопросом обсуждения выдающихся умов того времени^{***}. Если бы на это было обращено внимание исследователей *Спинозы*, то вряд ли бы они стали переводить, как это делается сплошь да рядом, различаемые *Спинозой* термины *ordo* и *methodus* одним и тем же термином метод, *Methodus*[§]; и в результате им не пришлось бы писать большей части того, что ими написано о «геометрическом методе» *Спинозы*, причем отпали бы и наиболее тяжелые из приписываемых *Спинозе* «противоречий» и «трудностей».

Характерно, что не говоря уже о мало известных и более или менее труднодоступных логиках схоластики, исследователи и переводчики *Спинозы* не принимают во внимание даже и соображений *Декарта* по этому поводу, который не только высказывает определенные и чрезвычайно ценные мысли по вопросам о методе, с одной стороны, и о геометрическом порядке

^{*} Письмо 37 написано, по всей вероятности, не к Брессеру, как это принято думать. Различные наведения делают наиболее вероятным предположение, что оно адресовано Боуместеру (*Joh. Bouwmeester*), как я покажу это подробнее в другом месте.

^{**} Ср. ниже р. 31, 32.

^{***} *Jacobi Zabarella Opera logica*. I-ая глава III книги «О методе» прямо озаглавлена: *De differentia ordinis et methodi*.

изложения — с другой, но даже сам дает для последнего соответствующий перевод в отредактированном им французском издании его произведений, говоря о *disposition d'une façon géométrique**.

В результате понимания отличий геометрического порядка от метода истинного исследования разъясняется, между прочим, и то обстоятельство, что геометрический порядок изложения был применен Спинозой не только к изложению своих собственных истинных воззрений, но и к изложению неудовлетворительных, с его точки зрения, воззрений Декарта (см. Pr. Ph. С.).

Я не могу здесь останавливаться на том, какие серьезные последствия вытекают из этого случая терминологических смешений по отношению к вопросам об атрибутах и параллелизме, так как это завело бы слишком далеко вглубь основных воззрений Спинозы. По поводу изучения схоластической литературы добавлю еще, что ее изучение сразу же устранит привычку говорить о ней как о чем-то едином (Фр. 543, 556) и в связи с этим внесет большую ясность мысли и различений по отношению к ставящимся с нею в связь вопросам и учениям.

По поводу дальнейших источников терминологически обусловленных недоразумений здесь необходимо указать еще на одну группу их, которая имеет особенно непосредственное значение для дальнейшего изложения. Я имею в виду недоразумения, вытекающие из недостаточного внимания к указаниям самого Спинозы по поводу его терминологии и способа его с ней обращения. Результатом этого невнимания являются как сомнения по поводу собственных взглядов Спинозы, так и смешение его взглядов с чуждыми ему воззрениями, главное, с воззрениями Декарта**, а отсюда в обоих случаях ошибочная точка зрения на так называемый «генезис» воззрений Спинозы и на его исторические отношения.

Спиноза ведет принципиальную борьбу с недостатком необходимых слов в философской терминологии, с одной стороны, и с ошибками, вытекающими из неразличения слов от их

* См. перевод герцога де Луйн (*de Luynes*). *Responsio ad Sec. Objectiones*.

** Изучение произведений Декарта является совершенно необходимым пособием для понимания произведений Спинозы, как в положительном смысле, так как в воззрениях Декарта мы находим настоящие основы для разъяснения большинства идей и выражений Спинозы, так и для избежания смешения их воззрений там, где эти последние, иногда не сходясь, а иногда вполне сходясь в терминах, являются по существу принципиально различными.

содержаний, с другой. Слова создаются по произволу и смыслу толпы: *verba sunt constituta ad libitum et captum vulgi*. Философ вынужден заимствовать от толпы свои термины; при этом, например, ему часто приходится поневоле довольствоваться для наиболее содержательных своих данных производными, снабженными отрицанием терминами, так как толпа узурпировала положительные обозначения для примитивных, но бросающихся ей в глаза предметов и содержаний. (Ср. *Tr. de int. em.*, р. 27 etc.) В связи с недостаточностью терминов и примитивностью источника их образования *Спиноза* посвящает многие страницы предостережению от ошибок, связанных со смешением слов с их содержаниями, высказывая тот взгляд, что философ должен уметь *понимать* помимо недостатков словесного обозначения. В результате подстановки слов на место содержаний возникают самые роковые ошибки мышления. На то, как необходимо различать между идеями, с одной стороны, образами и словами, которыми мы обозначаем вещи, — с другой, *Спиноза* указывает, например, по поводу основных, с его точки зрения, заблуждений в вопросе о так называемой «свободе воли»: именно потому, что образы, слова и идеи большинством людей или вполне смешиваются, или недостаточно аккуратно различаются, или недостаточно осторожно употребляются и получается, как говорит *Спиноза*, полное невежество по отношению к доктрине о воле (*Eth. II, 49. Sch.*).

Отдавая себе ясный отчет в недостатке и недостаточности слов для философских содержаний, *Спиноза*, кроме принципиальных рассуждений и предупреждений о примитивном происхождении слов, их недостаточности и связанных с ними ошибках, принимает и более практические меры, чтобы справляться с встающими перед ним на этих основаниях затруднениями. Так, а) заимствуя термины популярного словоупотребления для обозначения своих особых содержаний, он или отмечает взятые выражения как выражения «*ut vulgo dicitur*»¹⁰, или делает к ним добавления: «*ut verba usitata retineamus*»¹¹ и т. п.; или же повторно и специально обращает внимание на то, что для него, как для философа, суть не в терминах, но в содержаниях, и потому все внимание должно быть обращено на содержания. Например, он говорит по поводу терминологии аффектов (*Eth. III, Def. 20. Expl.*): «*Haec nomina ex communi usu aliud significare scio. Sed meum institutum non est verborum significationem, sed rerum naturam explicare*»¹².

Таким образом, хотя и будучи вынужден заимствовать свои выражения из обычных выражений своего времени, *Спиноза*

и принципиально, и в частности оговаривает свои отклонения от обычного смысла данных терминов. Эти его оговорки, однако, чрезвычайно часто проходятся без внимания. Насколько серьезны обусловленные этим недоразумения можно видеть, например, на искажении учения Спинозы «о сохранении собственной сущности» в учении «эгоистического утилитаризма», искажение исключительно основанное на смешении содержания Спинозы с содержаниями, вкладываемыми обычно в те же выражения*. Другой пример (касающийся вопроса о параллелизме) дает подстановка при обсуждении глубоко философски обоснованного Спинозой вопроса о «вечности духа», aeternitas mentis, популярных и теологически окрашенных соображений о «бессмертии души», и т. д.

На этом же невнимании к оговоркам Спинозы по поводу употребления им общепринятых терминов в особом смысле основаны и постоянные случаи установления «заимствований» Спинозы от тех или других из его предшественников, которые, при ближайшем рассмотрении, оказываются исключительно словесными совпадениями**.

Кроме непосредственных оговорок, вторым путем борьбы Спинозы с недостаточностью терминов является б) *разделение им областей*, в которых одно и то же слово, в зависимости от той области, к которой оно относится, должно пониматься в том или другом смысле, хотя самый термин и не изменяется. Такими различными областями являются для Спинозы, например, области *теологии* и *философии*; так, термин «Бог» в философии и тот же термин в теологии употребляются Спинозой, с соответствующим указанием на различие этих двух областей, в двух различных смыслах; для Спинозы: «inter fidem, sive Theologiam, et Philosophiam nullum esse commercium, nullamve affinitatem»¹³ (Tr. th. p., p. 112). О различии этих двух областей в особенности ценны указания Tr. th. p., причем Спиноза сам обращает главное внимание читателя на главы 13 и 14.

* Дефф на этом основании не стесняется даже самое латинское выражение Спинозы: *suo esse conservare* заменять без оговорок латинским же выражением: *conatus sese conservandi* (!). См.: R. A. Duff. Spinoza's Political and Ethical Philosophy. Glasgow, 1903. Ch. VII, pp. 76 etc. [Выражение «conatus sese conservandi» на самом деле встречается в Eth IV, p. 22. — Прим. А. М.]

** Типичным примером в этом отношении является книга Дунин-Борковского: «Der junge de Spinoza», которая главным образом составлена из утверждений именно такого рода «заимствований». См. мои заметки о ней, I. с.

В противоположность двум обычно сталкивающимся мнениям он обосновывает отличную от них обоим мысль, которую и выражает словами: *ни теология не является служанкой философии, ни философия теологии*, но каждая имеет свою область (Tr. th. p., p. 117). Так же в различных смыслах он употребляет некоторые термины в области естественного права, с одной стороны, и гражданского права, с другой.

Но наиболее основным из таких делений является уже упомянутое выше *разделение специфически различных областей познания*. И здесь опять-таки один и тот же термин может иметь специфически разный смысл, смотря по тому, к содержанию какой области познания он отнесен. Так, выражение «существование», *existentia*, по отношению к области адекватного познания, по терминологии *Спинозы* области *интеллекта* (*intellectus*), имеет другое содержание, чем «существование» по отношению к области неадекватного, по терминологии *Спинозы* *имагинативного*, познания (*imaginatio*). (Ср. ниже р. 35 сл.) Неразличение этих содержаний в особенности тяжело отзывается на вопросе о так называемом параллелизме; в связи с этим неразличением стоит недоразумение по поводу «единичных вещей» нашего представления и «единичных вещей» истинного познания. Так, четвертая часть «Этики» затрагивает главным образом «единичные вещи» *имагинативного* познания, для которых характерно «существование» во времени. В пятой же части «Этики» *Спиноза* говорит о «единичных вещах», познаваемых *интеллектом* по отношению к вечности, т. е. к «существованию» вне локализованного пространства и времени. (О «существовании» ср. также сказанное ниже р. 54 сл.)

Другой пример дает термин *notio* — в буквальной передаче «познанное» (или отмеченное), в особенности в его сочетаниях: *notiones communes* и *notiones universales*. Этот термин, будучи отнесен к области интеллекта, то есть адекватного познания, обладает содержанием, специфически отличным от содержания того же термина в области неадекватного познания. (Ср. ниже pp. 61–62: *notiones communes*, и 42 сл.: об определении). Это различие стоит в связи с учением об абстракции у *Спинозы*. Теория абстракции у *Спинозы* далеко уходит от воззрений современной логики. — Исследования *Гуссерля* (I. с.), как в его критике релятивистской логики, так и в его идеях о «чистой логике», могут служить некоторой подготовкой для понимания воззрений *Спинозы*. — В Eth. I, 40 *Спиноза* объясняет различие между *notiones communes* как содержаниями истинного познания, и *notiones universales*, которые входят в область *имагинативного*

познания. Нередко и те, и другие переводятся одним словом: «общие понятия», в результате чего указанное положение, которое принадлежит к важнейшим содержаниям «Этики», превращается в бессмысленный набор противоречий. *Notio* по отношению к адекватному познанию *не* может быть передано словом «понятие», но должно быть рассматриваемо как производное от *nosco* или *notum esse**; т. е. *notiones* можно переводить как содержания познания; *notiones communes* как содержания познания относительно общего, но никак не как общие понятия. Также и «общее» (*communia*) для интеллекта не равнозначно с общим (иногда *communia*, чаще *universalia*) для неадекватного познания. (См. ниже р. 46.) Чтобы предупредить смешение различных содержаний одинаковых терминов, относящихся к специфически различным областям познания, *Спиноза*, кроме общей характеристики этих областей, даваемой им, главным образом, в *Tr. de int. em.* и «Этике», но также и во всех других его сочинениях, не исключая и «Теолого-Политического трактата», добавляет обыкновенно еще и в каждом частном случае пояснительные предложения; эти предложения устанавливают границы, определяющие, по отношению к какой области познания берется то или другое содержание, они начинаются обыкновенно словом «поскольку», *quatenus*. Поскольку, как уже было сказано выше, теория познания лежит в основе всех воззрений *Спинозы*, то и пояснительные предложения, начинающиеся словом *quatenus*, как можно было ожидать, встречаются почти на каждом шагу в его произведениях, например в «Этике». При этих обстоятельствах слово *quatenus* не могло не броситься в глаза его исследователям. Однако в результате невнимания к указаниям *Спинозы* относительно специфических различий его областей познания критическая роль этого слова не только не была оценена в той мере, в какой это является необходимым, но мы встречаемся в философской литературе о *Спинозе* даже с некоторым издевательством по поводу этого выражения, издевательством, характерным для всех случаев непонимания и неумения использовать предлагаемое; так, *Герbart*, совершенно смешивая в философии *Спинозы* области

* Любопытные данные об употреблении терминов современниками *Спинозы* можно нередко найти в известных философских лексиконах средних веков. По поводу термина *notio* ср., например, *Chauvin St. Lexicon rationale sive Thesaurus Philosophicus*. Rotterodami. Ap. van der Slaart, 1692; *Gochnius Rod, Lexicon philosophicum*, 1615. См. также *Schütz L. Thomas Lexicon*. L. Paderborn, 1895.

адекватного и неадекватного познания, логики и психологии, философии и теологии, обращает внимание на это слово как на нечто вроде волшебного ключа к его системе, который для *Спинозы* является способом скрывать его «противоречия», которыми, в результате указанных смешений, *Герbart* переполняет философию *Спинозы*. Как полагается, он относит все эти «противоречия» на счет *Спинозы*, затем уже с полной последовательностью упрекая создавшего их в легкомысленном отношении к делу*. Таким образом, слову *quatenus* приписывается роль как раз противоположная той, которая предназначена ему *Спинозой*; между тем, если бы эта последняя была правильно понята, то это спасло бы обвинителей *Спинозы* от большинства приписываемых ему ими противоречий.

В немногих словах нельзя передать всего того критического значения, которое имеют поясняющие предложения *Спинозы*, начинающиеся указанным словом**; без внимательного отношения к указываемым этим словом разграничениям специфически различных областей познания, во всяком случае, невозможно выяснить себе точку зрения *Спинозы* на сущность человеческого познания***.

Наконец, с) внимание к собственным указаниям *Спинозы*, когда и из каких соображений он считает употребление чужих ему терминов непосредственно *необходимым для лучшего выяснения своих собственных воззрений* в связи с более точным *разграничением его терминологии от терминологии Декарта*, могло бы предупредить ряд недоразумений по поводу общего характера философии *Спинозы* и «генезиса» его основных воззрений (Фр. 555 сл.). *Спиноза* не раз высказывает ту мысль, что с людьми следует говорить, по возможности приспособляясь к их языку и пониманию. В Tr. th. p. и в Tr. de int. em. *Спиноза* поясняет эту необходимость по отношению ко всем людям,

* Ср. *Herbart*. Sämtliche Werke. Herausg. v. Hartenstein. Bd. III. 1851. Schriften zur Metaphysik. 2 A. Kap. 1, 2. (Ср. ниже p. 83.)

** Ср. также употребление этого слова *Декартом*. Чтобы ярче подчеркнуть случаи употребления этого слова у *Спинозы*, отмечаю его *курсивом* в приводимых далее цитатах.

*** Для *Декарта* области интеллекта и имагинативного познания в принципе столь же специфически различны, как и для *Спинозы*: «Vires intelligendi et imaginandi non differre tantum secundum magis et minus, sed ut duos modos operandi planos diversos» <Способности разума и воображения различаются не только количественно, но как два совершенно разных способа действия>. Oeuvres. *Tannery*. T. VII. 1904, p. 385 (544).

которых надо привести к познанию истины. Он указывает, что этим путем людей вообще легче расположить к слушанию того, что им предлагается: «Nam non parum emolumentum ab eo possumus acquirere, modo ipsius captui, quantum fieri potest, concedamus; adde, quod tali modo amicas praebebunt aures ad veritatem audiendam» (Tr. de int. em. p. 6)¹⁴; т. е. цель *Спинозы* при этом привести людей наиболее доступным им путем к истинному познанию: употребляя обычные им термины, он постепенно показывает, что их обычное содержание является неудовлетворительным, и на этой основе заполняет их новым содержанием. Так, в *Cog. met.* (см. например, с. 10 и 11) одной из основных задач является выяснить, что большинство из употребляемых там и в *Pr. Ph. C.* терминов *vulgari sensu in philosophia non esse admittendum*¹⁵. Эта же самая цепь сохраняется и во всех других произведениях *Спинозы*, где ему приходится считаться с отрицаемыми им воззрениями. Так как *Спинозе* приходится часто пользоваться теологическими выражениями того времени в связи с господством схоластики, то в этих случаях особенно важно помнить, что он делает это только для того, чтобы яснее передать на привычном для людей языке, какие истинные воззрения могут быть поставлены на место их ошибочных воззрений, а не потому, что он разделяет их мнения. Например, с одной стороны, он употребляет такие выражения, как *creari, creata, Dei decreta etc.*¹⁶ (См., например, его критическую схолию *Eth. I, 33. Sch.* или *Tr. de int. em.*, p. 29 etc. (об определении), *Cog. met.* и т. д.) С другой же стороны, он разъясняет, какие содержания он сам вкладывает в эти выражения; так, термины «сотворенное» и «несотворенное», *creata* и *increateda*, *Спиноза* заполняет тем содержанием, которое указано им в *Tr. de int. em.* и «Этике» для зависимых и независимых существей, т. е. *creata* для *Спинозы* есть «quod in alio est, per quod etiam concipitur»; *increateda* — «quod in se est et per se concipitur»¹⁷. (См. также, с осторожным вниманием к содержаниям, разъяснения для этих «loquendi modi»¹⁸ в *Cog. met.*, II, Cap. 10.) Любопытно в этом же отношении разъяснение того, как, собственно, надо понимать вульгарные термины: «творить» и «создавать», *sheppen en genereren* (*Tr. de Deo I. Cap. 2. p. 9, Nota*)^{*}.

Мысль *Спинозы* о необходимости приспособления к языку лиц, с которыми он имеет дело, проводится им особенно последовательно по отношению ко взглядам *Декарта*. Всяду, где

* Что для *Спинозы* означает *Dei decretum* — см., например, в *Tr. th. p.*, *Cap. III*, p. 386 и др.

Спиноза затрагивает картезианские воззрения, он пользуется языком *Декарта* и, исходя из него, стремится показать неудовлетворительность тех содержаний, которые им выражены. Само собой разумеется, что примеры употребления картезианских терминов главным образом встречаются в первых произведениях *Спинозы*, где он почти что *вынужден* пользоваться терминологией *Декарта*, чтобы этим путем от известного подойти к неизвестному — к своим собственным содержаниям и терминам. Однако совершенно так же *Спиноза* употребляет язык *Декарта* и в позднейших своих произведениях: в письмах и в «*Этике*», когда обсуждает воззрения *Декарта* и его последователей. При этом он не «случайно» или «из невнимания», но сознательно идет таким путем, надеясь легче сговориться с окружающими его философами и подвести их постепенно к пониманию своих воззрений.

Сложность его воззрений, однако, даже и этим путем не оказалась доступной для его современников: как в 1661 г. *Ольденбург*, так и в 1676 году *Чирнгаус* (не *Чирнгаузен*¹⁹) одинаково не могут отвлечься от более доступных им содержаний *Декарта* и выставляют против *Спинозы* недоразумения, вытекающие из смешения точек зрения *Спинозы* и *Декарта*. Совершенно то же самое имеет место и в настоящее время, причем смешение содержаний *Спинозы* и содержаний *Декарта*, вкладываемых в одни и те же термины, вследствие, может быть, меньшего знакомства с *Декартом* по сравнению с современниками *Спинозы*, распространяются еще дальше. Многие из исследователей, повторяя недоразумения *Ольденбурга* и *Чирнгауса*, открывают на том же основании новые «противоречия».

В значительной мере результатом именно этого рода терминологически обусловленных смешений являются установления так называемого «генезиса» в учении *Спинозы* и соответствующих отдельных «фаз», которые предполагают различия в различное время в самых основных воззрениях *Спинозы*. Как уже было указано, в первых трактатах *Спинозе* поневоле приходилось наиболее часто считаться с картезианцами и пользоваться языком *Декарта*; отсюда, как можно было ожидать, на основании выше сказанного, первые трактаты *Спинозы* и оказались очень быстро выделенными от «*Этики*» как развивающие будто бы совершенно отличные от нее воззрения. Такого происхождения являются, например, известные «фазы» *Авенариуса* (1868). Воззрения *Авенариуса* в настоящее время должны быть признаны во всех отношениях устаревшими; не только самые идеи в произведениях *Спинозы*, казавшиеся *Авенариусу*

характерными для установленных им фаз, имеют у Спинозы совершенно другое содержание, чем он им приписывал, но и самая хронология отдельных произведений, долженствовавших быть представителями этих фаз, в настоящее время окончательно признана основанной на недоразумениях*. На месте фаз *Авенариуса* строятся, однако, новые (Фр. 555–557), и неизбежно будут строиться, во всяком случае, до тех пор, пока не будет обращено должное внимание на собственные указания *Спинозы* для различения тех случаев, в которых он говорит своим языком, от случаев, когда он употребляет термины обычного языка или языка *Декарта*. Тот факт, например, что Спиноза в *Tr. de Deo* и в «*Этике*» говорит по поводу субстанции разное, несомненен, так же как несомненен и тот факт, что он и в «*Этике*» говорит о субстанциях наряду с доказательством того, что субстанция может быть только *одна*. Но этот факт решительно не может указывать на «фазы» в «генезисе» *Спинозы*, так как, говоря о субстанциях, *Спиноза* имеет в виду терминологию *Декарта*, т. е. со своей точки зрения не субстанцию, но или атрибуты, или модусы, причем и в «*Этике*» он употребляет выражение «субстанции» там, где он имеет в виду картезианское словоупотребление. Тот, кто на место субстанций *Спинозы* подставит соответствующие им для *Спинозы* выражения, не найдет никаких принципиальных противоречий ни в первых, ни в последних произведениях *Спинозы*. Так же несомненен факт, что, например, в *Cog. met.* *Спиноза* высказывает об атрибутах другие воззрения, чем в «*Этике*», но опять-таки для всякого, кто обратит внимание на соответствующие указания *Спинозы*, будет ясно, что при этом в *Cog. met.* идет речь не об атрибутах *Спинозы*, но об атрибутах *Декарта* или атрибутах *ut vulgo dicitur*, т. е. о модусах (или *affectiones*, или *entia rationis*²⁰) с точки зрения *Спинозы*. Например, на странице 214, содержание которой привлекается нередко к вопросу об атрибутах у *Спинозы* (Фр. 539), идет речь о модусах (*quaedam attributa*²¹), как это ясно из смысла предыдущего, из ссылки на *Декарта* в начале главы и особенно наглядно из примера на странице 213 по поводу *distinctio rationis*. Между тем, указаний *Спинозы* на его словоупотребление вполне достаточно, чтобы избежать

* Ср., напр., *Elbogen Ismar*. Der «Tractatus de intellectus emendatione» und seine Stellung in der Philosophie Spinozas. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte Spinozas. Breslau. 1898, и *Gebhardt Carl*. Spinozas Abhandlung Über die Verbesserung des Verstandes. Heidelberg. Winter. 1905. (О «натуралистической фазе» см. ниже р. 66 сл.)

недоразумений в указанных отношениях: во всех трактатах и многих письмах *Спиноза* оговаривается, что, пользуясь терминологией *Декарта*, он пользуется чужими для себя терминами; постоянно разъясняя, почему и насколько их содержания, с его точки зрения, являются неудовлетворительными, он предлагает в то же время и свои термины для разобранных содержаний, а также более уместное содержание для взятых терминов. Остановимся несколько подробнее на соответствующих моментах его терминологии, так как ими определяется возможность широкого пользования *всеми* произведениями *Спинозы* для выяснения основных вопросов его философии, и в частности вопроса об атрибутах, без риска запутаться в «противоречиях»; отмеченные моменты дадут также более наглядное подтверждение вышесказанному.

а) Те сложные содержания, которые *Спиноза* рассматривает под названием «субстанций», по терминологии *Декарта*, он, как уже сказано, разъясняет отчасти как содержание атрибутов, и отчасти как содержание модусов (аффекций) его собственной терминологии; последнее, например, поскольку содержание «субстанции» протяжения по терминологии *Декарта* не совпадает с содержанием «атрибута» протяжения *Спинозы*, но смешивается у *Декарта* с содержанием материи или тел, неизбежно относящихся к модусам у *Спинозы*. Это отличие своего «атрибута» *extensio* от «субстанции» *extensio* *Декарта* *Спиноза* одинаково отмечает как в *Pr. Ph. C.*, *Cog. met.* и *Tr. de Deo*, так и в письмах вплоть до 1676 г., где он указывает, например, в письмах 81, 83 к *Чирнгаусу*, со ссылкой на *Pr. Ph. C.*, что недоразумения *Чирнгауса* по поводу отношения атрибута протяжения к телам вытекают из его картезианской точки зрения, между тем как с точки зрения *Спинозы* эти недоразумения устраняются в связи с разъяснением: «*Materiam à Cartesio male definiri per extensionem*». Характерные примеры для взглядов *Спинозы* на его атрибуты, под названием «субстанций» в его первых трактатах, дает *Tr. de Deo*. Говоря в нем об атрибутах со своей точки зрения, он называет их *eigenschappen* «*of zoo andere die noemen, zelfstandigheeden*», т. е. или как другие называют их, субстанции (р. 33), их он отличает от *eigenschappen of eigenen*²², которые являются для него не атрибутами, но модусами (*wijzen*). *Eigenschappen of zelfstandigheeden*, т. е. субстанции-атрибуты, получают затем содержание, вполне сходное с содержанием выражения «атрибутировать» в «Этике»: каждый из них бесконечен *in suo genere*²³; для человеческого познания доступны только два атрибута, в терминологии *Tr. de Deo* — только две бесконечные субстанции:

cogitatio и extensio, или «zelfstandige denking» и «zelfstandige uytgebreidheid»²⁴. «Aangaande de eigenschappen van de welke God bestaat, die zyn niet als oneyndige zelfstandigheeden, van de welke een ieder des zelfs oneyndig volmaakt moet zyn... Dog datter van alle deze oneyndige, tot nog toe maar twee door haar zelf wezen ons bekend zyn, is waar; en deze zyn de Denking en Uytgebreidheid»²⁵ (De Deo I, Cap. 7, p. 31). Указания на то, что для человеческого познания атрибутов (или субстанций, в смысле атрибутов Спинозы) только два, он нередко сопровождает специальными указаниями (ср. например Tr. de Deo. I, Cap. 2., p. 15) на то, что здесь идет речь об особых содержаниях, которые, между прочим, не следует смешивать (ср. Фр. 543–544) и с «атрибутами» с обычных точек зрения.

Находя, таким образом, *содержания*, вкладываемые самим Спинозой в термин «атрибуты» (хотя под другими названиями, но с соответствующими оговорками) уже в первых трактатах, мы, с другой стороны, и в «Этике» встречаемся с *выражением* «субстанции» для атрибутов там, где Спиноза говорит о воззрениях картезианцев и, следовательно, считает нужным употреблять их выражения (ср. например, Eth. I, 15 Sch.).

в) Выражение «атрибуты» по терминологии Декарта и обычного словоупотребления, в противоположность выражению «субстанции», уже сплошь заполняются Спинозой содержаниями его «модусов» (или affectiones, или entia rationis). Приведу опять некоторые указания Спинозы, выясняющие его отношение к этому выражению, в его первых трактатах. В Cog. met. мы находим следующее замечание: «Per affectiones hic intelligimus id, quod alias per attributa denotavit Cartesius...»²⁶ (Cog. met. I, Cap. 3). Те, кто в них видят истинные атрибуты, не имеют понятия о последних, но только vulgares opiniones²⁷. Для толпы и ученых, смешивающих философию и теологию, атрибуты суть свойства «quae Deo competunt, quatenus cum relatione ad res creatas consideratur, vel per ipsas manifestatur»²⁸. Для человека, стоящего на такой точке зрения, истинные атрибуты остаются недоступными «nullum Dei attributum novisse, quod ejus absolutam essentiam explicat»²⁹ (Tr. th. p., p. 103).

Особенно существенно не смешивать атрибуты как «entia rationis» с бесконечными атрибутами субстанции у Спинозы (Фр. I, II). Entia rationis для Спинозы всегда суть модусы; наряду с указаниями Tr. de int. em. и «Этики» см. также Cog. met., Cap. I, p. 194 для разъяснения того, что entia rationis являются модусами нашего мышления. И следовательно, ens rationis «vel modus cogitandi»³⁰ (Ер. 21, 1665 г.) никак не может быть в то же

время атрибутом (Фр.), как выражением сущности субстанции. Указанная глава *Cog. met.* и сл. выясняют также требование *Спинозы*: «*Ne entia realia cum entibus rationis confundamus*», так как «*facile decipimur, quando... entia rationis et abstracta cum realibus confundimus*»³¹ (*Eth.* II, 49 Sch., p. 116) и указывают, кроме того, что и вообще обычное деление всех вещей на сущности реальные и «*entia rationis*» неудачно и не исчерпывает данных содержаний познания*.

у) Не имея, наконец, в первых трактатах для обозначения своей «субстанции» собственного термина, так как термин «субстанция» в смысле *Декарта* заполняется содержаниями атрибутов и модусов, *Спиноза* вводит для нее термин *Deus* — *Бог*, который и понимает в смысле *своей* «субстанции». Важно отметить, что, таким образом, содержание термина *Deus Спинозы* отлично от содержания того же выражения *Декарта*, а также теологического и обычного употребления. Ср. *Tr. th. p.*, *Eth.* (например, II, 47 Sch.) и другие произведения *Спинозы* там, где он говорит об отличии философии от теологии и о вытекающих отсюда следствиях. То, что в *Pr. Ph. C.* *Спиноза* разъясняет по поводу содержания термина *Deus*, вполне соответствует воззрениям «*Этики*» на субстанцию**. Например по поводу единства субстанции в письме к *Гюйгенсу*³² в 1666 г. *Спиноза* ссылается на разъяснения в *Pr. Ph. C.*, указывая в то же время, что он берет для обозначения этой единой субстанции термин *Deus*, «*quod Ens (absolute indeterminatum ac perfectum) Deum nuncupabo*» или «*nominabo*»³³. Мысль же о многих субстанциях, в смысле *Спинозы*, так же нелепа для него в 1663 году, как и в 1666, как и в 1676 г.^{***}

Отметим, между прочим, что, помимо затронутых здесь вопросов об атрибутах и субстанции, первые произведения *Спинозы* дают ценные данные и для других проблем его философии в согласии с его воззрениями в «*Этике*» и в письмах 70-х годов. При выполнении указанных условий: различения

* Относящиеся сюда указания *Спинозы* чрезвычайно важны для установления его отношения к так называемому реализму и номинализму схоластики, отношения, о котором я буду подробно говорить в специальном исследовании.

** Употребление в *Этике* обоих терминов — *Deus* и *Substantia* — имеет свое основание в учении *Спинозы* об «интеллекте».

*** Даже и самое выражение «единый» по отношению к субстанции есть не просто противоположение многому. См. об этом в другом месте. Ср. *Cog. met.* I, *Cap.* 6. p. 203 или *Ep.* 50, 1674 г., p. 361.

содержаний *Спинозы* от чуждых ему содержаний тех терминов, которыми он пользовался, имея в виду язык своего времени, — мы найдем уже в I ч. Pr. Ph. С. ценные указания по поводу вопросов об «определении», о методе, о существовании и др. II часть Pr. Ph. С. дает для взглядов *Спинозы* несколько менее, чем I, так как именно эта II часть была написана им для ученика* с целью преимущественно сообщения взглядов *Декарта*, но и здесь мы находим указания, касающиеся воззрений самого *Спинозы* — о времени, об отношении философии и теологии и т. д.

Tr. de Deo представляет для изучения особые трудности, так как мы имеем его только в голландском переводе, причем возможно, что в нем могут быть вставки, сделанные рукою картезианцев-переписчиков, и тем не менее, в нем мы находим, кроме уже указанных собственных воззрений *Спинозы* на субстанцию и атрибуты, также и другие его собственные воззрения, выраженные как в терминах *Декарта*, так и в его собственных терминах. Некоторые моменты теории познания даны в диалогах**.

Здесь я не могу так подробно, как мне представлялось бы желательным, обосновать мое утверждение, что воззрения *Спинозы* во всех основных пунктах его философии не отличны в его первых трактатах от его воззрений в «*Этике*», но чтобы дать еще подтверждение сказанному, укажу, что уже в своих первых письмах *Спиноза*, одновременно с употреблением в предназначенных для публики трактатах терминологии *Декарта*, определенно дает наряду с ней и свою собственную терминологию в связи с теми самыми содержаниями, которые позже мы находим в «*Этике*». В этом отношении чрезвычайно характерны письма к *Ольденбургу* в 1661 году; из них видно, что как в этом году, так уже и раньше для *Спинозы* совершенно ясны его собственные воззрения; ясны и определены, а не находятся в зачаточном состоянии, его знание философии *Декарта* и критическое отношение к ней и установлена

* Не *Альберта Бурга*, как это полагали *Флотен*, *Поллок* и другие исследователи, но *Казеариуса* (Casearius). Ср. *Meinsma K. O. Spinoza und sein Kreis* (deutsch von Lina Schneider). Berlin. 1909, S. 265 f. Anm.; S. 266 f. См. также Ep. 9, p. 222: «Caseario».

** Диалоги, кстати сказать, никак не могут занимать того места, которое отведено им в известном переводе Tr. de Deo *Зигарта*, так же как и перевод их, как уже было отмечено *Фрейденталем*, вызывает недоразумения. Не затрагивая различных воззрений о их месте в произведениях *Спинозы*, отмечу только, что их смысл наиболее понятен при чтении их после главы (не I, но) II части Tr. de Deo.

его собственная терминология. В письме 2 к *Ольденбургу Спиноза*, например, ясно указывает, что он сам понимает под термином атрибут: «Notandum, me per attributum intelligere omne id, quod concipitur per se et in se, adeo ut ipsius conceptus non involvat conceptum alterius rei»³⁴, и как пример он тотчас же приводит *extensio* как атрибут и *motus*³⁵ как модус этого атрибута. Но дальше, отвечая *Ольденбургу* на его вопросы, выраженные в терминологии *Декарта*, *Спиноза* опять, следуя своему правилу, говорит об атрибутах, называя их субстанциями. Субстанцию со своей точки зрения он и здесь называет *Deus*; то же самое и в письме 4.

Письма же дают также подтверждение того, что мы встречаемся с употреблением *Спинозой* языка *Декарта* в самые разнообразные периоды его жизни, всюду, где он обращается к последователям *Декарта* или критикует близкие им воззрения. В одном из писем к кушцу *Блейенбергу*, лишенному всякой способности к философскому мышлению, в 1665 году (письмо 21), *Спиноза* высказывает сожаление, что он, не зная его ранее, говорил с ним на своем языке, а не на более обычном и в данном случае не идущем в глубь вещей языке *Декарта*, который таким образом более бы соответствовал философской неподготовленности *Блейенберга*: «Video me melius multo facturum fuisse, si in prima mea Epistola Cartesii verbis respondissem»³⁶. *Спиноза* как бы извиняется в этой ошибке, замечая, что он надеялся, что *Блейенберг* относится к вопросу по существу и принял во внимание его соответствующие предварительные указания. Письмо 21 типично как попытка разъяснения человеку, запутавшемуся в содержаниях теологии и философии, необходимости границ между этими областями. И здесь *Спиноза* указывает, что атрибуты с теологической точки зрения не имеют ничего общего с атрибутами как содержаниями философского познания. «Me quod spectat, nulla Dei aeterna attributa ex sacra scriptura didici, nec discere potui» (р. 281). В 23 письме к *Блейенбергу Спиноза*, теряющий надежду на какое бы то ни было понимание по существу со стороны *Блейенберга*, пытается разъяснить ему свою точку зрения уже наглядными иллюстрациями, замечая, между прочим, что с философской точки зрения приписывать Богу те атрибуты, которые для человека кажутся совершенством, все равно, что приписывать человеку ослиные или слоновьи совершенства (р. 289). Также другие письма *Спинозы* — например, все письма к *Чирнгаусу* — дают многие характерные подтверждения тому, что имеющиеся взгляды на «фазы» воззрений *Спинозы* стоят в связи со смешением

различных содержаний употребляемых *Спинозой* терминов на основании невнимания к указаниям *Спинозы* по поводу этого употребления.

Вообще говоря, если будут приняты во внимание указанные выше источники терминологически обусловленных недоразумений, то вопросы о разногласии *Спинозы* с самим собой и его так называемых противоречиях примут, во всяком случае, другой характер. А если, кроме того, согласно требованиям *Спинозы*, в основу изучения его воззрений будет положена его теория познания (условие, к которому мы теперь переходим), с ее различением истинного познания от неистинного и пониманием с помощью слов, но не на основании слов, то отпадут еще очень многие недоразумения, считающиеся в настоящее время неразрешимыми.

Спиноза кратко и ясно выражает свое мнение по этому поводу: «Большинство недоразумений, — говорит он, — заключается в том, что мы неправильно применяем слова к вещам (*nomina rebus non recte applicamus*); если бы этого не было, то мы так же мало считали бы других заблуждающимися, — продолжает он, — как мало счел я заблуждающимся некоего человека, которого недавно слышал кричавшим: его двор улетел на курицу соседа; и именно потому, что для меня было достаточно ясно содержание его сознания» (*Eth. II, 47 Sch.*).

2. К вопросам познания в философии Спинозы

Итак, перехожу ко второму условию, необходимому для понимания учения *Спинозы*, именно к *обязательности предварительного изучения его взглядов на метод и теорию познания*. Для этого изучения основной материал дает *Tr. de int. em.*³⁷, который, по намерению *Спинозы*, должен был быть положен в основу его «*Этики*» (См. Примечание к нему *Спинозы*)*; его содержания требуют самого серьезного и внимательного изучения. *Спиноза* сам указывает в начале трактата на необходимость не только особенного внимания, но даже и соответствующего изменения всего строя жизни, как подготовки к действительно серьезному отношению к затронутым в нем идеям. *Без данных этого трактата невозможно сознательное отношение к основным определениям и аксиомам первой части «Этики»;*

* См. также мои разъяснения значения этого трактата. *Спиноза*, *Tractatus de intellectus emendatione*. Москва, Кушнерев.

между тем все дальнейшие положения и схолии являются только развитием и расчленением содержаний, данных в этих определениях и аксиомах.

Под методом исследования истины — *Methodus veri investigandi*, как уже было сказано, *Спиноза* не имеет в виду геометрического способа или порядка демонстрации познаваемого. Метод *Спинозы*, коротко говоря, есть путь к тому, чтобы уметь выяснить себе, что есть *истинная идея*, по его выражению, объективная сущность — *essentia objectiva*, уметь отличить истинную идею от не истинных идей и оградить себя от связанных с последними заблуждений: «*Vera methodus est via, ut ipsa veritas, aut essentiae objectivae rerum, aut ideae (omnia illa idem significant) debeto ordine quaerantur*», — говорит *Спиноза* о методе в *Tr. de int. em.* (р. 12). (См. также р. 10 etc.) В том же смысле он пишет об истинном методе в письме 37 к *Ж. В.* в 1666 году, р. 324, подчеркивая необходимость различения специфических областей познания. Истинный метод — *vera methodus* состоит «*in sola puri intellectus cognitione, ejusque naturae et legum, quae ut acquiratur necesse est ante omnia distinguere inter intellectum et imaginationem, sive inter veras ideas et reliquas, nempe fictas, falsas, dubias et absolute omnes, quae a sola memoria dependent*»³⁸. (Память, *memoria*, для *Спинозы* относится к области неадекватного познания).

Как сказано, для *Спинозы* условием такого исследования истины является серьезнейшая подготовка со стороны желающего по существу познать истину — подготовка, которая распространяется даже на изменение условий обычного существования. В письме к *Ж. В.* он указывает это следующими словами: «*Ad haec omnia assiduam meditationem, et animum et propositum constantissimum requiri, quae ut habeantur apprime necesse est certum vivendi modum et rationem statuere, et certum aliquem finem praescribere*»³⁹ (р. 324)*.

Первым шагом по пути истинного исследования является выяснение того, что есть *истинная идея* или адекватная идея (ср. *Eth.* II, Def. 4) и как понимать *критерий истины*; отмечу здесь только самое главное по этому поводу. Истинная

* Это глубоко серьезное отношение к философии, при котором она действительно является «делом жизни», особенно характерно для философов того времени. Ср., например, соответствующие соображения Декарта в «*Discours de la Méthode*» и в «*Meditationes*». Любопытнейшие страницы посвящены этим требованиям к «философу», например, у *Маймонида* (1135–1204). См. *Maimonides. Le Guide des Egarés (Moreh Nebuhim)*. Ed. Munk, t. I. Paris, 1856, chap. 5, 23, 24.

или адекватная идея носит в себе самой критерий своей истинности и не зависит ни от какого внешнего критерия, вроде, например, сравнения с объектом, или, как говорит *Спиноза*, с идеатом. «Veritas se ipsam patefacit» (Tr. de int. em., 13). «Veritas sui sit norma» (Eth. II, 43 Sch.)⁴⁰; она не нуждается ни в каком внешнем признаке. *Истинная идея должна согласоваться со своим идеатом, но не потому что истинна, что она согласуется с ним.*

Важно отметить, что хотя под «идеатом» *Спиноза* понимает «объект» идеи и сам употребляет иногда термин *objectum*, но, во-первых, его «объект» или «идеат» не совпадает с обычным пониманием объекта; ему, например, не противопоставляется «субъект». При этом слова «объект» и «субъект» в том смысле, в каком они употребляются современными исследователями (ср., например, *Остлер* об объекте и субъекте у различных исследователей, см. также Фр. 591 сл., 525, 531 и др.) имеют для *Спинозы* содержание, относящееся исключительно к области неадекватного познания. Поэтому желательно сохранить для объекта *Спинозы* выражение «идеат», так как оно лучше подчеркивает то, что дело идет об «объекте» в особом смысле слова, и, во всяком случае, об объекте идеи, а не об объекте по отношению к субъекту. Во-вторых, *Спиноза* пользуется термином того же корня, а именно, выражением «объективно», *objective*, в смысле как раз противоположном современному, и потому опять-таки желательно употреблять по отношению к объектам его идей выражение *идеат*, чтобы избежать смешения содержания *objectum* с содержанием *objective* у *Спинозы*. Выражение *objective* (*essentia objective*) употребляется *Спинозой* для обозначения некоторой данной в *идее* сущности; сущность же, как идеат истинной идеи, поскольку она дана не в *идее*, по выражению *Спинозы*, есть *формальная сущность*, или сущность, данная формально: *essentia formaliter*^{**}. Истинная идея есть соответствующая (никогда не тождественная) этой сущности *объективная сущность* или сущность, данная объективно: *essentia objective*.

Необходимость согласования истинной идеи с ее идеатом, как следствие ее истинности, подробно разъясненная в Tr. de int. em., выражена в Eth. I, Ax. 6. Истинная идея *должна* согласоваться со своим идеатом: «Idea vera debet cum suo ideato convenire».

* *Ostler H.* Die Realität der Aussenwelt etc. Paderborn: Schöningh., 1912, pp. 165 ff.

** Ср. употребление выражений «objective» и «formaliter» у *Декарта*.

Спиноза подчеркивает, что согласование *не* значит тождество. Истинная идея *всегда отлична* от идеата истинной идеи: «Idea vera est diversum quid a suo ideato» (Tr. de int. em., p. 11).

Истинная идея сопровождается несомненной *уверенностью* в ее истинности для того, кто *имеет* истинную идею: «Qui veram habet ideam simul scit se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare»⁴¹ (Eth. II, 43).

Эту достоверность (*certitudo*) истинной идеи, как разъясняет *Спиноза*, следует отличать от отсутствия сомнения, которое часто принимается за достоверность в неадекватном познании. Последняя, однако, есть только отсутствие причины, которая вызывала бы сомнения (Tr. de int. em.; Eth. II, 49 Sch.). Истинная достоверность есть не отсутствие сомнения, но нечто положительное: «Per certitudinem quid positivum intelligimus (vide Prop. 43 hujus cum ejusdem Schol.), non vero dubitationis privationem» (Eth. II, 49 Sch.). Достоверность, в свою очередь, не нуждается ни в каком внешнем подтверждении для того, кто способен иметь истинную идею, т. е. для *Спинозы* такие критерии достоверности, как, например, общепризнанность (Allgemeingültigkeit), не могут быть критериями достоверности. Истинная идея не есть нечто общепризнанное, но она *одна для всех, кто ее имеет*, «ad certitudinem veritatis nullo alio signo sit opus, quam veram habere ideam»⁴² (Tr. de int. em., p. 11).

В Tr. th. p., где *Спинозе* приходится встречаться с не имеющею ничего общего с философской достоверностью верой толпы, он особенно часто возвращается к различию между философской достоверностью из самой сущности идей* и кажущейся достоверностью в результате неадекватного познания (Tr. th. p., cap. 2, p. 371). Как первая не требует внешних критериев, знаков и проч. для ее утверждения, так уверенность неадекватного познания, имагинационная уверенность (Tr. th. p., cap. 2), всегда ищет себе поддержки или из опыта, или, в случае если затронута область религии, удостоверения в виде чудес. Такую кажущуюся достоверность, требующую внешних критериев и отличную от истинной достоверности, *Спиноза* обозначает также как моральную достоверность *certitudo moralis* (cap. 2, p. 372). (Отметим, что мораль для *Спинозы* отлична от этики. Мораль есть результат догматических неадекватных воззрений, основанных на смешении теологии и философии. Этика есть результат истинного познания (Tr. th. p., cap. 5, p. 13). Поэтому форм и выражений морали может быть неопределенно

* «Метафизическая достоверность» Декарта.

много, этика же только одна. Мораль доступна всякому, этика же только очень немногим, создавшим себе условия, необходимые для истинного познания.)

Истина, являясь критерием самой себя, есть в то же время и критерий для удаления ложного. Яркую формулировку этого воззрения мы находим в известном изречении *Спинозы*: «Sane sicut lux seipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est»⁴³ (Eth. II, 43, Sch.).

(Об отношении ложности к достоверности и истинности см. Tr. de int. em.; Eth. II, 49, Sch. и др.)

Для теории познания *Спинозы* Tr. de int. em. дает все основные содержания; в ее основу взят *Спинозой* выбор наилучших способов перцепции (Tr. de int. em., p. 9 etc.)*.

На основании соображений об истине устанавливаются основные отличия адекватного от неадекватного, т. е. истинного от неистинного познания (неистинное не должно быть смешиваемо с ложным).

Помимо собственных постоянных указаний *Спинозы* в этом направлении, уже из сказанного по поводу терминологии *Спинозы* вытекает то огромное значение, которое должно иметь для обсуждения любых вопросов его философии умение отличать эти специфические области познания, и ввиду этого необходимость предварительного изучения его теории познания.

К области неадекватного познания для *Спинозы* относится все то, что обыкновенно рассматривается как представление в результате восприятия в современном смысле слова и все производные от этих представлений понятия, а также (в известном смысле) память. Характерной чертой этой области является то, что она имеет дело со смутными идеями, в которых познание одной вещи затемняется одновременным познанием другой, что дает основу и для так называемых ложных идей. Неадекватное познание само по себе не есть ложное, оно есть результат незнания той или другой сущности. На его же основании возникают фикции, в которых содержания неадекватного познания смешиваются с сущностями или вещами истинно данными (см. Tr. de int. em., pp. 15–21, 22–28). *Спиноза* называет область

* В относящихся сюда соображениях *Спинозы* нет «противоречия» с «Этикой»: здесь он говорит о четырех видах перцепирования — percipiendi; исходя из них, он приходит к установлению трех видов познания — cognoscendi. Выражение «percipere» у *Спинозы* имеет широкое значение сознания вообще и не совпадает с содержанием перцепции или восприятия в современном смысле слова.

неадекватного познания областью имагинативной. *Imaginatio Спинозы* не равнозначно с «фантазией» или «воображением» в современном смысле слова; содержание этого последнего есть для *Спинозы* только один из видов фикции, в свою очередь, только части из области имагинативного познания*. Характерны для имагинативного познания множественность вещей в смысле числа, локализация их в пространстве и продолжительность во времени. Как сказано, к нему относятся все чувственные восприятия, образы и все абстракции; слова также принадлежат к области имагинативного познания: они, как говорит *Спиноза*, суть *pars imaginationis*⁴⁴; и потому-то, так как ими нам приходится пользоваться для общения, даже и тогда, когда речь идет о содержаниях истинного познания, они в особенности являются источником всевозможных заблуждений. Как *Tr. de int. em.*, так и другие трактаты *Спинозы* дают многочисленные примеры заблуждений и предрассудков, вытекающих из смещения образов, слов и абстракций имагинативного познания. В 4 письме к *Ольденбургу*, указывая на спутанность в рассуждениях *Бэкона*, *Спиноза* подчеркивает как основной источник недоразумений его неумение отличить истинное познание интеллекта от имагинативных содержаний и от построенных на них абстракций**. В *Tr. th. p.* *Спиноза* особенно часто предостерегает от смешения истинных идей с представлениями, символами и словами; для искоренения предрассудков он требует ясного понимания того, что истинная идея не есть ни представление, ни слово. (См. выше р. 16.)

В «Этике» *Спиноза* обращается к читателям: «*Lectoresque moneo, ut accurate distinguant inter Ideam sive Mentis conceptum, et inter Imagines rerum, quas imaginamur. Deinde necesse est, ut distinguant inter Ideas et Verba, quibus res significamus... Haec tria, imagines scilicet, verba, et ideae, a multis vel plane confunduntur, vel non satis accurate, vel denique non satis caute distinguuntur*»⁴⁵ (*Eth. II, 49, Sch.*).

Область истинного или адекватного познания, идеи которого ясны и отчетливы (*clarae et distinctae*), *Спиноза* обозначает как область интеллекта; интеллективное познание делится

* Не только выражение *imaginatio*, но даже и выражение *phantasia* понималось философами прошлых веков гораздо шире, чем это принято в настоящее время. См., например, интересное исследование: *Freudenthal J. Über den Begriff des Wortes φαντασία bei Aristoteles.* Göttingen, 1863.

** Ср. также «*Responsiones*» *Декарта*, в особенности *Гоббсу*.

им затем на познание ratio и intuitio. Интеллект, intellectus, как уже было указано, нежелательно переводить ни словом «разум», ни словом «рассудок», так как эти термины легко вызывают недоразумения и их области в любом современном ограничении неизбежно захватывают не относящиеся к области интеллекта абстракции. Излюбленные переводы терминов познания, как «способность» познания, «способность» представления (Erkenntnis-«vermögen», Vorstellungs-«vermögen») т. п., вообще недопустимы по отношению к терминам Спинозы, так как всякая «способность» этого рода отбрасывается им принципиально как фикция или абстракция неадекватного познания (ср. Eth. II, 48, Sch.). Желательно сохранить для перевода intellectus выражение *интеллект*, которое наполняется, по мере изучения вопроса об интеллекте у Спинозы, соответствующим ему специфическим содержанием. Наиболее подходящим переводом этого термина может служить выражение: истинное или ясное и отчетливое понимание. Спиноза сам говорит об интеллекте как о comprehensio (например, Eth. I, 30); как прилагательное от него предпочтительнее употреблять не многозначное выражение «интеллектуальный», но *интеллективный*.

Для передачи ratio и intuitio выражения «рассудок» и «разум» также не подходят по уже указанным соображениям. Выражение «рациональное познание» для ratio в особенности опасно по его современному характеру преимущественно абстрактного познания. Передача intuitio⁴⁶, например, как «интуитивное воззрение» в соответствии с немецкими выражениями intellektuelle или intuitive Anschauung, приводит невольно к недопустимым ассоциациям с соответствующими терминами позднейших философов, например, интеллектуальным воззрением Канта или Шопенгауэра, вполне отличным от интуиции Спинозы. Русский язык допускает выражение просто «интуиция», и пока оно еще достаточно неопределенно, чтобы не вызывать чуждых Спинозе ассоциаций; также и для ratio желательно установить выражение *рацио* (оно, кстати сказать, хотя и в другом смысле, уже имеет место в одном из славянских языков, и именно в польском, как *гасја*).

Для разъяснения сущности интеллекта и его отличий от имажинативного познания служит, главным образом, как сказано, Tr. de int. em.; однако важные данные имеются и в других трактатах Спинозы, как то: в Tr. th. p. и «Этике». Известная схолия 2-я Eth. II, 40, которую кладут обыкновенно в основу обсуждений теории познания Спинозы, представляет как бы краткое формулирование уже данного по этому поводу в остальных

трактатах и уже заключенного в значительной мере в определениях и аксиомах первой и второй части «Этики». В этой схолии, на основании предыдущего, выясняется, между прочим, значение истинного познания об общем (*notiones communes*) для рации, и отделение его от интуиции; причем более подробное обсуждение интуитивных содержаний откладывается до пятой части «Этики». (Замечу, между прочим, что математические примеры, которые приводятся как в «Этике», так и в *Tr. de int. em.*, имеют главным образом значение иллюстрирующих примеров. Недопустимость иного к ним отношения (Фр. 54) будет подробно затронута мной в специальном исследовании.)

Все первые четыре книги «Этики» дают богатый материал для выяснения содержаний имагинативного познания и интеллекта как рации; относительно рации см. в особенности *Eth. II*, 44 и след., эти 4 первые части «Этики» в связи с *Tr. de int. em.* кладут необходимую основу для понимания интеллекта как интуиции. Понимание интеллекта как интуиции в особенности тесно связано с пониманием вопроса об *идеях идей*, имеющего у *Спинозы* не только не противоречивое или двусмысленное (Фр. 53 сл.), но глубоко положительное значение. Вся пятая часть «Этики» построена на учении *Спинозы* об идеях идей, и таким образом *idea mentis* менее всего может быть признана «совершенно не нужным и бессмысленным удвоением понятия» (Фр. 53). Для интеллективного, адекватного познания характерным является то, что оно, как таковое, *не ограничено человеческим познанием и тем более неадекватным человеческим познанием*; все учение *Спинозы* об истинном познании есть протест против приписываемых ему психологизма или рационализма, в смысле субъективизма, или «тождества у *Спинозы* гносеологического отношения с психологическим», притом еще как убеждения самого *Спинозы* (Фр. 530, 533, 540). К адекватному познанию *Спинозы* необходимо подходить, оставив в стороне все точки зрения современного релятивизма, и помнить, что в нем идет речь о бесконечном интеллекте как таковом и о познании человеческого духа, *mentis humanae*, только постольку, поскольку (*quatenus*) это последнее является частью бесконечного интеллекта, т. е. поскольку человек познает адекватно. Сущность человеческого духа — *essentia mentis*, которую, кроме того, не следует смешивать с сущностью человека — *essentia hominis*, состоит, как указывает *Спиноза*, из адекватного и неадекватного, а не только из неадекватного (Фр. 533) познания.

И именно, поскольку человеческий дух состоит *и* из адекватного познания, он является частью истинного познания

как такового, т. е. бесконечного интеллекта — *pars intellectus infiniti*. Только имея в виду то, что *Спиноза* понимает под бесконечным интеллектом и отношением к нему человеческого познания, возможно серьезно подойти к вопросу об атрибутах и о так называемом параллелизме, так же как и ко всем другим основным вопросам философии *Спинозы*. Эти же вопросы, с другой стороны, неизбежно должны остаться глубоко непонятными и противоречивыми при точках зрения вроде той, что «теория знания *Спинозы* колеблется между гносеологическим монизмом... и сенсуалистическим скептицизмом, усматривающим в знании лишь субъективную реакцию индивидуальной души на телесные процессы в организме» (Фр. 533–534).

Бесконечный интеллект, со своей стороны, не следует смешивать с атрибутом cogitatio у Спинозы. Бесконечный интеллект, так же как и человеческий дух, является только модусом атрибута cogitatio, но только бесконечный интеллект есть, как указывает *Спиноза*, бесконечный модус этого атрибута, а человеческий интеллект есть его конечный модус. По отношению к атрибуту cogitatio, модусом которого является интеллект, необходимо здесь же отметить, что термин cogitatio желательнее, как в произведениях *Спинозы*, так и в произведениях *Декарта*, не переводить словом «мышление» (*Denken*), несмотря на то, что, например, *Декарт* сам, за неимением другого слова, употребляет для перевода выражения cogitatio выражение *penser*. Но мы видим, что даже у ближайших последователей *Декарта* выражение *penser* опять употребляется только в обычном смысле, т. е. другом смысле, чем оно дано у *Декарта*, как перевод для cogitatio*. Действительно, при переводе cogitatio словом «мышление» слишком близкой оказывается возможность скольжения в сторону обычного и, можно сказать, ежедневного употребления этого слова. Потому желательнее сохранять, где возможно, выражение cogitatio; наиболее близким переводом его могло бы быть выражение сознание (в некоторых отношениях лучше, чем сознание). Выражение cogitationes у *Спинозы* и *Декарта*, по отношению к человеческому познанию, вполне передается выражением *содержания сознания*. Для такого перевода есть основание у *Спинозы* и у *Декарта*, как это видно, например, из следующего определения *Декарта*, приводимого *Спинозой* в Pr. Ph. C. (р. 121), подчеркивающего также и невозможность

* Ср., например, знаменитую «La logique (du Port Royal), ou l'art de penser» <Логика (Пор-Рояля), или Искусство мыслить>, XVII столетия (авторы: Arnauld и Nicole).

передать содержание термина *cogitatio* термином «мышление», с его определенным, более узким содержанием: «*Cogitationis nomine complector omne id, quod in nobis est, et cuius immediate conscii sumus. Ita omnes voluntatis, intellectus, imaginationis, et sensuum operationes sunt cogitationes*»⁴⁷. Другие многочисленные соответствующие этому указания даны как в произведениях Декарта, так и в произведениях Спинозы.

Атрибут *cogitatio* в смысле Спинозы необходимо строго отличать от его бесконечного модуса, бесконечного интеллекта, также и для того, чтобы не путать бесконечного интеллекта в смысле Спинозы, изредка называемого им *infinitus intellectus Dei* (*Eth. II, 11, Cor.*), с интеллектом Бога, приписываемого субстанции как атрибутом, с антропоморфической точки зрения, как обычным мнением, так и философами, не отличающими философии от теологии. Как сказано, человеческий интеллект (т. е. человеческий дух, поскольку *quatenus*) он познает адекватно) является для Спинозы частью бесконечного интеллекта; между тем, по указанию Спинозы, с интеллектом Бога как атрибутом Бога, он бы уже во всяком случае не имел ничего общего, кроме имени, т. е. человеческий интеллект и интеллект Бога как атрибут Бога, были бы сходны не более и не менее «*quam inter se conveniunt canis, signum coeleste, et canis, animal latrans*»⁴⁸ (*Eth. I, 17. Sch.*). Выражение «интеллект Бога» в этом случае мы не могли бы понимать иначе как сущность Бога, *essentia Dei*; сущность Бога можно называть «интеллект Бога» или «воля Бога», но этим мы ничего не прибавим и не изменим в ней, можем, однако, легко запутать себя этими антропоморфическими выражениями (ср. *Eth. I, 33, Sch. 2*).

Характерным для интеллективного, истинного познания является полная независимость его содержаний от числа, локализации, в смысле определенного места (хотя бы дело шло и о модусах атрибута протяжения), и от времени (которое для Спинозы есть мера ограниченного существования, иначе продолжительности, характерной для области имагинативного познания). Субстанция, атрибуты, отношения субстанции к атрибутам, отношения атрибутов друг к другу и к модусам познаются только путем интеллекта; притом только интеллекту доступно познание истинной необходимости и реальности. Он же выясняет и необходимость случайности и неадекватности для содержаний имагинативного познания. Отсюда ясно, что вопрос об атрибутах, так же как и вопрос о параллелизме, неизбежно связан с учением Спинозы о бесконечном интеллекте, об отношении к нему человеческого познания, а также с различием

истинной реальности и необходимости интеллекта от кажущейся реальности и случайности имажинации. Не имея в виду всех этих различений, нельзя разъяснить, например, вопроса о реальности атрибутов, не стоящей ни в какой связи с существованием в обычном смысле слова, или вопроса о бесконечности атрибутов, означающей не множественность, но вневчисленность (см. ниже р. 57 и сл.); при этом также не может быть разрешен вопрос об идеях идей, в связи с которым стоит вопрос о знаменитом II, 7 «Этики»; не может быть выяснено отношение духа и тела, помимо неадекватного познания тела, в связи с особенностями человеческого познания, соединяемыми нередко под ничего не говорящим о *Спинозе* выражением мистицизма и т. п. Знание этих же различений необходимо и для того, чтобы предупредить, по отношению к содержаниям истинного познания, а также по отношению к *необходимому* порядку и связи этих содержаний истинного познания, постановку вопросов, недоразумений и упреков в «противоречиях» с точки зрения содержания и *случайного* порядка и связи имагинативного познания. Само собой разумеется, что сделанных здесь кратких замечаний об интеллекте, имажинации и некоторых других моментах метода и теории познания у *Спинозы* не достаточно, да они и не предназначены для того, чтобы предложить готовый материал для перехода к разъяснению по существу затронутых вопросов; как раз наоборот, эти краткие сведения должны более наглядно показать, что такое разъяснение здесь, *без предварительного серьезного изучения метода и теории познания Спинозы, невозможно*. Дальнейшее исследование поэтому там, где оно касается по существу указанных вопросов, уже не претендует более на общепонятность, но предполагает в читателе специальное знакомство с основными воззрениями как самого *Спинозы*, так и мнениями его главнейших исследователей. В общем же оно сохраняет своей основной задачей необходимость предупредить некоторые обычные недоразумения указанием на условия, выполнение которых может способствовать их устранению, и подчеркнуть в этих вопросах те стороны, которые требуют особенного внимания и осторожности при их обсуждении. Именно с этой точки зрения является желательным, до окончательного перехода к вопросам об атрибутах и параллелизме, остановиться еще на двух моментах, из которых первый стоит в связи с вопросом об атрибутах, второй — с вопросом о положении 7 II части «Этики» и отношением духа и тела. Я имею в виду 1) вопрос об *определении* — *Definitio* у *Спинозы*, который необходимо должен быть отмечен для понимания определения атрибутов, и 2) вопрос об *истинных идеях* и *вещах*, в связи

с аксиомой шестой части первой «*Этики*», лежащей в основе как содержания *Eth. II, 7*, так и вытекающих из него следствий. Оба эти момента имеют чрезвычайно серьезное общее значение для всей философии *Спинозы*, но и их я имею в виду только отметить в наших целях, не имея возможности здесь даже отдаленным образом передать всю сложность их содержания.

3. К вопросу об определении у Спинозы

Спиноза отличает различные виды *определения*, в связи с различными видами познания и соответствующей этим видам реальности. Так, необходимо отличать, по указаниям *Спинозы*, определение как *definitio* от определения как *determinatio*^{*}; затем определение в имажинативном познании, которое, в свою очередь, имеет другое значение, чем определение в истинном познании. Важные данные в этом отношении предлагает *Tr. de int. em.*, *Tr. de Deo*, также Письма и «*Этика*». Истинное определение как *definitio* выражает объективную сущность некоторой в смысле *Спинозы* реальной вещи, т. е. некоторой формальной сущности; оно есть то же, что истинная идея этой вещи; отсюда истинное определение как *definitio* для *Спинозы* и заключает в себе и выражает *только утверждение сущности определяемой вещи и ничего другого*: «*Veram uniuscujusque rei definitionem nihil involvere neque exprimere praeter rei definitae naturam*» (*natura = essentia*⁴⁹) (*Eth. I, 8, Sch. 2*). «*Definitio cujus-cunque rei ipsius rei essentiam affirmat*»⁵⁰ (*Eth. III, 4, Dem.*).

В 1666 году в письмах 34, 35 к *Хр. Гюйгенсу* *Спиноза* указывает на зависимость понимания единства Бога в смысле *Спинозы*, т. е. субстанции, от правильного понимания того, что есть истинное определение — *definitio*, причем необходимо помнить, что «*veram uniuscujusque rei definitionem nihil aliud, quam rei definitae simplicem naturam includere*»⁵¹. Из того, что определение выражает *только* сущность определяемого, необходимо следует, что никакое истинное определение — *definitio* — не может заключать в себе *числа* предметов и не может указывать на их ту или другую численность; продолжение письма формулирует это в следующих словах: «*Nullam definitionem aliquam multitudinem, vel certum aliquem individuorum numerum involvere vel exprimere; quandoquidem nihil aliud, quam rei naturam, prout ea in se est, involvit et exprimit*»⁵² (*Ep. 34, p. 316*); то же

^{*} И то и другое относится к содержаниям истинного познания.

и в «Этике»: «Nullam definitionem certum aliquem numerum individuum involvere neque exprimere, quandoquidem nihil aliud exprimit, quam naturam rei definitae»⁵³ (Eth. I, 8, Sch. 2).

Совершенно то же воззрение на истинное определение как *definitio essentiae rei*⁵⁴ находим мы и в 1663 году; например, в *Cog. met.*, отказываясь критиковать неправильные воззрения на определение, *Спиноза* указывает, что, во всяком случае, нельзя дать определения — *definitio* — некоторым вещам иначе, как разъяснив их сущность: «Nullam definitionem alicujus rei dare possumus, quin simul ejus essentiam explicemus» (р. 197). Возможные недоразумения по поводу истинного определения *Спиноза* пытается устранить также, например, в письме 4 *Ольденбургу* и 9 *де Фризу*. *Ольденбургу* он выражает надежду, что для философа, который умеет различить фикцию от истинной идеи, т. е. истинное познание от имажинативного познания, известно, что всякое определение — *definitio* — интеллекта несомненно истинно и, таким образом, есть аксиома: *omnis definitio sive clara et distincta idea sit vera*⁵⁵ не может вызывать сомнения у того, кто знает, что есть ясная и отчетливая идея. *Де Фризу Спиноза* разъясняет, что самое содержание определения надо отличать от термина, который выбирается для ее обозначения; выбор обозначения не может быть верен или неверен. Действительно, термин *субстанция*, например, не есть нечто данное с некоторой сущностью (мы знаем взгляды *Спинозы* на слова как часть области имажинации), потому это слово и может употребляться *Декартом* для обозначения другого содержания, чем *Спинозой*; при этом определение, с которым оно соединено, указывает на то содержание, которому оно служит обозначением, но не обратно. Определение как *definitio* не является разъяснением содержания некоторого термина, но всегда некоторой сущности, т. е. термин играет в нем второстепенную роль, указывая в то же время, как автор обозначает определяемую им сущность.

Поскольку истинное определение есть выражение самой сущности такой вещи, которая *in se est et per se concipitur*⁵⁶, т. е. вещи, сущность которой включает в себя *необходимое* существование (см. ниже р. 54 сл.), как например, субстанции или атрибута, оно не требует для себя никакой другой вещи, т. е. определение — *definitio* никогда не есть в этом случае детерминирующее определение; определяемая им сущность «*non determinatum posse concipi*»⁵⁷ (Ер. 36, р. 320). Различие дефинитивного определения (*definitio*) от детерминирующего (*determinatio*) совершенно необходимо для понимания не только учения об определении у *Спинозы*, но и основ его философии. Материал

для этого разъяснения дает Tr. de int. em. наряду с Письмами *Спинозы*. Например, в письме к *Гюйгенсу Спиноза* выясняет, что его определение абсолютной сущности, которую он обозначает термином Бог, есть истинное определение — *definitio*, но не детерминирующее — *determinatio*. Являясь истинным реальным определением, т. е. идеей абсолютной реальной сущности, определение субстанции не может включать в себя ничего другого, кроме нее, т. е. не может быть детерминирующим. См. также письмо 50. Отсюда перевод одним словом этих двух терминов *Спинозы*: *definitio* и *determinatio*, без указания на различие в их содержаниях, вводит (Фр. 549) и вводил в заблуждение самых выдающихся исследователей; как пример приведу *Гегеля*.

На основании неразличения определения как *definitio Спинозы* от детерминирующего определения, *Гегель*, имея в виду определение как *definitio Спинозы*, исходит в то же время из выражения *Спинозы*: *Determinatio est negatio* <определение есть отрицание>*, — и на этом основании строит выводы о субстанции и атрибутах *Спинозы*, совершенно недопустимые именно потому, что их определения не детерминирующие определения, и если детерминирующее определение есть отрицание, то *определение как definitio есть для Спинозы абсолютное утверждение, и только такое определение он допускает как основу для всех своих философских дедукций*. Таким образом, «известное убеждение *Спинозы* в отрицательном характере всякого определения» (Фр. 549) не только не есть «убеждение *Спинозы*», но является полным недоразумением по отношению к основным определениям философии *Спинозы*.

Отмечу кстати, что с неразличением определения-*definitio* и детерминирующего определения тесно связано неразличение математических примеров от иллюстрируемых ими философских реальностей; и действительно, у того же *Гегеля* мы находим и недоразумения о значении математического «метода» для *Спинозы* (см. выше р. 13 сл.), и недопустимое сопоставление *Спинозы* в этом отношении с *Вольфом*, а в результате упрек в противоречии, не имеющем места у *Спинозы***.

Отделяя определение как *definitio* от детерминирующих определений, на которых мы здесь не будем останавливаться, *Спиноза*, кроме того, отделяет истинные определения как от номинальных, так и от реальных определений традиционной логики, с их родами и видовыми различиями, которые для

* *Hegel. Werke. Logik, I, I, SS. 74 ff.*

** *Hegel. Logik. Einl. SS. XIX ff.*

Спинозы являются, по отношению к обеим этим группам определений, абстракциями в результате неадекватного человеческого познания. По поводу воззрений *Спинозы* на неуместность в истинном определении вопроса о роде и видовом различии см. Tr. de int. em., p. 21 etc.; чрезвычайно любопытна также его критика воззрений на определение у традиционных логиков в Tr. de Deo I, гл. 3, pp. 32, 33. Указывая на то, что философы уверены в необходимости для правильного определения указать род и видовое различие — een geslagt en onderscheid (genus et differentia specifica), он продолжает: «Однако, хотя с этим согласны все логики, я, тем не менее, не знаю, откуда они берут это. И во всяком случае, если бы это было так, то было бы невозможно никакое знание». Он разъясняет, что при таких условиях первое определение невозможно, а следовательно, и все остальные также. Однако, заканчивает *Спиноза* свои рассуждения по этому поводу, «так как мы считаем себя свободными и ни в каком случае не связанными их постановлениями, то мы должны дать другие правила определения, согласные с истинной логикой, в соответствии с различением вещей по их сущности».

Поскольку определение для *Спинозы* передает самую сущность вещи, являясь содержанием истинного познания, т. е. истинной идеей этой сущности, постольку само собой понятно, что определение того, что *Спиноза* называет субстанцией, т. е. независимой сущностью, включающей *необходимое* существование, а следовательно, и определение атрибутов, поскольку они выражают сущность субстанции, во всяком случае, не требует для своего понимания ничего, кроме этой самой сущности. Т.е. здесь, во всяком случае, не может быть и речи ни о роде, ни о видовом различии. Однако и истинное определение зависимых сущностей не может заключать в себе ни рода, ни видовых различий или свойств вещей. Определения модусов, т. е. сущностей, которые не заключают в себе необходимого существования и зависят от субстанции (ср. Ep. 4, p. 201), должны заключать в себе указание на атрибут, модусами которого они являются; но модус не есть вид атрибута, потому и атрибут является здесь не как род, но употребляется, если иметь в виду аналогию с определением традиционной логики, — как бы род, quasi genus: als haar geslagt zijnde (Tr. de Deo, p. 34); иначе: атрибуты употребляются в истинном определении как notiones communes (см. ниже p. 61 сл.), но никогда не как notiones universales обычных, все равно реальных или номинальных, определений, с их родами и видами и общими понятиями, или словами, как представителями общих

понятий. Эти вопросы в произведениях *Спинозы* рассматриваются в связи с его учением об абстракции, а также в связи с различиями между реальными сущностями — *entia realia*, сущностями, свойственными только разуму, — *entia rationis* и имажинативными сущностями — *entia imaginationis*.

Истинное определение как *definitio* некоторой данной сущности может быть *только одно*, как это ясно из указанных особенностей определения (и, следовательно, атрибуты никогда не могут быть рассматриваемы как определения субстанции (Фр. 527). Не останавливаясь здесь на особенностях детерминирующего определения, укажу только, что детерминирующих определений для каждой вещи из той области, где они могут быть применяемы, может быть дано *неопределенное множество*; примером могут служить детерминирующие определения математических содержаний, и потому хотя они могут служить и употребляться *Спинозой* для иллюстрации и аналогии, но никогда не должны быть смешиваемы с единым реальным определением некоторой метафизической сущности. Взгляд на определение остается одинаковым во все периоды жизни *Спинозы* (см. заключительные слова последнего письма *Спинозы* к *Чирнгаусу*, в 1676 г., где он снова и по-прежнему, как и в 1661 году в письме к *Ольденбургу*, с напрасным усилием указывает на различие в определениях *entium rationis* от определений *реальных в его смысле слова вещей* — *entium realium*).

Итак, подходя к определению атрибутов, мы должны помнить, что здесь идет дело о *definitio*, т. е. об истинной идее некоторой реальной сущности. И как истинная идея имеет в себе критерий своей истины и *должна* соответствовать своему идеату, так и истинное определение должно соответствовать определяемой им вещи, на основании той же аксиомы «Этики» I, 6: *Idea vera debet cum suo ideato convenire*.

4. *Idea u res у Спинозы: Eth. I, Ax. 6*

С этим мы переходим ко второму намеченному моменту: к вопросу о том, что есть *идея* и что есть *вещь* для *Спинозы* в истинном познании, о котором говорит аксиома 6 первой части «Этики». Вещь или *res* есть для *Спинозы* некоторая сущность, данная формально — *essentia formaliter*; идея в истинном познании есть *essentia objective* — сущность, данная объективно, которая и должна соответствовать сущности, данной формально. Таким образом, *Eth. I, Ax. 6.*: «Истинная идея должна согласоваться со своим

идеатом», — может быть выражена словами: *всякая объективно данная сущность должна соответствовать формально данной сущности*, при этом последняя и есть вещь — *res*, познаваемая адекватным познанием. Вещи — *essentiae formaliter* для адекватного познания — не ограничены при этом областью того или другого одного атрибута, например, атрибута *extensio*. Как формальные сущности для бесконечного интеллекта могут быть даны модусы любых атрибутов, например, и модусы атрибута *cogitatio*; отсюда и объективные сущности, т. е. истинные идеи этих идеатов могут быть не только идеями модусов других атрибутов, но и идеями модусов атрибута *cogitatio*, т. е. идеями идей. Однако идеи, т. е. объективно данные сущности, будут ли они идеями любых модусов любых атрибутов или, в частности, идеями идей, всегда остаются отличными от формально данных сущностей, т. е. своих идеатов, и соответствие с ними — *convenientia* — не должно быть принимаемо за тождество, как уже было указано выше (р. 33). Идея, или объективная сущность, всегда есть зависимая сущность, т. е. некоторый модус атрибута *cogitatio*, и именно часть бесконечного модуса этого атрибута — бесконечного интеллекта. Между тем, формальная сущность, т. е. идеат идеи, может быть как независимой сущностью субстанции, так и зависимой сущностью бесконечных модусов (как конечных, так и бесконечных (см. ниже р. 61), всех ее бесконечных атрибутов*).

Данные формально сущности — *essentiae formaliter* — связаны между собой причинной связью как *causae*. Но не в смысле «действующих причин» в обычном смысле слова, но *причин по сущности*, по выражению *Спинозы*; только в переносном смысле причины, познаваемые интеллектом, могут быть называемы *causae efficientes*, действующими причинами; по указанию *Декарта* их следовало бы называть *quasi efficientes* <как бы действующими>**. Объективно данные сущности, т. е. идеи, связаны между собой связью оснований познания как *rationes*, отсюда мы подходим к тому важному моменту, что *ratio* (здесь не в смысле *рацио* как вида познания, но) в смысле «основание познания», или «*causa* по отношению к идеям», должно

* То, что *Спиноза* говорит об истинной идее и ее идеате уже само по себе, помимо всего прочего, указывает на недопустимость того их отождествления, которое лежит в основе «гносеологического монизма», развиваемого Франком; знание теории познания *Спинозы* заполняет глубоким содержанием его утверждение: «*Idea vera est diversum quid a suo ideato*» (Tr. de int. em., p. 11).

** *Descartes*. Oeuvres. Ed. Tannery. Vol. VII, p. 243 (341).

совпадать, но никогда не может быть тождественным с *causa* в собственном смысле слова, по отношению к вещам; таким образом, встречающееся нередко у *Спинозы* выражение *ratio sive causa* ошибочно толковать как тождество, все равно, делая ли ударение на «*ratio*» и кладя в основу всей системы *Спинозы* «рационализм» в современном смысле слова или же делая ударение на *causa* и этим путем предпринимая материализацию или энергизацию его учения. *Оба эти воззрения для Спинозы являются абсурдными.* Выражение: *causa sive ratio* не выражает тождества: *causa* не = *ratio*; и тем не менее, это выражение употребляется *Спинозой* с полным правом, и именно в результате теории познания *Спинозы*, по которой истинная идея должна согласоваться со своим идеатом, и следовательно, устанавливая некоторую истинную идею как *ratio* другой истинной идеи, мы в то же время устанавливаем некоторую объективную сущность для формальной сущности, являющейся причиной — *causa* — для формальной сущности идеата предыдущей идеи; отсюда мы имеем право вместо *causa* сказать *ratio* или употребить выражение *causa sive ratio* — не потому, что *causa* здесь равна *ratio* или *Спиноза* склонен рассматривать все реальные связи и отношения по образцу логических (Фр. 52), но потому, что «истинная идея должна согласоваться с ее идеатом», и следовательно, преследуя в истинном познании порядок и связь системы (*не* ряда, см. *Tr. de int. em.*) оснований или идей — *rationum*, мы тем самым преследуем и порядок и связь соответствующих им причин или идеатов — *causarum*.

Итак, содержания истинных идей должны согласоваться (*convenire*) с содержанием их идеатов, вещей, а необходимый порядок и связь истинных идей должны быть одинаковы с порядком и связью их идеатов, т. е. вещей; т. е. система истинных идей (*essentiae objective*) как система *rationum* располагается так же, как и система реальных вещей (*essentiae formaliter*), т. е. система *causarum*; при этом в первую систему входят все бесконечные истинные содержания одного бесконечного модуса одного из атрибутов субстанции, и именно атрибута *cogitatio*, во вторую — бесконечные (конечные и бесконечные) модусы бесконечных атрибутов субстанции. Для человеческого познания, поскольку (*quatenus*) оно познает адекватно, т. е. является частью бесконечного интеллекта, его истинным идеям будут соответствовать как идеаты *essentiae formaliter* модусов атрибута *extensio* и атрибута *cogitatio*.

На основании сказанного должен быть понимаем и двойственный характер определений *Спинозы* — например,

определения субстанции. Eth. I, Def. 3: «Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur»; в выражении «in se est et per se concipitur» первая часть указывает на сущность, данную формально, вторая часть — на сущность, данную объективно; т. е. формально данная сущность есть то, что in se est; объективно данная — то, что per se concipitur. Отсюда же ясно, что Eth. I Ax. I: «Omnia quae sunt vel in se vel in alio sunt»⁵⁸ — касается формальных сущностей или вещей; Ax. 2: «Id quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet»⁵⁹ — является ее непосредственным дополнением по отношению к объективным сущностям или идеям, и т. д. Помимо того, что *causa* и *ratio* для Спинозы служат терминами для выражения различного, а не тождественного содержания, оба выражения употребляются им, как уже отчасти было указано, по отношению к содержаниям истинного познания в смысле, отличном от обычного смысла; так, что касается выражения *causa*, то как Декарт, так и Спиноза поясняют, что для интеллекта выражение *causa efficiens* не имеет того смысла, как для нашего имагинативного антропоморфически окрашенного познания.

Поскольку сущность субстанции является причиной существования (но не существования во времени) всех вещей, т. е. всех остальных сущностей, Спиноза сам считает более подходящим выражением вместо *causa efficiens* также схоластическое выражение *causa essendi*⁶⁰ (Eth. I, 24, Cor.); по отношению к сущностям, причиной которых является для всех вещей сущность Бога, он обозначает ее как *causa essentialiter*⁶¹ (Eth. I, 25). Декарт смотрит как на «illiterati» <невежд> на тех, кто «tantum ad causas secundum fieri, non autem secundum esse, attendunt» <помышляют лишь о причинах для становления, но не причинах для бытия>^{*}. Таким образом, абсолютная сущность есть по отношению к существованию *causa essendi*, по отношению к сущности как основе всего — *causa essentialiter*; в обоих случаях причина есть действующая причина, но не в антропоморфическом смысле, или в смысле современного естествознания, или современной философии, но в смысле активности с точки зрения Спинозы, именно: независимости от чего бы то ни было для нее внешнего. Абсолютная сущность является причиной всех вещей, *causa rerum*, в том же смысле, как и причиной самой себя — *causa sui*, т. е. не путем «действия», но по этой самой своей сущности. В этой сущности дано ее необходимое существование и в ней же даны сущности всех вещей, а вещи не «произведены» путем

* Ibid., p. 369 (524).

чего-то фиктивного, называемого с нашей обычной точки зрения «силами»: «Ex data natura divina tam rerum essentia quam existentia debeat necessario concludi; et... eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est»⁶² (Eth. I, 25 Sch.), т. е. опять-таки, сущность и существование вещей даны в Боге или субстанции, in Deo, а не propter Deum, не путем сил, но путем его сущности, его природы, которую в этом смысле самую же, по отношению к следствиям, можно рассматривать и как мощь — потенцию. Действительно, для *Спинозы* потенция есть сама сущность вещей: «Dei potentia est ipsa ipsius essentia» (Eth. I, 34 Dem.), и в другом месте: «Potentia Naturae (см. ниже p. 66 сл.) sit ipsa divina potentia...; divina autem potentia sit ipsissima Dei essentia»⁶³ (Tr. th. p., Cap. 6. p. 24). Сама сущность есть причина, и она же есть активность. В полном соответствии с этим пониманием причины и потенции стоит и понимание *Спинозой* силы с точки зрения истинного познания; сила для *Спинозы* есть та же сущность вещи. (Ср. Pr. Ph. C. I, 7. Sch., p. 132.)*

В начале статьи было указано, что нельзя подходить к философии *Спинозы*, рассматривая все содержание нашего сознания как представление или объект для субъекта; в этом смысле шопенгауэровский путь для исследования причин может быть приведен как пример того, как не следует подходить к пониманию причин у *Спинозы*** . Заподозрение *Спинозы* в смешении содержаний, вкладываемых им в термины causa и ratio, а в результате действительное смешение их у него *Шопенгауэром*, выходки *Шопенгауэра* против causa sui у *Спинозы*; недоразумения по поводу так называемого онтологического доказательства Бога у *Декарта* и *Спинозы* (которые, кстати сказать, никак не могут быть сопоставлены без внимания к разным употреблениям термина Deus у *Декарта* и *Спинозы*), так же как и многие другие заблуждения *Шопенгауэра* по поводу философии *Спинозы* являются естественным результатом неразличения *Шопенгауэром* указываемых *Декартом* и *Спинозой* специфических различий способов познания. Grund des Seins («causa essendi») *Шопенгауэра*, уже не говоря о том, что он есть основание познания, т. е. не причина у *Шопенгауэра*, не должен поэтому быть смешиваем с causa essendi *Спинозы*, но может служить аналогией и иллюстрацией для понимания одной стороны

* Ср. о «силе» у *Декарта* в исследовании *Любимова Н. А.*, профессора Московского университета. Философия Декарта. 1886.

** См. *Schopenhauer. Werke.* Herausg. von Grisebach. Bd. III. Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.

вопроса о причине у *Спинозы*, а именно, ее независимости от «сил» механического миропонимания. (Вопрос о видах причины у *Спинозы* и о причинах *Шопенгауэра* будет мною подробно рассмотрен в специальном исследовании.)

Для того, кто знаком с произведениями *Спинозы* и следил за ходом последних рассуждений, вероятно, уже ясно, каким путем пойдет далее обсуждение вопроса о «бесконечных» атрибутах субстанции, а также и разъяснение II, 7 «Этики». Для тех же, для кого выводы из сказанного остаются пока скрытыми, напоминаю, что намерение этой статьи — указать, какие условия особенно необходимы для понимания учения *Спинозы* и какие моменты и содержания при этом требуют особого внимания и изучения, а не предложить эти самые условия или содержания уже данными.

После этих замечаний обратимся к вопросу об атрибутах.

II. К вопросу об атрибутах у Спинозы

Для вопроса об атрибутах имеют большое значение мысли *Спинозы* в письмах к *Чирнгаусу*, как непосредственно адресованных ему, так и в письмах через *Шуллера*. (См. Ер. 64, 65, 66, 70, 72, 80, 81, 82. См. также вышесказанное об атрибутах по поводу терминологии *Спинозы* и *Декарта*, pp. 24–27.)

Зная, что означает интеллект для *Спинозы* и что он понимает под определением, ясно, что определение атрибутов должно быть для *Спинозы* истинным реальным определением, но не реальным определением в смысле традиционной логики. Приведу еще одно из указаний *Спинозы* для напоминания о том, что такое определение не содержит никакой абстракции и не требует никакого родового понятия; непосредственно по отношению к вопросу об атрибутах *Спиноза* говорит: «Ik heb duydeleyk gezegd, dat alle eigenschappen, die van geen ander oorzaak afhangen, en om welke te beschryven, geen geslagt van nooden is, aan het wezen Gods toebehooren»*, т. е.: я ясно указал, что те атрибуты (об употреблении выражения *eigenschappen* см. выше p. 25), которые не зависят ни от какой другой причины и для определения которых не требуется никакого родового понятия, принадлежат к сущности Бога. Другими словами, они являются «атрибутами» в смысле *Спинозы*.

* См. второй диалог в Tr. de Deo. p. 20. В нем Theophilus говорит как познающий путем ратцо.

При тех же условиях знания теории познания *Спинозы* и его учения об определении, в определении атрибутов: «Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens»⁶⁴ (Eth. I, Def. 4) — мы не увидим в выражении «quod intellectus percipit», так же как и в выражении «essentiam exprimit» (Eth. I Def. 6), указания на «субъективизм» в учении об атрибутах, с точки зрения, например, приводимой *Франком* (Фр. 526) (уже нами было обращено внимание на недопустимость приложения субъективизма вообще по отношению к содержаниям истинного познания с точки зрения *Спинозы*), но мы увидим в этих выражениях указание на *реальность* познаваемого содержания. Слово «exprimit» в Eth. I, Def. 6 по отношению к атрибутам действительно касается познания интеллектом в атрибутах сущности субстанции: сущность субстанции для интеллекта «выражена» в атрибутах; но, по аксиоме Eth. I, Ax. 6, истинная идея соответствует идеату, и то, что для интеллекта «выражено» в объективной сущности, то дано вне интеллекта как формальная сущность; действительно, мы читаем в Eth. I, 19 Dem.: «Per Dei attributa intelligendum est id, quod (per Defin. 4) divinae substantiae essentiam exprimit, hoc est id, quod ad substantiam pertinet»⁶⁵. Здесь выражение «exprimit» говорит об атрибутах по отношению к интеллекту, т. е. к объективной сущности; «pertinet» — по отношению к формальной сущности*. Как еще одно подтверждение сказанному, укажу также, что *Спиноза* применяет в этом смысле термин «exprime» не к одним атрибутам, но и к *модусам*. Модусы, или единичные зависимые вещи истинного познания, тоже в этом же смысле, т. е. в их *essentiae objective*, «выражают» сущность субстанции: «Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur»⁶⁶ — «выражают» (Eth. I, 25, Cor.). И в то же время их «реальность» от этого ничуть не нарушается.

Но что есть «реальность» для *Спинозы*? Реальность атрибутов есть сама реальность субстанции, познаваемая путем интеллекта, т. е. реальность сущности, отличная от «реальности» с точки зрения имажинативного познания. К ней, однако, подходят обыкновенно именно с точки зрения имажинативного познания, смешивая реальность *Спинозы* с «действительностью» или «объективной реальностью» в обычном смысле слова и сущность с существованием, а необходимое

* Ср. сказанное выше (р. 50) о двойственности определений в результате Eth. I, Ax. 6.

существование — с продолжительностью во времени. Чтобы выйти из круга этих недоразумений, необходимо обратить внимание на различие, которое Спиноза делает между содержаниями *esse* и *existere*⁶⁷ и между видами *existentiae*; это различие уже отчасти было указано выше (р. 18), по поводу различия в содержании термина «существование», смотря по области познания, о которой идет речь.

Выражение «*esse*» Спиноза употребляет главным образом в смысле данности в самой сущности. *Сущность* вещи есть ее *совершенство* и, следовательно, есть ее *реальность*, так как реальность и совершенство есть одно и то же: «*Per realitatem et perfectionem idem intelligo*» (Eth. II Def. 6). Познание сущности есть в то же время познание реального. Но далее, реальность субстанции, т. е. абсолютно сущего, необходимо заключает в себе существование. Положение: «*Ad naturam substantiae pertinet existere*»⁶⁸ (Eth I, 7) есть непосредственное следствие из определения субстанции. Мы знаем, что Бог, или субстанция, Спинозы есть в этом смысле самопричина. Это *необходимое существование*, *existentia necessaria*, абсолютно реальной субстанции Спиноза отличает от существования модусов, т. е. зависимых сущностей или реальностей; их существование *не* связано необходимо с *их* сущностью, но дано в сущности субстанции, которая в этом смысле есть их *causa essendi*. Существование модусов в сущности субстанции Спиноза, имея притом в виду их *essentiae formaliter*, обозначает выражением «*actu existere*» (ср., например, Eth. I, 8, Sch. 2; II, 45, Dem. 1 и Sch. 1 и др.).

Но и это «активное существование», поскольку оно касается только вещей, познаваемых интеллектом, отлично от действительного или актуального существования с имажинативной точки зрения обычного представления, т. е. от «существования во времени»; последнее Спиноза обозначает выражениями «временное существование», «существование в настоящем», чаще всего «продолжительность» — *duratio*. Активное существование модусов, или вещей истинного познания, не будучи, следовательно, с одной стороны, необходимым существованием по *своей* сущности, с другой стороны, *не* является и существованием в смысле продолжительности, — оно не есть продолжительность вещей имажинативного познания: «*Nic per existentiam non intelligo durationem*»⁶⁹ (Eth. II, 45, Sch.). Таким образом, ни сущность, т. е. реальность познаваемых интеллектом вещей, ни их существование — хотя бы дело шло и о зависимых сущностях, или модусах, — не имеют ничего общего с продолжительностью или существованием во времени: совершенство,

или реальность, или сущность некоторой вещи, «*quatenus certo modo existit et operatur, nulla ipsius durationis habita ratione*»⁷⁰ (Eth. IV, Praef., p. 181). Продолжительность относится всегда к содержаниям неадекватного познания: «*Nos de duratione rerum (per Prop. 31, p. 2) non nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus, et rerum existendi tempora (per Schol. Prop. 44, p. 2) solâ imaginatione determinamus*»⁷¹ (Eth. IV, 62, Sch.). Как все содержания неадекватного познания, продолжительность характерна своей неопределенностью: «*Duratio est indefinita existendi continuatio*»⁷² (Eth. II. Def. 5).

Для выяснения отношения продолжительности или временного существования к необходимому существованию данные имеются, например, в Eth. III, 9, Sch.; вообще же говоря, для выяснения различного употребления термина «существование» дают материал все сочинения Спинозы, в связи с вопросом о сущностях, с одной стороны, и об особенностях имажинативного познания и времени как характерного момента имажинативного познания — с другой*.

В противоположность обозначению *имажинативного существования* как «*продолжительности*» Спиноза обозначает *необходимое существование* как «*вечность*» — aeternitas. В Eth. I, Def. 8 он дает определение вечности: «*Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus (поскольку!) ex sola rei definitione (essentia) necessario sequi concipitur*», т. е. вечность есть само существование, познаваемое путем интеллекта как данное в самой сущности вещи; здесь идет речь о существовании субстанции, которое *необходимо* следует

* Кроме известного исследования Busse (Über die Bedeutung der Begriffe *essentia* und *existentia* bei Spinoza. Viertelj. Bd. 10, 1886), вопрос о сущности и существовании у Спинозы разбирается, например, в специально посвященной ему книге: Rivaud Alb. Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza. Paris: Alcan, 1906. Не различая, однако, в достаточной мере специфических областей познания Спинозы, Риво смешивает нередко actu existentia для интеллекта с действительностью для имажинативного познания и также не проводит различия между esse и existerе там, где это необходимо; в результате получается заключение обычного характера: «учение Спинозы полно противоречий». — «La doctrine de Spinoza est pleine de contradictions implicites. Elle ne satisfait pas notre goût naturel pour l'unité» (p. 194 и др.).

Исследования по поводу *essentia* и *existentia* у схоластиков см. в журналах: Revue Néo-scholastique, Revue Thomiste. См. также: Baumker's Beiträге zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

из сущности субстанции, и это-то существование и есть вечность. Отсюда понятно, что *вечность, или необходимое существование, не может рассматриваться как некоторая бесконечно большая продолжительность, но не имеет ничего общего с продолжительностью, так же как и с мерой продолжительности — временем: «In aeterno non detur quando, ante, nec post»*⁷³ (Eth. I, 33, Sch. 2). (Ср. также уже сказанное по вопросу о существовании.)

Возвращаясь опять к вопросу об атрибутах и имея в виду только что указанные различия, нетрудно понять, что, во-первых, реальность атрибутов, как вопрос о сущности, а не о существовании, только через вопрос о сущности становится в отношении к вопросу о существовании, и во-вторых, что *существование атрибутов так же мало, как и их реальность, может быть затронуту рассуждениями о временном существовании*, т. е. так называемой «действительности» с обычной точки зрения.

Существование атрибутов есть необходимое существование, и дано в реальности, иначе в сущности, которую они выражают для адекватного познания; раз их существование есть необходимое существование, то оно, по терминологии Спинозы, может быть обозначено выражением «вечность», т. е. атрибуты вечны. Отсюда выражение Eth. I, 19: «Deus, sive omnia Dei attributa sunt aeterna»⁷⁴ — есть только напоминание уже данного в их определении, а именно того, что их существование дано в их сущности, следовательно, есть необходимое существование и не имеет нечего общего с временной продолжительностью; оно не кончается, не начинается и не изменяется как необходимое существование субстанции (Eth. I, 20, Cor.).

Отмеченные моменты учения *Спинозы* имеют одинаково большое значение как по отношению к вопросу об атрибутах, так и по отношению ко всем вопросам, связанным с положением II, 7 «Этики».

От вопроса о реальности атрибутов и их вечности обратимся к вопросу о бесконечности атрибутов, — не «множественности» (Фр. 523 и др.). *Спиноза* с особым ударением указывает: «In finitatem ex... multitudine non concludant»⁷⁵ (Ер. 81, 1676, р. 426). В Eth. I, Def. 6 *Спиноза* говорит о бесконечных атрибутах субстанции, хотя, как известно, он указывает только два, модусы которых даны для человеческого познания. Все то же понимание того, что есть для *Спинозы* истинное интеллективное познание, а следовательно, что означает выражение *intelligo*; и того, в чем заключается сущность определения (*definitio*), достаточно, чтобы отдать себе отчет в том, что вопрос о субстанции и атрибутах

есть вопрос человеческого познания *не* как такового, но как части бесконечного интеллекта; для бесконечного же интеллекта, по самой его сущности, атрибуты субстанции, в которых он познает сущность субстанции, не могут выражаться в каком-либо определенном или неопределенном числе их.

Субстанция для бесконечного интеллекта должна быть выражена в бесконечных атрибутах; другими словами, бесконечность атрибутов вытекает не из соображений о «числе» атрибутов, но из *внечисленности* для бесконечного интеллекта сущности бесконечной субстанции. В абсолютной субстанции и реальность ее абсолютна и потому дана в бесконечном интеллекте в бесконечных атрибутах, так как и не может быть дана в том или другом числе их. Таким образом, в вопросе о бесконечных атрибутах необходимо иметь в виду, что их нельзя выразить численно. Число является необходимым только для человеческого конечного познания: к бесконечности же атрибутов необходимо подходить с точки зрения воззрений *Спинозы* на сущность бесконечного интеллекта и, в связи с ними, с точки зрения его учения об определении, которое как *definitio* не включает в себе никаких числовых детерминаций.

Любопытно разъяснение *Спинозы* по поводу того, *что должно означать для истинного познания выражение «бесконечное»*. Он высказывает свои взгляды по этому поводу в 12 письме к *Мейеру* в 1663 году; в 1676 году он подтверждает их в письме 81 к *Чирнгаусу* со ссылкой на письмо 12. *Спиноза* указывает, что «бесконечное» не может быть ни выражено, ни разъяснено никаким числом: «*Nullò tamen numero adaequare et explicare possumus... nec Numerum, nec Mensuram, nec Tempus, quandoquidem non nisi auxilia imaginationis sunt, posse esse infinitos: nam alias Numerus non esset numerus, nec Mensura mensura, nec Tempus tempus*»⁷⁶ (p. 232).

Во избежание некоторых обычных недоразумений при толковании письма 12 существенно отметить, что пример *Спинозы* в этом письме из области геометрии есть *только пример* и наглядная аналогия, в которой существенно *не все* ее содержание, а только один момент, и именно тот, что *бесконечность не стоит в связи с числом*; этот пример должен иллюстрировать основную идею *Спинозы* о бесконечном, именно, что бесконечность не может быть измерена, а следовательно, и не может быть выражена ни в каком отношении к числу.

Существенно отметить, что *Спиноза* считает понимание бесконечного особенно трудным для тех, кто смешивает границы истинного и имагинативного познания и не различает «*inter id*

quod solummodo intelligere, non vero imaginari, et inter id, quod etiam imaginari possumus»⁷⁷ (Ep. 12, p. 230). На этом основании и на основании смешения взглядов Декарта и Спинозы возникает непонимание Чирнгаусом разъяснений Спинозы относительно бесконечного, а в результате недоразумение о как бы неравномерности атрибута cogitatio по отношению к остальным атрибутам, а также вопрос о «множестве» миров, соответственно воображаемому Чирнгаусом «множеству» атрибутов. В обоих этих вопросах он, кроме того что не разделяет области адекватного познания от неадекватного, смешивает содержания атрибута и модуса, как это делается сплошь да рядом и в настоящее время (ср. p. 73). Спиноза указывает, что ответ на вопрос о «множестве» миров ясен из Eth. II, 7 Sch, и действительно, здесь, в связи с воззрениями Спинозы на идеи идей и сущность интеллекта, даны достаточные основания для понимания того, что вопрос Чирнгауса заключает в себе недоразумение, и миров для интеллекта так же не может быть множество, как не может быть множества субстанций в смысле Спинозы.

В упоминании при этом Спинозой, наряду со ссылкой на Eth. II, 7, возможности доказательства ad absurdum, интересно отношение Спинозы к этому способу доказательства. Легко было бы выяснить недоразумение Чирнгауса доказательством от противного «quod quidem demonstrandi genus, quando Propositio negativa est, prae altero eligere soleo»⁷⁸ (Ep. 64, p. 392). Это замечание Спинозы и частое употребление им доказательства от абсурда (со своей стороны нередко подающее повод к недоразумениям по отношению к вопросам о методе) свидетельствует об аксиоматическом характере его положений (ср. ниже p. 74 сл.).

Об отношении между реальностью субстанции и бесконечностью атрибутов Спиноза говорит (Eth. I, 10, Sch.): чем больше реальности, тем больше атрибутов; это отношение — численная аналогия для нашего ограниченного человеческого познания; в тот момент, когда мы, если можно так выразиться, доходим до абсолютной реальности, которая как абсолютная бесконечность не просто в своем количестве больше всякого данного количества, но стоит вне всякого числового количества, мы вместе с тем должны признать в ней и бесконечность атрибутов, но также не в смысле некоторого числа их, большего, чем всякое данное число, но в смысле бесконечности, вне всякого вопроса об измеряемом числом количестве; в этом отношении характерны слова Спинозы к Шуллеру в письме 64, где он говорит, что заключение о бесконечности атрибутов, из которых

каждый выражает для интеллекта всю сущность субстанции, есть аксиома, которую «formamus ex idea, quam habemus Entis absolute infiniti, et non ex eo, quod dentur aut possint dari entia, quae tria, quatuor, etc. attributa habeant»⁷⁹ (р. 392).

Таким образом, учение о бесконечности атрибутов, которое, по мнению *Франка*, «производит непосредственно впечатление чего-то ребяческого» (Фр. 547), есть необходимое следствие из основных воззрений *Спинозы*, связанное с пониманием сущности бесконечного интеллекта и отличия бесконечного интеллекта от конечного интеллекта и от неадекватного познания; оно вытекает из ясного и отчетливого понимания сущности субстанции, а не из имажинативных представлений о большем или меньшем числе атрибутов. Таким образом, впечатление ребяческого, и не только с первого взгляда, непосредственно, могут производить скорее попытки подходить к этому вопросу с точки зрения ограниченного человеческого познания, т. е. с той самой точки зрения, которая для *Спинозы*, как он сам указывает, не имеет места при обсуждении затронутого вопроса. Такие попытки доходят до апогея в стремлении доказать, что, что бы ни говорил *Спиноза*, атрибутов у субстанции может быть только два и что для субстанции *Спинозы* вовсе и не существенно и не необходимо иметь бесконечные атрибуты. Такие взгляды проводит, например, с особенной настоятельностью *Фридрихс* и за ним *Венцель**. При этом оба, что всего удивительнее, искренне убеждены в том, что этим дружеским камнем медведя пустыньнику они восстанавливают честь *Спинозы* и спасают его от некоторого неумышленного с его стороны заблуждения.

Между тем, для *Спинозы* бесконечный интеллект по самой сущности своей не может постигать субстанцию иначе, как в бесконечных атрибутах, или во вневременных атрибутах; что же касается ограниченного человеческого интеллекта, то опять-таки, по самой его сущности как ограниченного познания, он необходимо должен постигать атрибуты в некотором определенном числе их, и, именно, он постигает два атрибута — *extensio* и *cogitatio* и их модусы. Почему он постигает два атрибута, это выясняется *Спинозой* из сущности человека, с одной стороны, и из сущности человеческого духа с его отношениями к бесконечному интеллекту, с другой стороны.

* *Friedrichs Max*. Der Substanzbegriff Spinozas, neu und gegen die herrschenden Ansichten, zu Gunsten des Philosophen erläutert. In Diss. Leipzig, 1890; *Wenzel A*. Die Weltanschauung Spinozas. I Bd. Leipzig: Engelmann. 1907.

Человеческий дух познает атрибуты, поскольку он является частью бесконечного модуса атрибута *cogitatio* — интеллекта. Он познает не бесконечные атрибуты, поскольку он сам является конечным модусом того же атрибута.

По поводу познания *человеком* атрибутов выясняется и отношение познания атрибутов к адекватному познанию модусов.

Атрибуты познаются через адекватное познание модусов, но не путем абстракции, которая должна быть исключена из всякого истинного исследования (см. Tr. de int. em. и др.). Модусы как таковые не дают материала для познания атрибутов, атрибуты познаются как *notiones communes* нашим интеллектом, но не как *notiones universales* (см. выше p. 46). Понимание того, чем для Спинозы являются *notiones communes*, стоит в тесной связи с теорией абстракции Спинозы, которая, как сказано, не укладывается в рамки учения об абстракции современной логики. Чтобы до некоторой степени подойти к тому пути, которым получается, с точки зрения Спинозы, познание об атрибутах как об общем, укажу путь, которым Кант в «Трансцендентальной эстетике» приходит к установлению априорных форм чувственности. Самым усиленным образом предупреждаю, что *notiones communes* по содержанию не имеют ничего общего с тем, что Кант называет априорными формами чувственности; в этой аналогии я имею в виду исключительно только аналогию пути исследования Спинозы с путем исследования Канта. Как главные моменты аналогии, отмечу здесь следующие черты: как Кант находит априорные формы в результате не отвращения некоторого общего свойства от единичных вещей, но в результате своего отвращения от всех свойств единичных вещей, так и *notiones communes* познаются в результате углубления интеллекта за пределы всякой ограниченности зависимых сущностей. *Notiones communes* Спинозы, как и априорные формы Канта, являются не абстрактными общими понятиями, но едиными и единственными в своем роде данностями, — данностями, для которых нет ни соответствующего рода, ни вида. Но, как мы видели в вопросе об определении, атрибуты могут уподобляться «как бы родам» — *quasi genera*, однако каждый из них остается при этом *единственным*, и как сам не является видом некоторого рода, так не может быть родом ни для чего другого; модусы не суть виды атрибутов.

Как *notiones communes* могут быть рассматриваемы в качестве «как бы» родов для интеллекта, так абстракции являются «как бы» *notiones communes* имагинативного познания (Eth. II, 40, Sch. 1).

Итак, *notiones communes* истинного познания не зависят от традиционного учения об абстракции; их содержание притом обще для всех тех, кто *сумеет познать их*, но эта общность их содержания для познающих ни в каком случае не подлежит обычным объяснениям возникновения общности, путем, например, умозаключений по аналогии или других гипотез релятивистской логики. *Общность атрибутов для всех познающих их есть результат сущности истинного познания и «единости»* познаваемых им содержаний.

Положения 37, 38, 39, 40, II части «Этики» в значительной мере разъясняют смысл *communia* для *Спинозы*; *Eth.* II, 40, *Sch.* как бы резюмирует их данные, производя на основе учения о *notionibus communibus* различие *рацио* от интуиции.

Из сказанного об атрибутах ясно, что, не будучи абстракциями, они в то же время *не могут, с другой стороны, быть рессматриваемы и как силы* субстанции, в смысле, например, *Куно Фишера*. Не говоря уже о явном смешении в этом предположении границ адекватного и неадекватного познания, его недопустимость для содержания субстанции выясняется уже и из непосредственных указаний *Спинозы* на значение выражения «сила». Сила — *vis* — для истинного познания есть сама сущность (ср. выше р. 51): «*Vis, qua substantia se conservat, nihil est praeter ejus essentiam*»⁸⁰ (*Pr. Ph. C. I, p. 132*), причем как по отношению к субстанции, так и по отношению к модулю *Спиноза* одинаково понимает силу именно в этом смысле и одинаково пользуется выражением «*vis sive essentia*». Недопустимость объяснения *Куно Фишера* вытекает также принципиально из отношения *Спинозы* к вопросу о причинности (ср. выше рр. 50–52).

Скажу еще несколько слов о каждом из атрибутов, доступных для человеческого познания, что в то же время послужит и переходом ко второму намеченному вопросу — об отношении духа и тела и о положении 7, II части «Этики».

Содержание атрибута *cogitatio*, как мы уже указали, не может быть ограничено мышлением, притом ни мышлением в смысле современников *Спинозы*, ни мышлением в смысле «сравнения и различения» современной логики. Атрибут *cogitatio*, как для *Декарта*, так и для *Спинозы*, лежит в основе всех содержаний сознания, как мышления, так и других модусов: для *Декарта* — *воли* и аффектов, для *Спинозы* — того, что *Декарт* называет *волей*, и аффектов. *Спиноза* различает конечные и бесконечные модусы атрибутов, атрибут *cogitatio* имеет своим бесконечным модусом бесконечный

интеллект — *intellectus infinitus*, который и лежит в основе всего истинного познания. В область познаваемых им вещей входят, как мы видели, все модусы всех бесконечных атрибутов субстанции. Когда идет дело о формальных сущностях, бесконечный интеллект познает их причины в выражении соответствующего атрибута: так, например, формально данная сущность идей (для идей идей) имеет своей первой и основной причиной Бога, или субстанцию, как *res cogitans*; формально данная сущность тел как модусов атрибутов протяжения имеет в основе субстанцию как *res extensa*; формально данная сущность модусов некоторого недоступного человеческому познанию атрибута N имеет причиной субстанцию как *res N* и т. д. Сами же истинные идеи (об идеях или вещах как формальных сущностях), т. е. объективные сущности, данные как содержания бесконечного модуса атрибута *cogitatio* — бесконечного интеллекта, имеют свою основу в объективно данной сущности субстанции или в «идее Бога», а *не* в Боге как *res cogitans*. (См. выше отличие бесконечного модуса — интеллекта от атрибута *cogitatio*; p. 39 сл.) Вопрос об идее Бога и связанных с ним проблемах интуитивного познания не может быть затронут вне детального обсуждения вопросов теории познания. Бесконечный интеллект есть бесконечный модус атрибута *cogitatio*, человеческое познание есть конечный его модус. (Для отношения между конечными и бесконечными модусами атрибутов существенные указания дают *Eth. I, 21, Dem.* и следующие за этим положения «Этики»; также письмо 64 к *Шуллеру*, 1675 г., p. 392.) Человеческое познание истинно, поскольку (*quatenus*) его сущность есть часть бесконечного модуса атрибута *cogitatio*, т. е. бесконечного интеллекта (ср. выше). Здесь заложена основа понимания «вечности человеческого духа». Поскольку человеческий дух имеет *не* адекватное познание, он *не* есть часть бесконечного интеллекта, оставаясь модусом атрибута *cogitatio* и объектом истинного познания.

Несколько слов об атрибуте *extensio* (протяжения) переведут нас уже непосредственно к вопросу о положении II, 7 «Этики». Уже было указано, что атрибут протяжения у *Спинозы* не должен быть смешиваем (Фр. 528) с пространством в смысле локализованного пространства. Атрибут протяжения выражает сущность субстанции, и, будучи познаваем только адекватным познанием, неделим и не поддается никакому численному измерению, как и сущность субстанции, и потому отношение *атрибута* протяжения у *Спинозы* к *модусу* этого атрибута — телу — отлично от отношения

«субстанции протяжения» у Декарта к телу. Иными словами: Спиноза не просто заменяет название Декарта «субстанция» по отношению к протяжению выражением «атрибут», но вкладывает в содержание термина не то, что вкладывает Декарт. Спиноза указывает, например, в Eth I, 15, на заблуждения, вытекающие из понимания атрибута протяжения как чего-то телесного. Критикуя ошибочные воззрения Декарта на протяжение, он разъясняет, что оно не состоит из частей, так как оно вообще не «измеримо». Телесная «субстанция», говорит он, приспособляясь к языку Декарта, не делима, приписывать ей части было бы абсурдом; мы не должны вводить имагинационных соображений в область истинного познания, иначе мы получаем не истинные идеи, но фикции. (Современные исследователи нередко толкуют пример воды в рассуждении Спинозы (Eth I, 15), впадая в ту самую ошибку, для устранения которой он должен служить пособием. Спиноза указывает, что вода для нашего имагинативного восприятия, путем органов чувств, как вода, quatenus aqua est, есть тело и нечто делимое, но для интеллекта она есть только модус протяжения, и поскольку в ней мы путем интеллекта познаем notio communis — атрибут extensio, мы познаем уже не нечто делимое, но нечто, что nec generatur, nec corrumpitur⁸¹, так же как и выражаемая им сущность субстанции.)

В различии воззрений Спинозы на отношение протяжения и тел от воззрений Декарта на это же отношение лежит в значительной степени и разрешение недоразумения, поставленного Чирнгаусом и повторяемого дальнейшими исследователями по поводу выведения тел из атрибута extensio. Спиноза в своих письмах к Чирнгаусу, 81 и 83, 1676 года, не «уклоняется» от ответа в этом направлении, как это принято думать, но повторно указывает Чирнгаусу, кстати сказать, со ссылкой на свои Pr. Ph. C., что ответ невозможен, если продолжать понимать extensio в смысле Декарта, как это делает Чирнгаус; он указывает, что недоумение Чирнгауса по поводу отношения extensio к телам совершенно справедливо, но только потому, что Декарт вкладывает в термин extensio не соответствующее содержание. Чирнгаус же придерживается именно этого содержания, а потому и не сможет выйти из этого недоразумения, пока он будет продолжать понимать extensio с точки зрения Декарта; при этом понимании вывести из extensio тела неммыслимо; именно поэтому, как указывает Спиноза, он уже в Pr. Ph. C. отмечал недопустимость воззрений Декарта на extensio. С точки же зрения Спинозы, выяснение отношения

атрибута протяжения к телам требует предварительного усвоения того, что протяжение, как атрибут, есть *notio communis*, и может быть познаваем только путем интеллекта, т. е. истинного и адекватного познания; тело же для бесконечного интеллекта и для человеческого истинного познания есть модус этого атрибута; что же касается до человеческого неадекватного познания, то в его области тела могут познаваться только имагинативным путем, а, следовательно, между ними и атрибутом *extensio* и не может быть установлено никакой необходимой связи; другими словами, *отношение атрибута протяжения к телу есть вопрос интеллективного познания по отношению к содержаниям этого же познания*, а не к содержаниям, вкладываемым в те же термины человеческим имагинативным познанием.

К вопросу о значении выражения «Natura» у Спинозы

Вопрос о теле как модусе атрибута протяжения переводит нас от атрибутов к вопросу о так называемом параллелизме, или об отношении духа и тела, в связи с вопросами, вытекающими из положения 7, II части «Этики». Раньше, однако, чем перейти к нему, необходимо отметить предварительно еще один из камней преткновения, возникающий в результате смешения сущности субстанции вообще и, в частности, атрибута протяжения с совокупностью модусов этого именно атрибута протяжения. Я имею в виду смешение выражения «природа» (*natura*) в смысле *Спинозы* с «природой» с натуралистической или, вернее, натуралистических точек зрения, вплоть до механического и «сенсуалистического» натурализма включительно (Фр. 555).

Выражение *natura* для *Спинозы* всюду равнозначно выражению «сущность»; говоря о сущности модусов, он употребляет одинаково выражение или *natura*, или *essentia*, или же говорит «*natura sive essentia*».

По отношению к сущности субстанции, в которой даны все остальные сущности, он употребляет то же выражение *Natura*; говоря в то же время «*Natura sive Deus*», он имеет в виду абсолютную сущность субстанции, выраженную для бесконечного интеллекта в бесконечных атрибутах (ср. *Eth. I, Def. 6*); другими словами: «Природа» *Спинозы* есть сущность субстанции, познаваемая путем интеллекта, т. е. абсолютная формальная сущность — *essentia formaliter*, в которой даны все зависимые

формально данные сущности. Природа в этом смысле слова не есть то, что познает имагинативное познание, но есть то, что познает интеллект; то есть выражение «Природа или Бог», таким образом, не значит ничего другого, как «абсолютная сущность или Бог», и именно в этом смысле это выражение употребляется как в первых сочинениях *Спинозы*, так и в «*Этике*».

Если интеллект рассматривает эту абсолютную сущность как независимую сущность, включающую необходимое существование и являющуюся основой для всех зависимых сущностей, то она может быть обозначена схоластическим выражением *Natura naturans*, т. е. осуществляющая сущность. Если эта же абсолютная сущность рассматривается интеллектом с точки зрения ее бесконечных модусов, т. е. зависимых сущностей, то эта точка зрения может быть отмечена прибавлением к выражению «природа или сущность» слова *naturata: natura naturata* или осуществленная сущность. Это и есть то содержание, которое вкладывает *Спиноза* в эти два схоластических термина (ср. *Eth.* I, 29, Sch.)*. Утверждения, что лишь *natura naturata* правомерно может быть названа природой, тогда как *natura naturans* — чистая идея протяженности и чистая идея мышления (?) и т. д. (Фр. 558), являются результатом вполне чуждых *Спинозе* точек зрения; так же и утверждение, будто бы «Бог» *Спинозы* хотя и имманентен, но не тождествен «Природе» (Фр. 566), расходится с воззрениями *Спинозы* как в общем, так и во всех частностях своего содержания. «Природа» в натуралистическом смысле есть для *Спинозы* имагинативно ограниченная совокупность имагинативных неадекватных содержаний человеческого сознания, о которых сказать «Природа или Бог» — *Natura sive Deus* — было бы равнозначно сказать «*modus sive Deus*», т. е. с точки зрения *Спинозы* полнейший абсурд.

В частности, по воззрениям *Спинозы* сущность субстанции может быть выражена вся в каждом атрибуте, например, она вся может быть рассматриваема как протяженная сущность, как *res extensa*, но и в этом случае сущность субстанции не совпадает с «природой» натуралистических воззрений, потому что опять-таки содержание атрибута никогда не может совпадать с содержанием его модуса.

* Кое-что по поводу этих выражений см. *Siebeck H.* Über die Entstehung der Termini *natura naturans* und *natura naturata*. *Archiv für Geschichte der Philosophie* III, 1890, p. 370. *Hayduck W.* De *Spinozae Natura Naturante et Natura Naturata*. *Vratislaviae*, 1867.

Притом *Спиноза* определенно *настаивает* на понимании термина «Природа» именно в указанном смысле: «*natura sive Deus*», т. е. не в смысле сущности субстанции, выражаемой в каком-нибудь одном атрибуте и его модусах для ограниченного истинного познания, но *сущности для бесконечного интеллекта, выражаемой в бесконечных атрибутах и их бесконечных* (конечных и бесконечных) *модусах*. Так, в Tr. th. p. *Спиноза* оговаривает: «*Me hic per Naturam non intelligere solam materiam ejusque affectiones, sed praeter materiam alia infinita*»⁸² (Cap. 6, p. 24). NB.

Спиноза отмечает как недоразумения ходячего мнения, как *vulgi opiniones*, как *praejudicia* и даже *vulgi stultitia*⁸³ все попытки на место Природы как абсолютной сущности, выражаемой в бесконечных атрибутах и их модусах, подставить «природу» с точки зрения человеческого представления. И до самых последних лет своей жизни *Спиноза* продолжает предупреждать о недопустимости подобных смещений; в 1675 г. он пишет *Ольденбургу* (Ep. 73), что тот, кто думает, что в его отождествлении Природы и Бога под «Природой» он понимает «*massam quandam sive materiam corpoream*»⁸⁴, глубоко заблуждается: «*Tota errant via*». В Tr. th. p. *Спиноза* говорит по поводу смутного человеческого воззрения на природу: «*Naturae autem (potentia) tanquam vim [ut vulgo dicitur] et impetum imaginentur*»; «*nec de Deo, nec de Natura ullum sanum habet conceptum*»; «*Naturam adeo limitatam fingit, ut hominem ejus praecipuam partem esse credat*» etc.⁸⁵ (Tr. th. p., Cap. 6, p. 23).

Все создаваемые по этому поводу людьми имагинативные образы и абстракции сами по себе не дают о природе как сущности субстанции никакого адекватного познания и, с точки зрения интеллекта, сами являются некоторыми модусами или атрибута протяжения, или атрибута *cogitatio*, входящими в природу, с точки зрения истинного понимания, как некоторые зависимые сущности независимой субстанции; таким образом, для истинного познания человеческие неадекватные представления о природе касаются только части того, что *Спиноза* рассматривает как *Natura*.

В связи с истинным пониманием выражения «Природа — *Natura*» у *Спинозы*, согласно с его собственными указаниями, сама собой отпадает так называемая «натуралистическая фаза генезиса» воззрений *Спинозы*, установленная *Авенариусом* (см. также Фр. 555 сл.), как *недопустимая фикция уравнения модуса субстанции и самой субстанции*, предполагающая у *Спинозы* возможность абсурдного выражения

«модус или субстанция» или «модус или атрибут» (Фр. 545), да еще модус не с точки зрения адекватного познания, но как имажинативная фикция неадекватного познания.

Само собой понятно также, что при указанном *Спинозой* понимании содержания термина Природа выражение «Природа или Бог» — *Natura sive Deus* — в «Этике» является не «мало подходящим» остатком прежних воззрений (Фр. 554, 558), но содержанием, вполне соответствующим неизменным воззрениям *Спинозы* на сущность субстанции, познаваемой путем интеллекта.

Для выяснения себе вопросов, связанных с положением *Eth. II, 7* особенно важно помнить, что ни Природа *Спинозы*, которая есть абсолютная сущность субстанции для бесконечно-го интеллекта, выражаемая в бесконечных атрибутах и их модусах, ни абсолютная сущность субстанции, выраженная для ограниченного, но тем не менее адекватного познания, в одном некотором атрибуте и его модусах, не может быть ни в каком случае обсуждаема с точки зрения отношений, имеющих дело с теми или другими модусами того или другого атрибута, не говоря уже об отношениях, свойственных только содержаниям имажинативного познания. Так, субстанция и как протяженная вещь остается единой (т. е. вне числа), вечной, т. е. необходимо существующей, неизменной (ср. *Eth. II, 10, Sch.*) и т. д., т. е. не имеющей ни одного из свойств модусов протяжения — тел. Субстанция *не телесна* — *est incorporea*, хотя бы и рассматривалась под атрибутом протяжения. Положения I части «Этики», заключающие эти разъяснения, для всякого, кто имеет в виду различие содержаний интеллекта от имажинативного познания, а также учение об определении (*definitio*) по отношению к субстанции и атрибутам, являются сами собой очевидными аксиомами. (Ср. ниже р. 74 сл.)

Отметив это, перейдем к *Eth. II, 7* и посмотрим, что можно сказать по поводу этого положения на основании всего указанного.

III. Положение: *Eth. II, 7* и вопросы с ним связанные

Прежде всего выясним, какое содержание дано в этом положении: «*Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*», — порядок и связь идей тот же, что порядок и связь вещей; — затем, в каком отношении оно стоит к вопросу о духе и теле у *Спинозы* и насколько то, что он говорит о теле и о духе,

относится к душе и телу психофизического параллелизма или субъективно-объективного гносеологического монизма или других теорий об отношении психического и физического с точки зрения современной психологии и логики.

Eth. II, 7 не говорит о «тождестве» идей и вещей, которое, как уже указано, для Спинозы и не может иметь места, поскольку речь идет о вещах как идеатах идей, но говорит об *одинаковости порядка и связи идей с порядком и связью вещей*.

Из демонстрации к этому положению, из всех предыдущих и последующих положений, так же как из того, что для Спинозы Eth. II, 7 имеет аксиоматический характер (см. ниже), ясно, что здесь дело идет об *истинном познании* и о *необходимом порядке и связи*, о котором говорит, например, Eth. I, 29, 33, притом о необходимом порядке и связи, с одной стороны, *истинных идей* (Eth. I, Ax. 2, 4), с другой — о необходимом порядке и связи *вещей как идеатов истинных идей* (Eth. I, Ax. 1, 3), к тому же не для ограниченного человеческого адекватного и неадекватного познания, но *для бесконечного интеллекта*, и следовательно, только *отчасти для человеческого, и только для человеческого адекватного, познания*. Идеи, о которых идет речь, суть, следовательно, объективно данные сущности и содержания бесконечного модуса атрибута cogitatio — бесконечного интеллекта, а вещи суть формально данные сущности всех бесконечных (конечных и бесконечных модусов) бесконечных атрибутов (и между прочим, всех модусов атрибута cogitatio и всех модусов атрибута extensio), познаваемых путем интеллекта; то есть здесь идет дело об идеях и вещах, которые, согласно выше разобранный аксиоме 6, I части «Этики», должны *согласоваться* (convenire) друг с другом. (Ср. выше об идеях и вещах у Спинозы, р. 47 сл.)

Тесная связь положения Eth. II, 7 с указанной аксиомой, которой оно является непосредственным развитием, отмечена Спинозой во многих частях «Этики» (ср., например, ссылку на Eth. II, 7 и на Eth. I. Ax. 6 в Eth. II, 32, Dem.).

В связи со сказанным об истинных идеях и аксиоме Eth. I, Ax. 6 мы можем, следовательно, выразить Eth. II, 7 и такими словами: *ordo et connexio rationum idem est ac ordo et connexio causarum*. Замена выражения «вещей» (rerum) выражением «причин» (causarum) особенно часто употребляется Спинозой во многих последующих положениях и давала повод ко многим недоразумениям, которые, однако, отпадают, если обратить внимание на то, что было выше указано по поводу понимания Спинозой выражений: «идея», «вещь», «основание» (ratio) и «причина». Из сказанного

ясно, что *Eth. II, 7* применимо к человеческому познанию только постольку, поскольку последнее является адекватным познанием, т. е. частью бесконечного интеллекта. Для неадекватного человеческого познания, поскольку ему не доступны сущности вещей, не уловимы и необходимые их связи.

Познаваемые имагинативно порядки и связи случайны по самой сущности имагинативного познания и должны быть таковыми с точки зрения истинного познания. Однако именно поэтому случайность и не является свойством вещей, но исключительно результатом недостаточности человеческого познания. «*At res aliqua nulla alia de causa contingens dicitur, nisi respectu defectus nostrae cognitionis*»⁸⁶ (*Eth. I, 33, Sch. 1*. Ср. также *Eth. IV, Def. 3* и *4* и *Tr. de int. em.*). Для адекватного же познания все познаваемое им необходимо, а следовательно, и само неадекватное познание. Так, порядок и связь, познаваемые неадекватно, для интеллекта *необходимо* являются *случайными* порядками и связями. Для него самого и неадекватные идеи связаны необходимым порядком: «*Ideae inadaequatae et confusae eadem necessitate consequuntur, ac adaequatae*»⁸⁷ (*Eth. II, 36, Dem.*). Другими словами, для *интеллекта* нет неадекватных идей. Для человеческого познания есть неадекватные идеи, поскольку он познает не только путем интеллекта, но, кроме того, имагинативно; для бесконечного же интеллекта вообще нет неадекватных идей; идеи «*nullae inadaequatae nec confusae sunt, nisi quatenus ad singularem alicujus Mentem referuntur*»⁸⁸ (*Eth. II, 36, Dem.*).

Уже здесь отмечу, что как для понимания *Eth. II, 7 Cor.* и *Sch.*, так и всех дальнейших положений, выясняющих особенности и отношения тела и духа для *Спинозы*, и на которых я не могу здесь останавливаться в отдельности, особенно *существенно*, поскольку дело идет о человеческом духе как таковом, *отличать те случаи, когда Спиноза говорит о содержании неадекватного познания, от тех случаев, когда идет дело о человеческом же познании как части бесконечного интеллекта*; только в последнем случае может идти дело об истинных и необходимых содержаниях; другими словами, необходимым помнить, что *Спиноза* не только не «берется показать возможность адекватного и универсального знания как результата элементарной и фактически совершенно иррациональной психофизической связи в ограниченном индивидуе» (Фр. 533), но это и есть то самое, чего он показывает *невозможность*.

Итак, *Eth. II, 7* говорит о том, что необходимые порядок и связь объективно данных сущностей бесконечного модуса

атрибута *cogitatio* — бесконечного интеллекта, а следовательно, и человеческого познания, поскольку оно является адекватным познанием и частью бесконечного интеллекта, — одинаковы с необходимым порядком и связью вещей, то есть формально данных сущностей всех без исключения модусов бесконечных атрибутов субстанции. Отсюда само собой ясно, что на место идей бесконечного интеллекта мы не можем подставить в этом положении ни атрибута *cogitatio*, ни всех его модусов, так же как на место вещей в этом же положении мы не можем подставить ни только одного атрибута *extensio* или его модусов, ни всех бесконечных атрибутов и бесконечных модусов, исключив атрибут и модусы атрибута *cogitatio*. Если нужны для этого еще разъяснения, то из огромного количества возможных упомяну здесь, из предшествующих положению *Eth. II, 7* содержаниям, о содержаниях положений *Eth. I, 30* и *31*. За положением *Eth. I, 30*, в котором Спиноза разъясняет, что объективные сущности всех формальных сущностей атрибутов и их модусов даны в интеллекте, непосредственно следует положение *I, 31* указывающее, что бесконечный интеллект относится к модусам, к зависимым сущностям, к осуществленной природе (*natura naturata*) (см. выше), и что само собой очевидно, что под интеллектом мы не можем понимать атрибута *cogitatio*: «*Per intellectum enim (ut per se notum) non intelligimus absolutam cogitationem, sed certum tantum modum cogitandi*»⁸⁹.

Итак, по поводу *Eth. II, 7* можно говорить, если угодно, о параллелизме, но только о *параллелизме объективно данных и формально данных сущностей*.

Таким образом, сделавшийся столь популярным упрек *Чирнгауса* (*Er. 70*) в том, что *Спиноза* ставит атрибут *cogitatio* в параллель ко всем остальным атрибутам и создает между ними неравноправие в их распространении («*Attributum cogitationis se multo latius, quam attributa caetera extendere statuatur*»⁹⁰), заменяется как бы еще большим несоответствием: *все бесконечные и конечные модусы всех бесконечных атрибутов, не исключая и атрибута cogitatio, оказываются как бы в параллельном отношении к истинным идеям интеллекта, т. е. к одному бесконечному модусу атрибута cogitatio*. Один из серьезных новейших исследователей *Спинозы* *Джоаким* пытался устранить возражение *Чирнгауса* о несоответствии, подставляя, однако, как и *Чирнгаус*, в положение *II, 7* на место модуса — бесконечного интеллекта — атрибут *cogitatio*. Он указывал, что по отношению к *cogitatio* не может быть вопроса о большей или меньшей распространенности, так как это выражение может быть только

образным по отношению к этому атрибуту*. Однако это само собой разумеется, что о распространенности в буквальном смысле слова здесь не может быть речи; затруднение же исчезает при условии понимания «бесконечного» у *Спинозы* как исключаящего всякий вопрос о числах, в связи с пониманием особенностей содержания *интеллекта* как стоящих вне имагинативных ограничений. Имея в виду указания *Спинозы* в этом направлении, ясно, что отношение идей в указанном смысле к вещам в указанном смысле не может рассматриваться ни с точки зрения пространственных или образных, ни с точки зрения числовых соотношений; другими словами, идеи интеллекта, т. е. идеи одного бесконечного модуса, именно потому, что мы имеем дело с познанием вне числа и с «бесконечным» в смысле *Спинозы*, не могут оказаться ни более распространенными, ни менее распространенными, ни более многочисленными, ни менее численными от того, будут ли они соответствовать (*convenire*) всем бесконечным (конечным и бесконечным) модусам одного атрибута или всем бесконечным модусам двух атрибутов или бесконечным модусам бесконечных атрибутов субстанции. *Бесконечное, в смысле Спинозы, может соответствовать любому бесконечному, не становясь от этого больше или меньше в каком бы то ни было смысле слова.* Для математика это положение понятно само собой⁹¹, по аналогии с соответствующими математическими содержаниями, а тем более оно понятно для философа в том смысле этого слова, как его понимали *Декарт* и *Спиноза*.

Поэтому так называемые «нарушения параллелизма» у *Спинозы*, как в отношении атрибута *cogitatio* к другим атрибутам, так и в отношении вопроса об идеях идей, являются нарушением того параллелизма, который вкладывают на разные лады в *Eth. II, 7* и в учение *Спинозы* исследователи *Спинозы*, начиная с *Чирнгауса*, и ни в коем случае не нарушением тех соотношений, которые даны *Спинозой* в аксиомах 4 и 6, I части «*Этики*» и положении 7, II части ее, говорящих о *соответствии истинных идей с их идеатами*, т. е. объективно данных сущностей с формально данными сущностями, и *одинаковости связи*

* *Joachim, Harold.* A Study of the Ethics of Spinoza. Oxford: Clarendon Press, 1901. «How can modes of extension (wider, narrower, coextensive) apply to the relations of one Attribute to another? The whole criticism rests on the abuse of a spatial metaphor» (p. 136). [«Как могут модусы протяжения (шире, уже, равновелико) применяться к отношениям одного Атрибута к другому? Вся критика основывается на злоупотреблении пространственной метафорой».]

и порядка как тех, так и других для истинного познания. Таким образом, в учении Спинозы устанавливается соответствие всех истинных идей их идеатам (уже в аксиомах первой части «Этики», основанных на теории познания Спинозы) и одинаковость порядка и связи истинных идей друг с другом со связью идеатов друг с другом (более определенно формулированная в положении Eth. II, 7) без всякого нарушения того, что не может быть нарушено по отношению к бесконечным или вневременным содержаниям адекватного познания, специфически отличным от имажинативных содержаний в их случайности и зависимости от числа, пространства и времени.

Из сказанного ясно, что для Спинозы положение Eth. II, 7 в этом смысле, в сущности, является самоочевидным, при предпосылке ему теории познания Спинозы и аксиом первой части «Этики». Вообще, многие положения Спинозы являются аксиомами для того, кто вник в содержание его теории познания и в смысл его определений. Тот факт, что Спиноза в разное время приводит некоторые положения то в виде аксиом, то в виде теорем, не является, как это полагают некоторые его исследователи, указанием опять-таки на «генезис» воззрений Спинозы, но оказывается естественным следствием неизменного воззрения Спинозы на отношение аксиом к теоремам или, лучше, к положениям его философии. «Аксиомы» философии Спинозы не отличны от «положений» его философии для всех тех, кто адекватно воспринимает их содержание, но аксиомы должны быть даны как положения и требуют демонстрации для лиц, неподготовленных к пониманию их аксиоматических содержаний.

В связи с этой точкой зрения стоят и частые доказательства Спинозы от противного, которые равносильны тому, что данное в том или другом положении для того, кто, по выражению Спинозы, внимателен, attendet, является самоочевидным (см., например, доказательства положений 12, 13, I части «Этики»); эти положения — аксиомы для всякого, усвоившего себе определение субстанции и смысл адекватного познания. См. также Eth. I, 8, Sch. 2, где по поводу Eth. I, 7 Спиноза говорит: «Si autem homines ad naturam substantiae attenderent, minime de veritate 7. Prop. dubitarent; imo haec Prop. omnibus axioma esset»⁹². В письме 9 к Де Фризу, говоря об истинном определении, Спиноза указывает, что истинное определение есть та же аксиома или положение (Ер., р. 223) и т. д.

Возвращаясь к содержанию II, 7, отметим еще, что как понимание его собственного содержания, точно так

же и понимание более специальных содержаний его короллария и схолии, а также и следующих за ними положений, уже заложено и дано в понимании предшествующих определений и аксиом I и II частей «Этики». Не имея возможности останавливаться на этих специальных содержаниях, отмечу только по поводу II, 7 Sch., что поскольку в самом положении II, 7 идет речь об идеях и вещах, т. е. объективно данных сущностях и формально данных сущностях, и ни о чем более, то и res — «вещь» его примеров, не есть нечто третье, в роде Кантовой «вещи в себе», но есть все та же сущность вещи, в конечном счете сущность субстанции, поскольку (*quatenus*) она рассматривается под тем или другим атрибутом в выражении того или другого модуса: *per diversa attributa explicitur*, или: *duobus modis expressa*⁹³ (р. 77). (См. также положение Eth. II, 21, которое, кстати сказать, имеет большое значение для более подробного выяснения содержания II, 7; здесь, в свою очередь, под «Индивидом» имеется в виду не что иное, как вся Природа, т. е. опять-таки формальная сущность субстанции: см. Eth. II, Lemma 7, Sch.)

Наметив таким образом содержание Eth. II, 7, обратимся к вопросу о человеческом духе и человеческом теле — *mens* и *corpus* в учении *Спинозы*, в связи с чем должно выясниться и то, насколько к утверждениям *Спинозы* о духе и теле могут относиться рассуждения о душе и теле, о психическом и физическом, тех или других современных теорий.

IV. Дух и тело в учении Спинозы и несоответствие современных психофизических теорий с содержанием положения Eth. II, 7

Здесь едва может быть затронут тот богатый материал, который дают в этом направлении, кроме Eth. II, 7 с его схолией и всех остальных положений второй части «Этики», все сочинения *Спинозы*; дальнейшее изложение может только отчасти отметить те точки зрения, которые соответствуют или не соответствуют рассмотрению вопросов о «порядке и связи» в связи с вопросом «о духе и теле» в учении *Спинозы*; при этом особенное внимание должно быть обращено на терминологические трудности, уже указанные отчасти выше, а именно, на то, что один и тот же термин имеет различные содержания, смотря по тому, о какой области познания идет речь.

Прежде всего, что имеет в виду *Спиноза*, говоря о человеческом духе. Напомним, что *Спиноза*, как и *Декарт*, указывает на нежелательность заменять выражение *mens* выражением *anima*, предупреждая, что последнее выражение — *anima*, душа, — как связанное со многими различными представлениями имажинативного познания, не отвечает тому значению, которое они вкладывают в выражение *mens* — дух, и может ввести во многие заблуждения*. Говоря, следовательно, о «душе» по отношению к *mens* (человеческому духу) в философии *Спинозы*, этим самым уже обнаруживается недостаточное внимание к его предупреждениям, которое, как и следует ожидать, и ведет к предвиденным *Спинозой* недоразумениям.

Сущность человеческого духа (*essentia mentis*), как уже сказано, надо отличать от сущности человека (*essentia hominis*): сущность человека состоит из модусов атрибутов *extensio* и *cogitatio*; сущность человеческого духа — только из модусов атрибута *cogitatio*; притом она состоит не только из идей смутного неадекватного познания (Фр. 533), но и из идей адекватного или истинного познания (Eth. II, Def. 4). «*Mentis essentia ex ideis adaequatis et inadaequatis constituitur*»⁹⁴ (Eth. III, 9, Dem.).

Существенно отметить, что только познавая адекватно, человеческий дух, по выражению *Спинозы*, является *активным*, познавая же неадекватно, он *пассивен* (Eth. III, 3). Здесь мы не можем останавливаться подробно на вопросе об активности и пассивности человеческого духа, хотя с этим и связаны основные вопросы *этики Спинозы*, но здесь необходимо отметить, что и будучи «пассивным», дух, как модус атрибута *cogitatio*, никогда не является пассивным через модусы атрибута *extensio*: модусы одного атрибута никогда не могут быть «ограниченны» или детерминированы модусами другого атрибута; «активность» же или «способность» для *Спинозы*, все равно духа или тела, не равнозначна с деятельностью в обычном смысле слова.

Поскольку дух познает адекватно, его идеи имеют все свойства истинных идей, и следовательно, их содержание, как

* Ср. указание *Декарта*: «*Loquor autem hic de mente potius quam de anima, quoniam animae nomen est aequivocum, et saepe pro re corporea usurpatur*» [Говорю же тут охотнее о духе, чем о душе, так как слово «душа» двусмысленно и часто применяется к телесной вещи] (*Oeuvres*. Vol. VII, p. 161 (219). *Spinoza*. Pr. Ph. C. I, p. 121. Ср. также *Descartes*, l.c., p. 355–6 (505).

уже ясно вытекает, кроме того, из сказанного выше об истинном познании, вполне *не* совпадает с содержанием души, или «психического», или части психического — «субъекта», с точки зрения современной психологии или логики. Имея при том в виду, что и тело для *Спинозы* есть тело в обычном понимании только для неадекватного познания, для адекватного же познания оно есть модус атрибута *extensio*, мы можем постепенно подойти к пониманию особого характера содержания духа с точки зрения *Спинозы*.

Как модус атрибута *extensio* для интеллекта, человеческое тело не есть это тело как таковое, локализованное в пространстве и существующее во времени; хотя тело в последнем смысле слова и является для человека объектом его познания, и притом первым его объектом, но оно, как таковое, не исчерпывает познаваемого духом содержания, и для адекватного человеческого познания уже не является этим человеческим телом, как таковым, но модусом вечного атрибута *extensio*, выражающим на свой лад сущность субстанции.

Только исходя из этих воззрений *Спинозы*, могут быть понятия следствия из положения *Eth. II, 7* по отношению к вопросам о духе и теле; может быть понято, почему в некоторых случаях *Спиноза* устанавливает между ними тесные соотношения, в других, говоря о духе, вовсе не упоминает о теле и т. д.

Оставляя пока вопрос о содержаниях, вкладываемых *Спинозой* в выражения «дух» и «тело» и останавливаясь на вопросе о предполагаемых отношениях между ними, мы, опять-таки, прежде всего должны будем иметь в виду двойственность человеческого духа, а следовательно, двойственность человеческого познания. Мы должны будем, опять-таки, помнить, что самый объект нашего познания носит другой характер, смотря по тому, идет ли дело о нашем адекватном или неадекватном познании. Все идеи человеческого духа как такового (*не* как части бесконечного интеллекта) о человеческом теле как таковом (все равно с субъективной или объективной точки зрения в современном смысле слова) суть идеи неадекватного познания, т. е. не ясные и не отчетливые, но смутные идеи: «*Ideae affectionum Corporis humani, quatenus ad humanam Mentem tantum referuntur, non sunt clarae et distinctae, sed confusae*»⁹⁵ (*Eth. II, 28, Sch.*), и таковыми же являются и идеи о связи и порядке этих содержаний, поскольку они устанавливаются неадекватным познанием (*Eth. II, 29, Cor.; 31, Cor.*). И наоборот: все идеи духа о теле, поскольку они относятся к субстанции, т. е. познаются адекватно, как модусы, а не как содержания

этого данного тела как такового, являются истинными идеями: «*Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt*» (Eth. II, 32), так же как и идеи о связи и порядке этих содержаний, с точки зрения адекватного познания. (См. ссылки на Eth. II, 7 в Eth. II, 32 и след. положениях.) Мы уже видели, что для истинного познания нет неадекватных идей, т. е. для него, но и только для него одного, также и «*ideae inadaequatae et confusae eadem necessitate consequuntur, ac adaequatae sive clarae et distinctae ideae*»⁹⁶ (Eth. II, 36 Dem.).

Другими словами, говоря о порядках и связях, мы должны отличать адекватный необходимый порядок между адекватными содержаниями от неадекватных содержаний и неадекватных порядков между этими содержаниями.

Я приведу здесь еще некоторые места из произведений Спинозы, особенно наглядно напоминающие об указанном уже неоднократно, специфическом различии содержаний сознания как результате *неоднородности* нашего познания; они позволят с большей уверенностью перейти к специально интересующему нас сейчас вопросу об отличии порядков и связей, устанавливаемых имажинативным путем, от необходимого порядка и связи, устанавливаемых интеллектом, о которых идет речь в Eth. II, 7.

Характеризуя аксиому, лежащую в основе IV части «Этики», посвященной вопросу о человеческих аффектах, Спиноза замечает: «*Partis quartae axioma res singulares respicit, quatenus cum relatione ad certum tempus et locum considerantur*»⁹⁷, — мы уже знаем, на какую область познания указывает это ограничение. Кстати сказать, Спиноза настолько предполагает усвоенными указанные в этих направлениях различия, что он немедленно добавляет к этому своему замечанию: «*De quo neminem dubitare credo*»⁹⁸ (Eth. V, 37). Ср. также то, что говорит Спиноза в Eth. II, 8, Cor. Следующее место из «Этики» особенно ясно формулирует двойственность человеческого познания: «*Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus eisdem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri et ex naturae divinae necessitate consequi concipiuntur*»⁹⁹ (Eth. V, 29, Sch.).

Слова «*ex naturae divinae necessitate*» непосредственно приводят нас к тому, что только истинное познание познает вещи в необходимом порядке, имажинативное же познание, не улавливая истинных сущностей, не может видеть и их истинного порядка и связи.

Таким образом, отметив, с одной стороны, что «дух» и «тело» в учении Спинозы не равнозначны душе и телу психофизических

теорий, мы должны, с другой стороны, прийти к неизбежному заключению, что и связи между последними, являясь содержаниями и абстракциями неадекватного познания, не могут быть поставлены на место порядка и связи истинных идей, познаваемых путем интеллекта помимо абстракций и отношений к месту и времени.

И действительно, сам *Спиноза* во многих местах дает принципиальную критику имагинативных порядков вообще, не имеющих ничего общего с необходимым *ordo et connexio*, о которых идет речь в *Eth.* II, 7. По поводу вопроса «о целях», которые *Спиноза* приводит как пример порядков, устанавливаемых неадекватным познанием, не касающихся содержаний адекватного познания, т. е. недопустимых в вопросах о порядке и связи для интеллекта (хотя и необходимых с точки зрения интеллекта среди случайных порядков и связей имагинативного познания), в добавлении (*Appendix*) к I части «Этики» *Спиноза* указывает, что люди, т. е. существа, обладающие не только адекватным, но и неадекватным познанием, считают «хорошим порядком» то, что способствует, если можно так выразиться, удобству и экономии их неадекватного мышления: не зная сущности вещей, они, тем не менее, хотят внести в них порядок, чтобы облегчить себе представление, т. е. имагинативное познание, и тесно связанное с ним запоминание. Порядок, способствующий этим целям, они считают хорошим порядком, хотя это есть порядок, создаваемый из субъективных, неадекватных точек зрения: «*Li, qui rerum [=essentiam] naturam non intelligunt, nihil de rebus affirmant, sed res tantummodo imaginantur et imaginationem pro intellectu capiunt, ideo ordinem in rebus esse firmiter credunt, rerum suaeque naturae ignari. Nam cum ita sint dispositae, ut, cum nobis per sensus repraesentantur, eas facile imaginari et consequenter earum facile recordari possimus, easdem bene ordinatas, si vero contra, ipsas male ordinatas... esse dicimus*»¹⁰⁰ (*Eth.* I, App., p. 70). Этот свой имагинативный порядок они затем готовы считать необходимым порядком, притом порядком (на самом деле вовсе неизвестных им) сущностей вещей.

Критика *Спинозы* относится здесь ко всем теориям психофизических отношений, т. е. как к психофизическому параллелизму, так и к теориям взаимодействия между душой и телом, и ко всем другим теориям, устанавливающим порядок и связи на основании познания человеческого духа о его теле как таковом, т. е. на смутном и неадекватном познании. Такие теории всегда выражаются в многочисленных и противоречащих

друг другу формам*, и поскольку они, тем не менее, претендуют на истинное объяснение действительного, они являются примерами смешения неизбежно случайных содержаний имажинативного познания с неизбежно необходимыми содержаниями истинного познания.

Объяснения этого рода, которыми, как говорит *Спиноза*, обычное мнение склонно объяснять природу, касаются все не вещей истинного познания, но содержаний, которые *Спиноза* называет имажинативными сущностями — *entia imaginationis*, т. е. здесь имажинативные сущности подставляются на место реальных сущностей (*entia realia*), и «якобы природа» или «действительность» принимается на место природы в смысле *Спинозы*, т. е. неизменной вечной сущности, выражаемой для бесконечного интеллекта в бесконечных атрибутах и их бесконечных модусах. «Вещи» такой «фиктивной природы», соединенные «имажинативными, случайными порядками и связями», необходимо, так же как и их порядки, отличать от *истинных вещей*, т. е. формально данных сущностей истинного познания, связанных *необходимым порядком*, недоступным для имажинативного познания. «*Omnes notiones, quibus vulgus** solet naturam explicare, modos esse tantummodo imaginandi nec ullius rei naturam, sed tantum imaginationis constitutionem indicare; et quia nomina habent, quasi essent entium extra imaginationem existentium, eadem entia non rationis, sed imaginationis voco*»¹⁰¹ (Eth. I App., p. 71). Таким образом, для *Спинозы* и «мир как представление», и мир наивного реализма есть только мир для имажинативного познания; причем наполняющие его вещи не являются реальными сущностями, но имажинативными, а многообразные порядки, которые приводят эти содержания в «якобы необходимые», но противоречивые и случайные связи, в целях удобства имажинативного

* Чтобы получить понятие о разнообразии современных типов психофизических теорий ср., например: *Wundt W. Lieber psychische Kausalität und das Prinzip des psychophysischen Parallelismus*. Phil. St. Bd. X, 1894. *Rickert H. Psychophysische Kausalität und psychophysischer Parallelismus* (Aus d. Phil. Abh. Chr., Sigwart gewidmet). Tübingen: Mohr., 1900; *Rehmkne J. Wechselwirkung oder Parallelismus?* (Aus d. Phil. Abh. Gedenkschrift für Haym). Halle: Niemeyer, 1902.; *Ziehen Th. Über die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn und Seelenleben*. 3 Aufl. Leipzig: Barth., 1912 и т. д.

** *Vulgus* для *Спинозы*, как и *illiterati* для *Декарта*, являются все те, кто смешивает границы имажинативного и интеллективного познания.

мышления и памяти, и построенные на представлениях и абстракциях, не имеют ничего общего с истинным и вечным порядком и связью реальных сущностей; последние и их порядок не доступны для познания тех, кто «*imaginationem pro intellectu capiunt*»¹⁰², но только для тех, кто умеет в человеческом познании отличать истинное и адекватное познание интеллекта от специфически отличного от него неадекватного имажинативного познания. Ср. также Eth. II, 18, Sch., где *Спиноза* указывает на различие порядка и связи — *ordo et concatenatio «secundum affectionum corporis humani»* от *ordo et concatenatio «secundum ordinem intellectus»*¹⁰³, а также Tr. th. p. (Cap. 6, p. 22 etc.) и др.

Помимо того, что содержания современных психофизических теорий не совпадают с приравниваемыми к ним содержаниями учения *Спинозы* и что приписывать их ему недопустимо уже на основании самых принципов его теории познания и его философии, некоторые места его произведений даже и специально затрагивают невозможность воздействия духа на тело так, как его рисуют себе различные теории современной психологии и логики.

Многочисленные рассуждения *Спинозы* по поводу невозможности воздействия духа на тело и обратно встречаются часто в связи с его критическими обсуждениями взглядов *Декарта* и представлений популярного мировоззрения на так называемую «свободу воли» у человека. Многие из его указаний при этом, и главным образом указанием, основанные на реальном различии модусов реально различных атрибутов, более детально раскрывают уже выясненную принципиально с разных сторон невозможность применения к его содержаниям и гносеологического монизма (Фр.) для разъяснения отношений духа и тела. Особенно серьезной критике подвергается теория взаимодействия во Введении к V части «*Этики*».

Следующий вопрос *Спинозы* одинаково применим как к представителям теории взаимодействия, так и к представителям параллелизма: «*Quem, inquam, clarum et distinctum conceptum habet cogitatiois arctissime unitae cuidam quantitatis portiuiculae?*» и далее: «*nulla etiam datur comparatio inter Mentis et Corporis potentiam seu vires*»¹⁰⁴ (Eth. V, Praef., p. 241).

См. также дальнейшие рассуждения этого Введения, или Eth. III, 21. Sch., и т. д., которые дают ценные указания для выяснения того, как *одинаково далеки для Спинозы и с его точки зрения неадекватны как воззрения Декарта, так и позднейшие воззрения на душу и тело, начиная с окказионализма*

и кончая утверждениями взаимодействия, параллелизма и других психофизических отношений различных современных воззрений.

Многочисленные места произведений Спинозы указывают, наконец, на отдельные модусы атрибута *cogitatio*, данные в человеческом сознании, но не стоящие ни в каком отношении к телу; они могли бы также быть приведены как указание на недопустимость применения к воззрениям Спинозы параллелистической и связанных с нею точек зрения, если бы только психофизический параллелизм, как мы видели, не отпадал для Спинозы по общему несоответствию всех своих содержаний с основными данными философии Спинозы, обсуждаемыми под теми же или приблизительно теми же названиями, т. е. если бы примером «нарушений параллелизма», в которых упрекают Спинозу, не являлось все учение Спинозы об истинном познании, в особенности об идеях идей и интуиции, по отношению к которым, как уже было указано, положение *Eth. II, 7* не только не стоит в противоречии, но находится необходимо в теснейшей связи со всеми воззрениями Спинозы в этих направлениях.

Таким образом, «Этика» Спинозы и в частности положение *Eth. II, 7*, во всяком случае, не могут дать оснований для серьезного обвинения в непоследовательности и противоречии с точки зрения современных психофизических теорий, так как к ним принципиально неприменимы эти самые точки зрения. Из сказанного ясно, что как по отношению к атрибутам и вопросам теории познания Спинозы не уместна логизация его содержаний с современной точки зрения, так по отношению к положению *Eth. II, 7* и вопросам о духе и теле неуместна, кроме того, и всякая психологизация их.

Негодование психологизирующего учение Спинозы Гербарта по поводу им же созданных этим путем у Спинозы «противоречий» было бы, во всяком случае, более обосновано, если бы оно было направлено не на воззрения Спинозы, но на их неуместную психологизацию. Герbart, не стесняясь, изливает свой аффекты по отношению к Спинозе, который, по мнению Гербарта: «Mit seiner Leichtfertigkeit nicht bloss die schwierigsten Probleme (der Psychologie) niedertritt, sondern auch der Erfahrung Dinge andichtet, die sie nicht lehrt». Эта фраза могла бы, однако, иметь смысл только в том случае, если бы ее обратить на самих психологизирующих интерпретаторов, которые на самом деле: die schwierigsten Probleme der Philosophie Spinozas niedertreten, und ihm Dinge andichten, die er nicht lehrt.

В заключение к затронутым вопросам философии *Спинозы* существенно отметить, что положение Eth. II, 7, с его схолией, вместе с ним и до него аксиомы «Этики», и вместе с ними и до них теория познания *Спинозы* не только составляют основные моменты его принципиальных философских воззрений, но заключают в себе в то же время основы для учения *Спинозы* об *этике* в собственном смысле этого слова. С ними связаны и на них покоятся воззрения *Спинозы* на *вечность духа* и на определяющую всю жизнь человека *возможность для него единой, необходимой и философски обоснованной этики*, в противоположность выливающейся в самые разнообразные формы имагинативных случайностей, телеологически направленной и теологически окрашенной морали.

Заканчивая статью, повторяю, что основная задача ее заключалась не в критике воззрений тех или других отдельных исследователей и не в том, чтобы предложить готовые решения затронутых в ней вопросов философии *Спинозы*, но в том, чтобы на основании моих специальных исследований в области философии *Спинозы*, принимая во внимание воззрения *Декарта* и так называемой схоластики, указать на сложность и своеобразность затрагиваемых этими вопросами содержания, не поддающихся прокрустовым усилиям современных логицизирующих и психологизирующих интерпретаций, а главное, обратить внимание на те *условия и требования, намеченные в значительной мере самим Спинозой, выполнение которых является необходимым для всякого исследователя, желающего с достаточной серьезностью и осторожностью подойти к пониманию как этих, так и других вопросов философии Спинозы.*





Л. РОБИНСОН

Метафизика Спинозы

<фрагмент>

Предисловие

Едва ли не более чем какая-либо другая, система Спинозы, и прежде всего метафизическая ее основа, еще нуждается в освещении. Уразуметь ее, обнять как внутренне непротиворечивое, в себе законченное целое, до сих пор не удалось. И до сих пор, теперь даже более чем когда-либо, исследователи видят себя вынужденными в основных даже вопросах спинозовской метафизики — вспомним, например, вопрос об отношении между субстанцией и атрибутами или вопрос о божественном самосознании — прибегать к последнему имеющемуся в руках историка философии средству, средству столь же рискованному, сколько удобному: к допущению безнадлежащих противоречий, отягощавших якобы концепции философа. Если поэтому мы, тем не менее, скажем, что решить нерешенную задачу, вскрыть единственно адекватный смысл спинозизма нам в целом и существенном удалось — читатель будет вправе, конечно, нам на слово не поверить. В целях ориентирования его внимания, однако, пусть это останется сказанным.

С.П.Б., август 1913 г.

ГЛАВА VI **Спиноза и Декарт**

Многokrатно в течении настоящего исследования нам приходилось указывать на тесную связь между учениями Спинозы и Декарта. Одного только — и едва ли не существеннейшего — пункта этой связи, этой зависимости еврейского мыслителя от великого французского, мы до сих пор намеренно

не касались; поскольку для выяснения его требуется более пристальное рассмотрение Декартовой философии. Дело касается самого характера ее, ее смысла и основного устремления. Заключается ли — так можно формулировать проблему, к которой мы теперь подошли, — смысл и значение метафизического учения Декарта в том, как полагалось часто, что он вновь и с новыми силами упрочил позицию вульгарного спиритуализма, явился поборником того воззрения, согласно которому душа, отличная и независимая от тела субстанция, представляет собой некий субстрат, сотканный из сверхчувственного, неуловимого, но тем более благородного и прочного материала, гарантирующего ее обладателю в будущем — бессмертие, в настоящем же — сознание своего превосходства над внешней, материальной и грубой природой. Или, охватывая вопрос еще шире: как должно разумеется понятие субстанции у Декарта, под какое им подсуммируются¹ понятия и тела и духа; тождественно ли его понятие субстанции с тем, что в новое время, со времени Локка, стало ходячим; есть ли и у него субстанция тот голый субстрат, скрытая подпорка — support, upholding — бескачественный носитель воспринимаемых качеств², на непознаваемости которого (несомненно, в значительной мере вопреки именно Декарту) так иронически метко настаивал родоначальник современной эмпиристической и скептической философии? Очевидно, как картезианизм, так и связанный с ним Спинозизм должны будут предстать в существенно ином освещении, если придется ответить на этот вопрос отрицательно, если окажется, что субстанция здесь вообще нечто вполне отличное от голого субстрата Локка, непостижимого носителя постигаемых качеств.

<...> Так же как тело, по концепции Декарта, не есть отличный от протяжения, как бы бестелесный носитель его, не есть гипотетический локковский субстрат, — так же мало душа есть отличный от мышления, сознания, материеобразный его носитель. Немыслящая душа такой же для него nonsens, как непротяженное тело. И если, по его словам, те, что от телесной субстанции отличают протяжение, или ничего под субстанцией не разумеют, или же лишь смутно мыслят субстанцию духовную, — то безусловно в духе его учения можно сказать и обратное: те, что мышление отличают от души, или ничего под нею не разумеют, или составляют себе лишь смутную идею субстанции телесной. Вопреки господствовавшему до него воззрению душа для Декарта не только не непознаваема, но познаваема par excellence³, ибо насквозь — фактом нашего собственного сознания — прозрачна: «Quod autem nihil in mente, quatenus

est res cogitans, esse possit, cujus non sit conscia, per se notum mihi videtur, quia nihil in illa sic spectata esse intelligimus, quod non sit cogitatio, vel a cogitatione dependens; alioqui enim ad mentem, quatenus est res cogitans, non pertineret» (Resp. IV)⁴.

И только если вникнем в этот своеобразный характер декартовского понимания субстанции вообще и субстанции духовной в частности — нам станет понятным и самое начало его философии: *cogito ergo sum*. В самом деле, если бы под субстанцией он разумел непознаваемого носителя познаваемых качеств, то непосредственное его выведение из *cogito — sum res sive substantia cogitans, anima, mens*⁵ представляло бы действительно, как утверждалось часто, совершенно недопустимый, непостижимо резкий логический скачок. Будь декартовская субстанция субстанцией в смысле Локка, в начале новой философии мы находили бы не плод гениального просветления, но явную переделку. Иначе, когда уразумеем, что в положение «*sum res sive substantia cogitans, anima, mens*» Декарт на самом деле вкладывает лишь то же точно содержание, что и в исходное — *sum cogitans*; мало того, что именно в этом отождествлении мыслящего, сознающего я с мыслящей субстанцией или душой, в этом непосредственном выведении из «я мыслю» — «я есмь субстанция мыслящая», т. е. такая субстанция, все существо которой насквозь и в одном только актуальном мышлении вне чего-либо материального или материеобразного состоит, — и заключается, как сам Декарт подчеркивал, все значение, вся новизна его концепции. Субстанциальность души выражает у него не что иное, как несметаемую реальность, данность, переживаемость, актуальность сознавания как такового; точно так же, как имматериальность ее — то, что этой, а не иной положительной формой бытия исчерпывается ее сущность.

С другой стороны, далее, и самый дуализм Декарта теряет под собой почву, если в его субстанции захотим видеть локковский непостижимый субстрат, отличный от несомного носитель. Будь в самом деле это так, наш философ ведь не имел бы основания отвергать предположение, что таинственный этот субстрат быть может один и тот же у обоих родов субстанций, что неизвестный носитель материальных свойств, возможно — как принужден был допустить впоследствии Локк и как против Декарта настаивали уже Гоббс и Региус, — является носителем и мышления. (Ср. в этом смысле *Object. et resp. tertiae ad Med. II* и *Notae in progr. quoddam*⁶). И лишь тем, что в действительности понятия субстанции у Декарта и Локка коренным образом отличны, объясняется то обстоятельство, что (в то время как по Декарту,

если у нас есть идеи ясные и отчетливые, то прежде всего это идея субстанции мыслящей и затем — субстанции протяженной), согласно Локку, идея субстанции, безразлично — материальной или духовной, смутна и бессодержательна *par excellence*.

Мы видим из всего сказанного: точка зрения Декарта отнюдь, действительно, не может почитаться тождественной с точкой зрения вульгарного спиритуализма, субстанцию души представляющего себе имматериально-материеобразным носителем, нетленным субстратом духовных качеств. Напротив, она призвана к тому как раз, чтобы эту последнюю точку зрения, подобно родственной ей антиподической — материализма, снять. Незыблемое значение исходного философского учения Декарта в том именно и заключается, что им преодолены были до него исключительно господствовавшие материалистические и гилозоистические, виталистические и спиритуалистические представления и впервые выдвинуто *психологическое* понятие души. На смену формально-логическому и трансцендентно-метафизическому он дал психо-физическое содержание понятию субстанции. Если для нас физическое менее психично и психическое менее физично, чем для древних и учеников их — мыслителей средневековья, то этим мы обязаны Декарту прежде всего. И в том, что современники превозносили его как впервые уяснившего истинное различие между духовным и телесным, мы должны видеть не преувеличение последователей и поклонников, но точное констатирование действительного положения вещей. Пользуясь терминами современного мыслителя, можно сказать — хоть это и звучит парадоксально, — что впервые, в противовес субстанциалистическому, Декарт выдвинул актуалистическое понятие души. Правда, на субстанциальности души он настаивал как раз с особенной энергией. Все дело однако, мы видели, в том, что у него субстанция отнюдь не есть та гипостазированная абстракция, какую отчасти она была до него и в особенности стала впоследствии, со времени Локка, по преимуществу. Декартовская субстанция сама, благодаря атрибутивному своему характеру, есть нечто актуальное. Сущность субстанции составляющий атрибут вливает кровь в бесплотную ее схему, придает субстанции ту живую жизнь, которая делает ее способной обнять в непосредственной его данности, в его актуальности, мышление — сознание. «*Mens semper actu cogitat*»; «*Puto de essentia mentis esse actu cogitare, ut corporis actu extensum esse*»⁷, — таков вывод, таково выражение декартовского учения о субстанции*.

* Первая формула из письма Декарта, II, 4, вторая — из его примечаний к «Принципам», изданным F. de Careil'ем (Paris, 1859, v. I, p. 64).

Спора нет, эта актуалистическая, атрибутивная теория субстанции не всегда одинаково явственно и недвусмысленно проводится в писаниях философа. Укажем, ради примера, хотя бы на его возражения по поводу упомянутых заявлений Гоббса и Региуса⁸, что одна и та же субстанция (субстанция, конечно, как субстрат, отличный от несомого носитель), быть может, является субъектом не только физических, но и психических качеств. Тогда как его ответ Региусу вполне категоричен и прозрачен, ответ Гоббсу, в смысле ясности и определенности, оставляет желать действительно многого. Согласиться можно и с тем, что Декарт сам недооценил всего революционизирующего значения, всей новизны своей психологической концепции, что новаторские его стремления были направлены в сторону физического учения по преимуществу, а не психологического, и что действительно слишком охотно и поспешно он шел навстречу метафизическим выводам ортодоксального спиритуализма.

Но не этим все же, думается, должно быть объяснено то обстоятельство, что так скоро и надолго перестали понимать истинный смысл Декартова учения о субстанции. Гораздо важнее было то, что влиятельнейшие продолжатели Декарта вскоре покинули его в этом пункте, снова ушли в противоположную ему сторону. Уже Мальбранш отказывается от лучшей половины наследства, утверждая, что духовная субстанция не только не познаваемое телесной, но, как субстанция, непознаваема вовсе. Лейбниц притомствует его за это отклонение от учителя и только убеждает отказать и от другого — действительно, несравненно более уязвимого — принципа картезианизма, что сущность тела прозрачна, поскольку заключается в протяжении. Еще далее идет Локк, едва ли не влиятельнейший в восемнадцатом веке мыслитель, окончательно превративший субстанцию в то метафизическое пугало, каким популярная литература привыкла считать ее до сих пор. И Кант, властитель философской мысли в девятнадцатом столетии, был уверен, что опровергает Декарта, когда в паралогизмах чистого разума вскрывал несостоятельность субстанциалистически-спиритуалистического понятия души.

Из всех монументально-крупных мыслителей последекартовской эпохи один только Спиноза остался верен декартовскому актуалистическому пониманию субстанции; и в этом как раз пункте испытал, быть может, наиболее глубокий толчок со стороны французского философа. Анализ «Краткого Трактата» показал нам, действительно, что Спиноза исходит из *атрибутивного*, т. е. именно актуалистического понимания субстанции; более того — что у него, поскольку

он отказывается от традиционного воззрения на субстанцию как единичную ограниченную вещь и под каждым сущность субстанции составляющим атрибутом полагает одну только субстанцию, с другой стороны — самый термин «атрибут» принимает в более узком, чем Декарт, смысле, разумея под ним лишь главный, сущность субстанции составляющий атрибут, понятия «субстанция» и «атрибут» сливаются еще теснее, нежели у этого последнего. Атрибут в «Кратком Трактате» есть та же субстанция, поскольку рассматривается в своей качественной определенности. По меткому выражению Зигварта (Neueutd. Traktat, стр. 31), в Трактате — «derselbe Begriff kann Attribut heissen, sofern darin ein unendliches Quale ausgedrückt ist, Substanz — sofern er als für existierend gedacht wird»⁹. (Подобным, впрочем, образом понимал в свое время рассматриваемое отношение любой картезианец. По словам, например, Chr. Wittichius'a¹⁰, «Anti-Spinoza», 1690, p. 15: «Essentiale attributum idem est quod ipsa substantia, neque aliter nisi logice differt, quando substantia ut subjectum, attributum vero illud ut praedicamentum substantiae inhaerens consideratur, re ipsa vero idem est quod substantia et cum illa recipiatur»¹¹.) Из анализа того же «Трактата» и переписки с де Фрисом мы убедились далее — и то же нам придется констатировать при рассмотрении учения «Этики», — что актуальный, атрибутивный характер субстанции не исчезает у Спинозы и тогда, когда он переходит к утверждению одной-единственной субстанции, бесконечное множество атрибутов объемлющей. Бог-субстанция не мыслится у него как голый субстрат атрибутов, как локковская подпорка или *materia prima* перипатетиков, а как живое, актуальное единство атрибутов: божественная субстанция *состоит* из бесконечных атрибутов, они *составляют* ее сущность. Нет в писаниях Спинозы нигде даже намек на то, что субстанция у него — самодовлеющий, непостижимый субстрат, бескачественный носитель постигаемых качеств. И нет возможности проникнуть в его метафизические построения, не уразумев предварительно, что он, вместе с Декартом, принадлежит к тем, которые «rem cogitantem, ut rem cogitantem, considerant; hoc est, qui attributum cogitationis a re ipsa cogitante, a qua non nisi ratione distinguitur, nullo modo separant, quemadmodum adversarii (т. е. схоластики) faciunt, qui rem cogitantem ab omni cogitatione denudant, ipsamque ut materiam illam primam Peripateticorum fingunt» [СМ II, 12]¹²; что и для него, как для Декарта: «rem cogitantem sine ulla cogitatione concipere, idem est, ac rem extensam sine extensione concipere velle» (ibid.)¹³.

Правда, в связи со сказанным можно заметить: в области учения физического Спиноза в конце концов оказался менее верным основам картезианизма, нежели в области учения психологического. Оно, впрочем, понятно: картезианская физика в основе своей и действительно уязвимее психологии. Вопрос о происхождении движения составляет тот слабый ее пункт, который вынудил под конец Спинозу отринуть декартовское учение о протяжении как том атрибуте, что составляет сущность материальной субстанции. Сведение материального к одному протяженному недостаточно, в самом деле, для обоснования даже той механистической теории, ярким и влиятельным представителем которой был в свое время Декарт. Происхождение движения в материи (поскольку она мыслится лишь протяженной, безразличной к движению) он принужден был отнести на счет непосредственного вмешательства Бога самого. И помимо того что в этом объяснении мы имеем типичный пример прибежища к *Deus ex machina*¹⁴, оно еще не согласуемо с провозглашавшимся самим Декартом положением, что непосредственно производимы, сотворимы Богом лишь субстанции, а не модусы, к каковому движению в материи принадлежит. Еще затруднительнее становится проблема происхождения движения в спинозизме, поскольку здесь даже самая ссылка на *Deus ex machina* не может найти себе места. Уже в «Кратком Трактате», мы видели, заметно у нашего мыслителя колебание по поводу рассматриваемой проблемы. Дает оно себя чувствовать и в «Этике», слишком тщательно обходящей вопрос о возникновении в атрибуте протяжения бесконечного модуса движения и покоя. Наконец, в переписке с Чирнгаусом Спиноза категорически утверждает, что из атрибута протяжения движение не выводимо; в последнем же своем до нас дошедшем письме торжественно отрешается от картезианского представления, лежащего еще в основе «Этики», что сущность материального исчерпывается протяженностью: «*Quod petis, an ex solo Extensionis conceptu rerum varietas a priori possit demonstrari, credo me jam satis clare ostendisse, id impossibile esse; ideoque materiam a Cartesio male definiri per Extensionem; sed eam necessario debere explicari per attributum, quod aeternam, et infinitam essentiam exprimat. Sed de his forsitan aliquando, si vita suppetit, clarius tecum agam*»¹⁵. От атрибутивного понимания материальной субстанции Спиноза, как видим, не отказывается и теперь.

Затруднение противоположного рода, менее осязательное и Спинозой недостаточно осознанное, скрывается, правда, и в психологическом учении Декарта. Если атрибут протяжения

и модус движения настолько разобщены, что один представляется не выводимым из другого, то мышление-сознание и его модусы, обратно, так тесно связаны, что даже мысленно их трудно разобщить (затруднение, лишь вскользь затронутое у Спинозы в переписке с де Фрисом). Между тем Декарт отношение мышления к его модусам хочет постичь по аналогии с отношением к модусам протяжения — материи. Под мышлением, говорит он (в цитированной выше Ер 2), он понимает не родовое нечто, отдельные модусы мышления объемлющее, но особенную природу — *naturam particularem*, — те модусы в себя воспринимающую, подобно тому как протяжение есть особенная природа, воспринимающая в себя модусы протяжения. Актуализируя или, если можно так выразиться, атрибутируя субстанцию, Декарт в то же время субстанциализировал, обабсолючивал атрибут. Атрибут у него и есть неизменное в субстанции, неизменный носитель изменчивых модусов. И точно так же у Спинозы. И он также постигает атрибут в качестве отдельной, «абсолютной» природы. И в этом смысле учит, что субстанция (eo ipso — ее атрибут) по природе первее своих модусов, аффекций, что, отвлекаясь от аффекций (но не атрибутов, конечно) и рассматривая субстанцию, как она есть в себе (т. е. именно в своих атрибутах), мы рассматриваем ее в ее истинной природе (ср. *Eth I, pr 5, dem*). В полном согласии с концепцией Декарта и «Этика» атрибут *cogitatio* требует мыслить предшествующим всем его модусам, в том числе и столь близкому и все же ему не равному — интеллекту как совокупности идей.

Сколь ни значительной, однако, представляется, после всего сказанного, зависимость еврейского мыслителя от великого французского, — одного нельзя утверждать: того именно, что сокровенную основу своего учения, свой «пантеизм», свой «спинозизм» он нашел или вывел из учения этого последнего. В этом — прямом, исчерпывающем — смысле учеником Декарта Спинозу назвать нельзя. Хоть и скудны весьма, к сожалению, дошедшие до нас сведения о первоначальном философском развитии нашего мыслителя, можно все же с большой вероятностью утверждать, что картезианцем в полном смысле слова он все-таки не был никогда. Не для того отверг он теологические воззрения иудаизма, чтоб всецело примкнуть, хотя бы временно, к мирозерцанию Декарта, в основе своей строго теистическому и безупречно ортодоксальному. И если бы произошло такого рода явление, оно, естественно, не могло бы толкнуть нашего философа на путь гетеродоксального¹⁶ пантеизма, а скорее должно бы было вернуть его к основным представлениям того

религиозного мировоззрения, из которого он вышел и которое отверг, надо думать, не без внутренней борьбы.

<...>

Декарт, можно сказать, дал Спинозе внешнее выражение, дал форму — в самом широком смысле — его философии; существо же ее, сокровенное ее ядро, ее дух и последнее устремление — не от него. Великой заслугой Декарта было именно то, что он первый властно и успешно *упростил* философию своего времени, очистил от нагроможденных схоластикой пут в виде бесчисленных расчленений и разграничений, дефиниций и исключений, проблем и решений, счетов с противниками и авторитетами, словом — вырвал ее из тисков того вербализма, который способен был (и в этом, в немалой мере, заключалась сила схоластики) придавить самую беспокойную мысль; в том, что упрощением этим он облегчил реализацию всевозможным дальнейшим — самым разнообразным — философским концепциям. Декарт вспахал почву для новой философии, но не дал, конечно, все семена. Без него система Спинозы была бы внешне, в своем выражении, совершенно иной; более того — быть может, и вовсе бы оказалась бессильной выявить вполне свою сущность. Но все же сущность эта не от него*.

* Косвенное подтверждение генетической зависимости спинозовского пантеизма от учения Декарта видят в том, что и другие мыслители, в особенности Мальбранш, на основе картезианизма пришли к пантеистическим воззрениям. В значительной, однако, мере подобные утверждения должны быть отнесены на счет малого знакомства исследователей со схоластической теологией, которой и принадлежат на самом деле многие из положений, кажущихся типично пантеистическими. В частности, полаганием в Боге *étendue intelligible* <интеллигибельное протяжение> Мальбранш, как он сам сознает, не уклоняется от схоластических воззрений. <...> В божественной *étendue intelligible* протяженные вещи содержатся эминентно, она интеллигибельна, а не «формальна», т. е. не действительно протяженна, делима и т. д. (*Anathème*, — восклицает в одном из своих писем Мальбранш, — *à quiconque met en Dieu l'étendue formelle, je le prononce du fond de mon cœur* <Анафему всякому, кто приписывает Богу формальное протяжение, провозглашаю я от всего своего сердца>; ср. Bouillier, *Hist. de la phil. Cart.*, II, p. 172). Расходится он с обычной теологической точкой зрения в том, что заставляет нас, людей, протяженные вещи видеть, познавать также лишь в этой божественной *étendue intelligible*: учение, однако, гораздо ближе, чем к спинозизму, подходящее к берклеевскому имматериализму, поскольку делает излишним самое признание существования непознаваемой *étendue formelle*. <...>

Кому же в таком случае, спрашивается, обязан был Спиноза внутренним существом своей философии, у кого, говоря иначе, мог он заимствовать свой пантеизм: вот вопрос, на который с усердием, достойным лучшей участи, ищет ответа не одно поколение историков. Вряд ли, однако, должен необходимо иметься такой ответ, вряд ли принципиально правильно поставлен самый вопрос. Допустить, полагает один из виднейших исследователей спинозизма, что ни у кого в отдельности Спиноза не заимствовал пантеистическую основу своего учения — значит постулировать своего рода *generationem spontaneam*¹⁷ (Зигварт, *Kurz. Trakt.*, стр. XLIII). Мы не согласны с этим. Если значимо в истории организмов: *omne vivum ex vivo*¹⁸, то в истории мысли не значит еще: *omnis liber ex libris*¹⁹. Глубокая, жизненная мысль может быть, бывает часто, не вычитанной только, а пережитой; может быть результатом таких неуловимо сложных интеллектуальных и эмоциональных переживаний, реконструировать которые не оказался бы в состоянии и сам их переживший. И если уж придерживаться области книг: разве вычитать нельзя не написанного; и не в том ли творческий дух выражается, что между источником его и результатом лежит пропасть, умом нетворческим непроходимая? Разве не мог Спиноза придти к пантеизму в итоге размышлений над проблемами ортодоксального теизма, не мог в пантеизме усмотреть лишь окончательное завершение самой идеи монотеизма? Затруднения и противоречие, которые он смолоду, мы знаем со слов его биографов, находил в системе ортодоксального иудаизма, были сами по себе достаточным фактором, чтоб побудить его искать иного решения. Найти же пантеистическое решение — в его общих, первоначально, конечно, еще смутных чертах — ведь не так уж, как кажется, трудно: возможные основные решения теологической — да и вообще метафизической — проблемы не только не бесконечны, но удивительно, скорее, немногочисленны. И как часто, на основе господствующих теистических воззрений, приходили к пантеизму и до Спинозы — мыслители иудейские, арабские и христианские, менее глубокие и оригинальные, чем он сам.

Противоречие между библейскими, еще полными антропоморфизмов, представлениями о Боге и более утонченными, более также близкими к пантеизму, представлениями «философов» (таких, рано ему ставших известными, как Маймонид, Герсонид или Крескас) рано было осознано нашим мыслителем. Вскрытие несовместимости «естественного» богопонимания и «откровенного», того, что диктуется естественным светом разума, и того, что находим в Писании, — принадлежит к основным задачам «Теологико-политического Трактата» и есть,

несомненно, плод тех его исконных размышлений по поводу Писания, о которых он сам заявляет: «*Me nihil hic scribere, quod dudum et diu meditatatum non habuerim, et quanquam a pueritia opinionibus de Scriptura communibus imbutus fuerim, non tamen potui tandem haec non admittere*» [ТТР IX, 135]²⁰. Невозможность примирить понимаемые буквально, столь очевидно еще антропоморфические представления о Боге и его атрибутах, в Писании содержащиеся, с представлением о высшем существе, посредством *lumen naturalis intellectus*²¹ достигаемым, заставляет его признать, «что никогда я св. Писания понять не мог, хоть и немало лет посвятил его изучению», «что из св. Писания я не постиг ни одного вечного божественного атрибута, да и постичь не мог» [Ер 21]. Рано, должно думать, он набрел и на скрытые в учении самих философов затруднения, те принципиальные затруднения, что связаны с самой концепцией ортодоксального креационизма, с представлением о внешнем Боге, о совершенном и бесконечном существе, мир конечный и несовершенный создавшем, о вечном — во времени творящем, о всемогущем, которому противостоит свободная в добре и зле человеческая воля, о неизменном и необходимом, свободные решения которого не необходимы, но контингентны²² и произвольны. Все это затруднения, составлявшие исконные темы в схоластической философии; и по тому уже, как часто и остро они дебатировались, можно думать, что в инакомыслящих здесь никогда, быть может, не было недостатка. В век же Спинозы, когда начинали уже смутно брезжить предрассветные лучи религиозного свободомыслия, решение этих вопросов, противное учениям ортодоксального теизма, было явлением нередким*. Только в отличие от современников, против господствовавшего мировоззрения, против теизма, выступавших ради чистого отрицания, ради атеизма, Спиноза в критике господствовавших воззрений видел не самодовлеющую цель, но лишь этап к положительному религиозно-философскому творчеству, к построению истинного,

* Воззрения свободомыслящих в то время распространялись, естественно, больше изустным, нежели письменным путем, носились, так сказать, в воздухе. Аргументы весьма сходные с теми, которыми пользуется Спиноза в четвертой и следующих главах «Краткого Трактата», приводит Dunin-Borkowski (*Der junge de Spinoza*, стр. 598) из книги Mersenne-Brunot: «*L'impïété des Déistes et des plus subtils libertins découverte et réfutée*», 1625 г. Подобного же рода аргументы, всячески, правда, замаскированные, можно найти, впрочем, и у виднейшего из «атеистов» эпохи — Ванини. <...>

свободного от противоречий богоучения, к созданию такой системы, где Бог не только один, но один только Бог — всё.

Уже внешняя обстановка, в которой вырос и воспитывался наш философ, представлялась благоприятной для возникновения той крайней, по тому времени даже — безумно смелой перечеканки теологических концепций, какую находим в Спинозизме. Амстердамская община еврейских выходцев с Пиренейского полуострова, впервые после многовековых гонений почувствовавшая твердую почву в свободолюбивом «Голландском Иерусалиме», не нашла сначала лучшего выражения своей удовлетворенности, нежели следование по стопам недавнего своего гонителя, воинствующего католицизма, нежели проявление редко в истории еврейства столь остро выраженных централистских стремлений, религиозного пуризма и нетерпимости*. Ортодоксальная непримиримость, самодовольная замкнутость небольшой религиозной общины, затерянной в море инакововерующих, к тому же еще самих разделенных на бесчисленные, подчас весьма друг от друга далекие исповедания, секты и толки, представляла, несомненно, условие весьма соблазнительное для развития критического отношения к самому фундаменту, на котором покоятся требования и полномочие всякой авторитарной, всякой «откровенной» религиозной системы вообще. И не случайность поэтому, что оба крупнейшие — хоть и не равно, конечно, крупные — религиозные протестанты в истории нового еврейства так близко по времени и месту связаны между собой: Спиноза и Уриэль Дакоста. Но, с другой стороны, и самая философская индивидуальность нашего мыслителя как бы должна была предопределить его к тому, чтобы стать творцом современного пантеизма. В пантеистическом мировоззрении, более чем в каком-либо другом, эта индивидуальность находила свое адекватное выражение. Трудно подыскать другое столь же яркое сочетание глубокой религиозности и неверующего радикализма, негибкости перед всяким авторитетом помимо внутреннего авторитета разума — какое находим в Спинозе. Сочетание внешней рассудочности и внутренней эмоциональности характеризует не только отношение между формой и содержанием, но и самое содержание его учения. В его пантеизме, божественном натурализме, мы видим примиренными запросы холодного до жесткости «геометрического» ума и горячего до экстаза религиозного сердца. Философия и религия нерасторжимо спаяны

* К характеристике еврейской общины в Амстердаме в XVII столетии ср. Graetz, «Geschichte der Juden», X, гл. 1.

здесь, не противоречат и не ограничивают друг друга, но сливаются гармонично в одно своеобразно-единое целое.

Что прежде всего, по свидетельству его раннего биографа, прельстило Спинозу в учении Декарта — было рационалистическое требование признавать истинным только то, что доказуемо из ясных и отчетливых оснований. Сам, однако, Декарт это требование, слишком очевидно, не проводил до конца. Перед притязаниями откровенной религии он, верный сын католической церкви, склонял оружие, философскую гордыню сменял покорностью верующего. «Прежде всего, — настойчиво и часто повторяет он, — мы должны запомнить в качестве важнейшего правила, что данное нам в божественном откровении должно почитаться наиболее из всего достоверным. И хотя бы свет разума яснейшим и очевиднейшим образом внушал нам иное, божественному авторитету все же мы должны верить более, чем собственному нашему суждению» (Princ. I, 76). Иначе Спиноза. Он не знает противоречия между притязаниями разума и религиозного чувства. Ему чужды и непонятны те, которые первым жертвуют ради второго, полагают, будто «Бог яснее и действительнее выражается чрез св. Писание, чем чрез естественный свет разума, который ведь тоже дан нам им и который божественной его мудростью твердо и нерушимо сохраняется» [Ер 21]. Ничего он не признавал выше разума и природы, потому что в них он видел Бога самого. Богом он жил и мыслил, был преисполнен. Но отвергал все противоречащие разуму и природе «мирабилии», начиная с тех именно, перед которыми почитательно склонялся Декарт: «Res ex nihilo, liberum arbitrium et hominem Deum»²³.

ГЛАВА VIII

Бог-субстанция и атрибуты

Начало «Этики», мы видели выше, было разработано Спинозой сравнительно рано. Уже в той ее первоначальной редакции, которую в феврале 1663 г. изучали де Фрис и его друзья, ход мысли и доказательства представляются в существенных чертах теми же самыми, что и в редакции окончательной. Тогда как в более ранних писаниях — во второй главе «Краткого Трактата», в геометрическом к нему добавлении и в приложении еще к Ольденбургу — Спиноза при выведении кардинальных положений своей метафизики субстанцию отождествлял с отдельным атрибутом, но не с Богом самим, теперь,

начиная с той первой редакции «Этики», он субстанцию отождествляет с Богом, соответственно — от субстанциализирования отдельных атрибутов отказывается. В тех прежних его писаниях, мы видели, учение о субстанции служило к тому, чтобы обосновать наличность в природе бесконечно многих, в своем роде бесконечно совершенных субстанций или атрибутов, и отсюда заключить о тождестве ее — природы — с совершеннейшим из бесконечно многих в своем роде бесконечно совершенных атрибутов состоящим существом. В «Этике» же учение о субстанции непосредственно ведет к тому, чтобы обосновать бытие одной единственной субстанции — Бога. Положение, поистине центральное в метафизическом учении Спинозы: «*Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest*»²⁴, достигается здесь, таким образом, без посредства отождествления Бога и природы, при помощи равенства: *Deus = substantia*, а не как прежде: *Deus = natura*. Только в начале четвертой части всплывает в «Этике», как бы мимоходом брошенное, многозначительное: *Deus sive natura* (хотя вычитана может быть эта формула, конечно, и раньше; например в доказательстве *Eth I, pr 30* или в схолии к *Eth II, pr 7*). Отсюда не следует однако, чтобы в последнем своем фазисе учение Спинозы по существу претерпело какое-либо изменение в сторону уменьшения так называемого натуралистического своего характера*. Прежде всего потому нет, что обе формулы — натуралистическая и субстанциалистическая — у Спинозы по смыслу совпадают, и потому друг друга способны замещать. Как натуралистическая формула не служит у него выражением антитеологической тенденции, не должна быть разумеема в смысле стратоновского натурализма-атеизма²⁵, так, в свою очередь, формула субстанциалистическая не облекает мысли, будто Бог есть отличный от несомого носитель, мертвый субстрат своих атрибутов и мира вещей. Обе формулы, оба положения — «Бог есть единственная субстанция» и «Бог есть природа» в устах нашего мыслителя означают одно и то же:

* Так же как и в «Кратком Трактате», в «Теологико-политическом» формула *Deus = natura* выступает на первый план (тогда как самое слово «субстанция» в этом сочинении не встречается, кажется, ни разу). Последовательно, поэтому, было со стороны Авенариуса, защищавшего мнение о постепенном будто бы уменьшении натуралистического элемента в спинозовском учении в пользу элемента субстанциалистического, попытаться доказать, что «Теологико-политический трактат» — ровесник «Краткого Трактата», а не возник между обеими обработками «Этики».

то именно, что все, что есть, есть в Боге и постигается в нем; что Бог не трансцендентная²⁶, а имманентная причина вещей.

<...>

Подобная непоследовательность — принятие учения о единой божественной субстанции и рядом с этим подчас проскальзывающее обозначение субстанциями отдельных атрибутов (непоследовательность, как известно, издавна останавливавшая на себе внимание исследователей), должна быть отнесена на счет того обстоятельства, что по существу эти атрибуты, высшие роды бытия, и теперь, по поглощении их единой божественной субстанцией, все же остаются для Спинозы такими же, если можно так выразиться, субстанцииобразными или субстанциализированными быть могущими, какими они были в «Кратком Трактате». Превращаясь в атрибуты единой субстанции, они, эти субстанции *unius attributi*²⁷, переходят в нее, так сказать, целиком, во всей своей неприкосновенности и завершенной целокупности. Они не разрешаются при этом ни в субъективные формы нашего познания, ни в дефиниции, в стороны или эманации-силы некоторой единой, качественно однородной — вернее, однородно бескачественной — субстанции, не становятся при этом лишь посредствующими звеньями между Богом-единством и миром-множеством; но, как и в «Кратком Трактате», указывают на то, что есть *субстанциального* в Боге, все вместе исчерпывают сущность божественной, абсолютной бесконечной субстанции, безостаточно в совокупности отвечают на вопрос: что такое Бог? Бог состоит из атрибутов, а не только для нашего интеллекта, мы уже видели выше, выражается в них. Бог не есть — атрибуты плюс некоторый им чуждый субстрат, отличный от несомого носитель. Атрибуты нацело, без остатка составляют — *constituunt* — сущность или, что то же, существование Божие. Отсюда формула *pr* 10 и 20, *cor* 2: *Deus sive omnia Dei attributa*²⁸. Отсюда равенство *pr* 29, *sch*: *natura naturans = attributa substantiae = Deus* (тогда как в «Кратком Трактате», I, гл. 8, мы имели: *natura naturans = substantiae = attributa Dei = Deus*). Отсюда многозначительное доказательство пропозиции двадцатой: «*Deus ejusque omnia attributa sunt aeterna, hoc est unumquodque ejus attributorum existentiam exprimit. Eadem ergo Dei attributa, quae (per Defin. 4.) Dei aeternam essentiam explicant, ejus simul aeternam existentiam explicant, hoc est illud ipsum, quod essentiam Dei constituit, constituit simul ipsius existentiam*»²⁹. И, наконец, как бы для того специально, чтобы предотвратить возможные жетолюкования, — пропозиция тридцатая: «*Intellectus, actu*

finitus aut actu infinitus, Dei attributa Deique affectiones comprehendere debet, et nihil aliud»³⁰. Атрибуты, поскольку они содержатся в божественной субстанции, не как в качественно отличном от них субстрате, а как в логическом своем субъекте, *могут* поэтому и сами быть наименованы субстанциями. Отказался наш мыслитель, и то, как видим, не вполне последовательно, от этого обозначения лишь потому, что оно могло способствовать плюралистическому истолкованию его концепции, могло внушить мысль, будто субстанции-атрибуты суть независимые, самостоятельные, отдельные, помимо Бога, существа. «Extra Deum, — читаем в доказательстве pr 18, — nulla potest dari substantia, hoc est res, quae extra Deum in se sit»³¹. Вне Бога — нет; но в Боге наш мыслитель и теперь готов допустить, как допускал когда-то, наличность бесконечных, в своем роде бесконечно совершенных субстанций, отдельных, в себе сузич родов бытия. Позиция «Этики», иными словами, лишь чисто внешним образом, терминологически, а не по смыслу самого учения расходится с позицией «Краткого Трактата». (Тем более, что если в «Этике» еще содержатся следы первоначального субстанциализирования атрибутов, в «Кратком Трактате», как было в свое время указано, уже обнаруживается стремление от этого субстанциализирования отказаться.) По существу, и тут и там мы имеем дело не с двумя различными, но с одной и той же, различно лишь выраженной, концепцией. Как в «Кратком Трактате» Спиноза учил, что субстанции мыслящая, протяженная и другие бесчисленные, в природе имеющиеся, составляют одно лишь существо, единого Бога-природу, суть его атрибуты; так здесь он учит, что субстанция мыслящая, субстанция протяженная, точно так же как и бесчисленные другие субстанции, в природе — *in regum natura* — имеющиеся, составляют одну единую божественную субстанцию, суть ее атрибуты.

<...>

Ничего о безразличной субстанции над различными атрибутами, как ее реальными динамическими проявлениями-истечениями, или о непостижимой субстанции вне этих атрибутов, как идеальных лишь ее отображений в человеческом познании, учение Спинозы, мы убедились, не знает. Бог *состоит* из бесчисленных атрибутов, они составляют сущность и существование его, и помимо атрибутов и вытекающих из них модусов в нем, абсолютной полноте бытия, нет и не может быть ничего.

Характерной, в этом направлении, представляется бессознательная — невинная на первый взгляд, на самом же деле глубоко существенная — передержка, которую несчетное число раз

находим повторяющейся в спинозовской литературе. Ни здесь и нигде Спиноза, вопреки его цитирующим, не говорит никогда просто: «Субстанция мыслящая и субстанция протяженная есть одна и та же субстанция», — или: «Протяженная вещь и идея этой вещи есть одна и та же вещь», — но всегда прибавляет при этом: «Хотя и выраженная двумя различными атрибутами», «*quae per diversa attributa explicatur*»³². Опускать эту оговорку — как делают часто — значит в действительности исказить его мысль. Ибо оговоркой этой, не трудно заметить, охраняется нечто весьма в его системе существенное — самоценность, онтологическая значительность атрибутов по сравнению с таковой субстанции; подчеркивается, что единство божественной субстанции не есть безразличное, свехатрибутное единство, но единство *различных* атрибутов.

В каком, на самом деле, смысле, согласно учению Спинозы, следует понимать начальное в нашей схолии положение: субстанция мыслящая и субстанция протяженная есть одна и та же субстанция, рассматриваемая то под этим, то под тем атрибутом, — мы уже видели выше. Мы видели (здесь повторяется нечто подобное тому, что мы имели в случае определения субстанции и атрибута в письме к де Фрису), что в этом утверждении слышится лишь отзвук первоначального субстанциализирования атрибутов, а отнюдь не разрежения их в метафизически не сущие или по крайней мере несущественные лишь выражения сущего, в «сторонь», «субъективные формы», «силь» и т. п. единой безатрибутной субстанции. Различные, в своем роде бесконечные субстанции, мы видели, поглощаются субстанцией абсолютно бесконечной, но при поглощении этом ничего не теряют в своей целокупности, завершенности или реальности. Атрибуты в учении «Этики» не заслоняют собой только, но действительно представляют субстанцию, истинно сущее как таковое, последнюю основу бытия. Атрибуты Бога и Бог — понятия взаимно покрывающиеся.

То же выяснится, если обратимся к дальнейшему содержанию нашей схолии, к решению вопроса о взаимоотношении модусов, различным атрибутам единой субстанции принадлежащих. Взаимоотношение это может быть иллюстрировано при помощи формулы, которая в «Этике», начиная с пропозиции шестнадцатой, повторяется неоднократно. Означенная пропозиция, одна из основных в системе, поскольку в ней из необходимости божественной природы, *naturae naturantis*, выводится мир модусов, *natura naturata*, гласит: «*Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est omnia, quae sub intellectum*

*infinitum cadere possunt) sequi debent*³³. Что, спрашивается, означает это «*infinita infinitis modis*» (или также «*infinita absolute*»; ср. доказательство Eth I, pr 17)? Бесконечность спинозовского Бога может быть обозначена как бесконечность второго порядка. Не только каждый его атрибут бесконечен, но бесконечно и число его атрибутов. Будь Бог бесконечностью первого порядка, имей он (как принималось, в сущности, традиционной теологией) один только атрибут (в строгом, спинозовском смысле) — из его природы вытекало бы бесконечное просто — *infinita uno modo*, а не *infinita infinitis modis* или *infinita absolute*³⁴. Будь божественная субстанция совершенной в одном только роде бытия, каждая ее модификация исчерпывалась бы единичным модусом, была бы *res singularis*³⁵. Но так как божественная субстанция совершенна абсолютно, во всех родах бытия, то каждая ее модификация должна выражаться в бесчисленных модусах³⁶, соответственно бесчисленным, божественной субстанцией объемлемым, родам бытия. Бог, однако, хотя абсолютно бесконечен, имеет бесконечное множество атрибутов, все же единое существо. И потому, хотя каждая его модификация и выражается бесконечными способами — *infinitis modis*, а не *uno modo* — все же представляет собою одну и ту же модификацию, но только различными атрибутами выражающуюся. Ряды единичных модусов в каждом из атрибутов Бога, оставаясь, подобно самим атрибутам, вполне друг от друга независимыми, в точности поэтому должны друг другу соответствовать. Божественная субстанция во всех своих многообразных проявлениях, модификациях, живет одной жизнью, дышит одним дыханием; порядок и связь модусов везде, во всех ее атрибутах, один и тот же; каждым атрибутом выражается порядок всего сущего: «*Ordo totius Naturae explicari debet*»³⁷. Субстанция протяженная и субстанция мыслящая одна и та же субстанция, но только выраженная различными атрибутами, круг и идея круга одна и та же вещь, но только выраженная двумя способами, *duobus modis*, — не значит однако, что протяжение и мышление, круг и идея круга в себе, *ut in se sunt*, неразличимы. Напротив, как различные выражения бытия, они различны и как различные постигаются: *ut realiter distinctae concipiuntur*. «Идея», по словам Спинозы, «есть нечто отличное от идеата. Ибо иное есть круг, иное — идея круга. Идея круга не есть нечто, имеющее, подобно кругу, периферию и центр, идея тела не есть само тело» [ТІЕ, 33]. Как согласно «Краткому Трактату» душа и тело «бесконечно отличны», так и по словам «Этики» [V, prf] «ничего общего» между их «мощью

или способностями» (*potentiam seu vires*) нет. Но как различные выражения одного и того же бытия, как выражения единой закономерности, как равнозначные члены двух из бесконечно многих, изначально-параллельных рядов — круг и идея круга едины. В строгом, исключаящем всякое взаимодействие параллелизме, в гармонии — непредустановленной, потому что бытию внутриприсущей — между физическим и психическим, между разнородными и независимыми атрибутами вообще, в единой закономерности, всеми родами бытия выражаемой, — находим важнейшее в системе Спинозы следствие и вместе основание учения о единстве совокупно-сущего.

Эта картина взаимоотношения между различными атрибутами и модификациями их нуждается, однако, в одном существенном дополнении, поскольку атрибуту мышления в его отношении ко всем остальным приписывается в системе нашего философа весьма своеобразная роль. Метафизический параллелизм именно здесь получает гносеологическое значение. Модификация мышления не только параллельна, однозначно соответствует модификации в другом атрибуте, но соответствует значимо. Модус мышления, идея в другом атрибуте содержащейся вещи, должна отображать objective формальную сущность самой вещи. «*Idea vera, — согласно шестой аксиоме первой книги «Этики», — cum suo ideato debet convenire*»; или еще явственнее: «*idea eodem modo se habet objective, ac ipsius ideatum se habet realiter... idea omnino cum sua essentia formali debeat convenire*» [ГПЕ, 41–42]³⁸. По мысли Спинозы поэтому в атрибуте мышления — точнее, в его непосредственной, бесконечной модификации, божественном интеллекте — должно отображаться как бы («как бы» мы говорим потому, что здесь нет места, конечно, причинной обусловленности, инвольвируемой³⁹ понятием отображения) всё во всех остальных атрибутах содержащееся; более того, в нем, атрибуте мышления, должно отображаться и все содержащееся в нем самом: ибо всякое сознание включает самосознание, познание вещи — познание познания ее. Идеально — objective — в бесконечном интеллекте повторяется все сущее, все, чему принадлежит *esse existentiae* или *esse essentiae*⁴⁰ только. В божественном интеллекте objective содержится вся природа, сам Бог, содержится вся область абсолютно бесконечного, помноженная на коэффициент идеальности. И в этом-то смысле Спиноза божественный интеллект обозначает однажды [Ер 64] как «*intellectus absolute infinitus*»⁴¹. Как Бог *infinita infinitis modis* действует, так *infinita infinitis modis* познает, т. е. «*ideam suae essentiae et omnium, quae*

necessario ex ea sequuntur, formare potest» [Eth II, pr 3, dem]⁴². Способность познания в Боге так же широка, как и способность действия: «Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae. Hoc est, quicquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine eademque connexionе sequitur in Deo objective» [Eth II, pr 7, cor]⁴³. И обратно, способность познания не превышает в Боге способности действия: «Deus eadem necessitate agit, qua seipsum intelligit, hoc est, sicuti ex necessitate divinae naturae sequitur (sicut omnes uno ore statuunt), ut Deus seipsum intelligat, eadem etiam necessitate sequitur, ut Deus infinita infinitis modis agat» [Eth II, pr 3, sch]⁴⁴. Откуда следует, что каждой модификации божественной субстанции, выражающейся, согласно бесконечному числу ее атрибутов, бесконечными способами, — в атрибуте мышления должен соответствовать не единичный модус, не одна идея, но бесконечное число идей.

<...>

Не только, однако, метафизические предпосылки, на которых зиждется схолия к Eth II, pr 7, но и те психологические учения, которые сами на этой схолии зиждутся, протгивятся ее истолкованию в смысле философии тождества⁴⁵. Возьмем в качестве примера одно из любопытнейших психологических учений Спинозы — учение об *idea mentis*⁴⁶. В разнообразных направлениях представляется оно камнем преткновения для ходячих интерпретаций спинозизма; и прежде всего — в том, что не соответствует обычным представлениям о взаимоотношении обоих атрибутов единой субстанции. Определение души как *ideae corporis*⁴⁷, мы уже знаем, есть одно из основных выражений параллелистической теории Спинозы. Но откуда же, спрашивается, может взяться в таком случае еще *idea mentis*, т. е. *idea ideae corporis*⁴⁸; где, иными словами, в атрибуте протяжения аналог *ideae mentis* в атрибуте мышления; каким образом выходит так, что модификация мышления — идея — не только по-своему выражает то же сущее, что и протяженная вещь, но живет вполне самостоятельной жизнью, отображая нечто отличное от своего объекта, себя самое. «Если есть идеи, — утверждает один из новейших исследователей спинозизма, — которые представляют нечто иное, нежели объективную сущность отношений движения, то душа не есть лишь идея тела, но нечто большее... Дух, который не есть только идея тела, а есть кроме того идея этой идеи и т. д. без конца, никак не может быть той же вещью, что и тело, только рассматриваемой с другой стороны. Здесь

мы стоим пред затруднением, которое Спинозе не удалось никогда ни решить, ни преодолеть» (Dunin-Borkowski, *Der junge de Spinoza*, стр. 372). Достаточно, между тем, лишь отрешиться от ходячего, чрезмерно, сказали бы мы, монистически-прямолинейного толкования системы, достаточно отдать должное заключающемуся в ней дуалистическому (или плюралистическому) моменту, чтобы все настоящее затруднение исчезло целиком. В самом деле, если мышление и протяжение не «сторонь» только, не сами по себе незаконченные аспекты единого бытия, а самостоятельные, целокупные, внеположные, в своем роде исчерпывающиеся, *toto genere*⁴⁹ между собою отличные его выражения — то неудивительно, что свойства их, самих в себе рассматриваемых, должны быть *toto genere* различны. Как тело, потому что оно модус протяжения, обладает свойствами, не принадлежащими духу, так духу, идее тела, потому именно, что он модус самостоятельного атрибута мышления, присущи свойства, которым нет подобных в ее, идеи, протяженном объекте. Как круг имеет периферию и центр, которых лишена идея круга, так идее круга присуще свойство быть объектом идеи идеи круга, каковым свойством обладает, подобно всякой, и эта последняя идея, и так без конца — аналогичного чему в самом круге нет ничего. Как тело, например, делимо, потому что оно тело, так дух способен к саморефлексии, потому что он дух.

Присматриваясь к текстам, увидим, что такова именно мысль Спинозы. В схолии к *Eth II, pr 21* прежде всего значится: «*Haec Propositio (т. е. предложение: «Mentis idea eodem modo unita est Menti, ac ipsa Mens unita est Corpori») longe clarius intelligitur ex dictis in schol. prop. 7. hujus; ibi enim ostendimus Corporis ideam et Corpus, hoc est Mentem et Corpus, unum et idem esse individuum, quod jam sub Cogitationis, jam sub Extensionis attributo concipitur; quare Mentis idea et ipsa Mens una eademque est res, quae sub uno eodemque attributo, nempe Cogitationis, concipitur. Mentis, inquam, idea et ipsa Mens in Deo eadem necessitate ex eadem cogitandi potentia sequuntur dari. Nam revera idea Mentis, hoc est idea ideae, nihil aliud est quam forma ideae, quatenus haec ut modus cogitandi absque relatione ad objectum consideratur; simulac enim quis aliquid scit, eo ipso scit se id scire, et simul scit se scire, quod scit, et sic in infinitum»*⁵⁰. Значит ли это, что, по мысли Спинозы (как ее иногда истолковывали), каждая наша идея должна давать начало бесконечному ряду идей; что человек должен представлять нелепую картину долбящего и никогда не могущего выдолбить

цепь: я имею эту идею, идею этой идеи, идею этой идеи идеи, и так без конца. Как раз обратное: идея идеи есть, по мысли Спинозы, характеристика, свойство, форма идеи как таковой, т. е. взятой независимо от ее объекта. Если переход от протяженного объекта к его идее требует нового атрибута — мышления, то переход от идеи к идее идеи нового атрибута, нового выражения божественной сущности не предполагает. Если протяженный объект и идея протяженного объекта — одна и та же вещь, но выраженная различными атрибутами, то идея-объект и идея этой идеи-объекта — одна и та же вещь, выраженная одним и тем же атрибутом. Цепь: идея, идея идеи и т. д. потому именно не должна быть развертываема в действительности, что имплицитно содержится в самой идее как характеристика, форма или свойство ее. Ибо таково свойство модуса мышления, идеи: не только познавать свой объект, но, познавая, познавать и свое познание. Кто стал бы отвергать или удивляться подобному свойству, тот доказал бы, что под идеей разумеет не модус мышления, а протяженное нечто — немую картину на гладкой доске. «*Qui veram habet ideam, simul scit se veram habere ideam*», — доказывается в *Eth II, pr 43*⁵¹.

<...>

Но не одно лишь, как уже сказано, учение об идее идеи не находит себе места в той системе тождества, за какую принято считать спинозизм. Чуть ли не все параллелистические положения «*Этики*» не вмещаются в рамки означенной системы. И действительно: ведь с точки зрения концепции тождества о психофизическом параллелизме может быть речь только в условном, феноменалистическом смысле. Ибо тождество, строго говоря, исключает и самый параллелизм; делает его не сущим, а только кажущимся. О параллелизме одной и той же кривой, рассматриваемой с выпуклой и вогнутой стороны, может идти речь лишь иносказательно, с точки зрения лишь созерцающего. Между тем очевидно, что параллелистическое учение в «*Этике*» проводится не в иносказательном, феноменалистическом смысле только, а в смысле установления объективного, метафизического реального параллелизма. Вот почему, вполне со своей точки зрения основательно, один из наиболее ценимых современных исследователей и критиков спинозизма — Камерер — считает возможным отнести чуть ли не все положения «*Этики*», касающиеся вопроса об отношении между душой и телом (каковы, например, *Eth II, pr 13, sch*; *Eth III, pr 2* и *pr 9, sch*; *Eth V, pr 1* и *pr 39* и т. п.), чуть ли не все положения, развивающие, согласно обещанному в заключении схолии к *Eth II, pr 7*, учение

параллелизма, — к числу подтверждающих проводимый им тезис, что атрибуты субстанции не сливаются у Спинозы в мыслимое единство: «Dass die Attribute in der Substanz nicht zu einer denkbaren Einheit zusammengehen» (Die Lehre Spinozas, стр. 285). Под «мыслимым» же единством Камерер понимает, понятно, единство именно тождества. (В своем позднейшем труде — «Spinoza und Schleiermacher» — Камерер рекомендует, действительно, в качестве «критического завершения спинозизма» — философию тождества Шлейермахера.) Мы не хотим вопреки названному исследователю настаивать на том, что единство тождества скорее заслуживает быть названным «немыслимым», нежели мыслимым единством; что поэтому параллелистические положения «Этики» могли бы служить скорее подтверждением тезиса: *dass die Attribute in der Substanz nicht zu einer undenkbaren Einheit zusammengehen*⁵². Отметим для нас лишь существеннейшее: то именно, что, по мнению названного критика спинозизма, единство атрибутов субстанции должно быть единством тождества или вовсе не быть единством; что постольку, поскольку философия Спинозы не есть философия тождества, она является чем-то недоношенным, противоречивым, незавершенной попыткой философии тождества достигнуть. Подобное мнение до сих пор, в сущности, остается господствующим. Если, как думают обыкновенно, учение Спинозы не есть учение тождества, то оно не только не представляет собой того монистического учения *par excellence*, как-вым принято его считать, но не заслуживает быть названным монистическим вовсе. Насколько основательно — посмотрим.

ГЛАВА IX О монизме Спинозы

Если, говорят, метафизическое учение Спинозы не есть философия тождества, оно не есть монистическое учение вообще. Подобно большинству историко-философских обозначений, термин «монизм», однако (даже если ограничиться только метафизическим его применением), в достаточной мере расплывчат и многозначен. На означенное возражение поэтому можно ответить — посредством *distinguo*⁵³. Система «Этики», говорим мы, не есть качественный или атрибутивный монизм, не есть учение о качественном единстве сущего; но монизм количественный или субстанциальный, учение о единстве многокачественного сущего.

Качественный или атрибутивный монизм может сводиться к одной из трех форм: или признавать единое качество истинно сущего — материальным, или — духовным, или — чем-то третьим, тождеством-безразличием, противоположность *обоих* познаваемых качеств в себе снимающим. Качественный монизм, иными словами, может сводиться к материализму (независимо от того, является ли этот последний, как в большинстве случаев, субстанциальным плюрализмом, атомизмом, или, как в системе стоиков, субстанциальным монизмом); может быть идеализмом в тесном смысле или идеализмом метафизическим, имматериализмом (независимо от того, опять-таки, представляет ли этот идеализм субстанциальный плюрализм, как в лейбницево-монадологии и берклеевском имматериализме, или субстанциальный монизм, как в интеллектуалистических системах Фихте и Гегеля или волюнтаристической Шопенгауэра); может, наконец, быть философией тождества.

Попытки истолкования Спинозизма в материалистическом или узко идеалистическом смысле в старой и новой литературе встречаются нередко. Заранее, однако, подобные попытки обречены на неудачу. Слишком определенно наш мыслитель проводил учение: «Deus est res cogitans», «Deus est res extensa»⁵⁴, — чтобы можно было свести его концепцию к одной из несовместимых с этим учением формул: Deus est res tantum⁵⁵ cogitans, или tantum extensa*.

* В новейшее время F. Pollock, исходя из подмеченной уже Чирнгаусом неравноценности мышления и остальных атрибутов — поскольку мышление отображает идеально, objective, содержание всех остальных в совокупности атрибутов, — пытался защитить идеалистическую интерпретацию Спинозизма. По его словам (Spinoza, p. 173), в учении Спинозы «the modes of Thought are numerically equal to the modes of all the other Attributes together; in other words, Thought, instead of being co-equal with the infinity of other Attributes, is infinitely infinite, and has a preeminence which is nowhere explicitly accorded to it» <модусы Мышления численно равны модусам всех прочих Атрибутов вместе взятых; иными словами, Мышление, вместо того чтобы быть равновеликим с бесконечным множеством других Атрибутов, является бесконечно бесконечным и обладает превосходством, которое нигде ему открыто не даровалось>. И далее (ibid., p. 179): «Thus, if we push analysis further, we find that Thought swallows up all the other Attributes; for all conceivable Attributes turn out to be objective aspects of Thought itself» <Так, если мы продолжим анализ, то обнаружим, что Мышление поглощает все прочие Атрибуты; ибо все мыслимые Атрибуты оказываются объективными

Остается система тождества. В ней, в свою очередь, могут быть отличены две основные формы: идеалистическая, реалистическая. В идеалистической системе тождества только третье качество, непознаваемое единство обоих познаваемых, почитается воистину сущим; в обоих же познаваемых усматривается не реальный продукт однородной основы бытия, а идеальное лишь порождение познающего субъекта: гносеологическая иллюзия, не метафизическое бытие. Возможна означенная система тождества только на почве гносеологического идеализма, идеализма кантовской формации; на почве учения об эмпирической лишь реальности и трансцендентальной идеальности обоих познаваемых качеств: идеальности не только физического, но и психического. Одним из выпуклых выразителей подобной концепции тождества, неудивительно поэтому, может почитаться сам Кант. Мы имеем в виду известное его заявление в первом издании «Критики чистого разума» (Kehrbach, стр. 320): «Я, представленное во времени посредством внутреннего чувства, и предмет в пространстве вне меня — суть, правда, специфически отличные явления; но тем самым они не мыслятся, однако, как различные вещи. Трансцендентальный объект, лежащий в основе внешних явлений, точно так же как и то, что лежит в основе внутреннего созерцания, не есть ни материя, ни мыслящее существо само по себе, а некоторое неизвестное нам основание явлений, дающее нам эмпирическое понятие как первого, так и второго рода». Отметим кстати: не метафизической застенчивостью творца критической философии, но соображениями внутрисистемного порядка должно быть объяснено то обстоятельство, что во втором издании «Критики» он к приведенной гипотезе не возвратился более; тем именно, что вообще не в намеченную здесь сторону тяготела и должна была тяготеть метафизическая

асpekтами самого Мышления». Подобное заключение полностью, однако, только если примем берклеевское: *esse = percipi* <быть = восприниматься>. Спиноза же не принимал его. И для него, несомненно, как для Декарта, идеальная реальность, *realitas objectiva*, хотя не есть ничто (*quantumvis imperfectus sit iste essendi modus, quo res est objective in intellectu per ideam, non tamen profecto plane nihil est* <хотя бы тот модус бытия, которым вещь является в интеллекте объективно через посредство идеи, и был несовершенен, однако он не есть, конечно, полное ничто>; Med. III), все же не равноценна *realitas formalis*, реальности самого объекта. Атрибут мышления содержит, правда, все содержимое остальных атрибутов; содержит, однако, помноженным на коэффициент идеальности, который не равен единице, но только больше нуля.

мысль Канта, — что практической его философией требовалась в качестве метафизической опоры не система тождества, а идеализма в собственном смысле. Трансцендентальный субстрат явлений, чтобы удовлетворить практическим запросам разума, как понимал их Кант, должен был мыслиться, в самом деле, в качестве духовного нечего, а не чего-то, столь же безразличного к духу, сколько к материи. Не система тождества, то, что именуют иногда (неверно) «спинозизмом», а идеалистический плюрализм вырисовывается на фоне кантовской философии. И в конечном счете его метафизическая концепция есть крипто-монадология, а не крипто-спинозизм.

Представителем идеалистической философии тождества в известной мере может почитаться и Шеллинг. Идеализмом, утверждает он в этом смысле, его учение является «не потому, что реальное оно определяет идеальным, а потому, что противоположность их считает только идеальной». «Смысл истинного идеализма, — в том же духе заявляет он далее, — заключается в том, чтобы мысль и бытие постичь в абсолютном познании как лишь идеальные противоположности; точно так, как смысл истинного реализма заключается в том, чтобы усмотреть в этой лишь идеальной противоположности реальное единство обоих в качестве единственно положительного, категорического» (Werke, IV, стр. 257 и 381). Правда, исчерпать приведенными формулами многогранное, переливающееся всеми цветами метафизической радуги учение Шеллинга — все же нельзя. Оно сбивается нередко также, нетрудно заметить, и в сторону реалистической системы тождества, и в сторону идеализма в тесном смысле.

Выпуклый античный прообраз идеалистического учения тождества (если оставить в стороне индийскую философию, в которой оно нашло, быть может, свое наиболее грандиозное выражение) являет, наконец, учение Парменида с его противопоставлением царства «истины», единого бытия, и «мнения», множественного бывания.

В реалистических системах тождества двоякокачественный познаваемый мир рассматривается, напротив, не как идеальное лишь порождение себя и объект познающего субъекта, а как реальный продукт из безразличия своего вышедшей, самой по себе безразличной к материи и духу основы мира, как к царству «истины» принадлежащий, не только «мнения». Связь между Богом-единством и миром-множеством мыслится здесь как реальная связь. И зачастую именно в метафизическом конструировании этой связи, описании перехода однородной основы мира в разнородный ее продукт, в дедуцировании

из первоначального безразличия конечного различия, и заключается центр тяжести подобных систем. К ним, например, может быть отнесено учение Филона о безатрибутно-сущем, о Боге-απολος⁵⁶, продуцирующем, посредством связанных в единый божественный Логос бесконечных сил, δυναμεις⁵⁷, видимый мир; учение Плотина о сверх-сущем, сверх-мыслимом, чуждом не только материи, но и духу, Едином, излучающем соподчиненные миры разума, духа и материи; учение каббалистов о безграничном, Эн-Софе, эманулирующем служащие прообразом низшим мирам сефироты (причем еще первая сефира мыслится как безразличное единство, над различием материи и духа возвышающееся); учение о Боге у Николая Кузанского как тождестве противоположностей, тождестве потенциального и актуального, как *possest*⁵⁸, экспликацией коего является сотворенный мир; концепция Бруно о первом принципе, в котором исчезает выявляющееся в мире различие между материей и формой, потенцией и актом. Сюда же, из новейших, должна быть отнесена система тождества Шлейермахера, решительно точку зрения кантовского идеализма отвергавшего и мир множества полагавшего рядом с Богом-единством; учение Спенсера о Непознаваемом и т. д.*

К этим обеим формам философии тождества и сводится спинозизм в обеих оказавшихся наиболее влиятельными системах его интерпретации. К идеалистической форме он сводится в ведущей свое начало от Шеллинга и Гегеля интерпретации Эрдмана (это та именно интерпретация, которую мы прежде обозначали в качестве идеалистической просто); к реалистической — в берущей начало у Якоби динамической теории Куно Фишера.

Что касается первой из означенных интерпретаций, идеалистической, то нам достаточно пришлось о ней распространяться по поводу переписки с де Фрисом и идеалистически звучащего определения атрибута в ней. В настоящее время к тому же эта интерпретация достаточно единодушно отвергается.

* Что касается излагаемой в начале «Психофизики» точки зрения Фехнера, нередко именуемой «неоспинозистской», то ее трудно подвести под какую-нибудь определенную метафизическую рубрику. Скорее всего его утверждение, что изнутри являющееся мне, как духу, в качестве духа, снаружи мне является телесным носителем духа, — может быть истолковано в монадологическом смысле. Фехнер, впрочем, сам подчеркивает, что отнюдь не хочет здесь дать готовой метафизической теории по вопросу об отношении телесного и духовного (*Psychophysik*, 1860, стр. 3).

Сильнее динамическая теория. В известной даже мере динамическое понимание атрибутов должно быть признано уместным, допустимым. Постольку именно Спинозовские атрибуты могут действительно рассматриваться как силы, поскольку в качестве силы рассматривается сам Бог. Бог, по учению нашего мыслителя, есть нечто не только сущее, но и действующее; сущее по преимуществу и по преимуществу действующее, единственно свободно, исключительно из необходимости своей природы действующее. Бог есть сила, мощь, *potentia*. Мощь Бога и его сущность одно и то же: «*Dei potentia est ipsa ipsius essentia*» [Eth I, pr 34]. Сущность Бога, рассматриваемая как действенная, есть то именно, что «Этика» обозначает, как «*essentia actuosa Dei*»⁵⁹. Но ведь сущность Бога, так же как и его существование, составляют атрибуты: «*Attributa essentiam Dei et simul ipsius existentiam constituunt*» [Eth I, pr 20, dem]. И поэтому, если Бог есть сила, мощь, *potentia*, то и каждый атрибут должен быть одним из выражений этой силы, мощи, *potentiae*, по-своему, в своем роде, составлять *essentiam actuosam Dei*. Так, в «Этике» [Eth II, pr 1, sch] действительно отдельный атрибут обозначается как *infinita potentia* или *virtus*⁶⁰ и в «Кратком трактате» [Eth II, cap 19] как «*kragte van uytwerkinge*» (повидимому и здесь: *potentia* или *virtus agendi*).

В этом, но и только в этом смысле приемлема динамическая теория атрибутов. Перестает она быть приемлемой тогда как раз, когда становится средством для превращения Спинозизма в систему тождества, средством для достижения той именно цели, ради которой она без сомнения возникла: представить систему Спинозы как систему качественного монизма. Динамическая интерпретация искажает мысль Спинозы постольку, поскольку в Боге хочет видеть отличного от несомого носителя, нечто однокачественное или бескачественное, от совокупных атрибутов отдельное; поскольку, обозначая атрибуты силами, в субстанции видит не силу, а только безразличного носителя сил; иными словами, поскольку между Богом-субстанцией и миром атрибутов полагает то же отношение различия, соответственно — связи, какое встречаем в реалистических системах тождества: отношение, например, между Богом и божественными *δυνάμεις*⁶¹ у Филона, или Эн-Софом и сефиротами у каббалистов, или между Богом-единством и миром-множеством у Шлейермахера.

Атрибуты, говорили мы, суть силы в том же лишь смысле, в каком сила сам Бог — только сила, не ограниченная определенным родом совершенства, подобно отдельным атрибутам, а абсолютно, во всех родах, бесконечная и бесконечно действенная.

Короче: атрибуты — силы, если всесила — Бог. Не так, однако, истолковываются эти отношения в динамической теории Куно Фишера. Бог, полагает он, причина, атрибуты же — силы, посредством которых эта причина действует, субстанция — перво-сущность, атрибуты — первосилы: *das Attribut verhält sich zu Gott oder der Substanz wie die Kraft zur Ursache, wie die Urkraft zum Urwesen*⁶². «Атрибуты, — по его словам, — придают силу субстанции, которая иначе была бы застывшим, недееспособным существом, бесплодным и безжизненным Единством, той ночью абсолюта, в которой вымирают все различия» (Spinoza, 5 изд., стр. 390). Бог или субстанция, абсолютно неопределенное существо, представляет, по этому толкованию, как бы бесцветный фон, на котором вырисовывают свои пестрые узоры атрибуты. И как ни осмотрителен в изложении своей теории Куно Фишер, конечная цель ее, однако, ясна: разъединить божественную субстанцию, бескачественную, безатрибутную, и бесчисленные ее атрибуты; разграничить единство, источник силы, и самое множество сил. Не без основания полагает Куно Фишер, что в его теории, нагляднее даже, чем в эрдмановской, находит себе место различие между Богом и его атрибутами. По адресу Эрдмана он заявляет: «*Wir unterscheiden nach Spinozas Lehre Gott von seinen Attributen, also können wir von den letzteren abstrahieren, was wir nicht vermöchten, wenn unser Verstand gänzlich an dieselben gebunden und, bildlich zu reden, die Brillengläser seine Augen wären*»⁶³ (Ibid. стр. 394).

Понятие силы соответственно этому должно мыслиться в этой теории в нарочито первобытном, анимистическом духе, как некоторый придаток к вещи, в ней сидящий и изнутри ее действующий, как нечто, отличное от своего носителя, в таком то есть смысле, который Спинозе был вполне чужд и им, вслед за Декартом, там, где он этого понятия действительно касался (в области физики), был явно преодолен. Приписывая ему наивное понятие силы как некоторой *qualitas occulta*⁶⁴, некоторой сущности, от субстрата отличной и в нем сидящей, динамическая теория атрибутов прежде всего игнорирует то обстоятельство, что спинозизм выработался на почве картезианских, строго механистических воззрений, с понятием силы как *qualitas occulta* несовместимых.

Куно Фишер прав, конечно, когда против эрдмановской теории, отвергающей метафизическую сравнимость Бога-бытия и атрибутов-форм-познания, выставляет, в качестве резюмирующей спинозовскую точку зрения, формулу: субстанция и ее атрибуты. Но это «и» здесь отнюдь не разделительное. Не субстанция

и атрибуты рядом; не атрибуты-силы отдельно и отдельно божественная субстанция, как безразличная носительница сил. Бесчисленные атрибуты *составляют* божественную субстанцию, безостаточно исчерпывают ее сущность и бытие. Без атрибутов — Бог не застывшая только субстанция, а ничто, понятие без содержания, вещь без сущности, т. е. (согласно Eth II, df 2) <без> того, «sine quo res, et vice versa quod sine re, nec esse nec concipi potest»⁶⁵. Субстанция и ее атрибуты значит: Deus *sive* omnia ejus attributa⁶⁶. Различать «согласно учению Спинозы» — после этой формулы — Бога и его атрибуты не более правомерно, чем после формул Deus *sive* natura, Deus *sive* substantia различать Бога и природу, Бога и субстанцию. И в том вообще, что между атрибутами и Богом наш мыслитель ставит, не обинуясь, знак равенства, сказывается особенно наглядно фундаментальное различие между его метафизической концепцией и концепциями тождества. Спиноза не знает абсолюта, возвышающегося над царством разнородного, однородной основы многокачественного мира атрибутов. Царство бесконечно разнородного — атрибуты — и есть Бог, абсолют, последняя основа бытия: natura naturans = attributa substantiae = Deus. Не соединил бы посредством *sive*, как Спиноза, Бога и царство мирообразующих сил-атрибутов Филон; не отождествили бы Эн-Софа с совокупностью атрибутов-сефирот каббалисты (напротив: «Горе тому, — вещает книга Зогар⁶⁷, — кто осмелится сравнивать его даже с собственными его атрибутами»); не поставил бы *sive* между Богом, тождеством-абсолютом, и миром раздельных мысли и бытия Шлейермахер. Ибо все они искали единства не в познаваемом многородном, а над ним, в однородном источнике, основе его.

В реалистических системах тождества связь между Богом-единством и миром-множеством мыслится как реальная связь; отношение между ними — как отношение основания и следствия, причины и действия, порождающего и порожденного. И так же нередко представляют себе отношение между субстанцией и атрибутами в учении Спинозы. Субстанция, говорят, в том именно смысле именуется у него *causa sui*, что она причина своих атрибутов; так же точно как атрибут — причина своих модусов. Это, однако, отнюдь не так. Атрибуты у Спинозы на самом деле не мыслятся причинно подчиненными субстанции. Они *не вытекают*, как модусы, из божественной природы, они *составляют* ее. Божественная субстанция и совокупные атрибуты в этой системе равноценны, потому что тождественны: Deus *sive* omnia ejus attributa. И если, пожалуй, Бог может быть назван основанием отдельных атрибутов в том смысле,

что понятие его достигается не посредством нагромождения их, а само освящает наличность, необходимость наличности этих отдельных атрибутов, то, в свою очередь, и атрибуты могут быть названы основанием Бога, причиной Бога, как *causae sui*. В самом деле, ведь *causa sui* есть то, причина чего заключается в собственной сущности; сущность же Бога составляют атрибуты. И в этом-то смысле в одном любопытном (до сих пор, кажется, оставшемся непонятым) месте своей переписки Спиноза действительно заявляет [Ep 60]: «*Ut scire possim, ex qua rei idea ex multis omnes subjecti proprietates possint deduci, unicum tantum observo, ut ea rei idea, sive definitio causam efficientem exprimat... Sic quoque cum Deum definio esse Ens summe perfectum, cumque ea definitio non exprimat causam efficientem (intelligo enim causam efficientem tam internam, quam externam) non potero inde omnes Dei proprietates expromere; at quidem cum definio Deum esse Ens, etc. (vide Defin. 6, Part. I Ethices)*»⁶⁸. Бог, хочет сказать наш мыслитель, внутреннюю причину — *causam efficientem internam* — себя самого имеет в своей собственной сущности, в тех бесконечных атрибутах, из коих каждый выражает вечную и бесконечную сущность, о которых говорится в указываемом в цитате шестом определении «Этики». Ибо Бог, как *causa sui*, только внутреннюю причину себя и может иметь, т. е. такую только причину, «*quae in natura et definitione rei ipsius existentis comprehenditur*» [PPC I, ax 11]⁶⁹.

В качестве, далее, возражения против всякой интерпретации спинозизма в смысле философии тождества, реалистической или идеалистической безразлично, напрашивается соображение, что Бог Спинозы в противном случае должен был бы быть существом не только непознаваемым адекватно, но непознаваемым *par excellence*. В самом деле, ведь абсолют, третье качество, не есть ни то ни другое из обоих единственно познаваемых. В нем, вместе со всеми без исключения представителями философии тождества, мы должны видеть нечто лишь отрицательно постижимое, сверхразумное, мистерию, тайну. Абсолют философии тождества представляет собой, действительно, «абсолютно неопределенное существо»; т. е. то именно, чего *не представляет собой*, мы видели, Бог Спинозы. Будь этот последний и в самом деле неким третьим качеством, отличным от несомого носителем, непостижимым субстратом постигаемого, не могла бы у Спинозы адекватная познаваемость Бога сводиться к познаваемости обоих познаваемых качеств, обоих атрибутов, как это у него, между тем, имеет место (ср. доказательства Eth II, pr 45–47). Ибо к какой бы интерпретации отношения между

субстанцией и атрибутами мы не склонялись бы, во всяком случае, раз отношение это мы будем мыслить в духе теории тождества, мы должны будем признать, что в положении: субстанция мыслящая и субстанция протяженная одна и та же субстанция, рассматриваемая лишь под этим или тем атрибутом, «уже заключается», как комментировал Шеллинг, «утверждение, что, рассматриваемая абсолютно, чистая субстанция не есть ни то ни другое» (Werke, IV, стр. 372).

Короче: будь Спинозизм системой тождества, атрибуты в нем не были бы тем, что составляет сущность Бога. Они могли бы быть или идеальной только проекцией на абсолют, или чем-то лишь из безразличной его сущности вытекающим. Им или не принадлежало бы онтологического значения вовсе, или значение это, рядом с таковым субстанции, оставалось бы лишь подчиненным. Шеллинг был по-своему прав поэтому, когда в обозначении мышления и протяжения сущность субстанции составляющими атрибутами усматривал лишь «формальную погрешность в спинозизме».

Раз, однако, метафизическая система Спинозы не есть ни материализм, ни идеализм в узком смысле, ни философия тождества, идеалистическая или реалистическая, она не есть система качественного монизма вообще. Учение Спинозы, говорим мы, не есть качественный или атрибутивный монизм, но монизм количественный, субстанциальный, единственно законченный образец этой последней формы монизма. Учением Спинозы, на самом деле, полагается в Боге не одно, безразличное к обоим познаваемым, но многие — бесчисленные основные качества. Бог здесь не познается только в бесчисленных атрибутах, также и не продуцирует их; он *состоит* из них. *Бог Спинозы не есть однородное единство, но единство много-родного.* И в возможности, в необходимости подобное единство разнородного мыслить заключается основное требование, центральный постулат спинозизма. «Далеко не абсурдно единой субстанции приписывать множество атрибутов. Ибо ничего нет в природе яснее того, что всякое существо должно мыслиться под каким-либо атрибутом и что чем более в нем реальности или бытия, тем более атрибутов, выражающих необходимость, т. е. вечность и бесконечность, оно имеет. И потому ничего нет яснее того, что абсолютно бесконечное существо должно быть определяемо как состоящее из бесконечных атрибутов, из коих каждый выражает вечную и бесконечную определенную сущность». Действенное же выявление единства этой из множества атрибутов состоящей субстанции полагается в параллелизме

ее атрибутов; в том, что субстанция, всебытие, во всех отдельных, ничего общего не имеющих своих проявлениях, основных родах бытия, каковы непротяженное мышление и немыслящее протяжение, живет одной жизнью, гармонично развертывает один и тот же неисчерпаемый ряд причин и следствий.

Нельзя, напротив, представлять себе дело так, будто в центре спинозизма стоит проблема дедуцирования из недифференцированного безразличия субстанции различия атрибутов. Такой проблемы в спинозизме вовсе нет; и нет, соответственно этому, в писаниях нашего мыслителя и следа подобной дедукции. Различие, бесконечное многообразие атрибутов представляет не результат в его системе, но исходный ее пункт. Что всереальное существо объемлет все атрибуты, что существо абсолютно бесконечное бесконечно не *in suo genere tantum*⁷⁰, а состоит из бесконечно многих, бесконечность и вечность вытекающих атрибутов, — дано в самом определении божественной субстанции; им, этим определением, постулируется и лишь эксплицируется, оправдывается, как нечто такое, «яснее чего не может быть», в только что цитированной схолии. Не иначе, в сущности, обстоит дело и с многообразием модусов, из каждого отдельного атрибута вытекающих. Правда, что из необходимости природы абсолютно бесконечной субстанции, бесконечные, в своем роде бесконечно совершенные атрибуты объемлющей, должно вытекать абсолютно бесконечное — *infinita infinitis modis*, — здесь доказывается еще в отдельной пропозиции [Eth I, pr 16]. Но недаром это доказательство находят мало доказательным: ни на какую из предыдущих пропозиций, аксиом или дефиниций (кроме дефиниции Бога) оно не опирается. И здесь, в сущности, мы имеем дело скорее с эксплицированием — по содержанию вполне притом аналогичным предыдущему — основного постулата, чем с доказательством в строгом смысле:

«*Haec Propositio unicuique manifesta esse debet, si modo ad hoc attendat, quod ex data cujuscunque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quae revera ex eadem (hoc est ipsa rei essentia) necessario sequuntur, et eo plures, quo plus realitatis rei definitio exprimit, hoc est, quo plus realitatis rei definitae essentia involvit. Cum autem natura divina infinita absolute attributa habeat (per Defin. 6)*»⁷¹ и т. д. Многообразное, еще раз повторяем, не дедуцируется у Спинозы из наперед заданного единообразного единства, но напротив — наперед мыслится заданным в единстве как единстве многообразного. И если в известном смысле это приложимо даже по отношению к модусам, из атрибутов вытекающим, то тем более — к атрибутам, субстанцию составляющим.

Знаменитая проблема об отношении между субстанцией и атрибутами в учении Спинозы получает, таким образом, наиболее простое из возможных решений (потому-то, быть может, так трудно уловимое): различные атрибуты суть различные, внешне-ложные, в своих проявлениях параллельно развертывающиеся основные свойства субстанции, которыми бытие и сущность последней исчерпываются целиком. Атрибуты не привносятся в субстанцию извне познающим интеллектом, как мнимое множество в элеатическое Сущее; но и не привносятся самой субстанцией изнутри, подобно тому, как из единого неоплатоников эманарируются множественные миры: они заданы в самой субстанции, составляют бесконечное ее содержание.

Если основную концепцию в спинозизме сравним с таковой в позднейшей великой метафизической системе, в системе Лейбница, то они представляются в качестве прямо друг другу противоположных. Здесь мы имеем систему субстанциального монизма и атрибутивного плюрализма, в монадологии Лейбница — атрибутивного монизма и субстанциального плюрализма. Система же Декарта рядом с ними выявляется как посредствующая, поскольку представляет собой систему субстанциального плюрализма и атрибутивного дуализма. Зато не точна и чревата недоразумениями распространенная формула, отношение картезианизма и спинозизма сводящая к тому, что декартовский дуализм субстанций у Спинозы превращается в дуализм атрибутов.

В самом деле (и помимо того, что точнее было бы говорить о плюрализме атрибутов в спинозизме), и у Декарта мы имеем дуализм атрибутивный, субстанциальный же — не дуализм, а плюрализм: множество конечных протяженных субстанций, множество конечных мыслящих и одну мыслящую бесконечную субстанцию, Бога. И выше мы видели, какую значительную роль играет у Спинозы, не только в «Кратком Трактате», но и в «Этике», преодоление именно означенного, картезианско-схоластического плюрализма: точки зрения, допускающей наличность множества одному и тому же атрибуту принадлежащих субстанций. Мы видели, что субстанциальный дуализм в строгом смысле — не исходный пункт, но этап, который еще только должен был достигнуть наш мыслитель. Но не в этом главное. Главное, почему формула о замене в спинозизме субстанциального дуализма дуализмом атрибутивным может вести к недоразумениям, это то, что ею инвольвируется мысль, будто психофизический дуализм Декарта должен представляться по существу ослабленным в системе нашего философа.

Рассмотрение истории развития спинозовского учения с достаточностью показало нам, что движущей пружиной в этом развитии являлось не стремление преодолеть декартовский дуализм мышления и протяжения, а господствующий — Бога и природы. Теологической проблеме, а не психологической, должна быть приписана центральная, зиждительная в системе роль. Решение именно теологической проблемы, отождествление Бога и природы, впоследствии — Бога и субстанции, дало Спинозе ключ к решению психологической проблемы, поставленной на очередь картезианизмом. Так как «природа, хотя имеет различные атрибуты, представляет одно лишь единое существо, о котором все эти атрибуты высказываются; и так как мыслящая вещь одна единственная в природе и выражается в бесчисленных идеях соответственно бесчисленным вещам, в природе имеющимся»⁷², то отсюда следует, что каждой вещи в любом из атрибутов соответствует ее идея в атрибуте мышления, что, в частности, душа человека есть идея тела и с ним, в качестве таковой, соединена. Не только, однако, соединение души и тела, но — первоначально — и взаимодействие между ними Спиноза полагал постижимым при свете своего учения: «И нет тогда ничего затруднительного в том, как один из этих модусов, *бесконечно отличный от другого*, воздействует на другой. Ибо он делает это в качестве части некоторого целого, так как ни душа не существует без тела, ни тело — без души»⁷³. С другой стороны, мы указывали уже прежде, то обстоятельство, что исходное учение о единстве Бога-природы приводит к удовлетворительному решению вопроса, как могут в нас соединиться «решительно ничего общего между собой не имеющие» мышление и протяжение, служит у Спинозы одним из доводов в пользу правильности исходного учения самого. Так в «Кратком Трактате». Но и позже позиция нашего мыслителя в вопросе об отношении между душой и телом (если отвлечься от учения о взаимодействии) не изменилась по существу. Что отделяло его от Декарта, это не признание фундаментального, непреходимого различия между мышлением и протяжением, не атрибутивный дуализм, а признание души человеческой, так же как и единичного тела, субстанцией — субстанциальный плюрализм. В этом именно смысле в предисловии к «Картезианским Принципам» противопоставлял оба учения друг Спинозы, Л. Мейер. «Декарт, — по его словам (уже цитированным нами выше), — полагает, хотя и не доказывает, что душа человеческая есть абсолютно мыслящая субстанция, тогда как наш автор допускает, правда, что в природе вещей есть мыслящая субстанция, но отрицает, что

она составляет сущность человеческой души; а утверждает, что точно так же как протяжение не ограничено никакими пределами, никакими пределами не ограничено и мышление. И потому как тело человеческое не есть абсолютно, но лишь известным образом, по законам природы, посредством движения и покоя, ограниченное протяжение; так точно и душа человеческая» и т. д. Как в «Кратком Трактате», как у Декарта, и в «Этике» атрибуты, мышление и протяжение, признаются ничего друг с другом общего не имеющими, каждый сам по себе без помощи другого постигающимся, между собою реально различающимися. И теперь для Спинозы — *duo attributa realiter distincta concipiuntur*⁷⁴, тогда как вещи, одному и тому же атрибуту принадлежащие, и теперь обозначаются, как в «аксиомах» дополнения к «Краткому Трактату», отличными лишь модально, не реально.

Есть в писаниях Спинозы одно только место, в котором — на первый взгляд — он может предстать по существу протестующим против резкости картезианского дуализма мышления и притяжения. В предисловии к пятой книге «Этики» значится: *Cartesius «mentem a corpore adeo distinctam conceperat, ut nec hujus unionis nec ipsius mentis ullam singularem causam assignare potuerit; sed necesse ipsi fuerit ad causam totius universi, hoc est ad Deum recurrere»*⁷⁵. Однако если взглянем в контекст, то станет ясно, что протест Спинозы направлен не против основного дуализма учителя, не против того именно, что он «*mentem a corpore adeo distinctam conceperat*», а против принятого им, *вопреки* этому дуализму, толкования соединения и взаимодействия души и тела; каковы же соединение и взаимодействие мыслятся у Декарта (в его пресловутой, действительно удивительно слабой теории о роли *glandulae pinealis*⁷⁶ как седалища души) слишком явно поверхностно и элементарно-материалистически. Самое же различие — основное, несводимое — мыслящего и протяженного в полной мере сохраняет силу и в глазах Спинозы. И в этом смысле, в том же предисловии, немногими строками ниже, можем, действительно, прочесть: «*Et sane, cum nulla deuratio voluntatis ad motum, nulla etiam datur comparatio inter mentis et corporis potentiam seu vires*»⁷⁷.

Если после всего сказанного обратимся к ранним интерпретациям спинозизма, принадлежащим к классическому периоду в истории его, то наиболее глубокое проникновение в основу спинозовского учения найдем не у Якоби, с одной стороны, и не у Шеллинга и Гегеля, с другой, а у Гердера и Гербарта; из коих первый выступал горячим защитником нашего философа, второй — его резким, пристрастным даже, критиком. Но все

же и Герbart избег того проџтов $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ 'а⁷⁸ противников Спинозы, на которое указывал в свое время Гердер; поскольку уязвимый пункт системы видел не в том, что в ней мир выводится из пустой абстракции, гипостазированного бытия-небытия, а в том, напротив, что она вкладывает чрезмерно богатое содержание в исходное понятие божественной субстанции. По поводу упомянутого основного требования Спинозы — мыслить природу единой, абсолютно бесконечной субстанцией, заключающей бесконечное множество независимо друг от друга постигаемых атрибутов, Герbart (собственным метафизическим учениям которого это требование было так явно враждебно) замечал: «Er hätte ebenso gut sagen können, es liege in der Natur Einer Substanz, dass sie eine Summe mehrerer Substanzen sei»⁷⁹ (Werke, III, стр. 160). Замечанием этим (принадлежит оно, впрочем, конечно, не одному Герbartу и не первому ему) мы попадаем действительно в наиболее уязвимое место спинозизма. И все же, полагаем, основная метафизическая концепция Спинозы не так уже незащитима, как может показаться из ядовитой парафразы его противника. Абсолютно бесконечная субстанция, по мысли нашего философа, в самом деле, чтобы быть таковой, должна поглощать все отдельные субстанции-атрибуты, должна не снимать их, а в себе совмещать; но при этом быть не суммой, простым агрегатом, т. е. быть единой благодаря лишь грамматической двусмысленности, а быть реальной, действенной их связью, в своем единстве заключать принцип внутренней, непредустановленной гармонии разнородных своих проявлений. На основе формулы: «substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur»⁸⁰, Спиноза строит свое психологическое учение, которое дуалистическим никто не назовет*. Или, обращаясь к терминам

* Проводимая нами точка зрения, как заметит, быть может, читатель, обнаруживает сходство с защищавшейся в известной книге герbartианца К. Thomas'a «Spinoza als Metaphysiker», 1840. Весьма, действительно, проникательно, не зная еще «Краткого Трактата», Томас подметил в «Этике» следы субстанциализирования атрибутов. Зерно истины в его произведении окутано, однако, таким густым слоем натяжек, преувеличений и заблуждений, его догадка об эзотерическом спинозизме, представлявшем собой якобы атомистический плюрализм, лишь в целях осторожности облеченный в форму пантеистического монизма, — столь явно неприемлема, что сочувственно отозваться об этом произведении мы не можем. Напротив, мы полагаем, что оно надолго и основательно скомпрометировало те просветы истины, которые в нем действительно заключались.

схоластической теологии, отмеченную основную трудность в метафизической концепции Спинозы можем выразить так: концепция эта великолепно справляется с исконным теологическим заданием — мыслить Бога как совершеннейшее существо, *ens perfectissimum seu realissimum*; но хуже — с исконным же заданием мыслить его как существо простое, *ens simplicissimum*. Легко убедиться, однако, что обе приведенные теологические характеристики друг друга дополняющими отнюдь не являются; скорее напротив, в известной мере — исключают друг друга. Их отношение на самом деле таково, что каждая степень приписываемого высшему существу положительного содержания допускает лишь известный максимум простоты, и притом тем меньший, чем выше та степень положительного содержания. Наиболее поэтому легко проблема божественной простоты разрешается с точки зрения платонизирующей, негативной теологии, рассматривающей Бога как возвышающееся над всякими положительными предикатами чистое бытие-небытие, как лишенную положительного содержания абстракцию. Труднее дается концепция единства схоластической теологии, с ее признанием множества положительных атрибутов Бога — хотя и одного только атрибута в спинозовском смысле: как, в самом деле, примирить с божественным единством различие его свойств-атрибутов (проблема, занимавшая особенно Маймонида); или как допустить (предмет бесчисленных схоластических контrovers), ввиду нераздельной божественной простоты, множественность им познаваемого и декретизируемого. Еще затруднительнее представляется задача в спинозизме, поскольку здесь Богу приписывается не один только, его сущность составляющий, но бесконечное множество атрибутов — таких атрибутов, которые (вопреки схоластическому учению) между собой отличны не *ratione tantum*, даже не *modaliter*, но *realiter*⁸¹; атрибутов, которые, ввиду внутренней законченности своей, целокупности, могут быть наименованы — и действительно, как показывает «Краткий Трактат», нашим мыслителем именовались — субстанциями. И тем не менее, если взглядемся в совокупное учение «Этики», если проникнемся духом железной связности, которым веет от спинозовской картины мира, мы должны будем признать, что он достиг того максимума в представлении божественных единства и простоты, какой только допускает его концепция бесконечно многообразного содержания божественной сущности.

Монистична, мы видели, система Спинозы в том смысле, что представляет собою систему субстанциального только, не атрибутивного монизма. Иными словами, она монистична не раг

excellence (как думают обыкновенно), но лишь в известной мере, поскольку она не есть атрибутивный монизм, она содержит и мотивы дуалистические, соответственно — плюралистические. Зато по преимуществу она являет собой систему пантеистическую, пантеистическую более строго, чем если бы была системой тождества. В самом деле, в этой последней Бог, как однородная основа разнородного мира, мыслится качественно отличным от него; сущность Бога — как отрицание сущности мира. Пантеизм в реалистических и идеалистических системах тождества необходимо уклоняется, соответственно, или в сторону эманационизма, промежуточной ступени между креационизмом и собственно пантеизмом, или же в сторону акосмизма, который, поскольку отрицает один из двух членов сравнения — природу, есть только негативный пантеизм. Никакой метафизической концепцией в действительности столь буквально, как спинозовской, не оправдывается пантеистическая формула апостола: «In eo vivimus, et agimus, et sumus»⁸². Нигде в более точном смысле Бог не есть «omne esse, praeter quod nullum datur esse» [ТПЕ, 76]⁸³. И из всех ярлыков, которые пробовали приклеить к спинозизму, «пантеизм» остается наиболее подходящим, ближе всех его сущность исчерпывающим. Пантеизмом учение Спинозы является прежде и больше всего. И монистично оно потому, что пантеистично; но не наоборот.

Здесь снова отметим: конечно, ввиду обеих основных формул спинозизма — *Deus = substantia*, *Deus = natura*, система может быть названа именем субстанциализма, соответственно — натурализма. Но только в применении к спинозизму эти обозначения, следует помнить, являются: во-первых, по существу равнозначными (правда, в первой из названных формул выпуклее выражается момент монизма, во второй — имманентности; и потому, мы знаем, впоследствии Спиноза напирал по преимуществу на первую из них — субстанциальную — поскольку именно дуалистическое истолкование наиболее грозило его системе); во-вторых, они, эти обозначения, являются покрывающимися обозначением «пантеизм». Действительно, как нам приходилось уже подчеркивать, обе формулы служат одинаково у Спинозы выражением той лишь мысли, что Бог есть всеединство, бесконечно многообразная, живая, действенная и притом не внешняя причина сущего — материального, духовного и вытекающего из бесконечных остальных нам недоступных атрибутов. Истолковывать же формулу *Deus = substantia* в том смысле, что Бог есть безразличный, однородно-бескачественный, безжизненный субстрат своих атрибутов

и всего мира вещей; равно как понимать формулу $Deus = natura$ в том смысле, что Бог лишь агрегат, мертвая сумма единичных вещей, что $Deus sive natura$ есть лишь природа просто, а не истинный Бог, — значит не понимать пантеистического замысла Спинозы.

Вопрос о сравнительной ценности того рода монистической концепции, к которой сводится, согласно сказанному, спинозизм, выходит за пределы настоящего исследования; ибо лежит вне намеченной нами области имманентного разбора системы. Отметим поэтому лишь кратко. Рядом с монистическими учениями идеализма в тесном смысле спинозовская система количественного или субстанциального монизма должна быть признана наиболее полносильным, соотносительно — наименее уязвимым, выражением монистической мысли вообще. Что же касается остальных монистических концепций, то прежде всего бросаемся в глаза недостатком концепции тождества представляется метафизическая, так сказать, ее голословность. В самом деле, в центре метафизического построения она ставит понятие безразличного к обоим единственно познаваемым — третьего качества; ключ к разрешению проблемы познаваемого ищет в непознаваемом; из темноты данного спасается во мрак абсолютного. Ее метафизический постулат логически неубедителен, вернее — вне логической убедительности, так как для мышления недосяжим. Системы тождества по преимуществу принадлежат к разряду тех метафизических конструкций, к которым приложимо наименование «поэзии понятий» — *Begriffsdichtung*⁸⁴. Формальная недостаточность, в частности, реалистической философии тождества заключается в том, что в ней лишь мнимым образом разрешается преследуемая задача: достижение качественного монизма. Под первоначальным единством, но все же наряду с ним, она оставляет производную двойственность, помимо высшей реальности, непостижимой, полагает обе постижимые низшие — но все же реальности. И в той мере, в какой стремятся к качественному монизму, реалистические системы тождества исходный дуализм лишь превращают в триализм. Безупречнее в этом смысле идеалистические системы тождества. Но тем уязвимее они изнутри. Поскольку, подобно материализму, отвергают метафизическую реальность психического как такового, подобно материализму, несовместимы с принципом, начало новой философии положившим, декартовским «*cogito, ergo sum*»; *sum* — не только феноменалистически, но и одновременно метафизически

sum, как первая и последняя реальность, в своей качественной определенности не обходимая, не снимаемая ни эмпирически, ни метафизически, sum, как явление-вещь-в-себе*. Наряду с монистическими учениями идеализма в тесном смысле остается, таким образом, лишь реалистический монизм Спинозы. Лейбниц, Кант и Фихте признавали это, когда разными словами провозглашали одно и то же: или мы, или Спиноза**.

* Не только мнимый, спиритуалистический, но действительный, незабываемый смысл декартовского cogito Кант принужден был отвергнуть с точки зрения своего трансцендентального идеализма. Ср., например, «Критика чистого разума», Kehrbr., стр. 701: «Der Satz aber: Ich denke, sofern er so viel sagt, als: *Ich existiere denkend*, ist nicht blosse logische Funktion, sondern bestimmt das Subjekt (welches denn zugleich Objekt ist) in Ansehung der Existenz und kann ohne den inneren Sinn nicht stattfinden, dessen Anschauung jederzeit das Objekt nicht als Ding an sich selbst, sondern bloss als Erscheinung an die Hand gibt» <Но положение: я мыслю, — поскольку оно утверждает: я, мыслящий, существую, — есть не только логическая функция; но определяет субъект (каковой есть в то же время и объект) в отношении существования и не может иметь места без внутреннего чувства, созерцание которого всегда дает объект не как вещь в себе, а лишь как явление>. Если с этой точкой зрения согласиться, то нельзя уже (как можно с точки зрения чистого картезианизма) говорить о теоретической невозможности метафизического материализма. Теоретически он остается столь же возможным, как и метафизический идеализм, к которому под влиянием практических оснований и приходит Кант.

** Лейбниц: «Spinoza aurait raison, s'il n'y avait point de monades» <Спиноза был бы прав, если бы не было монад> (Gerhardt, III, стр. 575). Кант (формула которого точнее, нежели обычно думают; понятия пространства и времени как формы внешнего и внутреннего чувства играют у него роль, действительно, сходную с понятиями extensio и cogitatio у Декарта и Спинозы): «Daher, wenn man jene Idealität der Zeit und des Raums nicht annimmt, *nur allein der Spinozismus übrig bleibt*, in welchem Raum und Zeit wesentliche Bestimmungen des Urwesens selbst sind, die von ihm abhängigen Dinge aber (also auch wir selbst) nicht Substanzen, sondern bloss ihm inhärirende Accidenzen sind» <Поэтому, если не признают идеальности времени и пространства, то остается один только спинозизм, в котором пространство и время суть неотъемлемые определения самой первосущности, а зависящие от нее вещи (следовательно, и мы сами) не субстанции, а только присущие ей акциденции> (Kritik der praktischen Vernunft, Kehrbr., стр. 123). Ср. Фихте, Werke, I, S. 110.

ГЛАВА XIII Любовь к Богу. Теодицея

Чувство радости — спутник адекватной идеи. Действительно: имажинируя, человек познает себя лишь в аффекциях⁸⁵ своего тела и их, аффекций, идеях. И только познавая адекватно, человек адекватно познает и свое познание, т. е. себя самого, свое действие. А потому, поскольку человек познает адекватно, он из состояния меньшего совершенства переходит в состояние большего; иными словами — аффицируется аффектом радости: *Mens eatenus laetatur, quatenus ideas adaequatas concipit, hoc est quatenus agit*⁸⁶. (Ср. доказательства Eth III, pr 53–58).

Душа может все аффекции тела (параллельно, все свои аффекты) отнести к идее Бога [Eth V, pr 14]. Ибо, мы знаем, нет таких аффекций и в теле, о которых, поскольку в них заключаются *omnibus communia*⁸⁷, мы не могли бы составить некоторого ясного и отчетливого, т. е. адекватного, понятия; то же, что приложимо к аффекциям тела, приложимо и к идеям их, самим аффектам (ср. Eth V, pr 4 и королларий). Но все адекватно нами познаваемое мы относим к Богу, ибо все, что есть, есть в нем и через него постигается. Ясно и отчетливо постигая себя самого и свои аффекты, мы постигаем, следовательно, себя и свои аффекты в Боге и чрез него. Поэтому: «*Qui se suosque affectus clare et distincte intelligit, laetatur, idque concomitante idea Dei; atque adeo* (согласно определению любви, как «радости, сопутствующей идеей внешней причины») *Deum amat, et eo magis, quo se suosque affectus magis intelligit*»⁸⁸ (pr 15, dem). Эта любовь к Богу есть наиболее душу объемлющий из наших аффектов. Нет, в самом деле, такой аффекции тела, с которой эта любовь не могла бы быть связана и которою она не могла бы питаться (pr 16). Эта любовь к Богу не может превратиться в ненависть; ибо Бога ненавидеть вообще нельзя. Наша идея Бога, в самом деле, адекватна и совершенна, и потому, поскольку мы созерцаем Бога, мы действуем. Ненависть же есть разновидность печали, которая может принадлежать душе лишь постольку, поскольку она страдает, а не постольку действует (pr 18 и королларий). Точно так же, далее, любовь эта к Богу не может быть омрачена аффектами зависти или ревности; напротив — она тем более крепнет, чем большее число людей мы представляем себе связанными с Богом той же любовью (pr 20). И вообще говоря: «Нет такого аффекта, который был бы противен этой любви и мог бы ее уничтожить. И потому мы можем заключить, что эта любовь к Богу есть прочнейший из всех аффектов и что, поскольку относится

к телу, она может быть уничтожена только с ним». Какова, однако, природа любви к Богу, поскольку она относится не к телу, а к одной только душе («ad solam Mentem»; точнее было бы: ad Mentem sine relatione ad Corporis existentiam), оговаривается Спиноза, будет видно в дальнейшем.

Означенная любовь к Богу, любовь-аффект, коренящаяся в чувственной природе человека (берущая начало в имажинации, хотя и не к ней, конечно, а к рассудку принадлежащая), любовь, которая non ad solam Mentem refertur⁸⁹, — не находит взаимности в Боге (pr 17 и королларий, pr 19). Бог, доказывает Спиноза, лишен страстей, и его не аффицируют аффекты радости или печали. Лишен страстей он потому, что страстью предполагается неадекватная идея, все же идеи, поскольку относятся к Богу, истинны, адекватны. Далее, не может Бог быть аффицируемым аффектом радости (хотя бы аффектом-действием) или аффектом печали потому, что каждый из этих аффектов предполагает переход к иной степени совершенства — большей или меньшей; Бог же, так как существование его не отлично от сущности, неизменен. Аффекты любви и ненависти суть разновидности, мы знаем, аффектов радости и печали. А потому Бог, собственно говоря (proprie loquendo; читатель заметит эту оговорку), никого не любит и никого не ненавидит. И следовательно — тот, кто любит Бога, не может стремиться к тому, чтоб Бог любил его в свою очередь. Ибо такое стремление было бы равносильно желанию того, чтоб Бог, которого он любит, не был бы Богом; было бы равносильно, иными словами, желанию от состояния радости и любви перейти в состояние печали.

На только что приведенные пропозиции комментаторы охотно ссылаются, как якобы благоприятствующие до сих пор господствующему воззрению о бессознательности, неразумности спинозовского Бога. Между тем, если вдуматься, то окажется, что и эти положения означенному воззрению не только не особенно благоприятствуют, но с ним плохо совместимы. Ведь и вообще нелепо было бы доказывать, что в существе, лишенном разума, сознания, нет места аффектам радости или печали, ненависти или любви. И уж если в таком случае Спиноза все же почел бы нужным доказывать свою пропозицию, то доказательство ее естественнее гласило бы так: Бог лишен интеллекта, т. е. идей; но без идей, без интеллекта, согласно Eth II ax 3, не может быть и других модусов мышления — радости, печали, любви и т. д. «Amor, laetitia, etc... non possunt concipi nisi percepto intellectu. Nam perceptione omnino sublata ea omnia tolluntur» [ТГЕ, 109]⁹⁰.

Иначе, чем с рассмотренной любовью-аффектом, обстоит дело с любовью вечной, с любовью к Богу, коренящейся в той части души, которая не связана с длящимся существованием тела, но постигает его сущность и себя самое *sub specie aeternitatis*. Эта любовь, мы увидим, в сущности не есть уже аффект, не есть любовь и радость *proprie loquendo*; и потому-то ничто не препятствует тому, чтобы она встретила взаимность и в Боге.

В познании Бога, в постижении вещей третьим родом познания заключается высшая доблесть, добродетель — *virtus* — души. Кто переходит к третьему роду познания, переходит к высшему доступному человеку совершенству, т. е. испытывает высшую радость; притом — радость, сопровождаемую идеей самого себя и своего действия. Иными словами (согласно определению «*acquiescentia in se ipso est Laetitia orta ex eo, quod homo se ipsum suamque agendi potentiam contemplatur*»⁹¹), из третьего рода познания возникает высшее возможное самоудовлетворение души [Eth V, pr 27]. Возникающая же из высшего рода познания *acquiescentia Mentis*, т. е. радость, сопровождаемая идеей самой себя и своей деятельности, необходимо в то же время есть радость, сопровождаемая идеей Бога, как причины самой себя, т. е. любовь к Богу: ибо познавая себя под видом вечности, душа наша познает себя в Боге и чрез него (pr 32). Отсюда — тот вид любви к Богу, который Спиноза, пользуясь не новым обозначением для нового понятия, называет *amor intellectualis*. «*Ex tertio cognitionis genere, — так определяет он интеллектуальную любовь к Богу (pr 32, cor), — oritur laetitia concomitans idea Dei tanquam causa, amor Dei, non quatenus ipsum ut praesentem imaginamur, sed quatenus Deum aeternum esse intelligimus, et hoc est, quod amorem Dei intellectualem voco*»⁹². И так как познание третьего рода, как зависящее от вечной части души, вечно, то и вытекающая из него интеллектуальная любовь к Богу вечна и ничем уничтожена быть не может (pr 33 и 37).

В данном определении интеллектуальной любви, однако, так оговаривается наш мыслитель уже в схолии к pr 31 и еще раз подчеркивает в схолии к pr 33, допущена некоторая неточность, фикция. Интеллектуальная любовь, в самом деле, рассматривается здесь в качестве как бы возникающей из третьего рода познания, с ним как бы вместе зачинающейся. В действительности, однако, ни третий род познания, идея вечной, невозникающей сущности, ни связанная с этим познанием интеллектуальная любовь к Богу не должны представляться возникающими, но безначальными; ибо и познание и любовь эти — вечны. И потому-то интеллектуальная любовь не есть

в собственном смысле любовь: поскольку всякая любовь, как и всякая радость, предполагает возникновение, связана с переходом от меньшего к большему совершенству и не есть, собственно говоря, аффект вообще, поскольку всякий аффект есть порождение духовной и телесной изменчивости индивидуума, заключается (согласно Eth III, df 3) в некотором колебании душевной и телесной дееспособности, в сторону ли положительную или отрицательную — безразлично. Интеллектуальная любовь, другими словами, обладает всеми совершенствами любви, но лишена ее несовершенства — временности, возникаемости; к любви обычной любовь вечная относится как обладание — к достижению. «*Quamvis hic erga Deum amor principium non habuerit (per prop. praec.), habet tamen omnes amoris perfectiones, perinde ac si ortus fuisset, sicut in Coroll. Prop. praec. (при определении интеллектуальной любви к Богу) finximus. Nec ulla hic est differentia, nisi quod Mens eadem has perfectiones, quas eidem jam accedere finximus, aeternas habuerit idque concomitante idea Dei tanquam causa aeterna. Quod si laetitia in transitione ad majorem perfectionem consistit, beatitudo sane in eo consistere debet, quod Mens ipsa perfectione sit praedita*»⁹³ [Eth V, pr 33, sch].

Интеллектуальная любовь, следовательно, как связанная с познанием третьего рода, познанием адекватным по преимуществу, не принадлежит, прежде всего, к страстям души; не предполагает она также, с другой стороны, какой-либо изменчивости в своем субъекте, какого-либо перехода из одного состояния совершенства в иное. А потому, если вспомним доказательство Eth V, pr 17, то увидим, что такого рода любви нет оснований отвергать и в Боге самом. К немалому смущению защитников теории о неразумности Спинозовского Бога, наш мыслитель, действительно, навстречу человеческой интеллектуальной любви к Богу полагает божественную интеллектуальную любовь к человеку, вводит понятие о бесконечной интеллектуальной любви Бога к существу, к себе самому. Из возникающего отсюда для защитников означенной теории затруднения думают выйти посредством допущения, что под интеллектуальной любовью Бога к себе и к нам у Спинозы разумеется лишь наша к нему любовь, поскольку якобы не Бог, а мы только, конечные существа, в его системе разумны и любеспособны. Согласно такому толкованию, о бесконечной любви Богом самого себя и нас Спиноза говорит примерно в том же смысле, в каком мог бы говорить и об огромной любви к себе и нам нашей планеты, поскольку ее любят и любят себя сами принадлежащие к ней человеческие существа. Нам,

однако, теорию неразумности Спинозовского Бога отвергшим, нет надобности вдохновенные страницы «Этики», интеллектуальной любви к Богу посвященные, портить вычитыванием подобно рода безвкусных эквивокаций и лицемерных двусмысленностей. Учение о любви Бога к нам и самому себе мы можем и должны принять буквально, как приняли буквально учение об *intellectus infinitus Dei*.

Бог любит себя бесконечной интеллектуальной любовью (рр 35). Так как Бог абсолютно бесконечен, то природа его наслаждается бесконечным совершенством, притом (согласно *Eth II*, рр 3: «В Боге необходимо есть идея как своей сущности, так и всего, что из этой сущности необходимо следует») в сопровождении идеи самой себя, т. е. идеи своей причины (ибо Бог есть *causa sui*). А в этом и заключается то, что мы назвали интеллектуальной любовью.

И подобно тому как наш интеллект, наша душа — поскольку она вечна, есть конечная часть бесконечной *ideae Dei*, так и связанная с интеллектуальным, вечным нашим познаванием любовь к Богу есть конечная часть той бесконечной любви, что в Боге связана с идеей самого себя. «Интеллектуальная любовь души к Богу, — гласит рр 36, — есть сама любовь Бога, которою Бог любит самого себя, не поскольку он бесконечен, а поскольку выражается чрез посредство человеческой души, рассматриваемой под видом вечности; иными словами, интеллектуальная любовь души к Богу есть часть бесконечной любви, которой Бог любит самого себя». Действительно, интеллектуальная любовь есть действование души, которым душа созерцает себя в сопровождении идеи Бога как причины. А согласно изложенному во второй части «Этики» учению о душе, мы можем сказать: любовь эта есть действование, которым сам Бог, поскольку он выражается душой человеческой, созерцает себя, в сопровождении идеи себя как причины. Из сказанного же следует что Бог, поскольку любит себя, любит и людей, и что любовь Бога к людям и интеллектуальная любовь души к Богу — одно и то же. Насколько эта вечная и неизменная любовь Бога к людям отлична от Богу традиционной точкой зрения приписываемой любви-одобрения, сменяемой, в зависимости от нашего поведения, гневом-порицанием, подчеркивать излишне.

В интеллектуальной любви к Богу заключается спасение, блаженство, свобода человека, в любви же Бога к людям и к себе — та слава его, о которой говорит пророк. «*Ex his, —* заключает наш мыслитель, — *clare intelligimus, qua in re nostra salus seu beatitudo seu libertas consistit, nempe in constanti et*

aeterno erga Deum amore sive in amore Dei erga homines. Atque hic amor seu beatitudo in sacris codicibus gloria appellatur, nec immerito. (Спиноза, как известно, имеет в виду стих Исаии, 4:3). Nam sive hic amor ad Deum referatur, sive ad Mentem, recte animi acquiescentia, quae revera a gloria non distinguitur, appellari potest. (Определение gloriae в «Этике» гласит, схоже с таковым acquiescentiae: «Laetitia concomitante idea alicujus nostrae actionis, quam alios laudare imaginamur»⁹⁴.) Nam quatenus ad Deum refertur, est laetitia, liceat (оговаривается Спиноза) hoc adhuc vocabulo uti, concomitante idea sui, ut et quatenus ad Mentem refertur»⁹⁵ (т. е. в человеке одно и то же: summa acquiescentia in se ipso и amor intellectualis erga Deum⁹⁶; в Боге же: acquiescentia in se ipso и amor, quo Deus se ipsum amat⁹⁷). И в этом любовном общении с Богом, связанном с идеей нашей сущности, в Боге заключенной, связанном с интуитивным познанием единичного — мы ярче, интимнее познаем нашу зависимость от Бога, нежели из тех демонстраций, к познанию универсального, к познанию второго рода относящихся, которые развивались в начале «Этики» (pr 36, sch).

Адекватное познание, высшая добродетель, последнее счастье — истина, добро и блаженство — совмещаются таким образом в том состоянии души человеческой, которое мы называем интеллектуальной любовью ее к Богу. Совмещение в единое добра и блаженства и делает этическое учение Спинозы тем, что многие в нем усматривали не без основания: нравственной вершиной, возвышающейся как над этическими представлениями предшествовавших эпох — добро, как средство цели, подчинявших эвдемонии⁹⁸ (принцип католического сенсуализма), — так и над представлениями эпохи последующей — возвышавшей, как долг над потребностью, добро над блаженством (принцип протестантского ригоризма). И действительно: подчинять ли добродетель счастью или счастье добродетели, все равно ведь значит — разъединять их, значит — не в добродетели находить счастье. Не так у Спинозы: в полагаемом им нравственном пределе, осуществляющемся в мудреце, свободном человеке — потребность и долг, закон и природа, добродетель и счастье не разъединены, а сливаются вместе в любовь. И подобно тому как в своем метафизическом учении, в своем пантеизме, Спиноза является как бы завершителем усилий еврейских пророков построить и промыслить, пережить до конца, идею чистого монотеизма, так и в этическом своем учении он как бы заключает их этический подвиг, когда, в качестве последней своей пропозиции, провозглашает не сформулированную еще

в Заветах мысль: «*Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coercemus, sed contra quia eadem gaudemus, ideo libidines coercere possumus*»⁹⁹.

Высокой, если можно так выразиться, интенсивностью нравственного запроса, с которым наш мыслитель обращается к человеку, обусловлена ограниченная его экстенсивность. «Будь мудрецом», — Спиноза далек от того, чтоб с этим притязательным требованием обращаться к множеству, к массе людской. Он знает, что великая сила духа, потребная для преодоления тяжкого пути — *viae perarduae* — к блаженству, дана лишь немногим; знает, что «все прекрасное так же трудно достижимо, как редко встречается»¹⁰⁰; думает, что не только теперь, но и вообще никогда — все люди или даже значительная часть людей не будет в его смысле свободной, т. е. руководствоваться велениями одного только разума: «*Vidimus viam, quam ipsa ratio docet, perarduam esse; ita ut qui sibi persuadent posse multitudinem, vel qui publicis negotiis distrahuntur, induci, ut ex solo rationis praescripto vivant, saeculum poetarum aureum seu fabulam somnient*»¹⁰¹ [ТР I, 5]. Что «спинозизм когда-нибудь станет универсальной религией» — эта мысль не могла еще придти в голову его творца, была чужда еще его эпохе, религии прогресса не знавшей. Для множества, для толпы¹⁰² Спиноза высшим и последним полагает закон: закон государственный, с одной стороны, закон нравственный, данный людям в библейском откровении, с другой. Без откровения, без религии послушания и раскаяния нет надежды на спасение для множества людей; как нет им помимо государства возможности сохранять свою жизнь. Не потому, что люди управляются разумом, а потому, что подвластны страстям, *quia affectibus necessario sunt obnoxii*¹⁰³, они принуждены естественное свое состояние променять на гражданское, *status naturalis* — на *status civilis*¹⁰⁴. Будь люди мудрецами, естественное их состояние было бы благополучнее и надежнее всякого гражданского: «*Si homines ex ductu rationis viverent, potiretur unusquisque hoc suo jure (т.е. jure naturali) absque ullo alterius damno*»¹⁰⁵ [Eth IV, pr 37, sch 2]. Социальное благо у Спинозы не завершение этического, но — для мудреца — только путь к нему, а для толпы, для множества, не способного возвыситься до истинной цели, — его суррогат. Над идеалом государства, над религией-законом и моралью сострадания он ставит идеал свободного человека, истинную философию, интеллектуальную любовь к Богу. Любовь поэтому выше закона; и мудрые это те, «*qui sunt supra Legem, hoc est, qui Virtutem, non ut Legem, sed ex amore, quia praestantissima est, sequuntur*»¹⁰⁶ [Ep 19].

Поскольку же в предельном, им полагаемом, человеческом состоянии Спиноза видит не достижение добра и блаженства только, но постижение истины также, — система его выявляется в качестве системы метафизического оптимизма. Чтобы постижение истины было истинным благом, благостным ведь должен быть и самый ее объект, само постигаемое. *Beatitudo formalis*¹⁰⁷, выражаясь языком схоластики, и *beatitudo objectiva*¹⁰⁸ должны приводить к одному. Бог должен быть объектом не только познания и любви, воистину достойных, но и воистину познания и любви достойным. Этот оптимистический характер спинозизма коренится, впрочем, в самом его существе; ибо оптимистической только и может быть всякая система строгого монотеизма, тем более — пантеизма. В самом деле: если Бог есть всепричиняющее, более того — всесущее, то оправдание Бога, теодицея, есть оправдание сущего, онтодицея; есть приятие сущего, метафизический оптимизм. Если остро поэтому проблема теодицеи ставится уже и в чистом монотеизме, т. е. таком, в котором свобода и могущество Бога не ограничиваются непокорным ему принципом — космологическим (как, например, в манихействе), антропологическим, свободной волей человека (как, например, у социниан), или даже принципом, самому Богу внутриприсущим (как у Якоба Бёме), — то еще острее ставится проблема эта в пантеизме: поскольку Бог здесь не только всепричина, не только во всем, но и все в нем самом. И то, что в главном своем творении Спиноза недостаточно обстоятельно на проблеме теодицеи останавливался, недостаточно настойчиво свое ее решение выдвигал — в известной мере оказалось для его учения роковым. Ибо в эту как раз сторону был направлен тот удар, который в течение долгого времени почитался сокрушающим спинозизм.

Тогда как в новое время нередко заявляли: как может быть единственным объектом истинной любви спинозовский Бог, эта мертвая абстракция, лишенная определений сущность, голый субстрат вещей; в эпоху более к философу близкую — с большим основанием — вопрошали: как может быть достоин любви, даже самого имени Бога — Бог, который есть все.

Как может быть все в Боге, так восклицал примерно Бейль, если везде вокруг нас мы видим столько скверны и зла. Значит войны, убийства, эшафоты — все это в Боге? Значит «Бог в себе самом производит все безумие, всю глупость и грязь, все преступления человеческого рода; притом производит не в качестве действующей причины только, но и самого их субъекта, *subjecti inhaesionis*?¹⁰⁹». Язычники своих богов не принижали так, как принижает Бога спинозизм.

От великого скептика, в теологических дискуссиях искусственного (полемика с Бейлем, как известно, обязана своим возникновением Лейбницева «Теодицея»), быть может, и не ускользнуло то обстоятельство, что выдвигаемое им против Спинозы возражение попадает не в него одного, но и — в известной хотя бы мере — в систему ортодоксального монотеизма также, в учение, в котором Бог, если и не есть *subjectum inhaesionis*, то все же — действующая причина мира, причина мирового зла. Как бы, однако, ни было: на острый не для одного только пантеизма вопрос теодицеи, вопрос из вопросов в теологической системе, у Спинозы имеется ответ. И принадлежит он — это не признано, кажется, — к наиболее замечательному, что в его учении есть.

Насквозь детерминистический и антитеологический характер системы Спинозы уберег его от того решения проблемы теодицеи, которого не миновало большинство мыслителей, к ней подходивших: оправдания Бога посредством оправдания зла; понимания зла как необходимого для достижения блага, как роковой ступени, неизбежного средства в выполнении начертанного божественным промыслом плана. Моральная неудовлетворительность подобного рода решений слишком, однако, ясна. Ибо как может оправдание средства целью, не оправдывающее человека, оправдать Божество*? В основе же Спинозовской теодицеи лежит один только мотив, мотив отнюдь не новый, который можем встретить как у Маймонида или Фомы Аквинского, так и Декарта; но развиваемый нашим мыслителем с той бесстрашной неуклонностью, что составляет силу и своеобразие его философских построений вообще. Мотив этот — нереальность зла.

<...>

С точки зрения Бога, с абсолютной точки зрения, есть только различные индивидуумы, выражающие различные степени реальности-совершенства; нет несовершенного, безобразного, преступного, злого, нет виноватых. Никто перед Богом не виноват. Потому что все мы во власти его «так, как глина во власти горшечника, одинаково из той же массы лепящего сосуды для благородного и низкого назначения» [Ер 75]. И Бог, в свою очередь, никого не обидел. Слабый, который претендовал бы на то, что Бог не дал ему силы, истинного себя, Бога, познания и любви

* Достаточно прочесть рассуждения Лейбница в «Теодицее», I, В 25, чтобы убедиться, что с моральным острием принципа «*non esse facienda mala, ut evenient bona*» <не следует совершать зла, чтобы осуществилось добро> ему совладать не удалось.

к нему, а дал ему природу столь немощную, что он не может совладать со своими страстями или умерить их, — был бы столь же безумен, как круг, который претендовал бы на то, что Бог не наделил его свойствами шара, или калека, что Бог не дал ему здорового тела. Ибо ничего к природе какой-либо вещи не принадлежит, ничего она не может требовать, кроме того, что из действующей ее причины следует, и следует необходимо. Лошадь, конечно, не виновата, что она лошадь, а не человек; и все-таки она должна быть лошадию только, а не человеком [Ер 78].

Более убедительными и глубокими представляются изложенные соображения нашего мыслителя при свете учения «Этики» о связанных с познанием зла аффектах. Познание зла как зла есть познание неадекватное [Eth IV, pr 64], ибо познание зла, как такового, есть не что иное как аффект печали, поскольку он, аффект, осознан нами. Печаль же, как переход человека к меньшему совершенству, из одной его сущности вытекать не может; есть, иными словами, не действие души, а страсть, и, как всякая страсть, связана с идеями неадекватными. И потому, обладай душа человеческая адекватными идеями только, она понятия зла как зла не составляла бы вовсе. (Спиноза, легко заметить, недостаточно в своих доказательствах отличает познание зла как зла, которое есть сама печаль, *omne tristitiae genus*¹¹⁰, от истинного познания зла и потому впадает в известное противоречие: с одной стороны, провозглашая — «*cognitio mali cognitio est inadaequata*»¹¹¹, с другой же — принимая возможность «*vera boni et mali cognitionis*»¹¹². Только познавая зло как зло, не сущее — как сущее, мы печалимся, негодуем, ненавидим — познаем неадекватно. Истинно же познавая зло, мы в нем видим не положительное зло, но только то, что служит нам помехой в достижении блага, что нарушает равновесие движения и покоя в теле, создает раздоры в государстве, — коротко, должно быть избегаемо руководимым разумом человеком. Вся четвертая часть «Этики», можно сказать, посвящена именно означенной «*vera boni et mali cognitio*», и с этим истинным добром и злом познаванием, как и со всяким истинным познаванием, связан аффект не печали, но радости, аффект-действие, а не страсть.)

Согласно такой точке зрения, все аффекты, разновидности печали, с познанием зла как зла связанные, Спиноза со свойственной ему неслышимой последовательностью отвергает как недостойные свободного человека, чуждые тому, кто одним только велениям рассудка подчиняется. Отвергает он в этом смысле не только такие аффекты, как ненависть, страх, гнев,

презрение, негодование — ненависть к тому, кто причиняет зло другому, — но и такие, моралистами обычно превозносимые, как сострадание, раскаяние, смирение. Конечно, если грешить, то уж лучше в их сторону. И все же: «Сострадание в живущем согласно рассудку человеку само по себе дурно и бесполезно»; «Смирение не есть добродетель и из рассудка не вытекает»; не есть добродетель и не вытекает из рассудка и раскаяние: «Напротив, раскаивающийся в им содеянном вдвойне немощен и несчастен» [Eth IV, pr 50, 53 и 54]. Свободный человек не знает горести. Беспечальными глазами мудрец глядит на божий мир. И не в слезах, а в радости человек приближается к Божеству. «Nihil profecto nisi torva et tristis superstitione delectari prohibet. Nam qui magis decet famem et sitim extinguere quam melancholiam expellere? Mea haec est ratio, et sic animum induxi meum. Nullum numen nec alius nisi invidus mea impotentia et incommodo delectatur, nec nobis lacrimas, singultus, metum et alia hujusmodi, quae animi impotentis sunt signa, virtuti ducit; sed contra, quo majori laetitia afficimur, eo ad majorem perfectionem transimus, hoc est eo nos magis de natura divina participare necesse est»¹¹³ [Eth IV, pr 45, sch].

Но если так, если отбросить все аффекты печали и ненависти, то в мире и действительно не останется зла. Где будет зло, если ничто не заставит сжиматься наше сердце, не заставит нас плакать, ужасаться, тосковать, скрежетать, проклинать? Только немощи нашей мы обязаны тем, что в мире и в людях и в себе самих находим столько зла. Будь мы свободны, мы не доходили бы до самого противопоставления добра и зла, не знали бы ни того, ни другого [Eth IV, pr 68]. Свободный человек познавал бы только то, что есть, и познавая радовался бы, а радуясь — любил. «Сильный духом человек, — так заканчивается четвертая книга «Этики», о добре и зле трактующая, — видит прежде всего, что все из необходимости божественной природы вытекает и что поэтому все то, что представляется ему неприятным и дурным, что кажется преступным, ужасным, несправедливым, гнусным, проистекает из того, что самые вещи он постигает беспорядочно, спутанно и неясно. И потому такой человек стремится прежде всего к тому, чтоб вещи постичь как они суть в себе и устранить те преграды для истинного их познания, какими являются ненависть, гнев, зависть, презрение, гордость и т. п.; стремится, поскольку может, действовать правильно и радостно жить».

Но, можно еще возразить, свобода, адекватное исключительно познание не есть ведь все-таки удел человека.

В действительности он страстям подвержен неизбежно (ср. Eth IV, pr 4, cor), а с ними вместе необходимо и страданию. Пусть зло есть *ens rationis (vel potius imaginationis)*¹¹⁴, пусть оно *modus tantum cogitandi*¹¹⁵: как таковое, как модус мышления, зло ведь все же есть нечто реальное. Познание зла как зла само-то ведь есть зло. Но это не так. Само по себе ничто не есть зло, не зло и наше познавание зла. Познание зла как такового есть познание неадекватное. То же, что делает неадекватную, ложную идею ложной, не есть нечто положительное, действительно сущее. Ложная идея ложна своей ограниченностью, тем, что она охватывает не весь свой объект, но только часть его, не видит его связи с целым мира. «Все, что в природе нам кажется смешным, нелепым или злым, проистекает из того, что вещи мы знаем лишь частично и не ведаем, по большей части, порядка и связи в природе; из того, что всё мы мерим на нашу лишь мерку. Ибо то, что на наше мерило есть зло, не есть зло ввиду порядка и закона совокупной природы» [TP II, 8]. Неадекватная идея, мы знаем, есть часть адекватной в Боге, и несовершенна она своею ограниченностью, небытием своим, тем, что она не есть; тем же, что есть — она, как и все сущее, совершенна. Совершенна, поэтому и радостна — тем, что она есть в себе, — и сама наша печаль. Бога, по учению «Этики» [V, pr 18], никто не может ненавидеть. Правда, возражает сам себе наш мыслитель, нам могут сказать: раз в Боге мы постигаем причину всех вещей, мы в нем же должны искать причину и нашей печали; а печаль, сопутствуемая идеей своей причины, ненависть и есть. Ответ гласит: поскольку мы познаем действительную причину печали, т. е. истинно ее, печаль, познаем, она перестает быть страстью, перестает быть печалью. «А потому, поскольку в Боге мы познаем причину своей печали, постольку мы радуемся» [Eth V, pr 18, sch].

На вопрос — если всё в Боге, то неужели же в нем и все то зло, что мы видим вокруг, вся скверна, преступления и безумие людское, Спиноза отвечает: зла, как такового, нет; все на самом деле в меру своей реальности совершенно. И нет такой степени совершенства или бытия, которая бытием своим и совершенством недостойна была бы хвалить творца, источник свой и всякого совершенства — всесовершенного, всесущего Бога.





С. Ф. КЕЧЕКЪЯН

Этическое мирозерцание Спинозы

<фрагмент>

Предисловие

Предлагаемое исследование посвящено систематическому анализу этического учения Спинозы. Слово «этический» мы разуме­ем при этом в его широком, родовом смысле, объемлющем собой и понятие нравственного, и понятие правового, как два различных вида «этического»; поэтому своей задачей ставим исследование не только собственно нравственного, но в той же мере и правового учения Спинозы.

В наши дни систематическое изучение идей уже не нуждается в том оправдании, которое в дни торжества абсолютного историзма нужно было предпосылать попыткам изучать идеи в отрыве от социально-исторических условий, причинно обусловивших их возникновение и содержание. Классические образцы подобного изучения идей уже достаточно говорят за правомерность иных методов наряду с исторически-генетическим методом изучения идей. Но когда предметом исследования берут систему отдаленного прошлого, то может возникнуть вопрос о целесообразности философского анализа подобной доктрины. Не является ли все содержание этой системы идей лишь тем достоянием истории, для которого единственным уместным с точки зрения экономии научных сил, но все-таки не единственным возможным способом изучения является метод исторически-психологического анализа. Здесь возникает задача оправдания такой, а не иной постановки задачи исследования, ибо возникает вопрос, стоит ли изучать доктрину систематически, хотя бы даже и несомненно было, что ее так изучать можно. Мы приступаем к изучению доктрины, сложившейся более чем двести лет тому назад, и этот вопрос вполне уместен по отношению

к ней. В самом деле, не является ли нравственное и правовое учение Спинозы сплошным достоянием истории, и не вправе ли в наши дни изучающий идеи амстердамского мыслителя заинтересоваться более задачей исторического и психологического объяснения учения Спинозы, чем задачей систематического анализа его понятий и оценки их значения?

Нам предстоит, таким образом, показать тот громадный интерес и то значение, какое может представить философский анализ комплекса идей, в угоду истории называемого «учением Спинозы о праве и морали».

Когда с полным правом точку зрения Спинозы называют единственною в своем роде точкой зрения*, то этим обозначают его своеобразность как раз в том пункте, который служит основанием для различения двух резко обозначившихся в истории философии типов мышления. Для одних систем, наряду с проблемой познания сущего, наряду с проблемой бытия, встает проблема оправдания сущего, проблема должного, наряду с объектом — субъект. Это тип телеологического мышления, тип дуалистический; исторически — канто-платоновский тип. Его высшее завершение в этике — категорический императив Канта. Другие системы ставят знак равенства между сущим и должным (*Sein = Sollen, wirklich = gut*¹), весь мир представляется им только объектом, для них единственный угол зрения — естественная причинность, в которой растворяется весь мир и в терминах которой строится всякая наука. Это тип натуралистического мышления, тип монистический, исторически — спинозо-конттовский тип. В нем этика — техника человеческого благополучия; его высшая этическая мудрость — гипотетический императив. Это основное различие двух типов философского мышления, которое Риккерт обозначил как различие субъективирующего и объективирующего мировоззрений**, поскольку первое кладет в свою основу противоположность субъекта и объекта, а второе растворяет субъекта в объекте, определяет собою целый ряд других различий и философских контроверз. Субъективирующее мировоззрение, как сказано, противопоставляет субъект миру объектов и утверждает, как исходную свою точку, их противоречие; объективирующее растворяет субъекта с его целеполагающей волей в ряде объектов и таким образом приводит к детерминизму, натурализму и механизму. Именно этому второму типу служит Спиноза самым последовательным, самым блестящим, самым совершенным выражением, и в этом именно

* См.: Куно Фишер. Т. II.

** Логос. Кн. I-я за 1910 г.

только смысле его система может быть названа «единственной в своем роде». «Среди всех философов, — характеризует его Куно Фишер, — Спиноза единственный, кто совершенно отвергает понятие цели, не отрицая при этом первичности мышления и познания; он был единственным философом и, быть может, единственным человеком, который взял и сохранил в качестве единственного принципа своего познания, своего мирозерцания и жизнепонимания противоположность этого понятия — чистую причинность». Спиноза единственен и одинок, поскольку он идеальнее всех осуществляет один из коренных типов возможного философского мышления как законченный выразитель объективирующего мировоззрения, но этим самым он близок и родственен целому ряду предшествовавших и последующих философских и этических систем. К нему в идеале своем тянутся эмпиризм, эволюционизм, позитивизм — все, чем так богат был опыт XIX века, в нем *in nuce*² содержатся: Фейербах, Милль, Спенсер и Маркс. За системой Спинозы по сравнению с ними надо признать, однако, одно бесспорное преимущество: она старается до конца последовательно выдержать точку зрения, отвергающую безусловные цели (точку зрения «гипотетического императива»), и вот почему ее надо проанализировать прежде всякой другой того же типа.

Этическая мудрость нашего века, утилитаризм, родился из стремления познавать природу из необходимости причин и следствий. Всякое объективирующее мировоззрение, не признавая абсолютных целей, пытается заменить общеобязательность нравственной нормы всеобщностью естественного закона. Оно отыскивает в природе человека какое-нибудь универсальное устремление и бессознательно возводит его в нравственный принцип. Так стремление человека к собственному благополучию становится логическим центром утилитарной этики. Но можно ли прочнее и совершеннее утвердить всеобщность этого стремления, как утвердив его в метафизических глубинах? Стремление к самосохранению есть основной закон всего бытия. Стремиться к самосохранению и самоутверждению — это значит, согласно Спинозе, следовать божественной необходимости. Высшего самоутверждения достигает человек лишь в высшем духовном единении с Богом, в его мистическом постижении. Вот форма утилитаризма, которая не только своей метафизической глубиной, но и полнотой своего религиозного содержания и одушевления оставляет далеко за собой пошлый и плоский альтруизм английского утилитаризма. Но не в этом одном сила нравственного учения Спинозы. Гораздо более важен и поучителен его характер «этики гипотетического императива». Насильно упраздняя и подавляя запросы

человеческого духа в их необъятной широте, объективирующее мировоззрение постоянно терпит свой крах в невольном и бессознательном возвращении к догматически отвергнутым точкам зрения и проблемам. Отрицая свободу воли и утверждая слепую необходимость всего происходящего в человеческом мире, в мире социальных и экономических отношений, объективирующее мировоззрение неизбежно оставляет неудовлетворенной действительную сторону человеческого духа, а его защитники невольно попадают в положение «партии лунного затмения»³. Есть только одна возможность признать целеполагание и сознательную деятельность человека вовне, сохраняя предпосылки натуралистического типа философии, — эта возможность есть «этика гипотетического императива», т. е. *этика как система условных предписаний для относительной этически, но всеобщей природной цели*. К этому решению приближается Спиноза. Будет ли это подлинная этика, и можно ли, следовательно, говорить об этике Спинозизма — это послужит одной из проблем настоящей работы. Во всяком случае, все попытки построить «научную» этику, которыми так богат опыт нашей современности и которые сводятся, в своей сущности, либо к истории этических учений, либо к плохой, скрытой «метафизике дурного тона», могли бы вполне удовлетвориться этикой Спинозы, несмотря на ее явно метафизический и даже мистический характер. Может быть только это обстоятельство и отталкивало до сих пор представителей «научной» этики от построений Спинозы и мешало им осознать ее глубокое методологическое родство с этой ее далекой предшественницей. Так, например, марксизм, удачно сочетавший в себе все черты одностороннего социологизма, историзма и натурализма и как бы сконцентрировавший в уродливо преувеличенном виде все особенности объективирующего мировоззрения, исторически возник на почве гегелианской диалектики, позднее пробовал опереться на философские и гносеологические предпосылки всяких модных школ, до эмпириокритицизма и неокантианства включительно, и только в последнее время сделал попытку опереться на спинозизм, быть может, самую удачную попытку подвести под марксизм недостающий ему теоретико-философский базис*. В самом деле, марксистская мысль о железных законах социальной жизни, о необходимом и непредотвратимом наступлении социалистического строя могла бы с успехом опереться на метафизику Спинозы, как она исторически опиралась на метафизику Гегеля. Настойчиво стремясь объявить экономический

* *Stern*. Die Philosophie Spinozas. 1908 г., стр. 64 и 182 и сл. Его же статьи в *Neue Zeit* — 1896 г.

материализм «наукой», а не метафизикой, марксизм и в этой новой своей трансформации спешит заявить «научность» и «критичность» своих новых философских основ. *Stern*⁴, обосновывающий марксизм на Спинозизме, объявляет эту философию единственной научной и подлинно критической (*wahrhaft kritische Philosophie*, стр. 5), предвосхитившей, по его словам, философское дело Канта. Спинозизм не только стоит в полном согласии и гармонии с выводами современного естествознания и празднует свой триумф в значительнейших естественных и социальных теориях нашего времени, но Спинозизм, собственно, и есть сама естественная наука*. В этих безусловно преувеличенных отзывах есть несомненная доля истины, в них кроется глубокое проникновение в методологическую природу Спинозизма.

Но этой, отчасти отрицательной, ролью значение для нас этики Спинозы не исчерпывается. Ей принадлежит не менее важная положительная роль в решении задач современного нравственного сознания. Идеи самодеятельности, активности, самодостаточности, не раз повторявшиеся в качестве этического принципа и до и после Спинозы, нуждаются в своем углублении и обосновании именно в наши дни, столь характерные своей враждою к сильной личности. И обращение в этих делах к пантеистической системе Спинозы не должно казаться нелогичным. Ибо проповедь сильного разумом человека в этике Спинозы была поистине той проповедью аристократии духа, потребность в которой так настоятельно ощущается именно теперь в противовес крайностям нашего нивелирующего демократического строя. Мы видим, таким образом, что проблема этики Спинозизма теснейшим образом связана с критической работой современности, направленной как на борьбу с призраками ложной научности, так и на выработку нового нравственного сознания.

Еще более это оказывается справедливым по отношению к философии права Спинозы. Две проблемы стоят в центре его учения о праве: проблема реальности объективного права и проблема противоположности права естественного и положительного, т. е. то, что более всего стоит в центре современных научных исканий. Наше время живет всякого другого ощущает настойчивую потребность в постановке кантовского вопроса: «Как возможна юриспруденция как наука»? В решении этого вопроса приходится исходить из преодоления доселе господствующего отвлеченного реализма

* «Der Spinozismus ist selbst Naturwissenschaft; die Naturwissenschaft vom Denken, Fühlen und Wollen». «Spinoza erhob die Philosophie auf die Höhe exakter Forschung» (стр. 6).

в философии права, реализма в широком смысле этого слова, т. е. отождествления права с реальными эмпирическими, онтологическими категориями (общей воли, силы, эмоции, психического принуждения, признания и т. д.). Реализм этот получил, как мы докажем, самое резкое выражение в учении Спинозы. С другой стороны, враждебное недоверие к возрождению естественного права со стороны господствующих течений правоведения вместе с полным непониманием или неточным пониманием его природы делает полезным обращение к тщательному пересмотру и проверке предпосылок естественного права. Целый ряд недоразумений и действительных затруднений мог бы легко устраниться в результате более тщательного анализа отдельных доктрин, так как в различных формулировках естественно-правового учения в его многовековой истории можно заметить различия не только по содержанию идеальных требований, но и по методологическому значению употребляемых понятий. Исключительная своеобразность учения Спинозы о естественном праве, позволяющая противопоставлять его учение чуть ли не всем прочим теориям естественного права сразу, представляет большие преимущества для «ориентировки» на ней проблемы а priori «правильного» права. Таким образом, две проблемы, центральные в философии права нашего времени, будут главным образом занимать и нас при анализе философско-правового учения Спинозы, это — реальность объективного права (а priori права вообще) и а priori правильного, естественного права в частности.

Москва, 1912 г.

VI. Оценка нравственного учения Спинозы

Спиноза строит свое нравственное учение, как выразился бы Ницше, «по ту сторону добра и зла». Последовательно и бесстрашно он уничтожает все обычные моральные предпосылки и упраздняет в своей этике все категории морали. Он элиминирует из своей системы понятия добра и зла, греха и заслуги, награды и добродетели и становится лицом к лицу с голой и бездушной природой. Чуждые всякой ценности, безразличные, равнодушные процессы обозначаются у него моральными именами, и самая проблема этики превращается в естественнонаучную проблему. Добро и зло суть, в конце концов, рефлексы на телесные изменения, добродетель — мощь, необходимо присущая индивиду, что-то вроде физического понятия массы или энергии, совершенство не что иное, как присущая вещи реальность и т. п.

Этика Спинозы поэтому должна быть признана крайним и радикальным *натурализмом*. Не оценивая и не осуждая, Спиноза познает в ней естественно необходимые пути к естественно необходимым целям. Самое приближение к идеалу Спиноза рассматривает не как акт выбирающей воли, а как механическое движение согласно законам природы. Но будучи крайним выражением натурализма, этика Спинозы должна быть вместе с тем и крайним *имморализмом*. Тот, кто хочет остаться в пределах природных процессов, не сможет извлечь из них никакого масштаба для их оценки. Все процессы с натуралистической точки зрения представляют одинаковую ценность, все они одинаково обусловлены причинно и равно необходимы в своем возникновении и становлении. Их нельзя поэтому, оставаясь в пределах естествознания, осмеивать, оплакивать и осуждать, а можно только познавать. Отказываясь же от общеобязательной оценки естественных процессов, мы тем самым отказываемся от этической точки зрения, мы впадаем в имморализм. Далее, ограничив свой кругозор областью природы, мы должны будем признать исключительный и безусловный детерминизм всего существующего, ибо категория причинности основоположна для естествознания и самого понятия природы. Мы должны будем, как и делает это Спиноза, отвергнуть свободу воли и тем самым уничтожим еще одну необходимую предпосылку всякой морали. Этика должна будет строиться без идей вменяемости и ответственности, без долга и императива. Возможно ли это? Не рискует ли подобная точка зрения, исключительная и последовательная, уничтожить самое себя в неразрешимых противоречиях, сумеет ли она до конца обойтись без отвергнутых методов и категорий?

Мы обозначили выше учение Спинозы как этику гипотетического императива. Уже в этом обозначении скрыто то противоречие, в которое впадает Спиноза со своим отрицанием свободной воли. В самом деле, если человек лишен свободы выбора, то к нему бесплодно обращать какие бы то ни было императивы, хотя бы и условные. Ибо человек определен не только в своем желании собственного блага, но и в тех путях, которыми он к ним стремится. Бесплезно рекомендовать ему один путь, если он необходимо стремится к другому. «Вижу лучшее и одобряю, а следую худшему», — сочувственно цитирует сам Спиноза «Метаморфозы» Овидия. Предположить же, что Спиноза не хотел допускать никакого императива, а хотел лишь познавать действительность так, как она есть, мы не можем, ибо этика Спинозы, вопреки ее первоначальному предположению, вовсе не говорит о том только, что происходит необходимо, но и о том,

что желательно было бы произвести. Сказать, что Спиноза принимает механическое движение человека от рабства к свободе за необходимый процесс, ни в коем случае нельзя. Прежде всего человек стремится, по Спинозе, к тому, *что он считает добром*, а не к подлинному своему добру, что не всегда совпадает одно с другим, ибо человеку свойственно заблуждаться. Если бы человек по природе направлялся по истинному пути, то ему не нужно было бы предлагать «образец человеческой природы» и развешивать перед ним преимущества разумной жизни и методы достижения истинного блаженства. Если бы все это происходило необходимо, то незачем было бы и писать этики, незачем было бы навязывать другим «понимание», которого, по-видимому, у них не хватает. Последнее в конце концов признает сам Спиноза. «Редко бывает, — говорит он, — что люди живут по руководству разума»*. «Если же путь, который, как я показал, ведет к этому (блаженству) и кажется весьма трудным, однако все же его можно найти. Да он и должен быть трудным, ибо его так редко находят»**. В большинстве случаев людям недостает истинного понимания вещей. Этика Спинозы хочет дать это понимание и тем, очевидно, изменить судьбу человека. Как же это может произойти, если человек бесповоротно определен предшествующими по времени фактами его жизни? Спиноза отвечает на это: «Поскольку у нас есть понимание, мы можем желать только того, что необходимо, и можем вполне успокоиться только на том, что истинно; а поскольку мы все это понимаем верно, постольку стремление лучшей нашей части согласуется с порядком целой природы»***. Как будто при отсутствии нашего понимания мы нарушаем порядок природы, а не следуем ему. Если же в неразумной жизни мы действовали согласно порядку природы, то что же нового привносит наше понимание и как при абсолютном детерминизме совершается самый переход из одного состояния в другое?

Здесь мы наталкиваемся на новое, еще более существенное противоречие системы. Самое понятие природы и естественной необходимости двоится, природа распадается надвое: на подлинную природу, действительно необходимую, и природу мнимую, которая представляет собою недостаток бытия, недостаток реальности. Один вид действительности квалифицируется как

* Eth., IV, 35, sch. «Fit tamen raro, ut homines ex ductu rationis vivant».

** Eth., V, 42, sch.

*** Eth., IV, app. cap. 32.

блаженство, свобода, совершенство, добродетель, высшее благо, добро, другой вид действительности — как рабство, несовершенство и зло. Возникает вопрос, остается ли при этом Спиноза в пределах чистого познания, не переходит ли он в область безусловных оценок и безусловных норм, не покидает ли он своей почвы условного императива и обороченной каузальности⁵. Ответить на этот вопрос, это значит ответить на вопрос, насколько натурализованы у Спинозы моральные категории? Мы видели, что Спиноза провозгласил добро и зло присутствием и недостатком реальности, осознаваемым индивидом, совершенство и добродетель — степенью мощи. Но мы видели вместе с тем, как Спиноза отступает от этой точки зрения, как он утверждает единый для всех путь добра и самому понятию добра и зла придает значение безусловного и неоспоримого масштаба. Условный, гипотетический тон теряет свою силу и превращается в проповедь сурового и трудного пути, никем не желаемого, никем не достигаемого, но тем не менее хорошего для всех. В самом деле, ассерторический императив предполагает a priori достоверную относительно каждого человека цель, — так и оказывалось, по Спинозе, в начале его этического учения. «Каждая вещь, — говорил он, — насколько от нее зависит, стремится сохранить свое существование»*. Каждый человек стремится к добру и избегает зла, как он их понимает. В конце же «Этики» Спиноза мизантропически заявляет, что путь, который он показал, как ведущий к добру и блаженству, хоть и кажется очень трудным, но все же его можно найти. «И действительно, должно быть в самом деле трудно то, что так редко находят. В самом деле, если бы спасение было так легко и если бы его можно было найти без большого труда, то отчего же могло бы происходить то, что все почти не радуют о нем? Но все прекрасное так же трудно, как и редко»**. То, что Спиноза признает добром, немногие почитают за благо, самоутверждение личности есть лишь *pium desideratum*⁶, неосуществленное для большинства и им не осуществляемое, вряд ли и осуществимое при отсутствии у людей свободы их определений. Между тем Спиноза признает начертанный им идеал свободного человека за благо для всех людей, он считает его высшею и безусловною нормою человеческого поведения, высшею, конечною целью всякого человека. Мы знаем, что сам Спиноза в своей жизни весьма значительно приблизился к начертанному им идеалу,

* Eth., III, 6.

** Eth., V, 42, sch.

но все же мы с уверенностью можем сказать, что идеал мудреца он считал нормой не только для себя одного, но и для всех других индивидов, независимо от их образа жизни, их привычек, наклонностей и способностей. Если бы указанный им образ жизни был бы делом личного вкуса, то незачем было бы и облекать его обоснование в тяжеловесную форму теорем, схолий и короллариев. О вкусах не спорят!

Но если жизнь, согласная разуму, есть общеобязательная норма, то в этом утверждении Спиноза выходит за пределы натуралистического рассмотрения вещей и за пределы гипотетического императива. Ибо для того, чтобы утверждать нечто как хорошее для всех безусловно и безотносительно к чему-либо другому, нужно обосновать это нечто в качестве категорического императива; для того, чтобы утверждать в природе нечто как ценное в отличие от других процессов природы как бесценных или безразличных, для этого нужно привести к рассмотрению природы критерий, который в ней самой и в ее рассмотрении почерпнут быть не может. Считая полноту реальности и мощи за благо, а недостаток ее за зло, Спиноза производит оценку реальности и тем выходит за пределы натуралистического познания. В области познания действительности все формы бытия и все виды реальности равнозначны. Если же делается попытка одну форму обозначить как подлинное бытие, а другой отказать в этом значении, то уже нарушена основоположная точка зрения натурализма, для которого все, что существует, существует одинаково необходимо, и никакая действительность не может квалифицироваться как недостаточное бытие и несовершенная, неполная реальность. Все это сам Спиноза доказывает гораздо более убедительно и обстоятельно, и его отступления от занятых позиций свидетельствуют лишь о настойчивости этической проблемы в ее подлинной постановке. В том самом раздвоении бытия, на которое мы обратили внимание во второй главе нашего сочинения, уже таился момент, который должен был опрокинуть все предпосылки натурализма и выдвинуть необходимость других предположений для решения нравственной проблемы. Мы уже говорили об этих предположениях в одной из предыдущих глав*, теперь мы сделаем несколько окончательных выводов, к которым приводит обсуждение этического учения Спинозы *со стороны его формы*.

Прежде всего мы должны бесповоротно отвергнуть всякого рода натурализм в этических учениях. При этом натурализм

* См. IV главу наст. соч.

в широком смысле, как обозначение для формы этического учения, в противоположность нормативизму, как другому типу построения этики. В этом отношении совершенно безразлично содержание этического учения, все равно, будет ли этика метафизической, как у Спинозы, Шопенгауэра и, отчасти, Вл. Соловьева, Гюйо, или эмпирической, как у Спенсера, Каутского или эвдемонистов⁷. Каков бы ни был ее принцип, она должна состоять из императивов, в противном случае вместо этики напишут психологию или историю культуры. Какую бы действительность ни брали во внимание, эмпирическую или метафизическую, она сама по себе не составит законов того, что должно быть, ибо эти законы разума не тождественны с законами того, что есть. В этике речь идет именно о нормах того, что должно быть, а не о том, что есть в какой бы то ни было действительности — в обосновании этого положения заключается бессмертная заслуга Канта. Кант, как представитель нормативизма, — антипод Спинозы и Шопенгауэра, как двух сторонников натуралистической, в указанном выше смысле, этики. Однако более тщательный анализ обнаруживает и у Спинозы несомненные признаки нормативных определений. Значит, нормативизм этический нуждается в дальнейшем противопоставлении, ибо не всякая система норм, хотя бы и относящаяся к человеческой воле, носит характер этической системы.

Этическая система есть система безусловных велений, она всегда облечена в форму абсолютного долга. Подлинная этика всегда категорична. Если же в основу системы кладут цели эмпирические и случайные, то императивы такой системы всегда условны, и в этом случае всегда система императивов будет двигаться согласно принципу обороченной каузальности. Такая система есть система гипотетического императива. Она нисколько не противоречит подлинной этике, ее нормы могут стоять рядом с этическими, нисколько не нарушая их значения и нисколько не посягая на их самостоятельность и независимость. Житейские правила благополучия, рецепты для достижения счастья, здоровья, удобства, все эти императивы условны и относительны и образуют системы норм, если и не враждебные, то, во всяком случае, чуждые системе норм этических. Итак, этика должна быть наукой не только о должном, но и наукою о *должном самом по себе*, а не для чего-нибудь другого. В этом ее отличие от некоторых практических дисциплин и от тех мнимых «этических» систем, которые проносят в науку жалкие суррогаты под почтенною в наши дни эгидой научного натурализма.

Этими замечаниями мы определили место Спинозы в ряду различных типов этических построений. Нам нетрудно ориентироваться среди различных этических систем и усмотреть точки расхождения и соприкосновения нашего философа с значительнейшими системами морали.

С Кантом Спиноза стоит в резком антагонизме, поскольку речь идет о форме этического учения. Кант строит свою этику независимо от всяких эмпирических и метафизических предпосылок, этика Канта покоится на априорных положениях разума, совершенно независимых от чувственного опыта, этика Канта — автономна. В ней впервые тщательно проводится различие понятий полезного и нравственного доброго. Первое понятие извлекается из чувственного, эмпирического материала, покоится на эвдемонистических, эгоистических предпосылках и потому обосновывает систему условных, относительных правил, второе понятие создается разумом а priori, оно совершенно независимо от предположений эвдемонизма или других данных чувственного опыта и находит свое выражение в безусловном категорическом императиве. Этика Канта представляет собою именно такое априорное формальное построение, ее положения, соответственно этому, облечены в форму абсолютного долга, и эта форма признается ею единственной мыслимой формой всякого этического учения. Но сознавая нечто как свой безусловный долг, личность должна вместе с тем обладать способностью выполнить его свободно, т. е. способностью действовать по своему собственному решению, независимо от чувственных определений. Автономная этика предполагает автономию человеческой воли. Свобода воли для Канта — неустранимая предпосылка всякого нравственного учения. В противоположность Кантовой, этика Спинозы «гетерономна», она исходит из психологических, метафизических, в частности, эвдемонистических предпосылок. Добро и зло в ней отождествляются с полезным и вредным. Вся этика, закованная в форму теоретических положений, трактует лишь о естественной необходимости известных желаний и способов их удовлетворения. Проглядывающий через массу теорем и схолий нормативизм есть нормативизм гипотетического императива. Об абсолютном, безусловном велении, властно оценивающем природу с чужеродной ей точки зрения, в системе Спинозы не может быть и речи. Форма категорического императива исключена из учения Спинозы всею концепцией его системы. Наконец, вместо автономии воли в системе Спинозы нас встречает суровый механический детерминизм. Указанными чертами Спиноза отвергает все формальные предпосылки, предложенные Кантом,

и наоборот, этот последний в своих предпосылках опровергает точку зрения Спинозы. Но это не мешает обоим мыслителям сходиться во многих пунктах их учений, когда дело касается содержания, а не формы нравственного учения. Прежде всего сам Кант в своем учении о высшем благе впадает в эвдемонизм, при этом эвдемонизм того благородного метафизического типа, какой отстаивал и Спиноза. Но гораздо чаще Спиноза в своей «Этике» возвышается до истинно-кантовских положений, не говоря уже о том, что все его учение проникнуто столь глубоким уважением к разуму и познанию, что его учение с этой стороны по справедливости может быть обозначено, подобно Кантову, как рационализм. Но мы говорим сейчас не об общем духе его наставлений, а об отдельных положениях системы, в которых Спиноза поднимается до истинного морализма и подлинного бескорыстия. Так, например, в положении LXXII части IV Спиноза говорит: «Свободный человек никогда не действует со злым умыслом, но всегда действует с прямодушием». Доказательство же этого положения ведется совсем в духе Канта. «Если бы предположено было, — говорит наш автор в схолии, — такое возражение: если человек посредством вероломства может избавиться от опасности немедленной смерти, ужели разум не внушает ему, чтобы он для сохранения своего существования сделался вероломным? — то на него нужно отвечать таким образом: если бы разум посоветовал это, то значит, он советует это всем, и поэтому разум вообще советует людям, чтобы они вступали между собой в договоры, соединяли свои силы и имели общие права только со злым умыслом, т. е. чтобы они на самом деле не имели общих прав — что нелепо»*. Это то самое доказательство, которое впоследствии применит Кант, доказывая безнравственность лжи. А вот образцы бескорыстного следования долгу ради долга: «Хотя бы мы и не знали, что наша душа вечна, но все-таки считали бы самым важным благочестие, религию и вообще все то, что, как мы показали в четвертой части, относится к мужеству и великодушию»**; не надежда на награду и не страх загробных мучений, а собственное убеждение должны побуждать нас к выполнению божественного закона. Никакой награды за добродетель быть не может. «Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель, и мы не потому наслаждаемся им, что сдерживаем наши похоти, а напротив, мы можем сдерживать наши похоти потому, что наслаждаемся им»***.

* Eth., IV, 72 sch.

** Eth., V, 41.

*** Eth., V, 42.

Не менее Канта Спиноза дорожит «чистотою» нравственного настроения. Человек, живущий по руководству разума, должен избегать всяких влечений. Он «должен быть доволен своим и помогать ближнему не по женскому сердоболию, пристрастию или суеверию, но единственно по руководству разума»*. С этой точки зрения чувство сострадания не может заслуживать одобрения Спинозы. «Сострадание в человеке, который живет по руководству разума, есть само по себе зло и бесполезно»**, поэтому «человек, живущий по руководству разума, стремится, насколько может, сделать так, чтобы его не коснулось сострадание». Этими словами Спиноза проповедует отнюдь не безжалостный эгоизм, а свободную от чувственности деятельность, деятельность, руководящуюся исключительно велениями разума. «Ибо тот, — говорит он, — кто не побуждается ни разумом, ни состраданием к тому, чтобы помогать другим, справедливо называется бесчеловечным»***. В этом пункте учения Спиноза более всего приближается к Канту со стороны содержания своих положений. Напротив, здесь он становится в оппозицию Шопенгауэру, с которым имеет очень много общего по форме своих построений.

Для Шопенгауэра, как известно, чувство сострадания является основой морали. Только те действия он признает моральными, которые вытекают из этого чувства. При этом самое обоснование этого положения, да и вся концепция морали, будучи враждебной кантовой, в то же время близка концепции Спинозы. Прежде всего самую проблему этики Шопенгауэр понимает в смысле отыскания пружины нравственных поступков, т. е. тех сил, которые направляют известным образом поведение человека. Как возможны нравственные поступки? Для Шопенгауэра этот вопрос означает: «Как они причинно возможны». Так же ставится проблема и у Спинозы. Во-вторых, этика Шопенгауэра характерна в решении этой проблемы смешением границ эмпирического и метафизического в такой мере, что одно и то же начало (чувство) одновременно определяется и в том, и в другом смысле****. То же самое, только, может быть,

* Eth., II, 49 sch. Opera I, 129.

** Eth., IV, 50.

*** Eth., IV, 50, sch.

**** Это обстоятельство, как известно, дало повод *Вл. Соловьеву* («Критика отвлеченных начал») причислить *Шопенгауэра* к сторонникам эмпирической морали. См. contra: *Чичерин*. Мистицизм в науке.

в еще большей степени, мы наблюдаем и у Спинозы. Каждое чувственное определение для него соозначает метафизическую истину. Стремление к самосохранению, например, для него не только определение эмпирическое, но в большей мере метафизическое определение вещи. Да и самые вещи — столько же чувственно воспринимаемые предметы, сколько и модусы божественной субстанции. Итак, вся «Этика» есть столько же *физическое*, сколько и *метафизическое* учение. На это мы доселе обращали мало внимания, и это вполне понятно. Для этого важно не содержание и не материал, а форма и порядок материала. Что же касается первого, то ясно, что всякий материал, как эмпирический, так и рациональный и мистический, должен быть привлечен к построению этики. Весь вопрос только в роли и соотношении этих элементов. Спиноза, начавший с эмпирических определений пользы, перешедший к требованиям разумного определения жизни и завершивший свое здание мистической верхушкой, обнаружил возможность их сочетания в единой системе.

Сказанным выше мы, в сущности, установили отношение Спинозы к трем обычно различаемым в этике типам учений: эмпиризму, рационализму и мистицизму. Это гносеологическое деление несколько двузначно, двусмысленно. Можно различать этические учения со стороны их гносеологического принципа, их подхода к решению проблемы (принцип нравственности дается эмпирически, априорно, интуитивно) и можно различать их как эмпирические, рациональные и мистические по содержанию их принципов (высшее благо есть начало эмпирическое, высшее благо есть начало разумное, высшее благо есть начало мистическое). В первом смысле различия эти для этики имеют значение не сами по себе, а в отношении к методологическим предпосылкам этики. Эмпиризм для нее характерен не в качестве эмпиризма, а в качестве натурализма, рационализм не в качестве рационализма, а в качестве нормативизма и т. д. Во втором смысле они имеют уже более существенное значение для характеристики учений, ибо здесь речь идет уже не об одном гносеологическом различии, а о самом облике нравственного учения. Мы уже видели, как относится Спиноза к эмпирическому принципу (в форме утилитаризма), как он оценивает рационалистическое учение (в своем интеллектуализме и в своем отношении к Канту), наконец, как он пользуется метафизическими понятиями (по сопоставлению его с Шопенгауэром). Его отношение к мистической этике легко выясняется из того значения, которое получает в системе amor

Dei intellectualis*. Однако важно отметить, что эти элементы входят в состав нашего учения не как части органического целого, в котором одно начало внутренне примиряется с другим так, что высшее подчиняет себе другие низшее, а как разные аспекты одного и того же принципа. Стремление к собственной пользе созначает жизнь по разуму, а жизнь по разуму есть жизнь в Боге. Между материальным началом пользы, формальным началом разумных принципов и мистическим началом любви к Божеству нет никакого различия по существу. Все это лишь различные выражения одного и того же начала**.

Если мы будем рассматривать мораль Спинозы со стороны ее содержания, то наряду с ее мистическим венцом и с ее утилитарными истоками мы должны будем обратить внимание на идею творческой, *активной личности*, которая образует ее центр. В этом пункте Спиноза приближается к Гюйо, Вундту и Ницше, с тем, однако, существенным отличием от последнего, что сила личности для Спинозы определенно связывается с ее *духовной самодеятельностью*. Идея активной личности стоит в резком противоречии с метафизикой Спинозы. Метафизика Спинозы растворяет личность в бесконечности божественной субстанции, превращает ее в маленькую ограниченную частицу бесконечной субстанции, единственной подлинной реальности, в песчинку, исчезающую в своем ничтожестве перед величием космоса. Этика Спинозы возвращает личности ее значение. Она признает ее исключительную своеобразность (в понятии сущности, *essentia* вещи), признает возможность ее деятельности, творческого отношения к миру, противопоставляет личность, как деятельное начало, и мир, как внешнюю пассивную среду. В двух отношениях такое понятие личности вносит противоречие в систему Спинозы: во-первых, оно не мирится, как мы сказали, с его метафизикой, отрицающей реальность единичных вещей, во-вторых, оно не мирится

* Несмотря на безрелигиозность системы, мистический смысл этого понятия очевиден, о чем свидетельствуют, между прочим, и те источники, из коих оно заимствовано (Хасдаи Крескас).

** В этом отношении Спиноза может быть противопоставлен *Вл. Соловьеву*, который также сочетает в своем учении различные начала морали. Но тогда как для *Соловьева* каждое из них является лишь частью цельной истины, для Спинозы каждый принцип сам по себе есть цельная истина в ее определенном выражении.

с натурализмом Спинозы, который не позволяет рассматривать человека как нечто индивидуальное и несравнимое с другими, а непременно берет предметы в их общих родовых чертах. Ибо самое понятие личности выводит нас за пределы природы.

Поэтому понятие личности у Спинозы носит двойственный отпечаток. С одной стороны, всякая отдельная вещь стремится утвердиться в своей сущности как эта особенная вещь, но, с другой стороны, так как это самоутверждение достигается в жизни по разуму, то оказывается, что личность утверждает не свою особенную, а универсальную сущность, утверждает универсальный разум. В разуме как раз сходятся между собою все люди. Поскольку люди живут по руководству разума, постольку лишь они необходимо всегда сходятся между собою по природе (Eth, IV, 35); поскольку же они подчинены страстям, постольку могут быть взаимно противоположны. Таким образом, с одной стороны, личность — это индивидуальная ценность, ценность каждой самоутверждающейся сущности, с другой стороны — это универсальная ценность разума, всегда причастного вечности.

Но как бы то ни было, за этими не вполне устойчивыми понятиями, за не всегда удачными теоретическими формулами стоит совершенно законченный и определенный нравственный идеал. Мы разумеем то возвышенное, но смиренное, истинно-философское отношение к жизни, которое — плохо ли, хорошо ли оно мирится с общей концепцией системы — навсегда остается связанным с именем спинозизма. Возможно большая независимость от внешних определений, возможно большая самостоятельность, активность, творчество и самодостаточность — таков идеал Спинозы. В себе самой личность должна почерпать все начала своего существования, она должна стать свободной от внешних определений, должна преодолеть их светом своего разума. Она должна встать в такое положение, при котором она критически относится ко всему, данному извне, принимает его, лишь поскольку оно может стать ее собственным определением, поскольку внешнее ей дело может стать ее же делом. Даже исторически данное и неустрашимое из действительности она принимает, лишь поскольку оно отвечает ее собственным требованиям. Для сохранения своей независимости и самостоятельности она готова отказаться от всяких благ земных, ибо выше независимости и активности не может быть никакого блага. Таким путем утверждается ее высшая свобода и подлинная автономия. «Свободный человек, — говорит Спиноза, — живущий между невеждами, старается, настолько

может, отклонять их благодеяния». Свободный человек должен отклонять общество прихлебателей и льстецов, он должен быть свободным от тех оценок, которые ему дают другие. «Ты сам себе — свой высший суд» — мог бы сказать Спиноза словами русского поэта. Так же свободно он должен ценить других. «Кто живет по руководству разума, тот стремится, насколько может, отвечать на ненависть к нему, гнев, презрение другого любовью и великодушием». Свободный человек, даже отказываясь от видимых благ, никогда не будет испытывать лишения; напротив, в себе самом он будет находить неиссякаемый источник высшего довольства. «Довольство собою может проистекать из разума, и единственно то довольство, которое проистекает из разума, есть высшее довольство, какое может существовать» (Eth., IV, 52).

Проблема мудрой жизни, однако, усложняется наличием общества. Мудрец, победивший мир страстей, должен преодолеть и другие воздействия внешнего мира. Как он должен относиться к природе, это отчасти уже связано, отчасти ясно само собой: природное начало, как низшее по своему достоинству, должно подчиняться руководству разума. Как он должен относиться в обществе, об этом нам предстоит говорить в дальнейших главах.

Но независимо от того решения, к которому нам предстоит прийти вместе со Спинозой, мы хотим уже здесь обратить внимание на то отношение в проблеме общества, которое диктует нам идеал истинного мудреца.

Внешний мир, способный ограничить свободу и самодеятельность личности, является ей не только в виде мертвой природы, но и в виде множества других личностей, столь же ценных и столь же неприкосновенных в своей особенности. Этот мир других личностей может ощущаться и ощущается личностью как нечто ей чуждое, ограничивающее ее самоопределение, давящее ее в своих организованных проявлениях. Здесь встает одна из самых существенных этических антитез — антитеза личности и общества. Непримиримый бунт личности против общества (анархизм) — есть одно из полярных решений этой антитезы. Это крайнее выражение начала свободы, необходимого атрибута личности. Безусловное подчинение лица обществу, растворение индивидуальной воли в воле других — есть утверждение другого полюса антитезы. Это решение проблемы есть выражение идеи равенства. Насколько анархизм в конце концов есть свобода сильных посягать на слабых, свобода без права и, следовательно, без равенства, настолько второй тип

общества есть равенство рабов, равенство без свободы. Свобода и равенство вовсе не соозначают друг друга. Возможна свобода без равенства и равенство без свободы. Французская революционная доктрина смотрела на дело иначе. Она искала свободу в равном подчинении всех государству. «On forcera d'être libres»⁸, — говорил Руссо. Аналогичный взгляд усвоил себе и современный социализм. Общество, основанное на свободной конкуренции, отстаивает мнимую свободу, свободу быть рабом и умирать с голоду. Действительная свобода достигается господством над индивидуальными единицами, господством коллективной воли, коллективного сознания над индивидуальным. Все индивиды должны быть поставлены в равное отношение к коллективу, и это послужит наилучшему обеспечению их действительной, а не мнимой свободы. Идеал Спинозы — решительно против анархизма, ибо организованная социальная жизнь составляет необходимое условие разумной жизни. Но его идеал самостоятельности равным образом и против того пассивного отношения к обществу, при котором предоставляют социальному целому решение своих задач и судеб. Ибо господство и преобладание коллективного сознания означает господство шаблона и рутины, такое состояние, при котором внешние определения невольно навязываются личности и принимаются ею без критики и рефлексии — принимаются не как свои, а в качестве общих, общепринятых, иногда даже в качестве отцовских и дедовских. Притом господство коллектива всегда означает господство среднего уровня сознания данного общества. Определения коллектива представляют собою среднюю линию определений отдельных индивидов, благотворную для не достигших среднего уровня и пагубную для его превзошедших. В таком положении наступает смерть индивидуальному творчеству. В личности воспитывается пассивное отношение к своему положению, мысль привыкает извне черпать свое содержание, воля ждет извне определений для себя. Все это плохо мирится с идеалом самостоятельного духа. Дух человеческий должен осознать свою исключительную самостоятельность и противопоставить себя всему сложившемуся порядку бытия и сознания. Поэтому правильный путь к этическому самоопределению идет через предварительный, так сказать, методологический скепсис в отношении социальных ценностей. В этом — глубокая правда Толстого и Сковороды, отчасти и того атомистического индивидуализма, к которому примыкал наш философ в своих социально-политических воззрениях. Толстой и Сковорода освободились от власти общепринятых оценок,

обычных суждений и утверждений. Они построили заново систему оценок, ставя во главу угла прежде всего самостоятельную нравственную личность и подвергая ценность всех остальных образований предварительному скепсису. Но подобно тому как гносеологический скепсис Декарта отнюдь не был гносеологическим скептицизмом, так и этот культурно-этический скепсис не должен превращаться в культурно-социальный скептицизм. Отвергнув все навязанные, данные нам исторически учреждения и образования, мы не должны останавливаться на этом голом отрицании; мы должны подойти к факту государства, церкви, науки, религии, собственности без всякой предвзятости, без всякого преклонения перед их фактичностью, подойти так, как если бы их еще не было и мы их могли бы создать и уничтожить по собственному усмотрению. Когда мы достигнем этого пункта сознания, только тогда сможем мы свободно утверждать надындивидуальные образования как положительные ценности или отвергать их как ненужный балласт. При таком отношении нашего сознания к проявлениям общественного начала возможно свободное принятие и усвоение их и их свободное и сознательное отвержение. Только здесь начинается подлинное моральное творчество, достигается истинное царство духа. Этическая свобода есть прежде всего *maximum* независимости от надындивидуального сознания, которому имя традиция и шаблон. В этом смысле свобода независима от политического устройства страны⁹. И этим принципом должна решаться и другая сторона моральной проблемы — сторона объективная, действительный синтез начал общности и индивидуальности. Иными словами, исходный пункт для решения этой проблемы дан идеей предварительного культурно-социального скепсиса.

Собственное политическое учение Спинозы, к которому мы пришли в наших рассуждениях о моральной личности, правда, в индивиде черпает свой исходный пункт, но характерно не защитой индивидуалистических принципов, а растворением всех принципов в реально-психологических процессах. Форма учения подавляет и обесценивает порою блестящее и богатое содержание. Но справедливое отношение к системе требует отметить и эти случайные элементы учения, которые при другом подходе и другом освещении могут дать богатые плоды. Мы это сделали в отношении нравственного учения, наша оценка политического учения Спинозы предполагает систематический анализ его учения о праве и государстве. Он и составит содержание следующих глав.

XI. Учение о праве и государстве. — Заключительные замечания

Мы охватили систему Спинозы в ее существенных чертах. Мы видели, насколько оправдывается характеристика ее, данная нами еще во введении. В своей идее, — говорили мы, — система Спинозы есть метафизический и методологический монизм, догматически допускающий один только принцип мира и один принцип познания. Но подобно тому, как идея всеединства, заключенная в понятии единой имманентной субстанции, натолкнулась на непреодолимые затруднения и ценою явного противоречия примирилась с множественностью чувственного мира, так и идея единой методы, выраженная в требовании исключительно причинного рассмотрения мира, только внешне признала реальность морального и социального бытия. На самом же деле мир этических, социальных, религиозных ценностей совершенно исключен из системы Спинозы. Категории «этоса» и религии играют роль бессодержательных кличек и наименований для природных процессов, которые не приобретают и не теряют ничего из своей реальности и своего значения от подобной номенклатуры. Бог — это отнюдь не религиозная идея в философии Спинозы, это просто новое обозначение для природы, для субстанции, для единства многого. Добродетель — это новое наименование для нашего могущества, совершенство — для нашей реальности; право — для нашей силы. Если бы мы могли допустить новый угол зрения, новый метод рассмотрения природных процессов, тогда мы могли бы допустить, что эти понятия строят новое царство из того же материала, что они вносят новое единство в чувственный опыт. Но этого Спиноза не допускает, и именно потому этике и праву не отвечает никакой реальности, ибо реальность природы не знает никакого права или неправы, а для права или неправы Спинозе не найти иной реальности, кроме природной, ибо ничего вне природы для него нет.





Л. М. ЛОПАТИН

Лекции по истории новой философии

<фрагмент>

Лекция XVIII

<...> Разрешение общих противоречий картезианской системы, при сохранении ее основных понятий о субстанциальном бытии вообще и о материи и духе в частности, могло заключаться в двух утверждениях: 1) действительно существует только одно Божество; все остальное имеет бытие лишь мнимое; 2) Бог, как единственная истинная субстанция, не только дух или субстанция мыслящая; он одинаково и *материя*, т. е. субстанция протяженная; мышление и протяжение — его равноправные свойства. Из этих утверждений вытекало миросозерцание, всех поразившее своею смелостью и оригинальностью. Оно сводилось к следующему: множественность и отдельность вещей только кажущееся явление. Мира, как его привыкли понимать, дробного и распавшегося на части, нет совсем. Подлинно существует только один Бог — и он есть всеобщая субстанция, основа всех явлений. Природа с ее разнообразными процессами — осуществленная жизнь внутренне-единого Божества. *Всё* есть *Бог*, и наоборот, *Бог* есть *всё*. Божественная субстанция имеет два основных свойства: протяженность и мышление. Протяженность, принимая различные формы, производит тела. Мышление, видоизменяясь, порождает души. К этому сводится все, что мы знаем о природе.

Такое учение провозгласил Спиноза. Его философия представляет наиболее решительную форму пантеизма, которая когда-либо являлась, по крайней мере в Новое время. Этой решительностью в проведении пантеистической идеи объясняется великая роль Спинозы в истории философии и его огромное

влияние на последующих мыслителей. Из философов докантовского периода Спиноза и для современной мысли по многим общим вопросам является наиболее авторитетным. (Например, хотя бы в решении вопроса о взаимном отношении психических и физических явлений.) Такое значение Спинозы объясняется отчасти и его личными свойствами. Спиноза был еврей, — это очень многое объясняет в общем строе его философских воззрений. Природному европейцу, воспитанному в христианстве, его идеи, может быть, совсем не могли бы прийти в голову, или, по крайней мере, он не мог бы раскрыть их с такою беспощадною строгостью. Лучшее тому доказательство видим в Мальбранше, который в общих началах своей философии очень близко подошел к Спинозе, но тотчас же остановился, когда увидел, к чему эти начала в последнем результате могли привести его. Но Спиноза вырос в иных религиозных преданиях, чем другие мыслители, и для него никаких преград в этом смысле не существовало. Строгий, даже исключительный монотеизм всегда отличал еврейскую религию во все эпохи ее внутреннего роста. Она всегда была запечатлена глубоким чувством ничтожества всего конечного и сотворенного перед единым, бесконечным Богом. В эпоху падения еврейства, когда образовалось и развилось талмудическое миросозерцание, к этому присоединился еще другой, не менее важный элемент: религиозные представления евреев постепенно получили окраску в значительной степени материалистическую. Даже Богу стали приписывать вещественное тело (и притом не символическое, а в самом буквальном смысле слова), отличающееся от других только своими огромными размерами, и много усилий было потрачено, чтобы вычислить величину его членов, расстояние между его глазами и т. д. Рядом с этим замечаем и еще одно представление, также отразившееся в отвлеченной форме в философии Спинозы. В еврейском миросозерцании признавалась одушевленность всего природного, всех стихий и всех тварей. Народная фантазия евреев весь мир наполняла духами. Воззрение на них было весьма своеобразно. Ничтожество тварного мира в еврействе признавалось для всех его сфер. В христианской философии навсегда установилось такое понятие, что дух есть существо бессмертное, что однажды возникнув, он уже никогда не исчезает, — его судьба может меняться, но он никогда не обращается в ничто. В народных преданиях евреев господствует другой взгляд: не только материальные существа, но и духи ежеминутно рождаются, ежеминутно погибают в огромном количестве. Во всех этих идеях лежат несомненные задатки того, что

обыкновенно называется пантеизмом. И действительно, пантеизм есть существенная особенность еврейской мистической философии, Каббалы, в которой черпали свое вдохновение и идеи не только еврейские мыслители, но и многие выдающиеся философы христианской Европы — особенно в эпоху Возрождения.

<...>

Спиноза был не только мыслителем-теоретиком, но и в жизни своей он был настоящий мудрец. Всегда ровный в своем настроении, чрезвычайно воздержанный в своих желаниях, мягкий и полный доброжелательности в обращении со всеми, он являл в себе самом пример того, чего требовал от идеального человека. На всей его жизни лежит колорит глубокого спокойствия, и это несмотря на тяжелую болезнь, которая рано свела его в могилу; невозмутимо и бесстрастно смотрел он на все житейские невзгоды и был всецело проникнут своеобразным религиозным чувством, которое выражалось в покорном сознании неизбежности законов, правящих природою. Отличительную черту его духовного склада составляла бескорыстная и самоотверженная любовь ко всему миру, ко всем тварям, и в этой любви он полагал высшую задачу жизни и высшую добродетель человечества. По цельности натуры, по неуклонной последовательности в осуществлении однажды поставленного идеала Спинозу нельзя сравнить ни с одним из знаменитых мыслителей Нового времени, — в этом отношении он гораздо более напоминает нам лучшие типы философов древности.

Главное сочинение Спинозы, на изложении которого нам придется остановиться подробнее, носит название «*Этики*», хотя содержание его имеет по преимуществу характер общепhilosophический и даже метафизический; только в последних частях этого сочинения Спиноза приходит к выводам, которые соприкасаются с основными вопросами человеческой нравственности. В этом главном сочинении Спинозы прежде всего обращает на себя внимание тот в высшей степени оригинальный метод, который он применяет к развитию своих философских идей. Как это делают при изложении истин геометрических, он отправляется от определений, потом переходит к аксиомам и наконец строит теоремы, сопровождая их, кроме доказательств, различными дополнениями (королларии) и пояснениями (схоллии). Такой прием делает его изложение несколько утомительным и по внешности искусственным. Тем не менее, в избрании такого метода Спиноза был по-своему прав; в этом отношении он являлся только верным и вполне последовательным учеником Декарта. Как Декарт, так и Спиноза видели в математике

идеальный образец знания и искали в философии математической ясности понятий. Спиноза довел это картезианское требование до конца: он исходил из убеждения, что в философии все должно быть доказано и отчетливо выведено; ему казалось что для этого математический прием построения заключений — наилучшее средство. Изложение Спинозы нередко тяжело, но оно чрезвычайно строго и логично. Нельзя сказать, чтобы рассуждения Спинозы были совершенно свободны от ошибок, но последних надо искать, главным образом, в определениях и аксиомах, а не в выводах из них; вообще в отдельных утверждениях Спинозы — быть может, менее, чем у какого-нибудь другого мыслителя, — сказывается влияние предвзятых субъективных воззрений.

ЛЕКЦИЯ XIX

Основные понятия, с которыми постоянно обращается философское построение Спинозы, суть *субстанция*, *атрибут* и *модус*. С определения этих понятий и начинается «Этика» Спинозы. <...>

За определениями следуют аксиомы, из которых я приведу только две самые главные. Первая аксиома получает такую формулировку: «Все, что есть, есть или в себе, или в другом» (*Omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt*). Важное значение этой первой аксиомы состоит в том, что, если мы сопоставим ее с только что приведенными определениями, мы убедимся, что они представляют из себя нечто гораздо большее, чем простое объяснение терминов, — в них уже заключается программа всей будущей системы. В самом деле, в этих определениях уже предполагается, что в мире ничего не может быть, кроме субстанций, существующих только в себе и ни в чем постороннем не нуждающихся, и состояний, не имеющих никакого самостоятельного бытия и существующих только в другом; или, как в духе Спинозы можно было бы кратко выразить ту же самую мысль, — ничего, кроме причины самого себя и ее свойств и состояний. Но как раз в этом и заключается предвзятый взгляд всей системы Спинозы: эту мысль надо было доказать, а не принимать как что-то непосредственно очевидное. Ведь взятая сама по себе, эта мысль, что все, что есть, есть или в себе, или в другом, — вовсе не аксиома; она нуждается в подробном обосновании. Спиноза, по-видимому, совсем упустил из виду третью возможность: что можно существовать и в себе и в другом.

Между тем именно так в обыкновенном понимании объясняется бытие всех конечных существ. Каждая конечная вещь зависит от других вещей, от окружающего ее мира, часть которого она составляет, и в этом смысле она существует в другом и через другое. Но в то же время каждое отдельное существо обладает некоторыми собственными силами и свойствами, в известных пределах обнаруживает самоопределение и инициативу, — в этом смысле оно существует в себе и через себя. Поэтому Спинозе прежде всего следовало доказать, что такие существа составляют нечто совершенно невысказанное. Однако никакого намека на подобное доказательство мы у Спинозы не находим. Вообще, первая аксиома Спинозы представляет из себя результат логической ошибки, очень часто встречающейся и в теоретических рассуждениях, и при суждениях о предметах практической жизни. Ошибка эта может быть охарактеризована так: закон исключенного третьего применяется здесь не к *противоречащим* суждениям, как это следовало бы, а к суждениям *противоположным*, между тем как ничего среднего не может быть только между утверждениями противоречащих суждений. В данном же случае несомненно имеет место и нечто третье, ибо существование в себе на самом деле вовсе не исключает существования и в другом.

Не менее важно по своему логическому смыслу и значению для построения всей системы является другая аксиома, в порядке изложения помещенная четвертой; формулирует ее Спиноза следующим образом: «Знание действия зависит от знания причины и заключает его в себе» (*Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit*). В этой аксиоме Спиноза выставил правило, весьма существенное для его системы и вообще чрезвычайно важное в философии. В ней он высказал принцип обсуждения, которому невольно подчиняются все философы, думающие, что они поняли подлинную действительность вещей. Действие вещи есть только реализация ее природы. Если мы вещь знаем, мы необходимо знаем и ее возможные действия, и наоборот, раз мы имеем полное знание о том, как вещь реализуется, мы знаем и самую вещь. В силу этого самоочевидного правила логическая мыслимость признанных философом начал в качестве причин данной действительности является неизбежным мерилем всякой положительной философской теории о природе вещей.

Из приведенных сейчас определений и сопровождающих их аксиом вытекали основные положения философии Спинозы, облеченные в форму теорем. Самое коренное

положение, в котором уже заключается вся доктрина его, сводится к тому, что субстанция существует только одна и что эта субстанция бесконечна.

<...> Для Спинозы Бог не различается от природы в ее всецелости; а природа является нам под двумя основными признаками: мир внешний представляется нам как протяжение в его различных формах; мир внутренний является нам как мышление в его многообразных состояниях. Все реальное мы мыслим или духовным или телесным; кроме душ и тел мы ничего не знаем и ничего вообразить не можем. Это значит, что нам доступны только два атрибута Божества — протяженность и мышление. Бог есть вещь протяженная и вещь мыслящая. Ему должны быть присущи и бесчисленные другие атрибуты, но о них мы не в силах составить себе никакого понятия.

Из этого видно, что для Спинозы не всякое свойство Божества может быть названо его атрибутом. Ведь у Бога, очевидно, существуют признаки и помимо мышления и протяжения, которые тем не менее нам известны, — таковы бесконечность, вечность, самопричинность и т. д. Атрибутами Божественной субстанции Спиноза считает только те признаки, которые в системе Декарта были существенными свойствами конечных субстанций. При рассмотрении учения Спинозы в целом атрибутами оказываются такие формы реализации Божественной сущности, каждая из которых довлеет себе и исключает все другие (мышление исключает протяжение и обратно) и видоизменения которых не могут оказывать взаимного влияния и друг друга ограничивать (тело не может ограничиваться мыслью или мыслью телом). Из этого ясно, что определение атрибута, данное в начале «Этики», оказывается слишком общим и широким. Из этого можно видеть, с другой стороны, и то, что главное возражение против системы Спинозы заключается в вопросе: почему единая субстанция должна обладать атрибутами в спинозовском смысле этого термина?

Бог не остается в своей неопределенной беспределности, его жизнь непрерывно осуществляется в порождении конечных форм, т. е. в возникновении и исчезновении того, что мы называем отдельными вещами. Эти вещи, которые мы привыкли рассматривать как что-то самостоятельное и разделенное в самой действительности, не таковы в своей истине. На деле существует лишь *одна* вещь, *одна* субстанция, и ее не может коснуться никакая множественность, никакая дробность частей. Что мы считаем вещами — только изменения, состояния, виды бытия, модусы Божественной сущности; их отношение

к Богу можно сравнить с отношением волн к морю. Мировая субстанция с роковой необходимостью, вытекающей из самого ее понятия, проходит через бесконечные ряды перемен, и в этом заключается ее существование.

Правда, эти перемены не вытекают из Божественного существа прямо: все единичное и конечное может определяться к существованию и действию только посредством конечной же причины; бесконечная действительность Божества выражается только в бесконечном и вечном (отсюда учение Спинозы о двух видах модусов). Поэтому все конечные формы бытия являются результатом вечных законов природы, с одной стороны, и предшествующих во времени конечных причин — с другой. И это верно обо всем конечном. Спиноза не замечал, какое важное ограничение ставится этим допущением его основной мысли, что мир во всем его составе есть математически необходимое следствие сущности Божией. У конечных вещей оказывается два источника, не сводимых друг к другу: во-первых, Божественная субстанция как таковая; во-вторых, предшествующий бесконечный процесс происходящих во времени изменений, ни одно из звеньев которого на всем его протяжении не вытекает прямо и непосредственно из Божественной сущности в ее неизменной вечности.

Итак, Бог есть сущность протяженная и мыслящая; соответственно с этим и модусы его относятся или к протяжению, или к мышлению. Модусы протяжения суть тела с их разнообразными движениями; модусы мышления — различные формы бытия духовного, т. е. различные идеи. Иначе сказать, Бог, насколько он протяжен, есть мировая материя в потоке физических изменений. Впрочем, это вовсе не значит для Спинозы, что Божество в вещах распадается на части, как мы обыкновенно представляем себе материю: Божество есть сущность абсолютно единая и простая, поэтому делимость вещей, с точки зрения Спинозы, не есть что-нибудь существенное в них, а только способ их проявления. Насколько Бог мыслит, он есть верховный, вечный разум, содержащий в себе все, что есть духовного во вселенной, говоря современным языком, он есть абсолютный дух.

Поэтому, дух и материя — две стороны или два проявления одной общей основы (этим Спиноза старался возвыситься над дуализмом Декарта и тем окончательно его устранить). Но хотя и проявления одного начала, тем не менее они суть выражения его различных атрибутов. Сущность материи — протяжение, сущность духа — мышление. Мышление и протяжение различны по самой своей природе, понятие об одном не предполагает

понятия о другом, а стало быть, одно не может воздействовать на другое и его ограничивать; такое воздействие немыслимо и непонятно, а причинная зависимость возникает только там, где она с необходимостью мыслится в вещах. Итак, материя не может оказывать влияния на дух, так же как и дух на материю. Духовное может действовать только на духовное, телесное только на телесное. Телесные движения вызывают лишь одни телесные движения; духовные состояния могут переходить в изменения также лишь духовного порядка. Таким образом, тезис картезианской школы, по которому дух не имеет прямой связи с телом, остался во всей своей силе и для Спинозы. Как же он вышел из затруднения, которое соединяется с этим утверждением? Как объяснил он взаимную ответственность духовного и телесного порядка явлений?

Разгадка вопроса для Спинозы лежит в единстве мировой субстанции. И в телесных движениях, и в различных духовных изменениях движется и живет одна и та же сущность. Эта сущность раскрывается с одинаковой необходимостью в обеих областях бытия. Поэтому порядок духовный во всем согласуется с порядком телесным. Порядок и связь идей тот же самый, как порядок и связь вещей. *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*. Они параллельны между собою, хотя каждый из них развивается вполне самостоятельно.

Мы уже знаем, из чего состоит материальная область бытия, по Спинозе. Она обнимает собою тела, постоянно движущиеся, потому что движение есть самое основное их свойство. В чем раскрывается жизнь духовной области? Как тела суть видоизменения протяжения, так и жизнь духовной сферы состоит в видоизменениях мышления, т. е. в *идеях*. Что же такое идеи? Идеи представляют в духовной области повторение того, что происходит в мире телесном. Каждое тело имеет свою идею в Божественном уме, она появляется и исчезает одновременно с ним. *Идея тела есть его душа*. (Из этого видно, что Спиноза давал слову «идея» смысл совершенно оригинальный и довольно темный. Вообще его воззрение на идеи — весьма неясный пункт его метафизики. Признав, что существует только одно мыслящее существо во вселенной и что это существо есть сам Бог, Спиноза последовательно вынужден был утверждать, что отдельные души не самостоятельные существа, а только состояния, идеи души космической, мировой. Но через это слово «идея» невольно теряло сколько-нибудь определенное значение.)

Из этого вытекает дальнейший вывод: так как все телесное имеет соответствующую ему идею, то все в природе *одушевлено*.

Не должно быть деления на природу разумную и неразумную¹, мертвую и живую. Души существуют в каждом теле, только степени совершенства их различны. Чем сложнее тело, чем оно восприимчивее к внешним воздействиям, тем совершеннее его душа, потому что тем более возникает в ней частных идей, соответствующих отдельным телесным состояниям. Вообще у Спинозы выходило так, что душа есть идея всего тела, а каждое отдельное ощущение есть идея какой-нибудь его части или частного движения в нем. Душа человека наиболее совершенна, потому что организм человеческий сложнее и тоньше устроен, чем другие организмы.

Соответственно своему общему взгляду на природу души Спиноза решает и проблему о человеческом познании. Кратко говоря, он различает в познании три вида. 1) Познание чувственное или воображение, которое дает только смутные представления; в нем главный источник человеческих заблуждений: именно из отвлечений от его смутных показаний получают фикции родовых понятий как норм и образцов отдельных вещей, а также наши иллюзорные идеи о целях в природе и о свободе нашей воли. 2) Рациональное познание; оно достигается путем правильных умозаключений из ясных понятий. 3) Интуитивное знание, непосредственно достоверное само по себе. Оно относится к высшим принципам бытия; то, что присуще всем вещам и в частях и в целом, познается нами вполне адекватно². Поэтому о протяжении, о мышлении, о Боге, как всеобщей сущности, мы имеем адекватные знания.

Лекция XX

Таковы теоретические начала философии Спинозы. Теперь мы можем перейти к тому, как он, исходя из этих начал, определял высшую нравственную задачу человеческой жизни. Исходным пунктом в вопросах этого порядка является для него понятие модуса. Каждый модус действительности, то есть каждая вещь (потому что, по воззрению Спинозы, каждая из вещей, непосредственно наблюдаемых нами, есть только состояние единой абсолютной Божественной сущности) возникает через то, что божественная субстанция в ней себя утверждает под некоторою особой, ограниченной по своим определениям формой. Итак, *внутренняя сила бытия каждой отдельной вещи* заключается в ее самоутверждении или самоположении; лучше сказать, эта сила *состоит в самоутверждении Бога в образе*

данной вещи. Такое самоутверждение вещи есть ее *стремление* к сохранению и расширению своего бытия. Спиноза так выражает эту истину: каждая вещь стремится к тому, чтобы, насколько это в ее силах, утвердить себя в своем бытии. Это стремление присуще всем существам во вселенной без исключения. Оно существует неизбежно и в человеке, и для человека оно является источником его страстей, т. е. тех безотчетных движений, которыми обыкновенно направляется и определяет его ежедневная деятельность. С этой точки зрения основных состояний человеческого существа можно указать два, — ими обуславливается характер всех страстей, движущих человеком: 1) радость, которая заключается в переходе человеческого существа от состояния меньшего совершенства к совершенству большему, от бытия стесненного к бытию уже не встречающему препятствий; 2) печаль, представляющая переход от большего совершенства к меньшему, от бытия, более соответственного человеческой природе, к бытию, менее соответственному. Из этих двух основных состояний человеческой души развивается третье, которое носит название *желания*. Радость, т. е. большее совершенство, является предметом желаний; напротив, печаль, совершенство меньшее, вызывает в нас отвращение. Все страсти, и сложные и простые, возникают из этих основных движений человеческой души. Большинство людей в своей обыденной деятельности движутся именно этими непосредственными побуждениями, которые *вызываются* внешними впечатлениями и воздействием окружающей среды на человеческую природу. Однако во всех своих страстных движениях, каков бы ни был их характер, являются ли они выражением стесненного или, напротив, более совершенного состояния человеческой души, человек в сущности оказывается рабом всего того, что его окружает³. Человек в своем взаимодействии с внешней природой есть только ограниченное явление, это один из бесчисленных модусов вселенной; темные волнения его души, которые им движут и направляют его поступки, вызываются извне, помимо его воли. Между тем природа беспощадна в своих действиях; каких-нибудь целей, какого-нибудь предпочтения одних вещей другим она не знает; поэтому человек, поскольку он подчиняется своим страстям, не только раб, он в то же время и страдалец. Этим определяется *задача добродетели*: добродетель есть то, что освобождает человека от рабства внешней среде и от страдания, которое является непосредственным результатом этого рабства. Добродетель есть переход от страдательного состояния к деятельности, которая обуславливается уже исключительно

самим человеком и от него только зависит. Между тем душа человеческая имеет *идеальную*, иначе сказать, *интеллектуальную* природу (для Спинозы дух и мышление представляют одно и то же, как и для Декарта). Итак, высшая деятельность человека заключается в его *разуме*.

Спиноза бесспорно один из величайших представителей теории, отождествляющей нравственное совершенство или добродетель с разумностью, с ясным, адекватным пониманием истинной природы вещей. Только могущество мысли освобождает человека от случайностей и страданий жизни. Сущность души в мысли и ни в чем другом; душа — идея тела. Человек тогда только действительно владеет собой, когда разум его ясен, когда он действует не по темным ощущениям (характер которых зависит столько же от него, сколько и от внешних впечатлений), но по *ясному и отчетливому сознанию* пригодности своих поступков. Тогда уже не внешняя сила его толкает, а он сам свободно осуществляет то, что отвечает ясно сознанным требованиям его природы. Он уже не частичная, а полная причина своих действия, сознательный их виновник. И только тогда ему можно приписать действительную *добродетель*. Ибо что такое добро и зло? Это понятия совершенно относительные, ничто не хорошо и не дурно само по себе, — все зависит от отношения вещей к человеческим стремлениям. Добро то, что нам полезно, — зло все то, что вредит и мешает нашему совершенству; а высшее совершенство принадлежит человеку лишь тогда, когда он полный господин своих действий, когда ничто внешнее над ним не властвует, т. е. когда он живет по разуму. Следовательно, тогда только его и можно назвать добродетельным. «Под *добродетелью* (*virtus*), — говорит Спиноза, — и *силою* я разумею одно и то же. Добродетель есть самая сущность или природа человека, поскольку она имеет мощь порождать действия, которые объяснимы исключительно из законов этой природы». И прежде всего разум разрушает наш бессмысленный эгоизм, влечениям которого подчинена наша чувственность. Разум научает нас, что мы только эфемерные явления единой Божественной сущности, и мы на все начинаем смотреть под углом вечности (*sub specie aeternitatis*). Мы возвышаемся над своею малостью и отдельностью, аффекты теряют над нами свою власть, наше сознание делается верным отражением Божественного мышления. Истина вещей открывается перед нами и становится единственным двигателем нашей воли.

Разум познает вещи в их истине, т. е. так, как они существуют на самом деле — в Боге. Поскольку человек

разумен, он совершенен, т. е. в его мышлении раскрывается Божественная жизнь, не знающая ограничений и беспомощного рабства. Высшее состояние жизни заключается в свободе, а свобода состоит в познании и разумной воле, т. е. такой воле, которая направляется не безотчетными влечениями, а ясными идеями о предметах, — ясным и полным пониманием мира. Противоположность разумной воли представляет *инстинкт*, т. е. совокупность слепых влечений, руководимых идеями темными, которые порождаются не разумом, а воображением. *Понимание вещей есть освобождение от их власти.* Путь для освобождения только один: освободиться от идей темных и фантастических можно только *через познание*, через приобретение идей разумных, адекватных, или соответствующих своему предмету. В самом деле, общий опыт подтверждает ту истину, что если мы поймем нашу страсть, отнесемся к ней с полной объективностью, узнаем ее источник, мысленно проследим ее развитие, мы тем самым возвысимся над нею, она потеряет над нами прежнее безусловное могущество: а если мы упорно на ней сосредоточим свою мысль и действительно овладеем ею, она совсем исчезнет. Понять все — значит стать безусловно свободным, возвыситься над всем. Источник всякого зла, какое приходится испытывать человеку, заключается в его *эгоизме*, в исключительном стремлении к своему собственному, личному благу, в признании себя за единственный центр всей жизни. И вот, как мы видели, истинное познание освобождает человека от такого заблуждения; оно показывает ему, что все существует только в Боге и составляет его мимолетное проявление, что наша отдельность от Бога есть вещь мнимая, призрачная, что эгоизм есть стремление тщетное, ложное, неосуществимое, потому что в каждом акте нашего бытия эгоистические цели постоянно нарушаются. Истинный философ возвышается над эгоизмом и всецело отдается познанию или чистому созерцанию Божества в нем самом и всех вещей в нем; тогда вместо прежних изменчивых, смутных аффектов он достигает чистого бесстрастного блаженства, самого высшего, какое только доступно для живого существа. Когда человек доходит до этой высшей ступени нравственного развития — сознательного отношения ко всему существующему, — тогда уже никакие страстные движения не могут к нему приблизиться. Добродетельного человека не сокрушает зрелище бедствий жизни. Он знает, что все исходит от Бога по необходимым, роковым законам. Проникнутый этим убеждением, он стоит выше страха и злобы, выше смеха и презрения, даже выше раскаяния и жалости. Все эти чувства, даже

когда они кажутся нам симпатичными, вытекают из страстных движений души, а всякая страсть противоположна добродетели (т. е. тому высшему блаженству, которое человек должен себе поставить верховной целью). Из этого нет исключения даже для *сострадания*. Добродетельный человек не знает его, хотя и оказывает постоянную помощь ближнему, но он делает это не по безотчетному движению чувства, а по высшему внушению разума. В особенности Спиноза восстает против признания *раскаяния* за добродетель. Раскаяние есть состояние внутренней муки и неудовлетворенности, поэтому оно не только не добродетель, а скорее порок, так как в нем сказывается душевное бессилие и внутренний разлад. Это порок — потому что везде, где добродетель, там и сила. Между тем кающийся несчастлив, т. е. бессилен вдвойне. (Poenitentia virtus non est, sive ex ratione non oritur; sed is, quem facti poenitet, bis miser seu impotens est⁴.)

Нравственное настроение добродетельного человека выражается в чувстве бескорыстной любви к природе, в полном внутреннем примирении с ее законами. Такое примирение есть философская любовь человека к Богу, которую нужно отличать от любви религиозной. Ее главная особенность — безусловное *бескорыстие*. Человек, истинно добродетельный и понимающий природу в ее действительных законах, в ее подлинной сущности, не ждет от Бога никаких милостей. Для него Бог только естественно-необходимый порядок вещей, совокупность законов природы, а природа в своем творчестве не знает сострадания и милосердия. Человек любит Бога ради него самого; в этой любви различие между Богом и человеческой душой сглаживается совершенно; в ней человек теряет свою индивидуальность и совсем сливается с той Божественной сущностью, которая составляет внутренний корень всех вещей. Можно сказать, что любовь человека к Богу есть в то же самое время любовь Бога к самому себе; это будет совершенно понятно, если вспомним, что в человеке живет Бог в некоторой ограниченной форме: любовь человека есть любовь самого Бога, поскольку Он в нем осуществляется.

С этим общим взглядом на человеческую природу у Спинозы связано весьма оригинальное учение о *бессмертии* человеческой души. По воззрению Спинозы, душу можно рассматривать с двух точек зрения. Во-первых душа, как мы уже видели, есть идея данного тела, которая возникла вместе с ним и должна вместе с ним исчезнуть; душа, рассматриваемая в этом отношении, всецело подлежит смерти; вечности, бессмертия, поскольку она есть простое отражение временного феномена,

ей приписать невозможно. Но в душе есть и другая сторона; она рядом с этим есть та вечная идея данного телесного организма вообще, которая в Божественном разуме существовала всегда⁵, хотя во времени осуществилась в определенный срок. Эта вечная идея никаким изменениям во времени подлежать не может. В окончательном результате учение Спинозы о бессмертии души можно формулировать таким образом: душа подлежит закону смерти, поскольку она есть лишь выражение жизни нашего тела, но она бессмертна, поскольку в ней воплощается и выражается Божественный разум. Душа есть идея Божественного ума, она совершенно равняется тому мысленному содержанию, которое Божество через нее воспринимает. Между тем истина заключается в том, что существует вечно; истинным можно назвать все, что выражается в вечных идеях. Итак, душа тем более содержит в себе бессмертия, чем больше в ней вечных идей, чем более высокой ступени познания она достигла. Бессмертие зависит от степени ясности человеческого разума; насколько в душе присутствует истина — настолько она бессмертна. Понятно, что такое бессмертие не есть бессмертие нашей индивидуальности; бессмертен в нас только Божественный разум и то, что в нем содержится. Таковы этические начала философии Спинозы.

Политика Спинозы вполне соответствует его общей философской системе. Точка отправления его политических воззрения имеет очень много общего с философией Гоббса, хотя в окончательных выводах он значительно от него уклоняется. Исходная мысль Спинозы почти та же, что и у Гоббса, и очевидно, что в этом отношении он находился под его влиянием. Спиноза утверждает, что в природном состоянии нет другого права, кроме права силы. Природа не знает целей и идеалов, она не действует по правилам добра и зла, справедливости и несправедливости. Норма всех актов природы есть *мощь* ее сил и процессов. Каждая вещь в природе имеет ровно столько права на существование и сохранение, сколько в ней заключается силы для борьбы с окружающей средой. И для человека, как для всех других существ, в природном состоянии нет различия между добром и злом, правдою и неправдою. Гоббс прав, когда настаивает, что люди — природные враги между собою. Лишь постепенное разум убеждает человека, что величайшая сила и величайшая польза для него заключается в *обществе*, в постоянном общении со своими ближними, что человек вне общества, не вступая в союз с себе подобными, самое несчастное существо. И вот когда это убеждение укоренится в человеческом сознании, его неизбежным последствием является *общественный договор*,

благодаря которому возникает *государство*. Происхождение государства обуславливается тем, что люди отказываются от своих прирожденных прав на все, что в их силах, ради общественного блага и взаимного охранения. Гоббс изображал этот договор как полное отречение лица от своей воли и от своих интересов, как всецелое подчинение государству со стороны граждан. Спиноза в этом не согласен с Гоббсом. Он говорит: «Всякий договор до тех пор имеет цену, пока он полезен; исчезла его польза — уничтожается все его значение. Безумие — заставлять кого-нибудь вечно быть привязанным к своему слову, — разве только сделают так, что нарушитель клятвы вынесет из своего нарушения больше вреда, чем пользы»⁶.

Гоббс думал, что цель государства всего лучше достигается при абсолютной власти одного человека. Спиноза рассуждает иначе: чем больше в государстве свободы, тем больше в нем единства, тем больше *силы*, тем меньше каждый отдельный гражданин будет пытаться вредить своим ближним. *Величайшее могущество государства состоит в свободе граждан*. С точки зрения разума государство имеет целью именно *осуществление свободы*. Человек не может отказаться от реализации своих сил, а стало быть полное порабощение граждан немислимо. Человек может подчинить государственным законам свои внешние действия. Но существует такая сфера жизни, в которой он свободен всегда, свободен неизбежно, — в которой он не в состоянии не быть свободным, как бы ни старался. Это — сфера его мысли, его разума, его внутренних убеждений. Разум не признает и не может признать над собою никакого внешнего принуждения, никакого насилия.

Таким образом в политических воззрениях Спинозы сравнительно с Гоббсом замечается бесспорное стремление к большему либерализму. Это отражается и на оценке отдельных форм государственного быта. Для Гоббса высшая форма правления есть абсолютно неограниченная монархия, для Спинозы — демократия, в которой все граждане принимают одинаковое участие во всех делах администрации и законодательства, потому что в демократии управляют все. (Так по крайней мере смотрел он сначала; под конец жизни он склонялся к предпочтению аристократии, понимая под нею правление лучших и наиболее подготовленных.) Впрочем, при всем видимом различии, Спиноза остается близок к Гоббсу в общем духе своего политического мирозерцания. Это зависит от того, что общие точки отправления, а также взгляды на человеческую природу и инстинкты, ею управляющие, у них очень близки между

собой. Не только в воззрении на первое возникновение государства из общественного договора и на первобытное состояние людей, — Спиноза сходится с Гоббсом и в том убеждении, что прирожденных прав, абсолютной справедливости в мире не существует, что всякое право есть результат чисто условного соглашения людей. Из этого положения у Спинозы получаются выводы, иногда очень крайние, весьма напоминающие утверждения Гоббса. Сторонник демократии и свободы в принципе, Спиноза в своем практическом мировоззрении нередко приходит к требованию самой неограниченной государственной власти в отдельных вопросах общественной жизни. Такое отношение, между прочим, сказалось и в вопросе о религиозной свободе, который Спиноза разрешает подобным же образом, как и Гоббс. По мнению Спинозы, человек во всех своих религиозных действиях должен безусловно подчиняться государственными предписаниям. В религиозной сфере он не имеет права ничего проповедовать от себя, а только то, что государство признало за истину. В своем мышлении человек свободен, но в своей жизни он должен покоряться тому, что признала за добро и за зло государственная власть. Этот взгляд мало отличается от решительных выводов Гоббса о праве государства определять религиозную истину и ложь.

Лекция XXI

В прошлых лекциях мы рассмотрели общие основания философии Спинозы. Строгость и стройность ее выводов, неуклонная последовательность в развитии однажды усвоенной идеи делает ее одним из величайших образцов метафизического мышления. В системе Спинозы более всего поражает ее законченность и замкнутость: ее трудно принять отчасти, ее едва ли возможно смягчить. Она беспощадно разбивает иногда самые естественные убеждения человеческого сознания, но, по-видимому, с непреодолимой логикой. Вот почему она породила и порождает много горячих поклонников и много ожесточенных врагов. Всего безнадежнее положение критика, если он захочет уследить в ней частные противоречия мысли с собою, если, не касаясь ее корня, он задумает представить ее как прихотливое соединение случайных и произвольных мнений. Для этого система Спинозы представляет слишком мало материала. Я не скажу, чтоб в ней не было противоречий, но их можно искать только в основных ее тезисах. Что же касается

до развития последних, Спиноза менее всякого другого повинен в субъективности, в увлечении случайными, предвзятыми мыслями. Итак, можно ли указать какие-нибудь общие ошибки в первых предположениях Спинозы?

Шопенгауэр замечает, что система Спинозы всецело опирается на постоянное смешение закона причинности с законом достаточного основания, господствующим в процессах познания; что у него везде вместо *causa* является *ratio*; что при объяснении связи между вещами ему постоянно предносится отношение между понятиями — между посылками и заключениями из них; что через это вся действительность в философии Спинозы получает ложное освещение. Мне кажется, что в этом замечании, если освободить его от своеобразного взгляда на причинную связь вещей самого Шопенгауэра, лежит глубокая истина.

В моем изложении я с намерением подробно передал ту мысль, что из Божественной сущности вещи вытекают совершенно так же, как из природы треугольника вытекает равенство суммы его углов двум прямым. Верна ли и уместна ли эта аналогия? Точно ли необходимость *математическая*, или, говоря общее, *логическая*, совсем одно и то же с необходимостью *реальной*, в которой осуществляется многообразная связь конкретной действительности? Я не думаю, чтобы легко было дать на эти вопросы утвердительные ответы; различие между обоими видами необходимости слишком явно.

Логически необходимое отношение, как это видно из самого смысла слов, имеет место между понятиями. Оно выражает неизбежность перехода от одного понятия к другому. Когда мы утверждаем, что сумма внутренних углов треугольника равняется двум прямым, мы высказываем этим, что таково отношение общей концепции треугольника к общей концепции прямых углов. Необходимость реальная, опять-таки по самому значению слова, касается самих вещей помимо нашей мысли. Итак, вот первое и ясное различие: необходимость логическая относится к нашим общим понятиям, необходимость реальная к вещам. Но отношение понятий зависит от их содержания: в понятиях мы мыслим признаки или общие свойства предметов. Мы устанавливаем отношения между идеями, сообразно со сходствами и различиями того, что в них понимается; сходствами и различиями направляется все наше мышление. Итак, логическая необходимость выражает тождество, сходство и различие общих свойств предметов; объективно она не содержит ничего более. Необходимость реальная, т. е. та, которая осуществляется в *процессах* действительного мира, в возникновении или исчезновении его явлений,

подразумевает гораздо более, чем неподвижное отношение тождества и различия, равенства и неравенства. Она предполагает объективно-данный переход от несуществующего к существующему, следовательно, *движение, деятельность*, — иными словами, *раскрытие силы*. Наоборот, можно сказать, что идеей *силы* она исчерпывается. Необходимость реальная есть неизбежность проявления данных сил при данных условиях. Она есть *причинность* во всем многообразии ее осуществления при различных обстоятельствах.

Напротив, необходимость логическая выражает неизменные отношения, всегда понятиям и свойствам, в них понимаемым, присущие. В этих отношениях нет никакой мысли о причинности, т. е. о произведении или порождении новых явлений. Треугольник не *производит* равенства своих углов двум прямым, а содержит, имеет в себе это равенство. В суждении «растение не животное» высказывается только *несовместимость* некоторых признаков, но в нем нет никакого намека на какой-нибудь реальный процесс природы. (Этому не противоречит тот факт, что мы и реальную необходимость познаем *логически*, т. е. раскрываем ее в понятиях. В этом случае понятия для нас только средство, только орудие познания. Подлинным его содержанием остаются предметы, в понятиях выражающиеся. В реальном познании мы устанавливаем неизбежную связь не понятий как таковых, а вещей, хотя через необходимую связь понятий. Из идеи толчка для нашей мысли следует идея движения. Но чтоб движение *произошло*, толчок должен быть большим, чем идея, — *реальным обнаружением силы*).

Наконец, логическая необходимость всегда *условна*, в том смысле, что она предполагает *данную* реальность, которой *свойства* с их неизменными отношениями принадлежат. Чтобы внутренние углы треугольника равнялись двум прямым, необходимо, чтоб треугольник был *дан*, хотя бы в нашем воображении. Далее для того, чтобы это равенство не было только субъективным созданием мысли, *нужно*, чтобы треугольники существовали помимо нашего ума; лишь тогда неизбежно мыслимое отношение понятий будет в то же время общим признаком некоторого действительного бытия. Иначе сказать, то, что субъективно есть необходимость логическая, то объективно может быть лишь *формальной необходимостью вещей, т. е. совокупностью необходимых отношений их общих свойств*. Но чтобы свойства имели реальность, нужно, чтобы вообще существовала реальность. Итак, формальная необходимость имеет бытие условное, вторичное, зависимое. Ей должна

предшествовать причинность в смысле осуществления *реального как такового*. Следовательно, лишь реальная необходимость безусловна действительно.

Я потому так долго остановился на этом различии, что аналогия между отношением Бога к миру и треугольника — к его свойствам есть далеко не случайное сравнение в системе Спинозы. Философия Спинозы на нем зиждется и в общем, и в своих частных выводах; начиная от утверждения, что бытие Бога есть следствие его сущности, т. е. понятия о нем, и кончая ясно выраженным признанием всех процессов природы за логический результат той же самой сущности, мы везде видим постоянное возвращение к одной и той же мысли. Для Спинозы слова *следовать*, *логически вытекать* (*sequi*) совершенно равняются словам *быть произведенным*. Спиноза называет Бога *natura naturans*, вселенную — *natura naturata*; из этих определений, казалось бы, уже вытекало их *реальное различие*: *natura naturans* есть источник производящей деятельности; *natura naturata* — ее продукт, ее осуществленная форма. Производящая деятельность и то, что ею произведено, во всяком случае суть два *реальных* и два *различных* состояния субстанции, в них неизбежно мыслится *реальное двойство*; по самой идее причинной связи нельзя представить этого иначе: причина и следствие не только *логически* различны, они составляют *две разные действительности*. Но Спиноза не вывел этих заключений; у него различие между первою основою и миром чисто идеальное, мысленное; мир и Бог — одно и то же под двумя углами зрения; это две стороны одной и той же вещи, подобно тому как геометрическая фигура и ее свойства представляют одно нераздельное целое. Мир — предикат Бога, логически следующий из его понятия. В учении Спинозы Божеству не приписывается никакой внутренней деятельности, никакого побуждения к творческому самораскрытию во множественности конечных форм. Напротив, за ним признаются такие атрибуты, при которых творческое движение совершенно немыслимо. Что бы значила производящая деятельность чистого пространства, каковым является Бог Спинозы под атрибутом протяжения? Что же касается бесконечного мышления, в нем Спиноза видит только пассивное отражение того, что происходит в других атрибутах; во всяком случае оно порождает только идеальный мир, а не объективную действительность.

По воззрению Спинозы, частные формы бытия возникают сами собою из природы, т. е. общих определений Божества. Вселенная рассматривается как совокупность частных свойств

единой субстанции, непосредственно и невольно вытекающих из ее свойств более общих и друг из друга. Спиноза как будто совсем забывает, что мир состоит не из отвлеченных качеств и состояний, а из *вещей*. Его терминология лучше всего подтверждает это. Для него субстанция, т. е. реальная вещь, существует только одна — Бог; все остальные ее свойства — существенные (атрибуты) и производные (модусы). Выходила глубокая несообразность: свойство, как таковое, само в себе и отдельно от предмета не имеет бытия действительного; оно только отвлеченно от него мыслится, т. е. имеет лишь логическую обусловленность. Спиноза вынужден был нарушить эту очевидную истину. В этом главное противоречие его системы. Несмотря на все его старания показать противное, у него свойства имеют собственную действительность помимо субстанции, — правда, ограниченную и обусловленную, но все же действительность. Пространство и в его системе не отвлеченно-мыслимый признак чего-то другого, но реальная среда телесной природы; точно так же мышление не абстрактное понятие, а действительный мир идей и душ, самобытно развивающийся в силу внутренней необходимости. Не менее реальными оказываются отдельные тела с их разнообразными движениями и души с их ощущениями, страстями и высшими проявлениями спекулятивной мысли. Все это живет собственной несомненной жизнью. И вот пред нашими глазами совершается странное превращение: из того, что было объявлено за свойства, незаметно выходят *субстанции* (вещи). А Бог, сначала единственная субстанция и до конца сохраняя за собою это наименование, постепенно с развитием системы обращается в *порядок, в отвлеченный закон, т. е. свойство* конечных вещей, у которых отнять реальность оказалось невозможным. Сначала мир был уничтожен в Боге, но только для того, чтобы потом Бога уничтожить в мире.

Что главное основание философии Спинозы состоит в превращении вещей в свойства, превращении, которое, однако, невыполнимо до конца и дает в результате противоположное тому, к чему стремится, это ни в чем не сказалось так ясно, как в спинозовской теории атрибутов. Спиноза исходил из идей Декарта, и они оказали сильное влияние на его собственные взгляды. Он не задавался мыслью пересоздать основные понятия картезианской системы, он хотел только примирить те противоречия, которые они в себе содержали. Между ними было одно главное, которое, как мы знаем, заключалось в признании двух начал существующего, ничего общего между собою

не имеющих: дух и материя признаются Декартом за начала, безусловно противоположные одно другому⁷.

Спиноза, вместо того чтобы развязать, разрубил этот узел, он признал материю и дух, которые Декарт считал независимыми сущностями, за атрибуты единой субстанции. Но при этом понятия о материи и духе он сохранил те самые, которые были у Декарта. Однако что же вышло? Единая субстанция получила признаки, уничтожающие друг друга; мышление есть отрицание протяжения, мыслящее, поскольку оно есть мыслящее, непротяженно; это утверждал Декарт, и в этом с ним безусловно соглашался и Спиноза. И, тем не менее, он единой субстанции приписывал и протяжение и мышление; следовательно, единая субстанция оказывалась и протяженной и непротяженной в одно и то же время. Являлось логическое противоречие, неустрашимое никакими усилиями ума.

Источник его — в существенной неисполнимости задачи: дух и материю, как их определял Декарт, мышление и протяжение нельзя понять как атрибуты одной и той же вещи. Повторяю опять: атрибуты (свойства) и предмет составляют одно реальное целое; поэтому немислима реальная самостоятельность атрибута как такового, немислимо его отдельное существование от предмета и от других атрибутов; если он имеет такое существование, он уже не атрибут, а вещь, и называть его атрибутом есть злоупотребление словом.

Система Спинозы в значительной степени коренится в этом злоупотреблении. Мышление и протяжение, каждое содержит в себе особый мир ограниченных существ, весьма реальный; притом они безусловно отделены и совершенно друг от друга независимы; протяжение не обнаруживает действия на мышление и мышление на протяжение; тела не оказывают влияния на души и души на тела; они только совпадают в своих изменениях. (Многие критики видят в этом главную ошибку Спинозы. Они предполагают, что ее очень легко исправить, допустив взаимодействие идей и тел. Я не думаю, чтобы дело было так просто; взаимодействие духа и тела, как Спиноза их понимал, действительно *немислимо*, совершенно так же, как и у Декарта.) При таких условиях как мыслить отношение Бога к миру? Или субстанция ничто вне своих свойств и существует лишь постольку, поскольку ими определяется, — только в них, а не где-нибудь помимо них; тогда выйдет, что субстанция не одна, а целых две, потому что атрибуты мышления и протяжения реально отделены, а субстанция только в них имеет реальность; единство мира таким образом

исчезает, совпадение духовных и телесных явлений делается совершенно непонятым. Или она существует еще и вне их как начало, их связывающее, так сказать, спаивающее их между собою; но тогда возвращается картезианизм со всеми его последствиями; на самом деле являются три субстанции, причем третья, устанавливающая единство двух противоположностей, не должна быть похожа ни на протяжение, ни на мышление. Очевидно, оба вывода совершенно противоречат основоположениям Спинозы. Отнесем ли посредствующую роль между духом и материей на долю тех бесчисленных атрибутов, которые принадлежат единой субстанции, помимо мышления и протяжения? Но и такое объяснение находилось бы в глубоком разногласии с тем тезисом Спинозы, что атрибуты не могут оказывать взаимного влияния. Итак, мысль при рассмотрении первых оснований системы запутывается в неразрешимых вопросах. По-видимому, безупречная в логическом отношении философия Спинозы в сущности зиждется на том, что эти вопросы обойдены, и еще более на необычном и немыслимом употреблении терминов. Рок, тяготевший над системой Спинозы, заключался в том, что он остался картезианцем. Глубоко проникнутый чувством мирового единства по своему личному и национальному складу, он хотел раскрыть идею о нем на почве картезианских понятий, которые он всецело и без критики усвоил, как и большинство его современников. А между тем эти понятия менее всяких других давали возможность внутренне-единого понимания мира: они насквозь пропитаны духом дуализма. Что было недоступно для Декарта и его прямых учеников, оказалось немыслимым и для Спинозы: единства мировоззрения не получилось. Спиноза своим предположением единой субстанции высказал только его требование; он энергически заставил почувствовать, что философская мысль не должна дробиться между многими началами.

Доселе рассмотренные положения Спинозы, таким образом, все содержат одну и ту же мысль: для него отношение реальной основы мира к ее проявлениям совершенно равняется отношению *понятия* к его предикатам, логически из него вытекающим; аналогия с отношением геометрической фигуры к ее свойствам оказывается большим, нежели аналогия: в ней общее предположение всей системы. Не менее заметное влияние обнаружила эта аналогия на некоторые другие своеобразные особенности спинозистского мирозерцания. Это прежде всего нужно сказать об учении Спинозы о всеохватывающем господстве необходимости в вещах.

По воззрению Спинозы, бытие Божества с необходимостью следует из его сущности; одинаково необходимо все совершающееся во вселенной: оно также вытекает с безусловной неизбежностью из природы субстанции; итак, нигде в мире нет свободы, ни в сфере божественного и вечного, ни в области человеческих действий; над всем царит неумолимый рок. Философия Спинозы есть *фатализм*, распространенный на все сущее без исключения, что неоднократно указывали его критики.

Но если устраним аналогию с математическими отношениями, точно ли фатализм есть необходимый вывод из его определения абсолютного? Некоторые критики справедливо замечают, что Спиноза не сделал никакого положительного употребления из своего глубокого определения Божества как *причины самого себя* (*causae sui*). Действительно, если серьезно остановиться на нем, можно прийти к заключениям, прямо противоположным тому, что утверждал Спиноза. Абсолютное есть *causa sui*, причина своего *бытия*, следовательно, очевидно и свойств своего бытия, т. е. своей природы, и природы всего, что из нее вытекает. Ведь нет ничего проще той истины, что свойства должны быть *даны* для того, чтобы неизбежно мыслимые отношения между ними стали *действительными* отношениями, существующими не в нашей отвлеченной мысли только, но и в самих вещах; а стало быть, власти логических законов (т. е. необходимых отношений между общими свойствами) предшествует акт, утверждающий их реальность. А в таком случае Божество, как чистое самоутверждение, как изначальная сила всякой действительности, есть *абсолютная свобода*. Оно иначе немислимо; собственно говоря, *природа* его ни в чем ином и не состоит, как в свободе, — Бог есть то, что полагает себя, что все в себе *реально* обуславливает.

Значит ли это, что в основе определений и божественного и тварного бытия лежит чистый произвол, абсолютный случай, ни к чему не сводимая прихоть? Так отчасти выходило у Декарта, и теория Спинозы была только реакцией против такого взгляда. Но чистый произвол и чистая прихоть лишь насильственные и притом неправильные абстракции от человеческой природы. Свобода, понятая в своей истине, как определение безусловного самораскрытия, также имеет свою логику, ибо она осуществляет себя именно как *свободу*, абсолютное *самоутверждение*, а не что-нибудь другое. Она ставит себя как самобытный источник творческой деятельности, и в этом, если угодно, необходимость ее природы, но такая необходимость, которая не есть власть, извне положенная, данная, заранее

условливающая реальность абсолютного: эту необходимость свобода сама порождает и реализует тем самым, что она *действительно* есть свобода и потому *causa sui*.

В тесной связи с предположением роковой необходимости всего являющегося находится в системе Спинозы отрицание идеальной причинности в мире, т. е. разумности и целесообразности в нем. Но можно ли сказать, что такое отрицание представляет неизбежное заключение даже из тех основных посылок, которые принял Спиноза? Этот вопрос связан с другим. Божество Спинозы есть ли сущность вечная, стоящая выше всех определений и различий времени? Ответ на последний вопрос едва ли может подлежать сомнению: Спиноза неоднократно утверждает *вечность* субстанции. Иначе и не могло быть по очевидной логике им усвоенных начал. Если б Божество существовало во времени, ему нельзя было бы приписать актуальной бесконечности, потому что в каждый момент бытия оно ограничивалось бы *настоящим*, ибо *прошлое* и *будущее* для него не существовали бы *реально*, как *таковые*; его невозможно было бы назвать *причиной себя*, потому что в каждый момент оно определялось бы в содержании своего бытия тем, чего уже нет, что уже не есть оно, что уже прошло. Но, стало быть, с точки зрения абсолютного, существование мира не должно распадаться на отдельные, друг друга исключаящие моменты; творческая деятельность первой основы в каждое данное мгновение не должна вполне покрываться и выражаться только этим мгновением. Божество вечно по существу, оно возвышается над временем; следовательно, оно должно от века (идеально) творить мир *в его целом*, хотя (реально) он является лишь частями *в потоке временного развития*. Говоря другими словами, *natura naturata* не частью, а вся, со всей совокупностью своих изменений, должна вытекать из *natura naturans*. Но в целом каждая часть существует ради и ввиду всех других и обуславливается ими. А это значит, что для абсолютного предшествующее настолько же обуславливает последующее, как и *последующее* — *предшествующее*; вещи не только причины своих следствий, но и *средства* к их осуществлению. Такая зависимость всех частных мировой процесса от смысла его целого порождает философское понятие о разумной целесообразности существующего. Итак, необходимость божественного творчества мыслима лишь как разумная и целесообразная. (Спиноза возражает против этого заключения, <говоря>, что абсолютная субстанция ни в чем не нуждается и потому не может иметь целей. Но понятие *нужды* слишком неопределенно

в данном его употреблении и не может служить критерием философских выводов.)

Замечательно, что системы, по преимуществу называемые *пантеистическими* и действительно даже во многих подробностях напоминающие философию Спинозы, в этом пункте уклоняются от его мнений и решительно признают разумную осмысленность всеобщей жизни. Достаточно указать философию *тождества* Шеллинга, мирозерцание Джордано Бруно, этот поэтический и глубокий прототип спинозизма, и учение стоиков. Факт, что и прежде и после Спинозы умы, одинаково с ним настроенные, в вопросе об идеальной причинности не соглашались с ним, имеет очень серьезное значение; он доказывает, что его отрицательное решение не в такой мере неизбежно, как думал сам Спиноза. И все же это решение нельзя считать совсем случайным; хотя не прямо вызванное, оно все-таки навеяно общим строем спинозистских идей.

Можно указать два условия, которые к нему побуждали: во-первых, отвлеченно-логическое понимание Божества как абстрактной сущности вещей, а не их живой творческой силы. Безотчетное механическое следование явлений действительности, очевидно, ближе подходит к такому воззрению на Божество, нежели свободная разумность мирового хода. В этом общая причина спинозистского фатализма. Но нельзя не заметить более частную: она заключается в признании Божества за сущность протяженную и мыслящую вместе. Употребляя обыкновенную терминологию, Бог Спинозы есть и дух и материя. Но мы уже знаем, как вообще было неопределенно у Спинозы понятие духовности Божества. Из определений Спинозы одно лишь вытекает со всею ясностью: мышление — чисто пассивная способность⁸; оно в идеальной форме повторяет и воспроизводит то, что объективно и реально дано в мире тел. Спиноза, может быть, не всегда последовательно проводит такую мысль; это не мешает ей быть выражением его основного взгляда. Но в таком случае роль действующей причины в мировом процессе сама собою переходит к материальной природе абсолютной субстанции: протяженность Божества выступает в системе на первый план; его духовность, ввиду темноты общего представления о ней, ввиду ее признанного бессилия перейти в объективное явление, получает совсем второстепенное значение. Отсюда явно материалистическая окраска мирозерцания Спинозы в его целом. Декарт отрицал познаваемость конечных причин вещей; Спиноза отвергнул самое их существование. В этом выводе он был только верен себе: Бог, поскольку он есть протяженная по механическим

законам движимая материя, не должен и не может иметь целей в своей производящей деятельности.

Но что скажем о логической цене предположения об абсолютной протяженности безусловного начала в нем самом? Нельзя не видеть, что Спиноза своим учением о протяженности единой субстанции был вовлечен в очень серьезные, даже непримиримые противоречия с собственными взглядами. Ограничусь указанием на очевидную невозможность совместить протяженность Бога с его безусловною простотою и внутренним единством. Спиноза чувствовал трудность задачи. Чтобы найти выход, он выдвигает различие между поверхностным, абстрактным и — разумным, истинным пониманием протяженного; но последний вид понимания он характеризует очень общими и мало говорящими чертами. Во всей силе остается недоумение: как вещь протяженная, следовательно, по самому своему понятию, не только *делимая*, но *действительно разделенная* на части (все протяженное есть совокупность *совместных частей*, которые существуют *как таковые*, совершенно независимо от того, разделены они пустыми промежутками или непрерывно соприкасаются между собою. Их логическая природа и в том и в другом случае *одинакова*) окажется вдруг несложною и никаких частей не имеющею? В чем здесь может помочь тот или другой способ постижения? Несмотря на все старания, единая субстанция перестает быть живым единством, она распадается на бесконечное множество тел, она превращается в их отвлеченный порядок, в абстрактный закон их многообразного механического сцепления.

Системе Спинозы особенно посчастливилось среди других построений метафизической мысли. В ней издавна привыкли видеть высшую форму философии рациональной. Еще Якоби ради нее провозгласил коренное безбожие рассуждающего разума. Замечания, сделанные нами до сих пор, приводят к другому выводу: Спиноза, без сомнения, один из величайших философских гениев; и все же он не дал подлинного решения метафизической задачи, как оно должно представляться разуму; для этого на нем слишком лежит печать его времени и, нужно прибавить, его национальности. Философия Спинозы — одна из самых оригинальных во всей истории человеческого мышления; но эта оригинальность в значительной степени зависит от односторонности идей, положенных в ее основание, от фальшивого отождествления необходимости логической с реальною, от непримиренного дуализма начал, в ней принятых, от неправильной замены отношений конкретных абстрактными; вообще, от неясности и неполноты ее исходных построений.

Спиноза предвидел важные истины, но формы, в которые он облакал их, не шли к ним. В этом основной источник противоречий спинозизма. Главнейшие особенности спинозистской доктрины представляют плод картезианского влияния; но в наклонности к картезианству и вся ложь ее. Дуализм не мирится с монизмом; к этому нужно присовокупить, что Декарт почти совсем выкинул *идею живой силы, деятельности* из своей системы; он определял вещи их производными явлениями и формами, а не тем, что в этих явлениях и формах раскрывается. Это верно относительно его определения духа как начала только мыслящего; еще более это справедливо о его понимании материи как чистого протяжения. Спиноза усвоил этот взгляд во всех его последствиях. Понятие деятельной силы изгнано из его основоположений. Мысль Спинозы везде находит уже *данные вещи*, а не то, что дает их; за их пассивностью забывается то, что в них актуально. Слепая невольность ставится их всеобщим, не знающим исключений законом.

Об этом прекрасно говорит Шеллинг: «Ошибка системы Спинозы заключается не в том, что он полагает вещи в Боге, а в том, что *это только вещи*, содержимые в абстрактном понятии мировой сущности, даже в самой бесконечной субстанции, которая для него также только *вещь*. Оттого его аргументы против свободы вполне детерминистические... Он и на волю смотрит как на *вещь*, и очень естественно, что потом доказывает, что она к каждому своему действию должна определяться другой вещью, та в свою очередь третьей, и так в бесконечность. Отсюда безжизненность его системы, бездушные формы, бедность понятий и выражений, неумолимая резкость определений, которая вполне соответствует абстрактному воззрению на мир; отсюда также его механическое понимание природы... Учение о пребывании всех вещей в Боге, составляющее основание всей системы, должно быть по меньшей мере оживлено и очищено от односторонних абстракций, прежде чем его делать принципом разумной философии. Как общи эти выражения, что конечные существа суть видоизменения или следствия Бога; какую пропасть надо здесь наполнить, на сколько вопросов ответить. На спинозизм в его косной неподвижности можно смотреть, как на статую Пигмалиона, которую нужно одушевить теплым дыханием любви... Его можно сравнить с первобытными изображениями богов, которые казались тем более таинственными, чем менее говорили в них индивидуальные черты. Одним словом, спинозизм есть односторонне-реалистическая система... и только чрез присоединение идеального начала, в котором

господствует свобода, можно его возвысить до системы разума. В последней и высшей инстанции нет иного бытия, кроме *воли*. Воля есть первое сущее и к ней одной прилагаются все его предикаты: бесосновность, вечность, независимость от времени, самоутверждение. Вся философия стремится лишь к тому, чтобы найти это высшее понятие».

В отсутствии воистину самодеятельного принципа вещей действительно можно видеть глубочайший корень односторонности Спинозистского мирозерцания. При иных условиях не могло бы развиться столь далеко идущее смешение логических и реальных отношений между вещами, а в нем, как мы уже знаем, главный двигатель выводов Спинозы. В его системе это слияние порождает фатализм, но оно само в сущности вызвано предвзятой склонностью к мертвенному и фаталистическому представлению существующего. Бог Спинозы — безжизненная абстракция; его отношения к миру также явились абстрактными, отвлеченно-рассудочными и не могли быть поняты иначе.

Абстрактное понятие содержит и полагает лишь то, что в нем неизбежно мыслится, — следовательно, мир должен быть необходимо мыслимым предикатом Бога, потому что Бог — только абстрактное понятие. И Спиноза твердо стал на этом заключении. Он не смущался соображением, что если мир относится к Богу как геометрическое свойство к фигуре, и если он сам (а Спиноза был глубоко уверен в этом) имеет адекватное понятие о Боге, то вселенная со всем разнообразием существ, ее наполняющих, с мельчайшими событиями, в ней прежде бывшими и имеющими совершиться, должна логически выводиться из этого понятия с неизбежностью математической теоремы. По странной непоследовательности Спиноза даже и не пытался приступить к такому выведению. Его невозможность обнаружилась бы очень скоро: Божеству у Спинозы приписываются именно такие атрибуты, при которых переход ко множественности форм оказывается очень затруднительным, если не совершенно немислимым. Это особенно верно об атрибуте чистого протяжения: какие можно представить основания, чтобы оно распалось на бесчисленные физические тела?

С этой стороны наибольшая заслуга Спинозы состоит, может быть, именно в том, что он дал наглядное доказательство невозможности превратить необходимость логическую в необходимость *творческую*. Однако он не последний поставил себе такую задачу: прошло около ста лет после смерти Спинозы, когда родился другой великий мыслитель, вся философия которого есть последовательно проведенная попытка обратить

всякую причинность в причинность чисто логическую и объяснить все существующее как саморазвитие отвлеченного понятия. Я разумею Гегеля. Как бы ни был он далек от Спинозы по своему методу и по своим окончательным заключениям, все же они преследовали одну общую цель гораздо определеннее, чем кто-нибудь другой из философов. Их замысел был неисполним по самому существу своему, но в стараниях провести его они показали истинно гениальную силу.

Лекция XXII

Из тех замечаний, которые я сделал в прошлой лекции, можно было видеть, что Спиноза не решил той задачи, которую он поставил себе, создавая свое глубоко оригинальное философское мировоззрение. В самом деле, вся его система сводится к следующим двум главным положениям. 1) Он утверждает тождество Бога и мира, неразличимость их между собою; для него Бог есть природа в ее всецелости и, наоборот, природа в ее истинной сути есть единое нераздельное Божество. 2) Он провозглашает единство духа и материи; качества бытия материального и бытия духовного он признавал за атрибуты одной и той же Божественной сущности.

Но в этих основных положениях своей философии Спиноза не пошел дальше отвлеченных требований. Своих идей он не провел до конца. Он не показал, как тождество Бога и природы или как единство духа и материи может быть мыслимо. Он ограничился только утверждением, что оно должно быть мыслимо, ибо иначе нашему разуму представляются противоречия, которых он разрешить не в состоянии. Спиноза не сделал никаких попыток объяснить, почему мир конечных вещей, т. е. то, что он называет модусами (мир тел, мир духов), вытекает из природы Божества с такой же необходимостью, как свойства геометрической фигуры вытекают из ее определений; в чем заключается эта необходимость, он не показал нигде. Впрочем, показать ее с его точки зрения было, в сущности, и невозможно. Спиноза не заметил, что при его взгляде на единую Божественную субстанцию как на чистое пространство в области материальной и как на чистую мысль в области духа даже не может быть речи о множественности вещей. В самом деле, как себе объяснить, что безразличное пространство (а таким является Бог под атрибутом протяжения) распадается на отдельные тела с их особыми движениями, с их непроницаемостью,

с их особенным составом? Далее, почему идеи Божественного ума оказываются индивидуальными душами с их возникновением и уничтожением, с их мимолетной жизнью, с их радостями, страданиями и стремлениями, определяющими все их существование? На все эти вопросы в системе Спинозы настоящего ответа не было.

Чтобы как-нибудь объяснить раздельность вещей, Спиноза прибегнул к понятию на самом деле совершенно неуместному в его системе, к понятию индивидуальной силы, индивидуального *стремления*, которое прирождено каждой вещи, — стремления к сохранению и расширению своего бытия, которым Спиноза, между прочим, старался объяснить происхождение человеческих страстей, страданий и удовольствий. Существование стремлений в нашей душе представляет, по-видимому, истину совершенно бесспорную, и читатель невольно соглашается, когда Спиноза показывает их значение в процессах нашей жизни. По его теории, Божество утверждает себя в каждой вещи под той формой, которая этой вещи принадлежит. Это утверждение Божества под данною формою и есть стремление вещи к самосохранению и самораскрытию. Для Спинозы только так и можно было вывести реальную множественность вещей.

Однако если мы посмотрим в те атрибуты, которые Спиноза приписывает своему Божеству, то окажется, что это понятие о силе стремления, лежащей в основе всякой жизни, решительно им противоречит. Очень трудно объяснить, как понятие *стремления* мирится с идеей *чистого протяжения*. Ведь *стремление* в материальном мире воплощается в форме различных сил, в нем действующих. Но *сила* и *чистое* (т. е., в конце концов, совершенно от всего пустое) пространство — два таких понятия, которые ничего общего между собою не имеют. Точно так же непонятно, почему отдельные идеи чистого Божественного ума могут бороться с другими идеями, отстаивать против них свое существование, искать расширения своего бытия, испытывать различные аффекты. Между тем индивидуальность души в системе Спинозы суть именно только *идеи* Божественного мышления. Тем не менее, внесение этой мысли о стремлении как основной силе вещей, было чрезвычайно важно. В ней заключалось признание со стороны Спинозы, что множественность вещей мыслима лишь при том условии, что каждая вещь заключает в себе некоторую совокупность индивидуальных *сил*, которые устанавливают ее особенную жизнь. Такое предположение было явным выходом за пределы основных понятий спинозистского мирозерцания.

Второй тезис философии Спинозы, т. е. признание единства материи и духа, как мы уже это видели раньше, всецело опирается на непроведенное до конца предположение реальной отдельности субстанции от атрибутов, иначе сказать, на то убеждение, что *субстанция*, лежащая в основании совершенно различных атрибутов, во внутреннем существе своем может быть все-таки *едина*.

Итак, какие можно указать причины несостоятельности философских выводов Спинозы? Их можно указать две: первая причина, более общего характера, заключается в невозможности до конца выразить основную мысль пантеизма, в какой бы форме пантеизм не проявлялся. Спиноза более односторонне, чем кто-нибудь, пытался провести пантеистический принцип и, следовательно, более, чем кто-нибудь, подпал внутренним противоречиям этого принципа. Вторая причина вытекает из условий исторических: Спиноза воспитался в идеях Декарта. В своих основных воззрениях на дух, на материю и на самые общие определения Божества он вполне разделял взгляды Декарта. Между тем мы уже знаем, что мирозерцание Декарта представляет дуализм начал совершенно непримиримых. Такой дуализм, как мы видели, коренится в убеждении Декарта, что духовная и материальная природа различны субстанциально; и вот именно это убеждение, хотя другим языком выраженное, целиком перешло и в философию Спинозы. Спиноза также думает, что мышление и протяжение, хотя они только атрибуты единой Божественной субстанции, тем не менее, не имеют ничего общего между собою и не могут обнаруживать реального действия друг на друга. При таком понимании идея о внутреннем единстве субстанции получала вид неопределенный и шаткий. Поэтому явилось мирозерцание незаконченное, непроведенное в подробностях. Отдельные мысли Спинозы поражают своею глубиною. Во всех его выводах сквозит смелый, высоко настроенный ум. Его сознание было всецело проникнуто живым чувством бесконечного мирового единства; но недостаток Спинозы в том, что он не умел перевести это чувство на язык отвлеченных понятий. Он имел дело со слишком бедным запасом философских идей. И эта бедность понятий, из которых он исходил, явилась огромным препятствием для выполнения его задачи; он хотел примирить по существу непримиримые вещи.

Противоречия системы Спинозы показывают, какой единственный выход оставался для философской мысли. Она должна была бросить мечту обратить *все в одно*, понять все вещи,

как *одну субстанцию*, одну вещь; приходилось признать множественность субстанций. Далее, *Бога* уже нельзя было считать *за мир*, *ни мир за Бога*: требовалось строго установить их различие, хотя и без отрицания внутренней связи между ними. Наконец, и это самое важное, требовалось совсем пересоздать понятие о материи и духе, потому что другого пути по их логическому примирению и объяснению их взаимного влияния не было. Это был именно тот путь, на который вступил *Лейбниц*, один из величайших и самых всеобъемлющих умов Нового времени.





В. С. ШИЛКАРСКИЙ

О панлогизме у Спинозы

<фрагмент>

2. Учение Спинозы о мире как о следствии отвлеченной сущности Божества

Общий результат, к которому мы пришли в предыдущем исследовании, можно выразить следующим образом. Учение Спинозы о Боге в нем самом исторически примыкает к средневековой онтологистической спекуляции, выросшей на почве теории логического реализма; последовательно развивая учение о бытии как отвлеченном предикате, следующем из понятия Божества, Спиноза создает первую и основную часть своей системы, которая во всем существенном совпадает с классическим выражением первого момента панлогизма в системе Парменида. Таким образом, мы можем считать доказанным наше утверждение относительно панлогистического характера *основы* мирозерцания Спинозы.

Представляет ли и дальнейшее развитие его идей продолжение того же отвлеченного пути, на который вступил наш философ в своем учении о Боге? Находим ли мы в его мирозерцании отчетливо проведенным и второй момент панлогистической концепции?

В утвердительном ответе на этот вопрос едва ли можно колебаться.

Мы видели, что основную задачу всей своей философской деятельности Спиноза видит в «познании связи, которая объединяет наш разум со всею природою»¹. Связь эта, как мы пытались выяснить в начале настоящей главы, не может носить

никакого иного характера, кроме чисто логического. Если подлинно сущее понято как отвлеченная обуславливающая самое себя сущность, или, проще, как понятие, не обусловленное никаким иным понятием, то мир конечных вещей не может быть представлен иначе, как логическое следствие этого понятия, всецело им обусловленное. Единство Бога и мира должно быть сведено к единству основания и следствия*, обуславливающего и обусловленного**. Понятие Бога имеет абсолютно первоначальный характер***, оно самоотсебя**** полагает действительность Божества; напротив, все конечные вещи имеют производный характер, основа их бытия не в них самих, а в безусловно-сущем*****.

Каким же образом проводит Спиноза свое учение о мире, как о следствии отвлеченной сущности Божества?

Прежде всего он сталкивается с трудностью, которая неизбежно выступает при переходе от первого момента панлогизма ко второму. Подлинно-сущее у Спинозы, совершенно так же, как и у Парменида, абсолютно замкнуто в себе; оно не может быть ничьей причиной, так как причинное отношение предполагает реальное раскрытие силы, а отвлеченное сущее абсолютно бездейственно. Панлогизм отождествляет причину с основанием, а реальное причинение с логическим следованием; однако это отождествление не устраняет указанной трудности: следствие отлично от своего основания, мир, как следствие отвлеченного сущего, существует вне его; но сущее — одно, и вне его ничего существовать не может; таким образом взгляд на сущее как на основание мира вносит в него неустраимое логическое противоречие, из которого один только выход, именно безусловное отрицание всякой иной реальности, кроме реальности сущего (элеатизм).

К такому же заключению можем мы придти путем рассмотрения тех признаков, которые Парменид и Спиноза приписывают сущему.

* Основание и следствие, как понятия соотносительные, образуют неразрывное логическое единство.

** В этом пункте панлогизм переходит в пантеизм.

*** «Deum esse absolute causam primam» (Бог есть причина абсолютно первая) [Eth I, pr 16, cor 3].

**** Т. е. не нуждаясь ни в каком ином понятии.

***** Бог есть «вещь, которая в себе есть и через себя понимается» (res quae in se est et per se concipitur), конечные же вещи суть модусы божественной субстанции, которые «без субстанции не могут ни существовать, ни быть поняты» (sine substantia nec esse nec concipi possunt) [Eth I, pr 15, dem].

Все они имеют чисто отрицательный характер.

Первоначальные определения сущего у Спинозы (*causa sui*; *id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei*; *ens absolute infinitum*²), как мы пытались доказать, выражают лишь логическую *необусловленность* сущего. Вечность сущего означает лишь неприложимость к нему определений времени, единичность субстанции — лишь отсутствие в ней множественности, наконец, отрицательный характер таких определений, как неделимость и неизменность, не требует пояснений. Если мы затем обратимся к миру конечных вещей, то даже разрешив его в систему отвлеченных понятий, мы принуждены будем приписать ему некоторый положительный характер: о каждой вещи, как бы ничтожна и преходяща она ни была, мы знаем, какие признаки принадлежат ей в отличие от других вещей. Бог и природа, производящая и произведенная природа (*natura naturans* и *natura naturata*) — говорят нам дальше — образуют неразрывное единство, именно единство основания и следствия. Но «знание следствия зависит от знания основания»*. Если мы знаем только то, какие признаки *не* принадлежат основанию, то какое положительное следствие можем мы из него вывести? Как от отрицательных предикатов подлинной действительности найти переход к положительным предикатам действительности условной?

Спиноза не только не показал возможности такого перехода, но в дальнейшем развитии своих идей пришел к выводам, ярко освещающим внутреннее противоречия такой попытки.

От *акосмизма* первой общей части своей системы наш философ переходит к *пантеизму*** следующей общей части, чтобы

* «Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit» [Eth I, ax 4]. Effectus (действие) Спиноза отождествляет со следствием, causa (причину) — с основанием; поэтому передавая аксиому четвертую, мы для краткости изложения прямо подставляем «следствие» на место «действия» и «основание» на место «причины».

** Термином «пантеизм» в его противоположности «теизму» очень часто злоупотребляют. Если отвлечься от некоторых признаков, принадлежащих только отдельным частным формам пантеистического миропонимания (бессознательность абсолютного начала действительности, утверждаемая в немецком идеализме, теория эманации неоплатоников и Каббалы и т. п.), то все ходячие разграничения пантеизма и теизма оказываются совершенно неудачными и приводят к ряду весьма существенных недоразумений. Пользуясь ходячими признаками пантеизма, можно очень легко причислить к его сторонникам Августина, Эриугену, гностиков, Экхарта и Баадера,

закончить решительным *атеизмом* в специальных частях системы, обнимающих натурфилософию и психологию.

В учении о телах, совпадающем с господствовавшей в его время корпускулярной теорией, и в теории душевной жизни, представляющей важное звено в истории ассоциативной школы, Спиноза совершенно забывает о том, что «вещи без Бога не могут ни существовать, ни быть поняты», их действительность из условной превращается в известном смысле в действительность абсолютную и даже единственную, не нуждающуюся ни в каком выведении и ни в какой связи с иною, высшей реальностью.

неизвестного автора так называемых «Ареопагитик» (конец V и начало VI века), т. е. целый ряд крупнейших представителей христианской мысли. В то же время такие общие и неясные признаки теизма, как личность абсолютного начала вселенной, дают полную возможность отнести к его сторонникам Гассенди и Гоббса, Бэкона и Вольтера. «Неужели, — говорит Лопатин, — мы имеем здесь естественное деление систем по их внутренней однородности? Неужели... христианские теологи сроднее по духу с Гоббсом и Вольтером, нежели с Августином и мистиками?» (Положительные задачи философии. Ч. I, изд. II, стр. 281). Пантеистическими в строгом смысле слова являются только те системы, «которые утверждают только *логическое* различие между безусловным и условным, Богом и миром, и отрицают различие *реальное*, — для которых Божество и вселенная в самом деле одна и та же вещь, только под двумя углами зрения познающей мысли» (там же, стр. 289).

Именно так смотрит на отношение Бога к миру Спиноза, и поэтому вторая общая часть его системы (учение о Боге как основе вселенной) должна быть признана пантеистической в строгом и точном смысле слова. В *первой* общей части (учение о Боге в нем самом) нет и по существу не должно быть места для мира, в специальных же частях системы нет места для Бога.

Выяснение тождества последовательного пантеизма и панлогизма принадлежит моему горячо уважаемому учителю Л. М. Лопатину и составляет чрезвычайно важное *открытие* его, которое может и должно весьма существенным образом видоизменить наши обычные представления о развитии философской мысли. Отсылаю читателей к третьей части первого тома «Положительных задач философии», где новый взгляд на взаимоотношение панлогизма и пантеизма развит на широкой историко-философской основе. Ученик проф. Лопатина А. И. Огнев в своей прекрасной статье «Пантеизм и панлогизм», напечатанной в юбилейном сборнике Психологического общества, посвященном Л. М. Лопатину (стр. 147–180), развивает и дополняет выводы своего учителя.

На первый взгляд может показаться, что мы имеем здесь дело с вопиющим противоречием: конец системы ничего не знает о начале ее и никак от него не зависит.

Вглядитесь, однако, внимательнее в развитие идей Спинозы, и вы убедитесь, что над этим развитием господствует своеобразная внутренняя логика.

Подлинно-сущее, из которого следует мир конечных вещей, есть ничто иное, как бессодержательная абстракция, мысль, в которой отсутствует какое бы то ни было положительное содержание, голое ничто.

Поэтому выведение из него конкретной действительности не могло свестись ни к чему иному, кроме более или менее остроумной игры отвлеченными определениями, не затрагивающей ни действительных вещей, ни действительных отношений.

Конец системы только раскрывает то, что в скрытом виде содержится в ее начале, убедительно доказывая несостоятельность всякой попытки выйти за пределы понятия сущего с его чисто отвлеченными и отрицательными предикатами.

Продукт крайнего отвлечения от всякого положительного содержания, понятие, имеющее единственным предметом самое себя в своей безусловной отвлеченности от всего, не может быть единственной основой вселенной и господствующих в ней отношений.

Таким образом роковое противоречие, выступающее при переходе от первого момента панлогизма к его второму моменту, целиком сохраняется и в системе Спинозы.

Установив этот факт, мы можем перейти к анализу следующей общей части мирозерцания Спинозы в ее отношении ко второму моменту панлогистической концепции.

Мы видели, что панлогизм, стремясь к объединению отвлеченного сущего с миром конкретных вещей, неизбежно приходит к сведению последнего к отвлеченным понятиям и их взаимоотношениям.

Логический реализм ранней схоластики, представляющий собою одностороннее развитие учения Платона об идеях, сводит всю действительность к системе или — прибегнем к наглядному образу — пирамиде понятий, расположенных по ступеням убывающей логической общности. Логический реализм гипотезирует в обратном порядке* последовательные акты нашей мысли, возвышающейся от понятий с более узким объемом

* Естественный порядок ведет от понятий менее общих к понятиям более общим.

к понятиям с более широким объемом: ступени убывающей общности для него — ступени убывающей реальности. Высшая реальность принадлежит крайнему продукту отвлечения, самой общей из всех идей — идее бытия; к ней сходятся и из нее вытекают все остальные идеи вплоть до понятий конкретных вещей, занимающих низшую ступень пирамиды.

Каким образом самое отвлеченное из наших понятий составляет основание, из которого следует все, что существует? — На этот вопрос логический реализм, составляющий одну из начальных форм панлогизма, не может дать никакого ответа, точно так же, как наших сомнений не могут разрешить и более развитые формы этой концепции.

Логический реализм представляет собою классический прообраз второго момента всех дальнейших видоизменений панлогизма, подобно тому, как система Парменида является классическим выражением первого момента его. Однако их значение для развития панлогистического миропонимания далеко не одинаково.

Парменид создал неустрашимую основу всех видоизменений панлогизма, не допускающую по существу никаких отклонений; напротив, логический реализм допускает некоторые колебания.

*Во своей основе панлогизм — непременно элеатизм** (если он и не отрицает множественности, то лишь потому, что не остается верным своим началам). Напротив, в применении его идей к конкретной действительности возможны существенные колебания.

Первый момент одинаков во всех панлогистических системах, второй же момент принимает различные, хотя и внутренне родственные** формы эриугенизма, спинозизма, гегельянизма и католического онтологизма XIX века***.

* Бытие как предикат подлинно-сущего, полагающий всю его действительность, мы находим и в «τὸ ὄν» <бытие> Парменида и в «l'Être en général» <бытие вообще> Мальбранша и в «ens, cujus essentia involvit existentiam» <бытие, сущность которого включает существование> Спинозы и в «das absolute Sein» <абсолютное бытие> Гегеля и в «esse in communi» <бытие в общем> Gioberti, Фабра, Ubaghs и других представителей католического онтологизма в прошлом столетии.

** Это внутреннее родство заметил отчасти еще Bayle <Бейль>, называя логический реализм Вильгельма Шампо «spinozisme non développé» (не развитым спинозизмом).

*** <...> Читателям, интересующимся генезисом философии Спинозы, горячо рекомендуем книгу Дунина-Борковского: «Der junge

В каком же отношении к классическому прообразу второго момента панлогизма находится занимающая нас форма?

Спиноза сохраняет учение о мире как о логическом следствии отвлеченной сущности Божества, но оставляет при этом путь онтологизирования иерархии понятий. В теории познания наш философ является сторонником крайнего номинализма, он не может поэтому прямо включить в свою систему теорию, весь смысл которой — в признании логического и метафизического приоритета за общими понятиями. Мир (логически) *следует* из Бога, в этом положении неустрашимый постулат

de Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie». Münster i. W. Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung. 1910. Книга эта принадлежит к самым глубоким и оригинальным произведениям всей историко-философской литературы вообще. По глубокой и необычайно разносторонней эрудиции Дунин-Борковский уступает разве только Эдуарду Целлеру: он превосходный филолог, в совершенстве владеющий всеми важнейшими древними и новыми языками, первоклассный знаток древней, патристической и схоластической философии, никем не превзойденный знаток философии 17 века; рассеянные в его книге замечания культурно-исторического характера свидетельствуют о глубокой исторической учености, а его тонкие и блестящие этюды (главным образом в журнале «*Stimmen aus Maria-Laach*») по догматическому богословию, библейской критике, истории искусства и истории литературы (упомяну здесь о прекрасных очерках, посвященных «Парсифалю» Вагнера, «Божественной комедии» Данте, философским драмам Кальдерона и т. д.) вызывают глубокое удивление перед разносторонностью его духовных запросов, чуждою малейшего оттенка дилетантизма. Что же касается оригинальности в освещении рассматриваемых проблем, неподражаемой тонкости анализа, конгенальности с изучаемыми великими мыслителями прошлого, наконец, редкого художественного дарования, то Дунин-Борковский превосходит автора «Философии греков» <Целлера>. В специальной литературе, посвященной Спинозе, ни одно произведение не выдерживает даже отдаленного сравнения с книгой «иезуитского патера», как его презрительно называет г. Половцова в своей рецензии, напечатанной в 105 книжке «Вопросов философии и психологии». Резко отрицательный отзыв г. Половцовой представляет, насколько мы знаем, единственное исключение среди весьма многочисленных рецензий, заметок и статей, вызванных книгою Дунина-Борковского. Против себя г. Половцова имеет чуть ли не всех выдающихся знатоков Спинозы на Западе, единодушно признающих совершенно исключительные достоинства рассматриваемого произведения. <...>

системы и ее движущий нерв, — но и это следование нельзя рассматривать как постепенное нисхождение от понятия наиболее общего и отвлеченного (идея бытия) к понятиям с более узким объемом. Мир связан с Богом, как свойство с вещью или, если воспользоваться аристотелевско-схоластической терминологией, — как акциденция с субстанцией. Бог — основа мира в том же смысле, в каком вещь — основа своих свойств*.

Чем реальнее та или иная сущность, тем у нее больше свойств**. Абсолютно реальному существу (*ens realissimum*) должны поэтому принадлежать все возможные свойства, и Спиноза уже в шестом определении первой книги говорит о Боге как о субстанции, «состоящей из бесчисленных атрибутов». Бог проявляется в мире, как вещь в своих свойствах, категории вещи и свойства, субстанции и акциденции соотносительны, связь их носит чисто логический характер и, следовательно, безусловно удовлетворяет основному требованию второго момента панлогистической концепции.

Имеем ли мы, однако, здесь действительное *выведение* мира из Бога, подобно тому, как свойства выводятся из вещи, которой они принадлежат?

* Предложенное Гегелем и усвоенное Эд. Эрдманом толкование учения об атрибутах (атрибуты как *наши* субъективные углы зрения на единую божественную субстанцию, — Эрдманн называет это толкование «модалистическим», Куно Фишер «формалистическим», Эрхардт «субъективистским») может считаться в настоящее время окончательно отвергнутым.

Наиболее же распространенное в новейшей литературе о Спинозе толкование атрибутов как *сил* (*die in der Substanz wirkenden Kräfte, die einzelnen in ihr befassten Potenzen* <они действующие в субстанции силы, отдельные в своих охватывающих потенциях>. — Camerer) игнорирует отвлеченно-идеалистический характер предпосылки системы Спинозы: в мирозерцании, в котором реальная причинная зависимость сведена всецело к зависимости логической, нет места для понятия силы, и если Спиноза то тут, то там вводит его в свою систему, то он впадает этим в явное противоречие с самим собою. (См. об этом в конце нашей статьи.)

Толкование атрибутов как свойств субстанции является наиболее простым и естественным уже хотя бы ввиду несомненной зависимости терминологии Спинозы от аристотелевско-схоластической: терминам субстанция и атрибуты отвечают *substantia* и *accidentia*, ἡ οὐσία и τὰ οὐρεβηκότα, вещь и свойство.

** «Quo plus realitatis aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt» [Eth I, pr 9].

То, что мы называем вещью, есть некоторое определенное сочетание общих свойств или признаков. Мы можем выделять из этого сочетания его элементы и противопоставлять их целому; если угодно, это выделение можно назвать *выведением*, очевидно, однако, что оно не имеет ничего общего с тем, чего требует Спиноза. «Выведению» свойств вещи из того комплекса свойств, который характеризует данную вещь, предшествует неизбежно *подведение* их под категорию вещи; наша мысль исходит здесь из опытного материала и подчиняет его своим категориям. Спиноза же требует как раз обратного: мир конкретных вещей должен быть целиком выведен из отвлеченной сущности Божества, связан с нею логическим отношением вещи и свойства, субстанции и акциденции, субъекта и предиката. Невыполнимость этого требования вытекает уже из строго отвлеченного характера подлинно-сущего: его единство исключает всякую множественность, в том числе и *множественность свойств*; из отвлеченной сущности Божества вытекают одни лишь *отрицательные* признаки, и следовательно всякая попытка вывести из нее конкретную действительность с ее *положительными* признаками сталкивается с отвлеченным учением о сущем в нем самом*; одним словом, вырастают те же трудности при переходе от первого момента панлогизма ко второму, на неустраняемости которых мы недавно подробно останавливались.

Спиноза игнорирует эти трудности и совершенно не замечает, что переход от первой части системы к следующим частям заключает несомненную *μετάβασιν εἰς ἄλλο γένος*³.

Бог проявляется во вселенной как вещь в своих свойствах.

Каждый из атрибутов божественной субстанции выражает некоторую определенную сторону ее бесконечной сущности**

* Так, Спиноза приписывает божественной субстанции атрибуты мышления и протяжения. «Сущность абсолютно бесконечная» (Ens absolute infinitum) оказывается не только ничем не обусловленною, вечною, неделимою и неизменною сущностью, но и мыслящею и протяженною субстанцией. Ясно, что последние два определения субстанции добыты совершенно иным путем, чем все остальные. В то время как признаки безусловности, неделимости, неизменности носят чисто отрицательный характер, атрибуты мышления и протяжения выражают положительную природу субстанции.

** «Per Deum intelligo... substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit» <Под Богом разумею... субстанцию, состоящую из бесконечных атрибутов, каждый из которых выражает вечную и бесконечную сущность> [Eth I, df 6].

В каждом из них субстанция проявляется во всей своей полноте: Бог, рассматриваем ли мы его под тем или иным атрибутом, — один и тот же Бог.

Но ведь каждый из атрибутов, выражая «реальность или сущность субстанции»*, так же неизменен и бесконечен, как она.

Каким же образом из *бесконечных* свойств Божества следует мир *конечных* вещей? Трудность удваивается.

Сначала подлинно-сущее с его строго отвлеченными и отрицательными признаками объявляется субъектом бесчисленных и внутренне бесконечных свойств или атрибутов, потом эти бесконечные атрибуты оказываются логической основой конкретных вещей.

Пока Спиноза остается в области отвлеченных построений, он ничего не может сказать нам о том, каковы те свойства, которые выражают бесконечную сущность субстанции. Если бы он неуклонно следовал по единственно законному с точки зрения панлогистической концепции пути, он совершенно не мог бы выйти из заколдованного круга отвлеченных определений, которым нет никакого дела до конкретной действительности.

Он переходит поэтому в совершенно иную область, призывает себе на помощь мировоззрение, не имеющее с панлогизмом ничего общего и, воспользовавшись этим новым кругом идей, *подводит* его основные утверждения под свои онтологистические конструкции.

Из бесчисленных атрибутов субстанции нам известны только два — протяжение и мышление**.

Что дает нам право именно протяжение и мышление считать свойствами Бога?

Очевидно, что самые остроумные и блестящие отвлеченные операции над понятиями «причина самого себя», «абсолютно бесконечная сущность» и т. п. не подвинут нас в этом направлении ни на шаг.

Спиноза обращается к иному источнику или, точнее, к иным источникам, объединенным, впрочем, тесною

* «...Realitatem sive esse substantiae» [Eth I, pr 10, dem].

** Заметим при этом, что Спиноза, утверждая, что из всех свойств Бога мы знаем только два, странным образом не замечает противоречия этого утверждения с требованием «адекватного познания природы Бога»: ведь если все свойства субстанции, кроме двух, совершенно нам неизвестны, то о каком же адекватном познании может быть речь?! Ультрарационалистическая система Спинозы в самом начале допускает безусловно *иррациональный* момент.

внутренней связью: корпускулярной физике Галилея и Декарта и ассоциативной теории душевной жизни Гоббса. В *подведении* этих двух идейных течений под отвлеченное учение о сущем (причем *подведению* придана видимость *выведения*) и заключается главным образом оригинальность Спинозы.

В его системе скрещиваются и многообразно сплетаются пути средневековой онтологистической спекуляции и нового механического естествознания.

Что же позволяет Спинозе в протяжении видеть атрибут субстанции?

Материалистические представления о Божестве философ мог найти например в Каббале, но не этот источник определил собою его учение о протяженной субстанции (*substantia extensa*).

Господствовавшая во время Спинозы корпускулярная теория отождествляла тело физическое с телом геометрическим, материю с пространством.

С другой стороны, открытия Коперника, Кеплера и Галилея устранили античную теорию ограниченности мироздания.

Материя оказывалась бесконечной, неизменной, вечной; реальные изменения касаются лишь ее модификаций и совершенно не затрагивают ее истинной природы, целиком исчерпывающейся предикатом протяженности. Механическое естествознание, замыкая все физические процессы в один непрерывный ряд и рассматривая их как модификации единого и неизменного субстрата, настаивает на безусловной независимости последнего от чего бы то ни было, оно приписывает материи тот же характер, который религиозное миропонимание приписывает Божеству (схоластика обозначает его термином *aseitas, a se esse*⁴).

В этом «обожествлении» материи, столь характерном для механической натурфилософии Нового времени, несомненно, и заключается основа учения Спинозы о Боге как о материальной субстанции.

Слишком очевидно, однако, что мы имеем тут дело не с *выведением* атрибута протяженности из отвлеченной божественной сущности, а с совершенно недопустимым с точки зрения панлогистического метода сближением двух идей, из которых первая возникла строго априорным путем (действительность божества как следствие понятия о нем), вторая же выросла на почве теории, ставящей своею задачей объяснение конкретных процессов природы, и, следовательно, обладает апостериорным характером.

Учение о мышлении как атрибуте божества отличается крайнею сложностью и изобилует странностями*, которые делают его анализ исключительно трудным.

Укажем только на главные мотивы, приведшие к его созданию.

Возникшая в несомненной зависимости от механического естествознания, ассоциационная теория душевной жизни свела все разнообразие психических процессов к представлениям и их разнообразным сочетаниям. Как в мире материальном на самом деле существуют только корпускулы, частицы вещества, лишенные каких бы то ни было определений, кроме геометрических, так и в мире духовном реальны лишь представления. «Я признаю, — говорит Декарт, — не более как два высших разряда вещей, один разряд — вещей духовных, другой — вещей материальных»**.

Материальные вещи, доказывает Спиноза, предполагают субстрат, модификациями которого они являются; этот субстрат есть в то же время свойство божественной субстанции.

При посредстве этого атрибута все вещи и процессы физического мира объединяются с абсолютно-бесконечным существом отношением следствия к основанию. Если все явления духовного мира связаны с бесконечною субстанцией таким же отношением — а это панлогизм предполагает с самого начала, — то и у них должен быть некоторый субстрат, связанный с *ens realissimum* таким же образом, как и атрибут протяженности.

Отдельные психические процессы предполагают некоторый атрибут, в котором они даны в качестве его модификаций*** и который связывает их с Божеством как следствие с основанием, — Спиноза называет его атрибутом мышления.

Основу учения об этом атрибуте образует, таким образом, интеллектуалистическая психология и в еще большей степени аналогия с учением об атрибуте протяженности.

* Как, например, понять утверждение, согласно которому Богу не принадлежат ни воля, ни *мышление* (*ad Deum nec voluntas, nec intellectus pertinent*), если Бог есть *мыслящая* субстанция (*subsantia cogitans*)?

** «Non autem plura quam duo summa genera rerum agnosco: unum est rerum intellectualium... aliud rerum materialium» [*Principia philosophiae*, I, 48].

*** «Competit... Deo attributum cujus conceptum singulares omnes cogitationes involvunt, per quod etiam concipiuntur» <Богу подобает атрибут, понятие которого включает в себе все единичные мысли и через который они представляются> [*Eth II, pr 1, dem*].

Учение о Боге как мыслящей субстанции представляет еще более произвольное и натянутое подведение основного* процесса душевной жизни под понятие абсолютной субстанции в качестве ее атрибута, так как в мышлении как таковом очевидно отсутствуют такие признаки, как неизменность и бесконечность; между тем только эти признаки дают некоторое — правда, весьма ничтожное — основание для сближения материи (или протяженности) с бесконечною субстанцией**.

На предыдущих страницах мы пытались показать, каким образом панлогистическая основа системы Спинозы вытекает из центральной задачи всей его философской деятельности и тех предпосылок, с которыми он связывает принципиальную возможность ее решения. Мы пришли к тому выводу, что главная особенность системы, заключающаяся в замене реальных причинных отношений отношениями логическими, *implicite* дана уже в требовании чисто отвлеченного, не опирающегося ни на внешний, ни на внутренний опыт познания действующегося. Отвлеченная конструкция подлинно сущего, в себе самом (т. е. в своем понятии) заключающего источник своей и всякой иной действительности, образует основу всего мирозерцания Спинозы.

Подчинение остальных частей системы этой основной концепции носит, разумеется, крайне искусственный и натянутый характер. Мы могли уже отчасти убедиться в этом, рассматривая учение об атрибутах; еще более резкое нарушение предпосылок системы и отклонение от единственно законного с точки зрения последовательного панлогизма пути представляет, например, учение о стремлении к сохранению бытия как подлинной сущности каждой вещи***. Подобные отклонения, а их у Спинозы

* Основного с точки зрения интеллектуалистической теории.

** Основание это дано исключительно в двусмысленности термина бесконечность: отвлеченной сущности Божества бесконечность принадлежит в чисто отрицательном смысле (именно том, что понятие ее «не нуждается в понятии другой вещи»), тогда как материи корпускулярная теория, из которой исходит Спиноза, приписывает бесконечность в положительном смысле.

*** «*Conatus quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam*» [Eth III, pr 7]. Это утверждение вводит в систему волюнтаристический момент, разрушающий ее общий интеллектуалистический характер. «Вещи, — замечает по этому поводу Лопатин (Положительные задачи философии. Ч. I, стр. 318 прим.), — из бессамостных и пассивных состояний, переживаемых субстратом вселенной, обращаются в самодеятельные центры сил, упорно отстаивающие свою независимость».

чрезвычайно много, вытекают из принципиальной невыполнимости поставленной им себе задачи: реальные отношения не могут быть без остатка сведены к отношениям мыслимым, познание наше не может замкнуться в самодовлеющую систему отвлеченных понятий. Но как раз к этому идеалу упорно стремится наш философ. В попытке подчинить все части системы основной панлогистической концепции и заключается вся оригинальность миросозерцания Спинозы. Устраните ее, и что останется от его «системь»? Механическая философия природы? Ассоциативная психология? Все эти учения *сами по себе* ничего оригинального и характерного для Спинозы не содержат, они выступают у многих предшественников и современников нашего философа. Без теории субстанции, без учения об атрибутах* занимающая нас система была бы совершенно лишена внутреннего единства, и ее колоссальное влияние на философскую мысль последних двух столетий было бы каким-то странным недоразумением. Для истории философии Спиноза важен прежде всего как самый смелый и последовательный выразитель панлогистической доктрины, впервые попытавшийся подчинить ей *все* философские проблемы**.



* Т. е. без тех частей системы, которые имеют резко выраженный панлогистический характер.

** В этом прежде всего лежит и разгадка влияния Спинозы на новую европейскую философию. Господствующий в ней догматический рационализм, последовательно развитый, не может привести ни к какому иному миропониманию, кроме панлогистического.



В. А. БЕЛЯЕВ

Лейбниц и Спиноза

<фрагмент>

Бог и мир в системе Спинозы

1. Отступление от принципов рационалистического метода, допущенное Спинозой. Мы видели, какое чудовищное упрощение вносил избранный Спинозой рационально-дедуктивный метод во все проблемы бытия. Это упрощение было так велико и грозило таким бесплодием всей системе, что Спиноза сам должен был отступить от строгого следования своему методу и этой ценой обеспечить жизненное значение за своей философией. В самом деле, как мы видели, рационально-дедуктивный метод не давал Спинозе средств выйти из пределов единой, абсолютной субстанции. В силу этого для него получался громадный остаток, остаток необъясненный и загадочный. Этим остатком был весь тот эмпирический мир, к которому мы сами принадлежим. Таким образом, строгое следование принципам рационально-дедуктивного метода обрекало философию Спинозы на акосмизм, на забвение эмпирического мира. Этот неутешительный результат мог оставаться скрытым, невозможность при помощи рационального метода найти дорогу к эмпирическому миру могла не замечаться, пока мысль оставалась на теоретической, отвлеченной высоте*.

* В этом случае, казалось, мир легко умещался во всеобъемлющую форму «всего». «Из необходимости Божественной природы должно вытекать бесконечное множество вещей (т. е. все, что может подпадать бесконечному разуму) бесконечными способами. Это положение должно быть ясно всякому, если только вникнуть в то, что из данного определения каждой вещи разум выводит многие свойства, которые

Но эта невозможность рельефно обрисовывается, как только мысль останавливается на свойствах мира, на его отличиях от Бесконечного, Абсолютного. Два свойства отличают эмпирический мир от Абсолютного: во-первых, множественность и, во-вторых, конечный, ограниченный характер. Эти свойства и составляют непреодолимое препятствие для дедуктивного метода; переход от бесконечного совершенства к миру ограниченных и конечных вещей оказывается неосуществимым и невозможным. С этой невозможностью и с тем акосмизмом, который отсюда получался, Спиноза не мог примириться, ибо он слишком дорожил жизненным значением философии. Спиноза не остается при одном Абсолютном, он включает в свою систему также множественный и конечный мир. Но для этого ему, разумеется, пришлось отступить от принципов рационально-дедуктивного метода. Как множественность, так и конечность бытия у Спинозы не выводятся, а просто постулируются: и множественность и конечность являются в его системе как нечто иррациональное, необъяснимое из принципов разума.

2. Антиномия единства и множества в системе Спинозы. Множественность Спинозой постулируется уже в самом определении Абсолютного: Абсолютное, Бог им определяется как существо, состоящее из бесконечно многих атрибутов [Eth I, df 6]. Абсолютное, таким образом, является у Спинозы живым противоречием: с единством оно соединяет в себе и множественность. Правда, для нашего человеческого познания из всего бесконечного числа атрибутов имеют значение только два: мышление и протяжение. Но если иметь в виду только два упомянутых атрибута, то этим дело несколько не изменяется: это значит лишь то, что множественность ближайшим образом определяется как двойственность — двойственность, столь же мало соединяемая с единством, как и множественность вообще.

Правда, атрибут Спинозой определяется так, что множественность атрибутов оказывается как будто примиримой с единством субстанции. «Под атрибутом, — читаем в «Этике», — я разумею

необходимо вытекают из нее (т. е. сущности вещи), и тем их больше, чем более реальности выражает определение вещи, т. е. чем более реальность заключает в себе сущность определяемой вещи. Но так как Божественная природа имеет бесконечные атрибуты (по опред. 6), из которых каждый выражает бесконечную в своем роде сущность, то из ее необходимости необходимо должно следовать бесконечное множество вещей (т. е. все, что может подпадать бесконечному разуму) бесконечными способами, что и требовалось доказать» [Eth I, pr 16].

то, что разум представляет о субстанции, как бы нечто, составляющее ее сущность» [Eth I, df 4]. Если атрибуты выражают сущность одной и той же субстанции, то их множественность, по-видимому, не вредит ее единству. Но мы убедимся в обратном, если обратим внимание на то, как каждый атрибут выражает природу субстанции. По учению Спинозы, каждый атрибут выражает природу субстанции *in suo genere* [Eth I, pr 16], т. е. совершенно своеобразно, со своеобразной качественностью. Каждый атрибут должен быть понимаем через себя [Eth I, pr 10] и имеет бытие в самом себе [Ep 9; ср. Eth I, pr 29, sch]. С другими атрибутами он не имеет ничего общего и разворачивает свою самостоятельную, независимую от других атрибутов причинность*. В силу всех этих определений атрибуты превращаются в совершенно независимые друг от друга силы, или сущности, между которыми мысль не видит ничего общего, не может установить никакого единства. Атрибуты мышления и протяжения на деле сводятся у Спинозы к двум самостоятельным субстанциям — мыслящей и протяженной. Конечно, Спиноза утверждает, что оба атрибута выражают сущность одной субстанции. Но это единство у него просто постулируется, а вовсе не обосновывается. Единство субстанции остается, так сказать, закулисной стороной философии Спинозы. Спиноза о единстве говорит, но непосредственно такого единства он нам не представляет. То, что он действительно представляет, есть, напротив, двойственность независимых видов бытия, две независимые субстанции. Итак, монизм Спинозы сводится на степень постулата, который нет возможности осуществить; система Спинозы в действительности разрешается в полный дуализм.

<...>

3. Абсолютное и конечное в системе Спинозы. Насколько для рационального метода Спинозы оказалось невозможным вывести из единства субстанции множественность эмпирического бытия, настолько же невозможным оказалось средствами этого метода совершить переход от Абсолютного к конечному. Насколько дедуктивный метод Спинозы не давал выхода из единства субстанции, настолько же не давал он выхода и из ее абсолютного и бесконечного существования. Превращая проблему происхождения в проблему вывода из определения субстанции всего, что входит в ее содержание, рационалистический метод Спинозы, естественно, не мог найти дорогу к конечному бытию. В выводе не могло быть ничего такого, чего бы не

* См. о самостоятельной причинности мышления: Eth II, pr 5.

было в посылках, чего бы не было в самом основном определении. И если последнее заключает в себе лишь абсолютное существование, то, очевидно, это абсолютное существование должно принадлежать и всему, что из определения следует: существования конечного и ограниченного из существования абсолютного нельзя получить без нарушения правил логики. И Спиноза это прекрасно сознавал. «Все, что вытекает из абсолютной природы Бога, должно было всегда и бесконечно существовать или посредством того же атрибута существует вечно и бесконечно» «То, что следует из какого-либо атрибута Бога, поскольку этот атрибут изменен таким изменением, которое существует через него необходимо и вечно, должно таким существовать вечно и бесконечно» [Eth I, pr 22]. Это значит, что вечным и неизменным существованием должен обладать всякий модус, как тот, который непосредственно следует из атрибута Бога, так и тот, который зависит уже от другого модуса, но также обладающего вечным и бесконечным существованием. Таким образом, для Спинозы не оказывалось пути к миру конечных вещей, изменяющихся и влияющих одна на другую, то существующих, то исчезающих, не оказывалось пути к эмпирическому, непосредственно нам данному миру. Тот мир, который Спиноза выводит из своего определения Бога, есть неподвижный, чуждый всякого изменения мир идеальных вещей, которые существуют совершенно необходимым образом, сущность которых совпадает с существованием*. Но Спиноза не хочет ограничиться неопределенными и общими очертаниями этого мира. Напротив, как уже отмечалось выше, жизненные интересы его философии влекли Спинозу к эмпирическому миру, к миру непосредственно нам данных вещей. Как же Спиноза находит возможным ввести в круг своего рассмотрения мир конечных вещей?

4. Невозможность феноменалистического объяснения конечного бытия. Мир конечных вещей имеет для себя характерным признаком господство закона причинности. Здесь

* Это совпадение, конечно, нужно понимать не в том смысле, что существование вещей составляет неизбежное последствие их сущности. Это справедливо лишь в отношении Бога (см. Eth I, pr 20). В вещах же такого отношения между их существованием и сущностью установить нельзя, ибо тогда пришлось бы признать за ними самопричинность (см. Eth I, pr 24 dem). Сущность и существование в вещах, следующих непосредственно или через посредство венных модификаций из природы Бога, совпадают потому, что как первая, так и второе следуют из необходимости Божественной природы.

каждая отдельная вещь обусловлена другой конечной вещью. В силу этого ряд причин бесконечен, и первая причина принципиально исключается. Спиноза на эту точку зрения решительно становится. «Все отдельное, или каждая отдельная вещь, которая конечна и имеет определенное существование, может существовать и определяться к деятельности не иначе, как если она определяется к существованию и деятельности другой конечной причиной, которая также конечна и имеет определенное существование и так до бесконечности» [Eth I, pr 28]. Высказать такой взгляд на мир конечных вещей — значит резко подчеркнуть его противоположность абсолютному существованию. Установить какое-либо реальное отношение первого ко второму представляется невозможным. Ввиду этого единственным выходом для Спинозы, по-видимому, было понять мир конечных вещей чисто феноменалистически, т. е. признать его за чисто субъективное отражение подлинного трансцендентного существования. Такая точка зрения вполне надежным образом устраняла бы кажущуюся непримиримой противоположность конечного и бесконечного: ибо тогда бы эта противоположность основывалась на субъективной иллюзии, точнее, это была бы противоположность между подлинной действительностью и иллюзией и как таковая сама бы не имела реального характера.

И есть основание думать, что Спиноза именно в таком феноменалистическом смысле понимает мир конечных вещей. Два свойства принадлежат конечным вещам: случайность и конечное существование. И оба этих свойства Спиноза объясняет из субъективных оснований, именно неполнотой и незаконченностью нашего эмпирического познания. Мы видели, что эмпирическому познанию открывается бесконечная цепь причин, которая не может быть исчерпана; поэтому о вещах этого мира мы имеем познание «спутанное и обрубленное»*. Из этого непосредственно следует случайность предметов эмпирического познания. С точки зрения Спинозы, вещи мы представляем случайными и разрушаемыми лишь потому, что, познавая их эмпирическим способом через «воображение», мы не можем о них иметь полного познания: «Это и есть то, что мы должны разуметь под случайностью вещей и возможностью их разрушения (см. сх. 1 к теор. 33 ч. I); ибо, кроме этого, нет ничего

* «Человеческая душа, когда она воспринимает вещи по обыкновенному порядку природы, имеет познание о самой себе, о своем теле и о внешних телах не полное, а только спутанное и обрубленное» [Eth II, pr 29, cor].

случайного» [Eth II, pr 31]. «Случайной какая-нибудь вещь называется не по другому какому-нибудь основанию, как только ввиду недостаточности нашего познания. Ибо вещь, относительно которой мы не знаем, заключает ли сущность ее в себе противоречие, или относительно которой мы хорошо знаем, что она не содержит в себе никакого противоречия, и, однако же, ничего не можем утверждать наверняка относительно существования ее, такая вещь нам не может казаться ни необходимой, ни невозможной; и поэтому мы называем ее случайной или возможной» [Eth I, pr 33, sch]*. Таким образом, только от воображения зависит, что мы представляем вещи случайными как относительно прошедшего, так и относительно будущего [Eth II, pr 44, cor 1]. В вещах же самих по себе нет ничего случайного; они необходимы. Так именно мы и познаем вещи через разум. «К природе ума принадлежит воспринимать вещи истинно (по королл. теор. 14 ч. II) именно как они суть в себе, т. е. (по королл. теор. 29 ч. II) не как случайные, но как необходимые» [Eth II, pr 44]**.

Но, несмотря на эти, по-видимому, столь решительные заявления, к феноменалистическому истолкованию учения Спинозы о конечных вещах встречаются серьезные препятствия. Наряду с упомянутыми заявлениями, чувственное знание у Спинозы изображается такими чертами, которые ясно говорят о реалистической точке зрения, т. е. о том, что, по взгляду Спинозы, эмпирический порядок природы предполагается чувственным познанием, а не порождается им. Душа, по взгляду Спинозы,

* Впрочем, в Eth IV, df 3 дается как будто несколько иное понятие случайного. «Отдельные вещи, — гласит это определение, — я называю случайными, поскольку мы, рассматривая только одну их сущность, не находим ничего, что их существование необходимо полагало бы, или что необходимо исключало бы его». Но в действительности здесь только другими словами выражается то же понятие случайного. Рассматривать одну только сущность конечных вещей — значит познавать их неполным образом, ибо для их полного познания нужно рассмотреть ряд других конечных вещей, с которыми первые стоят в связи.

** Отсюда, конечно, нельзя вывести того заключения, что необходимый и вечный характер вещей определяется формой познания. Такая кантовская точка зрения совершенно чужда Спинозе. Через разум мы получаем адекватное познание сущности вещей, а эта сущность отличается необходимым и вечным характером: здесь познание всецело управляется предметом, а не предмет познанием. Другое дело — познание неадекватное, доставляемое воображением. Здесь имеет место формирование предмета со стороны субъективных условий, поэтому и известная зависимость предмета от них.

есть сложная идея [Eth II, pr 11] нашего тоже сложного [Eth II, pt 1–2] тела [Eth II, pr 13]. Таким образом, у Спинозы сущность души отождествляется с представлением собственного тела. Отсюда следует, что только собственное тело непосредственно отражается в душе. Что же касается других тел, то они нами познаются лишь постольку, поскольку наше тело подвергается с их стороны известным воздействиям, следовательно, поскольку в нашем теле возникают состояния, обусловленные действием на него других тел. Но «познание действия зависит от познания причины и заключает ее в себе» (аксиома 4 ч. I). Поэтому упомянутые состояния должны заключать и выражать не только природу нашего тела, но и природу тела внешнего» [Eth II, pr 16]. Такое объяснение чувственного знания ясно показывает, что для Спинозы мир конечных вещей является необходимым реальным условием этого знания. Таким образом, противоположность Абсолютного и конечного является для Спинозы реальной, действительной, а не призрачной лишь противоположностью и, как таковая, может быть разрешена не на гносеологической, но на метафизической почве.

5. Неудачная попытка Спинозы устранить антиномию Абсолютного и конечного. Попытку к такому разрушению Спиноза предпринимает уже в доказательстве к теореме 28 ч. I, — теореме, формулирующей его учение о мире конечных вещей. В этом доказательстве Спиноза старается установить связь между мировой причинностью и причинностью Божественной, учение о которой формулировано в Eth I, pr 16: «Из необходимости Божественной природы должно вытекать бесконечное множество вещей бесконечными способами». Чтобы установить эту связь, Спиноза заменяет нейтральное философским понятием выражение «вещи» соответствующим своему основному пантеистическому воззрению выражением «модус», модификация Божественной сущности. «Все, что определено к существованию, — гласит доказательство Eth I, pr 28, — определено так Богом (по теор. 26 и королл. теоремы 24). Но то, что конечно и имеет определенное существование, не может быть произведено абсолютной природой какого-нибудь атрибута Бога; ибо все, что вытекает из абсолютной природы какого-нибудь атрибута Бога, есть бесконечно и вечно (по теор. 21). Следовательно, оно должно было вытекать из Бога или какого-либо Его атрибута, поскольку Он представляется измененным каким-нибудь образом; ибо, кроме субстанции и модусов не существует ничего (по аксиоме I и опред. 3 и 5), а модусы (по королл. теор. 25) суть не что иное, как видоизменения (affectiones) атрибутов Бога.

Но из Бога или какого-нибудь Его атрибута, поскольку Он подвергнут такому видоизменению, которое вечно и бесконечно, оно тоже не могло вытекать (по теор. 22). Следовательно, оно должно было вытекать и определяться к существованию и деятельности Богом или каким-нибудь Его атрибутом, поскольку Он видоизменен таким видоизменением, которое конечно и имеет определенное существование. Затем, в свою очередь, эта причина или состояние (на том же основании, которым мы доказали первую часть этой теоремы) должно было определяться другой причиной, которая также конечна и имеет определенное существование, а эта последняя, в свою очередь, на том же основании, третьей и так до бесконечности». Приведенное доказательство, таким образом, предполагает, что в причинности «обычного порядка природы» скрывается зависимость вещей от Бога. Зависимость одной конечной вещи — оказывается — для Спинозы означает то же, что и зависимость вещей от Бога, только не в абсолютном смысле, а поскольку Он рассматривается подверженным известному состоянию и притом состоянию конечному. Так является знаменитое спинозовское *quatenus* — «поскольку», при помощи которого он пытается выйти из затруднения, в которое попала его система. Однако при ближайшем рассмотрении эта попытка оказывается тщетной: связь конечного с Абсолютным Спинозой не устанавливается, а лишь постулируется, представляется необходимой с точки зрения основного пантеистического воззрения, сама оставаясь столь же непонятной, как и была. В самом деле, Спиноза утверждает: конечная вещь зависит от Бога, поскольку она зависит от Его модификации. Это объяснение было бы великолепным, если бы само понятие модуса не представлялось в данном случае загадочным, если бы этот модус можно было так или иначе вывести из природы Бога. Но этого нет. Этот модус также зависит от природы Бога лишь *постольку*, *поскольку* зависит от другого модуса. Относительно последнего справедливо то же самое. Таким образом, зависимость конечных вещей от Бога, — зависимость, которая утверждается в согласии с основным тезисом пантеизма, на самом деле не дается, а переносится все далее и далее, т. е. она оказывается таким же неосуществимым постулатом, как и понятие первопричины. Итак, при помощи *quatenus* Спиноза, как и следовало ожидать, антиномии Абсолютного и конечного не разрешил; у Спинозы сохраняется резкий дуализм двух порядков бытия: абсолютного и конечного и, соответственно этому, двух точек зрения — философской и научной.

<...>

Психологические воззрения Лейбница и Спинозы

2. Учение Лейбница и Спинозы о всеобщей одушевленности; оригинальный характер учения Лейбница. Лейбниц и Спиноза совпадают между собой в определении области психической жизни, границы которой они раздвигают чрезвычайно широко. Согласно обоим философам, психическая жизнь распространена повсюду.

Конститутивный онтологический принцип лейбницевской системы — монада — построен по образцу души; монады — это духовные сущности. Такие духовные сущности, или «энтелехии», не только присущи царству органических существ, но лежат в основе и природы неорганической. Таким образом, у Лейбница получается оживление и одухотворение всей природы. «Так как, — говорит он, — повсюду в материи рассеяны первоначальные энтелехии (*entelechia primitivae*)... то поэтому по всей материи рассеяны и души»*.

Несколько иначе к тому же приходит и Спиноза. Этот вывод у Спинозы естественным образом получался из усвоенного им взгляда на человеческую душу как на идею тела: так как каждая вещь имеет (в атрибуте мышления) для себя соответствующую идею, то и все они имеют души, все они одушевлены. Спиноза так действительно и учит. Изложив свой взгляд на сущность человеческой души, Спиноза затем делает такую прибавку: «Сказанное о соединении души и тела имеет значение для других индивидов**», которые все, хотя и в различных степенях, однако, одушевлены (*animata sunt*)» [Eth II, pr 13, sch].

* De anima brutorum, VII, 330; ср.: *Considérations sur les principes de vie*, VI, 539 = p. n. 239. Нужно заметить, что сам Лейбниц избегал говорить о всеобщей одушевленности; он предпочитал выражаться, что материя организована во всех своих частях и эта организация простирается в бесконечность (*Considérations*, VI, 539, 544 = p. n. 240, 247). Но так как принципом организации у Лейбница является духовный принцип (душа, энтелехия), то нужно признать, что его точка зрения несколько не отличается от учения о всеобщей одушевленности.

** Под индивидами Спиноза понимает сложные тела. Вот его определение индивида: «Если несколько тел одинаковой величины стесняются другими телами до соприкосновения друг с другом или если они двигаются с одинаковыми или различными скоростями так, что сообщают известным образом свои движения друг другу, то мы будем говорить, что такие тела соединены друг с другом и все вместе составляют одно тело, или индивид, отличающийся от других этой связью тел» [Eth II, ax 2, df].

Раздвигая так широко рамки психической жизни, оба философа, естественно, совпадают между собой и во взгляде на психическую жизнь животных. Ни Лейбниц, ни Спиноза не могли уже после этого принять декартовский взгляд на животных, как на машины. Как известно, Лейбниц резко нападает на это картезианское воззрение*. В противоположность Декарту, он признавал у животных некоторую «среднюю степень восприятия (perceptionis), которую мы называем чувством (sensionem)**». И Спиноза выразительно заявляет о своем несочувствии картезианскому взгляду на животных: «Я не отрицаю того, что животные чувствуют (sentire)» [Eth III, pr 57].

В таком виде представляется параллель между Лейбницем и Спинозой во взгляде на распространение психической жизни. Параллель эта отличается значительной близостью, но для ее объяснения нет оснований допускать влияние на Лейбница воззрений Спинозы.

Прежде всего, учение о том, что все одушевлено, не составляло какой-либо специфической особенности воззрений Спинозы, свойственной только этому философу. О всеобщей одушевленности учили многие философы древнего и нового времени, с сочинениями которых Лейбниц был хорошо знаком. В «Новых опытах» он перечисляет тех писателей, которые «усвоили восприятия всем вещам». Он приводит имена Кардана, Кампанеллы, графини Сопнауэ, Ван Гельмона и Генри Мора***. Таким образом, нельзя сказать, что именно Спиноза навел Лейбница на мысль о всеобщей одушевленности.

Еще менее допустимо влияние Спинозы на Лейбница в самом способе обоснования этой мысли.

Учение о всеобщей одушевленности, в котором оба философа в такой степени согласуются между собой, стоит в прямой зависимости от понимания каждым из них сущности души, носителя психической жизни.

Для пантеиста Спинозы, все выведившего из Бога, душа — это Божественная идея тела, модус Божественного мышления, соответствующий определенному модусу протяжения. Понятие души у Спинозы необыкновенно упрощается: душа низводится до степени интеллектуального коррелята тела. При таком упрощенном понимании принципа психической жизни, естественно, получалось распространение его на всю природу,

* Notata quaedam circa vitam et doctrinam Cartesii, IV, 314.

** De anima brutorum, VII, 331.

*** V, 64.

включая сюда и мир неорганический. Ведь в Боге существуют идеи всех вещей, а раз эти идеи и есть души, то, стало быть, все вещи одушевлены, все они должны быть наделены психической жизнью. Таким образом, взгляд на душу, как идею тела, привел Спинозу к выводу, что все в мире одушевлено.

Лейбницевское учение о душе не имеет ничего общего с воззрением Спинозы. У Лейбница не фантастически-пантеистический упрощенный взгляд на душу, полученный чисто дедуктивным путем. Лейбниц во взгляде на душу стоит в согласии с опытной психологией. Душа у него есть субстанция; ее деятельность состоит в смене представлений; стимулом для этой смены служит стремление*. Такое учение о душе вполне согласуется с обычными представлениями о душе, с тем, что каждый находит в своем внутреннем опыте.

Спинозе, с его упрощенным взглядом на сущность души, ровно ничего не стоило распространить психическую жизнь на всю природу. Такое обобщение настолько просто, что его сделал бы и ребенок, стоит только уверить его в том, что душа — это идея тела и ничего более. Никакой умственной работы за этим спинозовским обобщением не скрывается. Совсем другое у Лейбница. Удержав то представление о душе, которое дается во внутреннем опыте, — удержав это представление во всем его своеобразии и специфической определенности, Лейбниц должен был проделать огромную умственную работу, чтобы достигнуть того обобщения, которое не стоило никакого усилия мысли для Спинозы. Лейбницу нужно было установить родство между тем миром, который нам открывается во внутреннем опыте, и той, по-видимому, совершенно чуждой нам и несхожей с нами природой, о которой нам говорит опыт внешний. Для этого требовалось произвести анализ материального бытия, который открыл бы черты сходства между этим бытием и нашей душой. В чем состоял этот анализ, можно видеть из «Новой системы»¹.

<...>

4. Учение Лейбница и Спинозы о бессмертии человеческой души. Различно понимая природу души, Спиноза и Лейбниц, естественно, должны были разойтись между собой и по вопросу о бессмертии человеческой души. Впрочем, это расхождение не так велико, как это можно было бы ожидать.

По-видимому, из спинозовского понимания существа души вообще и человеческой души в частности логически вытекало

* Princ. de la nat. et de la grâce, § 2,3, VI, 598–599 = p. n. 324–325; Monadol., § 14, 15, VI, 608–609 = p. n. 341.

отрицательное решение вопроса о бессмертии. Если душа есть идея тела, то она, по-видимому, должна вместе с ним и исчезнуть.

Она — только преходящая модификация единой субстанции, как и тело. Но нужно принять во внимание тот дуализм экзистенциальной и эссенциальной сторон бытия, который мы ранее констатировали в учении Спинозы. Душа вместе с телом являются преходящими модусами единой субстанции, если мы будем иметь в виду экзистенциальную сторону бытия, если мы будем рассматривать вещи под формой длительности, — так, как они нам открываются через воображение. Совсем другое получится, если мы отрешимся от длительности, как формы существования, и будем рассматривать вещи так, как они нам открываются через разум. Тогда и тело, т. е. всякий модус протяжения, превращается в вечную сущность, т. е. в одну из тех вечных и неизменных модификаций, которые «в бесконечном числе вытекают из необходимости Божественной природы» [Eth I, pr 16]. Понятно, что и соответствующая этой вечной модификации идея, или душа, также получает свойство вечности как вечная идея Божественного мышления [Eth V, pr 22]. Отсюда следует, что душа будет продолжать свое существование и по разрушении человеческого тела [Eth V, pr 23], ибо это разрушение, очевидно, может касаться экзистенциальной, эмпирической стороны тела, но не может касаться тела как вечной сущности и вечной модификации Божества.

Но, разумеется, это лишь метафизическое, онтологическое бессмертие; бессмертия же личного Спиноза не признает. Он выразительно подчеркивает, что воспоминание, составляющее элементарную основу личного бессмертия, возможно не иначе, как при наличии эмпирического тела, существующего под формой длительности [Eth V, pr 21]*.

Если теперь мы обратимся к учению Лейбница, то убедимся, что он является убежденным сторонником не только неразрушимости человеческой души, но и личного бессмертия.

<...>

6. Учение Лейбница и Спинозы об отсутствии реального взаимодействия между душой и телом; самостоятельный

* Вследствие этого происходит то, что, признавая душу вечной и допуская, таким образом, предсуществование души, Спиноза, однако, отрицает возможность для нее воспоминания о до-телесном существовании, так как в ней нет следов этого существования, да к тому же вечность не определяется временем и не может иметь ко времени никакого отношения [Eth V, pr 23, sch].

характер учения Лейбница. Спиноза и Лейбниц сходятся между собой также и в том отношении, что считают психическую жизнь совершенно диспаратным бытием сравнительно с бытием физическим. Никакое взаимодействие в собственном смысле между душой и телом невозможно. По взгляду Спинозы, ни тело не может определить душу к мышлению, ни душа тело к движению [Eth III, pr 2]. Это у Спинозы естественно вытекало из взгляда на тело и душу как на модусы различных атрибутов Бога, именно мышления и протяжения. Всякий атрибут познается лишь через себя [Eth I, pr 10] и не может быть познан через другой атрибут. А то, что справедливо относительно атрибутов, то справедливо и относительно их модусов; модусы одного не заключают в себе представления о модусах другого. А это для Спинозы, устанавливавшего, при помощи аксиомы 5 части I*, легкий переход от мира мысли в мир объективный, означало, что и объективно модусы одного атрибута не могут быть причиной модусов другого атрибута. Следовательно, тело и его состояния не могут производить тех или других модификаций мысли**.

Что касается Лейбница, то его мысль о том, что <ни> душа не может влиять на тело, ни тело не может влиять на душу, слишком общеизвестна, чтобы представлялась необходимостью развивать ее здесь подробно. Достаточно напомнить, что такой взгляд на отношение между душой и телом у Лейбница естественным образом вытекал из его взгляда на субстанцию как на самозаклученное бытие, не имеющее окон во внешний мир и потому недоступное никаким посторонним влияниям.

Как Спиноза, так и Лейбниц порицают Декарта за то, что он не был достаточно последователен, что, признавая совершенную разнородность физического и психического бытия, тем не менее он старался установить связь между душой и телом. Критике декартовской теории связи души с телом Спиноза посвящает значительную часть своего предисловия к V части «Этики». Здесь Спиноза уже отрешается от своего демонстративного метода и доказывает неосновательность картезианского мнения о непосредственной связи души с телом тем, что подобная связь непредставима для нашего ума. «Какое ясное и раздельное мнение имел он (Декарт) о мысли, соединенной теснейшим образом с частицей какой угодно величины?» — спрашивает Спиноза [Eth V, prf]. На ту же недопустимость для нашей мысли

* «Знание действия зависит от знания причины и заключает в себе последнее».

** См. Eth II, pr 6, dem.

какого-либо реального взаимодействия указывает и Лейбниц в своей критике вульгарного и картезианского взглядов на отношение между душой и телом*.

Таким образом, Спиноза и Лейбниц вполне совпадают друг с другом в резко отрицательном отношении к тому воззрению, по которому душа и тело находятся в реальном взаимодействии между собой. <...>

7. Лейбницевская предустановленная гармония и спинозовский параллелизм в развитии модусов мышления и протяжения. Как можно видеть из предыдущего параграфа, оба философа со всей решительностью отвергают возможность какого-либо реального взаимодействия между душой и телом. Между тем опыт свидетельствует, что в отправлениях души и тела господствует полное согласие. Это согласие и тому и другому мыслителю было необходимо объяснить. Для них возникала задача примирить результаты своих метафизических умозрений с эмпирическими данными.

Способ, которым достигает этого Лейбниц, известен всякому, кто хотя бы немного знаком с историей философии; этот способ состоит в предустановленной гармонии. Душа и тело, действительно, живут независимой друг от друга жизнью. Это как бы два автомата, совершающие свои операции независимо один от другого, каждый в силу свойственного ему устройства. Но премудрый Творец, создавший эти автоматы, устроил так, что они действуют согласно один с другим: когда в одном возникает известное состояние, тогда в этот самый момент во втором, совершенно независимо от первого, возникает соответствующее состояние. Это как бы двое часов, сверенных между собой с величайшей точностью и согласующихся благодаря этому из минуты в минуту и из секунды в секунду.

Выход, который находит Спиноза из того же затруднения, в высшей степени близко подходит к лейбницевской теории предустановленной гармонии. Этот выход состоит в идее параллелизма в развитии атрибутов протяжения и мышления. Модусы мышления имеют своей причиной Бога, поскольку Он рассматривается именно под атрибутом мышления [Eth II, рг 6, 7], а модусы протяжения — поскольку Бог рассматривается под атрибутом протяжения. Но эти различные, не сводимые один к другому, модусы развиваются параллельно, в строгом соответствии между собой и даже образуя вместе

* Письмо к Мальбранцу от 22 июня 1679, I, 330; письмо к нему же от 13 янв. 1679, I, 328.

одну вещь [Eth II, pr 7, sch]*. «Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей», гласит знаменитая 7-я теорема II части «Этики».

Сходство между предустановленной гармонией и спинозовским параллелизмом уже давно было отмечено. Первый на это сходство между Лейбницем и Спинозой обратил внимание известный Мендельсон в своих «Философских разговорах**». Но Якоби, против своего обыкновения***, выступает здесь на защиту самостоятельности Лейбница. Он не согласен с тем, чтобы Лейбниц был приведен к идее предустановленной гармонии Спинозой и Мальбраншем. По мнению Якоби, к этой системе Лейбница привело критическое рассмотрение картезианства, которое Лейбниц называл приходящей истинной философией. Принципы картезианской философии Лейбницу были настолько знакомы, что он мог и без Мальбранша и Спинозы прийти к своему учению о предустановленной гармонии****. Но нетрудно заметить, что, выступая против Мендельсона в защиту самостоятельности Лейбница, Якоби заговорил собственно о другом. Признавая, что критическое отношение к философии Декарта было достаточно в данном случае для Лейбница, Якоби, очевидно, имеет в виду мысль о невозможности фактического общения между душой и телом. Эта мысль действительно непосредственно вытекает из принципов декартовской философии. Но о предустановленной гармонии этого сказать нельзя. Устанавливаемое на основании картезианской философии воззрение на душу и тело, как на сущности, *toto genere*² различные, давало лишь отрицательное разрешение проблемы об отношении между душой и телом, показывая, что реального, фактического взаимодействия между ними быть не может. Между тем предустановленная гармония являлась как раз опытом положительного разрешения указанной проблемы ввиду полученного отрицательного вывода относительно невозможности реального взаимодействия между душой и телом. Ясное дело, что таких положительных решений проблемы об отношении между душой

* «Круг, существующий в природе, и идея этого круга, находящаяся также в Боге, есть одна и та же вещь, выраженная различными атрибутами».

** Mendelsohn's Philosophische Schriften, das 3-te Gespräch, в конце (цит. по *Jakobi*. Bd. IV. С. 65).

*** Как известно, Якоби всякую метафизику сводил к спинозизму, в том числе и систему Лейбница: см. Bd. IV, там же.

**** Bd. 4, zweite Abteilung. С. 109–110.

и телом могло быть много и они могли быть разнообразны; предустановленная гармония была лишь одним из способов разрешения этой проблемы. А если дело обстоит так, то, разумеется, нет никаких оснований говорить, что предустановленная гармония явилась прямым результатом последовательного проведения декартовского дуализма. Таким прямым результатом она являлась столь же, как и другие способы решения вопроса о взаимоотношении между душой и телом, вроде тех, которые давались в системах Спинозы или Мальбранша. Таким образом, мысль о том, что одного изучения философии Декарта для Лейбница было достаточно, чтобы прийти к предустановленной гармонии, ни в коем случае не может быть признана верной. Философия Декарта лишь ставила перед Лейбницем проблему о взаимоотношении между душой и телом. В способах же решения этой проблемы могло быть большое разнообразие, и здесь посторонние влияния и «внушения» могли вполне иметь место.

Когда Лейбниц создавал свое учение о предустановленной гармонии, долженствующее разрешить вопрос о взаимодействии между душой и телом, то перед ним уже были два готовых решения этого вопроса. Одно решение представлял Мальбранш своей теорией случайных причин, а другое решение давал Спиноза своим учением о параллельном развитии модусов мышления и протяжения. Лейбниц не мог не считаться с этими уже готовыми опытами разрешения занимавшей его проблемы, и они не могли не оказать некоторого влияния на его ум.

Однако больше данных в пользу того, что своей теорией предустановленной гармонии Лейбниц был обязан главным образом Мальбраншу, а не Спинозе. Основные метафизические принципы Мальбранша довольно близко стоят к воззрениям Лейбница. Учение о Боге, которое играет большую роль в теории предустановленной гармонии, у Мальбранша почти совпадает с лейбницевским понятием о Боге: оба в своем воззрении на Бога воспроизводят учение христианского богословия. Между тем спинозовское пантеистическое понимание Бога, лежащее в основе его теории параллелизма в развитии модусов, решительно чуждо Лейбницу и не имеет никаких точек соприкосновения с его воззрениями.

Затем, и само представление о душе и теле, свойственное Мальбраншу, более соответствует понятиям Лейбница об этих предметах, нежели взгляд на душу и тело Спинозы. Мальбранш держится точки зрения декартовского дуализма; у него душа и тело стоят друг против друга, как две независимые, *toto genere* различные сущности. Лейбниц, хотя и устранил

декартовский дуализм, хотя и сделал из души и тела однородные по своему существу субстанции, однако подходит к Декарту и Мальбраншу с той стороны, что смотрит на душу и тело, как на различные, независимые субстанции, которые, как таковые, исключают возможность какого-либо взаимного влияния. Одним словом, Мальбранш и Лейбниц совпадают между собой во взгляде на душу и тело как на отдельные, независимые одна от другой субстанции. Что же касается Спинозы, то его воззрения на душу и тело не имеют близкой параллели со взглядами Лейбница. У него душа и тело суть не субстанции, а лишь модусы единой Божественной субстанции. А по этой причине душа и тело у него и не противопоставляются столь резко относительно друг друга, как у Лейбница. Душа и тело у него в сущности различные определения, различные стороны одной и той же модификации Божественной субстанции. Различие между ними не такое, какое разделяет две независимые субстанции, а лишь то, каким отличаются два различных свойства одной и той же вещи и даже, пожалуй, две различные точки зрения, с которых рассматривают одну и ту же вещь.

Если обратить теперь внимание на сами способы разрешения проблемы об отношении между душой и телом, предлагаемые Мальбраншем и Спинозой, то и здесь нужно будет признать, что воззрения последнего более подходят к предустановленной гармонии, нежели воззрения Спинозы. Проблема, стоявшая перед Мальбраншем, сводилась к тому, чтобы дать разумное объяснение того удостоверяемого опытом факта, что функции души и тела, несмотря на несомненное, с метафизической точки зрения, отсутствие реальной связи и причинного отношения между ними, тем не менее с величайшей точностью согласуются между собой. Чтобы объяснить это, Мальбранш прибег к Божественной мудрости и Божественной силе. Это — Бог является причиной такого поразительного согласия в функциях двух независимых одна от другой существей. Это — Он всякий раз, когда возникает известное состояние в одной, производит соответствующее состояние в другой. Таким образом, причина лежит не в сущности вещей, но в особенности тех путей, которые избрал Бог при сотворении мира и управлении им. Близость этих воззрений к предустановленной гармонии бесспорна. Последняя также коренится не в сущности вещей, но в особенностях Божественного плана мироздания и мироправления. То, чем отличаются воззрения Лейбница от воззрений Мальбранша, состоит в одной лишь поправке, диктовавшейся, с одной стороны, представлением о Боге как

Премудрейшем существе, а с другой стороны, научным интересом отстоять независимость и механический характер мирового процесса. Эта поправка состояла в том, что Бог не производит тех или других состояний души или тела всякий раз и непосредственно, но, предвидя все отдельные состояния души и тела, Он так их создал, что они, живя независимой жизнью, вполне согласуются между собой.

Что касается Спинозовского способа разрешения проблемы о взаимоотношении между душой и телом, то в сущности он представляет мало сходства с предустановленной гармонией. Признавая лишь одну субстанцию, модусами которой и являются душа и тело, Спиноза имел перед собой другой путь, чтобы объяснить согласие в функциях души и тела. Этот путь ему представлялся субстанциальным единством тела и души. И тело, и душа представляют собой модусы одной и той же субстанции; можно даже сказать, что они представляют собой одну и ту же модификацию сущности Божественной субстанции и являются различными ее сторонами*. Таким образом, параллелизм в развитии модусов мышления и протяжения опирается у Спинозы на субстанциальное тождество этих двух сторон бытия. Этот параллелизм есть лишь двусторонность единого в своей глубочайшей метафизической сущности бытия. Следовательно, отличие Спинозы от Лейбница сводится здесь к очень существенному моменту: именно в то время как у последнего согласие в функциях души и тела не обуславливается самой метафизической сущностью их, так сказать, самим понятием о них (которое, наоборот, исключает всякое взаимоотношение между ними) и является до некоторой степени вещь искусственной, у Спинозы это согласие обуславливается самим метафизическим определением души и тела, требуется самими понятиями, которые он о них установил.

Что именно теория окказионализма привела Лейбница к его предустановленной гармонии, что последняя является лишь поправкой к теории случайных причин, это до некоторой степени

* «Субстанция мыслящая и субстанция протяженная, — говорит Спиноза, — составляют одну и ту же субстанцию, выражаемую в одном случае под одним атрибутом, в другом под другим. Точно так же модус протяжения и идея этого модуса составляют одну и ту же вещь, только выраженную двумя способами... Так что, — делает вывод Спиноза, — будем ли мы представлять природу под атрибутом мышления или под каким-либо иным атрибутом, мы во всех случаях найдем один и тот же порядок, иными словами, одну и ту же связь причин, т. е. что те же самые вещи следуют друг за другом» [Eth II, pr 7, sch].

подтверждается собственными признаниями Лейбница. В письме к Ремону Лейбниц пишет: «Я не нахожу, что мнения (*sentiments*) почтенного отца Мальбранша были слишком далеки от моих. Переход от случайных причин к предустановленной гармонии мне не кажется очень трудным»*. Точно так же в своем втором ответе Бэйлю Лейбниц говорит: «Многие очень прощательные люди сразу же приняли мою гипотезу и даже взяли на себя труд рекомендовать ее другим. А некоторые очень ученые (*habiles*) люди мне заявили, что они уже держались ее; точно так же некоторые говорили, что они именно таким образом понимали гипотезу случайных причин и не различали ее от моей, чему я очень рад»**.

Однако нельзя не отметить того, что в учении о предустановленной гармонии есть такая сторона, которая приближает Лейбница к Спинозе. Как уже было отмечено выше, параллелизм в развитии модусов мышления и протяжения у Спинозы объясняется самим существом тела и души, осуществляется естественно, можно сказать, механически. То же нужно сказать о предустановленной гармонии. Согласие между душой и телом там точно так же совершается естественно, обуславливаясь раз данной всем сотворенным сущностям организацией. Различие между Лейбницем и Спинозой возникало лишь с поднятием на более высокую ступень метафизического умозрения, когда речь заходила уже об объяснении этого естественного процесса. Лейбниц здесь прибегал к идее Разумной Причины, установившей такой порядок; Спиноза же мог сослаться лишь на природу своей субстанции, которая производит вещи именно так, а не иначе. Таким образом, Лейбниц приближается к Спинозе как раз в том пункте, в котором он расходится с Мальбраншем. Однако едва ли поправка, внесенная Лейбницем в теорию окказионализма, была подсказана ему философией Спинозы. Лейбниц, собственно говоря, не нуждался в указании Спинозы, чтобы внести свою поправку в систему случайных причин. Она подсказывалась духом ученого естествоведа, так сильным в Лейбнице, подсказывалась механическим объяснением природы, введенным новой философией.

Таким образом, сделанный нами анализ психологических воззрений обоих философов прекрасно подтверждает

* Письмо 1714 г., III, 624.

** Réponse aux reflex. dans 2-de édition du Dictionnaire de M. Bayle, IV, 567.

высказанную в начале этой главы мысль об отсутствии глубокого сходства между психологией Лейбница и Спинозы. Их воззрения нам кажутся сходными, совпадающими между собой лишь до тех пор, пока мы ограничиваемся, так сказать, их поверхностной стороной. Но чем более мы углубляемся в существо психологических взглядов обоих философов, чем далее мы входим внутрь их, чем более мы приближаемся к их принципиальным основам и существенным пунктам, тем более сходство отступает на задний план и на его место являются глубокие и принципиальные различия. Если же и остается между психологией Лейбница и Спинозы какое-либо принципиальное родство, то оно очевидным образом объясняется той общей картезианской почвой, на которой развились обе занимающие нас философские системы.





Л. ШЕСТОВ

Potestas clavium¹

<фрагмент>

Часть 3. О корнях вещей

«Res nullo alio modo vel ordine a Deo producti potuerunt, quam productae sunt»², — говорит Спиноза. И в этих немногих словах он как нельзя точнее выразил исторические задачи и приемы искания философии. Бог, создавая вещи, создавая мир, только покоряется своей природе, в таком же роде, в каком геометрические теоремы развиваются из аксиом и определений. Сумма двух сторон треугольника больше, а разность меньше третьей стороны, сторона вписанного в круг правильного шестиугольника равняется радиусу этого круга и т. д. — вплоть до последней теоремы все есть необходимое развитие основных положений. И подобно тому как геометр не может вписать в круг ромба, так не мог Бог до сих пор создать крылатых людей или разговаривающих львов. И подобно тому как геометру видно, что сторона вписанного в круг правильного шестиугольника должна равняться радиусу этого круга, так философ до тех пор не может успокоиться, пока не убедится, что человек должен быть бескрылым, Эпиктет не мог не быть рабом, а Сократу так и полагалось умереть смертью злодея. Понимание есть последняя цель философии. Когда Гегель «понял», что смерть Сократа была «разумным» несчастьем или трагедией³, когда он съел или вышел эту «истину», он насытился, удовлетворился, и ему казалось, что все читающие его произведения должны тоже насытиться и получить удовлетворение и что его «судьба Сократа» есть потому более философское произведение, чем «Федон» Платона, который является не ответом, а вопросом, и притом таким вопросом, на который, по-видимому, никто никогда не даст надлежащего, удовлетворяющего или насыщающего ответа.

V

Спиноза идет еще далее Гегеля. По крайней мере, в своем аскетизме он смелее, решительней и откровеннее. Мы знаем дерзновенное и загадочное заявление родоначальника цинизма Антисфена: лучше мне сойти с ума, чем испытать удовольствие. Передают, что Диоген называл Антисфена громкой трубой, которая не слышит сама себя. Неизвестно точно, почему ученик так отзывался об учителе. По всей вероятности, именно приведенное изречение дало повод Диогену к такого рода «психологической» критике. Философ, по мнению Диогена, должен не говорить, а действовать. И я думаю, что из новейших философов требованию Диогена наиболее других ответил бы Спиноза. Он и вправду «делал» свою философию и тщательнейшим образом вытраивал из своего «бытия» все «чувственные» элементы, так что ему больше чем кому-либо удалось превратить свою душу в общее понятие. Он перестал быть Спинозой *hic et nunc*⁴, он стал *philosophus*'ом, т. е. существом не только бесплотным, но и «бесчувственным», как тот Бог, которому он поклонялся. Я думаю, что именно этим он внушал такое суеверное отвращение к себе современникам, и этим же он покорила сердца дальних потомков, вновь открывших или отрывших его из-под десятилетий забвения.

Биография Спинозы говорит нам, что среди живых людей XVII-го столетия долгое время блуждало привидение — если под привидением разуметь то, что под этим словом обычно разумелось: т. е. существо, умеющее по-человечески мыслить и даже по-своему заинтересованное земной жизнью, но лишенное всех тех чувственных свойств, по которым мы всегда отличаем живых от призраков. Привидение есть нечто среднее между мертвецом и живым. Оно не мертво, ибо оно вступает в общение с людьми, но оно и не живет, ибо существующее для него не существует. И отношение к привидению особенное: одни его боятся, другие пред ним преклоняются.

И вот любопытнейший вопрос: как произошла со Спинозой такая странная метаморфоза, почему он из человека превратился в привидение? Вопрос тем более любопытный, что, хотя, по учению Спинозы, *res nullo alio modo vel ordine a Deo produci potuerunt quam productae sunt*, у нас есть все основания думать, что та *res*, которая существовала в свое время под именем Бенедикта Спинозы, сделалась тем, чем она стала, т. е. предметом страха и удивления людей, вовсе не в силу «необходимости» и даже не в силу необходимости своей внутренней природы.

И Бог тут нисколько не замешан. С этой вещью произошло нечто поистине замечательное: она вырвалась из связи с остальными вещами, из той среды, в которую ее поместила судьба, и стала не такой, какой ей полагалось бы быть в силу необходимости, а такой, какой, по особенному, ей одной свойственному капризу, она быть захотела. И если правда, что Бог создает вещи, то в данном случае, нужно думать, Бог остановился на полпути. Он начал создавать Спинозу обычным способом, но, увидав, какой своеобразный материал попал ему под руку, предоставил ему самому кончать себя. И, конечно, Спиноза, такой, каким мы его знаем, создан не Богом и не в силу необходимости, а самим собой и по свободному произволу, может быть, в осуществление той свободы, о которой рассказывал Достоевский устами своего Кириллова⁵. Я скажу еще больше. По Спинозе, камень, если бы был одарен сознанием, считал бы, что он не падает на землю, повинуюсь закону притяжения, а свободно мчится куда ему вздумается. Так вот, камень, обладающий сознанием, быть может, и не догадался бы, что он не летает, а падает, но даже камень, не обладающий сознанием, должен был бы понять, что Спиноза стал Спинозой не в силу необходимости, а по свободному решению воли.

Теперь посмотрим, каким образом он превратился в привидение или в то, что люди приняли за привидение. Ответа на этот вопрос вы не найдете ни в одном из его основных произведений — ни в «*Этике*», ни в «*Теолого-политическом Трактате*», ни даже в письмах. Там он уже законченный *philosophus*, там пред нами человек, преодолевший все сомнения, выкорчевавший из себя все человеческое, — словом, там пред нами человек вообще, человек-понятие, чистый интеллект с незыблемым принципом: *de natura rationis non est res ut contingentes, sed ut necessarias contemplari*⁶. Но в «*Tractatus de intellectus emendatione*» мы можем хоть отчасти проследить тот процесс, посредством которого «этот человек», т. е. человек живой, превращается в человека-понятие. Правда, и здесь даже Спиноза необыкновенно выдержан и скуп на откровенные признания, точно такого рода сведения должны быть намеком, и то лишь для посвященных: намеком, по которому можно судить, что за экзотерической философией скрывается философия эзотерическая. Гегель, как известно, ужасно негодовал против допущения такого противопоставления⁷. Но мне кажется, что в этом случае Гегель был недостаточно проницательным, — быть может, *ex officio*⁸. Несомненно, что у каждого человека существуют две философии — одна явная, выраженная, для всех

и всем доступная, другая — тайная, не только недоступная для всех, но временами непостижимая даже для того, кто ее создал и выносил в душе своей. Она почти не находит внешней формы для своего выражения. Отрывочные, вырвавшиеся словно против воли фразы, слова, полуслова, интонации, восклицания — такими и только такими способами дает о себе знать эта невидимая, скрытая, но, может быть, значительнейшая часть жизни человеческой души. Даже Гегель, который по своим устремлениям был особенно далек от такого рода переживаний, не мог, хотя бы мимоходом и с презрением или пренебрежением, не отметить факта «музыкального» сознания. Но, как мы знаем, Гегель искал материализации даже общих понятий, *Festigkeit der Allgemeinheit*⁹, и больше всего боялся одушевленности, в которой он справедливо усматривал носительницу столь враждебных ему начал случайности и произвола. И потому между Гегелем и Спинозой, несмотря на сходство их пантеистических идей, чувствуется столь существенная разница. Гегель беспечней, уверенней Спинозы, как человек, за которого труднейшее проделали другие. Свою власть вязать и разрешать, *potestas clavium* он получил по наследству, она передана ему через длинный ряд поколений — и он думает, что она от Бога. Спиноза сам добыл ее и знает, как всякий, кто сам добывал власть, хотя бы и царскую, какой ценой она покупается. Оттого у Гегеля есть все ответы на все вопросы. У Спинозы же есть только «этика», т. е. наука, которая показывает, что человек может, если пойдет на великое самоотречение и проделает труднейшие *exercitia spiritualia*¹⁰, сделаться метафизическим существом, иначе говоря, обратиться в чистую мысль, равно независимую и от случайностей земного бытия, и от превратности индивидуальной судьбы. Конечно, Спиноза не первый ставил такую задачу и не первый ее выполнил. Но первенство тут не при чем. В *таких* делах опыт предшественников ровно ничего не дает. Нужно самому проделать от начала до конца все то, что требуется для превращения живого человека в идею или понятие. В древние времена люди чаще ставили себе такие задачи. Даже досократовской философии они не были чужды. Но сведения наши о древних слишком скудны, чтоб отваживаться у них искать ультраэзотерическую философию. Даже о циниках и стоиках мы знаем мало. В новейшее же время наиболее замечательным примером такой философии является Спиноза.

И вот, в своем «*Tractatus de emendatione*», он вкратце передает, что с ним было. Как и всякому человеку в молодости, ему

казалось, что лучшее в жизни — это *divitiae, honores* и *libidines*¹¹. Но вскоре он убедился, что все это добывается с величайшим трудом, редко кому достается и, сверх того, в высокой степени бременно. Да и по существу своему не может дать истинного удовлетворения. Богатому человеку хочется еще богатств, почести только будят жажду новых отличий, а наслаждения оставляют после себя лишь чувство пустоты. Что же делать? Как человек, заболевший смертельной болезнью, Спиноза почувствовал себя обреченным на отчаянное лечение: отречение. Само лекарство могло убить его. Но другого выхода не было. Он отрекся от мира и нашел ту *amor erga rem aeternam*¹², которая одна только может исцелить человеческую душу и дать ей то высшее благо — конечно, благо интеллектуальное, — о котором мечтают бедные потомки Адама с той поры, как их прародители были изгнаны из рая.

VI

Я знаю очень хорошо, что Спиноза в еще большей степени, чем Гегель, был врагом мифологии, что для него библейская мифология не имела никаких преимуществ пред языческой. И все-таки я не мог не вспомнить про Адама и грехопадение. Свою этику Спиноза заканчивает словами: *omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt*¹³, — что это, как не передача «своими словами» грозного напутствия Бога Адаму и Еве при изгнании из рая: в поте лица своего будешь добывать хлеб свой и т. д.? Почему все прекрасное должно быть редким и трудным? Казалось бы, наоборот, что хлеб насущный человеку следовало добывать легко и радостно. И женщине — рождать детей без болей. Ведь все, что «естественно», должно было бы, если только слово «естественный» имеет хоть какой-нибудь смысл, — соответствовать воле и устремлению, а также и физической организации человека. Труд бы должен был быть потребностью нашей, а роды не только безболезненными, но приятными. Даже смерть, как естественный конец, должна была бы быть не страшной, а желанной гостьей.

Но Спиноза, как и все большие философы, чувствовал, что в философии нужно идти не по линии наименьшего, а по линии наибольшего сопротивления. Если правильно, что *πόλεμος πατήρ πάντων*¹⁴, то философия должна быть *πόλεμος* по преимуществу. Оттого, вероятно, эвдаимонистические,

гедонистические и даже утилитарные теории морали никогда долго не заживались на земле. Философ ищет трудного, ищет борьбы. Его стихия — проблематическое и вечно проблематическое. Он знает, что рай потерян, — и хочет вернуть потерянный рай. Если нельзя вернуть сейчас или в ближайшем будущем, он готов ждать годы, десятилетия, до конца жизни, — а нужно, отложит задачу и на после смерти, хотя для этого пришлось бы жить в величайшем напряжении и всегда испытывать лишь муки и боль неосуществленного материнства.

У Спинозы, несмотря на загадочное и все покоряющее внешнее спокойствие, эта напряженность достигает крайней степени. Быть может, самое замечательное в его философии, что он умел говорить простыми, даже бедными словами о тяжчайших и величайших событиях своей внутренней жизни. Его прославившееся изречение: *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*, — вовсе не значит, что он не смеялся, не плакал и не проклинал. Я далее готов перевести его словами Паскаля, на первый раз как будто столь противоположными: «*Je n'approuve que ceux, qui cherchent en gémissant*»¹⁵. Когда он, подобно монаху, дающему обеты воздержания, бедности и послушания, отрекается от *divitiae, honores et libidines*, кажется, что вновь повторяется трагедия изгнания Адама из рая. Ведь что такое *divitiae, honores et libidines*? Как будто три маленьких слова — да еще таких, которые никогда не таили в себе ничего привлекательного для философа. Но ведь под ними весь Божий мир! Если хотите, даже рай, ибо, как передается в Библии, в раю было великое изобилие всех богатств, и радости там не возбранялись, человек был в почете, и все страсти, кроме одной — страсти к познанию, — были дозволены и даже поощрялись¹⁶. Теперь стоит над всем этим ангел с огненным мечом, и только к дереву познания, к *intelligere*, остался свободный доступ.

Конечно, и огненный меч, и ангел — только образы. Я не хочу смущать современного образованного читателя, требуя от него веры в сверхъестественное. И вообще, я никаких требований не предъявляю. Но вот действительность. Хотите — не хотите, Спиноза прав: и *divitiae, honores et libidines*, — Боже, какими жалкими и ничтожными являются они здесь, на земле! Если лаконические рассуждения Спинозы вас не удовлетворяют, перечтите Шопенгауэра: он вам обо всем расскажет со свойственной ему яркостью красок и живописью воображения. И прибавит, что в маленьком трактате Спинозы все это *implicite* уже заключено.

VII

Но, спросят, при чем же тут ангел и огненный меч? Есть и то и другое, только не вне, а внутри человека, как и то яблоко, которое проглотил наш праотец. Они в нашем стремлении intellectualigere, в искусстве созидать общие понятия. Стоит только человеку, как это сделал, по завету своих предшественников, Спиноза, заговорить на языке общих понятий, и рай мгновенно превращается в ад. Там, где были прекрасные сады, где пели птицы, играли вчера сотворенные и вечно юные львы, где радовались, любили, где была жизнь, свободная и торжествующая, там появились divitiae, honores, libidines — понятия, которые, будете ли передавать на русском или на латинском языке, обозначают одно: смерть, смерть и смерть. И философия Спинозы с ее гордой вершиной, amor Dei intellectualis, — тоже смерть: внутри человека стоит ангел с огненным мечом и не пускает в рай.

Древнее проклятие с нас не снято. Мы сами оказываемся и преступниками, и своими добровольными палачами. «Res nullo alio modo vel ordine a Deo produci potuerunt quam productae sunt» [Eth I, pr 33], или, по Гегелю, vernünftiges Unglück!¹⁷ Как мог человек дойти до того, что последнее удовлетворение он стал находить в сознании, что «несчастье разумно» и что Бог не мог создать вещи иными, чем он их создал? А ведь на этом нам предлагают остановиться, в этом видят высшую мудрость, самое ценное, что бывает в жизни. Даже сладкопеец Гораций убеждает нас, что завиднейший на земле удел — это удел мудреца:

Sapiens uno minor est Jove, dives
Liber, honoratus, pulcher, rex denique regum¹⁸.

Кто так говорит? Древний змей, воплотившийся в поэта и вновь соблазняющий людей красотой плодов от дерева познания добра и зла? Если бы один Гораций! Его можно было бы и не слушать: полла ψεύδομαι οὐ αἰδοί (много лгут певцы)¹⁹. Но Гораций только повторяет то, что постоянно твердят философы — философы, которым отлично известно, что в этих уверениях нет ни слова правды. Мудрец вовсе не прекрасен, и не свободен, и не царь царей. Он связан, он безобразен, он — последний из рабов и уступает не только Юпитеру, но самому ничтожному из смертных.

Конечно, «экзотерическая» философия обязана молчать об этом. Я думаю, что далее и посвященные между собою об этом

не разговаривают. Только у *святых* вы встречаете такого рода признания, — но святые об этом умели так говорить, что им никто никогда не верил. И вообще это одна из тех великих тайн жизни, которые остаются тайнами даже и в том случае, если их выкрикивают на всех площадях. Философам, как и святым, нужна *sancta superbia*. И Спиноза в последнем счете только и жил что «святой гордостью», о которой в своих сочинениях ничего не рассказал, ибо ее невозможно трактовать, как трактуете перпендикуляры и треугольники. Ее нужно воспевать, как пищу богов, как нектар и амброзию. Этика Спинозы в целом и есть торжественная, хотя далеко не торжествующая, песнь во славу *sancta superbia*.

Говорят, что интуиция есть единственный способ постижения последней истины. Интуиция происходит от слова *intueri* — смотреть. Люди очень доверяют своему зрению и имеют для этого, конечно, достаточно оснований. Но нужно уметь не только видеть, нужно уметь и слышать. Философам следовало бы подобрать производное от *audire*²⁰ существительное и дать ему все права интуиции. Даже больше прав. Ибо главное, самое нужное — увидеть нельзя: можно только услышать. Тайны бытия бесшумно нашептываются лишь тому, кто умеет, когда нужно, весь обращаться в слух. В такие минуты открывается, что не все в жизни «разумно» и менее всего разумно «несчастье», что Бог — не общее понятие и не то что не действует «по законам» своей природы, а сам есть источник и всяких законов и всяких природ, что вещи созданы Богом, как они созданы, а могли бы быть созданы и иначе, что философ, принужденный познавать мир при посредстве общих понятий, есть не *rex regum*, а *servus servorum*²¹, самый последний из всех людей, какими были и прославленные святые, Тереза или ее ученик Джiovанни дель Кроче и др. Но увидеть всего этого — нельзя: можно только услышать...

В новейшее время Гуссерль определил философию как *ρίζματα πάντων* — учение о корнях всего²². Это определение, в котором нельзя не заметить реминисценции Эмпедоклова: *τέσορα γὰρ πάντων ρίζματα πρώτων αἰώνων*²³, необычайно соблазнительно и в своем роде правильно изображает задачи, которые философия в лице виднейших своих представителей всегда себе ставила. Однако исчерпывающим его назвать нельзя. Конечно, человек стремится постичь корни и источники всего существующего. Но и Плотин прав, когда на вопрос, что такое философия, он отвечает: *τὸ τιμώτατον* — самое важное, самое значительное. Человек ищет корней всего не потому, что его толкает к этому

неудовлетворенное любопытство. Он ждет — правильно или неправильно, что там, где корни и начала, — там и самое важное, самое значительное, самое для него нужное.

Если бы случилось, скажем, что обыкновенный материализм заключал в себе «последнюю истину», то философия, конечно, уже не заслуживала бы названия науки наук. Раз все из праха возникло и в прах обратится — стоит ли интересоваться корнями и началами? Так что, отыскивая $\rho\iota\zeta\omicron\nu\mu\alpha\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$, философ стремится к $\tau\acute{o}\ \tau\iota\mu\acute{\omega}\tau\alpha\tau\omicron\nu$, т. е. ищет источников живой и мертвой воды.

Даже давший обет отречения монах Спиноза учит [Eth I, pr 11]: «*Posse non existere impotentia est, et contra posse existere potentia est... Ergo, Ens absolute infinitum, hoc est Deus, necessario existit*»²⁴. Ведь вот и монах, а гонится за *potentia*! А ведь *potentia* — это те же *divitiae*, *honores* и, если угодно, *libidines*, только до некоторой степени освобожденные от тех условностей и случайностей, которые «усвоенъ» себе всякого рода земным бытием.

Знатный и богатый человек есть человек властный прежде всего, а потому — свободный и гордый. Сам же Спиноза богатство и знатность отводил только потому, что человек не в силах удержать за собою добытые или доставшиеся ему по наследству *divitiae* и *honores*. Когда же он их назвал словом *potentia*, ему показалось, что дело в корне изменилось, ибо *potentia*, по крайней мере та *potentia*, о которой он мечтал, была определена им в терминах или предикатах, не допускающих и мысли об уничтожении. Но здесь, конечно, вся аргументация ошибочна. Начать с того, что *posse non existere* можно считать и силой и слабостью. Может быть, высшему существу должен быть в равной степени предоставлен выбор между существованием и несуществованием. А затем, если и согласиться со Спинозой, что *posse non existere* — *impotentia est*, кто может обязать нас отдавать предпочтение силе пред слабостью? Или, вернее, разве стремление к силе не есть *libido*, одна из тех страстей, от которых Спиноза дал обет отречься? Разве в геометрии есть место *potentia*? И, главное, стремлению к *potentia*? Математически рассуждая, *potentia* есть некая кривая, т. е. геометрическое место точек, имеющих одно определенное свойство, *impotentia* — другая кривая, т. е. опять же геометрическое место точек, имеющих определенное свойство. Первая, скажем, есть круг, вторая — эллипс. Совершенно очевидно, что нет никакого основания отдавать предпочтение кругу пред эллипсом. Бог может иметь своим предикатом и *posse existere*, и *posse non existere*,

если его судьба решается *more geometrico*. Я хочу сказать, что «доказательство» здесь заключает в себе *petitio principii* и не может не заключать его. Ясно, что прежде чем приступать к доказательствам, Спиноза, в каком-то процессе, в его сочинениях не выявленном (и не выявленном, вероятно, *умышленно*), решил вопрос не только о бытии Бога, но и обо всех его предикатах, и лишь когда ему пришлось высказаться пред людьми, он вспомнил о геометрии. Вспомнил, ибо боялся, что без доказательств его мысли будут встречены недоверием и насмешкой. А ведь его философия была для него τὸ τίμιώτατον — самым важным! И нужно было ее оберечь во что бы то ни стало, всеми способами, какие только были в его распоряжении. Если бы Спиноза был царем или папой, он обратился бы к кострам и пыткам. Но он был бедным, слабым, никому не известным человеком. В его распоряжении был только его разум. И он написал «*Ethica more geometrico demonstrata*».

Оказалось, что таким способом можно тоже очень многое охранить. Даже на долгое время и лучше, чем кострами и пытками. Но все-таки — не навсегда. Если у философии Спинозы не найдется другого способа защиты, то и его Бог, как и тот Бог, которого охраняли инквизиторы, не будет в силах противиться времени... И еще, по-видимому, очевиднее, что вопрос должен быть поставлен иначе — так, как его ставили люди, еще свободные от нашей самоуверенности и предвзятости: не человек «защищает» Бога, а Бог защищает человека или, иначе говоря, Бога нужно не защищать, а искать, и, стало быть, в философии, если она хочет осуществить завет Плотина и стать τὸ τίμιώτατον (самым важным делом), разум должен отказаться от притязаний на суверенитет. Ему не дано «все черпать из себя», не он был в начале. Истоки и корни лежат за пределами разума.





Л. И. ШЕСТОВ

**Сыновья и пасынки времени
(Исторический жребий Спинозы)**

Et audivi vocem Domini dicentis: Quem mittam? et quis ibit nobis? Et dixi: Ecce ego, mitte me. Et dixit: Vade, et dices populo huic: Audite audientes, et nolite intelligere: et videte visionem, et nolite cognoscere. Excaeca cor populi hujus et aures ejus aggravata; et oculos ejus claude: ne forte videat oculis suis... et corde suo intelligat.

Isai VI. 8–10¹

I

Мало кто сейчас решится повторить вслед за Гегелем, что история философии выявляет ступени развития духа. Современные историки философии свысока относятся к такого рода отвлеченным построениям. Они хотят быть прежде всего историками, т. е. правдиво рассказать «то, что было», и вперед отвергают всякие связывающие свободу исследования, предвзятые идеи. Если верить тому, что говорят люди, то можно подумать, что никогда еще не было в них так сильно стремление к свободному исследованию, как в наши дни. Первая заповедь современной философии: ты должен освободиться от всех предпосылок. Предпосылка объявлена смертным грехом, принимающие предпосылки — врагами истины.

Спрашивается: выиграли ли мы оттого, что ввели новую заповедь, новый закон? У апостола Павла есть загадочные слова: «Закон же пришел, чтобы умножилось преступление»². И точно — где закон, там и преступление. Как ни трудно нам примириться с этим, нужно сказать: не было бы законов, не было бы преступлений. В данном случае люди сказали бы открыто,

что для них их предпосылки важнее, чем их философия, важнее всего на свете, что все дело их жизни в том, чтоб провозгласить и отстаивать свои предпосылки.

У Декарта, «отца новой философии», который первый провозгласил заповедь: да не будет в философии предпосылок (он это формулировал в словах — *de omnibus dubitandum*³), была, конечно, своя предпосылка. Какая-то могучая, непреодолимая сила, которую он бы не мог назвать по имени и имени которой он и не допытывался, но которая им владела безраздельно, влекла его неудержимо к одной цели: *во что бы то ни стало изгнать из нашей жизни тайну*. Истина, говорил он, только в том, что может быть ясно и отчетливо (*clare et distincte*) познано. Все, что познается смутно, все таинственное истиной быть не может. И это утверждение, по его мнению, — уже не предпосылка. Это то, в чем никто, нигде, никогда не сомневался и сомневаться не мог: ни люди, ни ангелы, ни даже сам Бог. Чтоб вперед устранить всякую возможность упреков и возражений, он сам начал с того, как он уверяет, что во всем усомнился. И только когда убедился, что есть истина, которая выдерживает напор каких угодно сомнений, он стал философствовать — твердо уверенный, что теперь философия уже не может сбиться с пути, ибо добыла, наконец, верный — не талисман, — а компас, о котором люди мечтали чуть ли не с сотворения мира. Сам Бог, учил Декарт, хочет, должен хотеть, чтобы мы обладали истиной. И это было для него суждением столь же ясным и отчетливым, как и то первое, открытое им суждение, которое он формулировал в словах: *cogito, ergo sum*. Бог не хочет обманывать людей. *Velle fallere vel malitiam vel imbecillitatem testatur, nec proinde in Deum cadit*⁴: желание обмануть свидетельствует либо о злостности, либо о слабости, и, стало быть, Богу приписано быть не должно. Бог не хочет быть обманщиком и, главное, если бы и хотел, то не мог: *cogito, ergo sum*.

Кто не читал произведений Декарта, тому трудно даже вообразить себе тот необычайный подъем и пафос, ту взволнованность, которыми они преисполнены. Несмотря на видимую отвлеченность темы, это — не трактаты, а вдохновенные поэмы. Даже прославленная философская поэма Лукреция «*De rerum natura*»⁵ написана далеко не так сильно и пламенно, хотя, как известно, у Лукреция была своя предпосылка, во многом напоминавшая декартовскую, и тоже для него гораздо более близкая, чем тот эпикуровский атомизм, изложению которого она посвящена. Декарт, повторяю, стремился к одному: освободить мир, жизнь, людей от тайны и от таинственных сил,

державших все в своей власти. Зависимость — даже от всео-
вершенного Существа — казалась ему невыносимо тягостной
и мучительной. Он доверял только самому себе. И при мыс-
ли, что нет никого во вселенной, кто хотел бы, кто мог бы об-
мануть его, что никому не нужно доверять, верить, что он сам
(себе-то он верил безусловно!) отныне хозяин и творец своей
судьбы, душа его исполнялась экстатическим восторгом, трак-
таты превращались в поэмы, торжествующие, ликующие, по-
бедные песни. Бог не хочет обманывать людей, Бог не может,
хоть и захотел бы, обмануть людей. Над Богом и над человеком
есть вечный «закон». Если только ясно и отчетливо разглядеть
этот закон, все тайное станет явным, тайна исчезнет из мира
и люди станут, как боги.

Люди станут, как боги! Декарт таким языком не говорил.
Это через двести лет после него так говорил Гегель. Декарт
был принужден еще не договаривать, он еще помнил, как нам
объясняют историки, участь Галилея. Даже и современники
так о нем думали. Боссюэт писал о нем: «Monsieur Descartes
a toujours craint d'être noté par l'Eglise et on lui voit prendre des
précaution qui allaient jusqu'à l'excès»⁶. И все-таки, при всей
своей осторожности, он гениально, бесподобно выполнил свою
историческую миссию. — Декарт знаменует собой конец тыся-
челетней «средневековой ночи», тот великий «сдвиг» или пово-
рот, с которого начинается новая история, новая мысль. Притом
Декарт был истинным «сыном своего времени». К нему всеце-
ло, если даже угодно, по преимуществу, могут быть применены
слова Гегеля: «Каждая философия именно потому, что она есть
выявление (*Darstellung*) некоей особой ступени развития, при-
надлежит своему времени и связана с его ограниченностью (так
и сказано у Гегеля: *Beschränktheit*). Индивидуум — сын свое-
го народа, своей земли, существо которых он только выража-
ет в своей особой форме. Отдельный человек может как угодно
бороться, но вырваться из своего времени для него так же не-
возможно, как вылезть из своей кожи. Ибо он принадлежит
единому общему духу, который есть его собственное существо
и сущность» (*Hegels Werke*, XIII, 59)⁷.

Слова замечательные — они стоят того, чтоб над ними за-
думаться! В особенности ввиду той беспечной самоуверенности
или, если хотите, наивной доверчивости, с которой они произ-
несены и которая, кстати сказать, всегда сопровождает ясные
и отчетливые суждения, *ut unusquisque, qui certitudinem in-
tellectus gustavit, apud se sine dubio expertus est...*⁸ (Спиноза.
Теол.-пол. трактат, гл. I).

Философия, — учит нас Гегель, величайший из рационалистов, — обречена на ограниченность духом своего времени, и нет у человека никаких способов вырваться из этой ограниченности. И это его нисколько не смущает, даже напротив, чарует его, ибо это то, что больше всего похоже на желанную, так давножданную научную истину, т. е. то, что постигается *claire et distincte*, столь ясно и отчетливо, что нельзя даже заподозрить, чтоб и сам Бог, как бы ему того ни хотелось, мог на этот раз ввести нас в заблуждение. И даже после того, как человек, прочитав написанное у Гегеля, что он сын своего времени и в своих суждениях выражает не истину, а только то, чего хочется в данный исторический момент общему духу, ему все же не только не дано вырваться из ограниченности, но даже не дано эту ограниченность почувствовать как отвратительный давящий кошмар, о котором — если и нельзя проснуться от него — то хоть можно сказать себе, что это не действительность, а только мучительный сон. Выявляй случайную, ограниченную истину и довольствуйся этим, даже радуйся, ликуй.

Тот же Гегель, в том же сочинении, даже в той же главе, из которой взяты приведенные строки, пишет: «Die Philosophie ist nicht ein Somnambulismus, sondern vielmehr das wachste Bewusstsein»⁹. Но если правда то, что он сказал о духе времени, — то философия, то, что Гегель называет философией, есть чистейший сомнамбулизм и философское сознание есть самое сонное сознание. Правда, тут очень важно отметить, что само по себе сомнамбулическое состояние, вообще говоря, не может считаться такой бедой, может быть даже, в нем «счастье». Сомнамбулы, как известно, проделывают такие вещи, которые людям бодрствующим представляются сверхъестественными. Быть может, сомнамбулическое мышление полезно и даже очень полезно. Но во всяком случае, как бы полезно оно ни было, если б даже выяснилось, что величайшие научные открытия и изобретения делались людьми в сомнамбулическом состоянии (все шансы за то, что это предположение верно), — философии никак нельзя соблазняться пользами и выгодами, даже очень большими пользами и выгодами. Так что, хотим или не хотим, нам все же придется, по правилу самого Декарта — *de omnibus dubitandum*, — усомниться в его предпосылке и спросить себя: да точно ли ясные и отчетливые суждения никогда не обманывают нас? Не наоборот ли? Не есть ли отчетливость и ясность суждений признак их ложности? Иначе говоря, что *Бог и хочет и может* обманывать людей. И что именно тогда, когда ему нужно обмануть людей, он посылает им философов, посылает

им пророков, которые внушают им ложные, но ясные и отчетливые суждения.

И все же Гегель *прав*, в гораздо большей степени прав, чем он сам предполагал. Декарт был сыном своего времени, и его время было обречено на ограниченность и заблуждения, которые ему суждено было выявить и возвестить как истины; поразительно, что из всех предикатов Бога Декарта интересовал только один — отрицательный: Бог не может быть обманщиком. Декарту только нужно было от Бога, чтоб он не мешал ему делать научные изыскания, т. е. чтоб Бог не вмешивался в человеческие дела. Все равно Он во всем человека обмануть не может. *Cogito, ergo sum*. Воззвав человека к жизни, т. е. мышлению, Бог этим самым принужден был открыть ему, что он, человек, существует, т. е. первую истину. Открыв же ему первую истину, Бог уже открыл ему этим самым и истину о том, каковы признаки истины, т. е. дал ему возможность постичь, что истинны только ясные и отчетливые восприятия. Точка опоры найдена — новые Архимеды могут уверенно продолжать свое дело. Они уже не молятся: «хлеб наш насущный даждь нам днесь» или «избави нас от лукавого», они только почтительно предлагают Богу не вмешиваться в человеческие дела: *noli tangere nostros circulos*¹⁰. Так радостно и восторженно учил, покорный духу своего времени, Декарт. Так, вслед за Декартом и до него, учили и многие другие замечательные люди XVI и XVII столетий. Все были убеждены, что Бог не хочет и не может нас обманывать, что источник наших заблуждений — мы сами, наша свободная воля, что ясные и отчетливые суждения не могут быть ложными: того требовал всемогущий Дух времени...

Но вот другое. Паскаль был младшим современником Декарта. И, как Декарт, был одним из замечательнейших представителей научной мысли своей эпохи. Провозглашенное Декартом учение об ясных и отчетливых суждениях ему было хорошо известно. Знал он тоже, конечно, что Дух времени был с Декартом, и мог тоже легко догадаться и, вероятно, догадался, что Дух времени требовал от детей своих. Но от выполнения требований этих уклонился. В ответ на ликующее декартовское *claire et distincte* он мрачно и угрюмо отрезал: не хочу ясности и «*qu'on ne nous reproche donc plus le manque de clarté, car nous en faisons profession*» (751)¹¹. Т. е. ясность и отчетливость убивают истину... Так говорил Паскаль, тоже, как и Декарт, сын XVII столетия, тоже француз и тоже, подчеркиваю, замечательный ученый...

Как же случилось, что два человека, которым бы полагалось принадлежать к единому Общему Духу и выявлять, стало быть,

сущность своего времени и своего народа, говорили столь разное? Или Гегель «не совсем» прав? Из кожи своей, по-видимому, никак не вылезешь — но послушаться Духа, вырваться из ограниченности своего времени иной раз человеку все же удается? И второй вопрос: где искать последнюю, окончательную истину? У мрачных и угрюмых слушников Духа, которые, вопреки невозможности, вырываются из власти своего времени, или у тех, кто с невозможностью не спорит и, твердо веруя, что разум человеческий от разума божественного ничем не отличается, с торжеством и ликованием мчатся вперед по большой дороге истории? Ибо в том, что большая дорога истории открыта только для покорных, — едва ли кто-нибудь усомнится. Паскаль со своим загадочным profession¹² оказался в стороне от событий, от «развивавшейся» идеи. Случайно сохранились у нас его отрывочные и беспорядочные «мысли», но властителем душ был и остался до нашего времени не Паскаль, а Декарт. Декарт был истинным выразителем единого Общего Духа, о котором нам рассказал Гегель. И стало быть — если под истиной разуместь то, что выдерживает испытание веков, — истина была у Декарта.

II

Современная философия, как я сказал, не признает предпосылку. Еще больше боится она легенд и мифов. Как мы видели уже, философия без предпосылки никогда обойтись не могла. Сейчас увидим, что и легенды, и мифы для нее являются столь же необходимыми, как и предпосылки.

Все знают, что, по учению Библии, Бог создал человека по своему образу и подобию и, создавши, *благословил его*. Это — альфа и омега Библии, в этом — душа ее или, если позволите так выразиться, в этом сущность библейской философии. Но, вероятно, далеко не все знают, что эллинский мир тоже имел свою легенду или свой миф о происхождении человека, и что этот миф лежит в основании всех почти древних философских систем, и что в замаскированном виде он принят целиком и новейшей рационалистической философией. Все, что говорит Гегель в приведенных выше словах об Общем Духе и индивидууме, есть только приспособленный ко вкусам нашего времени пересказ этого мифа. Анаксимандр так передает этот миф. Отдельные вещи, появившись на свет, т. е. самовольно вырвавшись из единого общего лона к индивидуальному бытию, тем совершили великое преступление. И за это великое преступление

они подвергаются величайшей каре — уничтожению. «Все отдельные вещи», т. е. прежде всего живые существа, и из живых существ прежде всего, конечно, люди. Не Бог добровольно, как рассказано в Библии, создал людей и, создавши, их благословил; не с благословения, а вопреки воле Бога люди самочинно и преступно вырвались к бытию, на которое они не имели никакого права. И, стало быть, индивидуальная жизнь по самому существу своему есть нечестье, и оттого же она в самой себе таит угрозу величайшего наказания — смерти. Так учил и последний великий философ древности — Плотин: αρχη μεν του κακου η τολμη και η υβρισις¹³ (начало зла дерзновенное рождение, т. е. появление отдельных существ). Тому же, скажу еще раз, учит людей современная философия. Когда Гегель говорит, что индивидуум принадлежит Общему Духу (на этот раз «понятие» не более, а менее ясно, чем «представление», — и в такой же степени мифологично: оттого я все время пишу Дух с прописной буквы), он только повторяет Анаксимандра. И еще прибавлю для полноты: легенда Анаксимандра не им придумана и даже не греками. Она занесена в эллинский мир с Востока — родины всех легенд и мифов, которыми жил и живет, но которые не хочет признавать Запад.

Итак — две легенды. Человек как индивидуальное существо явился на свет согласно воле и с благословения Бога. Индивидуальная жизнь появилась во вселенной вопреки воле Бога и потому, по самому существу своему, нечестива, и смерть, т. е. уничтожение, — есть справедливое естественное возмездие за преступное своеволие.

Как же решить и кто решит, где правда? Создал ли Бог людей для жизни или они сами дерзновенно вырвались хитростью, обманом к жизни? А может, и так: одних людей создал Бог, другие сами, против воли Бога, проложили себе путь к бытию? Ответить на все эти тревожные, роковые вопросы может только, по нашему мнению, человеческий разум. И он отвечает: последнее предположение совершенно неприемлемо. «Не может быть», чтоб метафизическое существо не было одинаковым у всех людей. Тоже очевидно, что люди не с благословения Бога появились на свет. Повседневный опыт нас учит, что все, что возникает, — подвержено тлению, все, что рождается, — умирает. Даже больше того: все, что рождается, т. е. имеет начало, должно умереть, т. е. окончиться. Это уже даже не опыт нам говорит, это — самоочевидно, это та ясно и отчетливо сознаваемая истина, *veritas aeterna*¹⁴, против которой возражения совершенно невозможны, которая даже для Бога обладает той

же принудительностью, что и для людей. Смерть есть естественный, т. е. сообразный с природой вещей, конец того, что имеет своим началом рождение.

А раз так, то уже бесспорно, что отдельный человек незаконно вырвался к бытию и, стало быть, не имеет права на жизнь. И то, что повествует Библия, явно ложно. Принять библейское сказание значит отказаться от ясных и отчетливых истин Декарта и сделать свое profession из паскалевского *manque de clarté*¹⁵! Больше того: сам библейский Бог, о котором рассказывается, что Он по своему образу и подобию создал человека, есть миф и лживое измышление. Ибо Бог, по образу и подобию которого создан человек, т. е. Бог личный. Бог индивидуум, есть «смутное», т. е. ложное представление. Истинное понятие есть понятие ясное и отчетливое — тот Общий Дух или Дух Общего, о котором мы слышали от Гегеля.

Так «думали» древние греки, так думали люди, возрождавшие в свое время науки и искусства, так думают наши современники. Но назвал все своим настоящим именем впервые Спиноза. «*Nam intellectus et voluntas, qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu et voluntate toto coelo differre deberent nec in ulla re, praeterquam in nomine, convenire possent; non aliter scilicet, quam inter se conveniunt canis, signum coeleste, et canis, animal latrans*»¹⁶.

Таким языком заговорил ученик Декарта. Что Спиноза был учеником Декарта, спора быть не может, как не может быть спора и о том, что он был сыном своего времени. Еще не успев, выражаясь образно, догореть костер, на котором сожгли Джордано Бруно, — и Спиноза дерзает во всеуслышание заявить, что все рассказы Библии о Боге — чистейшие измышления фантазии. Гегель через двести лет повторял Спинозу (ведь весь Гегель целиком из Спинозы вышел), но он никогда не делал даже попытки говорить так открыто и резко. И не из осторожности: его уже не пугала ни судьба Бруно, ни судьба Галилея. Но у Гегеля не было нужды, не было внутренней потребности так говорить. Спиноза уже до него сказал и сделал все, что требовалось. И Декарт не говорил языком Спинозы отнюдь не потому только, что боялся преследования Церкви, как полагал Боссюэт. Если бы он ничего не боялся, он бы все же так не сказал: воля и разум Бога имеют столько же общего с волей и разумом человека, сколько созвездие Пса с псом, лающим животным. Так говорит человек, только когда он чувствует, что в словах его заключено не суждение, а приговор — смертный, роковой, последний.

Я взял небольшой отрывок из «Этики» Спинозы. Не скажу, чтоб таких суждений можно было бы набрать очень много в сочинениях и письмах Спинозы. Наоборот, открытые признания и резкие, вызывающие утверждения у Спинозы встречаются сравнительно редко, и когда встречаются — как-то совершенно неожиданно, словно они вырываются против его воли из какой-то загадочной, сокровенной, даже для него самого, глубины его существа. На поверхности же всего «математический метод»: спокойные, ровные, ясные доказательства. Он только и говорит, что о *clare et distincte*, словно ничто, кроме ясности и отчетливости, его не занимало. Нужно думать, что если бы ему довелось прочесть слова Паскаля о том, что можно из недостатка ясности *faire profession*¹⁷, он бы сказал — любимое выражение Спинозы, — что Паскаль один из тех людей, которые спят с открытыми глазами или видят сны наяву.

Спиноза не знал Паскаля, но строй мыслей, которых держался, за которые, если хотите, судорожно цеплялся Паскаль, был Спинозе, конечно, слишком хорошо знаком — и он считал своей *исторической миссией* именно с этим строем бороться. Ибо когда Паскаль утверждал, что он не приемлет ясности, он отвергал как раз тот завет, который Дух времени принес всем сынам всех передовых народов Европы XVI и XVII столетий. Джиордано Бруно пошел уже на костер во исполнение требований могучего Духа, Кампанелла всю жизнь свою провел в тюрьмах и подвергался жесточайшим пыткам, Галилей только притворным отречением спасся от участи Бруно. Всех наиболее замечательных людей этой эпохи с неудержимой силой влекло, несло к одной общей цели. Все с радостью, с великим ликованием искали того, что Декарт окрестил словом: *clare et distincte*. Во что бы то ни стало изгнать, выкорчевать, с корнем вырвать из жизни тайну и таинственность. Тайна — тьма, тайна — самый страшный враг человечества.

И только редкие, одинокие люди, вроде Паскаля, не разделяли общей радости и ликования, словно предчувствуя, что *clare et distincte* или *lumen naturale* таит в себе великую угрозу и что Дух времени, безраздельно овладевший лучшими умами эпохи, был Духом лжи и зла, а не истины и добра. Но Паскаль, как я уже говорил, стоял вне истории. Может быть, потому, что он был тяжело болен, а может быть, тяжкая болезнь была расплатой (или наградой? и такое может быть) за неповиновение Духу времени. История гораздо сложнее и запутаннее, чем думал Гегель, и история философии, если бы она не соблазнялась упрощенными и потому имеющими вид убедительности

построениями, могла бы увидеть кой-что такое, что много интереснее и значительнее, чем ступени развития и довлеющая себе диалектика. Может быть, тогда выяснилось бы, хоть отчасти, откуда та сила, которой Дух покоряет себе людей, и каково назначение этого Духа.

Может, мы тогда постигли бы, что задача истории философии вовсе не в том, чтоб изображать «процесс развития» философских систем, что хоть такой процесс и наблюдается, но он не только не вводит нас в святая святых философов, т. е. в их заветнейшие мысли и переживания, но лишает нас возможности общения с наиболее замечательными людьми прошлого. История философии, да и сама философия должна быть и была часто только «странствованием по человеческим душам», и величайшие философы всегда были странниками по душам.

Наша же история о Паскале как о философе молчит. И «историческое» значение Спинозы определено не тем, что было для него самым существенным и значительным, а тем, что он, против своей воли, во исполнение требований Духа времени, говорил и делал. Ибо, это нужно неустанно повторять, — наша история вообще и история философии в частности заинтересована исключительно, выражаясь словами Гегеля, «общим», в убеждении, внушенном нам эллинскими философами, что только «общее» — есть истинное и действительное, а все «отдельное», по самому своему происхождению, есть преступное, нечестивое и иллюзорное.

Влияние Спинозы на последующую философию было безмерно. И именно потому, что он, в противоположность Паскалю, не уклонился от возложенной на него Духом времени миссии. Думаю, что не будет преувеличением сказать, что не Декарт, а именно Спиноза должен быть назван отцом новой философии, если под философией разуметь мирозерцание в широком смысле этого слова, если искать в ней того, что греки называли *πρωταρχαί, ριζωρτα πατων*¹⁸ или, как Плотин, *τὸ τιμωρτατον*¹⁹.

Декарта, мы помним, мысли о Боге совершенно не тревожили. Если Бог не хочет и не может обманывать людей, если Бог по своей природе неизменен и всегда себе равен (оба «если» равнозначны — оба служат условием возможности положительного, научного знания) — это все, что требуется. Большого от «совершенного существа» Декарт не ждал и ждать не хотел. Когда он провозгласил свое *de omnibus dubitandum*, он и не собирался точно *во всем* усомниться! Усомниться нужно было только в том, что кто бы то ни было во вселенной может мешать человеку создавать науку — физику, аналитическую

геометрию, *primam philosophiam*²⁰. Он был вперед уверен, что если он останется один с собой, что если только злые, но могущественные гении или добрые, но непостоянные боги не станут мешать ему, то он создаст совершенное знание.

Как мог решиться одинокий человек, вчера родившийся на свет и обреченный умереть завтра, как мог решиться он взять на свою личную индивидуальную ответственность такую гигантскую, казалось бы, непосильную задачу? И вот подите же: решился и нисколько даже не испугался. Наоборот, радовался и ликовал: Бог не вмешивается в наши дела. Бог вне нас или, лучше сказать, Бога нет. Явно, что Декарт даже не подозревал, что он затеял, провозгласив свои *de omnibus dubitandum, clare et distincte* и постоянного, неизменного Бога, не желающего и не могущего, если бы он и пожелал, обмануть людей. Не подозревал, что с ним повторилось то, что было с древним Адамом. Роль змия сыграл тут незримый Дух времени (столь незримый, что сам Гегель, а за Гегелем и мы все готовы его принять не за мифологическое существо, а за чистое понятие). *Eritis sicut dei scientes bonum et malum*²¹. Гегель, много более беспечный, чем Декарт, прямо так и говорил, что, сорвавши плод с дерева познания, люди стали, как боги. Тайна исчезла из мира, все приняло резкие, определенные очертания, все стало ясным и отчетливым.

Вы понимаете теперь Паскаля. Всем существом своим он чувствовал, что ясность и отчетливость и постоянный Бог, который не может и не хочет обманывать людей, есть начало смерти и уничтожения. И Спиноза это чувствовал. Но пути Господа неисповедимы. Как пророк Исаия, Спиноза услышал голос Бога: кого пошлю, кто пойдет? И он ответил: вот я, пошли меня²². И когда Бог повелел ему, пойдти и скажи всем народам мира, — Спиноза пошел и сказал им те страшные слова, которые я уже приводил: воля и разум Бога имеют столько же общего с волей и разумом человека, сколько созвездие Пса с псом, лающим животным. Иначе говоря: написанное в Библии «человек создан по образу и подобию Божию» — ложь и выдумка. Правду знали греки, до которых дошла мудрость дальнего Востока. Не Бог создал человека, а человек сам, преступно и нечестиво, вырвался к бытию. Бога, творца земли и неба, свободно создавшего человека, быть не должно. Такой Бог — миф. Такого Бога убить надо. И убить Его должен, по неисповедимым судьбам, тот, кто больше всех других любил его. Мы помним рассказ о том, как Бог искушал Авраама — велел ему принести себе в жертву единственного сына Исаака. Но в последнюю минуту

ангел отвел руку отца-убийцы. Спинозе же пришлось довести до конца страшное дело. Ангел не прилетел и не отвел его руки, и тот, кто больше всего любил Бога, оказался Его убийцей.

III

Еще историческая справка: по необходимости краткая. Две тысячи лет тому назад пришел к народам Европы свет с востока — *lux ex oriente*, — т. е. Библия. И западные народы, как учит наша история, приняли этот свет и узнали в нем истину.

Но еще за двадцать лет до начала нашей эры в Александрии явился загадочный человек по имени Филон. Он не был крупным или оригинальным мыслителем. Это — не Плотин, не Декарт и не Спиноза. И все-таки судьба, или, в терминологии Гегеля, Дух времени, возложила на него колоссальную историческую миссию. Ему было предназначено «примирить» Библию с эллинской философией, иначе говоря, логос с Богом. Филон выполнил свою миссию. Библия примирилась с логосом и после того была принята европейскими народами.

В чем же состояло примирение? Учение о логосе, как это сейчас всеми признано, достигло своего расцвета в стоической философии и нераздельно связано с ней. И вообще стоическая философия в гораздо большей степени определила судьбы европейской мысли, чем это принято думать. После стоиков философу уже нельзя было быть не стоиком. Стоики провозгласили — *πάς ἀφ' ὧν μαίνεταί*, — всякий, кто не подчиняется разуму, — безумствует. Или, в более популярном, но зато и в более откровенном выражении Сенеки — *si vis tibi omnia subdicere te subdice ratione*²³. В этом сущность стоицизма: нужно раз, *один раз* покориться, т. е. отречься от себя пред безличным разумом, пред «законом», — и тогда победа, какие хочешь победы тебе обеспечены. Думаю, что не требуется особенно много проницательности, чтоб открыть под заповедями стоиков старую анаксимандровскую мысль: люди нечестиво, преступно вырвались к свободному бытию, и проклятие преступления с них не может быть снято до тех пор, пока они не признают своего преступления и не искупят свое дерзновение, τόλμα, вечной покорностью сверхличному, лучше — безличному началу. А что было вначале? Плотин, последний великий древний философ, претворивший в себе все, что до него создала эллинская мысль, говорил: *ἀρχή οὐν λόγος καὶ πάντα λόγος* — вначале разум, и все есть разум²⁴. И соответственно этому начало зла — дерзновенное

нежелание человека преклониться пред премирным логосом, премирным законом.

У Плотина есть и другие мотивы. Плотин, как и Платон, как и Спиноза, являл в себе загадочнейшее *complexio oppositorum*²⁵, в нем соединялись стремления, совершенно друг друга исключаящие. Тот же Плотин учил, что нужно *βραβεῖν* опер *την ἐπιτήρησιν* (взлететь над знанием, т. е. над логосом, который был вначале)²⁶, и в несравненных псалмах прославлял экстаические «выхождения», т. е. освобождение все от того же безличного и бездушного логоса-закона. Но Плотин псалмопевец «исторического» значения не имел. Им вдохновлялись отдельные — хотя и замечательные — люди. Дионисий Ареопагит, бл. Августин, средневековые мистики. Философии же он остался этой своей стороной совершенно чужд: философии нужны не вдохновенные псалмы, а адекватные, т. е. отчетливые и ясные идеи. Философия тоже ведь хочет быть исторической силой, хочет влиять, побеждать, владеть умами, направлять человечество. А мы помним откровенное признание Сенеки: если хочешь все покорить себе, сам покорись разуму, т. е. логосу. И Библия, т. е. библейская философия, дотоле ревниво оберегавшаяся одним маленьким народом и стоявшая в стороне от широкой исторической арены, в тот момент, когда ей предстало выйти на мировое поприще и подчинить себе человечество, стала пред необходимостью подчиниться логосу. Иначе победа была невозможна...

Кого послать? Кто пойдет на такое дело? Филон взялся за это. Он, первый апостол языков, подвел Библию к разуму и принудил ее разуму поклониться. В Библии есть все, чему учили наши мудрецы, — так «примирил» он *lux ex oriente*²⁷ с тем *lumen naturale*, который в течение стольких столетий светил эллинскому миру. Это значило, что *lux ex oriente* должен померкнуть пред бессмертным солнцем естественного разума. В 4-е Евангелие вписали: *ἐν αρχῇ ἦν ὁ λόγος*²⁸, и культурные народы согласились принять Библию, ибо в ней было все то, чем они привыкли побеждать.

Полторы тысячи лет разум европейского человечества старался всеми способами погасить пришедший с Востока свет. Но свет все не потухал. И вот вновь послышался загадочный призыв: кого послать Мне, кто пойдет для Меня? Десятки, сотни замечательных людей радостно и с ликованием отозвались на призыв. Историки называют это торжественным именем: возрождение наук и искусств. Но никто, даже, по-видимому, сам гениальный Декарт, не понял, что требовалось. Все делали только

половину дела. Все еще «мирили» Библию с логосом. Все предпочитали не ставить рокового вопроса. Пусть лучше, как пошло от Филона, считается, что разум не противоречит откровению. Или, как Декарт учил, Бог не может и не хочет обманывать людей, и то, что открывает нам *lumen naturale*, не может не согласоваться с тем, что открывает *lumen supernaturale*²⁹. Декарт был глубоко искренним человеком. Он не восставал против Библии вовсе не потому, что боялся, как писал Боссюэт и как за Боссюэтом повторяют историки, преследований Церкви. Он боялся — как боялся! — но не Церкви, а того, что на современном языке называется судом совести, а на более выразительном языке средневековья называлось страшным судом. Выйти к людям и возвестить, что Бога нет! Пойти и своими руками убить Бога, который столько тысячелетий был живым и которым все люди жили?! *De omnibus dubitandum*, учил Декарт. И он мог во многом, очень многим усомниться, но это было для него несомненным: если бы сам Бог повелел ему убить Себя, на такое преступление он бы не пошел. Можно, по требованию Бога, совершить убийство, можно принести в жертву Богу отца, мать, первенца, мир, — но человек не может сознательно убить своего Бога, если бы даже Он сам того потребовал с той ясностью и отчетливостью, которая исключает возможность ошибочного понимания... Но не исполнить волю Бога нельзя. К великому преступлению, совершенному новым временем, Декарт приобщился. Бог не может обманывать людей — разве это не было первым смертельным ударом, нанесенным Богу одним из многочисленных заговорщиков — если хотите, невольных сомнамбул — эпохи возрождения? Бог не может обмануть. Бог еще многого не может. Над Богом целый ряд, целая система «не может», которые люди, чтоб скрыть от себя их смысл и значение, назвали почетным именем *veritates aeternae*. Убивая Бога, Декарт думал, что он только служит науке. И, как помним, радовался, ликовал, пел. Вся эпоха возрождения, последним представителем которой был Декарт, радовалась и ликовала. Окончилась средневековая ночь! Наступило ясное, светлое, веселое утро...

А голос все продолжал звать: кого пошлю, кто пойдет для Меня? Кто нанесет последний удар? Где тот Брут, который убьет своего лучшего друга и благодетеля Цезаря? И вот, говорю, на этот зов откликнулся Спиноза. Спиноза решился сделать то, на что до него никто не решался. Филон, мы знаем, «примирил» Библию с эллинской мудростью, т. е. сделал вид, что при посредстве проникновенного истолкования Платона, Аристотеля и стоиков можно найти в древней философии

оправдание Библии. Возрождение — все вплоть до Декарта включительно — следовало по стопам Филона. Но от Спинозы потребовалось большее. И, странным образом — может быть, именно потому с него потребовалось то, от чего другие были освобождены, что ему это было труднее, невозможнее сделать, чем кому бы то ни было. Он, возлюбивший своего Господа Бога всем сердцем своим и душой, — сколько раз и с какой силой говорит он об этом и в своих ранних произведениях, и в «Этике», — он был обречен самим Богом на убийство Бога. Наступили сроки, человек должен был убить Бога, — но кто же может убить Бога так, как тот, кто возлюбил Его больше всего на свете? Или лучше: Бога только тот и может убить, кто возлюбил его больше всех сокровищ в мире. Только такому и поверят люди, что он и в самом деле, а не на словах лишь, совершил это злодеяние из злодеяний, этот подвиг из подвигов...

И точно — достаточно увидеть глаза Спинозы, не те, конечно, что на его портрете, а те кроткие и неумолимые глаза, *oculi mentis*, которые глядят на нас из его книг и писем, достаточно услышать его медленную, тяжелую поступь, поступь мраморной статуи командора, и все сомнения уйдут прочь: этот человек совершил величайшее из преступлений и принял на себя всю нечеловеческую тяжесть ответственности за содеянное. Сравните — еще раз скажу — Спинозу с его великим предшественником и учителем, Декартом, — у него нет и следа той буйной радости и беспечного ликования, которыми одушевлены поэмы-трактаты этого последнего, его *Principia*, *Meditationes*, *Discours*³⁰. Сравните Спинозу с его отдаленным наследником — Гегелем. Гегель весь живет тем, что получил от Спинозы. Но преступление совершено не им, а другим. Гегель законный владелец «духовных» благ и пользуется ими спокойно и уверенно, нимало не подозревая и даже не давая себе труда справиться, каким способом добыты доставшиеся ему по праву наследства богатства. Спиноза же только твердит: *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* — не нужно ни смеяться, ни плакаться, ни проклинать³¹. Что дадут слезы и проклятия? Свершилось, страшное дело сделано, исправить его уже нельзя. А смеяться — разве может смеяться человек, который убил Бога? Нельзя смеяться, никто уже в этом мире смеяться не будет. Или даже не так. Ведь другие люди неповинны в преступлении Спинозы и не отвечают за него. И Спиноза, только что сказавший, что нельзя ни смеяться, ни проклинать, ни огорчаться, не замечая даже, что его могут уличить в противоречии — ему уже не до противоречий — учит своих

ближних, что им можно и веселиться, и смеяться, и радоваться всем тем радостям, которыми богата повседневная жизнь. У них, у этих людей, которые и не подозревают, что кроется под ясной и отчетливой видимостью и какие страшные дела происходят в подлунном мире, у них и жизнь должна быть спокойной и легкой. Им, говорит он, не следует даже отравлять свое существование страхами и надеждами. *Affectus metus et spei non possunt per se esse boni*³². Живите, ни о чем не думая, за вас думают другие. Путь, который он сам избрал, — трудный, крутой, мучительный путь и годен только для немногих, может быть, только для одного: *omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt*. Все, что «прекрасно», так трудно и потому редко кому доступно. Об этом «трудном» он очень мало, почти ничего не рассказывает. Только время от времени, словно против воли, вспыхивают у него признания, которые, если их собрать вместе и противопоставить тому, что обычно принято называть «учением» Спинозы, уясняют нам смысл того, что мы, вслед за Гегелем, называем Духом времени, а вместе с тем и то, что Гегель не знал и что понимал сам Спиноза под словами *sub specie aeternitatis*. Когда в человеке говорит Дух времени, когда он служит истории, — в этом выражается, вопреки Гегелю, не его истинная сущность, а то, что в нем есть наиболее внешнего, наносного, поверхностного, внутренне ему совершенно чуждого и даже враждебного. Послушный Духу времени, Спиноза излагает Декарта и прославляет ясность и отчетливость. Но в глубине души Спиноза, как и Паскаль, благоговейно чтит Тайну, презирает и ненавидит все, что познается отчетливо и ясно. Явное нужно для всех, для толпы, о которой он сам говорит *terret vulgus, nisi paveat*³³. Толпу приходится держать в узде, пугать законами и наказаниями для ослушников ясных и отчетливых требований законов. Сам же Спиноза не забывал слов ап. Павла: закон пришел, чтоб умножилось преступление. Пророки и Апостолы не считаются ни со временем, ни с историей, в которой развивается, по Гегелю, Дух времени. Дух пророков и апостолов дышит, где хочет. Их истины, выражаясь словами Спинозы, не истины истории, а истины *sub specie aeternitatis*.

IV

Один из замечательнейших современных философов, Анри Бергсон, в своей первой книге пишет: «*Le moi, infaillible dans ses constatations immédiates, se sent libre et le déclare*»³⁴.

По-русски — «*Наше Я*, непогрешимое в своих непосредственных констатированиях, чувствует себя свободным и заявляет это». Главы этой удивительной книги, которые посвящены исследованию свободы воли, принадлежат к лучшему из того, что появилось за последние десятилетия в философской мировой литературе. И вообще глубина проникновения Бергсона поражает. Тем более странно, как мог он написать приведенную фразу. Непосредственное констатирование ведь предполагает не «*наше*» Я, а мое Я. Наше Я, т. е. Я вообще, *le moi*, — не есть само нечто непосредственно данное, и тем менее может оно что-либо непосредственно констатировать. Бергсон, если он не хотел выходить за пределы непосредственного констатирования, мог только сказать: мое Я чувствует себя свободным и заявляет об этом. Но утверждать, что всякое Я чувствует себя свободным, он права не имел: это ошибка, которая в логике именуется *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*³⁵. Ведь нет ничего невероятного в том, что одни Я чувствуют себя свободными, а другие — несвободными. И если непосредственное констатирование непогрешимо, то в тех случаях, когда мы сталкиваемся с двумя противоположными утверждениями, нам ничего больше не остается, как принять и то и другое, несмотря на то, что они как будто взаимно исключают друг друга. Я Бергсона чувствует себя свободным — возражать ему не приходится. Но Я другого человека не чувствует себя свободным — ему тоже возражать нельзя. Проблема «свободы воли» при этом усложняется до бесконечности. Но, вообще, если признать непосредственные констатирования непогрешимыми, философия, по самому своему предмету, окажется в исключительно трудном положении: ей придется — пойдет ли она когда-нибудь на это? — отказаться от общих суждений. Как можно быть уверенным, что *все я всегда* будут одинаково чувствовать и одинаково констатировать? Бергсон, мы слышали, чувствует себя свободным. А у Спинозы мы встречаем совсем иное свидетельство. Он настойчиво и убежденно много раз повторяет, точно молотом вбивает, что чувствует себя не свободным (см. в особенности письмо LVIII, где он, между прочим, пишет: «*Ego sane ne meae conscientiae, hoc est ne rationi et experientiae contradicam, ... nego me ulla absoluta cogitandi potentia cogitare posse, quod vellem et quod non vellem scribere*»³⁶), что чувство свободы есть иллюзия, что камень, если бы был он одарен сознанием, был бы уверен, что он свободно падает на землю, хотя для нас совершенно очевидно, что он не падать не может. И все эти утверждения Спинозы — не теория, не «натурализм» и не «выводы» из общих положений, это — свидетельство опыта,

голос глубочайших и серьезнейших внутренних переживаний. О таких же переживаниях свидетельствовали нам с такой же силой и настойчивостью и другие люди, которых мы никоим образом не можем причислить к «натуралистам» и в правдивости которых мы усомниться не вправе. Вспомните хотя бы *De servo arbitrio*³⁷ Лютера, написанную им в ответ на *Diatribae de libero arbitrio*³⁸ Эразма Роттердамского.

И еще поразительно, что Спиноза в разные периоды своей жизни разное «чувствовал». Когда он писал свои *Cogitata metaphysica*, он решительно утверждал, что воля свободна — *dari voluntatem*³⁹. В «Этике» и в письмах он столь же решительно утверждает противоположное. Если считаться с законом противоречия, приходится сказать, что-либо в первом, либо во втором случае он говорил неправду. Но если с этим «законом» не считаться, если принять, как правильно учит Бергсон, что наше Я непогрешимо в своих непосредственных констатированиях, то мы придем к совершенно неожиданному результату или, точнее, к великой загадке: не только воля одних людей свободна, а других несвободна, но даже воля одного и того же человека в одни периоды его жизни бывает свободна, а в другие несвободна⁴⁰. Когда Спиноза писал «*Cogitata metaphysica*», его воля еще была свободна. Когда он писал «Этику», его воля уже была закреплена: ей овладела какая-то сила, которой он подчинился с той же покорностью, с какой камень покоряется законам падения или притяжения. Не он уже говорил, а в нем, из него что-то говорило, по-видимому, именно тот «дух времени», в котором Гегель видел и приветствовал движущую силу истории, или, если вы не боитесь библейских метафор, Спиноза говорил не то, что хотел, а что ему повелел говорить Бог. И уже все равно, принимал или не принимал он то, что он возвещал людям: не возвещать он не мог. Поди, скажи своему народу, или даже не своему народу, а всем народам — Спиноза, как и Филон, был апостолом языков, т. е. обращался ко всему человечеству, — и так говори, чтобы они глядели и не видели, слушали и не понимали, чтоб ожесточились их сердца и ослепли их глаза.

Так Спиноза и принужден был сделать. Если хотите обрести истину, учил он, обо всем забудьте, и прежде всего забудьте библейское откровение, помните только математику. Красота, безобразие, добро, зло, хорошее, дурное, радость и горе, страх и надежда, порядок и беспорядок — все это — «человеческое», все это — преходящее и к истине никакого отношения не имеет. Вы думаете, что Бог печется о нуждах людей? Что Он мир создал для человека? Что Бог преследует высокие цели? Но там,

где цели, там, где забота, где радость и горе — там нет Бога. Чтоб постичь Бога, нужно стараться освободиться и от забот, и от радостей, и от опасений, и от надежд, и от всех, великих и малых, целей. Настоящее имя Богу — необходимость. «*Res nullo alio modo... a Deo produci potuerunt, quam productae sunt*»⁴¹. Как в математике все теоремы, все ее истины с необходимостью, которая не знает над собой никаких законов, вытекают из основных ее понятий, так и все в мире происходит с такой же непреодолимой необходимостью, и нет силы, которая могла бы бороться с установленным от вечности порядком бытия. «*Deus ex solis suae naturae legibus, et a nemine coactus agit*»⁴², — говорит Спиноза и тут же поясняет, что значат эти слова: «*Ex sola divinae naturae necessitate, vel (quod idem est) ex solis ejusdem naturae legibus*»⁴³. Это — высшая истина, которую дано постичь нам и постигши которую мы добиваемся высшего из существующих благ — душевного удовлетворения и спокойствия, *acquiescentia animi*. Не думайте, что добродетелями своими вы можете заслужить расположение Бога. Ежедневный опыт учит нас, что удачи и неудачи равно постигают и благочестивых и неблагочестивых, добродетельных и порочных. Так есть, так было и будет. Стало быть, так и быть должно, ибо это вытекает из необходимости божественной природы, и нет ни нужды, ни возможности менять существующий порядок вещей (Гегель потом говорил: *was wirklich ist, ist vernünftig*⁴⁴). Да разве добродетели полагаются награда? Добродетель сама себе награда. Порок ищет награды — и получает ее, ибо раз добродетели награда не нужна, а награда все-таки бывает на свете, то она по необходимости достается пороку, который в ней нуждается и охотно ее принимает.

Спиноза не остановился на этом. Он говорит: «*Si homines liberi nascerentur, nullum boni et mali formarent conceptum quamdiu liberi essent*»⁴⁵. И в пояснение этой своей истины он ссылается на библейское сказание о грехопадении. Способность отличать добро от зла не была свойственна первому человеку, т. е. «по своей природе» порок от добродетели ничем не отличается. И это не помешало Спинозе весь «Теолого-политический трактат» свой, имевший такое колоссальное историческое значение (им, между прочим, определилась новейшая протестантская — да и не только протестантская — теология), посвятить доказательству той мысли, что Библия вовсе и не стремится научить человека истине, что ее задача — только нравственная: научить человека жить в добре...

Но как же, в таком случае, могло попасть в Библию сказание о грехопадении? И почему Библия начинается с того, что

открывает людям совершенно непостижимую для их разума Истину, что их понятия о добре и зле по существу совершенно иллюзорны, что, выражаясь словами апостола Павла, «закон» пришел уже позже, т. е. когда началась история, и пришел для того, «чтобы умножилось преступление», что первый человек не различал добра от зла, не знал закона, а когда сорвал и вкусил плод от дерева познания добра и зла, т. е. когда стал отличать добро от зла, принял «закон», он вместе с законом принял и смерть? — Противоречие совершенно явное и отнюдь не случайное, как не случайны все противоречия, которыми насквозь пропитаны сочинения Спинозы. Легенду о необыкновенной последовательности Спинозы давно уже пора забыть. Она родилась на свет только благодаря внешней форме изложения — якобы математической: определения, аксиомы, постулаты, леммы, доказательства и т. п. Система Спинозы соткана из двух совершенно непримиримых идей: с одной стороны, «математическое» понимание мира (это то, что имело «историческое» значение и сделало Спинозу столь «влиятельным»): все в мире происходит с той внутренней необходимостью, с какой развиваются математические истины. Когда один из его корреспондентов упрекнул его в том, что он считает свою философию лучшей философией, он ему резко ответил: не лучшей считаю, а истинной⁴⁶. И если спросишь, почему, скажу, потому же, почему ты считаешь, что сумма углов в треугольнике равна двум прямым. На каждом шагу Спиноза говорит о математике. Он заявляет, что люди никогда бы не узнали истины, если бы не было математики⁴⁷. Только математика владеет истинным методом исследования, только математика является вечным и совершенным образом мышления, и именно потому, что она не говорит о целях и нуждах человеческих, а о фигурах, линиях, плоскостях, иными словами, ищет «объективной» истины, которая существует сама по себе, независимо от людей или иных сознательных существ. Человек вообразил себе, что все создано ради него, что он образует во вселенной как бы государство в государстве. Конечно, в Библии так и написано: Бог, сотворив человека, сказал ему, что весь мир ему принадлежит. Но это только «образные выражения», которые следует понимать не в буквальном, а в переносном смысле. Приученный математикой к ясным и отчетливым суждениям, разум видит, что человек только одно из бесконечного количества звеньев природы, ничем от других звеньев не отличающийся, и что целое, вся природа, или Бог, или субстанция (как все обрадовались, когда Спиноза назвал Бога субстанцией⁴⁸, столь

«освобождающим» словом!) есть то, что *над* человеком и существует ради себя — и даже не ради себя, так как всякое «ради» очеловечивает мир, — а просто существует. И это целое есть Бог, разум и воля которого имеет столько же общего с разумом и волей человека, сколько созвездие Пса с псом, лающим животным, т. е. никакого разума и никакой воли у Бога быть не может. *Это* человек должен прежде всего постичь. И постигши такого Бога — тут опять начинается «противоречие», о котором я говорил, — возлюбить его, по библейской заповеди, всем сердцем и душой... Возлюбить Бога всем сердцем и душой! Почему с таким требованием обращаются не к камню, дереву, плоскости или линии, — а к человеку, который, как мы только что слышали, есть тот же камень, дерево или плоскость? Так же можно и второй вопрос предложить: почему любить Бога? Библия требовала любви к Богу, это естественно: у библейского Бога был разум, была воля. Но как возлюбить Бога, который есть только причина, который с такою же необходимостью делает то, что делает, как и всякий неодушевленный предмет? Спиноза называет, правда, Бога свободным, так как он действует по законам своей природы. Но ведь по законам природы все действует. Сам Спиноза так заканчивает вступление к третьей части своей «Этики»: «Я буду говорить о природе и силе страстей и о власти души над страстями, пользуясь теми же методами, которыми я пользовался в предыдущих частях своего сочинения, когда говорил о Боге и душе, и человеческие поступки и побуждения рассматривать так, как если бы дело шло о линиях, плоскостях или телах». Спрошу еще раз: если о Боге, о душе, о человеческих страстях мы судим так же, как о линиях, плоскостях и телах, то что дает нам право требовать или хотя бы советовать человеку любить Бога, а не плоскость, камень или чурбан? И почему с требованием любви обращаются к человеку, а не к линии или обезьяне? Ничто из того, что есть в мире, не вправе претендовать на исключительное положение: все ведь «вещи» во всей вселенной с равной необходимостью вышли из вечных законов природы. Зачем же Спиноза, который так негодовал, когда люди противопоставляли себя природе, словно желая образовать государство в государстве⁴⁹, сам выделяет человека как что-то *toto coelo*⁵⁰ отличное и от плоскости, и от линии, и от чурбана, и от обезьяны, предъявляет к нему требования, вводит оценки, рисует идеалы и т. п.? Зачем он заводит «государство в государстве», зачем в своем главном произведении — оно недаром названо «Этикой» — он не подчинился безропотно математике и, несмотря на данный так торжественно обет, говорит о человеке

так, как никогда ни один математик не говорил о треугольниках и перпендикулярах? И это тот Спиноза, которому Бог велел пойти к людям и ослепить их. Что же — он не выполнил воли Бога? Воспротивился тому, кому никто противиться не мог?..

Конечно, нет. Воля Бога была исполнена. Раз Спиноза на призыв: «Кого пошлю?», ответил — «Вот я, пошли меня», он уже не мог уклониться от своей «исторической» миссии, как не могли уклониться Декарт и другие великие сыновья раннего и позднего возрождений. Спиноза *убил Бога*, т. е. научил людей думать, что Бога нет, что есть только субстанция, что математический метод (т. е. метод безразличного, объективного или научного исследования) есть единственный истинный метод искания, что человек не составляет государства в государстве, что Библия, пророки и апостолы истины не открывали, а принесли людям только нравственные поучения и что нравственные поучения и законы вполне могут заменить Бога, несмотря на то, что если бы человек рождался свободным или если бы он не сорвал плода с запретного дерева, то он не различал бы добра и зла, что вообще не было бы добра и зла, а все было бы «добро зело», т. е. все было бы таким, каким представлялось Богу, когда он, сотворивши мир не по законам своей природы, а по своей собственной воле, глядел на него и радовался. Но этого божеского «взгляда», который был у первого человека до грехопадения, людям уже не суждено иметь. «Ослепи их сердце, чтоб они глядели и не видели». Или видели ясно и отчетливо, *clare et distincte*, — но не то, что есть, и вместе с тем были убеждены, что то, что они видят ясно и отчетливо, есть то, что видел сам Бог в седьмой торжественный день, когда Он, отдыхая от трудов, любовался Своим миром.

Все это сделал Спиноза. Он внушил людям, что можно любить Бога всем сердцем и душой, как любил его псалмопевец и любили пророки, — даже и тогда, если Бога нет, если на место Бога поставлена объективная, математическая, разумная необходимость или идея человеческого добра, ничем от разумной необходимости не отличающаяся. И люди поверили ему. Вся современная философия, выражающая собою, в общем, не то, чем люди живы, а что людям нашептывает Дух времени, так убежденная в том, что ее «видения» или, как теперь говорят, «интуиция» есть полнота возможного видения — не только для человека, но тоже для ангелов или богов (так теперь говорят — это уже не моя выдумка), целиком вытекла из Спинозы. Сейчас уже почти немислимо иное «миросозерцание», кроме «этического идеализма». Фихте совершенно убежденно говорил,

что весь смысл христианства в первом стихе Иоанна: *εν αρχη ην ο λογος*. Так же спокойно Гегель в стоическом завете самоотречения от своей личности и растворения ее в субстанции видел высшую задачу человека. Говорю «спокойно» — ибо в этом вся сущность. Ни Фихте, ни Гегель не убивали Бога. Бога убил другой. Они и не подозревали, что они наследовали *certitudinem*⁵¹, добытую ценой величайшего преступления. Они воображали, что это их *certitude*, это их уверенное видение дано им самой природой. Когда они стоят лицом к лицу с очевидностью, им и в голову не приходит, что ее источник может быть таким страшным и таинственным. Наш современник, Эдмунд Гуссерль, прямой и законный духовный потомок Декарта, откровенно всегда на него ссылающийся, торжественно заявляет: «Evidenz ist in der Tat nicht irgendein Bewusstseinsindex, der an ein Urteil angeheftet, uns wie eine mystische Stimme aus einer besseren Welt ruft: Hier ist die Wahrheit! als ob solch eine Stimme uns freien Geistern etwas zu sagen und ihren Rechtstitel nicht auszuweisen hätte»⁵² (E. Husserl. *Ideen*, стр. 300). Да иначе и быть не могло. Бог послал своего пророка, чтоб он ослепил и связал людей и чтоб связанные и слепые считали себя свободными и зрячими. Знал ли это Спиноза, знаем ли мы, читающие Исаию и Спинозу? Нельзя не только ответить — нельзя и задавать такой вопрос... Но сомнений быть не может, что, идя по намеченному Декартом пути, преодолевая «дуализм» протяженности и мышления и создавая так восхищавшую Гегеля и сейчас восхищающую наших современников идею единой «субстанции», Спиноза чувствовал, что он убивает Того, кого любил больше всего в мире. И убивает по Его божественному, свободному повелению и по собственному несвободному человеческому хотению. Прочтите строки, которыми начинается так мало, к сожалению, читаемый «*Tractatus de emendatione intellectus*». Это не декартовское ликующее *de omnibus dubitandum*, не этический идеализм Фихте, не сановный панлогизм Гегеля, это не гуссерлевская вера в разум и науку. Нет, повторяю, во всем, что писал Спиноза, и следа торжества и ликования. Он идет к жертвеннику не как жрец, а как обреченный.

Он убьет Бога, он убил для историка Бога, но в глубине души своей он «смутно» чувствует — *sentimus experimurque nos aeternos esse*⁵³, — что без Бога нет жизни, что настоящая жизнь не в перспективе истории — *sub specie temporis*, а в перспективе вечности — *sub specie aeternitatis*. И это «смутное», скрытое, чуть видимое и даже не всегда видимое ему самому и другим «знание» сказывается во всей его философии. Не в тех ясных

и отчетливых суждениях, которые приняла от него история и которые он сам принял от Духа времени, а в тех странных, таинственных, неуловимых и не учитываемых звуках, которые на нашем языке нельзя назвать даже и голосами вопиющих в пустыне и которым имя — беззвучность. Великая, вечная Тайна в страшных словах пророка: «Et audivi vocem Domini dicentis: Quem mittam? et quis ibit nobis? Et dixi: Ecce ego, mitte me. Et dixit: Vade, et dices populo huic: Audite audientes, et nolite intelligere, et videte visionem, et nolite cognoscere. Excaeca cor populi hujus, et aures ejus aggrava; et oculos ejus claude: ne forte videat oculis suis,... et corde suo intelligat»⁵⁴.





В. Ф. АСМУС

Очерки истории диалектики в новой философии

<фрагмент>

Глава II. Диалектика необходимости и свободы в этике Спинозы

I

Интерпретация великих философских систем сопряжена с огромными трудностями. Историко-философский анализ имеет перед собой двойное несоответствие: во-первых, несоответствие между истиной предмета и выражением этой истины в данной системе, выражением исторически обусловленным, ограниченным, неполным и несовершенным. Во-вторых, несоответствие в самом выражении, ибо в философской системе не только «предмет» не охватывается адекватно «теорией», но и в самой «теории» не существует соответствия между формой ее выражения и ее идейным смыслом, которые только частично покрывают друг друга. В конечном итоге идейное ядро системы никогда не дано; оно всегда лишь задано, выступает как своеобразный «предмет», как некий *x*, подлежащий еще обнаружению, анализу и определению.

Но если, как общее правило, ни один историко-философский анализ не свободен от указанных трудностей, то можно сказать, что ни в одной из великих систем прошлого эти трудности не достигают такой концентрации, как в системе Спинозы. Ни в одном другом учении, не исключая даже гегелевского, идейный смысл системы не расходится так разительно с формой, в которой этот смысл выражен. И это касается не только формы *литературной*, т. е. стиля, приемов

изложения, способов демонстрации. Трудность истолкования Спинозизма далеко не исчерпывается простым противоречием между абстрактно-рассудочным «геометрическим методом» и конкретно-диалектическим его содержанием. Это противоречие давно уже выяснено исследователями и само по себе не представляет особых затруднений — даже для читателя, чуждого тонкостям философской стилистики и терминологии. Читали же Спинозу — и не без результата — такие конкретные художественные умы, как Гете и Гейне! Последний даже находил, что в системе Спинозы «математическая форма» — «то же, что миндальная кожица: ядро оказывается тем вкуснее»*. Как бы ни была трудна, искусственна и конструктивна внешняя — дидактическая и литературная — форма изложения Спинозы, не она сама по себе есть главное препятствие к уразумению теоретического смысла «Этики» и «Трактатов». Недоступность Спинозизма коренится гораздо глубже — в самом *содержании* учения Спинозы, в борьбе *основных тенденций*, которая проходит через всю систему, сообщая ей характер трудноуловимой, но по сути весьма напряженной антиномичности. Уже *проблематика* Спинозы, формулировка им собственно философской задачи, основная установка его философских исследований нелегко определимы и выступают перед исследователем не однозначно, но скорее как члены противоречия**. Состоит это противоречие в том, что *теоретический*

* Гейне Г. К истории религии и философии в Германии // Собрание сочинений: в 6 т. СПб., 1904. Т. 3. С. 50.

** Только глубиной этих противоречий, объективно принадлежащих к составу системы, может быть объяснена столь поражающая историков диалектика интерпретации Спинозизма на протяжении от XVII века до наших дней. Система Спинозы могла бы быть одним из сюжетов *Овидиевых* «Метаморфоз». Превращению Спинозы из «атеистического Евклида», каким он слыл в XVII и еще в XVIII веке, в «богопьяного» человека, «полного религии и полного святого духа», каким он стал в начале XIX века для романтиков Новалиса и Шлейермахера; последовавшая затем реставрация в нем материалиста и атеиста, проведенная Фейербахом и заново обоснованная Плехановым; известный академический спор об атеизме Спинозы, развернувшийся между Владимиром Соловьевым и проф. А. И. Введенским; современная дискуссия о Спинозизме, вспыхнувшая среди марксистов, — вся эта поистине беспримерная в истории философии цепь «превращений» и «узнаваний», которым подвергалась в сравнительно короткое время одна и та же система, не может быть объяснена переменной в одних лишь *субъективных*

пафос системы, напряжение *теоретической* мысли заслоняет, оставляет в тени ее основную — *практическую* — установку. Колоссальная сосредоточенность мысли, направленной на такие предметы, как «субстанция», «природа», «атрибуты», «модусы», «протяженность», «мышление» и т. д., невольно отводит читателя от *практических* истоков и корней системы. К этому же ведет и форма изложения. На системе Спинозы лежит могучий отпечаток времени, передовые умы которого увлекались математикой, физикой, механикой и астрономией. Спиноза был физиком не только на практике. Изготовление оптических приборов было для него не только ремеслом, способом пропитания. Вместе с другими великими умами своей эпохи Спиноза физический и математический способ рассмотрения перенес и на философские предметы. К тому же природа, о которой он говорит, есть уже не ограниченная и замкнутая средневековая природа с неподвижным физическим центром в лице Земли и с телеологическим центром в лице человека. Природа Спинозы есть уже космос Нового времени — универсальный, лишенный какого бы то ни было центра, бесконечный в принципе, фактически уже раздвинутый, расширенный первыми телескопами, направленными на небо, обогащенный новыми мирами и новыми, только что познанными чертами в мирах старых. Он существует сам по себе, единственной силой собственной необходимости, управляется во всех своих частях

условиях интерпретации. Не отступая ни на йоту от основного принципа исторического метода, который требует, чтобы изменения в понимании спинозизма были поставлены в связь с изменением идеологических интересов различных классов и групп, бывших в XVII–XX веках носителями философской мысли, необходимо все же учесть, что даже самого полного анализа этой связи еще недостаточно, чтобы, не прибегая к анализу *объективного* состава системы, объяснить, почему спинозизм в своей интерпретации испытал столь странную и столь богатую переменами судьбу. Почему ее не испытали, например, Декарт или хотя бы Гоббс? Никакой анализ одних *субъективных* (в широком смысле) условий интерпретации не в силах объяснить, почему из близких к Спинозе великих систем *ни одна* не оказалась столь «пластичной», ни одна не могла дать повода к столь различным толкованиям. Совершенно очевидно, что подобная пластичность учения, его доступность противоположным интерпретациям должна иметь *объективное* основание в самой системе, и притом основание не только в форме ее выражения, но также и прежде всего в диалектической связи ее основных задач, тенденций и учений.

однородными механическими законами и не имеет никакого отношения к целям и задачам человека. Наоборот, человек есть только часть внутри космоса, подчиненная необходимости его законов.

Этот космос постигается и отражается в связях и понятиях рациональной науки: математики и механистической физики. Единой, универсальной субстанции соответствует единый и универсальный научный метод, в понятиях которого эта субстанция мыслится и выражается. Перед нами этика, написанная как учебник геометрии; психология страстей, изложенная как механика; социология, сконструированная как отдел физики. В итоге у читателя Спинозы невольно создается преувеличенное представление о теоретических, а внутри теории — об универсалистских, натуралистических тенденциях системы. Выдвигается на первый план метафизика Спинозы, его онтология и космология; напротив, психология и мораль, социология и история отгесняются, ступшеваются, да и толкуются они в духе последовательного фатализма, исключаяющего из жизни людей — индивидуальной и социальной — всякую возможность свободы.

Как ни естественно склоняется наш ум при первом знакомстве с системой к такому толкованию — к подчеркиванию универсальной натуралистической установки системы, толкование это не может быть признано правильным. Пафос теории, пафос натурализма, пафос объективности в учении Спинозы не есть последняя инстанция объяснения. Напротив: самый этот пафос подлежит объяснению и должен быть выведен из практических корней системы.

Что в основе системы спинозизма должны лежать какие-то практические интересы — об этом давно уже догадывались наиболее проницательные исследователи Спинозы. Так, Куно Фишер, анализируя зависимость Спинозы от Декарта, показал, что, в отличие от Декарта, интересовавшегося по преимуществу *гносеологическими* вопросами, Спиноза центр тяжести переносил на *этические* проблемы. Куно Фишер показал также, что различие это обнаруживается уже в самый ранний период философского развития Спинозы, когда дух и метод системы Декарта почти безраздельно владели мышлением еврейского философа*. Еще энергичнее подчеркивает этическую установку системы Спинозы Вундт¹. «Кроме платоновской философии, — говорит Вундт, — едва ли существует другая, которая носила бы на себе

* Фишер К. История новой философии. СПб., 1906. Т. 2. С. 280–281.

следы происхождения из этических потребностей так же, как философия Спинозы...». «Этика не только является последней целью его сочинения, но сами этические воззрения, которыми оно заканчивается, в последнем своем основании являются в нем источниками метафизических*». Наконец, из новейших исследователей С. Ф. Кечекьян, правильно подчеркнув неразрывность связи между метафизикой и этикой Спинозы, отмечает, однако, что «господствующим стремлением всей философской системы и направляющим моментом рассуждений Спинозы оставалась всегда проблема мудрой, правильной жизни**».

С этими указаниями нельзя не согласиться. Для Спинозы проблема организации индивидуального и социального поведения, проблема «блага» была центральной в его философии. В своих философских размышлениях Спиноза вдохновлялся желанием «исследовать, не существует ли чего-нибудь, что было бы истинным благом (*verum bonum*) и благом доступным, и чем одним, помимо всего остального, мог бы определяться дух; притом не существует ли даже такого чего-либо, что, раз оно будет найдено и принято, давало бы мне возможность пользоваться вечно постоянной и наивысшей радостью» [ТПЕ, 1]². Хотя, по учению Спинозы, о благе и о зле можно говорить только в относительном смысле, и ни о чем, рассматриваемом в своей сущности, вытекающей из вечного порядка и определенных законов природы, нельзя сказать, что оно совершенно или несовершенно, однако «так как человеческая слабость не охватывает этого порядка в своем сознании, а человек, между тем, постигает идею некоторой человеческой сущности, гораздо более мощной, чем его собственная, и в то же время не усматривает никаких препятствий к ее достижению, то он и побуждается искать средств, которые могли бы вести его к такому совершенству; при этом все, что сможет служить средством на пути к достижению этого совершенства, назовется истинным благом; наивысшее же благо будет заключаться в том, чтобы человек, вместе с другими индивидуумами, если это возможно, достиг пользования подобной сущностью» [ТПЕ, 13].

Этой — практической — установкой должна, по мысли Спинозы, определяться вся теоретическая деятельность. Будучи весьма далек от плоского и недалновидного прагматизма

* Вундт В. Этика. Исследование фактов и законов нравственной жизни: в 2 т. СПб., 1887. Т. 1. С. 360–361.

** Кечекьян С. Ф. Этическое мирозерцание Спинозы. М., 1914. С. 27–28.

и утилитаризма, расценивающего все науки и все знания с точки зрения их немедленного технического применения, Спиноза в то же время был как нельзя более далек и от беспринципного преклонения перед знанием ради самого знания. Спиноза отвергает девиз «laissez passer — laissez faire»³ в деле развития наук. Будучи сыном своего века, вместе с Декартом и с Бэконом, Спиноза — посреди все развивающегося разделения наук, их методологического и технического совершенствования — остался гуманистом, подчиняющим весь экстенсивный и интенсивный рост научного знания верховным и в широком смысле слова практическим задачам и целям. «Я хотел бы, — говорит Спиноза, — направить все науки к одному концу* и цели, а именно, как сказано нами, к достижению наивысшего человеческого совершенства (ad summam humanam perfectionem). Таким образом, — продолжает Спиноза, — все то в науках, что не подвигает нас к этой нашей конечной цели, должно быть отброшено как бесполезное; одним словом, к этой конечной цели должны быть направляемы все наши действия и размышления» [ТПЕ, 16]**. Цель наук — одна. Она состоит в доставлении человеку средств, необходимых для достижения высшего доступного ему блага. Целью этой определяется, какие знания и в каком объеме нужны людям. «Необходимо познать природу постольку, поскольку это достаточно для достижения указанной [человеческой] сущности; затем организовать общение, которое обеспечивало бы возможно многим возможно легкое и надежное достижение намеченного; далее, необходимо занятие моральной философией, так же, как и учением о воспитании детей, и так как здоровье является немаловажным средством для достижения указанной цели, то требуется привлечение сюда и Медицины, в ее целом, а поскольку путем [технического] искусства многие трудные вещи превращаются в легкие, и мы,

* К этому месту относится важное примечание Спинозы: «Конечная цель (finis), к которой все науки должны быть направляемы, для всех наук едина».

** В. Н. Половцова, в силу особенностей своего толкования терминологии Декарта и Спинозы, последовательно переводит спинозово «cogitationes» как «содержания нашего сознания». Не говоря о теоретической спорности такого перевода, отметим, что в процитированном месте педантизм Половцовой граничит с абсурдом. У Спинозы в этом месте читаем: «...Noc est, ut uno verbo dicam, omnes nostrae operationes, simul et cogitationes, ad hunc sunt dirigendae finem». Свою терминологию В. Н. Половцова обосновала в работе «К методологии изучения философии Спинозы».

таким образом, оказываемся в состоянии выиграть время и создать себе удобства в жизни, то и Механика ни в каком случае не должна остаться в пренебрежении» [ТІЕ, 14–15]. В конечном итоге цель философии Спинозы — «составить идею человека как образец человеческой природы» [Eth IV, prf].

Но если наиболее вдумчивые исследователи давно уже заметили, что пафос теории, пафос созерцания связан у Спинозы крепкими узами с моральной, практической проблематикой и даже прямо из нее вытекает, то немногие могли понять, к какому глубокому противоречию должна была — внутри системы — привести эта установка. Та цель, в достижении которой Спиноза видел верховную и конечную задачу философии, есть не что иное, как свобода, т. е. наивысшая активность человека, безусловно не зависящая ни от каких внешних сил и побуждений.

«Я решил, — говорит Спиноза, — наконец исследовать, не существует ли чего-нибудь, что было бы истинным благом (*verum bonum*) и благом доступным, *и чем одним, помимо всего остального*, мог бы определиться дух» [ТІЕ, 1]*. В своей конечной цели «Этика» — главное произведение Спинозы — посвящена изучению условий, при которых для человека становится возможной свобода. Заключительная — пятая — часть «Этики», которой увенчивается грандиозная постройка философии Спинозы, называется «О могуществе разума или о человеческой свободе». Здесь в самом названии раскрывается конечное устремление системы. Свобода человека — от аффектов, от внешнего принуждения — была первой и последней мыслью Спинозы. И не только мыслью. Вся жизнь Спинозы была осуществлением той свободы, идею которой он взлелеял в своей философии.

Ни угрозы и проклятия врагов, ни анафемы раввинов, ни бедность, ни изнурительная болезнь, ни лестные предложения сомнительных покровителей не могли заставить Спинозу отступить хотя бы на йоту от образа жизни, в котором он видел единственный путь к свободе.

Если задача философа, по словам Маркса, не только в том, чтобы познать бытие, но и в том, чтобы его изменять, то Спиноза — бесспорно один из немногих философов в самом настоящем смысле этого слова. Всю жизнь он делал только то, что считал нужным, и все, что считал нужным, — обязательно делал. Это редкое совпадение мысли и дела, теории и практики, учения и жизни внушает впечатление исключительной

* Курсив мой. — В. А.

цельности и тогда, когда от жизни Спинозы обращаешься к его теории. Новичку, впервые приступающему к чтению Спинозы, легко может показаться, будто в системе Спинозы нет никаких теоретических конфликтов, будто теоретическое воззрение, в ней развиваемое, отлилось в мозгу автора единым актом и состоит из единого куска. Учение Спинозы напоминает спокойную поверхность озера, тихую и гладкую, как стекло. Но это впечатление не более как иллюзия. Более пристальный взор открывает под этой мнимой спокойной, застывшей гладью могучую борьбу противоположных сил. Великие творения мысли всегда возникают из борьбы и конфликтов. Спокойных и бесстрастных великих мыслителей не существует. Философская мысль по существу — диалектична, скрывает в себе антиномии, зарождается не в спокойном течении, но в столкновении диалектических противоречий. То понятие о свободе, которое Спиноза взлелеял в своей системе и которым завершается его «Этика», обошлось ему недешево. В этом пункте Спиноза — величайший антипод Льва Толстого. Толстому все было ясно в теории, в мысли, в учении. Мораль Толстого — метафизична, недиалектична, не знает противоречий. «Стоит только понять» — стереотипная, излюбленная формула, которой начинаются все моральные назидания и поучения Льва Толстого. Зато в жизни Толстого все было — хаос и противоречие. Пренебреженная, отвергнутая в теории диалектика мстила яснополянскому отшельнику в жизни. Томы трактатов росли из года в год, а в жизни — в отношениях с женой, детьми, с мужиками «Ясной Поляны», с интеллигенцией, рабочими — все было неясно, трудно, полно мучительной борьбы и неразрешимых противоречий.

Напротив, жизнь Спинозы не знает колебаний. Все отношения в ней ясны, согреты ровным светом, неизменно согласованы с убеждениями. Зато теоретическое обоснование этих убеждений, их осознание в философии разворачивается в подлинную диалектическую драму. Теория Толстого должна была идеологически сшивать то, что было разорвано в действительности. Диалектическая борьба Спинозы происходила, наоборот, в сфере самой мысли. Теория, мышление, исследование стало для Спинозы жизнью. Перед лицом противоречий этой жизни цельным казался быт, ничтожными казались люди, их интересы и страсти. Диалектические противоречия, которых Спиноза не ощущал в жизни, во всей своей реальности стояли перед ним в ясном свете теоретической мысли.

Величайшим из этих противоречий было противоречие необходимости и свободы. Система Спинозы была им задумана

как практическая этика свободы. Более того, та программа свободы, в которой Спиноза видел высшую и последнюю задачу всей философии, была программой максималистской. Под свободой Спиноза разумел такое благо, которым «одним, помимо всего остального, мог бы определяться дух» и которое, «раз оно будет найдено и принято, давало бы... возможность пользоваться вечно постоянной и наивысшей радостью» [ТІЕ, 1], «радостью свободной от всякой печали» [ТІЕ, 10]. Эвдемонистический максимализм этической программы сообщал всей философской установке Спинозы характер явного антропологизма. В противоречии с этим натуралистический пафос системы совершенно поглощал ее антропологическую установку. Перед лицом бесконечной субстанции-природы «человеческому, слишком человеческому»⁴ не оставалось места. Более того. Натурализм налагал отпечаток на самую формулировку этической проблемы. Автобиографическое, интимно-личное начало «Трактата об очищении интеллекта», столь восхищавшее впоследствии Шопенгауэра⁵, кажется случайным и несущественным при сопоставлении с основными натуралистическими тенденциями системы. Хотя Спиноза, как видно из этого «Трактата», исходил из личного стремления к наивысшему благу, однако это «личное» Спиноза понимал отнюдь не индивидуалистически. Если *практически* Спиноза исходил от человека и его индивидуальных этических задач, то, наоборот, *методологически, теоретически* он исходил от природы. В порядке методологического обоснования спинозовской этики индивидуальная этическая рефлексия, интуиция самопознания не была для Спинозы исходным пунктом его системы, но сама основывалась на общенатуралистических предпосылках. Не как *моральное* существо старого средневекового мирозерцания рассматривается человек в учении Спинозы, а как *естественное* существо, составляющее часть природы. Стремление человека к личной пользе, личному благу и к личной свободе есть для Спинозы только частный случай всеобщего естественного закона физической природы, закона самосохранения, обнимающего все бытие, начиная с бесконечной самодовлеющей субстанции и кончая единичными конкретными «вещами» и существами. Человек в представлении Спинозы не есть привилегированное существо, его природа не автономна и не содержит в себе ничего принципиально высшего в сравнении с другими существами природы. Поэтому Спинозе для построения этики недостаточно было констатировать субъективное стремление человека к благу. В основе этики Спинозы лежит задача — понять само этическое

стремление как факт природной жизни. Теоретическую базу Спинозовской этики образует чисто онтологическая концепция универсальной природы, однородной в целом и в частях, всюду действующей по одним и тем же непреложным законам*.

Идея обусловленности человека, со всеми его этическими задачами, всеобщим строем природы, выдвигала — как первое условие этики — задачу познания природы, ее всеобщих законов и места, занимаемого в природе человеком. В результате центр тяжести системы передвигался: из морали в онтологию, из антропологии в натурфилософию. Чем более зрелой и разработанной становилась теоретическая форма, в которой получала окончательное выражение система, тем труднее становилось узнать под ее онтологической оболочкой первоначальную исходную точку зрения. Эта оболочка раскрылась однажды в «Трактате об очищении интеллекта», выдав секрет системы, ее глубоко человеческие, жизненные источники. В «Этике» она плотно облегает всю систему. Методологическая композиция «Этики» состоит в последовательном спокойном нисхождении от бесконечной субстанции природы к конечному существу человека. В своей «Этике» Спиноза учению о человеке предпосылает в качестве теоретической основы учение о боге или природе, от него переходит к механической психологии человека и его аффектов и лишь затем как к выводу из всего предыдущего — к учению о человеческом поведении и о свободе. При этом познание человека ни со стороны объекта, ни со стороны метода его изучения не представляет в глазах Спинозы ничего принципиально отличного от познания всей остальной природы. Человек есть предмет природы, и его свобода должна быть понята и выведена из законов природы.

Нетрудно понять, что это выведение представляло большие принципиальные трудности. Здесь мы вплотную подходим к основному диалектическому противоречию Спинозов-

* Онтологизм учения Спинозы, примат бытия над человеком с его моральным сознанием бросаются в глаза. Нашлись, однако, интерпретаторы, которые ухитрились истолковать психологию Спинозы в духе... учения Макса Штирнера! См. *Петцольд И.* Проблема мира с точки зрения позитивизма. СПб., 1909. Выводы Петцольда не имеют ни малейшего основания в учении Спинозы. Они имеют известный смысл лишь по отношению к новейшим представителям психологической теории психологического параллелизма — вроде Busse («Geist und Körper», «Seele und Leib», 1903). Плеханов справедливо высмеял это вздорное толкование Спинозизма (Сочинения. Т. XVII. «Трусливый идеализм», VII–IX, особенно стр. 127–430).

ской этики. По замыслу Спинозы, учение о свободе могло быть добыто только как вывод из учения о природе. С другой стороны, то учение о природе, которое развивал Спиноза, казалось несовместимым с каким бы то ни было представлением о свободе. Конечная цель системы — свобода — нуждалась в теоретическом обосновании, само же обоснование это по природе было таково, что из него никак нельзя было получить искомого результата.

II

Чтобы понять, в чем состоит основное противоречие этики Спинозы, необходимо подробнее характеризовать его учение о природе. Мы уже показали, что проблема свободы не была для Спинозы автономной проблемой этики. Она должна была получить разрешение в учении о природе. Стремление человека к свободе предстояло вывести как естественный факт из общего для всех предметов природы стремления к сохранению. Для этой дедукции нужно было подробно осветить взаимоотношения между человеком и природой в целом. В учении Спинозы об этом отношении один пункт издавна представлялся трудным для понимания. Дело в том, что в изложении Спинозы природа выступает у него не аутентично, но постоянно в двойственном аспекте: то как природа (*Natura*), то как бог (*Deus*). Термины эти Спиноза употребляет как синонимы: бог или природа (*Deus sive natura*). Иногда же они употребляются и раздельно. Так, в последней части «Этики», трактующей об «интеллектуальной любви к богу», имеется ряд теорем, в которых, говоря о боге, Спиноза не соединяет уже слово «бог» со словом «природа». Эта двусмысленность терминологии требует разъяснений, и она уже не одного исследователя ввела в заблуждение. Так как этика Спинозы принципиально натуралистична и ее учения должны следовать как прямые выводы из учения о природе, то для уразумения этих выводов, очевидно, далеко не безразлично, каким образом мыслит Спиноза отношение между богом и природой. Ввиду двусмысленности спиновской терминологии здесь возможны два толкования. Либо для Спинозы природа вместе с человеком в ней есть единственная реальность и последняя основа всего существующего. Тогда все необходимое для построения этики познание исчерпывается познанием взаимодействия между природой и человеком. Либо природой еще не исчерпывается реальность, и сама природа последнюю

основу своего существования имеет в боге. Тогда познанию онтологических связей между природой и человеком должно предшествовать познание отношения между богом как высшей реальностью и природой как его порождением.

Рассматривая концепцию природы в системе Спинозы, нетрудно видеть, что, несмотря на некоторую двусмысленность терминов и выражений, объясняемую влиянием традиционного богословско-схоластического словоупотребления, истинно оригинальную и характерную ее особенность составляет могучее стремление Спинозы уничтожить дуализм бога и природы, и притом уничтожить не в пользу бога, *natura naturans*, схоластической философии, а в пользу *natura naturata*, естественной физической природы.

«Все, что есть, — учит Спиноза, — есть в боге, и без бога ничего не может быть и не может быть представлено» [Eth I, pr 15]. «Кроме бога нет и не может быть представлена никакая субстанция» [Eth I, pr 14]. «Бог или субстанция, состоящая из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность, необходимо существует» [Eth I, pr 11]. «Из необходимости божественной природы должно вытекать бесконечными способами бесконечное множество вещей, т. е. все, что может представить бесконечный разум» [Eth I, pr 16].

Взятые вне контекста, положения эти как будто доказывают, что природа реальна лишь в боге или, как выражается проф. Л. Лопатин, «действительно существует только божество»*. Однако вслед за этими пропозициями идет ряд других, которые в своем контексте раскрывают истинный — натуралистический — смысл учения Спинозы о боге.

Бог, оказывается, есть имманентная, но не трансцендентная причина всех вещей [Eth I, pr 18]. Бог или природа — *Deus sive natura* — между этими двумя понятиями стирается всякая грань у Спинозы. «Я не в такой мере разделяю бога и природу, — писал Спиноза в одном из писем, — как это делали все, о ком я только имею понятие» [Ep 6]. Хотя Спиноза по старой привычке сохраняет еще традиционное различие между *natura naturans* (производящей природой) и *natura naturata* (природой произведенной), однако, как справедливо отметил

* Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. М., 1911. С. 290. На сходной точке зрения стоит Гегель, характеризующий в своих «Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie» (Bd. III) учение Спинозы как *акосмизм*, т. е. уничтожение мира в абстрактной божественной субстанции (Werke. Bd. XV. S. 373).

Е. Спекторский, употребление этих терминов является уже анахронизмом в системе Спинозы и «совершенно противоречит ее духу»*. Вполне понятное как навязанный факт философского развития Спинозы, как след средневековых учений схоластики и каббалы различие между *natura naturans* и *natura naturata* не имеет уже никакого основания во внутренней логике спинозовской системы**. Бог как *natura naturans* вполне совпадает с природой как *natura naturata*, и в конечном итоге спинозовское учение о боге есть, говоря словами проф. А. Введенского, «атеистический монизм субстанции»***.

Итак, бог Спинозы по выяснении этого понятия оказался природой; его вечная и бесконечная сущность — вечным и неизменным физическим строем природы; его единство — единством и автономностью природы, не зависящей ни от какой внешней силы или сущности; наконец, его совершенство — ее реальностью****; познанием бога — познанием реальной связи вещей природы. Поэтому чем больше мы познаем единичных вещей, тем больше мы познаем бога****. Поэтому же Спиноза настаивает, что познание не должно исходить из абстрактного концепта природы данной вещи. «Для нас, — говорит он, — прежде всего необходимо выводить всегда наши идеи из физических вещей, т. е. реальных сущностей, переходя, насколько это возможно, через посредство системы причин, от одной реальной сущности к другой реальной сущности, и именно так, чтобы не касаться абстракций и универсалий, т. е. чтобы из абстракций и универсалий не выводить что-либо реальное, и обратное, из чего-либо реального не выводить абстракций и универсалий, так как и то и другое прерывает истинное движение вперед ясного

* Спекторский Е. Очерки по философии общественных наук. Вып. 1. Варшава, 1907. С. 47–48.

** В этом смысле прав Виндельбанд, утверждая, что «учение Спинозы не имеет решительно ничего общего с тем эманационным пантеизмом, который исходит от новоплатоников и образует сущность каббалистических измышлений» (Виндельбанд В. История новой философии. Изд. 3-е. СПб., 1913. С. 78). Впрочем в остальном суждения Виндельбанда о Спинозе поверхностны и превратны. Характеристика учения Спинозы как «математического пантеизма» явно несущественна и натягута (Введенский А. Об атеизме в философии Спинозы // Вопросы философии и психологии. Кн. 37. С. 173).

*** Введенский А. Об атеизме в философии Спинозы. С. 172.

**** «Per realitatem et perfectionem idem intelligo» [Eth II, df 6].

***** «Quomagisressingularesintelligimus, eomagisDeumintelligimus» [Eth V, pr 24].

понимания» [ТIE, 99]. Отвергая объяснение из абстрактных концептов, действительное знание обязано объяснить, почему данная вещь существует в природе именно такую, какова она есть, и объяснить указанием на ближайшую причину такого, а не иного ее существования. «Если бы, например, — говорит Спиноза, — в мире существовало двадцать человек, то для того, чтобы объяснить, почему их существует двадцать, недостаточно было бы показать причину человеческой природы вообще, но, кроме того, необходимо было бы показать причину, почему существует именно двадцать, а не более и не менее, так как относительно каждого из них должна существовать причина, почему он существует» [Eth I, pr 8, sch 2].

Из сказанного видно, в каком смысле понимал Спиноза отношение между богом и природой, *natura naturans* и *natura naturata*. В системе Спинозы бог поглощается природой, и все познание, необходимое для построения этики, исчерпывается познанием природы в ее конкретном отношении к человеку. Очевидно, за системой Спинозы нельзя признать даже минимума того пантеистического учения о живой и исполненной божественных сил природе, которое пытались навязать Спинозе немецкие романтики начала XIX века, не на шутку верившие в то, что они реставрируют подлинный — религиозный — смысл учения Спинозы*. «Очевидно, Спиноза, — замечает по их адресу проф. Е. В. Спекторский, — был очень далек от религиозной метафизики и от теизма, т. е. от учения, которое понимает мир как живое органическое целое и всюду усматривает опять-таки живое бога»**. «Не пантеизм, а атеизм означала его знаменитая формула: *Deus sive natura*. Бог — это просто синоним природы. Так, если видеть в нем причину мира, то он не вне мира, а в самом мире. Более того, он и есть этот самый мир, который есть *causa sui*»***.

Натурализуя понятие бога, Спиноза ведет решительную борьбу со всякого рода антропоморфизмом в учении о боге, следовательно исключает из своего понятия о боге все человеческие свойства и качества. «Ни разум, ни воля, — утверждает Спиноза, — не принадлежат к природе бога» [Eth I, pr 15, sch]. Если даже можно сказать, что к вечной сущности бога относятся

* Спекторский Е. Проблема социальной физики в XVII столетии. Киев, 1917. Т. 2. С. 316–344.

** Спекторский Е. Очерки по философии общественных наук. С. 179.

*** Там же. С. 178–179.

ум и воля, то, по утверждению Спинозы, тот и другой атрибуты необходимо понимать в существенно ином смысле, чем это обыкновенно понимают люди. Если бы ум и воля составляли сущность бога, то они должны были бы отличаться от человеческого ума и человеческой воли не менее, чем небо от земли. В сущности сходство между ними заключалось бы в одном названии и было бы не более того сходства, которое существует между Псом (созвездием) и собакой (лающим животным) [Eth II, pr 17, sch]. Воля и разум принадлежат к существу бога лишь в том смысле, в каком к нему принадлежат покой и движение, в каком к нему принадлежит все вообще в природе, что должно быть известным образом определено богом к своему бытию и действованию [Eth II, pr 32, cor 2]. «Я, — писал Спиноза Бокселю, — чтобы не смешивать божескую природу с человеческою, вовсе не приписываю богу никаких человеческих атрибутов, как-то: воли, ума, внимания, слуха и т. д.» [Ep 54]. А в одном из писем к Ольденбургу Спиноза разъяснял, что «у бога нет ни десницы, ни шуйцы, что по самой сущности своей он не находится ни в каком определенном месте, ибо вездесущ, что материя повсюду одна и та же, что бог ничем не проявляется вне мира, в каком-то воображаемом пространстве» [Ep 75]. «В философской беседе, — писал Спиноза Блейенбергу, — мы не должны употреблять выражений, почерпываемых из теологии. Ибо теология постоянно, и притом не без умысла, представляет бога в образе какого-то совершенного человека» [Ep 23]. «Я этому не удивляюсь, — разъяснял Спиноза Гуго Бокселю, — ибо думают, что если бы треугольник имел дар слова, то и он сказал бы, что бог есть не что иное, как в высшей степени совершенный треугольник, а круг — что природа бога в высшей степени кругла, и таким образом всякий предмет приписывал бы богу свои собственные атрибуты и уподоблял бы самого себя богу, причем все остальное казалось бы ему безобразным» [Ep 56]. Спиноза даже согласен признать, что такой способ выражения вполне уместен в теологии: «Конечно, — разъяснял он тому же Блейенбергу, — вполне целесообразно толковать, как это делают теологи, о том, что бог чего-нибудь желает, что он питает отвращение к делам нечестивых и радуется делам праведников»*.

* Спиноза допускает в теологии подобные выражения потому, что, по его мысли, религия сообщает людям не истинное познание вещей, но лишь моральные предписания. «Признаюсь, — писал Спиноза Блейенбергу, — что я не приписываю св. писанию того рода истинности, какую оно заключает в себе согласно вашей вере».

Но будучи понятными и допустимыми в теологии, эти метафоры не могут иметь места в философии. «В философии, — утверждал Спиноза, — атрибуты, возводящие человека на высшую ступень возможного для него совершенства, так же мало могут быть приписаны богу, как свойства слона или осла человеку; а потому в философии подобным выражениям вовсе не место, и только полнейшее смещение наших представлений позволяет нам пользоваться ими» [Ер 23].

III

Уразумение полного равенства между богом и природой проливает яркий свет на спинозовскую этику. В основе ее лежит не религиозно-мистическая интуиция божества, как уверяют иные, но натуралистическая антропология. Спинозовская концепция природы строго детерминистична. В природе вещей нет ничего случайного. «Мое мнение, — признавался Спиноза, — прямо противоположно мнению тех людей, которые говорят, что мир создан случайно». «Мир есть необходимое следствие божественной природы» [Ер 54]. «В природе вещей нет ничего случайного, но все определено к существованию и действию по известному образу из необходимости божественной природы» [Eth I, pr 29]. «Вещи не могли быть произведены богом никаким другим образом и ни в каком другом порядке, чем произведень» [Eth I, pr 33].

Этот необходимый порядок — один и тот же для всей природы. Будем ли мы представлять природу под атрибутом протяжения, или под атрибутом мышления, или под каким-либо иным атрибутом, мы во всех случаях найдем один и тот же порядок, иными словами, одну и ту же связь причин». «Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей» [Eth II, pr 7, sch]. Так как природа «всегда остается одной и той же, так как законы и правила, по которым все происходит и изменяется

Цель св. писания, по мысли Спинозы, только в основном моральном законе любви к богу и ближнему. «Возвышенные же теории, как я полагаю, — продолжает Спиноза, — весьма мало касаются св. писания» [Ер 21]. Доказательству этой мысли посвящен весь «Богословско-политический трактат». См. особенно гл. XIV: «Между верой или богословием и философией нет никакой связи или никакого родства... Цель философии есть только истина, — веры же, как мы часто показывали, — только повиновение и благочестие».

из одних форм в другие, везде и всегда одни и те же», то отсюда Спиноза заключает, что «и способ познания природы вещей, каковы бы они ни были, должен быть один и тот же, а именно — это должно быть познание из универсальных законов и правил природы» [Eth III, prf].

Человек как объект познания не составляет никакого исключения в общем строе мира. Спиноза резко противопоставляет себя всем тем философам, которые, говоря о человеке, о его аффектах и образе жизни, толковали о них не как об естественных вещах, но как о вещах, лежащих за пределами природы. «По-видимому, они, — говорит Спиноза, — представляют человека в природе как бы государством в государстве: они верят, что человек скорее нарушает порядок природы, чем ему следует» [Eth III, prf].

Человек есть одна из вещей природы. Он составляет часть или даже, как выражается в одном месте Спиноза, — «частичку» [ТТР 16, 191] природы. Говоря точнее, человек есть существо, в котором модусу протяжения — телу — соответствует модус мышления — душа. Душа и тело составляют одну и ту же вещь, в одном случае представляемую под атрибутом мышления, в другом — под атрибутом протяжения [Eth III, pr 2, sch]. Телесные состояния или образы вещей располагаются в теле точно в таком же порядке и связи, в каком в духе располагаются представления и идеи вещей [Eth V, pr 1]. Как бы мы ни рассматривали человека — как тело или как душу, и в том и в другом случае он составляет часть природы. «Я признаю человеческое тело, — писал Спиноза Ольденбургу, — частью природы», ибо «каждое тело, будучи известным образом ограничено в своем существовании, должно рассматриваться как часть вселенной, находящаяся в зависимости от целого и в связи с остальными частями; а так как природа вселенной... абсолютно бесконечна, то части ее зависят от нее — этой бесконечной силы — бесчисленными способами и могут претерпевать бесконечные изменения». Но и рассматриваемый под модусом мышления человек тоже образует часть природы. «Что касается до человеческой души, — говорит Спиноза, — то и ее тоже я рассматриваю как часть природы, ибо я признаю, что в мире существует бесконечная способность мышления, которая, в силу своей бесконечности, объемлет всю природу и отдельные мысли которой развертываются в том же порядке, как сама природа». «Человеческая душа — та же самая способность, но не поскольку она бесконечна и объемлет всю природу, а поскольку она конечна и объемлет только человеческое тело». «В этом именно смысле, — поясняет

Спиноза, — я и нахожу, что человеческая душа есть часть некоего бесконечного интеллекта» [Ер 32].

Закономерному строю природы в целом строго соответствует закономерность человеческого существа как ее части. Подобно всем остальным предметам природы, человек — все равно следует ли он руководству разума или одного только желания, — действует исключительно лишь по законам и правилам природы [ТР 2, 5]. Психология человека, его страсти и желания, его поведение, мотивы и цели его поведения составляют такой же предмет познания, как и любое другое явление природы. Натуралистична не только онтология Спинозы. Его психология, мораль и социология также натуралистичны. Рассматривая чувства и поступки, люди обычно не исследуют их, но лишь оценивают согласно со своими желаниями, стремлениями и пред-рассудками. И так поступают не только люди чуждые науке, но даже философы. «Философы, — говорит Спиноза, — смотря на волнующие нас аффекты, как на пороки, в которые люди впадают по своей вине: поэтому они имеют обыкновение высмеивать их, порицать или клясть» [ТР 1, 1]. Людей они берут не такими, каковы те суть, а какими они хотели бы их видеть. «Превознося, таким образом, на все лады ту человеческую природу, которой нигде нет, и позоря ту, которая существует на самом деле, они убеждены, что предаются самому возвышенному делу и достигают вершины мудрости... В результате чего вместо *этики* они по большей части писали *сатиру* и никогда не создавали политики, которая могла бы найти приложение» [ТР 1, 1].

Ходячей оценивающей, морализирующей точке зрения Спиноза противопоставляет свою — натуралистическую, объективную, принципиально стоящую вне какой бы то ни было морализующей оценки. Приступая к психологии, морали, политике, Спиноза стремится все относящееся к этим наукам «исследовать с тою же свободой духа, с какой мы относимся обыкновенно к предметам математики» [ТР 1, 4]. «Я постоянно старался, — говорит Спиноза в знаменитом начале «Политического трактата», — не осмеивать человеческих поступков, не огорчаться ими и не клясть их, а понимать. И потому я рассматривал человеческие аффекты, как-то: любовь, ненависть, гнев, зависть, честолюбие и прочие движения души, — не как пороки человеческой природы, а как свойства, присущие ей так же, как к природе воздуха принадлежат тепло, непогода, гром и все прочее в том же роде» [ТР 1, 4]. А в «Этике» — в предисловии к третьей части — Спиноза еще выразительнее заявлял, что он намерен трактовать о природе и силе аффектов и могуществе

над ними души по тому же методу, следуя которому он трактовал в предыдущих частях о боге и душе, рассматривая человеческие действия и влечения «точно так же, как если бы вопрос шел о линиях, поверхностях и телах» [Eth III, prf].

Этими заявлениями Спинозы всецело определяется метод его психологии и этики. Так как порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей, то отсюда в психологии следует, что порядок и связь идей в *душе* происходят сообразно с порядком и связью состояний *тела*. Существует столько же видов удовольствия, неудовольствия и желания, а следовательно, и всех аффектов, слагающихся из них или от них производных, сколько существует видов тех объектов, со стороны которых мы подвергаемся аффектам [Eth III, pr 56]. Онтологическому параллелизму атрибутов протяжения и мышления соответствует психологический параллелизм телесных и душевных состояний.

Идеалистические интерпретаторы Спинозы обычно довольствуются констатированием параллелизма. То же делают и многочисленные представители популярной среди современных позитивистов психологической теории психофизического монизма. Но это понимание недостаточно. Остановиться на параллелизме — это значит не понять до конца Спинозу. Под оболочкой теории параллелизма Спиноза развивает по существу материалистическое воззрение. Если бы Спиноза ограничивался параллелизмом, то для него не было бы никаких принципиальных препятствий к тому, чтобы познание души со всеми ее состояниями вести исключительно под модусом мышления, рассматривая связи душевных состояний совершенно независимо от связей и состояний телесных. Тогда Спиноза мог бы строить свою психологию как «феноменологию» «чистых» связей сознания, даже не прибегая к анализу телесных процессов*.

Вряд ли можно придумать что-либо более чуждое духу спинозизма. Хотя, по учению Спинозы, существует полное соответствие между ходом физических процессов в теле и ходом идей в душе, однако — в порядке познания души — одной связью

* Именно в эту ошибку впал Петцольд. В психологии Спинозы он видит только параллелизм. Выводы Петцольда, остроумно осмеянные Плехановым, были бы совершенно логичны и правильны, если бы Спиноза был *только* параллелист. Всякий, кто в объяснении Спинозы не идет дальше параллелизма, *обязательно* должен согласиться с Петцольдом. Пожалуй, можно поблагодарить Петцольда: заострив свои выводы, он показал абсурдность всех идеалистических интерпретаций спинозизма.

идей нельзя ограничиться. В глазах Спинозы никакая «феноменология души», как сказали бы теперь, никакое «имманентное» непосредственное познание души собственных состояний невозможно. «Идея, — утверждает Спиноза, — составляющая природу человеческой души, — *рассматриваемая сама в себе*, не есть ясная и отчетливая» [Eth II, pr 28, sch]*. «Душа познает самое себя лишь постольку, поскольку она воспринимает идеи состояний тела» [Eth II, pr 23].

Но недоступное для интроспекции, для рефлексии, направленной на собственные душевные состояния, познание души, по мысли Спинозы, вполне осуществимо как познание соответствующих *телесных* состояний. Объектом нашей души служит тело, в действительности существующее, и ничего более [Eth II, pr 13]. Никто не в состоянии адекватно и отчетливо понять единство души и тела, если «наперед не приобретает адекватного познания о нашем теле» [Eth II, pr 13, sch]. Но такое познание вполне возможно. Человеческое тело существует так, как мы его ощущаем [Eth II, pr 13, cor].

Телесные состояния, в отличие от душевных, доступны познанию и притом познанию адекватному. «Нет ни одного телесного состояния, — утверждает Спиноза, — о котором мы не могли бы составить ясного и отчетливого представления» [Eth V, pr 4]**. Спиноза не отрицает, что это познание телесных состояний трудно. Фактически нами познается далеко не все, относящееся к телу. Наше тело — очень сложный индивидуум, состоящий из многих составных частей, а потому связи и отношения между нашим телом и другими телами природы также крайне сложны. «Люди, как и все вообще, — говорил Спиноза, — составляют только часть природы, а мне неизвестно, — признавался он, — каким образом каждая часть природы согласуется с ее целым и в какой зависимости она состоит от остальных частей» [Er 30]. «Определить, — добавляя

* Курсив мой. — В. А.

** Утверждая, что познание души обусловлено познанием соответствующих телесных состояний, Спиноза весьма далек от грубого недиалектического отождествления психического и материального. Спиноза великолепно понимал *качественное своеобразие* психического. «Протяжение, как таковое, не есть мышление», — писал он Ольденбургу [Er 4]. В этом — но и только в этом — смысле он отказывался признать в мышлении телесный акт. «Быть может, вы скажете, — разъяснял он Ольденбургу, — а не есть ли мышление акт телесный? Допустим, хотя я этого никоим образом не могу признать» [Er 4].

он Ольденбургу, — каким именно образом связаны эти части между собой и каждая с целым, — я не в состоянии... для определения этого требуется точное знание всей природы и всех ее частей в отдельности» [Ep 32]. Но хотя *фактически* наше познание телесных состояний всегда ограничено сложностью взаимоотношений между нашим телом с его частями и природой с ее телами, однако *принципиально* это сознание не только возможно, но даже безгранично. Поэтому Спиноза утверждает, что каждый человек «обладает способностью ясно и отчетливо познавать себя и свои аффекты, если не абсолютно, то по крайней мере отчасти» [Eth V, pr 4, sch].

Из этих положений следует ряд важных выводов для метода психологии. Строгий параллелизм атрибутов протяжения и мышления дополнялся важным указанием, что в порядке изучения *познание телесных связей должно идти впереди* познания связей душевных. Параллелистическая метафизика превращалась в материалистическую психологию, монистическую по методу. Провозгласив примат познания телесных связей, Спиноза фактически сводил метод психологии к методу физики. Строгий детерминизм физических процессов должен был отобразиться в психологии в виде такого же строгого детерминизма процессов психических. Черпая методологический образец в математическом естествознании, Спиноза переносил в психологию ту простоту и ясность, которые характерны для классической механики. Неопределенную множественность, сложность и разнородность психической жизни он сводит к двум основным и простым началам: к *разуму и страстям*, или аффектам. *Воля*, в глазах Спинозы, не есть особая функция, отличная от других психических функций: «воля и разум, — говорит Спиноза, — суть одно и то же» [Eth II, pr 19, cor]. Спиноза не отрицает сложности и многообразия психических явлений. Он сам отмечает, что исчисление всех аффектов, могущих волновать человеческую душу, можно было бы при соответствующем желании продолжать бесконечно долго, так как видов аффектов столько, сколько видов предметов [Eth III, pr 59, sch]. Но в то же время Спиноза последовательно старается свести все это множество аффектов к трем основным: радости, печали и возделению. Кроме этих трех, заявляет Спиноза, никаких других первичных аффектов он не знает; все остальные вытекают из этих трех. Но этим сведением Спиноза не ограничивается. Последнее основание, из которого вырастают все три первичных аффекта, а затем и все бесчисленное множество производных, Спиноза видит в стремлении, по которому «каждая вещь, насколько от нее зависит, стремится сохранить

свое существование» [Eth III, pr 6]. Из этой формулировки видно, что в глазах Спинозы стремление к сохранению своего бытия есть не только закон человеческого поведения, но и универсальный закон бытия всех вещей в природе. Последовательно проведенный натурализм требовал, чтобы основной принцип человеческого поведения был выведен как частный случай всеобщего правила, регулирующего бытие всех вещей. Учение о самосохранении есть центральный пункт системы Спинозы. Именно в этом учении антропология Спинозы пересекается с его физикой, сама становится частью физики. Сама формулировка этого учения — чисто физическая. Как показал Е. Спекторский, стремление к сохранению существования приближается, в глазах Спинозы, к чисто физической инерции покоящегося или движущегося тела: «Движущееся тело, — говорит Спиноза, — до тех пор будет двигаться, пока оно не будет приведено в покой другим телом; и тело покоящееся до тех пор будет находиться в покое, пока не будет приведено в движение другим» [Eth II, lm 3, cor]. Тот самый закон, который в физической природе обнаруживается как закон физической инерции, проявляется в человеческой природе как стремление к самосохранению. «А что человек, — говорит Спиноза, — как и прочие индивидуумы, стремится, поскольку то зависит от него, сохранить свое бытие, — этого отрицать никто не может» [ТР 2, 7]. «...Каждый стремится, поскольку то зависит от него, сохранить свое бытие, и чего бы каждый — все равно, мудрец ли он, или невежда — ни добивался и ни делал, он добивается и делает по высшему праву природы» [ТР 2, 8].

Натурализируя основной закон человеческого поведения, Спиноза натурализировал всю психологию и всю этику. Этика Спинозы совершенно исключает какие бы то ни было моральные оценки существующего. Учение Спинозы о природе изгнало телеологию из физики. Его антропология изгоняет телеологию из морали.

По учению Спинозы, реальность и совершенство — одно и то же [Eth II, df 6]. Поэтому о большем или меньшем совершенстве жизни, об оценке ее как доброй или злой можно говорить не в смысле человеческой субъективной оценки, а лишь в смысле большей или меньшей реальности ее. Люди судят о вещах по расположению своего мозга, они скорее воображают вещи, нежели понимают их [Eth I, ap]. Совершенство вещей нужно оценивать только по одной их природе и их могуществу, и не потому вещи более или менее совершенны, что они услаждают или оскорбляют чувство людей, что они полезны человеческой природе или противны ей [Eth I, ap]. Если нам

что-либо в природе представляется смешным, нелепым или дурным, то это происходит оттого, что мы знаем вещи лишь отчасти и остаемся по большей части в неведении относительно порядка и связи всей природы, и оттого, что нам хочется, чтобы все направлялось по предписанию нашего разума; в то время как то, что разум объявляет злом, не есть зло в отношении порядка и законов совокупной природы, но лишь в отношении законов одной нашей природы [ТР 2, 8]. Морализирующая оценка совершенно неуместна в изучении природы. Но она так же неуместна и в этике. То же относится и к телеологии. Если и можно говорить о цели, которой руководствуются люди в своей деятельности, то такой целью является польза, но и к ней люди стремятся не по свободному выбору, а необходимо, в силу естественного закона своей природы: все люди «имеют стремление искать то, что для них полезно, и они сознают это» [Eth I, ap].

Человек в своей деятельности руководится не моральным законом добра, но сообразует все свои действия с собственной выгодой. Говоря строго, в природе даже нет добра или зла: «Что же касается добра и зла, то они не обозначают также ничего положительного в вещах, рассматриваемых сами в себе, и суть не что иное, как образы мышления или понятия, которые мы составляем, сравнивая вещи между собою» [Eth IV, prf]. Эти понятия суть не что иное, как образы, которыми поражается способность воображения. Несведущие люди считают их главными атрибутами вещей, ибо они верят, что все вещи сотворены для них. Я потому называю природу какой-нибудь вещи добром или худом, здоровою или гнилою и испорченною, смотря по тому, как она действует на них [Eth I, ap].

Действительная природа человека стоит совершенно вне этих субъективных определений добра и зла. Рассматриваемая сама по себе, она вовсе не обязывает человека ни сообразоваться с другими, ни считать что-либо добром или злом, кроме признаваемого добром или злом по собственному усмотрению. «Естественное» право не запрещает решительно ничего, кроме того, чего никто не может [ТР 2, 18]. Строй природы, под которым все люди рождаются и большей частью живут, не запрещает ничего, кроме того, чего никто не хочет и никто не может: ни распрей, ни ненависти, ни гнева, ни хитростей, и ни одно влечение не идет вразрез с ним [ТР 2, 8]. Человеческие аффекты ненависти, гнева, зависти и т. д., рассматриваемые сами по себе, вытекают из такой же необходимости и силы природы, как и остальные отдельные вещи [Eth III, prf]. Люди по природе в высокой степени подвержены этим аффектам.

С точки зрения естественной природы человека нет никакой разницы между желаниями, возникающими из разума, и желаниями, возникающими от других причин [ТР 2, 5]. Эти последние, имея своим источником естественное стремление личности — утвердиться в своем бытии, — влекут людей врозь. А так как люди по природе хитрее и коварнее, чем остальные животные, то естественным состоянием людей является взаимная вражда и борьба. Люди по природе враги [ТР 2, 14]*. В этой борьбе людьми руководит стремление к самосохранению, которым оправдывается всякое коварство, всякое нарушение обязательств. Всякое обязательство теряет всю свою силу, как только индивид пришел к выводу, что исполнение принятого обязательства для него менее выгодно, нежели нарушение его [ТР 2, 12]. Нравственная доблесть есть не что иное, как сама человеческая мощь, которая определяется только сущностью человека, т. е. только одним условием, по которому человек стремится сохранить свое существование. Поэтому чем более каждый ищет своей пользы, т. е. старается и может сохранить свое существование, тем более он одарен нравственной силой; и наоборот, поскольку каждый не радует о своей пользе, т. е. о сохранении своего существования, постольку он бессилен [Eth IV, pr 20].

Натуралистический смысл этой теории совершенно ясен. Этика Спинозы стремится принципиально устранить пропасть между сущим бытием и должным бытием. В этой теории за этическую норму принимается закон, который необходимо следует не из морального сознания, но как естественное стремление вытекает из самой природы человека. В основе всей этики Спинозы лежит мысль, что наивысшим благом, которого следует искать, может быть только такое благо, которое само естественно следует из человеческой природы. Будучи натуралистической, этика Спинозы в то же время релятивистична. Один из исследователей Спинозы не без остроумия характеризовал ее как «систему условных предписаний для относительной этически, но всеобщей природной цели»**. По этому поводу другой исследователь Спинозовской морали Диттес с ужасом заявил, что «в круге мыслей Спинозы нет нравственной свободы, да и не может быть такой, потому что нет нравственности»***.

Как ни наивна эта тирада буржуазного моралиста, все же он правильно понял, что этика Спинозы несовместима с обычными

* «Sunt homines ex natura hostes».

** Кечекьян С. Ф. Этическое мирозерцание Спинозы. С. Х.

*** Диттес Ф. Этика Спинозы, Лейбница и Канта. СПб., 1902. С. 1–2.

представлениями о свободе воли. Натуралистические предпосылки вели к детерминистическим выводам. Задуманная как учение о свободе, система Спинозы, в силу натуралистического обоснования, превращалась в детерминистическую доктрину. Психология и этика Спинозы строго детерминистичны. «Я не признаю свободы, приписываемой душе Декартом» [Ер 21], — писал Спиноза Блейенбергу. Люди мнят, будто они обладают свободой, но эта свобода иллюзорна и состоит, как разъяснял Спиноза Шуллеру, «только в том, что они сознают свои желания, не зная причин, которыми эти желания обуславливаются» [Ер 58]. Так дитя воображает, что оно может свободно пожелать или не пожелать молока. Так рассердившийся мальчик говорит, что он хочет отомстить, а робкий, что он предпочитает обратиться в бегство. Так пьяный думает, что он по доброй воле разглашает то, о чем в трезвом виде хотел бы умолчать. Так человек, находящийся в бреде или болтливый по природе, и все другие люди того же рода полагают, что они поступают по своему произволу, а не под влиянием охватившего их слепого позыва. Источник этого самообольщения состоит в том, что некоторые наши желания, будучи менее сильными, «могут быть подавлены воспоминаниями о чем-нибудь другом, что часто восстает в нашем сознании» [Ер 58]. Иллюзия свободы возникает необходимо, но свобода от этого ни в какой мере не становится действительной. Человек в своем поведении не более свободен, чем любая другая вещь в мире. «Представьте себе, — говорит Спиноза, — что камень, продолжая свое движение, мыслит и сознает, что он изо всех сил стремится не прекращать этого движения. Этот камень, сознавая, что он стремится и что он отнюдь не индифферентен, считает себя в высшей степени свободным и думает, что в движении его нет никакой другой причины, кроме собственного его желания. Такова же и человеческая свобода» [Ер 58]. Человек есть одна из вещей природы, а «каждая отдельная вещь, — учил Спиноза, — как в существовании, так и в действиях своих, неизбежно обуславливается какою-нибудь внешнею причиной, известным, вполне определенным образом» [Ер 58; ср. Eth I, pr 15, 24]. Человек действует по хотению, но его хотение не свободно. Причина наших хотений не есть наша воля. «Воля, — разъясняет Спиноза Ольденбургу, — есть только рассудочное понятие (*ens rationis*) и не может быть признана причиною того или другого желания. Отдельные же хотения, нуждаясь для своего существования в особой причине, не могут почитаться свободными, но необходимо имеют характер, сообразный с породившими их причинами» [Ер 2]. Поэтому

воля не может быть названа причиной свободной, но только необходимой; как и все остальное, она нуждается в причине, которой она определялась бы к существованию и действию по известному образу [Eth I, pr 32 и cor 2].

«В душе нет никакой абсолютной или свободной воли; но к тому или другому хотению душа определяется причиной, которая в свою очередь определена другой причиной, эта — третьей и так до бесконечности» [Eth II, pr 47]. Детерминизм душевных явлений соответствует детерминизму явлений телесных. Наша душа не всегда способна мыслить о том или другом предмете. Эта способность во всем пропорциональна способности нашего тела испытывать воздействия от предмета: «Душа наша, — писал Спиноза Шуллеру, — тем более способна к созерцанию того или иного объекта, чем более наше тело способно, чтобы в нем возбудился образ этого объекта» [Ep 58]*. Но как бы ни была велика эта способность, она отнюдь не абсолютна и не безгранична. «Я отрицаю, — писал Спиноза, — чтобы воля простиралась далее, чем восприятия, или способность составлять понятия, и я совершенно не вижу, почему бесконечной должна быть названа способность воли преимущественно перед способностью чувствовать».

Так как сила хотения во всем определяется силой внешней причины, то воля, поставленная перед двумя совершенно равными по силе хотениями, не может ни одному из них отдать предпочтение и потому обречена на вечное равновесие. «Человек, — утверждает Спиноза, — который не ощущает ничего, кроме голода и жажды, и имеет перед собой пищу и питье на одинаковом расстоянии, погибнет от голода и жажды» [Eth II, pr 44, sch]. Что же касается до обычного возражения, состоящего в том, что такого человека следует считать скорее ослом, чем человеком, то это возражение Спиноза спокойно отклоняет, заявляя, что он не знает, кем нужно считать такого человека, точно так же, как он не знает, кем должно считать того, кто

* В подлиннике читаем «...Sed prout corpus aptius est, ut in eo hujus, vel illius objecti imago excitetur, ita mens aptior est ad hoc, vel illud objectum contemplandum». Л. Я. Гуревич это место переводит, ослабляя, на мой взгляд, соответствие между телесным возбуждением и душевной на него реакцией, так: «Насколько данный предмет способен возбудить известный образ в нашем теле, настолько и душа наша может быть более или менее способна к созерцанию данного предмета» (Спиноза Б. Переписка / Под ред. А. Волынского. СПб., 1891. С. 368).

вешается, и кем должно считать детей, дураков, сумасшедших и т. д.» [Eth II, pr 49, sch]. Даже в тех случаях, когда опыт, по видимому, говорит нам, что мы свободны, например, когда нам кажется, что мы можем воздержаться от суждения, дабы не соглашаться с вещами, которые мы воспринимаем, — в действительности это воздержание не есть свобода, но лишь сознание того, что мы познаем данную вещь не адекватно: «Когда мы говорим, что кто-либо удерживается от своего суждения, мы говорим этим только то, что он видит, что познает вещь неадекватно. Таким образом, воздержание от суждения на самом деле есть восприятие, а не свободная воля» [Eth II, pr 49, sch].

Человек не свободно выбирает свои влечения, но определяется к ним законами своей природы. «Всякий, — говорит Спиноза, — по законам своей природы необходимо чувствует влечение к тому или отвращается от того, что считает добром или злом» [Eth IV, pr 19].

Будучи всецело определенным в своих влечениях и поступках, человек ограничен в своем могуществе. Человеческая мощь весьма ограничена, и ее бесконечно превосходит могущество внешних причин. Поэтому мы не имеем абсолютной возможности приспособлять внешние нам вещи к нашей пользе [Eth IV, cap 32]. Человек был бы свободен в том случае, если бы он претерпевал только такие изменения, которых он составлял бы адекватную причину, которые могли бы быть поняты из одной только его природы.

Но так как человек не может не быть частью природы, то он «необходимо подвержен всегда пассивным состояниям, следует общему порядку природы, повинуется ему и приспособляется к нему, насколько того требует природа вещей» [Eth IV, pr 4, cor].

Пассивные, страдательные состояния Спиноза называет *аффектами*. Поскольку человек подлжит действию аффектов, он находится в рабстве. Человек, подверженный аффектам, уже не владеет сам собою, но находится в руках фортуны, которая во власти сделать так, что он, видя перед собой лучшее, однако принужден следовать худшему [Eth VI, prf]. Вся четвертая часть «Этики» посвящена рассмотрению «человеческого рабства, или силы аффектов». Рассмотрение это, по мысли Спинозы, «необходимо потому, что необходимо знать как способность, так и неспособность нашей природы, дабы иметь возможность определить, на что способен разум в обуздании аффектов».

Результаты этого анализа Спиноза излагает не только в «Этике». И в «Богословско-политическом трактате»

и в «Политическом трактате» Спиноза во множестве мест, при всяком удобном случае, возвращается к вопросу о зависимости человека от аффектов. Все относящиеся сюда замечания и выводы овеяны глубоким антропологическим пессимизмом. С беспощадным натурализмом Спиноза разрушает и отвергает все ходячие иллюзии о человеческой свободе. «Не во власти каждого человека, — говорит Спиноза, — всегда пользоваться своим разумом и быть на самой вершине человеческой свободы» [ТР 2, 8]. «Люди необходимо подвержены аффектам», они «более склонны к мести, нежели к состраданию, и, кроме того, каждый стремится, чтобы другие жили по его нраву, одобряли то, что он одобряет, и отвергали то, что отвергает он». Хотя религия предписывает любить ближнего, как самого себя, «однако знание об этом почти бессильно перед аффектами» [ТР 1, 5]. Если бы люди от природы так были созданы, что они ничего не желали бы, кроме того, на что им указывает истинный разум, то общество довольствовалось бы обучением людей истинным правилам морали, дабы люди добровольно и от всей души делали то, что очень полезно. «Но человеческая природа устроена совсем иначе. Все, конечно, отыскивают свою пользу и домогаются вещей и считают их полезными отнюдь не вследствие голоса здравого рассудка, но большею частью по увлечению, вследствие только страсти и душевных аффектов» [ТТР 5, 73]. Далеко до того, чтобы все могли всегда руководствоваться указаниями только разума: «Ибо каждого влечет его желание, и весьма часто скупость, слава, зависть, гнев и пр. так владеют душой, что разуму не оставляется никакого места» [ТТР 16, 193]. При этом зависимость от аффектов не есть удел только одной — худшей — части человечества. С большой энергией подчеркивает Спиноза, что эта зависимость — общая черта, необходимо присущая человеческой природе. «Все — как иудеи, так и язычники — всегда были одни и те же, и добродетель во всяком веке была очень редка» [ТТР 12, 160]. «Все, как управляющие, так и управляемые, суть люди, т. е. склонны при безделии к разгулу. А кто только узнал изменчивый характер толпы, почти и не надеется на это, потому что она управляется не разумом, но только страстями; она падка на все и весьма легко развращается или алчностью или роскошью» [ТТР 17, 203]. Так как все люди в высочайшей степени подвержены аффектам, то «нельзя выдумать ни одного постыдного поступка, который кем-нибудь не был бы совершен» [ТТР 12, 166]. Что же касается до каждого человека в отдельности, то каждый подвержен аффектам в течение всей своей жизни, и освобождение

от них возможно для него или «на смертном одре, когда именно смерть победила самые аффекты и человек лежит беспомощный, или в храмах, где люди не занимаются делами, но менее всего проявляется оно на форуме или во дворце, где оно более всего нужно» [ТР 1, 5].

Будучи необходимым свойством человеческой природы, аффекты неистребимы. Против них бессильно даже познание. Само по себе, как таковое, познание, даже самое адекватное, не в силах устранить аффекты или парализовать их силу. «Истинное познание добра и зла, — утверждает Спиноза в одной из важнейших теорем «Этики», — поскольку оно истинно, не может препятствовать никакому аффекту» [Eth IV, pr 14].

Одно из любимых изречений Спинозы, почерпнутое им у Овидия, гласит: «Вижу и одобряю лучшее, а следую худшему». Неоднократно повторенное, оно выразительно оттеняет мрачную антропологию автора «Этики».

IV

Мы проследили детерминизм Спинозы до самых последних его выводов: в психологии и в морали. От общего детерминизма в космологии — через материалистическую по сути антропологию — мы пришли к последовательному детерминизму в этике.

Если бы содержание учения Спинозы ограничивалось этими детерминистическими выводами, то в спинозизме следовало бы видеть одну из самых мрачных, самых фаталистических доктрин, которые когда-либо создавались. Но спинозизм *не есть* учение фатализма! Все детерминистические положения, продемонстрированные нами выше, образуют только одну сторону в том диалектическом противоречии, которым разрешается система спинозизма. В том пункте, до которого мы довели наше изложение, противоречия системы, по-видимому, достигают высшего напряжения. Задуманная как практическое положительное учение о человеческой свободе, притом учение — максималистское, система под руками автора, по-видимому, превратилась в совершенно фаталистическую механику аффектов, устраняющую всякую тень какой бы то ни было свободы. Железный детерминизм натуралистического воззрения разрешился в антропологии таким же железным детерминизмом душевных движений и поступков. Проблема абсолютного, безусловного, независимого блага разрешилась релятивистической моралью, которая в естественном факте эгоистического

самоутверждения и самосохранения видит единственную этическую норму, управляющую поведением человека.

Задуманная по образцам геометрических демонстраций, принципиально безоценочная этика, обещавшая рассматривать человеческие чувства и страсти так, как если бы дело шло о линиях, поверхностях и телах, сурово осудившая все традиционные моральные и политические трактаты, ибо авторы их «вместо *этики*... по большей части писали *сатиру* и никогда не создавали политики, которая могла бы найти приложение» [ТР 1, 1], — сама, по-видимому, свелась к глубоко пессимистической психологии и этике, демонстрирующей роковую предопределенность всех человеческих действий и полную недоступность, иллюзорность свободы.

Изложенные воззрения настолько подчеркнуты в системе Спинозы, настолько ясно, обстоятельно и резко в ней выражены, занимают в объеме системы так много места, что невольно могут склонить к фаталистической интерпретации*. Диалектический ритм системы окован тяжелой броней натуралистического метода, который заглушает живые голоса диалектических противоречий, раздающиеся в глубине системы. Требуется какое-то перемещение внимания, перенос его на другие части учения, освобождение от обычных точек зрения, чтобы расковать эту броню и обнаружить под ней диалектический стержень системы. Учение Спинозы — то же, что полотно живописца: оно требует, чтобы была найдена та единственно правильная точка зрения, стоя на которой возможно увидеть в полотне не размазанный холст, но картину, уразуметь диалектическое сопряжение ее образов и элементов.

Такую точку в системе Спинозы образует новое, выдвинутое им понятие *свободы*. Одного этого учения было бы достаточно,

* Хороший образчик такого толкования см., например, у Диттеса: «Никакая нравственная норма, — говорит Диттес о Спинозе, — не имеет для него безусловной и постоянной ценности... напротив, истина, стойкость убеждения, данное обещание, заключенные договоры, гражданские законы, чистые добропожелания, нелицеприятное правосудие, уважение человеческой личности — для него такие малозначащие вещи, что каждый индивид не задумываясь может принести их в жертву своим капризам, если у него достаточно власти для достижения того, что ему и притом именно ему кажется полезным» (Диттес Ф. *Этика Спинозы, Лейбница и Канта*. С. 1–2).

Отзыв Диттеса выбран как наиболее карикатурный, но по сути такие характеристики спинозизма обычны у буржуазных толкователей Спинозы.

чтобы причислить Спинозу к мощным диалектическим умам. Предваряя более чем на полтора столетия открытия Шеллинга и Гегеля, Спиноза первый из мыслителей Нового времени уразумел, что понятия *необходимости и свободы*, которые до него всеми рассматривались как полярно-противоположные, исключают друг друга, образуют на самом деле *диалектическое единство*, являются не только взаимными отрицаниями, но в то же время суть члены диалектического отношения. Диалектика необходимости и свободы — важнейший ключ к пониманию спинозизма, так как только в ней разрешаются видимые противоречия системы, а также получает завершение ее исходная — практическая — установка.

Достоин внимания, что уже сам Спиноза — в энергичных, ясных и недвусмысленных выражениях — решительно отвергал все фаталистические истолкования его доктрины. Таков, например, смысл его ответа на возражения Ламберта ван Вельтгюйзена. В письме к Якобу Остенсу Вельтгюйзен изложил свое мнение о «Богословско-политическом трактате» Спинозы. В числе прочих обвинений Вельтгюйзен выдвинул и то, что Спиноза ни в одном месте своего трактата не опровергает учения Магомета. Узнав об этом обвинении, Спиноза разъяснял Якобу Остенсу, что его учение не имеет ничего общего с фаталистической доктриной Магомета. «Из моих мнений, — писал Спиноза Остенсу, — с полной очевидностью следует, что Магомет был не более как шарлатан, *так как он отнимает у людей ту свободу*, которую признает за ними просвещенная светом естественным и пророческим христианская религия и *которая, как я доказывал, безусловно должна быть допущена*» [Ер 43]*. «Неизбежная необходимость всех вещей, — разъяснял Спиноза Ольденбургу по поводу того же «Богословско-политического трактата», — вовсе не исключает ни божественного, ни человеческого права» [Ер 75]**. «Вообще, действуем ли мы свободно или по необходимости, мы во всяком случае руководимся той или другой надеждою или опасением» [Ер 43].

Но необходимостью вовсе не исключается свобода. В письме к Бокселю Спиноза резко возражает против взгляда на свободу и необходимость как на несовместимые понятия. «Что касается противоположения *необходимого и свободного*, — говорит Спиноза, — то такое противоположение кажется мне... абсурдным и противным разуму» [Ер 56]. Свободе противостоит, как

* Курсив мой. — В.А.

** Та же аргументация в письме к Остенсу [Ер 43].

несовместимое с нею понятие, *не необходимость, а принуждение*. Нельзя назвать свободным только ту вещь, которая принуждена к своему существованию какой-нибудь другой вещью. Но вещь, существующая необходимо, может в то же время быть свободной, если она существует по необходимости одной лишь собственной природы. «Я называю свободною, — писал Спиноза Шуллеру, — такую вещь, которая существует и действует по необходимости, вытекающей лишь из ее собственной природы; принужденным же я называю то, что как в своем существовании, так и в действиях обуславливается известным, определенным образом какою-нибудь другою вещью» [Ер 58; ср. Eth I, df 7]. Не произвол должно означать понятие свободы, но лишь *свободную необходимость*. «Итак, вы видите, — заключал Спиноза свое объяснение, — что я полагаю свободу не в произволе, а в свободной необходимости» [Ер 58].

Понятая как свободная необходимость, свобода существует не только в нашем мышлении, как одно из его диалектических понятий. Свобода *действительно* возможна, *практически* осуществима, *реально* достижима. Спиноза *дважды* продемонстрировал реальность понятия свободы: в своем учении о субстанции и в учении о человеке. Бесконечная субстанция, бог, природа (все эти понятия означали у Спинозы одно и то же) существуют необходимо и свободно в одно и то же время. «Бог, — говорит Спиноза, — существует хотя необходимо, но свободно, потому что его существование обуславливается лишь его собственной природою» [Ер 58].

Диалектика необходимости и свободы простирается не только на *существование* бога (= природы), но также на его самопознание и творчество. «Никто не может отрицать, — писал Спиноза Бокселю, — что бог свободно познает самого себя и все остальное, и тем не менее все единогласно сходятся в том, что самопознание его необходимо». И подобно тому как «стремление человека жить, любить и т. п. отнюдь не вынуждено у него силою, и, однако, оно необходимо», так и даже «тем более нужно сказать это о существовании, познании и творчестве бога» [Ер 56].

Но если в учении о субстанции диалектика необходимости и свободы еще несколько компрометируется теологической терминологией, то зато в этике реальный смысл этой диалектики выступает со всей ясностью и определенностью, какие только возможны. Здесь, в учении о человеке и его блаженстве, совершается тот изумительный диалектический переход, который делает систему Спинозы одним из самых обаятельных, но вместе с тем одним из самых трудных произведений человеческой мысли.

Все яснее раскрывается смысл Спинозовского понятия свободной необходимости в «Этике», особенно в ее пятой части, которая трактует «о могуществе разума, или о человеческой свободе». Человек не свободен, когда его душой владеют страсти или аффекты. Так как сущность действия определяется сущностью его причины, то могущество действия аффектов на человека определяется могуществом их причин. Причины аффектов — наши телесные состояния⁶. Но «нет ни одного телесного состояния, о котором мы не могли бы составить ясного и отчетливого представления» [Eth V, pr 4]. *На этой способности познания и основана возможность свободы.* Всякий «аффект, составляющий пассивное состояние, перестает быть им, как только мы образуем ясную и отчетливую идею его» [Eth V, pr 3]. Чем больше познает душа вещи в их необходимости, тем большую власть имеет она над аффектами, иными словами, тем менее страдает от них, тем свободнее она.

Диалектический смысл этого учения совершенно ясен. Диалектична уже самая постановка вопроса. Учение это окончательно порывает с традиционным воззрением, для которого свобода — изолированное, определенное, метафизическое свойство человека, подлежащее в нем открытию так, как в свое время Америка подлежала открытию своих Колумбов и Магелланов. Учение Спинозы видит в свободе лишь особую форму проблемы познания, и таким образом свобода из мертвленного, неподвижного метафизического предиката превращается в реальную проблему практики, стоящую в живой и нераздельной связи со всем теоретическим и практическим опытом человека.

Свобода есть знание необходимости; незнание ее есть рабство. «Состояние бездействия, — говорит Спиноза, — может обуславливаться только неведением или сомнением, тогда как воля постоянная и решительная во всех своих проявлениях есть добродетель и необходимое свойство разума» [Ep 56]. Единственный путь к свободе ведет через познание: «Так как могущество души... определяется одною только ее познавательной способностью, то только в одном познании найдем мы средства против аффектов» [Eth V, prf].

Такое познание вполне осуществимо. Наше тело всецело находится во власти случайностей, т. е. «совокупности причин, направляемых законами, хотя и точными и определенными, но неизвестными нам, чуждыми нашей природе и власти». Напротив, разум наш «не предоставлен, подобно телу, на произвол случайностей» [Ep 37]. Правда, в нашем уме всегда находится множество представлений и понятий фиктивных,

ложных, сомнительных, зависящих только от памяти. Понятия эти главным образом зависят от случайностей. Но наряду с ними в нашем уме имеются и понятия ясные, отчетливые. Понятия эти «могут возникнуть не иначе, как из других ясных и отчетливых представлений, находящихся в нас самих и не нуждающихся ни в какой причине, лежащей вне нас» [Ер 37]. «Идеи, которые мы создаем ясными и отчетливыми, являются в такой мере вытекающими из единой необходимости нашей сущности, что они будут казаться зависимыми исключительно только от нашей мощи» [ТIE, 108].

Отсюда следует, заключает Спиноза, что «все образуемые нами ясные и отчетливые представления зависят исключительно от нашей собственной природы и ее точных и определенных законов, т. е. вполне находятся в нашей собственной власти, а не во власти случайности» [Ер 37]. Поскольку наш ум может быть источником ясных и отчетливых понятий, поскольку мы свободны, ибо свободна, по учению Спинозы, та вещь, которая определяется к существованию и действию не силою внешних причин, но исключительно необходимостью собственной природы. Итак, свобода есть ясное и отчетливое познание.

Однако одной ясностью и отчетливостью познания понятие свободы не исчерпывается. Свобода есть не простое представление вещей, но познание вещей в их необходимости. Свобода есть познанная необходимость. До тех пор, пока мы познаем вещи просто, пока наше познание не сопровождается уразумением их необходимости, мы еще не свободны, аффект к вещи, которую мы воображаем просто, а не как необходимую... при прочих равных условиях бывает самым сильным из всех аффектов» [Eth V, pr 5]. Напротив, «поскольку душа познает вещи как необходимые, она имеет тем большую власть над аффектами, иными словами, тем менее страдает от них» [Eth V, pr 6]. Так, неудовольствие вследствие потери какого-либо блага утихает, как скоро человек, потерявший его, видит, что это благо никоим образом не могло быть сохранено. Так, никто не жалеет о ребенке, что он не умеет ходить, умозаключать и, наконец, столько лет живет, как бы не зная о самом себе. «Но если бы, — говорит Спиноза, — большая часть людей рождалась взрослыми и только некоторые — детьми, тогда каждый сожалел бы о детях, так как тогда смотрели бы на детство не как на вещь естественную и необходимую, а как на недостаток или погрешность природы» [Eth V, pr 6, sch].

Нет более действительного средства против аффектов, чем то, которое состоит в адекватном познании их. Познанный ясно

и отчетливо, аффект отделяется от мысли о внешней причине и соединяется с истинными мыслями. Желания и влечения, возникающие из такого аффекта, никогда не могут быть чрезмерными [см. Eth V, pr 4, sch]. Ясное и отчетливое познание аффектов раскрывает нам необходимость порядка, в каком вещи действуют и определяются бесконечной цепью причин. Осуществленная как познание, свобода не может быть уничтожена действием даже самых могучих внешних причин. Человека свободного ни в какой мере не может смущать необходимая связь причин и следствий, которая часто своим внешним могуществом расстраивает наши намерения и цели, выдвигая неодолимые препятствия. Если мы будем сознавать, что наше могущество не простирается так далеко, чтобы мы могли устранить могущественные внешние препятствия, и что мы составляем часть всей природы, необходимому порядку которой мы следуем, то мы будем равнодушно переносить эти обстоятельства, и лучшая часть нас самих — понимание — вполне успокоится на этом и будет стремиться пребывать в этом спокойствии [Eth IV, cap 32].

Не метафизической отвлеченностью проникнуто это учение, но живым духом практики и деятельности. В свете этого учения рассеивается, как дым, традиционная легенда, видящая в Спинозе законченный тип визионера, отрешенного от жизни мистика, созерцательного философа. Учение о свободе объединяет Спинозу с величайшими практическими умами его века. Бэкон провозгласил, что знание есть *сила*. Спиноза, кроме того, показал, что знание есть *свобода* и что единственный путь к свободе лежит через знание.

Учение Спинозы о свободе возвращает человеку всю ту активность, деятельность и энергию, которые, казалось, навсегда и безусловно были отняты от него детерминизмом основной точки зрения. Если свобода есть не что иное, как познанная необходимость, то отсюда следует, что свобода не для всех — одна и та же, но что существуют различные градации или степени свободы. Чем дальше простирается познание, тем действительнее свобода. «Чем больше вещей познает душа... тем менее она страдает от аффектов и тем менее боится смерти» [Eth V, pr 38].

Из абсолютного и неизменного свойства свобода превращается в реальную задачу, разрешаемую в диалектической практике познания. Через познание свобода втягивается в бесконечное развитие человеческой практики. Если степень свободы определяется мерой познанного, то верховную задачу человеческой жизни должно составить не созерцание квиетиста, но живая

и бесконечная практика научного исследования. Быть свободным для Спинозы означает быть активным, развивать заложенные в личности начала разума, многообразно действовать в мире внешней действительности. Ибо «чем способнее тело подвергаться многим действиям со стороны внешних тел и многими способами действовать на них, тем способнее душа к мышлению» [Eth IV, cap 26]. Поэтому же последняя цель человека, руководящегося разумом, т. е. «высшее его желание, которым он старается умерить все остальные, есть то, которое ведет его к адекватному постижению себя самого и всех вещей, подлежащих его познанию» [Eth IV, pr 4]. Это стремление к пониманию есть первое и единственное основание добродетели [Eth IV, pr 23, dem]. Душа ничего не считает для себя полезным, кроме того, что ведет к пониманию [Eth IV, pr 26, dem]. Ни о чем другом мы не знаем наверное, что оно добро или зло, как только о том, что действительно ведет нас к пониманию или что может препятствовать пониманию [Eth IV, pr 27]. В жизни прежде всего полезно совершенствовать ум или разум, и в этом одном состоит величайшее счастье или блаженство человека [Eth IV, cap 4].

Сказанным еще не исчерпывается та свобода, которую несет человеку адекватное познание. Познавая, мы становимся свободными не только потому, что наш ум оказывается источником своих ясных и отчетливых идей. Познание приносит нам, кроме того, и победу над нашими аффектами. В этом пункте Спиноза преодолевает то мрачное воззрение, которое он развил в четвертой части «Этики». Одна из важнейших теорем этой части утверждала, что никакое познание, поскольку оно есть *только* познание, не в силах усмирить наши аффекты. Чтобы познание могло принести действительную победу над аффектами, необходимо, чтобы само познание переживалось нами как аффект: «Истинное познание добра и зла, поскольку оно истинно, не может препятствовать никакому аффекту; оно способно к этому лишь постольку, поскольку оно рассматривается как аффект» [Eth IV, pr 14]. «Аффект может быть ограничен или уничтожен только противоположным ему и более сильным аффектом» [Eth IV, pr 7].

Эти теоремы, по-видимому, замыкали человека в безвыходный круг детерминизма. Однако и здесь Спиноза открывает возможность выхода. Трудная проблема разрешается диалектически. Пусть познание как таковое, т. е. как усмотрение истины предмета, бессильно перед аффектами. Однако познание само может стать аффектом! Это превращение познания из простого усмотрения истины в аффект не только вполне возможно,

но необходимо, так как оно следует из самой природы познания. Все, что способствует нашей свободе, увеличивает нашу активность и могущество нашей природы, представляется нам как несомненное благо и потому доставляет нам радость [Eth IV, pr 41, dem]. Но радость в сопровождении идеи внешней причины есть не что иное, как любовь [Eth III, afd 6]. Таким образом деятельность познания — через радость познания — превращается в аффект любви. Вызвав аффект познавательной любви, познание в качестве аффекта может вступать в борьбу с другими аффектами и их побеждать. Но этого мало. Радость познания есть не только аффект в ряду других аффектов. Радость познания может стать *самым сильным, самым могучим из аффектов*. Она может подавить все другие аффекты и таким образом привести человека к величайшей свободе. О возможности этой свободы Спиноза трактует в знаменитом учении об «интеллектуальной любви к богу», которым завершается «Этика». «Душа, — утверждает Спиноза, — может достигнуть того, что все состояния тела или образы вещей будут относиться к идее бога» [Eth V, pr 14]. «Чем больше познаем мы единичные вещи, тем больше мы познаем бога» [Eth V, pr 24]. А так как, по учению Спинозы, все идеи, поскольку они относятся к богу, истинны и так как всякая идея всякого тела или отдельной вещи, действительно существующей, необходимо содержит в себе вечную и бесконечную сущность бога, то отсюда следует, что полным и совершенным познанием будет именно познание вечной и бесконечной сущности бога и что человек действительно может обладать таким познанием [Eth II, pr 32, 45, 44]. Поэтому познание бога есть высшее благо и высшая добродетель души [Eth IV, pr 28].

Так как познание бога есть высшая добродетель, увеличивающая свободу человека, то познание бога становится аффектом радости, притом в сопровождении идеи бога как внешней причины [Eth V, pr 8, 41]. Но мы уже видели выше, что радость, сопровождаемая идеей внешней причины, есть не что иное, как любовь. Поэтому человек любит бога⁷, и тем сильнее, чем больше познает он себя и свои аффекты [Eth V, pr 15]. Эта «интеллектуальная любовь к богу» — неуничтожима: «В природе нет ничего, что было бы противно этой познавательной любви, иными словами, что могло бы ее уничтожить» [Eth V, pr 37].

Как бы ни смущала нас мистическая оболочка терминов и выражений, в которые Спиноза облек это свое учение, реалистический смысл его вполне очевиден. Действительная свобода, реальная победа над аффектами возможна не на почве отвлеченного умозрения, но лишь в диалектической борьбе

самих же аффектов. Могуществу аффектов необходимо противопоставить такое же реальное могущество. Освобождение человека от власти аффектов возможно не путем уничтожения самих аффектов, но лишь путем вытеснения одних аффектов за счет других, сильнейших. В этом учении еще раз проступает связь между Спинозой и Бэконом.

Бэкон установил, что победить природу можно, лишь повинувшись ей. Заставить природу служить человеку невозможно путем уничтожения или отмены ее законов. Могущество законов природы бесконечно превосходит могущество человека. Разумная победа человека над природой возможна только путем познания действительных законов природы. Познавая закономерные связи того, что есть, человек может заставить силы природы служить своим практическим задачам. Знание есть сила, а сила — знание.

Спиноза то же воззрение развивает на почве этики. Свобода невозможна путем уничтожения существующих законов человеческой природы. По этим законам человек необходимо подвержен аффектам. Но свобода возможна и осуществима как основанное на познании разумное использование самих аффектов. Существует аффект, который, не отменяя ни в одном пункте всеобщей необходимости, ведет нас все же к свободе. Этот аффект — познавательная радость или, по терминологии Спинозы, «интеллектуальная любовь к богу». Познание, ставшее аффектом, страстью, влечением, и есть свобода. И это познание не ведет нас прочь от жизни, в отношении созерцания. Оно ведет нас в самую жизнь, заставляет нас стремиться к познанию как можно большего числа единичных вещей, к всестороннему испытанию жизни, к величайшей подвижности телесной и душевной, интеллектуальной. Более того, это познание и есть сама жизнь: действуем мы лишь постольку, поскольку познаем [Eth IV, pr 24, dem]*. «Действовать абсолютно по добродетели есть для нас не что иное, как действовать, жить, сохранять свое существование (эти три выражения обозначают одно и то же) по руководству разума на основании стремления к собственной пользе» [Eth IV, pr 24].

Наш анализ закончен. Вместе со Спинозой мы прошли длинный и трудный путь диалектического разрешения проблемы. Диалектическая мысль сняла безысходное противоречие необходимости и свободы. Неустраняемая этическая трагедия,

* Ср. еще Eth III, pr 3: «Активные состояния души возникают только из адекватных идей».

конфликт между фатальной силой страстей и стремлением к свободе получил положительное разрешение.

Конечно, учение Спинозы о свободе еще далеко от диалектического совершенства. В этом учении было гениальное ядро истинно диалектического воззрения, но развить его вполне Спиноза не мог. Для Спинозы тот человек, которого он мечтал освободить от аффектов, был еще человек абстрактный, взятый вне исторического процесса развития общества. Поэтому у Спинозы проблема свободы ограничивается только познанием природы и познанием механики наших аффектов. Общество в целом, в его истории, еще не входит в кругозор Спинозы.

Нельзя сказать, чтобы проблема общества не занимала Спинозу. Ей посвящены два больших трактата Спинозы. Однако проблема общества не ставится у Спинозы диалектически. В то время как проблема свободы — в своем индивидуальном аспекте — ставится и разрешается строго диалектически, как диалектическая задача, осуществляемая в бесконечно расширяющейся практике познания, социальный аспект этой проблемы не выходит из круга идеологических воззрений. Учение Спинозы о государстве лишено диалектической перспективы развития. В то время как индивидуальная этика Спинозы предполагает бесконечный путь восхождения от детерминизма страстей к свободной необходимости познания, его социология, его теория государства, напротив, построены на убеждении, что все возможные типы и формы государственной жизни давно уже испытаны, исчерпаны в прошлом опыте, и что дальнейшее развитие не может дать ничего такого, что было бы еще неизвестно. «Для меня несомненно, — говорит Спиноза в «Политическом трактате», — что опыт показал все виды государств, которые можно только представить для согласной жизни людей, и вместе с тем средства, пользуясь которыми, можно управлять народом и сдерживать его в известных границах; так что я не думаю, чтобы мы могли силою мышления добиться в этой области чего-нибудь такого, что, не идя вразрез с опытом или практикой, не было, однако, до сих пор испытано и испробовано» [ТР 1, 3]. Поэтому социология Спинозы представляет ряд идеологических проектов или утопий, в которых Спиноза пытается начертать план такого устройства человеческого общежития, при котором люди, хотя бы они того или нет, необходимо были бы свободными и своеправными (*sui juris*). «Необходимо, — говорит Спиноза, — установить верховную власть таким образом, чтобы все, как правители, так и управляемые, действовали бы в соответствии с общим благом, хотя бы они этого или нет, т. е. чтобы

все понуждались (добровольно ли или под давлением силы или необходимости) жить по предписанию разума» [ТР 1, З]*.

Учение это по существу идеологично. В государстве Спиноза видит *искусственный* институт, цель которого — обеспечить людям наилучшие условия для достижения *индивидуальной* свободы. По верному замечанию Йодля, государственный строй, внешний правовой порядок, беспрепятственное и мирное общежитие — все это «для Спинозы имеет значение только средства к цели»**. Поэтому в «Этике», в важнейших ее отделах, трактующих о путях к свободе, Спиноза лишь слегка, мимоходом, касается социальной проблемы. Основной установкой спинозовской системы остается проблема *индивидуальной этики*. Для Спинозы личность, добывающая себе свободу, остается абстрактным, отдельным индивидом.

В индивидуализме спинозовской этики мы видим исторический обусловленный предел его системы. В эпоху Спинозы передовые деятели класса буржуазии еще не могли освободиться от идеологического воззрения. Ученый, инженер, купец, художник сознавали свой опыт только как опыт индивидуальный. В стране, в которой развившиеся производительные силы буржуазии предоставили личности новые богатые возможности личной инициативы, изобретательности, возможности исканий и экспериментов, — индивидуализм естественно должен был стать атмосферой научного развития, особенно в социологии.

Со всем тем историческое значение спинозизма велико необычайно. Диалектика необходимости и свободы, учение о свободе как о познанной необходимости стало краеугольным камнем всех последующих этических исследований. От Спинозы — через Канта, Шиллера, Фихте — проблема свободы непрерывно воспроизводится на все расширяющейся основе. Ни один из последующих авторов, трактовавших эту проблему, не мог игнорировать выдвинутое Спинозой диалектическое противоречие детерминизма и свободы. Якоби недаром видел призрак спинозизма в каждой рационалистической системе философии!

Свое продолжение мысль Спинозы нашла в диалектике Шеллинга и Гегеля. Оба они, особенно Гегель, уже целиком переносят идею свободы на диалектическую арену *истории*. Диалектика необходимости и свободы разрешается у них не в пределах узкой психологии индивидуальной души

* Хорошую характеристику социологии Спинозы см. у *Е. Спекторского* (Очерки по философии общественных наук. С. 157).

** *Йодль Ф.* История этики в новой философии. М., 1896. Т. 1. С. 259.

и индивидуального поведения, но на арене всемирной истории. У Гегеля добытчик свободы — уже не отдельный человек, поставленный вне истории, но человек как член гражданского общества, включенный в исполинский процесс всемирной истории: «Всемирная история есть прогресс в сознании свободы, прогресс, который должен быть постигнут в его необходимости»*. В этой формуле индивидуалистическая установка Спинозы преодолена полностью. Но как ни далеко заходит это преодоление, оно казалось возможным только на основе мысли, что свобода есть познанная необходимость. И не случайно, что Шеллинг, этот вдохновитель Гегеля и первый из новейших мыслителей, нашедший — в границах идеализма — диалектическое решение проблемы свободы, был спинозистом.



* *Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Reklamsausgabe. S. 53.



Л. И. АКСЕЛЬРОД (ОРТОДОКС)

Спиноза и материализм

<фрагмент>

Эта статья является расширенным предисловием, написанным к новому изданию «Основных вопросов марксизма» Г. В. Плеханова¹. Темой ее служит вопрос об отношении спинозизма к материализму, или, вернее будет сказать, разъяснение и объяснение теологического элемента (или, как выразился Плеханов, «теологического привеска») в системе Спинозы. Эту оговорку я делаю, исходя из того соображения, что рассмотрение материалистических мотивов философии Спинозы может быть предметом солидного, объемистого труда. Тут же прибавлю, что полный анализ одного теологического момента также потребовал бы очень много места. Я поэтому ограничусь тем, что постараюсь наметить путь, по которому следует идти исследователю этого вопроса для его плотного уяснения.

I

В «Основных вопросах марксизма» Г. В. Плеханов определяет материализм — в смысле его исторической преемственности — как разновидность спинозизма². Это определение отношения системы Спинозы к материализму сопровождается, однако, вескими и значительными оговорками. Эти оговорки, при вдумчивом и внимательном к ним отношении, ясно указывают на то, что, с точки зрения Плеханова, все мировоззрение Спинозы во всем его целом нельзя считать последовательно выдержанным, т. е. свободным от противоречий, материализмом.

Между тем в настоящее время все более и более распространяется и крепнет, по-видимому, взгляд на систему Спинозы как на строго последовательный, выдержанный с начала и до конца, материализм. В подтверждение этого ошибочного взгляда делаются обычно ссылки на отношение Плеханова к спинозизму, причем совершенно упускают из виду сделанные Плехановым существенные оговорки. Такого рода неясности и недоразумения должны быть по возможности устранены, ибо правильной оценкой предшественников диалектического материализма определяется в значительной степени правильность понимания этого последнего.

Начнем наше рассмотрение приведением выдержки из «Основных вопросов марксизма», в которой речь идет об отношении Фейербаха к философии Спинозы. Она гласит: «В 1843 г. он (Фейербах. — Л. А.) в своих «Grundsätze»³ очень тонко заметил, что пантеизм есть теологической материализм, отрицание теологии, остающееся на теологической точке зрения. В этом смещении материализма с теологией заключалась непоследовательность Спинозы, не помешавшая ему, однако, найти «правильное, по крайней мере для своего времени, выражение для материалистических понятий новейшей эпохи». Поэтому Фейербах называет Спинозу «Моисеем новейших свободных мыслителей и материалистов» (Werke, II, S. 291). В 1847 г. Фейербах спрашивает: «Чем же оказывается при внимательном рассмотрении то, что Спиноза логически или метафизически называет *субстанцией*, а теологически — *богом*?». И на этот вопрос он категорически отвечает: «Не чем иным, как природой». Главный недостаток спинозизма он видит в том, что «чувственная антитеологическая сущность природы принимает у него вид отвлеченного метафизического существа». Спиноза устранил дуализм бога и природы, так как объявил действия природы действиями бога. Но именно потому, что действия природы являются в его глазах действиями бога, бог остается у него каким-то отдельным от природы существом, лежащим в ее основе. Бог представляется субъектом, природа — предикатом. Философия, окончательно освободившаяся от богословских преданий, должна устранить этот важный недостаток правильной по своему существу философии Спинозы. «Долой это противоречие! — восклицает Фейербах. — *Ne Deus sive Natura, no aut Deus, aut Natura*⁴ есть пароль истины» (Werke, II, S. 350)⁵.

Оценка системы Спинозы, сделанная Фейербахом, выражена здесь, в общем, с ясностью, не оставляющей никаких сомнений. В системе Спинозы, с точки зрения Фейербаха, живут

какие-то остатки теологии. Вполне очевидно также и отношение Плеханова к этому вопросу, так как Плеханов цитирует Фейербаха в полном согласии с оценкой, которую дает этой системе Спинозы знаменитый немецкий материалист.

Остановимся на этой оценке. Итак, Фейербах, а вслед за Фейербахом также и Плеханов, видели в учении Спинозы важное и серьезное противоречие. Корень этого противоречия лежит в теологизировании природы. «Антитеологическая сущность природы принимает у него (Спинозы. — Л. А.) вид отвлеченного метафизического существа». Фейербах преодолел это противоречие очень просто тем, что отказался от всякой метафизической сущности, сделав основой своей философии действительность природы без всяких теологических примесей и метафизических покровов. Что же собственно оказалось для Фейербаха неприемлемым в философии Спинозы? Иначе выражаясь, что представлялось ему теологическим в ней? Неужели только слово «бог»? Из приведенных слов Фейербаха совершенно очевидно, что, по его убеждению, слово «бог» имеет в системе Спинозы какое-то соответствующее определенное содержание. Ибо, как справедливо говорит Г. В. Плеханов, излагая мысль Фейербаха, «именно потому, что Спиноза объявил действия природы действиями бога, бог остается у него каким-то отдельным от природы существом, лежащим в ее основе». Ясно, следовательно, что, согласно Фейербаху и Плеханову, в системе Спинозы бог не просто заимствованное из теологии слово, но термин, имеющий свое определенное содержание. Каково же это содержание?

В замечательной 7-й главе «Теологико-политического трактата» Спиноза, определяя историко-филологический метод исследования Библии, замечает: «Следует принять во внимание то обстоятельство, что чьи-нибудь слова возможно тем легче истолковать, чем точнее мы знаем житье и бытие их автора» [ТТР 7, 102]*.

Это методологическое правило, ставшее частью общего метода исторического материализма, должно быть применено в деле выяснения слова «бог» в системе Спинозы.

* Выражение «житье-бытие» взято мною из немецкого перевода Штерна (*wie er liebte und lebte*); оно не вполне точно передает слова латинского оригинала «genium et ingenium», зато вполне соответствует общему смыслу контекста. У Спинозы, непосредственно перед приведенной фразой, говорится о необходимости для понимания литературного произведения изучать *vitam, mores ac studia auctoris*, т. е. жизнь, нравы и занятия автора.

Жизнь и духовное развитие Спинозы резко отличаются от жизни и духовного развития мыслителей христианских народов⁶. Мыслители, вышедшие из христианской среды, не переживали таких внутренних потрясающих драм, какие переживались мыслящими людьми, вышедшими из ортодоксального еврейства.

Христианские народы обладают собственной территорией, собственной государственностью, собственной национальной культурой. Вследствие этого христианская религия, несмотря ни на что, должна была делать и делала уступки противоположным ее внутренней сущности научным стремлениям. Как сильны бы ни были религиозные традиции, религиозное воспитание и выросшее на этой почве религиозное чувство в христианском мире — эти элементы все же смягчались и растворялись в общем потоке исторической культуры: в науке, в искусстве, в политике и т. д. В силу этого у христианских мыслителей уживались более или менее мирно религиозные традиции с противоречащими этим традициям научными стремлениями и культурными задачами данной эпохи. Этот психологический индивидуальный компромисс был в то же время отражением компромисса, который подсказывался требованием господствующих в экономической жизни прогрессивных классов, — сохранить религиозные верования, с одной стороны, и содействовать движению научной мысли, с другой. Конечно, великие философы христианского вероисповедания, основоположники и двигатели научной критической мысли нередко подвергались, как это хорошо известно, жестоким преследованиям. «Святая» инквизиция например, в своей трогательной заботливости о спасении душ христиан, деятельно и энергично душила мысль и ее творцов. Но внешние гонения, какую жестокостью они бы ни отличались, не могут в сильных натурах вызывать внутренних трагических конфликтов, т. е. конфликтов в области мировоззрения.

Иначе обстоит дело с новаторами, вышедшими из еврейской среды. Еврейский народ лишен в продолжении тысячелетий собственной территории, собственной государственности и, вследствие этого, собственной национальной культуры в обширном смысле этого слова. Являясь иностранцем, прежде всего «чужим» конкурентом на социально-экономическом поприще у всех народов, он систематически подвергается гонениям и изоляции, под влиянием которых он сам себя все более и более изолировал, противопоставляя себя, свой быт, свое духовное наследие жизни, быту и культуре своих гонителей. Поставленный всеми народами в положение отщепенской секты, еврейский

народ, в высокой степени культурный в смысле духовных запросов, культивировал и свято охранял остатки своего умственного и нравственного развития, своего исторического прошлого. Таким историческим остатком являлась религия. Еврейская религия сама по себе, по своим догматам, наиболее реалистичная из всех религиозных учений, способная к компромиссам с требованиями действительности, — все более и более застывала и костенела вследствие изоляции еврейского народа. Религиозное мировоззрение оставалось фактически единственным национальным началом, объединившим национальное духовное сознание, т. е. единственной формой национальной идеологии*. И так как наука, искусство, политика, литература являются благами культуры христианского мира, т. е. мира, враждебного еврейству, то ортодоксальное еврейство воспитало в себе религиозную ненависть ко всем этим культурным ценностям. Культурные ценности мирского характера были провозглашены запретным плодом, лишь способным отвлекать от веры предков и препятствовать истинному служению богу. Служение же богу являлось единственной, главной и высшей целью земного существования. Земные блага, как богатство, чувственные наслаждения и слава, не отвергаются еврейской религией. Еврейская религия чужда, по существу своему, аскетизма. Но все эти блага сохраняют лишь тогда смысл и значение и признаются религиозным учением, когда ими пользуются умеренно, рассматривая их как средство к служению богу, а не как самоцель.

В недрах этой идеологии получил свое первое духовное воспитание Спиноза. Его готовили в раввины, и совершенно очевидно, что на гениального юношу возлагались огромные надежды. Религиозное воспитание пустило глубокие корни в восприимчивой, чуткой и поэтической душе мыслителя. Этим же религиозным чувством овеяны все произведения Спинозы, несмотря на строго рационалистический и геометрический метод аргументации. Видно и чувствуется, что культ Иеговы, в котором воспитался Спиноза, прочно овладел трогательно-поэтической душой великого философа. Центральная мысль иудаизма, что цель жизни и высшее верховное благо есть служение и любовь к богу, не оставила мыслителя-атеиста. Она, эта

* Чрезвычайно интересно замечание Спинозы по этому поводу: «Еврейский народ, — говорит мыслитель, — потерял всю орнаментуку и все украшения (что не удивительно после того, как он претерпел столько поражений и преследований), у него сохранились только немногие отрывки языка и литературы» [ТТР 7, 106].

же мысль, в другой форме и по существу с другим содержанием, стала завершающим аккордом в его рационалистической системе, принявши вид *amoris dei intellectualis*.

Несмотря на свою мягкую, глубоко лирическую натуру, Спиноза, как метко выразился о нем Фейербах, — «характер». Он — строгий, беспощадный и в то же время олимпийски-спокойный аналитик, не останавливающийся на полдороге в деле критики и искания истины.

Благодаря сложившимся сравнительно благоприятным социально-политическим условиям Голландии эпохи Возрождения, Спиноза сталкивается с возникающими широкими научными задачами этой великой исторической эпохи. Главной отличительной чертой мышления Возрождения является критика религиозного мировоззрения и зарождение современного естествознания. Мистическим формам мышления естественно противопоставляется мышление математическое, которое в XVII столетии достигает весьма высокой степени в лице Декарта, Гоббса, Лейбница, Ньютона и других. Строгость и точность математического анализа является образцом для искания истины во всех областях знания и метод математики — образцовым методом. Значение математики как образцового методологического мышления особенно ярко проявилось в системах Декарта, Гоббса, Лейбница и Спинозы.

Критическая мысль Спинозы движется в двух направлениях. С одной стороны, он подвергает критике все прошлое религиозное мировоззрение своих предков. С другой, он стремится, путем анализа, установить метод исследования истины. Результаты первой своей работы изложены им в «Теологико-политическом трактате». Проблемой же метода занимается «Трактат об очищении интеллекта». Главная цель, которую ставит себе Спиноза в этом «Трактате», — это определение того, что является высшим благом. Но для того, чтобы найти это высшее благо, необходимо очистить интеллект от всех видов заблуждения. «Трактат об очищении интеллекта» занимается исследованием и установлением критерия истины, которая и является для Спинозы наивысшим благом.

Определяя сущность метода, Спиноза говорит: «Хорошим методом будет тот метод, который показывает, как должен быть направляем дух (*mens*) согласно норме данной истинной идеи (*ad datae verae ideae normam*)» [ТIE, 38]*. Метод, следовательно, берет свое начало в первой предпосылке, согласно которой

* «Трактат об очищении интеллекта», пер. Половцовой, стр. 89.

ведется исследование. Выражаясь словами Гегеля, в полученном результате должно заключаться начало, исходный пункт, или, что одно и то же, исходная предпосылка. Если мы, диалектические материалисты, утверждаем, что сознание определяется бытием, то правильное применение этого методологического принципа должно привести к тому, что во всякой форме сознания, какой бы сложностью она ни отличалась, должно быть вскрыто бытие. Для Спинозы исходной идеей, в которой должен брать начало правильный метод, является ясная и отчетливая или, что одно и то же, адекватная идея. Но самая ясная и самая отчетливая идея имеет своим объектом субстанцию или бога. Душа же человека обладает этой адекватной идеей. «Человеческая душа имеет адекватное познание вечной и бесконечной сущности бога, — гласит теорема 47 части II «Этики». Это познание бога и является для Спинозы основным источником истины: «Все идеи, поскольку они относятся к богу, истинны» [Eth II, pr 32].

Далее. Раз метод исследования истины берет свое начало в субстанции и раз все мировое целое представляет собою ее же необходимые модификации, то совершенно ясно, что, с точки зрения Спинозы, философская система может быть развита и обоснована строго математическим путем. Отсюда вытек геометрический метод обоснования и способ доказательств основных положений, который мы видим в «Этике» и который был подготовлен «Трактатом об очищении интеллекта»*.

II

Как уже сказано выше, другое направление критической мысли философа нашло свое выражение в «Теологико-политическом трактате». «Теологико-политический трактат» есть в одно и то же время и личная интимная исповедь

* Вся гряда доказательств, которая так старательно и так педантично приводится Половцовой в пользу того, что *mos geometricus* <геометрический способ> является лишь формой изложения, не выдерживает, на наш взгляд, ни малейшей критики. Внутренняя сущность всей системы Спинозы свидетельствует о противоположном. Все терминологические и филологические исследования, которые даются Половцовой, имеют свое значение, но то именно, что она стремится доказать, не доказано по той простой и естественной причине, что этого доказать невозможно.

великого человека, и научно-историческая критика Библии и религии вообще. Эта научно-историческая критика священного писания⁷ приводит Спинозу к тому важному, в истории впервые высказанному выводу, что религия есть историческая категория, обусловленная главным образом историко-социальными причинами. Для иллюстрации исторической мысли Спинозы в области объяснения религиозной идеологии приведу из «Теологико-политического трактата» следующую выдержку, в которой речь идет о центральном нравственном велении нагорной проповеди: «Кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему другую». «Для того, чтобы понять, — говорит Спиноза, — истинный смысл этого нравственного требования, мы должны обратить внимание на то, кто это говорит, к кому это было обращено и в какое время это было сказано. Это сказал Христос не в качестве законодателя, издающего законы, но как учитель-проповедник, так как он хотел исправлять не столько внешние действия людей, сколько их души. Эти слова были обращены к людям, которые жили в развращенном государстве (*in republica corrupta*), в котором справедливость была совершенно попорана и гибель которого он предвидел в близком будущем. Совершенно то же самое, чему Христос здесь учит, предвидя скорую гибель государства, учил также Иеремия во время первого разрушения Иерусалима, т. е. при аналогичных исторических условиях» [ТТР 7, 103].

Это нравственное правило, составляющее сущность христианского непротивления, является, следовательно, с точки зрения Спинозы, выражением и отражением упадочного состояния государства. Оно возникает при определенных «исторических условиях», которыми оно и определяется. Наоборот, когда государственная жизнь находится в нормальном состоянии, такое правило, согласно Спинозе, представляет собою прямую противоположность морали, т. е. становится безнравственным. Так, мы читаем дальше: «Так как пророки учили этому (непротивленческому правилу. — Л. А.) только во времена подавленности, и нигде это правило не издавалось в качестве закона, и, напротив того, Моисей (который писал не во время подавленности, но — и это следует заметить — стремился создать упорядоченное государство) провозгласил «око за око», хотя и он строго осуждал месть и ненависть к ближнему, — то отсюда с ясностью следует, из одних только основ священного писания, что упомянутое учение Христа и Иеремии о непротивлении (*de toleranda injuria, et impiis in omnibus concedendo*) имеет место только в тех странах, где справедливость попорана, и только во времена

угнетения, но ни в коем случае не в упорядоченном государстве. В упорядоченном государстве, в котором справедливость защищается, каждому, кто стремится к справедливости, вменяется в обязанность публично заявлять судье о совершенных несправедливостях (см. Левит, 51) не из мести (см. Левит, 19, 17–18), но с целью защиты справедливости и законов отечества и для того, чтобы не поощрять злых в их действиях» [ТТР 7, 103–104].

Мы видим таким образом с полной ясностью, что две системы морали, освященные религией, рассматриваются Спинозой как идеологии, выросшие на социально-исторической почве.

Систематическая и последовательная критика религии приводит Спинозу прежде всего к тому важному и плодотворному выводу, что религиозные воззрения являются *исторической категорией*.

Далее, в процессе критики той же религии, развертывается постепенно и обнаруживается с естественной неизбежностью фикция трансцендентной целесообразности. Основные положения и исходные пункты критики трансцендентной целесообразности, намеченные в «Трактате об очищении интеллекта» и более развитые в «Теологико-политическом трактате», принимают в «Этике» полную и законченную форму. Представляет особый интерес метод этой критики, который везде упирается в реализм и носит исторический характер, хотя местами проявляются и рационалистические обороты. Поистине замечательны в «Этике» страницы, посвященные объяснению происхождения трансцендентной телеологии. Приведем наиболее характерную из них.

«Так как они (люди. — Л. А.), — рассуждает философ, — находят в себе и вне себя немало средств, весьма способствующих осуществлению их пользы, как-то: глаза для зрения, зубы для жевания, растения и животных для питания, солнце для освещения, море для выкармливания рыб и т. д., — то отсюда и произошло, что они смотрят на все естественные вещи как на средства для своей пользы. Они знают, что эти средства ими найдены, а не приготовлены ими самими, и это дает им повод верить, что есть кто-то другой, кто приготовил эти средства для их пользования. В самом деле, взглянув на вещи как на средства, они не могли уже думать, что эти вещи сами себя сделали таковыми. Но по аналогии с теми средствами, которые они сами обыкновенно готовят для себя, они должны были заключить, что есть какой-то или какие-то правители природы, одаренные человеческой свободой, которые обо всем озаботились для них и все создали для их пользования. О характере этих

правителей, так как они никогда ничего не слыхали о нем, они должны были судить по своему собственному. Вследствие этого они и предположили, что боги все устраивают для пользы людей, дабы люди были к ним привязаны и воздавали им высочайшие почести» [Eth I, ap]*.

Из этого и дальнейшего анализа чисто материалистических причин возникновения телеологии следует для Спинозы тот несомненный вывод, что главным содержанием религии, как таковой, является высшая сверхъестественная целесообразность, возникшая вследствие того, что *причины были приняты за средства, а результат — за наперед поставленную цель*. Отсюда следовало дальше, что бог есть целеполагатель, сотворивший мироздание по заранее определенному и предначертанному плану, и что вселенная управляется божеством наподобие того, как мельница управляется мельником (образ Новалиса⁸).

Анализ и критика религии ведут Спиноза шаг за шагом к систематическому отрицанию и полному разоблачению всей теологической мифологии. Бог теологов есть не более как совокупность человеческих свойств, каждое из которых возведено в степень абсолюта. Все то, что теологи приписывают богу, составляет свойства природы и, в частности, человека и человечества. Это антропоморфическое понимание вселенной должно быть отброшено раз и навсегда. Бог как творец и целеполагатель есть сплошное возмутительное и позорящее человеческий разум противоречие. Нет никакого бога вне вселенной.

Формулируя окончательные выводы системы Спинозы, Фейербах говорит: «Если мы примем то положение, что вне бога нет ни вещей, ни мира, то тем самым для нас нет уж никакого бога вне мира»**. В этой правильной формулировке Фейербаха необходимо подчеркнуть тот момент, что вещи и мир у Спинозы все же находятся в боге. Этот оборот мысли у Спинозы опять-таки отмечен не вскользь, а является общим взглядом немецкого материалиста на пантеизм еврейского мыслителя. Для ясности приведу из Фейербаха еще и следующее место, касающееся того же вопроса. Оно гласит: «Пантеизм, это — теологический атеизм, теологический материализм, отрицание теологии, но на почве самой теологии, ибо он превращает материю, отрицание бога, в предикат или атрибут божественной сущности; но, превращая материю в атрибут бога, он тем самым объявляет

* «Этика», пер. Иванцова, стр. 53–54.

** Фейербах Л. Сочинения. Госиздат, 1923, том I, стр. 92, пер. С. Бессон.

ее божественной сущностью»*. Эта характеристика пантеизма Спинозы (речь здесь идет о системе Спинозы. — Л. А.), несомненно, очень тонкая, очень глубокая, а главное, вполне соответствующая действительности. Определяя материю как атрибут бога, Спиноза тем самым придал ей божественный характер. Это ясно, как солнечный день. Тем не менее, нельзя остановиться на этом выводе, а следует, исходя из этого вывода, идти тем же путем анализа для того, чтобы открыть сущность обожествления природы в системе нашего мыслителя. Тем самым мы снова возвращаемся к выше поставленному вопросу: что такое бог или же тождественная богу субстанция?

Из предыдущего изложения мы знаем, что исследование проблемы метода дало в результате критерий истины, который свелся к ясности и отчетливости познания. Образцом ясности и отчетливости служило для Спинозы господствовавшее в то время математическое мышление. С другой стороны, критика религии привела философа к полному и решительному отрицанию сверхъестественной целесообразности и целеполагателя, т. е. к безусловному отрицанию бога-творца, стоящего вне вселенной. Эти две струи мысли слились в один общий центр, сущность которого состоит в том, что все во вселенной должно рассматриваться с точки зрения необходимой закономерности, поскольку мы стремимся к истинному, адекватному познанию. Раз была критически отброшена трансцендентная телеология, а с ней вместе отвергнут целеполагатель, — вселенная представилась как *causa sui*, как причина самой себя, как абсолютная самодовлеющая необходимость, как самостоятельное и единственное, ничем не обусловленное и, что одно и то же, никем не сотворенное существо.

В сфере явлений, рассматриваемых с точки зрения всеобщей мировой необходимой связи, нет целей; везде и во всем господствует строгая и неумолимая причинность. Не существует, например, цели в том, что кратчайшее расстояние между двумя точками есть прямая или что сумма углов треугольника равна двум прямым. Но как то, так и другое составляет непреложную необходимость. Каждое отдельно взятое явление в порядке вселенной может существовать или не существовать, но если оно существует, то оно необходимым образом представляет собою, с одной стороны, следствие предшествующего ряда явлений, а с другой стороны, причину последующего ряда. Ряды же явлений продолжают до бесконечности, так как то, что является

* Там же, стр. 93.

причиной в одном отношении, представляет следствие в другом, и наоборот. Следовательно, под углом зрения мирового целого каждое явление и каждый ряд явлений обусловлены общей мировой непреложной и необходимой закономерной связью. То, что человек и человечество называют целью, есть идея желаемой ценности (будь то из области материальной или духовной культуры), к достижению которой стремится отдельная личность или та или другая группа личностей, объединенная общими интересами. Как в индивидуальной, так и в общественно-исторической жизни существуют, действуют и сохраняют свое полное значение цели и целесообразность. Но при ближайшем объективно-научном рассмотрении все цели, каким бы характером и содержанием они ни отличались, вызваны и строжайшим образом обусловлены законом механической причинности, а отсюда следует, что *сама целесообразность есть не что иное, как разновидность механической причинности*. Очевидно, таким образом, что закон абсолютной необходимости, т. е. строжайшая закономерность, проникающая собою все явления, есть в системе Спинозы высший верховный закон, управляющий всей вселенной. *Вот этот верховный абсолютный закон и есть субстанция или, что одно и то же, бог Спинозы**.

Что это именно так, можно подтвердить как отдельными местами из «Этики», так и всем построением системы. Но в статье, рамки которой в сравнении с темой по необходимости ограничены, нет возможности вдаваться во все подробности аргументации. (Детальное рассмотрение этого вопроса, как уже сказано в предисловии, может быть предметом объемистого произведения.) А поэтому ограничусь приведением одного места

* В истории философии распространено убеждение, что система Спинозы и ее исходный пункт — учение о субстанции — явились критическим продолжением философии Декарта. Такое объяснение происхождения философии Спинозы не соответствует истине. В этом вопросе я вполне разделяю взгляд Геффдинга, который пишет: «Картезианцем он (Спиноза. — Л. А.) никогда не был, хотя произведения Декарта (наряду с еврейской теологией и схоластическими произведениями и, может быть, также с произведениями Бруно) оказали на него сильное влияние. Он читал и также воспользовался некоторыми мыслями Бэкона и Гоббса» (Учебник истории новой философии. Госиздат, стр. 64). Там же, на стр. 65, Геффдинг определяет субстанцию Спинозы как «начало закономерности всего сущего». Это по существу верное определение обосновывается Геффдингом при помощи не совсем ясной аргументации, способной набросить некоторую тень на объективный характер закономерности в системе Спинозы.

из «Этики», имеющего непосредственное отношение к сделанному выводу. В схолии (толковании) к знаменитой теореме 7 части II «Этики» мы читаем: «Субстанция мыслящая и субстанция протяженная* составляют одну и ту же субстанцию, понимаемую в одном случае под одним атрибутом, в другом под другим. Точно так же модус протяжения и идея этого модуса составляют одну и ту же вещь, только выраженную двумя способами. Так, например, круг, существующий в природе, и идея этого круга, находящаяся также в боге, есть одна и та же вещь, выраженная различными атрибутами. Так что, будем ли мы представлять природу под атрибутом протяжения, или под атрибутом мышления, или под каким-либо иным атрибутом, мы во всех случаях найдем один и тот же порядок, иными словами, одну и ту же связь причин, т. е. что те же самые вещи следуют друг за другом. И если я сказал, что бог составляет, например, причину идеи круга, только поскольку он есть вещь мыслящая, а причину круга, только поскольку он есть вещь протяженная, то это только потому, что формальное бытие идеи круга может быть понято лишь через другой модус мышления как через свою ближайшую причину, этот, в свою очередь, через третий и так до бесконечности, так что, если вещи рассматриваются как модусы мышления, то и порядок всей природы или связь причин мы должны выражать лишь посредством атрибута мышления; если же они рассматриваются как модусы протяжения, то и порядок всей природы должно выражать лишь посредством атрибута протяжения. То же самое относится и к другим атрибутам. Так что в действительности бог составляет причину всех вещей, как они существуют в себе, в силу того, что он состоит из бесконечно многих атрибутов»**. Мы видим таким образом, что два известных, взятых Спинозой из эмпирической действительности, атрибута — протяжение и мышление, так же, как и предполагаемые им неизвестные атрибуты, выражают собою одну и ту же связь и один и тот же порядок. Общим же началом, как для известных атрибутов, так и для неизвестных, является *закономерность*.

Проникнутый до глубины своего существа глубоко вкоренившимся религиозным чувством Спиноза *окрашивает им, этим религиозным чувством, высший верховный закон мирового порядка*.

Полемизируя открыто и скрыто против трансцендентной телеологии и теологии, философ противопоставляет религиозному

* «Субстанция» употребляется здесь вместо термина «атрибут».

** «Этика», пер. Иванцова, стр. 71–72, курсив мой.

антропоморфическому мировоззрению свое мировоззрение, насквозь проникнутое благоговейным преклонением перед бесконечной силой и бесконечным могуществом мирового порядка. Бог теологии — это не более как совокупность противоположных, друг друга исключающих человеческих свойств, тем более противоречивых, что каждое из них доведено до абсолютной степени. Это — противоречивое и нелепейшее существо, которое, если бы существовало в действительности, не должно было внушить ни одному строго мыслящему человеку ни малейшего уважения. Напротив, истинно религиозное чувство и настоящее благоговейное преклонение вызывает мировая стальная связь, безусловная необходимость, неумолимый порядок, властвующий надо всем и во всем, проникая собою всю вселенную, все мировые явления без всякого исключения.

Тут — сила, тут — величие, тут — бесконечное могущество. Это — истинный бог Спинозы.

<...>

III

Что же, значит, в душе Спинозы все же существовал бог, который нашел свое отражение и в его системе? — Нет, от бога теологии не осталось в учении мыслителя ни следа. Это фантастическое создание разрушено в самом основании. На место акта творения поставлена *causa sui*. Спиноза был *глубоко убежденным атеистом*. Но, с другой стороны, благодаря глубоко вкоренившейся психически-религиозной настроенности, оставшейся от прежнего благоговейного поклонения богу-творцу, философ перенес это религиозное чувство преклонения на мировой порядок. Следствием этого религиозного преклонения явилась изоляция и отрыв мирового порядка, т. е. закономерности вселенной, от самой вселенной. Религиозное чувство гипостазировало в самостоятельную сущность закономерность, которая по существу не может быть оторвана от вселенной. *Религиозное чувство создало таким образом из антирелигиозного начала отвлеченное существо, окрашенное религией*. А потому в тысячу раз прав Фейербах, говоря, что у Спинозы мы имеем «отрицание теологии, но на почве самой теологии».

Оставшаяся в наследство от религиозного прошлого «теологическая почва», в форме религиозного чувства приведшая к отрыву закономерности в природе от самой природы, оказала серьезное, существенное и решающее влияние на главные

исходные предпосылки системы. Этот роковой отрыв, вылившийся в гипостазирование и превращение закономерности в субстанцию или «бога», *разлучил материю и мышление, превратив их в самостоятельные и обособленные атрибуты и лишив их таким образом внутренней причинной живой связи*^{*}. Поэтому в онтологическом, а также, неизбежно, и в гносеологическом смысле учение Спинозы в основных предпосылках являет собою неподвижный и безысходный параллелизм.

Но, несмотря на неподвижный характер основных онтологических предпосылок и вопреки этим предпосылкам, несравненно большее влияние на весь ход мыслей системы оказал полный и решительный разрыв с теологией, с творцом-богом и со сверхопытной целесообразностью. Благодаря последовательному критическому отрицанию сверхопытной целесообразности и не менее последовательному обоснованию механической закономерности, система Спинозы насковоз проникнута *подлинным материализмом*. Строго материалистическим является в ней теория познания там, где Спиноза исходит из принципов механизма. Строго материалистическим характером отличается также, и еще в большей степени, все обоснование теории происхождения нравственности, к которой большинство идеалистических мыслителей относится высокомерно, называя ее презрительно «физикой нравов».

Упомянутая выше знаменитая теорема 7 части II «Этики»: «Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей», — разворачивается в этой важнейшей части «Этики» в чисто материалистическом значении. Параллелизм, утверждаемый этой теоремой, постепенно испаряется, по мере того как разворачивается необходимая, подсказываемая механическим принципом зависимость души от тела. Тело оказывается на первом месте, душа на втором, причем душа целиком обуславливается телом. Так теорема 13 части II гласит: «Объектом идеи, составляющей человеческую душу, служит тело, иными словами, известный модус протяжения, существующий в действительности (актуально), и ничего более». А далее, в схолии к этой теореме утверждается с полной решительностью, что «никто не будет в состоянии *адекватно* и отчетливо понять единство души и тела, если

* Хотя атрибуты — материя и мышление — представляют собою две стороны одной и той же субстанции, но они остаются независимыми друг от друга, так как «ни тело не может определять душу к мышлению, ни душа не может определять тело ни к движению, ни к покою, ни к чему-либо другому (если только таковое существует)» [Eth III, pr 2].

наперед не приобретет адекватного познания о нашем теле». Совершенно очевидно, что философ по существу оставляет точку зрения параллелизма и становится недвусмысленно на материалистическую почву. Ибо единство души и тела познается отчетливо лишь при условии, если предварительно, или, как выражается Спиноза, «наперед», «адекватно» познано тело. Почему же, спрашивается, должно быть познано тело «наперед»? Ведь с точки зрения параллелизма единство души и тела может быть познано лишь при условии *одновременной данности* процессов души и тела. (Я здесь оставляю в стороне сложный вопрос о том, возможно ли вообще одновременное познание связи и порядка в двух атрибутах, т. е. возможен ли параллелизм как таковой. На мой взгляд, параллелизм вообще не выдерживает критики, так как по существу он устраняет время. Но это между прочим.) Вполне очевидно, что только что отмеченное требование Спинозы *предварительного* познания тела имеет в данной связи вполне материалистический характер, так как познание указанного единства ставится в зависимость *от предварительного адекватного* познания тела. Процесс познания происходит таким образом, во-первых, *не одновременно*, во-вторых, *первичным* оказывается *познание тела*. А вот и другое яркое место того же материалистического значения. «Чем какое-либо тело способнее других к большему числу одновременных действий или страданий, тем душа его способнее других к одновременному восприятию большего числа вещей; и чем более действия какого-либо тела зависят только от него самого и чем менее другие тела принимают участие в его действиях, тем способнее душа его к отчетливому пониманию» [Eth II, pr 13, sch]*. То же самое гласит теорема 14 части II: «Человеческая душа способна к восприятию весьма много, и *тем способнее*, чем в большее число различных состояний может приходить ее *тело*» (курсив мой. — Л. А.). Эти строки, думается, не нуждаются ни в каких дальнейших пояснениях. Материалистическое содержание их налицо. Не мешает, во всяком случае, прибавить и подчеркнуть еще раз, что приведенные выдержки отнюдь не носят случайный характер и что во всех частях «Этики», где речь идет о теории познания, психологии и теории происхождения нравственности, т. е. в главных ее частях, — параллелизм испаряется и четко выступает материалистический принцип как господствующий. А поэтому опять-таки был прав Фейербах, когда, определив философию Спинозы как «теологический

* «Этика», пер. Иванцова, стр. 82.

материализм»⁹, воскликнул: «Долой это противоречие: не Deus sive natura, но aut Deus, aut natura есть природа¹⁰ истинь».

IV

Пойдем дальше.

За столетие до Фейербаха великий и смелый родоначальник материализма XVIII века, Ламетри, выразил свое отношение к Спинозе кратко, но весьма отчетливо. Отношение это чрезвычайно почтительное, проникнутое искренней признательностью, но в то же время вполне критическое. Ламетри прежде всего подвергает критике взгляд Спинозы на мышление как на атрибут вселенной. «Сотни и сотни раз было доказано, — говорит Ламетри, — 1) что мышление есть не более как случайная модификация нашего чувственного начала и что оно, следовательно, не является мыслящей стороной вселенной (*partie pensante de l'univers*), 2) что не сами внешние вещи представляются душе, но только некоторые свойства их, отличные от самих этих вещей, вполне относительные и произвольные, и что, наконец, большая часть наших ощущений или наших идей до такой степени зависят от наших органов, что они немедленно же меняются вместе с последними»¹¹. Итак, ясно, что с точки зрения Ламетри мышление является продуктом взаимодействия человека и природы и, следовательно, в известной степени обусловлено человеческой организацией. Это значит, далее, что мышление возникает на определенной ступени биологического развития, являясь, выражаясь словами Энгельса, высшим продуктом организованной материи. Ясно, следовательно, что с точки зрения Ламетри, как и для всех материалистов, мышление не представляет собою вечного и неизменного атрибута вселенной.

Затем Ламетри, считая Спинозу *атеистом* в полном значении этого слова, сравнивает, тем не менее, его атеизм с лабиринтом Дедала: «Так много в нем извилистых ходов и поворотов». Что же касается онтологии Спинозы, то Ламетри отмечает ее сходство с учением элеатов, указывая, таким образом, на метафизическую неподвижность системы. Но после всех сделанных критических замечаний Ламетри усиленно подчеркивает, что, «согласно учению Спинозы, человек есть настоящий автомат, — машина, подчиненная самой строгой необходимости, влекомая стремительным фатализмом, подобно кораблю, влекомому течением воды». И заключает эту характеристику

знаменитый материалист полным своим согласием в этом *важнейшем* для него пункте со Спинозой: «Автор сочинения «Человек-машина», — говорит Ламетри, — написал свою книгу как бы нарочно для защиты этой печальной истины»*.

Мы видим, таким образом, что, во-первых, Ламетри, не соглашаясь с одним из основных положений Спинозы, что мышление является атрибутом вселенной, т. е. отвергая параллелизм, находит в то же время, что учение Спинозы о человеке является последовательно материалистическим учением, ибо он отождествляет точку зрения Спинозы в этом пункте со своей собственной материалистической точкой зрения, во-вторых, что Ламетри подчеркивает главным образом детерминизм Спинозы, которому он следовал в своем материалистическом учении и который нашел себе точное выражение в самом заглавии его наиболее известного сочинения («Человек-машина»). Отсюда также ясно, что в детерминизме Ламетри справедливо видел одну из главных основ материализма.

Наиболее серьезное и наиболее решающее влияние Спиноза оказал на «Систему природы» Гольбаха. Эта замечательная благородная книга, насквозь проникнутая, вопреки нелепым обвинениям в безнравственности со стороны идеалистических историков, глубоким человеколюбием, — является истинным манифестом революционной буржуазии. Все ее содержание направлено преимущественно против господствовавшего духовенства и всех форм религиозного мышления, рассматриваемого знаменитым материалистом как идеология всех видов угнетателей. «Система природы» носит общественный характер. Эта книга ведет энергичную революционную борьбу против религиозного неба и его фантастических обитателей, во имя блага, счастья и просвещения человечества. В отличие от Спинозы, Гольбах является строго последовательным материалистом. *Субстанция есть материя, а мышление — ее свойство.* Но, оставляя в стороне это отличие, мы ясно видим сходство с системой Спинозы *во всем методе критики телеологии и в последовательной защите закона механической причинности.* <...>

Отражая рационализм эпохи со всеми ее революционными стремлениями, Гольбах убежден в том, что правильное понимание мировой закономерности вообще и законов человеческой природы в частности должно привести к справедливому общественному порядку и к счастью человека и человечества. Эти

* Oeuvres philosophiques de La Mettrie. Berlin — Paris, 1796, tome I, p. 261–262.

же самые выводы сделал за 100 лет Спиноза из своего последовательного детерминизма. Так, например, в заключении второй части «Этики» мы читаем: «Это учение (т. е. учение о строгой мировой закономерности. — Л. А.), — говорит Спиноза, — способствует общественной жизни тем, что оно учит никого не ненавидеть, не презирать, не насмехаться, ни на кого не гневаться, никому не завидовать, учит, сверх того, каждого быть довольным своим и готовым на помощь ближнему не из женской сострадательности, пристрастия или суеверия, но единственно по руководству разума, именно сообразно с требованиями времени и обстоятельств, как я покажу в третьей части. Наконец, это учение немало способствует также и общественному устройству, уча, каким образом должно управлять и руководить гражданами, — а именно так, чтобы они не несли ига рабства, а свободно делали то, что лучше»*.

В этих резюмирующих положениях Спиноза, так же как и его последователь Гольбах, полемизирует против представителей теологии и идеалистической метафизики, которые, начиная с Платона, не переставали критиковать материализм за его якобы устранение нравственных идеалов, вытекающих, по их мнению, из признания свободной моральной воли и трансцендентных нравственных оценок. С точки зрения материализма и объективной закономерности, — утверждали они, — нет возможности устанавливать различие между добродетелью и пороком, преступлением и героическим подвигом, короче, между добром и злом. Словом, без признания свободной моральной воли невозможна нравственность, а тем самым невозможна, следовательно, и общественная жизнь. Спиноза опрокидывает эти положения вверх дном. Признавая вместе со всеми идеалистами факт существования идеалов, различие между добром и злом, безусловную общественную целесообразность как идеалов, так и нравственных оценок, он рассматривает эти необходимые категории как результат той же закономерности. Наоборот, объективный взгляд на человека и его действия ведет к справедливой и снисходительной оценке всех человеческих действий, а из всего учения следует, что исправление как человека, так и общества возможно не путем бессильного нравственного негодования, а при помощи тех мер воздействия и противодействия, которые вытекают из познания причин возникновения антиморальных и антиобщественных поступков.

* «Этика», пер. Иванцова, стр. 138–139.

Эти положения, выведенные из принципа детерминизма, примененные к общественной действительности, перешли целиком от Спинозы к французским материалистам. Центральная революционная мысль французских материалистов, выразившаяся в наиболее радикально-общественной форме у Гельвеция, мысль, отмеченная, подчеркнутая и принятая Марксом, что человек есть продукт обстоятельств и что, следовательно, изменение и совершенствование нравственной природы человека обуславливается изменением этих обстоятельств¹², представляет, с одной стороны, результат критики врожденных идей, совершенной Локком, а с другой, — дальнейшее развитие последовательного детерминизма Спинозы.

Но во избежание односторонности следует отметить, что в вышеприведенных выдержках из «Этики», в которых мы видели правильную оценку детерминизма как истинно общественного и гуманного начала, мы замечаем в то же время пассивный фаталистический уклон, выразившийся, между прочим, в весьма важном замечании, что детерминизм «учит, сверх того, каждого быть довольным своим». Другими словами, полное понимание причинной необходимости явлений должно усмирять стремление к изменению своего положения. Такое спокойствие духа, приобретенное под влиянием полного сознания необходимости, есть внутренняя свобода. Этот взгляд на отношение свободы к необходимости выразится с еще большей определенностью в теореме 6 части V «Этики», где мы читаем:

«Поскольку душа познает вещи как необходимые, она имеет тем большую власть над аффектами, иными словами, тем менее страдает от них». А затем следует пояснение, гласящее: «Чем больше это познание (именно, что все вещи необходимы) простирается на единичные вещи, которые мы воображаем отчетливее и живее, тем больше бывает эта власть души над аффектами, что свидетельствует также и опыт. В самом деле, мы видим, что неудовольствие вследствие потери какого-либо блага утихает, как скоро человек, потерявший его, видит, что это благо никоим образом не могло быть сохранено. Мы видим также, что никто не жалеет о ребенке, что он не умеет говорить, ходить, умозаключать и, наконец, сколько лет живет, как бы не зная о самом себе. Но если бы большая часть людей рождалась взрослыми и только некоторые — детьми, тогда каждый сожалел бы о детях, так как тогда смотрели бы на детство не как на вещь естественную и необходимую, а как на недостаток или погрешность природы. Можно было бы указать и много другого в этом роде».

Этими чрезвычайно остроумными примерами Спиноза стремится доказать, что свобода обуславливается полным и безусловным признанием необходимости. Вообще это положение совершенно бесспорно. Но у Спинозы оно имеет фаталистический оттенок. Сосредоточив главное свое внимание на внутренней свободе, Спиноза приходит к тому заключению, что сознание абсолютной закономерности должно вести к полному душевному спокойствию даже в случаях самых страшных потрясений, будь они личного или общественного характера. С его точки зрения, познание причин страдания устраняет страдание и приводит к блаженству. Так, в схолии к теореме 18 части V «Этики» мы читаем: «Могут возразить, что, познавая бога как причину всех вещей, мы тем самым видим в нем и причину неудовольствия. На это я отвечаю, что, поскольку мы познаем причины неудовольствия, оно перестает быть состоянием пассивным, т. е. перестает быть неудовольствием, а потому также, поскольку мы познаем бога как причину неудовольствия, мы подвергаемся удовольствию».

Итак, познание причин страдания является, по учению Спинозы, активным деятельным началом и как активное, деятельное начало оно: 1) устраняет пассивность, причиняемую имагинативным, т. е. неясным и неадекватным познанием, а 2) оно, это истинное познание, доставляет наслаждение, так как в нем проявляется деятельность бесконечного интеллекта. Свобода и блаженство приобретаются, таким образом, путем полного постижения необходимости и сознательного подчинения этой последней. Подтверждением этой важной мысли должны служить приводимые факты, как, например, факт нашего совершенно спокойного отношения к тому, что дети являются на свет беспомощными.

Из всех предпосылок, рассуждений и приводимых примеров следует с полной логической принудительностью, что мы должны для нашей свободы, для нашего блаженства и во имя нашего душевного спокойствия относиться ко всем отрицательным явлениям нашей жизни со стоическим равнодушием, так как они строго обусловлены причинностью и с этой точки зрения ничем не отличаются от факта беспомощности детей. А потому возникает вопрос: не тождествен ли детерминизм с фатализмом, иначе говоря, не правы ли индетерминисты, не перестающие утверждать, что учение детерминизма уничтожает волю к активной деятельности; а если это не так, если индетерминисты ошибаются, то где кроется ошибка Спинозы? Ошибка Спинозы состоит главным образом

в том, что свобода человека понимается им в смысле учения стоиков, в смысле так называемой внутренней свободы. Вся борьба для достижения свободы и блаженства переносится исключительно в субъект. Деятельность в противоположность принципу пассивности провозглашается формой проявления бесконечного интеллекта, раскрывающегося в познании необходимости и успокаивающегося на этом адекватном познании. Результат этой внутренней духовной деятельности сводится в конце концов к пассивному созерцанию мировой действительности. Совершенно иначе обстоит дело с отношением свободы и необходимости с точки зрения диалектического материализма. Согласно диалектическому материализму, отношение свободы и необходимости заключается в познании необходимости, т. е. в познании законов природы и истории и в воздействии на природу и на историю на основании познания этих законов. Учет и знание этих законов, т. е. *сознание необходимости*, гарантирует положительный результат действия и воздействия, усиливая и укрепляя тем самым стремящуюся действительную волю. Достижение же цели в смысле приобретения и увеличения власти над окружающим миром, т. е. над силами природы и общественными отношениями, и есть свобода. Коротко: *свобода у Спинозы сводится в конечном итоге к господству интеллекта над аффектами, т. е. над тем, что принято называть чувственным миром человека; свобода в учении диалектического материализма заключается в достигнутых результатах творческой активной деятельности, изменяющей и подчиняющей среду, которой определяется внутренний мир личности и ее свобода*. В первом случае познание необходимости ведет индивидуума к пассивному внутреннему созерцанию, во втором случае познание необходимости обуславливает собою активную деятельность, направленную к изменению внешней действительности, условиями которой определяется индивидуальная свобода.

Далее. Сосредоточив все свое философское внимание на внутренней «стоической свободе», отождествленной с познанием мировой необходимости, Спиноза естественно приходит к завершающему пункту системы — к *amor dei intellectualis*. Истинное, т. е. адекватное, познание, свобода и высшее блаженство совпадают. Окончательное достижение этого идеала сводится в последнем итоге к полному растворению индивидуальности. Начиная со свободы и совершенствования индивидуальности, мыслитель заканчивает требованием растворения и уничтожения этой последней в божестве.

Против этого окончательного вывода Спинозовской системы тонко и хорошо возразил Шеллинг. Шеллинг говорит: «Едва ли мог бы какой-нибудь мечтатель удовлетвориться мыслью быть поглощенным бездной божества, если бы он всегда не ставил на место божества свое собственное „я“; едва ли мог бы какой-нибудь мистик мыслить себя уничтоженным, если бы он субстратом своего уничтожения опять-таки не мыслил свое собственное „я“. Эта необходимость всегда мыслить себя, которая являлась на помощь всем мечтателям, пришла на помощь и Спинозе. Созерцая себя растворенным в абсолютном объекте, он все же созерцал самого себя. Он не мог мыслить себя уничтоженным без того, чтобы в то же время не мыслить себя существующим»*. В этих прекрасных замечаниях Шеллинг обнаруживает с глубиной, тонкостью и классической простотой, что идеал мистицизма — абсолютное преодоление конкретной личности, — во-первых, недостижим, а во-вторых, если бы мистик и мог его достигнуть, он не нашел бы в нем искомой свободы и искомого блаженства. Ибо разве полное поглощение «бездной божества» не есть рабство?

Окончательный этический результат всей системы строго обусловлен ее началом, т. е. отождествлением мировой закономерности с божеством. На мировую закономерность было перенесено религиозное чувство и благоговейное, чисто религиозное преклонение перед ним как перед божеством. Отсюда следовало, что *вместо того, чтобы познать законы природы для того, чтобы подчинить ее себе и тем самым достигать возможной свободы, — законы природы познаются с целью сознательного и спокойного примирительного подчинения им.* Вмешательство религиозного чувства привело неизбежно к религиозно-мистическому выводу, и детерминизм в важнейшем вопросе об отношении свободы к необходимости принял свойственный религиозному мышлению фаталистический характер.

Но и тут, при этом конечном выводе, приходится также сделать оговорку, а именно, что последовательно логическое завершение «Этики» в духе пассивного стоицизма и рационалистической мистики имеет значение лишь в отношении мудреца. Только исключительные натуры, личности, одаренные внутренней интеллектуальной силой, в состоянии взойти на высшую ступень адекватного познания и обрести истинную свободу и полное блаженство. Достижение этой вершины так же «трудно»,

* Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus, S. 167–168.

как и «редко», гласит конец «Этики». Обычная же нравственность большинства человечества берет свое начало в эгоизме и обуславливается всецело и без всякого остатка материальными земными интересами. И философ, оставаясь верным своему объективно-научному методу исследования, т. е. детерминизму, рассматривает и исследует основные человеческие аффекты без всякого их различия, беспристрастно, точно так, как геометрические фигуры. Вмешательство в область анализа человеческих нравов, негодование и сентиментальное морализирование по поводу тех или иных форм поведения человека подвергаются едкой, но спокойной иронии. Субъективный метод, или, что одно и то же, метод оценок, способен лишь затемнять истинные причины нравственного поведения и, следовательно, навсегда заслонить от нас природу важнейших для нас явлений жизни. Каждому марксисту известно, что этот научный объективный метод проникает собою все мировоззрение Маркса — Энгельса, начиная с общих философских предпосылок и кончая социально-политическими выводами и принципами тактики в области политической деятельности.

V

Мы видели, как религиозное начало в виде религиозного чувства придало Спинозовскому детерминизму фаталистический оттенок и привело в конечном результате к мистическому завершению системы. Но, с другой стороны, строго проведенный детерминизм сделал систему во многих и главнейших пунктах материалистической. На некоторые важные элементы материализма было указано выше. Теперь будет не лишним обратить внимание на один важный элемент материалистического мышления философа, на главный принцип государства.

«Политический трактат» Спинозы является в общем и целом рационалистическим произведением. Подобно всем своим современникам, писавшим о государстве, ему чужда идея развития общественно-государственной действительности. Ему неизвестны объективно-материальные условия, лежащие в основе общественного целого. Классовая структура, содержание классовых противоречий и классовая борьба остаются совершенно скрытыми от его взора. Поэтому его план государства не охватывает все формы реальных соотношений сил. Исходным пунктом является для него не конкретный общественный человек, а абстрактная метафизическая

природа человека, не общественные классы, а индивидуум. Вследствие этого все построение представляется, в общем и целом, абстрактным и упрощенно рационалистическим. Но, несмотря на общую рационалистическую концепцию, Спиноза строит все свое государственное законодательство, исходя из *материальных интересов*. Так, например, везде, где речь идет о создании того или другого важного и ответственного государственного института, философ рекомендует класть в его основу *экономическую заинтересованность* членов данного института. При избрании высшего совета государства необходимо, по убеждению философа, руководствоваться следующими основными мотивами: «Так как, — пишет Спиноза, — с человеческой природой дело обстоит так, что всякий ищет своей частной пользы с величайшим усердием и считает самыми справедливыми права, которые необходимы для сохранения и приумножения его имущества, а интересы другого защищает постольку, поскольку он уверен, что тем самым упрочивается его собственное имущество, то необходимо, значит, избирать таких советников, частные дела и выгоды которых зависели бы от общего благосостояния и мира всех» [ТР 7, 4]*. А вот и другое характерное место, в котором Спиноза излагает свои соображения о том, каким образом возможно избежать ненужных войн (вообще же, принципиально, Спиноза войны не отрицает): «Доходы сенаторов должны быть таковы, чтобы для них было больше пользы от мира, чем от войны; и поэтому с товаров, идущих из государства в другие страны, либо из других стран в государство, им должна быть предназначена одна сотая или пятидесятая часть. Мы не можем ведь сомневаться, что таким образом, насколько возможно, они будут защищать мир и никогда не будут стараться навлечь войну» [ТР 8, 31]**.

Этой материалистической мыслью проникнут весь «Политический трактат», из которого можно было бы привести много мест такого же содержания. Но достаточно, думается, и приведенных. Из этих же мест ясно видно, что гарантию справедливого ведения государственных дел Спиноза видит не в моральных качествах государственного деятеля, а в его имущественной заинтересованности, ибо «всякий... считает самыми справедливыми права, которые необходимы для

* «Политический трактат», русск. перев. Ставского, под ред. Спекторского. <Варшава> 1910, стр. 54.

** Там же, стр. 91.

сохранения и приумножения его имущества». Если перевести это на марксистский язык, это значит, что *правовое сознание индивидуума обуславливается имущественным бытием*. Та же самая мысль проведена, как видит читатель, и во второй выдержке, где речь идет о таком важном вопросе, как сохранение мира: войну можно предотвратить не посредством проповеди человеколюбия, а при помощи материальной заинтересованности представителей государства в сохранение мира. Как уже отмечено, материализм принимает здесь рационалистический оборот благодаря общей индивидуалистической, а не классовой точке зрения; но принципиальное направление мыслей остается материалистическим. А поэтому можно сказать без всякого преувеличения, что везде там, где Спиноза является *исследователем*, он стоит на твердой материалистической почве, т. е. везде упорно ищет материальной основы явлений и находит ее *постольку, поскольку позволяя уровень знания его эпохи*. Этому методу философ следует с полным сознанием правильности его. Благодаря общей детерминистической концепции, для него материя как в космическом смысле, так и в смысле общественно-историческом не представляет собою чего-то греховного, а является по сути дела равноправным атрибутом с мышлением. Отсюда — его спокойное, объективное, истинно-научное отношение ко всем проявлениям действительности, модусами какого бы из атрибутов они ни были. Отсюда же следовало его знаменитое правило: не плакать, не смеяться, а понимать.

Нелишне будет в данной связи вспомнить, по понятным причинам забытые идеалистическими историками, весьма красноречивые строки, в которых философ с большой отчетливостью выразил свое отношение как к материализму, так и к идеализму. В письме к Бокселю Спиноза пишет: «Платон, Аристотель и Сократ не пользуются в моих глазах большим авторитетом. Я сильно удивился бы, если бы вы сослались мне (для доказательства существования привидений, о которых шла речь в письме Боксея. — Л. А.) на Эпикура, Демокрита, Лукреция или какого-нибудь другого из атомистов и защитников атомистической теории. Но я не вижу ничего удивительного в том, что люди, измыслившие какие-то таинственные свойства (*qualitates occultas*), специфические виды (*species intentionales*), субстанциальные формы и тысячу других подобных нелепостей, сочинили также духов и привидений и готовы были верить всяким бабьим сказкам. Но всем этим они еще более выдвинули значение Демокрита, славе которого они так завидовали, что решились предать сожжению все его книги, с таким успехом

распространявшиеся. Наконец, если вы верите всему, что говорят эти люди, то на каких основаниях отвергаете вы чудеса небесной девы и всех святых, о которых писало столько известнейших философов, теологов и историков, что я мог бы насчитать их вам по сто на каждого, признающего привидения» [Ер 56]*.

Оценка, данная здесь основателям идеализма и материализма, не нуждается в пространных пояснениях. Сущность классического идеализма, трансцендентные идеи Платона и трансцендентные формы Аристотеля уподобляются презрительно бабьим сказкам. Философские учения творца идеализма приравниваются к вере в «чудеса небесной девы и всех святых». Напротив, авторитетами своими мыслитель считает основоположников материализма — Демокрита, Эпикура и Лукреция. От них Спиноза ведет свою философскую родословную.

Центр тяжести системы Спинозы составляет *единство* мироздания. Вытекающие из принципа мироздания основные положения суть: 1) отрицание акта творения, творца и трансцендентной телеологии; 2) признание единственным и универсальным методом исследования механической причинности. Эти основные положения, проникающие собой систему Спинозы, роднят эту систему как со старым, так и с новым — диалектическим материализмом.



* Переписка Б. де Спинозы, пер. Гуревич, под ред. Волынского. СПб., 1891, стр. 359.



В. К. БРУШЛИНСКИЙ

Спинозовская субстанция и конечные вещи

Спиноза — блестящий
представитель диалектики.

Ф. Энгельс

Общим тезисом настоящей статьи служит следующее положение: у Спинозы, при всем его грандиозном *монизме* и при его учении об *имманентности* бога или субстанции, следует констатировать все же некоторый видимый *разрыв* или, точнее, некоторую *неувязку* между субстанцией и модусами, между бесконечным и конечным, между сущностью, неразрывно связанной с существованием, — и сущностью, не заключающей в себе необходимого существования, между интуицией, постигающей вечное и неизменное бытие, и имагинацией, имеющей своим объектом единичные преходящие вещи. Но вместе с тем у того же Спинозы намечается *диалектическое преодоление этого разрыва или этой неувязки, имеющее громадное принципиальное значение* и представляющее для нас исключительный интерес.

Постараемся показать все это, ограничиваясь общими принципиальными основоположениями спинозовской философии и не вдаваясь в отдельные частности.

Уже самые первые определения субстанции и модусов говорят о *неравноправности* этих категорий и о некотором *разрыве* между ними. Субстанция существует *сама в себе* и постигается *сама через себя*; понятие субстанции *не нуждается* в представлении других вещей, из которого оно должно было бы образоваться [Eth I, df 3]. Напротив того, модусы, которые суть *состояния* субстанции, существуют *в другом*, т. е. в субстанции, и постигаются *только через это другое* [df 5].

Отсюда Спиноза делает непосредственный вывод о том, что субстанция по своей природе *первее* своих состояний, т. е. модусов [pr 1].

Мы видим, таким образом, принципиальный приоритет субстанции, которая существует не исключительно в своих модификациях, а *сама в себе* (*in se*), как бы независимо от своих модификаций.

Для нас же, т. е. для диалектических материалистов, материя существует *только* в ее конкретных проявлениях или модификациях и познается *только через* эти последние, а не сама в себе и через себя.

Отрыв субстанции от модусов особенно ярко выражен в доказательстве Eth I, pr 5. Предположив, что две субстанции, имеющие одинаковый атрибут, различаются между собой только модусами, Спиноза доказывает невозможность этого предположения такими словами: так как *субстанция первее своих модусов, то, чтобы правильно рассматривать ее, необходимо оставить в стороне (deponere) ее модусы и рассматривать ее исключительно в самой себе (in se)*, а тогда одна субстанция не будет отличаться от другой, имеющей тот же самый атрибут, что и первая, т. е. мы будем иметь только одну субстанцию.

И далее, уже после того как Спиноза доказал, что существует только одна субстанция, которая есть бог, он не раз подчеркивает, что модусы могут существовать только в боге и могут постигаться только через бога (например, в доказательстве теорем Eth I, pr 15 и pr 23). А с другой стороны, он нигде и никогда прямо не говорит о том, что бог существует только в модусах и без последних не может быть постигнут: напротив того, бог у Спинозы существует *in se* и постигается *per se*¹.

Другая основная черта, определяющая собой некоторый разрыв между спинозовским абсолютом и конечными вещами, заключается в спинозовском понятии о вечности (*aeternitas*) как об основном предикате субстанции. Дело в том, что вечность понимается у Спинозы как *вневременность* и решительно противопоставляется длительности во времени (*duratio*). К вечности, говорит Спиноза, абсолютно неприменимы такие определения, как «когда», «раньше», «после», ибо в вечности нет ни «раньше», ни «после» [Eth I, pr 33, sch 2].

Возникает вопрос, каким образом из вневременной субстанции происходит находящийся во времени мир конечных вещей. В ответе на этот вопрос Спиноза от онтологического рассмотрения внезапно переходит к гносеологическому и объявляет, что время есть лишь наш субъективный способ вообразать вещи.

Такой оборот, разумеется, не решает проблемы, ибо тотчас же встает вопрос о том, как и почему из вневременной субстанции произошел конечный человеческий интеллект, принужденный рассматривать вещи *sub specie durationis*² и измерять эту *duratio* посредством времени.

Оставим в стороне этот вопрос как неразрешимый на основе спинозовских предпосылок и пойдем дальше. Можно спросить, зачем понадобилось Спинозе постулировать вневременность своей субстанции и чем вызвана у него эта концепция? Нам кажется, что на *этот* вопрос ответить нетрудно. Спиноза, как и Декарт, образцом науки считал математику с ее так называемыми «вечными истинами». При этом особенное предпочтение Спиноза оказывал *геометрии*, которая *совершенно не занимается понятием времени и принципиально исключает его из своих рассуждений*. Целью Спинозы было понять весь мир с точки зрения непреложной геометрической *необходимости*. Господствующей идеей в мышлении Спинозы была идея *строжайшего детерминизма, строжайшей закономерности*.

Отсюда произошло то, что реальная, во времени действующая причина приравнивается у Спинозы к логическому следованию или вневременному «вытеканию» (*causa sive ratio*, например, в *Eth I, pr 2, dem 2*). Спиноза говорит: «Из верховного могущества бога или из его бесконечной природы необходимо вытекло бесконечно многое бесконечно многими способами, т. е. *всё*; другими словами, всё всегда следует из бога по одной и той же необходимости, точно таким же образом, как из природы треугольника *от века и до века* следует, что его три угла равны двум прямым» [*Eth I, pr 17, sch*].

Теперь перейдем к тем пунктам или тем моментам в основных воззрениях Спинозы, которые намечают некоторое *диалектическое преодоление* отмеченного выше разрыва или неувязки между бесконечной субстанцией и ее конечными модусами.

Тут прежде всего необходимо подчеркнуть ту мысль, которую Спиноза формулирует в *Eth I, pr 16* и которую он затем сам постоянно подчеркивает (многократно ссылаясь на эту теорему), — именно то положение, что «из необходимости божественной природы необходимо следует бесконечно многое бесконечно многими способами, т. е. все то, что только может быть помыслено бесконечным интеллектом». Это положение означает, что из субстанции всегда и необходимо следуют все ее модусы, как бесконечные, так и конечные (ибо и конечные модусы могут быть объектами бесконечного, т. е. охватывающего своим мышлением бесконечно многое, интеллекта), — и следуют все

эти модусы из субстанции с такой абсолютной необходимостью, что не могут не следовать. Это значит, что *субстанция невозможна без модусов*. Хотя она, по определению Спинозы, которое мы подчеркивали в начале, существует *только в себе*, но вместе с тем проявляется она *только в своих модусах*, которые вытекают из нее *необходимо* и, как такие необходимые следствия субстанции, от нее, по существу дела, *неотделимы*. Eth I, pr 33 доказывает, что модусы субстанции не могут следовать из нее иначе, чем как они фактически следуют. Если бы модусы и их порядок были не те, каковы они суть в действительности, то и природа *субстанции* должна была бы быть иной, чем какова она есть. Так говорит сам Спиноза в доказательстве этой теоремы. А в Eth 5, pr 24 Спиноза делает дальнейший непосредственный вывод из своего учения об отдельных вещах как о модификации единой субстанции — вывод, который опять-таки говорит о необходимом единстве и о неразрывной связи между субстанцией и ее модусами. Вывод этот гласит: «Чем больше познаем мы единичные вещи, тем больше мы познаем *бога*».

Далее, по вопросу об отношении между бесконечным и конечным, мы также находим у Спинозы намеки на диалектическое разрешение проблемы. И тут я вполне согласен с теми товарищами, которые считают, что схолия Eth I, pr 15 содержит глубокие диалектические мысли по вопросу об отношении между бесконечным и конечным. Правда, мысли эти не доводятся у Спинозы до конца и затемняются такими недialeктическими элементами, как абсолютное различие между интеллектом и имагинацией. Но если отрешиться от абсолютного характера этого различия и принять во внимание значение и смысл приводимой Спинозой параллели с проблемой линии и точки, то мы получим такую интереснейшую концепцию: подобно тому, как конечная протяженная линия не есть простая механическая совокупность непротяженных точек, а есть особое качество или особого рода отношение между точками, расположенными *непрерывно*, т. е. так, что между двумя любыми точками находится бесконечное множество промежуточных точек, — подобно этому и бесконечная протяженная субстанция не есть механическая совокупность конечных тел, а есть некоторое сплошное и беспредельное единство, заключающее в себе все конечные вещи, которые суть не абсолютно обособленные друг от друга *дискретные* предметы, а представляют собой лишь *относительно* различные между собой части *одного единого континуума*, одного общего сплошного целого. В схолии к Eth II, lem 7 Спиноза прямо называет вселенную *«единым*

индивидуумом, части которого, т. е. все тела, изменяются бесконечно многими способами без всякого изменения индивидуума в его целом». По Спинозе, неизменной всегда остается «форма» мирового индивидуума, форму же эту конституирует *взаимная связь или единение* (unio) входящих в состав индивидуума тел. Неизменяемость мирового индивидуума, как целого, отвечает воззрениям Спинозы на вневременность субстанции. Диалектический материализм, само собой разумеется, отбрасывает и вневременность субстанции, и неизменность мирового целого. Но основная мысль Спинозы о *сплошности* мирового бытия и о *всеобщей связи и единении всех вещей* вполне соответствует также и нашим современным воззрениям, т. е. воззрениям диалектического материализма.

По вопросу об отношении между линейным отрезком и заключающимися в нем точками, быть может, излишним будет привести разъяснения, даваемые другим великим рационалистом и младшим современником Спинозы — Лейбницем, которого с полным правом можно назвать философом континуума. В 82-м письме к математику Иоганну Бернулли (в 1698 году) Лейбниц пишет: «Подобно тому как не существует наименьшей части единицы, т. е. наименьшей дроби, или наименьшего элемента числа, minimum'a среди чисел, — точно так же не существует и наименьшей линии или линейного элемента. Что же касается точек, то они суть не элементы линии (ибо таковых, как сказано, вообще не существует), не атомы линии, но *граница* или *предел* линии, отрицание дальнейшего продолжения линии» (Leibnizens Mathematische Schriften, hrsg. v. Gerhardt. Band III, S. 536). Мы смогли бы сказать, что точка есть, так сказать, *нижний предел* линии: тогда *верхним пределом* конечной прямой линии будет бесконечная прямая.

Развивая дальше взгляды Спинозы и Лейбница на этот вопрос, мы могли бы сказать, что тут мы имеем дело с таким замечательным диалектическим положением: отрезок линии имеет определенное протяжение, определенную *длину*. Между тем точки, которые лежат на этом отрезке, — а ведь на нем ничего кроме точек нет, *плюс* отношение непрерывности между ними, — не имеют никакого протяжения, никакой величины, ни длины. Таким образом, отрезок и его точки обладают *принципиально различной природой*; они принципиально различны и даже *противоположны* по своему *качеству*: отрезок есть нечто протяженное и имеет определенную длину, точки же непротяженны и не имеют никакой длины. Вместе с тем, однако, отрезок *предполагает* точки как свои границы, или пределы,

и как то, что он заключает в себе или обнимает собой, и притом в бесконечно большом количестве. И обратно, точка *содержит в себе необходимое условие* для отрезка: ибо путь движущейся точки и есть линия или отрезок. Таким образом, точка и линия суть *коррелятивные полярности*, которые друг друга предполагают и друг друга обуславливают.

Такое же отношение коррелятивных полярностей имеет место, по мысли Спинозы, между бесконечной субстанцией и ее конечными модусами. Непротяженная точка (а точку мы должны мыслить именно как непротяженную), есть, так сказать, пространственный нуль, ибо точка есть нижний предел линии, как нуль есть нижний предел числа. Поэтому сколько бы точек мы ни складывали вместе, мы никогда не получим никакого отрезка, хотя бы минимальной длины: отрезок есть нечто большее и нечто качественно иное, чем простая механическая совокупность точек. Так вот, подобно тому, как линейный отрезок не есть сумма составляющих его точек, — так и субстанция Спинозы не есть простая механическая совокупность конечных вещей. Бесконечная субстанция и ее конечные модусы принципиально различны по своей природе или по своему качеству: субстанция едина, бесконечна, неделима, неуничтожима, обнимает собой все и детерминируется только изнутри, тогда как конечные вещи множественны, ограничены, делимы, уничтожаемы и детерминируются в конечном счете всей совокупностью вещей, а не исключительно своей собственной внутренней природой или сущностью. Но это принципиальное различие и противоположность субстанции и ее модусов не мешает им находиться в такой тесной и неразрывной связи между собой, что они друг друга предполагают и друг друга обуславливают. Одним словом, они суть такие же *коррелятивные полярности*, как линия и точка.

В непосредственной связи с вопросом об отношении между бесконечным и конечным стоит вопрос об отношении между сущностью и существованием. Только в субстанции мы имеем, по Спинозе, единство сущности и существования. В модусах же налицо некоторый разрыв между их сущностью и их существованием. Это, конечно, так. Но необходимо принять во внимание, что разрыв этот имеет место только в том случае, если мы рассматриваем какой-нибудь модус *изолированно*. Если же взять *порядок всей природы* (*ordo universae naturae* [Eth I, pr 11, dem 2]), или *ряд всех причин* (*ordo causarum* [Eth I, pr 33, sch 1]), или *сцепление всех вещей* (*rerum concatenatio* [Eth I, ap]), тогда мы получим *полное определение каждой отдельной вещи не только по ее сущности, но и по ее существованию*: ибо существование

каждой отдельной вещи и продолжительность этого существования столь же *необходимо* вытекают из общего миропорядка, как свойства треугольника — из сущности этого последнего. Вся разница состоит только в том, что сущность треугольника постигнуть нетрудно, и это вполне в наших силах. Охватить же в познании весь строй вещей, весь бесконечный ряд причин и следствий мы, как конечные существа, не в состоянии. Отсюда-то и происходит то, что некоторые вещи кажутся нам только случайными, хотя на самом деле они строжайшим образом необходимы. Отсюда же мы, в своих мыслях, отрываем существование вещей от их сущности и можем представить себе отдельные конечные вещи несуществующими; и только одна субстанция, как имманентная причина и целокупность всей реальности, не может нами мыслиться иначе, как существующей.

Таким образом, и в этом пункте метафизическая неувязка, в данном случае разрыв между сущностью и существованием, уступает свое место — по крайней мере, в виде намека и в качестве идеала для познания — *диалектическому единству* сущности и существования, как двух различных, но связанных между собой *аспектов одного и того же*. «Люди, — говорит Спиноза в «*Cogitata Metaphysica*», — *по неведению своему* измышляют различия в вещах (речь идет о различии между возможным и необходимым, между тем, что вытекает, и тем, что не вытекает непосредственно из сущности той или иной вещи). На самом же деле, — продолжает Спиноза, — если бы люди могли ясно познать *весь порядок природы* (*totum ordinem naturae*), то они нашли бы *все столь же необходимым, как и все то, о чем трактует математика*; но так как это превосходит человеческое разумение, то мы считаем некоторые вещи только возможными, а не необходимыми» [СМ II, cap 9; ср. Eth I, pr 33, sch 1].

Объединяя сущность и существование в высшем единстве обоих, Спиноза подчеркивает, во избежание недоразумений, что математические предметы, например, треугольники, линии и т. д., которые он так часто приводит для иллюстраций своего понимания необходимого следования, — не воплощают в себе единства сущности и существования, ибо рассматриваются только со стороны своей *сущности*. Поэтому-то математическое познание для Спинозы не представляет еще собой высшего рода познания, а является только рассудочным, *абстрактным* знанием. Истины математики суть вечные истины, но они по существу своему *абстрактны и неполны*. Высшее

же познание — познание интуитивное — имеет дело с конкретным *единством* сущности и существования, с абсолютной полнотой всей реальности, с субстанцией или богом как существом абсолютным и необходимо существующим.

Интересно отметить, что в том же самом направлении разрешает проблему сущности и существования и Лейбниц. Различив и противопоставив друг другу «истины разума» (явствующие из самой *сущности* той вещи, о которой такие истины высказываются) и «истины факта» (которые даны нам в опыте, просто как существующие *факты*), Лейбниц замечает: «Впрочем, также и истины факта имеют свои необходимые основания и, следовательно, *по природе своей* могут быть сполна разложены на свои условия, но *нами* они могли бы быть познаны a priori через свои причины только в том случае, если бы нам был известен *весь ряд вещей* (tota series rerum), а это превосходит силы человеческого ума, и потому такие истины познаются нами только a posteriori, благодаря опыту» (Praecognita ad Encyclopaediam sive Scientiam universalem³ / Die philosoph. Schriften von Leibnitz, hrsg. v. Gerhardt. Band VII. S. 44).

Так преодолевается у великих рационалистов XVII века дуализм между сущностью и существованием, между логическим основанием и эмпирическим фактом, между разумом и опытом, между a priori и a posteriori.

Вернемся теперь опять специально к Спинозе и остановимся несколько на одном весьма известном и весьма важном месте из первой части «Этики», которое часто дает повод обвинять Спинозу в противоречиях с самим собою по вопросу об отношении субстанции к отдельным конечным вещам. Мы имеем в виду теоремы 21–23 с одной стороны, и теорему 28 — с другой. Чтобы выяснить вопрос о том, противоречит ли эта последняя теорема теоремам 21–23, представим здесь, со всеми необходимыми подробностями (заимствуемыми нами, при случае, также и из предыдущих теорем, на которые в своей аргументации ссылается сам Спиноза), ход доказательства теоремы 28.

В этой теореме, как известно, речь идет о принципах существования отдельных конечных вещей.

Конечные вещи, — говорит Спиноза, — не суть *causae sui*, т. е. их сущность не включает в себе их существования.

Где же причина их существования?

Ничего не существует, кроме бога и модусов, последние же суть не что иное, как состояния бога: значит, только бог может быть причиной существования конечных вещей.

Но в каком смысле и в каком отношении?

Из *абсолютной* природы бога, т. е. из бога, поскольку он рассматривается *абсолютно*, другими словами, *непосредственно* из его атрибутов, не могут вытекать *конечные* вещи, но только бесконечные.

Следовательно, конечные вещи вытекают из некоторой *модификации* бога.

Но не из бесконечной модификации, ибо из бесконечной модификации может вытекать только бесконечное.

Следовательно, конечные вещи вытекают из какой-нибудь *конечной* модификации бога, т. е. одна конечная вещь из другой и так без конца. Другими словами, всякая конечная вещь вытекает из необходимости божественной природы, поскольку эта божественная природа модифицирована *каким-нибудь конечным и определенным образом*.

Так аргументирует Спиноза. И мы не видим, почему субстанция Спинозы не могла бы модифицироваться не только бесконечными, но и конечными модификациями. Напротив того, мы полагаем, что субстанция эта не только может, но и *должна* заключать в себе также и *конечные* модификации, ибо она есть, но мысли Спинозы, абсолютная полнота всего, и из нее необходимым образом вытекает абсолютно все, как бесконечное, так и конечное. Ведь самое понятие бесконечного необходимо предполагает коррелятивное ему понятие конечного, и сам Спиноза намекает в упомянутой выше схолии к Eth I, pr 15 на понятие *коррелятивных полярностей* (ср. указанную им параллель с проблемой линии и точки).

Ввиду всего этого мы и не видим никакого противоречия между теоремой 28 и теоремами 21–23, в которых говорится о том, что из бога, поскольку он рассматривается абсолютно (*quatenus absolute consideratur* [Eth I, pr 23, dem]), и из его *бесконечных* модификаций может следовать только бесконечное, но не конечное.

Теперь мы можем спросить себя: так что же представляет собой бог или субстанция Спинозы? Действительно ли она абсолютно оторвана от мира конечных вещей? Приняв во внимание все изложенное нами, мы можем, думается нам, дать следующее приблизительное определение спинозовской субстанции (имея в виду, как и на протяжении всей статьи, только вопрос об отношении между субстанцией и модусами и отвлекаясь пока от вопроса об отношении между атрибутами — о чем в другой раз): *спинозовская субстанция*, полагаем мы, *есть мировое целое с точки зрения его единства, его закономерности и его*

абсолютной полноты. Это и есть то, что Спиноза характеризует термином *natura naturans*. В отличие от этого, под *natura naturata* нужно разуметь, в таком случае, *совокупность отдельных вещей с точки зрения их множественности и отдельности.* Как же относятся друг к другу *natura naturans* и *natura naturata*? Наиболее правильный ответ, думается нам, должен гласить, что это суть *два аспекта одного и того же.* Правда, не всегда и не во всем Спиноза удерживается на такой точке зрения двух аспектов одного и того же, и мы в начале этой статьи приводили некоторые его положения, которые в значительной мере обособляют *natura naturans* от *natura naturata*. И если бы мы подробнее трактовали этот вопрос, в особенности если остановиться на пятой части «*Этика*», — то можно было бы привести еще ряд свидетельств самого Спинозы в пользу некоторого отрыва субстанции от ее модусов. Но, несмотря на все это, *монистическая тенденция* является у Спинозы доминирующей, и во всяком случае именно в этой тенденции заключается наиболее ценное и интересное достижение спинозовской философии. Что субстанция и ее модусы в известном смысле суть одно и то же, — в подтверждение этой основной мысли, в дополнение во всем приведенным на предыдущих страницах соображениям, можно привести еще известные рассуждения Спинозы из схолии к *Eth I, pr 15* о воде: вода, — говорит Спиноза, — *поскольку она есть субстанция* (*quatenus est substantia*), неделима, не возникает и не уничтожается; вода, поскольку она вода, делима, возникает и уничтожается. Таким образом, *одна и та же* конечная вещь рассматривается Спинозой то как отдельный конечный модус, то как проявление единой, неделимой и бесконечной субстанции.

С этой точки зрения, мы можем даже в известном смысле согласиться с характеристиками *in se* и *per se*, которыми Спиноза наделяет свою субстанцию в *Eth I, df 3*, в отличие от модусов, существующих *in alio*⁴ и постигаемых *per aliud*⁵. Ибо в то время как каждая отдельная вещь детерминируется в конечном счете всеми остальными вещами и в этом смысле существует *in alio* (т. е. во всей совокупности вещей) и постигается соответственно этому, *per aliud* — целокупность всех вещей, обнимая собою абсолютно все и содержа в себе всю полноту всей реальности, детерминируется исключительно изнутри, в силу присущей ей имманентной необходимости, и в этом смысле существует только *in se* — ибо вне ее и нет ничего — и в соответствии с этим постигается только *per se*.

Пусть так, — могут возразить нам, — но все-таки у Спинозы нет *перехода* от бесконечной субстанции к конечным вещам:

причинная цепь этих вещей не имеет ни начала, ни конца и нигде не может упереться в бесконечную субстанцию, из которой, однако, эти вещи, по Спинозе, должны вытекать. В ответ на это возражение мы должны сказать, что переход этот у Спинозы имеется, но не в смысле *постепенного превращения* бесконечного в конечное (как этого, по-видимому, требуют наши предполагаемые оппоненты⁶⁾), а в смысле *диалектической корреляции* между ними. В самом деле, наши предполагаемые оппоненты могли бы с таким же правом требовать, чтобы им был указан «переход» от линии к точке или от точки к линии. Но ведь ясно само собой, что нет и не может быть постепенного превращения линии в точку или обратно. Ибо сколько бы мы ни дробили линию, мы никогда и нигде не «упремся» в точку, и сколько бы точек мы ни складывали вместе, мы никогда не получим линии хотя бы минимальной длины. В том-то именно и состоит *своеобразная особенность линии*, что она, как бы мала она ни была, заключает в себе бесконечное множество точек. И в том-то именно и состоит *диалектическая природа спинозовской субстанции*, что она, эта субстанция, *необходимо предполагает в самой себе бесконечный ряд своих конечных модусов* и в известном смысле *сполна исчерпывается* этим рядом — точно так же, как линейный отрезок *сполна исчерпывается* совокупностью лежащих на нем точек, но не механической совокупностью их, а объединенным в некоторое единое целое особого рода отношением непрерывности между точками.





И. П. РАЗУМОВСКИЙ

Спиноза и государство

... So wie er früher die Religion mit ihren Dolchen begriffen, so begriff er auch jetzt die Politik mit ihren Stricken¹.

Гейне о Спинозе.

В современных спорах о Спинозе, *точнее* в обнаруживающихся попытках ревизовать основную марксистскую концепцию спинозизма, особенно бросается в глаза странное забвение основного условия всякого подлинного марксистского анализа: явное невнимание наших новаторов к той *конкретной исторической обстановке*, в которой складывалось учение великого мыслителя. Потому что центральным исходным пунктом для правильной оценки всей системы идей Спинозы была и остается *буржуазная революция*, происшедшая в Нидерландах и уже назревавшая в других европейских странах. Не понять этого, вместо этого говорить об «иудаизме», якобы «прочно овладевшем» душою Спинозы², — значит скатиться на точку зрения столь характерных для буржуазной науки апелляций к «мессианским идеям» Маркса или к «скифской» натуре Ленина!

И с этой точки зрения совершенно несостоятельны все суждения о «дуализме», якобы имеющем место в философии Спинозы³, и о спинозовском боге как о чисто рациональном «мировом порядке», «верховном законе», оторванном от материального бытия⁴. Совершенно бездоказательна и ссылка на известное место в переписке Спинозы с Ольденбургом, где говорится, что под природой не должно понимать одну только «массу или вещественную материю»*. Конечно, Спиноза — не в пример

* Аналогичную ссылку можно найти и в «Богословско-политическом трактате». Указав, что «могущество природы действительно есть само божественное могущество и сила, божественное могущество есть сама сущность бога», Спиноза затем оговаривается, что разумеет под природой не одну материю и ее состояние, но, кроме материи, и иное бесконечное [ТТР 6, 83].

некоторым современным механистам — рассматривает природу отнюдь не только как «вещественную материю», т. е. не только под атрибутом протяженности, но и под другим ее бесконечным атрибутом. Он мыслит ее диалектически, как *конкретное единство бытия и сознания, материи и духа* в своеобразии каждой стороны. В этом единстве «душа», будучи ограничена «продолжаемостью» только со стороны своей связи с телом, вместе с тем наделяется Спинозой «бесконечностью», «вечностью» как «определенный образ мышления» в «полных идеях», как «способность представлять вещи под формой вечности»*.

Ошибочным и поверхностным вообще является представление, будто бы понятие «бога» господствует над всей системой мышления Спинозы. В действительности Спинозу как мыслителя новой буржуазной эпохи занимает далеко не всё в сущности «бога»-природы, но «лишь то, что может вести нас, как рукой, к познанию человеческой души и ее высочайшего блаженства» [Eth II, prf]. Человек — вот центр внимания «Этики» Спинозы, равно как в свое время «Этики» Аристотеля: *человек в природе* не как «государство в государстве», но как «естественная вещь» — человек и та *рациональная организация его общежития*, при которой только он приблизится к «образцу человеческой природы». Все построение Спинозы есть искусный процесс «*секуляризации*» бога, процесс развенчания тех фетишистских и антропоморфических идей, которыми человеческое представление наделило природу. И в то же время это — процесс *возвышения человека*, обнаружения в его душе «необходимости и силы» божественной природы — то высокое понимание человеческой личности, при котором только «*человек есть бог для человека*» [Eth IV, pr 35, sch].

Учение Спинозы об *обществе и государстве* бросает в этом отношении яркий свет на всю его философскую систему. Оно служит наиболее надежным критерием к выявлению всех ошибок и недоразумений в понимании спинозизма, которые могут быть вызваны его чисто внешним «теологическим нарядом»⁵.

I

Современные гробокопатели, устремившие все свое внимание не на живой дух, но лишь на тленную *форму* философии Спинозы, в совершенно нелепом страхе перед возможным отождествлением спинозизма и марксизма неустанно обсасывают

* Eth V, pr 23, 29 и др.

некоторые феодально-средневековые детали Спинозовской терминологии. Между тем, ряд указаний, разбросанных в «Этике» и в «Богословско-политическом трактате», дает нам отчетливое представление о той служебной, *педагогической роли*, которую должен был, по мнению самого философа, играть его формальный «теологизм».

Мы должны всходить здесь из различения, проводимого Спинозой между познанием в «полных идеях» и «неполным», «обрубленным познанием», в «неполных и спутанных идеях»⁶. Душа, воспринимая впечатления от окружающего мира, обычно «представляет вещи неполно». Люди «больше *воображают* вещи, чем *понимают* их... Все основания, которыми толпа обыкновенно объясняет природу, суть не что иное, как только образы воображения, и показывают не природу той или иной вещи, а только устройство воображения» [Eth I, ap]. Несмотря на то, что отсутствие идеи движения и общественного развития мешает Спинозе отчетливо сформулировать диалектическую связь и преемственность между «смутными» и «полными» идеями, он, однако, прекрасно понимает, что «форма ложности» возникает не из самих идей, но из «недостатка познания». Задача мыслителя произвести такие изменения в теле людей и в их душе, «чтобы все то, что относится к ее памяти и воображению, не имело почти никакого значения в сравнении с пониманием» [Eth V, pr 39, sch]. Но, чтобы «во всем быть понятым всеми», «он обязан свои положения подкреплять только опытом, а свои *основания и определения вещей*, подлежащих изучению, главным образом *приспособлять к пониманию простого народа*, составляющего самую большую часть человеческого рода» [ТТР 5, 77].

Спиноза, иными словами, выдвигает по отношению к феодально-религиозной идеологии приблизительно ту же проблему, которая впоследствии встала перед революционным марксизмом в его отношении к буржуазной культуре. Речь идет о возможности для мыслителя новой эпохи использовать старые, привычные категории религиозного мышления, *вкладывая в эти формы новое материалистическое содержание*⁷. Разумеется, такое использование становится возможным лишь при — сознательном или бессознательном, но диалектическом — допущении, что и религиозные формы порождаются развивающейся действительностью и составляют ее хотя бы и отдаленное, «смутное», «обрубленное» отображение. Поэтому нужен дифференцированный подход к религиозному мышлению: историческая критика всего того, что является продуктом «воображения и мнений», и в то же время правильное,

философское истолкование религиозных категорий, которые могут быть рассмотрены лишь как своеобразное, привычное выражение естественного порядка вещей в представлении широкой массы.

Отсюда то кажущееся на первый взгляд противоречивым и двойственным отношение к религии, которое Спиноза ставит в *обязанность государству*. Цель, к которой стремится философ — «отделение философии от богословия»*: цель как будто все та же, к которой стремились философы Нового времени и до и после Спинозы, — то отводя религии сферу «прирожденных идей» (Декарт), то «очистив место для верь» в области «непознаваемого» (Кант). Но как отлично от многих разрешает эту задачу амстердамский мыслитель! С одной стороны, мы находим у него *уничтожающую историческую критику* религиозных верований, во многом предвосхищающую Фейербаха. Остроумно показывает Спиноза, как, проводя аналогию со своим собственным изготовлением «средств», люди «пришли к заключению, что есть один или несколько правителей природы, одаренных *человеческой свободой*», что «боги все направляют к пользе людей»; как дошли они, наконец, до «воли божьей, т. е. до убежища невежества», до представления, что «бог услаждается гармонией» и т. п. [Eth I, ap]. В религиозных суевериях Спиноза видит «фантазии и бред подавленной и робкой души»; в религиозных церемониях и обрядах — особую форму повиновения, обман, которым прикрывается «монархическое правление»; в религии Моисея — исторические «законы еврейского государства». Представления о божестве как правителе и законодателе рассматриваются им как «атрибуты только человеческой природы». Он указывает, что и Христос, и апостолы свое учение «приспосабливали к духу людей своего времени» [ТТР 11, 158], что «чудеса» должно понимать лишь «в отношении к мнению людей», не знающих естественных причин вещей [ТТР 6, 85].

Но если так, то право религии на существование обусловлено *историческими и социальными* причинами. Религию, как особую форму «повиновения», Спиноза приемлет лишь поскольку моральные предписания Писания *не противоречат разуму*, поскольку «смысл его должен быть определяем *только из его истории*», поскольку, наконец, из религии «происходит великое *утешение для тех, которые не так богаты разумом*, и следует *значительная польза для государства*» [ТТР 15, 187]. Стало

* См.: ТТР 2, 44; 15, 180 и др.

быть, *внешние* формы религии — в отличие от «внутреннего почитания бога» — далеко не безразличны для государства: «Культе религии и практика благочестия должны быть сообразованы со спокойствием и пользой государства» [ТТР 19, 228–229].

Последнее относится не только к религиозным обрядам и церемониям: верховный авторитет государственной власти Спиноза распространяет и на религиозные заповеди, на практические предписания религии. Вся вообще практика религиозного благочестия «может получить силу права и заповеди *только на основании государственного права*». «Например, тому, кто препирается со мной и хочет взять мою рубашку, благочестиво отдать и плащ, но там, где рассуждают, что это губительно для государства, наоборот, — благочестиво привлечь его к суду»... Точно так же «никому не позволено помогать кому-нибудь во вред другому, а тем более во вред всему государству»... «*Благо народа есть высший закон*, к которому должны быть приурочены все вещи, как человеческие, так и божественные» [ТТР 19, 232]... Поэтому верховной власти «принадлежит верховное право постановлять относительно религии все, что бы ей ни заблагорассудилось» [ТТР 16, 199]...

В отличие от религиозных правил и предписаний, от религиозного «права», совершенно иначе ставится Спинозой вопрос о внутренней религии, о свободе религиозной *совести*, о «свободе судить и мыслить», которые, по мнению философа, не должны подвергаться законодательному воздействию. Природа «естественного, божественного закона» не нуждается в вере в исторические рассказы, она исключает обряды и уясняется из анализа человеческой природы. «Так как она состоит не столько во внешних действиях, сколько в душевной простоте и правдивости, то она не есть предмет ни какого-либо права, ни общественного авторитета» [ТТР 7, 116]. Легко заметить, однако, что, не будучи связана с обрядовой стороной и будучи ограничена такими общими «догматами», как «истинное познание бога», «любовь к богу» или «справедливая любовь к ближнему», эта «внутренняя религия», в сущности, уже перестает быть религией. Как у самого Спинозы, она легко переходит в свободное *философствование* о природе и человеке. Недаром Спиноза говорит о своем «естественном познании», что оно «может с одинаковым успехом называться божественным, так как его как бы подсказывает нам природа бога» [ТТР 1, 15]... Очистив религиозное мышление от всего, связанного с практикой благочестия, с религиозным фетишизмом и антропоморфизмом, он сохраняет лишь такие общие и расплывчатые положения

«божественного познания», что они уже легко могли получить у него «естественное», материалистическое истолкование.

Спиноза, таким образом, менее всего склонен освободить «место для веры». Самое «отделение философии от теологии», как мы видели, превращается у него в историческую критику религиозных понятий, в приспособление к государственным интересам внешней стороны религии, в *философское завоевание* ее внутренней области. Жестокая ирония истории! Спиноза, якобы преданный «иудаизму», по мнению некоторых современных его истолкователей, Спиноза, набожный ревнитель свободы религиозной совести, этот Спиноза в действительности более, чем кто-либо иной, сделал *для смерти всякой религии...* Как мы уже могли убедиться, здесь, в борьбе со старым феодальным мировоззрением, на помощь ему приходит его новая, *правовая* идеология: она заслуживает поэтому нашего более обстоятельного рассмотрения.

Маркс как-то остроумно заметил, что в торгово-капиталистическую эпоху человек «перестает быть верующим и становится верителем»⁸... Понятие «выгоды», «составляющей рычаг и жизненный нерв всех человеческих действий» [ТТР 17, 215], равно как и понятие «договора», основное для всякого юридического мышления, оба этих понятия играют весьма важную роль в системе мышления Спинозы. *Деньги*, по его словам, «представляют в сокращенном виде все вещи» [Eth IV, cap 28]. Владение собственностью кажется ему бесспорным правовым человеческим установлением [ТТР 17, 216]; столь же неизбежной должна была ему представляться противоположность богатства и бедности. И все же характерное для XVII века учение о «естественном праве» и об «общественном договоре» получает в освещении Спинозы некоторые своеобразные черты, отличающие его и от близких ему по воззрениям Гоббса и Гуго Гроция, и от позднее жившего Руссо.

Как и Гоббс, Спиноза исходит из предположения, что «люди по природе склонны к ненависти и зависти» [Eth III, pr 55, cor 1, sch], что ими движет инстинкт самосохранения, стремления к своей пользе. «Естественное право» каждого индивидуума сводится к естественным законам его существования: это «правила природы каждого индивидуума, согласно которым мы мыслим каждого естественно определенным к существованию и деятельности известным образом» [ТТР 16, 189]. «Право каждого определяется *душевной мощью* или способностью каждого» [Eth IV, pr 37, sch 1]: «Каждый индивидуум имеет верховное право *на все, что он может*» [ТТР 16, 189]. Право природы

не знает никаких запретов, никаких оценок: оно движется лишь «желанием и мощью». Но, чтобы не вести «жалкую и скотскую жизнь», люди должны входить друг с другом в связь и оказывать друг другу помощь. Для этого «необходимо, чтобы они поступились своим естественным правом и дали друг другу взаимное уверение, что они не будут делать ничего, что может обратиться во вред другому». Естественное состояние сменяется поэтому общественным состоянием, *гражданским обществом* (*civitas*), которое охраняет себя «законами и властью». Естественное состояние не знает *греха*; оно не знает *частной собственности*, так как «все принадлежит всем»; оно не знает различия между добром и злом, между *справедливым и несправедливым*. Все это — «внешние понятия», а не атрибуты природы человеческой души; все это уже не естественные, но *общественные* установления. Общество «присваивает себе принадлежащее каждому в отдельности право сместить за себя и судить о том, что добро и что зло» [Eth IV, pr 37, sch 2]. Для Гоббса государство, как некая грозная принудительная сила, ограничивает неизбежную борьбу людей и в то же время гарантирует естественные права каждого. Спиноза, исходя из того же принципа самосохранения и выгоды, находит наиболее отчетливое их выражение в *разумных* человеческих установлениях. «Для человека ничего не может быть полезнее для сохранения его существования и для пользования разумной жизнью, как *другой человек, руководящийся разумом*» [Eth IV, cap 9]. «Для этого нет более верного средства, как *сформирование общества на известных законах*, занятие известной страны в мире и направление силы всех на одно как бы тело, именно на общество» [ТТР 3, 47]. Закон получает, таким образом, значение, отличное от необходимости природы: это — закон, «зависящий от людского соизволения и называемый удачнее правом» [ТТР 4, 57]; «Он есть *образ жизни, предписываемый* себе и другим ради какой-нибудь цели» [ТТР 4, 59]. Ранней формой такого нового права, формой, приноровленной к народу, «привыкшему к рабскому состоянию», Спиноза считает религиозные нормы — и в частности рассматривает под этим углом зрения религию Моисея, его «договор с богом». Как можно понять из некоторых указаний философа, естественное состояние «по природе и времени предшествует религии», божественному праву [ТТР 16, 198]. Однако «больше всего соответствует намерению» Спинозы *демократическое* государство, которое «наиболее естественно и наиболее полно приближается к свободе», государство, в коем «законы основаны на здравом рассудке» [ТТР 16, 195].

Для большего понимания политико-правовых идеалов Спинозы необходимо, однако, отметить также его демократическое противопоставление *человеческой воли* и окружающих человека внешних *вещей*. Философ определяет человеческую волю как «способность утверждать или отрицать», как стремление души, сознание своего «позыва». Свобода воли отрицается Спинозой: подлинная свобода заключается в умении сдерживать свои аффекты, рабство — в бессилии сдерживать их; человек поэтому более свободен в гражданском обществе, чем в уединении. Если бы человек был рожден совершенно свободным, то он не имел бы понятия о добре и зле [Eth IV, pr 68]: все действия его были бы добрыми. Однако несвобода человека происходит от внешних причин, поскольку человек составляет часть единой природы, к законам которой человеческая природа вынуждена приспосабливаться. Человеческая сила ограничена: мы не имеем неограниченной власти, чтобы полностью приспособлять к нашему пользованию вещи, находящиеся вне нас [Eth IV, cap 6]. И здесь легко может обнаружиться человеческое бессилие: оно состоит «в том, что человек *дозволяет управлять собой вещам*, которые находятся вне его, и определяется ими к тем действиям, которых требует общее устройство внешних тел, а не к тем, которых требует сама его природа, рассматриваемая сама по себе» [Eth IV, pr 37, sch 1]. В таком человеке сила желаний определяется не силой человеческой, но силой тех вещей, которые находятся вне нас. Общественная жизнь увеличивает нашу приспособляемость к вещам, умеряет наши страсти и повышает нашу свободу. Мерой нашей власти над вещами определяются и наши оценки, носящие *относительный* характер. Поэтому «необходимо знать как силу, так и бессилие нашей природы, чтобы мы могли определить, что разум *может* сделать и *чего не может* при умерении аффектов» [Eth IV, pr 17, sch]. Поэтому не следует руководиться в своих действиях аффектами и слепыми желаниями, возникающими благодаря нашему подчинению вещам. Нужно, например, «определять меру богатства потребностями» [Eth IV, cap 29] и не приобретать деньги исключительно из «искусства приобретения их». Точно так же благодарность, в которой руководятся слепыми желаниями, «есть скорее *торг* или хитрость, чем благодарность» [Eth IV, pr 71, sch]... Любовь к неизменной и вечной природе (*amor intellectualis dei*) должна, по мнению философа, вытеснить у нас «излишнюю любовь» к вещи, подверженной переменам и вызывающей душевные страдания [Eth V, pr 20 sch].

Переведем эти идеи Спинозы на язык исторического материализма. И мы получим зачатки учения о приспособлении общественного человека к внешней среде и к орудиям труда, зачатки теории вещного и товарного фетишизма, зачатки, наконец, реалистического учения Маркса о задачах, которые возникают и ставятся, лишь когда созреют материальные условия их осуществления... И тогда многое станет для нас понятным и в умеренном, сухо-реалистическом «Политическом трактате» Спинозы.

Многочисленные профессорские и приват-доцентские «опыты» истолкования философии права Спинозы стремятся установить ту или иную «идейную преемственность» с ней современных течений буржуазной теории права. Здесь сколько голосов, столько и мнений! А главное, все эти мнения оказываются совершенно неспособными охватить спинозовское учение о праве и государстве в его конкретном, историческом *своеобразии*.

Последователи Иеринга⁹ стараются вскрыть в спинозизме исторические корни известных положений знаменитого немецкого юриста о том, что «право есть лишь сознающая свою выгоду, а вместе с тем и необходимость меры, *сила*», что «право есть политика *силы*»*. Несомненно, что отдельные мысли Иеринга, характеризующие право и абсолютный авторитет государства над личностью, подчиняющие частные интересы общественной пользе и т. д., что эти идеи могли иметь одним из своих источников и учение Спинозы. Однако сразу легко обнаружить между ними и весьма существенное методологическое различие: с одной стороны, мы имеем иеринговский *телеологизм*, с другой стороны — исключаяющий всякую телеологию спинозовский принцип *механической причинности*. Для Иеринга право — проявление государственной власти, продукт целесообразно построенного государства. Для Спинозы право есть нечто первичное, как право *естественной* силы, присущее каждому индивиду; процесс создания общества и государства есть процесс дальнейшего — логического или исторического — естественно-правового развития. Перенося свою мощь на государство, человек не только *поступается* своим правом лишь воображаемым правом, но одновременно *увеличивает* свое реальное право. «Пока естественное право людей определяется мощью каждого и принадлежит каждому в отдельности, до тех пор оно ничтожно, но *существует скорое в воображении, нежели в действительности*» [ТР 2, 15]. Соединяясь, люди «вместе имеют *большие права* в отношении природы, чем каждый в отдельности» [ТР 2, 13].

* «Дух римского права». Ч. III.

Еще менее удачны попытки сблизить Спинозовскую концепцию права и справедливости с современным юридическим *релятивизмом* или с юридическим *нормативизмом*. Несомненно, что Спиноза один из первых — если не говорить о древних софистах — устанавливает *относительность* наших морально-юридических оценок. Добро и зло, — говорит он, — «не означают ничего положительного в вещах, рассматриваемых сами в себе... Ибо одна и та же вещь в одно и то же время может быть и хорошей, и дурной, и даже безразличной» [Eth IV, prf]... С другой стороны, Спиноза не склонен отождествлять права с нравственной оценкой: «Мы не утверждаем, что все, совершающееся *по праву*, совершается *наилучшим образом*. Не одно и то же обрабатывать поле по праву и обрабатывать его наилучшим образом; не одно и то же защищать себя по праву, сохранять, выносить решение и т. д. и защищать себя наилучшим образом... и, следовательно, не одно и то же *по праву властвовать*... и властвовать *наилучшим образом* и наилучшим образом управлять государством» [ТР 5, 1]. Создается впечатление, что Спиноза не только устраняет всякий масштаб для оценок, но как будто становится обеими ногами на почву современного юридического позитивизма и нормативизма, для которого право совпадает с государственным законом...

Нетрудно заметить, что эти «противоречия» в естественно-правовой теории Спинозы только видимые. Философ дает несколько абстрактное, но зато глубоко материалистическое мерило добра и зла. Добро для него совпадает с *полезным*: оно — «то, о чем мы знаем наверное, что оно есть средство для того, чтобы нам *более и более приближаться к образу человеческой природы*, какой мы себе ставим» [Eth IV, prf]. Точно так же, хотя, с точки зрения Спинозы, «каждый гражданин произволен в своем праве (*suī juris*), но подчинен праву государства... и обязан исполнять приказы государства, хотя бы он и считал их несправедливыми» [ТР 3, 5], однако наш философ совершенно чужд всякого фетишизма законности. «Государство, — говорит он, — *совершает преступление*, когда делает то или допускает свершиться тому, что может быть причиной его гибели... Государство тогда является наиболее самоправным, когда поступает по повелению разума»; оно «обязано сохранять причины уважения и страха к нему подданных». Одним словом, и государство связано независимым от него правом, правом уже не *гражданским, а естественным**...

* ТР 4, 4–5; ср.: ТТР 16.

Как совершенно правильно указывает в своей истории философии Куно Фишер, по вопросу о соотношении права личности и государственного принуждения, права и закона Спиноза составляет «переход» между Гоббсом и Руссо. С социально-классовой стороны его позиция определяется политическими настроениями *буржуазного общества* XVII века. С одной стороны, здесь стремление укрепить абсолютную власть государства для закрепления основ «гражданского общества» и боязнь возвратиться к феодальному «естественному состоянию» взаимной борьбы. С другой же стороны, сказывается опасение перед таким чрезмерным усилением государства, как носящего в большинстве случаев еще явно феодальный характер, опасение за свободу буржуазной личности, стремление поставить некоторые «пределы праву и могуществу правительства».

«Если бы, — говорит наш мыслитель, — люди могли быть лишены своего естественного права так, что впредь они ничего не могли бы делать без воли тех, кто завладел верховным правом, тогда совершенно безнаказанно можно было бы царствовать над подданными самым жестоким образом... Поэтому должно допустить, что каждый *сохраняет при себе из своего права многое*, что поэтому зависит только от *его решения*, но ни от чьего другого» [ТТР 17, 201]. Спиноза имеет здесь в виду свободу суждения и слова, «свободу философствования», которые не могут быть подавляемы. «Людьми так должно управлять, чтобы они, открыто исповедуя разные и противоположные мнения, все-таки жили согласно» [ТТР 20, 245].

Но при оценке теоретической позиции Спинозы мы не должны упускать из виду и *методологическую* основу его теории, его предложение считаться как с силой, так и с бессилием нашей природы: считаться с тем, что разум может сделать и чего он не может сделать вследствие ограниченности и несовершенства человеческой природы. Власть внешних вещей еще настолько сильна над волей человека, что было бы утопией «превозносить на все лады ту человеческую природу, которой нигде нет», «брать людей не такими, каковы они суть, а какими их хотели бы видеть». Идеальная политика таких философов «может с успехом сойти за химеру или осуществиться в утопии или в том золотом веке поэтов, где она нужна всего менее» [ТР 1, 1]. Здесь нужен трезвый реализм и понимание того, что нормы нашего общежития при современном состоянии человечества еще не могут быть наилучшими: но лучше *некоторый, хотя и не идеальный порядок*, чем подчинение аффектам в естественном состоянии. «Самое лучшее, что мы можем сделать, пока не имеем

совершенного познания о наших аффектах, — это установить правильный порядок жизни или известные правила жизни, запечатлеть их в памяти и постоянно применять их к часто встречающимся в жизни частным случаям» [Eth V, pr 10, sch]...

Из приведенных положений вытекает вся конструкция «Политического трактата» Спинозы. Глубоко неправы те буржуазные исследователи, например Ад. Менцель*, которые хотят обнаружить в этом позднейшем произведении Спинозы отступление от демократических идеалов, большую политическую «умеренность» в сравнении с «Богословско-политическим трактатом» — и находят причины этому в изложении его друга Яна де Витта и других политических событиях, свидетелем которых оказался наш философ. Ведь в «Политическом трактате» наилучшая верховная власть определяется для Спинозы «разумом, истинной добродетелью и жизнью духа»: как власть, при которой «мир зависит не от косности граждан», как власть, «устанавливаемая свободным народом» [ТР 5, 4–6]. Но философ ставит здесь перед собой совершенно другую задачу: показать те условия, *ту систему взаимоотношений*, при которых, если и не полагаться на добрую совесть или на разум верховной власти, все же *каждая существующая форма государства* может оказаться *наиболее устойчивой*, т. е. обеспечивающей мир и спокойствие, и в то же время обеспечивающей «естественное право» личности. Иными словами, считая невозможной немедленную повсеместную реализацию программы-максимум своего демократического идеала, прекрасно ощущая на себе те «узы политики», о которых говорит Гейне, Спиноза пытается *конкретизировать минимальные требования*, которые личность буржуазной эпохи может и должна предъявить каждой из существующих форм государственной власти.

И здесь выступает совершенно различная позиция философа в случаях монархии, аристократии, демократии. «Перенесение всей власти на одного, — по словам Спинозы, — в интересах не мира, но рабства»: он показывает, как *монархическая* власть легко вырождается в «худший вид аристократии». Поэтому философ ограничивает свою проектируемую монархию различными способами: путем родовой организации граждан, путем избрания «советников», «защищающих основные законы государства» и устанавливающих законодательные предположения, путем запрещения доступа придворным и царским родственникам к государственным должностям и т. д. Словом,

* См.: *Menzel Ad. Wandlungen in der Staatslehre Spinoza*, и др.

организовать монархию должно так, «чтобы все право было изъявленной волей царя, но не так, чтобы всякая воля царя была правом» [ТР 7, 1]. В качестве других гарантирующих мер Спиноза предлагает уничтожение феодальной земельной собственности, организацию ополчения исключительно из граждан, а не из наемных солдат; не считая целесообразным умерщвление тиранов, он, однако, оставляет за гражданами право «взяться за оружие против всякого насилия»¹⁰.

Иные условия выдвигаются Спинозой при *аристократии*, т. е. «поскольку *избрание* составляет непремненное условие для приема в число патрициев». Здесь нужно максимальное расширение числа избранных, для большего приближения к той *абсолютной власти*, которой при демократии обладает весь народ [ТР 8, 3]. Зато власть, перенесенная на столь обширную коллегию, в интересах своей устойчивости не должна уже «подвергаться опасности со стороны народа». Эти опасения Спинозы объясняются его теорией исторического развития государства, согласно которой форма правления имеет обыкновение переходить от первобытной демократии к аристократии, а затем к монархии. Но, стараясь обезопасить государство от демагогических выступлений плебса, как могущих в конечном счете привести к монархии, Спиноза в то же время устанавливает остроумную систему «сдержек и противовесов» (Монтескье) в лице сенаторов и синдигов, к которым плебс имеет право апеллировать на патрициат. Несомненно, здесь Спиноза во многом копирует современные ему порядки Нидерландов и итальянских республик.

Свое изображение демократии Спиноза, как известно, не успел довести до конца. В том ограничении прав женщин, которое он рекомендует, исходя из «слабости их природы», всецело сказался еще человек XVII века. Но ведь он сумел во многом и *опередить* свою эпоху; и конечно, выявленное им и выдвинутое на первый план общечеловеческое далеко перевешивает в нем исторически-преходящее и классовое. Этот высокий гуманизм Спинозы, сочетаясь с последовательным политическим реализмом, получает в нем только новую жизненную мощь. Из абстрактного мыслителя Спиноза вырастает в нашем сознании в действительную личность, в политического борца, превращаясь таким путем в одну из привлекательнейших фигур мировой истории.





А. М. ДЕБОРИН

Мировоззрение Спинозы

<фрагмент>

1

<...> Для нас Спиноза является *в общем и целом великим атеистом и материалистом*. В этой оценке Спинозы я примыкаю целиком к Плеханову. У Плеханова во всех его сочинениях, как вам известно, красной нитью проходит та основная мысль, что марксизм является в смысле мировоззрения не чем иным, как «родом спинозизма». Но сейчас я оставляю этот вопрос в стороне и процитирую из предисловия Плеханова к моему «Введению в философию»¹ (предисловие было написано в 1914 году) одно место, где он резко осуждает историков философии, которые причислили Спинозу к идеалистам.

«При нынешнем повсеместном господстве идеализма, — говорит он, — весьма естественно, что история философии излагается теперь с идеалистической точки зрения. Вследствие этого Спинозу давно уже причислили к идеалистам. Поэтому иной читатель, вероятно, очень удивится, что я понимаю спинозизм в материалистическом смысле, но это — единственно правильное его понимание.

Еще в 1843 году Фейербах высказал совершенно основательное убеждение в том, что учение Спинозы было „выражением материалистических понятий новейшей эпохи“². Конечно, и Спиноза не избежал влияния своего времени. Его материализм, по замечанию Фейербаха, одет в *теологический костюм*, но важно было то, что им, во всяком случае, устранялся дуализм духа и природы. Если природа называется у Спинозы богом, то одним из атрибутов его бога является *протяженность*. В этом и состоит коренное отличие спинозизма от идеализма»³.

Так вот, при таком повсеместном господстве идеализма не удивительно, что Спиноза давно уже зачислен по ведомству идеализма. К сожалению, эту традицию историков философии защищают ныне и некоторые марксисты, несмотря на то, что в деле выяснения материалистических взглядов Спинозы много было уже сделано Фейербахом, отчасти Энгельсом и затем Плехановым. Нам все еще приходится бороться против этой идеалистической традиции: доказывать товарищам из нашей собственной среды, что Спинозу нельзя причислить к идеалистам. За последние годы, в связи с трактовкой гегелевской диалектики и концепции Спинозы, образовалось два «фронта» (или две фронды): гегелевский фронт и спинозовский фронт. Разногласия и споры, которые происходят в нашей собственной среде, упираются в два основных пункта, в два основных узла. Если споры вокруг Гегеля затрагивают основы нашего *метода*, то разногласия, связанные с именем Спинозы, вращаются вокруг нашего *мировоззрения* и идут по линии понимания самого материализма. <...>

Первое положение, которое роднит Спинозу с материалистами наших дней, т. е. с марксистами, — это признание им существования объективного мира, признание того принципа, за провозглашение которого Спиноза впоследствии сторонниками так называемого критицизма, кантианства, был объявлен «догматиком». Оценка, данная Спинозе критицизмом, имеет чрезвычайно важное значение, ибо под «догматизмом» критицисты часто понимают материализм. По мнению Фихте, возможны лишь две последовательные и строго выдержанные философские системы: догматизм и критицизм, понимая под догматизмом спинозизм или материализм⁴. Под догматизмом понимают еще «некритическое» допущение возможности адекватного познания мира. Критическое исследование наших познавательных способностей приводит, мол, к установлению той истины, что внешний мир непознаваем. По этому поводу надо сказать, что Спиноза отводит большое место исследованию наших познавательных способностей, но вывод, к которому он приходит, прямо противоположен тому выводу, к которому приходит критицизм. На почве отрицания внешнего мира стоят, как известно, и эмпириокритицизм, махизм, эмпириомонизм и прочие виды позитивизма. Но ведь отрицание внешнего мира неизбежно ведет к идеализму. У Спинозы мы находим краткую, но чрезвычайно меткую критику той точки зрения, которая полагает, что существуют одни лишь ощущения и что

ничего другого, помимо ощущений, мы познавать не можем. Вот что Спиноза пишет по этому вопросу: «Они говорят следующее, — что душа может чувствовать и многими способами перцепировать, но не самое себя и не вещи, которые существуют, но только то, чего не существует ни в себе, ни где бы то ни было. Т. е. что душа может одна, сама из себя (*sua vi*) творить ощущения (*sensationes*) или идеи, которые не суть ощущения или идеи вещей; таким образом, они будут душу рассматривать отчасти как бога» [ТПЕ, 60]*.

Таким образом, те, кто отрицает, что душа чувствует и познает внешние вещи, кто утверждает, что душа одной только собственной силой творит ощущения и идеи, превращают душу в бога, т. е. в субстанцию, творящую из себя весь мир. Это значит, что душа, с их точки зрения, не зависит нисколько от внешнего мира, являясь причиной самой себя, создающей мир вещей. Но такая точка зрения совершенно неприемлема для нашего философа, ибо он считает, что «прежде всего необходимо вывести всегда все наши идеи из физических вещей».

Другой характерной чертой всего мировоззрения Спинозы является отрицание им целесообразности и утверждение строгого детерминизма. При изучении действительности, как природной, так и общественной, необходимо пользоваться исключительно *категорией причинности*. Он с непревзойденной силой мысли и с необычайным сарказмом высмеивает всех тех философов, которые повсюду находят конечные причины⁵. Эти конечные причины суть только человеческие вымыслы, продукт невежества, предрассудков и суеверий. Стремясь доказать, что природа все делает на пользу людей, эти философы «доказали, кажется, только то, что природа и боги сумасбродствуют не менее людей». Так как люди находят в себе и в природе немало средств, способствующих осуществлению их пользы, — говорит Спиноза, — то они на все естественные средства смотрят как на средства для своей пользы и все объясняют целями, видя повсюду волю бога. «Если бы, например, с какой-либо кровли упал камень на чью-нибудь голову и убил его, они будут доказывать по этому способу, что камень упал именно для того, чтобы убить человека, так как если бы он упал не с этой целью по воле бога, то каким же образом могло бы случайно соединиться столько обстоятельств, так как часто их соединяется весьма много? Вы ответите, может быть, что это случилось потому, что подул

* Спиноза Б. Трактат об очищении интеллекта. Пер. Половцовой, 1914, стр. 113.

ветер, а человек шел по этой дороге? Однако они будут стоять на своем: почему ветер подул в это время? Почему человек шел по этой дороге именно в это же самое время? Если вы опять ответите, что ветер поднялся тогда потому, что море накануне начало волноваться при спокойной до тех пор погоде, а человек был приглашен другом, они опять будут настаивать, так как вопросам нет конца: почему же море волновалось? почему человек был приглашен в это время? И таким образом не перестанут спрашивать о причинах до тех пор, пока вы не прибегнете к воле бога, т. е. к *asylum ignorantiae*» [Eth I, ap].

Таким образом, воля бога объявляется Спинозой убежищем невежества. Наш философ повсюду видит только *естественные* явления, которые подлежат изучению и объяснению при помощи всеобщего закона необходимости. В отличие от многих даже современных философов и ученых, считающих возможным изучать если не явления природы, то общественные процессы с точки зрения морали, Спиноза распространяет закон необходимости на человека и общество. Спиноза в корне отрицает правомерность применения к действительности каких бы то ни было этических и телеологических принципов. Изучение действительности сводится к открытию причинных связей, объективных законов, в ней действующих. В этом отношении Спиноза стоит гораздо ближе к марксизму, чем многие современные философские направления.

Спиноза вошел в историю с почетным титулом «князя атеистов». Действительно, уже то, что было нами приведено, достаточно характеризует мировоззрение нашего философа как чисто материалистическое и атеистическое мировоззрение. Но Спиноза считал необходимым повести непосредственную борьбу с религиозными предрассудками, — этим особым видом невежества, являющегося опорой власти духовенства и всяческого авторитета. Мы считаем особенно важным подчеркнуть исторические заслуги нашего философа в этой области и ту огромную культурно-просветительную роль, которую сыграл его «Богословско-политический трактат». Спиноза является настоящим вождем всей последующей эпохи Просвещения.

Имя Спинозы неразрывно связано и исторически всегда ассоциировалось с вольнодумством, ибо он один из первых поднял знамя восстания против религиозного суеверия в защиту свободной научной мысли. Он первый подверг *научной* критике св. писание, не ограничившись простым голым отрицанием религии. И вся последующая научная критика библии имеет своим исходным началом спинозовский «Богословско-политический

трактат». Нам ныне даже невозможно представить себе то освобождающее действие, какое имело это сочинение. Именно с этого сочинения начинается эпоха Просвещения. Все передовые, прогрессивные элементы, все позднейшие просветители всех стран прямо или косвенно черпали из сочинений Спинозы неопровержимые аргументы для борьбы с религиозными предрассудками. Поэтому мы по справедливости должны считать Спинозу *отцом вольнодумства*. Не имея возможности подвергнуть здесь анализу «Богословско-политический трактат», я считаю, однако, нужным указать на то, что основные мотивы этого трактата мы встречаем позже у французских и немецких просветителей.

Религия, как это выясняет Спиноза, никакого *теоретического* значения не имеет, она имела всегда значение только *практической* жизни, т. е. ею пользовались властители для того, чтобы держать народ в узде. Суеверие возникает, сохраняется и поддерживается благодаря *страху*. Поэтому религиозные предрассудки суть следы *древнего рабства*, сохранившиеся до нашего времени. Если религиозные предрассудки связаны с древним рабством, то в свободном государстве не может быть места этим суевериям и, во всяком случае, здесь должно господствовать свободное суждение относительно этих предрассудков. Спиноза считает вместе с Курцием⁶, что «ничто лучше не властвует над толпой, как суеверие». Он этим хочет подчеркнуть связь *политики с религией* — положение, которое получило свое дальнейшее развитие у французских просветителей и материалистов. У турок мысль каждого подавляется такой массой предрассудков, — говорит Спиноза, — что они ни одного уголка в душе не оставили здравому рассудку — даже для сомнения. Но то, что мыслитель говорит о турках, он относит и ко всем другим нациям, у которых господствует монархическое правление. По мнению нашего философа, монархическое правление в значительной степени опирается на религиозные суеверия. Французские просветители, повторяем, разделяли эту мысль Спинозы. «Если высшая тайна монархического правления, — говорит он, — и чрезвычайная для него важность заключается в том, чтобы держать людей в обмане, а страх, которым они должны быть сдерживаемы, прикрывать громким именем религии, дабы люди за свое порабощение сражались, как за свое благополучие, и считали не постыдным, но в высшей степени почетным не щадить живота и крови ради тщеславия одного какого-нибудь человека, то, напротив, в свободном государстве не может быть мыслимо и предпринимемо что-либо, приносящее несчастье, потому что пригнетать предрассудками

или иным образом обуздывать свободное суждение всякого человека совершенно противоречит общей свободе». «Религиозные предрассудки и суеверия, — говорит Спиноза в другом месте, — превращают людей из разумных существ в скотов, так как они совершенно препятствуют пользоваться каждому своим собственным суждением и распознавать истину от лжи и точно нарочно, по-видимому, придуманы для окончательного погашения света разума».

Никто из мыслителей Нового времени, быть может, не говорил таким резким, богохульным языком, как Спиноза. Общественный порядок, в особенности монархический строй, держится на страхе, а страх народа поддерживается и культивируется религиозными суевериями и невежеством. Эти основные мотивы, выдвинутые Спинозой в критике религиозных суеверий, были восприняты всеми позднейшими просветителями и, в частности, французскими энциклопедистами и материалистами XVIII века.

В *свободном* государстве должен господствовать разум, т. е. свободное суждение, и поэтому религиозные предрассудки, являясь пережитками рабского строя, несовместимы с новой формой общественного строя. Религия не должна рассматриваться как теоретическое познание мира, она требует от своих последователей определенной формы *практического* поведения — послушания и благочестия, которые являются результатом известных исторических и политических условий. Церковь же должна быть подчинена государству, т. е. гражданским интересам народа. Наука и государство базируются на естественном познании и естественном праве и ничего общего не имеют с богословием.

Исходя из этого, Спиноза борется за отделение философии, т. е. естественного познания, от религии. Он требует самой широкой свободы философствования, свободы мысли и научного познания. Мы оставляем в стороне вопрос о том, насколько спинозовская критика библии может считаться научной с точки зрения современных исследований. Это для нашей задачи несущественно. Мы даем здесь *историческую* оценку деятельности Спинозы, а с этой точки зрения значение «Богословско-политического трактата» огромно. Именно это сочинение послужило основанием для обвинения Спинозы в *атеизме* и поводом для новых преследований философа. Если исключение Спинозы из еврейской общины имело, так сказать, местное, национальное значение, то вторая катастрофа в личной жизни мыслителя

* Богословско-политический трактат, русский перевод, 1906, стр. 5.

связана с появлением «Богословско-политического трактата». Теперь Спиноза становится мишенью для нападок и объектом преследований со стороны попов всех церквей, богословов и метафизиков, профессоров философии и государственной власти⁷. От него отворачиваются даже многие из его личных друзей, которые вследствие своей ограниченности не могли предвидеть, что философ займет такую крайнюю, антирелигиозную позицию. Но, с другой стороны, появление «Трактата» создало философу мировую известность. Вокруг его знамени сплачиваются мало-помалу все радикальные и революционные элементы всех стран.

Подчеркнув несколько основных принципов мировоззрения Спинозы, мы имеем теперь возможность подойти к центральной проблеме, стоящей перед Спинозой. Главное его сочинение носит название «Этика». Но неправильно было бы думать, что мыслитель задавался целью, подобно Канту, открыть какие-то сверхчувственные божественные этические законы, вроде кантовского категорического императива. Для Спинозы в общем не существует двух планов действительности: *бытия* и противоположного ему *долженствования*, имеющего своим источником якобы иной, сверхэмпирический мир. Под «этикой» Спиноза понимает определенный *образ жизни*, который должен вытекать из познания действительности — природы, человека и человеческого общества. «Этика» определяет место человека в природе и путем познания его естественных страстей и стремлений выводит вполне реалистическим и материалистическим путем его образ жизни. В этом вполне рациональном и естественном смысле этика есть также учение о *бытии*, которому никакие отвлеченные этические нормы и законы *долженствования* не противостоят. Основными моментами правильного образа жизни, как индивидуальной, так и общественной, является господство человека над природой, культурное творчество в самом широком смысле этого слова. Поэтому все науки и все человеческое познание имеют *практическую цель*. К этому вопросу, впрочем, я вернусь позже.

II

Обрисовав схематически и по необходимости крайне бегло основную установку Спинозы, мы можем теперь обратиться к вопросу о том, из каких же элементов сложилось мировоззрение нашего философа. В литературе на этот счет установился определенный трафарет. Одни видят источник спинозизма

в иудаизме. Так как Спиноза был еврей и готовился в раввины, изучая талмуд, всевозможных комментаторов и даже каббалу, то отсюда делают простой вывод о том, что спинозизм имеет свои корни в иудаизме. Нисколько не отрицая известного влияния крупнейших европейских мыслителей (вроде Маймонида, например) на Спинозу, мы тем не менее считаем совершенно неправильным утверждение, будто учение нашего философа вышло из недр иудаизма. Что касается в частности каббалы, то отзыв о ней Спинозы крайне отрицателен⁸.

Другие склонны видеть источник спинозизма в схоластической философии. Третьи же рассматривают Спинозу как последователя и ученика Декарта. Разумеется, никто не может отрицать ни зависимости Спинозы от схоластики, ни огромного влияния на нашего философа Декарта. И все же мы должны сказать, что все эти рассуждения касательно источников спинозизма затрагивают только поверхность вопроса, ибо исследователями упускаются из виду все течения и философские направления той эпохи, в которую жил и творил Спиноза. Ведь странно и совершенно наивно представлять себе дело так, будто XVII век являлся каким-то пустым местом, в котором якобы не происходило никакого движения мысли. С другой стороны, эти концепции, по-видимому, построены на предположении, что Спиноза был не живой человек, интересовавшийся всеми теми вопросами, которые волновали его современников, а какая-то египетская мумия, замурованная в четырех стенах своей каморки и копошившаяся, подобно книжному червю, непременно в старых фолиантах схоластиков или в таинственных книгах каббалы. Но ведь все такие концепции противоречат всем известным фактам. Ныне мы превосходно знаем даже состав библиотеки Спинозы, поэтому я считаю, что для выяснения источников спинозизма необходимо прежде всего обратиться к изучению основных направлений и течений философии и науки, которые имели место в XVII веке, ибо спинозизм — продукт своего времени. Он является одной из философских попыток разрешить те проблемы, которые стояли тогда в порядке дня. Мало того, с моей точки зрения, спинозизм является синтезом прежде всего *материалистических* течений его эпохи.

Из исследователей спинозизма только Дунин-Борковский*, кажется, заинтересовался вопросом о связи спинозизма

* *Dunin-Borkowski, Stanislaus, Graf von. Der junge de Spinoza: Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie. Münster: Aschendorff, 1910.*

с современными течениями философской и научной мысли. И надо сказать, что, несмотря на то, что сам автор — католик, идеалист, мистик, которому очень хочется трактовать Спинозу в этом же духе, он вынужден был уже во всяком случае признать одно: *Спиноза действительно был одно время материалистом*, правда, в юношеские, мол, годы и короткое время, но несомненно, что он действительно был материалистом, притом механическим. Впоследствии же, полагает Дунин-Борковский, Спиноза радикально разделался с материализмом. Я придерживаюсь на этот счет другого мнения, но, как бы то ни было, Дунин-Борковский, ближе ознакомившись с жизнью философа и с эпохой, вынужден был признать, что Спиноза в своем развитии прошел через материализм. Это тоже известное завоевание.

Итак, в XVII столетии мы имеем ряд материалистических произведений, которые естественно основательно изучались Спинозой. В Голландии при жизни Спинозы происходят бурные диспуты и литературная полемика вокруг выступления Анри Леруа (Региуса)⁹. В Голландии печатаются запрещаемые в других странах произведения материалистов. Наряду с легальной литературой в этой стране циркулировали всевозможные *нелегальные* произведения крайних направлений. Спиноза живо интересовался всеми течениями. После того как он был изгнан из еврейской общины, он пустился, так сказать, в широкое плавание, жадно ища правды и истины. Мы видим его среди разных религиозных сект, которые рекрутировались из демократических элементов населения, стоявших в оппозиции к господствующей церкви и отчасти к общественному строю.

Но помимо религиозного брожения, среди народных масс шла оживленная идейная борьба на высотах науки и философии. Голландия была в это время одной из самых цветущих и передовых стран Европы. Она пережила уже свою буржуазную революцию. Новая форма общества породила и соответствующие идейные группировки и течения. И что же? Можно ли хоть на минуту допустить, что Спиноза идейной жизнью своей страны нисколько не интересовался, а ограничивался изучением схоластической мудрости? Конечно, нет, тем более, что Спиноза в своих произведениях пытается разрешить как раз волновавшие его современников проблемы.

Основных идейных группировок в области философской мысли было две: ортодоксальное картезианство, которое заключило уже к этому времени союз с церковью, и материалистические направления разных оттенков. Здесь необходимо особенно подчеркнуть, что само картезианство породило из своих недр

как во Франции, так и в Голландии одно из материалистических течений. Во главе этого материалистического направления в Голландии стоял Анри Леруа. Он был сначала ортодоксальным последователем Декарта, но впоследствии сделал из учения Декарта материалистические выводы. Началась ожесточенная борьба между Леруа, с одной стороны, и богословами, идеалистами и картезианцами — с другой. Хотя Леруа выступал очень осторожно из боязни преследований, но материалистический характер его выступления трудно было скрыть. Он поставил себе целью преодолеть декартовский дуализм. В одном из своих 21 тезисов, которые были расклеены в Утрехте в 1647 году, в самый разгар ожесточенной борьбы с противниками, он говорит, что *душа есть модус тела*. В опубликованном же им в 1654 г. сочинении «*Philosophia naturalis*» он развивает ту мысль, что хотя протяжение и мышление различны, но они не являются взаимно исключаящими противоположностями. С чисто философской точки зрения душу можно рассматривать как телесный модус. Согласно некоторым мудрецам, — продолжает автор, — *протяжение и мышление суть только атрибуты, которые принадлежат одному и тому же субъекту, объединяющему в себе оба эти свойства*^{*}.

Разве не очевидно, что Леруа, которого Маркс считает определенно материалистом¹⁰, подходит здесь вплотную к формулировке Спинозы о взаимоотношении мышления и протяжения — этих двух атрибутов единой субстанции? Если мы вспомним теперь, что книга Леруа вышла в 1654 г. и что Спиноза напечатал свой первый труд («Принципы декартовой философии») только в 1663 г., то не остается сомнения в том, что материалист Леруа повлиял на Спинозу в разрешении одной из центральных проблем его системы. Впрочем, сам Леруа находится под влиянием еще другого материалиста — Гассенди, который выставил положение, что *тело и душа так связаны между собою, что они образуют одну вещь*. Что Гассенди, со своей стороны, также приближался к той точке зрения, на которую позже встал Спиноза, — это известно всякому, кто знаком с учением этого мыслителя. И поэтому не может подлежать никакому сомнению, как это правильно подчеркивает Дунин-Борковский в своем исследовании, что именно Гассенди,

^{*} *Regius, Philosophia naturalis, 1654 г.* (экземпляр книги имеется в Институте К. Маркса и Ф. Энгельса); ср. также: *Дунин-Борковский, Der junge de Spinoza: Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie. S. 395.*

Леруа и Себастьян Бассо¹¹ оказывали непосредственное влияние на Спинозу. Но это подтверждает как раз наше утверждение, что Спиноза особенно усердно изучал современных ему *материалистов* и именно в их произведениях искал то, что ему нужно было, что он непосредственно к ним примыкает, развивая, углубляя и разрабатывая дальше их взгляды. Мы зашли бы слишком далеко, если бы захотели подробно доказать это весьма важное положение.

Обратимся теперь к другому тезису в учении Спинозы, а именно — к проблеме всеобщей одушевленности материи. Оказывается, что и эта проблема стояла некоторым образом в центре внимания тогдашних ученых. Идея о всеобщей одушевленности мира была очень популярна в эпоху Возрождения. Ее защищали как Кампанелла, так и Телезий¹². Но эта же идея оживленно обсуждалась и в XVII веке (особенно в 50-х и 60-х годах). Ученые и философы в Голландии и в Англии разбились на два лагеря: одни стояли на точке зрения чисто механической, другие же отстаивали гилозоизм. Главой «биусистов»¹³ в Англии был известный ученый Глиссон. «Глиссон, — говорит Дунин-Борковский, — обычно с полным основанием причисляется к биусистам, гилозоистам. Их называли так в противоположность материалистам, которых тогда называли „механистами“. Гилозоисты учили, что веществу (ὄλη) как таковому присуща жизнь (βίος), ему присущи движение, стремление и способность представления. Без этих свойств субстанция вообще немыслима»*.

Таким образом, и проблема одушевленности материи считалась в то время актуальной, являясь предметом оживленной дискуссии среди ученых. Спиноза и дает *свое* решение этого вопроса.

Мне хочется в этой связи сказать еще несколько слов о самом одиозном понятии в системе Спинозы — о понятии бога (deus). Конечно, по всему смыслу учения Спинозы бог есть не что иное, как субстанция или природа. Это в достаточной степени ясно вытекает из учения Спинозы. Но я считаю нужным обратить внимание на другую сторону этого вопроса. Мы многое уясним себе, если в данное понятие не будем вкладывать обычное содержание, а постараемся выяснить, как трактовали это понятие в интересующую нас эпоху. Для этого обратимся к другому материалисту XVII века — к Томасу Гоббсу. В выпущенном

* Дунин-Борковский. Der junge de Spinoza: Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie. S. 389.

им в 1655 г. знаменитом сочинении «De corpore»¹⁴ Гоббс пишет следующее: «Кто называет мир богом, тот тем самым утверждает, что мир не имеет причины, иначе говоря, что бога нет. Точно так же причину мира и бытие бога отрицает и тот, кто считает мир не сотворенным, а вечно существующим, ибо вечное не может иметь причину». Но именно Гоббс, как известно, говорил в своих сочинениях о *протяженном, телесном боге*. У Спинозы природа называется богом, и одним из атрибутов его является протяженность. Так, 2-я теорема второй части «Этики» гласит: «Протяжение составляет атрибут бога, иными словами, бог есть вещь протяженная».

Таким образом, по компетентному разъяснению Гоббса, мир, природу называл богом тот, кто хотел сказать, что мир *не создан*, что он существует вечно, иначе говоря, *мир называл богом тот, кто хотел сказать, что бога нет*. Это следует запомнить тем из марксистов, которые не в состоянии «справиться» со спиновским богом. <...>





Л. С. ВЫГОТСКИЙ

Учение об эмоциях

Историко-психологическое исследование

<фрагмент>

1

Автор знаменитой теории эмоций К. Г. Ланге¹ называет Спинозу одним из тех, чье учение предшествовало органической теории эмоций. Эта теория, как известно, была разработана почти в одно и то же время двумя исследователями независимо друг от друга — Ланге в 1885 г. и У. Джемсом² в 1884 г. Так, по выражению И. В. Гёте, некоторые идеи созревают в определенные эпохи, как плоды падают одновременно в разных садах.

«Мне неизвестно, — говорит Ланге, — доказывалась ли уже когда-нибудь раньше подобная теория эмоций в научной психологии; по крайней мере, я не нахожу никакого указания на этот счет. Спиноза, может быть, больше всех приближается к такому воззрению, когда он телесные проявления эмоций не только не считает зависящими от душевных движений, но ставит их рядом с ними, даже почти выдвигает их на первый план» (1896. С. 89)³. Ланге имеет в виду известное определение аффекта в учении Спинозы. «Под аффектами, — говорит Спиноза, — я разумею состояния тела, которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию, благоприятствуют ей или ограничивают ее, а вместе с тем и идеи этих состояний» («Этика». III, деф. 3).

Ж. Дюма, анализируя генезис органической теории эмоций, как она сформулирована Ланге, указывает на резкое расхождение теории с эволюционистами, в частности с Ч. Дарвином и Г. Спенсером, и на «некоторого рода антианглийскую реакцию в мнениях Ланге» (цит. по кн.: Г. Ланге. 1896. С. XI)⁴.

Действительно, Ланге упрекает Дарвина и вообще сторонников эволюционной теории в том, что они извратили вопрос об аффективном состоянии, что у них историческая точка зрения преобладает над механистической и физиологической⁵. Он говорит: «Вообще подлежит сомнению, следует ли приветствовать как счастливое событие то резко эволюционистское направление, которое под влиянием исследований Дарвина приняла новейшая психология, в особенности английская, — я думаю, что, наверно, не следует. По крайней мере, поскольку дело идет о психологии аффектов, потому что здесь эволюционистское направление привело к пренебрежению специально физиологическим анализом и через это заставило психологию оставить единственно правильный путь, на который ее старались направить физиологи и на котором они достигли бы цели, если бы в их время были известны такие основные явления, как вазомоторные функции» (Там же. С. 85).

Для правильного понимания самого существа органической теории эмоций только что отмеченный нами факт имеет исключительно важное значение. В дальнейшем он послужит точкой приложения нашего критического анализа, задачей которого будет вскрыть всю антиисторичность этой теории. Сейчас же этот факт интересует нас в другой связи. Он с негативной стороны хорошо не только выясняет идейных предков органической теории эмоций, но и показывает, с какими направлениями философской и научной мысли она находится в духовном родстве и с какими открыто враждует.

«Он более охотно ссылается, — говорит Дюма о Ланге, — на французских приверженцев механистического мировоззрения, и в самом деле он их позднейший ученик. Разложение радости и печали на двигательные и психические явления, устранение призрачных сущностей неясно определенных сил — все это сделано по традициям Н. Мальбранша и Спинозы» (Там же. С. XII). Э. Титченер констатирует, что «было бы совершенно неверно — а для Джемса и Ланге это было бы небольшим комплиментом — предположить, что эта теория представляет собой нечто совершенно новое» (1914. С. 163)⁶. Указания на органические составные части эмоций в действительности так же стары, как и систематическая психология. Титченер разыскивает их, начиная с Аристотеля и кончая Г. Лотце (G. Lotze. 1852. S. 518)⁷ и Г. Маудсли, т. е. современниками Ланге и Джемса. Разыскивая все более или менее близкое к органической теории эмоций, Титченер не выделяет какое-либо направление философской или научной мысли,

в том числе и философию Спинозы, в качестве основного исторического предшественника рассматриваемой теории. Он, однако, указывает, что у Спинозы встречаются определения в том же направлении, и ссылается при этом на приведенное выше определение аффекта, данное в «Этике».

Сам Джемс не осознает, правда, так, как это делает Ланге, исторического или идейного родства между своей теорией и учением о страстях Спинозы. Напротив, Джемс склонен, вопреки мнению Титченера, да и почти всеобщему мнению, установившемуся в научной психологии, считать свою теорию чем-то абсолютно новым, детищем без предков, и противопоставлять свое учение всем исследованиям эмоций чисто описательного характера, где бы они ни встречались — в романах, или в классических философских произведениях, или в курсах психологии. Эта чисто описательная литература, по словам Джемса, начиная от Декарта и до наших дней представляет самый скучный отдел психологии. Мало того, вы чувствуете, изучая его, что подразделение эмоций, предлагаемое психологами, в огромном большинстве случаев является простой фикцией или весьма несущественным⁸.

Если Джемс, таким образом, сам не склонен видеть преемственной связи между спинозистской теорией страстей и развитой им органической теорией эмоций, то за него это делают другие.

8

<...> Мы избрали для исследования путь странный и наивный — сопоставление старого философского учения с современными научными знаниями, но этот путь представляется нам сейчас исторически неизбежным. Мы не думаем найти в учении Спинозы о страстях готовую теорию, годную на потребу современному научному знанию. Напротив, мы рассчитываем в ходе нашего исследования, опираясь на истину спинозистского учения, осветить его заблуждения. Мы думаем, что в наших руках нет более надежного и сильного оружия для критики Спинозы, чем проверка его идей в свете современного научного знания. Но мы полагаем, что и современное научное учение о страстях может быть выведено из исторического тупика только с помощью большой философской идеи.

Вопреки установившемуся мнению, которое видит в психологии Спинозы только отдельные меткие обобщения и сопоставления, объявляя ее в целом окончательным достоянием прошлого, мы пытаемся в нашем исследовании раскрыть ее живую

часть. Поэтому основная точка зрения настоящего исследования может быть выражена наиболее отчетливо и ясно именно путем противопоставления ее традиционному взгляду, как он сформулирован одним из исследователей «Этики» Спинозы, который полагает, что его учение о страстях для психолога наших дней может представить разве только исторический интерес.

В противоположность этому мы полагаем, что Спинозистское учение о страстях может представить для современной психологии действительный исторический интерес — не в смысле выяснения исторического прошлого нашей науки, а в смысле поворотного пункта всей истории психологии и ее будущего развития. Очищенная от заблуждения, истина этого учения, думается нам, пройдет сквозь строй основных проблем, выдвигаемых познанием психологической природы страстей и всей психологии человека, твердая и острая, и разрешит их, как алмаз режет стекло. Она поможет современной психологии в самом основном и главном — в образовании идеи человека, которая служила бы для нас типом человеческой природы.

9

<...> Мы предприняли исследование теории Джемса — Ланге исключительно потому, что в ней принято видеть живое научное воплощение Спинозистских идей. Если верно, что учение Спинозы о страстях неразрывно связано с именами Ланге и Джемса и с их знаменитой парадоксальной теорией эмоций, то это учение, поскольку оно остается живой частью современной научной психологии, должно разделить судьбу идей, господствовавших более полувека и отмирающих на наших глазах. Оправдывается положение, с которым мы не хотели соглашаться и которое утверждает, что часть «Этики», трактующая о страстях, для психолога наших дней может представить разве только исторический интерес.

10

Но, может быть, следует подвергнуть сомнению самое положение о внутреннем духовном родстве, существующем между великим философским учением о страстях и психофизиологическим парадоксом, представлявшим в течение полустолетия научную мысль о природе человеческих эмоций? Может быть,

они связаны между собой не знаком подобия, а знаком противоположности? Может быть, их объединяет не столько историческая преемственность, сколько необходимые и неизбежные в истории мысли волнообразные смены тезиса и антитезиса? И тогда может оказаться, что отодвигание в область исторического прошлого пресловутой гипотезы не только не означает того же самого для судьбы Спинозистского учения, но, напротив, открывает путь для его будущего развития в сфере психологической науки. Исследуем, так ли это.

Теория Джемса — Ланге, если внимательно исследовать ее идейный генезис и ее философскую природу, связана в действительности вовсе не с учением Спинозы о страстях, а с идеями Декарта и Мальбранша. Мнение о том, что теория Джемса — Ланге корнями своими восходит к «Этике», основано на заблуждении. Оно в действительности является не более чем мнением в том смысле, в каком употребляет это слово Спинозистская гносеология, называющая так первый и низший род познания⁹, потому что последнее подвержено заблуждению и никогда не имеет места там, где мы убеждены, но лишь там, где речь идет о догадке и предположении. Это заблуждение обязано своим происхождением, с одной стороны, философской беспечности самого Ланге, отчасти и Джемса, которых мало заботила мысль о философской природе созданной ими теории. Ланге высказал основанную на прямом незнании Спинозистского учения догадку о том, что знаменитое Спинозистское определение аффекта следует рассматривать как чуть ли не единственное предвосхищение его теории, во всяком случае более других приближающееся к его воззрению. Этой догадке все поверили, она укоренилась и приобрела характер научной истины с тех пор, как вошла в учебники и сделалась достоянием школьной мудрости.

С другой стороны, это ошибочное мнение могло быть принято всеми — без критики, исследования и проверки — за истину только благодаря тому, что отчасти в истории философии, но главным образом в истории психологии до сих пор господствует заблуждение более широкого характера: мнение о внутреннем родстве и исторической преемственности, существующих между учениями о страстях Декарта и Спинозы. В то время как в области метафизики противоположность идей Декарта и Спинозы достаточно осознана, в области психологии, в области учения о страстях по преимуществу, некоторое внешнее сходство и формальная близость обоих учений заслоняют до сих пор от глаз исследователей ту глубочайшую, основанную

на самой сущности обоих учений противоположность, которая существует в действительности между этими учениями.

Конечно, факт, что мировоззрение Спинозы исторически развивалось в непосредственной зависимости от философии Декарта. Однако относительно общего духа спинозистского мировоззрения ни у кого не вызывает сомнений то, что обе системы связаны между собой так, как связаны утверждение и отрицание, тезис и антитезис. Великий гений, говорит Г. Гейне, развивается с помощью другого великого гения не столько путем ассимиляции, сколько путем борьбы. Один алмаз шлифует другой¹⁰. Так, философия Декарта ни в какой мере не породила философию Спинозы, но, скорее, требовала ее возникновения. В соответствии с этим Гейне правильно находит в качестве общего для обоих мыслителей момента метод, заимствованный учеником у учителя. Содержание же самого мировоззрения, его внутренний смысл и одушевляющий его пафос у обоих мыслителей скорее противоположны, чем схожи.

Но когда дело касается учения о страстях, большинство исследователей склонны видеть в Спинозе только ученика, развивающего и отчасти преобразовывающего идеи учителя. Исследователи склонны видеть простую эволюцию и реформу там, где на самом деле имела место одна из величайших революций духа, катастрофический переворот в прежней системе мышления. Наиболее радикально и последовательно проводит эту точку зрения К. Фишер.

«Было время, — говорит этот исследователь, — когда Спиноза был картезианцем в смысле жаждущего познания ученика. Мы должны прибавить: с известной точки зрения, Спиноза навсегда остался картезианцем и никогда не может перестать быть для нас таковым. Противоположность между мышлением и протяженностью, высказанная в такой точной форме с полной достоверностью, как объект яснейшего и отчетливейшего познания, образует ядро картезианского учения.... Кто утверждает эту противоположность в такой ее форме, тот есть и остается картезианцем в одной из существеннейших черт своего мирозерцания. Кто отрицает эту противоположность, тот не есть картезианец» (К. Фишер¹¹. 1906. Т. 2. С. 274).

Переходя к окончательному решению вопроса о происхождении и источниках учения Спинозы, Фишер снова встает перед вопросом, был ли Спиноза когда-либо картезианцем. Для ответа исследователь предлагает отличать узкую и более широкую постановку вопроса. Иначе самый вопрос остается неопределенным и шатким. Что Спиноза был картезианцем в узком смысле

слова, нельзя доказать на основании литературных документов, но естественнее всего предполагать, что в его развитии была стадия, когда его исходная точка и составляла его мирозерцание. Если же, наоборот, брать картезианский образ мыслей в более широком смысле, значение и тенденции которого мы уже рассмотрели, то наш ответ гласит: Спиноза не только был картезианцем, но (в этом смысле) и никогда не переставал быть таковым.

Едва ли может возникнуть сомнение в том, что утверждение о картезианском образе мыслей Спинозы относится в первую очередь к учению о страстях, ибо критерий для такой квалификации спинозистского мировоззрения заключается для Фишера в идее противоположности мышления и протяженности, т. е. в идее психофизического параллелизма. Где же яснее и непосредственнее может проявиться эта идея, как не в психологическом учении Спинозы, не в его исследовании о природе аффектов? Если действительно в учении о происхождении и природе аффектов, в учении о человеческом рабстве, или о силе аффектов, и в учении о могуществе разума (над аффектами), или о человеческой свободе, Спиноза последовательно развивал идею психофизического параллелизма, тогда нельзя не согласиться с Фишером, что Спиноза никогда не переставал быть картезианцем. Если, напротив, исследование привело бы нас к прочному выводу, что в этом учении Спиноза развил антитезу к параллелизму и, следовательно, к дуализму Декарта, мы неизбежно должны были бы признать мнение Фишера ложным. Это и составляет основное ядро всей проблемы настоящего исследования.

Правда, Фишер, имея в виду, по-видимому, не столько принципиальное содержание учения о страстях, сколько его конкретное выражение, называет это учение шедевром Спинозы и наиболее оригинальной частью всей его системы. Он говорит: «Учение о человеческих страстях есть шедевр Спинозы... Мы знаем, в какой мере Декарт в своем сочинении о страстях проложил путь нашему философу и насколько последний зависел от своего предшественника в своей первой обработке этой темы, хотя уже тогда он отрицал картезианское учение о свободе. В «Этике» также можно еще подметить следы этой многосодержательной предварительной работы, но методическое обоснование аффектов столь самостоятельно и своеобразно, что здесь философ обнаруживает полную свою оригинальность» (К. Фишер. 1906. Т. 2. С. 432–435).

Но уже из этого следует, что оригинальность Спинозы Фишер признает только по отношению к методическому

обоснованию аффектов, очевидно не распространяя это утверждение на самую суть принципиальных воззрений. В отношении принципиального содержания в учении о страстях Фишер, по-видимому, в отличие от методического обоснования аффектов, придерживается своей общей точки зрения, согласно которой Спиноза последовательно развивает основную мысль учения Декарта и преобразовывает соответственно ей свои принципы. Именно в этом эволюционистском и реформистском духе понимает Фишер историческую зависимость Спинозы от Декарта: «К приведенным весьма достоверным и точным биографическим свидетельствам, указывающим, что сочинения Декарта очаровали Спинозу и осветили его мысли, присоединяются внутренние основания, которые ясно и отчетливо обнаруживают, каким образом спинозизм возникает из картезианского учения. Для этого нужно было только признание задач, которые Декарт поставил философии, признание метода к разрешению этих задач и уяснению противоречий, в которых запуталась система учителя при этом разрешении. Эти противоречия были не скрыты, а явны, и путь к их разрешению был указан самим Декартом так ясно, что оставалось лишь без колебаний вступить на него» (Там же. С. 276).

Таким образом, с точки зрения Фишера, даже там, где между учением Спинозы и Декарта имеется явное и непримиримое несогласие, Спиноза все же остается первым и последовательным учеником своего учителя, чистым картезианцем, который разрешает противоречия тем путем, который был указан самим Декартом. Трудно яснее выразить ту мысль, что, даже отрицая Декарта, Спиноза продолжает оставаться картезианцем.

Так как мы имеем здесь дело не с второстепенным, а с центральным пунктом нашего исследования, мы должны постараться выяснить со всей отчетливостью то мнение, в отрицании которого мы видим нашу главную задачу, то мнение, согласно которому Спиноза в учении о страстях является последовательным картезианцем. Выяснение этого не представляет больших трудностей, следует только обратиться к истории спинозистского учения об аффектах. В этой истории Фишер намечает две эпохи. В эпоху «Краткого Трактата...» Спиноза находился в прямой зависимости от Декарта. В «Этике» он самостоятельно развил методическое обоснование аффектов и тем обнаружил полную оригинальность. Таким образом, «Краткий Трактат...» противостоит «Этике» как картезианская и оригинальная эпохи в истории развития спинозистского учения о страстях. Обратимся к указанным сочинениям.

В «Кратком Трактате...», как правильно замечает Фишер, «в перечислении и обозначении страстей Спиноза вполне следует за Декартом, трудом которого о страстях он, очевидно, руководствовался. Мы находим прежде всего те же шесть первичных страстей, которые Декарт признал основными формами страстей... Затем следуют почти совершенно в том же порядке те же группы и виды частных страстей, какие определил Декарт» (Там же. С. 232). Из этого Фишер делает вывод, что Спиноза, развивая тему о страстях, следует за Декартом и опирается на него. «Мы могли бы удивиться, — по мысли Фишера, — что Спиноза не упоминает о своем предшественнике, у которого он столь много заимствовал. Однако мы должны принять во внимание и то, в какой мере Спиноза расходится с Декартом в своей оценке страстей. Он не объясняет их, как его предшественник, из соединения души с телом, а рассматривает просто как психические явления, которые обусловлены исключительно родом нашего познания. Он отрицает свободу человеческой воли, которую Декарт утверждал и которую он противопоставлял страстям, так что, по его мнению, страсти могут и должны быть подчинены свободе и сделаны ее орудиями. Поэтому суждение о пользе и ценности страстей в целом, как и в частностях, должно было выпасть у Спинозы иначе, чем у Декарта» (Там же. С. 234).

Нам думается, что нельзя яснее, чем это сделано в приведенном отрывке, сказать то, что мы имели в виду выше, когда говорили о критерии, которым пользуется Фишер, квалифицируя спинозистское учение как картезианское. Оригинальность Спинозы ограничивается методическим обоснованием аффектов и рядом частных отличий, которые в целом придают другой вид всему учению об аффектах даже в «Кратком Трактате...». Весь спор как раз и заключается в том, что считать принципиальным содержанием и что — методическим обоснованием аффектов. Нам думается — и доказательству этого посвящено в основном наше исследование, — что дело обстоит совершенно обратным образом по сравнению с тем, как оно изображено у Фишера. Нам думается, что даже в отношении «Краткого Трактата...» тот факт, что Спиноза следует за Декартом в перечислении первичных и частных страстей, является скорее делом методического обоснования аффектов, чем принципиальной сущностью его учения, а тот факт, что Спиноза вступает в открытое противоречие с Декартом в отрицании свободы воли, в учении о влиянии и судьбе страстей, об их динамике в общей жизни сознания, в учении об отношении страстей к познанию и воле, наконец, в рассмотрении их психофизической

природы, является вопросом именно принципиальной сущности спинозистского учения.

Мы постараемся в дальнейшем показать: несмотря на то, что «Краткий Трактат...» еще не содержит в себе главнейших элементов учения о страстях, как оно развито в «Этике», он тем не менее в принципиальном содержании учения является уже действительной антитезой учения Декарта. Но, в сущности говоря, это вытекает непосредственно и из самих слов Фишера, если сопоставить их с его словами, приведенными выше. Повторим, что отличие «Краткого Трактата...» от учения Декарта Фишер видит в первую очередь в том, что Спиноза не объясняет страсти, как его предшественник, из соединения души с телом, а рассматривает их просто как психические явления, которые обусловлены исключительно родом нашего познания.

Как бы ни толковать эти слова, несомненно, что расхождение Спинозы с Декартом Фишер видит в первую очередь в понимании психофизической природы страстей, т. е. в отношении мышления и протяженности в человеческом существе, поскольку мы рассматриваем его аффекты. Проблема соединения души с телом, мышления и протяженности в психологической природе страстей составляет основной пункт расхождения между «Кратким Трактатом...» и учением Декарта. Но ведь именно в решении этой проблемы, как было указано выше, Фишер видел основание, по которому Спиноза, согласно нашему воззрению, всегда оставался картезианцем (оговариваемся: только в этом смысле). Кто решает проблему отношения между протяженностью и мышлением в духе Декарта, тот, говорил Фишер, есть и остается картезианцем. Кто отрицает эту противоположность, тот не есть картезианец. Но сам же Фишер утверждал, что в «Кратком Трактате...» Спиноза расходится с Декартом именно вследствие того, что отрицает то решение психофизической проблемы в применении к природе страстей, которое дал Декарт. Следовательно, если быть логичным и последовательным до конца, нужно признать, что Спиноза уже в «Кратком Трактате...», развивая свое учение о страстях, не был картезианцем.

Правда, Фишер впадает здесь в такую интерпретацию расхождения Спинозы с Декартом, которая в корне извращает самый смысл спинозистского решения вопроса об отношении души и тела к проблеме аффекта. С этой интерпретацией нам придется еще встретиться в ходе нашего исследования. Отличие мыслей Спинозы от Декарта Фишер видит в том, что Спиноза отбрасывает объяснение страстей из соединения души с телом, а рассматривает их просто как психические явления,

которые обусловлены исключительно родом нашего познания. Фишер утверждает, что Спиноза делает шаг вперед по сравнению с Декартом в направлении спиритуализма, превращая психологию страстей в чистую феноменологию сознания.

Подобное истолкование мыслей Спинозы встречается у многих исследователей не только в отношении «Краткого Трактата...», но и в отношении «Этики». Именно в эту ошибку впал И. Петцольд (1909)¹², как замечает В. Ф. Асмус¹³. Идеалистические интерпретаторы Спинозы обычно довольствуются констатированием параллелизма. То же делают многочисленные представители популярной среди современных позитивистов теории психофизического монизма¹⁴. Но это понимание недостаточно. Остановиться на параллелизме — значит не понять до конца Спинозу. Под оболочкой теории параллелизма Спиноза развивает по существу материалистическое воззрение. Если бы Спиноза ограничился параллелизмом, то для него не было бы никаких принципиальных препятствий к тому, чтобы познание души со всеми ее состояниями вести исключительно под модусом мышления, рассматривая связь душевных состояний совершенно независимо от связи состояний телесных. Тогда Спиноза мог бы строить свою психологию как феноменологию чистых связей сознания, даже не прибегая к анализу телесных процессов. Вряд ли можно придумать что-либо более чуждое духу спинозизма.

Но именно это чуждое духу спинозизма феноменологическое истолкование «Краткого Трактата...» и дает Фишер. В этом он совпадает с Петцольдом, который в психологии Спинозы видит только параллелизм. Как замечает Асмус, «всякий, кто в объяснении Спинозы не идет дальше параллелизма, обязательно должен согласиться с Петцольдом» (1929. С. 54). Асмус видит заслугу Петцольда в том, что, «заострив свои выводы, он показал абсурдность всех идеологических интерпретаций спинозизма» (Там же).

Пожалуй, значение интерпретации Фишера и Петцольда имеет и другую положительную сторону. Самая возможность такого истолкования Спинозы заставляет обратить внимание на замечательный факт, который до сих пор не нашел еще должной оценки: уже в первом наброске спинозистского учения о страстях в «Кратком Трактате...» нет ничего из Декартова «Трактата о Страстях...» в его принципиальном содержании, а есть нечто совершенно новое. Сама проблема повернута у Спинозы совсем другой стороной. Если у Декарта проблема страстей выступает прежде всего как проблема физиологическая и проблема

взаимодействия души и тела, то у Спинозы эта же проблема выступает с самого начала как проблема отношения мышления и аффекта, понятия и страсти. Это в полном смысле слова другая сторона луны, которая остается невидимой на всем протяжении учения Декарта. Уже одно это заставляет признать, что принципиальное содержание даже первоначального наброска Спинозы и «Трактат о Страстях...» его учителя не только не совпадают, но обнаруживают самые глубокие различия, какие только возможны при подходе к одной проблеме с двух противоположных концов.

В этом отношении учения Декарта и Спинозы полярны. Они действительно представляют собой два противоположных полюса единой проблемы, которые, как мы увидим дальше, всегда противостояли друг другу, на всем протяжении истории психологической мысли. Такая же поляризация научных идей составляет и основное содержание современной борьбы психологических направлений в учении о страстях. Если выразить это положение в понятиях и терминах современного исторического периода психологии, можно сказать, что в расхождении «Краткого Трактата...» и «Трактата о Страстях...» наметилось со всей определенностью то расхождение между натуралистическим и антинатуралистическим направлениями в учении об аффектах, между объяснительной и описательной психологией эмоций, которое представляет собой самое основное и центральное расхождение, разделяющее сейчас психологическую мысль на две непримиримые части. В этом расхождении Декарт стоял на стороне натуралистической и объяснительной, Спиноза — на стороне антинатуралистической и описательной психологии.

Раскрытие конкретного смысла и значения выдвигаемого нами положения будет дано в дальнейшем ходе нашего исследования. Можно даже сказать, что это составит основной его стержень, ибо без выяснения истинной противоположности между картезианской и спинозистской психологией аффектов нет и не может быть ни правильного понимания учения Спинозы в его отношении к современной психоневрологии, ни верного представления о ближайших путях развития самой науки о сознании человека.

Но уже сейчас нельзя не сказать, что в намеченном нами положении содержится нечто, что не может не показаться на первый взгляд крайне парадоксальным. На деле парадоксальность заключается в объективном положении вещей, а не в формулировке наших мыслей. Действительно, есть нечто парадоксальное в том, что имя Декарта связывается с естественнонаучным,

каузальным, объяснительным, наиболее материалистическим по своим стихийным тенденциям направлением психологической мысли, а имя Спинозы — с феноменологическим, описательным, идеалистическим течением современной психологии. Но это действительно так. В известных отношениях сказанное соответствует объективному положению вещей, которое мы должны констатировать, и в этом констатировании заключается та доля истины, которая содержится в истолковании Фишера и Петцольда. Объяснение парадоксальности мы будем искать ниже, но уже сейчас отметим тот факт, что учение Спинозы о страстях началось не с продолжения и развития картезианских идей, а с разработки той же проблемы с противоположного конца. Факт сам по себе немаловажный, выясняющий происхождение и общую оценку спинозистского учения. Не менее замечательно и то, что Спиноза с самого начала выдвигает в центр проблемы ту ее сторону, которая, как другая сторона луны, была невидимой для всех натуралистических учений в психологии и которая из-за этого почти на всем своем историческом пути разрабатывалась чаще всего с идеалистической точки зрения.

Может быть, именно потому, что центром спинозистского учения с самого начала сделалась проблема, которая резче других разделила идеалистические и материалистические течения в психологии, это учение сохранило до сих пор не историческое только, но живое значение, так что, обсуждая его, все время приходится вращаться в сфере самых острых и актуальных проблем современной психологии. Ведь задача истинного материализма заключается не в том, чтобы обходить проблемы, выдвигаемые идеалистической мыслью, и прятать от них голову в песок, подобно страусу, объявляя их несуществующими. Задача заключается в том, чтобы те же самые проблемы разрешить материалистически. В этом и состояла прямая историческая задача Спинозы. И здесь лишний раз оправдывается известное замечание о том, что умный идеализм стоит гораздо ближе к истинному материализму, чем глупый материализм.

К какому бы решению этого вопроса мы ни пришли в дальнейшем и какое бы объяснение ни нашли указанной выше парадоксальности, уже сейчас мы можем сделать прочный и, по-видимому, достоверный вывод, обратный выводу Фишера. Мы можем утверждать, что уже с самого возникновения учения Спиноза вполне следует за Декартом, трудом которого о страстях он, очевидно, руководствовался исключительно в методическом обосновании аффектов, во внешнем расположении их описания, в порядке классификации. Его самостоятельность

и оригинальность обнаружили с самого начала в принципиальном противопоставлении своей идеи картезианской. Уже в «Кратком Трактате...» Спиноза не только не был картезианцем, развивающим и преобразовывающим систему учителя и распутывающим ее противоречие, но и сразу выступил как антикартезианец. Еще отчетливее антикартезианское острие спинозистского учения выступает в «Этике».

В предисловии к «Учению о происхождении и природе аффектов» Спиноза противопоставляет свою точку зрения не только тем, которые «писали об аффектах и образе жизни людей и говорили, по-видимому, не о естественных вещах, следующих общим законам природы, но о вещах, лежащих за пределами природы, и представляли человека в природе как бы государством в государстве, веря, что человек скорее нарушает порядок природы, чем ему следует, что он имеет абсолютную власть над своими действиями и определяется не иначе, как самим собой. Хотя среди всех, писавших об аффектах, были и выдающиеся люди, написавшие много прекрасного, тем не менее природу и силу аффектов и то, насколько душа способна умерять их, никто, насколько я знаю, не определил. Правда, славнейший Декарт, хотя он и думал, что душа имеет абсолютную власть над своими действиями, старался, однако, объяснить человеческие аффекты из их первых причин и вместе с тем указать тот путь, следуя которому душа могла бы иметь абсолютную власть над аффектами. Но, по крайней мере по моему мнению, он не выказал ничего, кроме своего великого остроумия, как это я и докажу на своем месте» («Краткий трактат», III, Предисловие).

Так сам Спиноза понимал отношение своего учения к системе Декарта. В своем учении о страстях Спиноза сознательно стремился развить противоположную и исключаящую точку зрения, которая доказала бы, что в знаменитом «Трактате» Декарта не выказано ничего, кроме великого остроумия его автора. После этого едва ли может остаться хотя бы тень сомнения в том, что оригинальность спинозистского учения сказалась не в методическом обосновании аффектов, а в принципиальном содержании.

В предисловии к «Учению о могуществе разума, или о человеческой свободе» Спиноза снова со всей остротой противопоставляет свою мысль картезианской. Декарт, заявляет Спиноза, немало благоприятствует своим учением о взаимодействии души и тела посредством шишковидной железы тому ложному мнению, что аффекты абсолютно зависят от нашей воли и что мы можем безгранично управлять ими. Спиноза говорит, что он не может «достаточно надивиться тому, как

философ, строго положивший делать выводы только из начал, которые достоверны сами по себе, и утверждать только то, что познает ясно и отчетливо, и так часто порицавший схоластиков за то, что они думали объяснить темные вещи скрытыми свойствами, как этот философ принимает гипотезу, которая темнее всякого темного свойства» («Этика». V, Предисловие). Возражая против этого учения Декарта, Спиноза заключает: «Наконец, я уже не говорю о том, что Декарт утверждал относительно воли и ее свободы, так как выше я достаточно показал, что все это ложно» (Там же).

Как видим, здесь Спиноза противопоставляет свою точку зрения картезианской именно в том пункте, который Фишер выдвигает в качестве критерия для суждения о том, что Спиноза был и остался картезианцем: в учении о психофизической природе аффекта. Здесь мы видим часто повторяющийся в истории психологии случай, который обсуждает Г. Геффдинг по отношению к исследованию чувств И. В. Нагловским (J. Nahlovsky. 1862)¹⁵, психологом гербертовской школы. «Здесь видно, — говорит автор, — как спиритуалистическая теория об отношении между телом и душой может вмешиваться в специальный психологический вопрос» (Г. Геффдинг. 1904. С. 186)¹⁶. Эти слова полностью и целиком применимы к рассматриваемому сейчас спору Спинозы с Декартом, который является как бы прототипом всех тех споров в психологии эмоций, в которых спиритуалистическая теория об отношении между телом и душой вмешивается в решение специального психологического вопроса.

Нам думается, что сказанного вполне достаточно для выяснения первого интересующего нас вопроса о мнимом картезианстве Спинозы. Мы нашли верное отношение обоих учений, вскрыв их внутреннюю противоположность. Подобно тому как позже Гегель развил метафизические и рационалистические основы спинозистской философии, давая единственно возможное опровержение спинозизма, т. е. превращая субстанцию Спинозы в абсолютную идею, в абсолютный дух, и таким образом представил антитезу к спинозистскому учению, так в свое время Спиноза представил антитезу по отношению к Декарту, но антитезу материалистическую. За вскрытым нами отношением между двумя философскими учениями стоит тысячелетняя борьба двух основных направлений философской мысли — идеализма и материализма, борьба, которая нашла в этом случае наиболее полное и конкретное выражение в решении, казалось бы, специального психологического вопроса, имеющего, однако, высочайшее принципиальное значение.

Несмотря на невыясненность ряда важнейших моментов в генезисе Спинозистского учения о страстях, несмотря на серьезные внутренние противоречия этого учения, все же в основном оно выступает перед нами как учение, целиком противоположное картезианскому учению о страстях. Это должно послужить исходной и заключительной точками — альфой и омегой — всего нашего исследования. Оба учения противоположны друг другу, как только могут быть противоположны истина и заблуждение, свет и тьма: это и требуется доказать. Иное впечатление может возникнуть, правда, благодаря тому, что оба мыслителя разрабатывают одну и ту же проблему и как бы с одной и той же конечной целью — разрешить проблему человеческой свободы. Но, как мы видели, сам Спиноза возражает в первую очередь против картезианского учения о свободе воли. Он говорит в одном из писем: ты видишь, что свободу я усматриваю не в свободном решении, а в свободной необходимости¹⁷. И в самом деле, стоит только раскрыть понятие свободы у Декарта и Спинозы, для того чтобы увидеть: они совершенно отличны друг от друга и, говоря языком Спинозы, могли бы иметь сходство между собой только в названии, подобно тому как сходны между собой небесное созвездие Пес и пес — лающее животное.

Между тем эту противоположность плохо осознают еще многие историки психологии, в частности историки, анализирующие теорию Джемса и Ланге. Эти историки, основываясь на мнении, которое, согласно гносеологии Спинозы, подвержено заблуждению и никогда не имеет места там, где мы убеждены, но лишь там, где речь идет о догадке и мнении, часто называют Декарта и Спинозу рядом и совместно друг с другом, как истинных родоначальников органической теории аффектов. Как все, пользующиеся этим первым и неадекватным родом познания, они, по выражению Спинозы, знают о предмете столько же, сколько слепой о цветах.

Но в сопоставлении двух великих имен есть и свой смысл, когда речь идет об исторической судьбе современного научного знания об аффектах, однако не тот, который обычно вкладывается в это сопоставление. Менее всего, как показано выше, Спиноза мог быть, наряду с Декартом, родоначальником господствовавшего в течение последнего полувека научного взгляда на природу человеческих эмоций. Этот взгляд может быть признан или картезианским, или Спинозистским. Тем и другим одновременно он не может быть по самой природе вещей. И если мы в настоящей главе выдвинули тезис, который нам предстоит доказать, что теория Джемса—Ланге связана

вовсе не с учением Спинозы о страстях, а с идеями Декарта и Мальбранша, то тем самым мы защищаем мысль о том, что эта теория антиспинозистская. Но было бы совершенно бесполезно и лишено всякого смысла уделять столько внимания в исследовании судьбы спинозистского учения в современном научном знании этой теории, как мы сделали, если бы в результате мы могли констатировать только то, что данная теория не имеет ничего общего с рассматриваемым учением.

Именно из-за того, что теория Джемса—Ланге может рассматриваться как живое воплощение картезианского учения, исследование ее истинности и исторической судьбы не может не стоять в начале исследования спинозистского учения о страстях. Как мы видели, в самом начале развития этого учения и в его центре стоит борьба против картезианской идеи. То, что произошло в психологии эмоций за последние полвека и что мы пытались рассмотреть в предыдущих главах, представляет собой не что иное, как историческое продолжение той борьбы, прототип которой мы усматриваем в противоположности обоих учений — картезианского и спинозистского. И так же точно, как без выяснения этой противоположности невозможно правильно понять спинозистское учение, без выяснения судьбы антиспинозистских идей в психологии аффектов невозможно правильно определить историческое значение спинозистской мысли для настоящего и будущего всей психологии.

Подобно тому как Спиноза не думал, что нашел лучшую философию, но знал, что познал истину, так в борьбе современных психологических теорий мы стараемся найти не ту, которая больше отвечает нашим вкусам, более удовлетворяет нас и потому кажется нам лучшей, но ту, которая более согласна со своим объектом и тем самым должна быть признана более истинной, ибо цель науки, как и цель философии, есть истина. Истина же есть свидетельство самой себя и заблуждения. Освещая исторические заблуждения психологической мысли, мы тем самым прокладываем путь к познанию истины о психологической природе человеческих страстей.

13

<...> Начнем с учения Декарта, в котором центральное место занимает проблема отношения между страстями и волей. Как мы уже видели, Декарт допускает существование абсолютной и неограниченной свободы воли как чисто духовной силы,

обуславливающей наше богоподобие. Основное положение, которое, как мы увидим впоследствии, явится пунктом противопоставления Спинозистского учения картезианскому, Декарт формулирует в виде тезиса, гласящего, что воля поэтому больше, чем ум¹⁸. Декарту ум представляется ограниченным, так как многое недоступно его пониманию, многое же он постигает смутно и неясно. Но нет ничего такого, к чему воля не могла бы отнестись утвердительно, или отрицательно, или индифферентно. Сфера ее действия поэтому ничем не ограничена. Она распространяется как на познанное, так и на непознанное, определяя своими решениями всю судьбу духовной и телесной жизни человека. Она представляет собой безусловную величину, совершенно не знающую естественных пределов и образующую последнюю и подлинную причину всего совершающегося в нашей душе.

Из идеи об изначальной, абсолютной, ничем не ограниченной и не подчиняющейся никаким естественным законам воле вытекает и ее отношение к страстям. Декарт обосновывает происхождение страсти, как мы видели, чисто механически. Он противопоставляет свое учение старым заблуждениям, которые рассматривали страсти как психические феномены и не умели разглядеть в них их телесной природы. Только с установлением двойственной, духовно-телесной природы страсти становится понятно, почему страсти могут овладеть духом и поработить его свободу. Таким образом, страсти противостоят самой сущности нашего духа. Обычно для объяснения этого факта разделяли самую душу на две части: «на разумную и неразумную, на высшую и низшую и приписывали страсти только последней. При этом терялось единство души, ее неделимость, душа как бы расщеплялась на разные части, складывалась из разных личностей или душ, чем отрицалась и самая ее сущность» (К. Фишер. 1906. Т. 1. С. 381).

Декарт по-новому ставит вопрос о борьбе разума или воли со страстями. Он признает центральное значение этого факта, но полагает, пишет Фишер, что эта борьба имеет место не в духовной природе человека, которая как бы восстает против самой себя. На самом деле борьба происходит между двумя противоположными по направлению движениями, которые сообщаются мозговой железе, этому органу души: одно — телом через жизненных духов, другое — душой через волю; первое движение произвольно и определено исключительно телесными впечатлениями, второе движение произвольно и мотивировано намерением, устанавливаемым волей. Телесные впечатления, возбуждаемые жизненными духами в органе души через него

и в самой душе, и превращаются в нем в чувственные представления. Если они относятся к классу обыкновенных восприятий, они оставляют волю в покое, и поэтому душе нет никакого основания бороться с ними. Если же они встревоживают и возбуждают нашу волю своим непосредственным отношением к нашему бытию, они представляют собой страсти, которые обрушиваются на волю и вызывают с ее стороны противодействие.

Воздействие вытекает из телесных причин. Оно происходит с естественно необходимой силой и совершается по механическим законам; в его интенсивности заключается сила страстей; противодействие свободно, оно действует духовной, бесстрастной самой по себе силой. Оно может поэтому бороться и победить страсти: крепостью этой силы обусловлена власть ее над последними. Душа, осаждаемая впечатлениями жизненных духов, может начать испытывать страх, но, ободренная собственной же волей, может сохранить мужество и побороть страх, внушенный вначале страстью. Она может дать противоположное направление органу души, а с ним вместе жизненным духам, благодаря чему члены побуждаются к борьбе, между тем как боязнь побуждала их к бегству. Теперь ясно, какие силы борются в страстях друг с другом. То, что принимали за борьбу между низшей и высшей природой души, между вожделием и разумом, между чувственной и мыслящей душой, на самом деле есть конфликт между телом и душой, между страстью и волей, между естественной необходимостью и разумной свободой, между природой (материей) и духом. Даже самые слабые души посредством воздействия на орган души могут овладеть движением жизненных духов и тем самым направить страсти таким образом, чтобы быть в состоянии добиться полного господства над ними. Двойственная природа человека обуславливает двойственную природу страстей. Они возникают и воздействуют на волю как механические силы, но они могут быть побеждены противоположно направленной духовной энергией воли. Теперь совершенно понятно основоположение, на которое в картезианской системе опирается теория страстей (Там же. С. 282–283).

Совершенно ясно, что натуралистический и теологический принципы¹⁹ в объяснении страстей не находятся у Декарта в противоречии, что они дополняют друг друга и что, только будучи взяты вместе, они могут служить основой для его теории взаимодействия между душой и телом, в котором страсти являются посредующим звеном, переводящим механическую энергию в духовную и духовную в механическую. В этом отношении страсть в учении Декарта играет в системе психических

сил такую же роль, как мозговая железа в системе органов. Как железа представляет душу в теле, так точно страсть представляет тело в душе.

Основная идея Декарта, задающая тон всей музыке его учения о страстях, состоит, таким образом, в признании абсолютной власти нашей воли над страстями. Уже одного этого совершенно достаточно для того, чтобы навсегда отказаться от мысли, защищаемой Фишером, что натуралистический принцип в системе Декарта подчиняет себе теологическую систему. Положение о безусловном и абсолютном господстве воли над страстями говорит как раз об обратном, о том, что натуралистический принцип в объяснении страстей целиком подчинен абсолютному богоподобному произволу духа. Уже по одному этому законы природы оказываются раз и навсегда нарушенными в жизни человеческого существа. Сверхъестественное распоряжается естественным, и принцип натурализма оказывается окончательно скомпрометированным.

Именно против этого пункта направляет Спиноза всю силу своей критики и, что является самым замечательным для правильного понимания его учения, начинает с опровержения идеи об абсолютной власти воли над страстями ссылкой на опыт. «Хотя стоики и думали, что аффекты абсолютно зависят от нашей воли и что мы можем безгранично управлять ими, однако вопиющий против этого опыт заставил их сознаться, вопреки своим принципам, что для ограничения и обуздания аффектов требуется немалый навык и старание» («Этика». V, Предисловие). Мнение Декарта совершенно совпадает с этим учением стоиков. Он признает, что благодаря соединению с шишковидной железой душа воспринимает посредством ее все движения, возбуждаемые в теле, и может приводить тело в движение единственно с помощью воли. «Наконец, Декарт утверждает, что хотя каждое движение этой железы по природе связано, по-видимому, с самого начала нашей жизни с отдельными актами нашего мышления, однако навык может связать их с другими... Отсюда Декарт приходит к такому заключению, что нет души настолько бессильной, чтобы не быть в состоянии при правильном руководстве приобрести абсолютную власть над своими страстями. Ибо страсти эти, по его определению, состоят в восприятиях, ощущениях или движениях души, специально к ней относящихся и производимых, сохраняемых и увеличиваемых каким-либо движением жизненных духов. А так как со всяким желанием мы можем соединять какое-нибудь движение железы, а следовательно, и жизненных духов,

то и определение воли зависит от одной только нашей власти; определив нашу волю известными прочными суждениями, согласно которым мы желаем направлять действия нашей жизни, и соединяя с этими суждениями движения желаемых страстей, мы приобретаем абсолютную власть над нашими страстями» (Там же. С. 197–198)²⁰.

Спиноза возражает против приведенного выше примера Декарта относительно воли над страстями. Он говорит: «Далее я весьма желал бы знать, сколько степеней движения может сообщить душа этой самой мозговой железе и с какой силой может она удерживать ее в ее всячем положении, так как я не знаю, медленнее или скорее движется эта железа душой, чем жизненными духами, и не могут ли движения страстей, тесно соединенные нами с твердыми суждениями, снова быть разъединены от них телесными причинами. А отсюда следовало бы, что хотя душа и твердо предположит идти против опасностей и соединит с этим решением движения смелости, однако при виде опасности железа придет в такое положение, что душа будет в состоянии думать только о бегстве. В самом деле, если нет никакого отношения воли к движению, то не существует также и никакого соотношения между могуществом или силами души и тела и, следовательно, силы второго никоим образом не могут определяться силами первой» (Там же. С. 193).

Сила Спинозовского возражения представляется нам неотразимой. Если допустить, что воля побеждает страсти, выступающей в качестве механической силы, естественно возникает вопрос о том, что эта сила может победить силу жизненных духов и сообщить железе противоположное движение только в том случае, если она окажется — именно как механическая сила — больше силы жизненных духов. Ничего не поделаешь: если душа вовлекается в механический круговорот страсти и действует как механическая сила, она должна подчиняться основным законам механики. Приходится, следовательно, допустить, что воля всегда и при всех обстоятельствах, даже воля самой слабой души, будет действовать с энергией, превосходящей силу жизненных духов. Но при этом возникает второе возражение, столь же неотразимое, как и первое. Ведь сама воля возбуждается к борьбе со страстями жизненными духами, движением которых причиняется страсть, и, следовательно, при виде опасности железа может прийти в такое положение, что душа будет в состоянии думать только о бегстве. Снова ничего нельзя поделать: если страсти возникают в душе чисто механическим путем, они, следовательно, определяют деятельность

самой души и лишают ее присущей ей абсолютной свободы принимать те или иные определения и решения воли.

Но, сколь ни неопровержимыми представляются эти возражения, они, в сущности говоря, бьют мимо цели. Они сохраняют силу только до тех пор, пока мы, сохраняя Спинозистскую постановку вопроса, остаемся в плане естественного и логического объяснения. Но если только мы, как это делает Декарт, кладем в основу объяснения страстей сверхъестественное и иррациональное, тогда чудовищная несообразность его объяснения становится естественно присущей тому богоподобному чуду, которое проявляет всякий раз наша душа, побеждая страсти.

Что Декарт сознательно прибегает к чуду при объяснении абсолютной власти воли над страстями, что он сознательно избегает всякого естественного и рационального объяснения этого вопроса, что он, таким образом, сознательно подчиняет натуралистический принцип теологическому, явствует из того различия, которое он проложил между возможным естественным и принимаемым им сверхъестественным объяснением власти воли над страстями. Отдаленная и смутная возможность такого естественного объяснения брезжит в различных частях картезианского учения. Несомненно, она неоднократно представлялась Декарту, но он всякий раз решительно отвергал ее.

В сущности говоря, смутная возможность такого естественного объяснения содержится уже в приведенном нами примере, в котором воля, возбуждаемая страхом к бегству, дает противоположное направление органу души, побуждая тело к борьбе, между тем как боязнь побуждала его к бегству.

Напомним тот пункт в учении о страстях, в котором Декарт оставляет рассмотрение страстей, как они протекали бы у бездушного автомата, и переходит к рассмотрению реальных страстей человека, присоединяя к сложной машине, производящей страсти, душу, способную испытывать ощущения или восприятия движения жизненных духов. Движения жизненных духов при восприятии опасности действуют, как мы помним, двояким образом: с одной стороны, они вызывают поворот спины и движение ног, служащие для бегства, с другой — вызывают такие изменения сердца, которые в свою очередь с помощью жизненных духов вызывают в железе эмоцию страха, вызывая и соответствующее этой эмоции движение, предназначенное самой природой к тому, чтобы производить в душе эту страсть. Таким образом, при возбуждении всякой эмоции душа оказывается вовлеченной в ее круговорот. При восприятии опасности и одновременно с представлением объекта возникает и представление

опасности. Непроизвольно стремится воля защищать тело бегством или борьбой; произвольно поэтому приводится в движение орган души и течению жизненных духов дается тот импульс, который настраивает члены или к борьбе, или к бегству. Воля к борьбе есть храбрость, желание бежать есть трусость. Храбрость и трусость суть не простые ощущения, а волевые возбуждения. Они не просто представление, а движение души или страсти (К. Фишер. 1906. Т. 1. С. 380–381). Таким образом, воля участвует во всякой эмоции. Естественно поэтому допустить, что в рассматриваемом случае, когда воля побеждает внутреннюю страстью страх и побуждает тело к борьбе, между тем как боязнь побуждала его к бегству, мы имеем дело просто с борьбой двух страстей: ведь храбрость и трусость суть одинаково страсти, которые могут быть одинаково возбуждены восприятием опасности. Воля как бы просто сталкивает две страсти — храбрость и трусость друг с другом, побеждая силой одной из них другую.

В другой части учения Декарт еще ближе подходит к этой возможности естественного объяснения. Он различает, как известно, шесть первоначальных, или примитивных, страстей, из которых могут быть выведены, как их производные или комбинируемые формы, все остальные особенные, или партикулярные, страсти. Шесть примитивных страстей, лежащих в основе всех остальных, следующие: удивление, любовь, ненависть, желание, радость и печаль. В этом списке изначальных страстей одна страсть, именно удивление, занимает совершенно исключительное место. Все первоначальные страсти являются позитивными или негативными, поскольку, согласно учению Декарта, страсть возбуждается не объектом самим по себе, а его ценностью, т. е. пользой или вредом, которые мы получаем от него. Но есть объекты, с неудержимой силой привлекающие нашу душу мощью и новизной впечатления, нисколько не возбуждая нашего вожделения. Эти-то объекты и возбуждают в нас удивление, которое, таким образом, оказывается единственной страстью, не являющейся ни позитивной, ни негативной. «Из всех наших страстей ни одна не является столь теоретической и столь удобной для познания, как удивление. Декарт соглашается с Аристотелем, что философия начинается удивлением, которое руководит нашей волей к познанию. Удивление произвольно дает воле теоретическое направление и склоняет ее к познанию. Поэтому в глазах нашего философа оно не только первая между примитивными, но и самая важная из всех страстей» (Там же. С. 394–395).

«Другие страсти, — говорит Декарт, — могут служить тому, чтобы заставить нас обратить внимание на полезные и вредные

объекты, одно только удивление обращает внимание на редкие объекты». Таким образом, Декарт подходит чрезвычайно близко к естественному объяснению высшей, не механической стороны в жизни страстей. Он не только допускает, что сама воля направляется первоначально к познанию удивлением, т. е. страстью, и, следовательно, определяется к действию не сама из себя, не в силу своей абсолютной свободы, а по необходимым законам духовно-телесной природы человека, которым подчинены все страсти, в том числе и удивление. Более того, он допускает смутную и неясную возможность того пути в объяснении высшей природы человека, по которому впоследствии пойдет Спиноза.

Некоторые исследователи, более проникательные, чем Фишер, отмечают именно этот пункт в картезианском учении о страстях как действительное внутреннее соединительное звено между теориями Декарта и Спинозы, которое в гораздо большей степени, чем внешняя классификационная схема страстей, сближает оба учения. Эти исследователи впадают в другую крайность, ошибочно полагая, что в указанном пункте оба учения полностью совпадают, и упуская из виду, во-первых, то, что самая идея естественного объяснения действия воли на страсти принадлежит у Декарта еще к числу смутных и неясных идей, и, во-вторых, то, что сам Декарт решительно прошел мимо возможности естественного объяснения и открыто стал на сторону теологического принципа.

Так, С. Ф. Кечекьян именно в том пункте, где учение о страстях естественно подходит к объяснению высшей стороны жизни наших чувствований и где психология сходитя непосредственно с этикой, видит прямую преемственность между Декартом и Спинозой. Излагая решение рассматриваемого нами вопроса в картезианском учении, исследователь говорит: «Изучить механизм человеческих страстей, выясняя их значение для освобождения духа, — это значит выполнить задачу этики. Именно в том пункте этика сходитя с психологией, где возникает задача найти такое душевное свойство, такую страсть, которая определяла бы сама по себе нравственный образ жизни. Как позднее Спиноза будет учить, что аффекты могут быть подавляемы только другими аффектами же, так и Декарт утверждает, что в самом механизме страстей можно найти такую страсть, которая приведет к высшему благу — свободе человеческой воли. Важно отметить, что у Декарта мораль получает значение науки и, как всякая наука, следует единственному правильному методу, методу дедукции, который признан за метод естественного познания» (С. Ф. Кечекьян. 1914. С. 8–9)²¹.

Автор, правда, не может не видеть, что в учении о свободе воли Спиноза стоит на противоположных с Декартом позициях, но, по его мнению, здесь сказывается только непоследовательность Декарта, не больше. «Спиноза необходимо приходит к отрицанию свободной воли, и здесь опять Спиноза оказывается последовательней Декарта. Мысль о тождестве воли с утверждением и отрицанием принадлежит Декарту. Но последний не сделал из нее выводов, опасных для свободы воли, и сохранил за волей ее независимость от познания и неограниченный произвол ее определений. Напротив, Спиноза, восприняв мысль Декарта, нашел нужным слить волю и познание в одно и в этом усмотрел новый аргумент в защиту отстаиваемого им детерминизма.

Итак, о свободе воли в системе Спинозы не может быть и речи. Свобода, как противоположность природе, не может найти в ней места. Свобода может быть лишь элементом той же природы, не противоположностью природной необходимости, а лишь одним из видов той же необходимости. «Свобода не уничтожает необходимости, но предполагает ее», — говорит Спиноза» (Там же. С. 111).

Таким образом, совпадение двух учений кажется более чем сомнительным, потому что в центральном пункте они коренным образом расходятся, как только могут расходиться детерминизм и индетерминизм, спиритуализм и материализм, естественное и сверхъестественное объяснение господства воли над аффектом. В конце концов вопрос идет о том, допускает ли высшее в человеке его свободная и разумная воля, его господство над собственными страстями, естественное объяснение, не сводящее высшее к низшему, разумное к автоматическому, свободное к механическому, а сохраняющее все значение этой высшей стороны нашей психической жизни во всей его полноте, или для объяснения этого высшего мы неизбежно должны прибегнуть к отрицанию законов природы, введению теологического и спиритуалистического принципа абсолютно свободной воли, не подчиненной естественной необходимости. Иными словами, речь идет о том, возможно или невозможно научное познание высших форм сознательной деятельности, возможна или невозможна психология человека как наука, а не как прикладная метафизика, какой она является у всех последовательных идеалистов, начиная с Декарта, продолжая Лотце и кончая Бергсоном.

Бесспорно, что Декарту представлялась такая возможность научного, естественного объяснения высшей природы человека, хотя бы очень смутно и неясно, но в целом он отверг

ее и окончательно принял вторую часть нашей альтернативы. Спиноза развил первую. Таким образом, даже сблизившись до некоторой степени в одной точке своего пути, оба мыслителя разошлись далее в противоположные стороны, завершив в классической форме два полюса человеческой мысли, стремящейся познать свою собственную природу. Поэтому мы должны считать ошибкой дальнейшее развитие тезиса о преемственности между учением Спинозы и Декарта. Рассматривая решение проблемы свободы в учении Спинозы, Кечекьян приходит к заключению, что «путь, начертанный Спинозой, есть путь не от рабства к свободе, а, с его же точки зрения, от одного вида рабства к другому» (Там же. С. 146). Здесь удивительным образом наш исследователь повторяет почти слово в слово мысль самого Декарта, отождествляя всякую естественную необходимость с рабством и допуская только метафизическое решение этой проблемы в смысле признания абсолютной противоположной естественной необходимости свободы воли.

«В этом отношении Спиноза повторяет ошибку Декарта. Согласно последнему, высшее благо должно в известном смысле стать предметом нашего вожделения и потому должна существовать такая страсть, которая сама по себе определяет нравственный образ жизни. Вот тот пункт, где психология и мораль тесно сплетаются друг с другом. То же самое, как мы видели, и у Спинозы. Разум должен действовать как аффект, чтобы обеспечить нравственную жизнь. По Декарту, великодушие есть та страсть, которая держит в своих руках узду нравственной жизни. Пока душа отдается вожделению, до тех пор она является игрищем страстей и может преодолеть одни страсти не иначе, как подчиняясь другим. Таким образом, какая-либо из страстей необходимо господствует в душе. Свободу прокладывает великодушие. Декарт как бы забывает, что ведь великодушие есть страсть, правда, другого рода, чем прочие, но все же страсть. Поэтому вместо свободы мы в сущности попадаем в новое рабство, из огня в полымя: не освобождаемся окончательно, а лишь меняем господина» (Там же. С. 146–147).

К попытке скомпрометировать учение Спинозы о свободе и доказать, что свобода у этого мыслителя есть не что иное, как иной вид рабства, к попытке, основанной на признании психофизического параллелизма основной точкой зрения спинозистского учения и на чисто картезианском определении понятий свободы и рабства, мы еще вернемся. Оставим это пока в стороне. Нас сейчас должно интересовать другое: сам Декарт развивал свою идею точно таким же образом, как современные картезианские

критики Спинозы. Эта попытка приблизиться к естественному объяснению человеческих страстей действительно была для Декарта не более чем простой ошибкой, которую он сейчас же пытался исправить, оставаясь верным духу своего учения.

19

<...> В. Дильтей последовательно зовет нас обратиться к антропологии XVII в. и усовершенствовать ее методы. Примечательно, что он берет у мыслителей XVII в., в частности у Спинозы, наиболее устаревшее, отмершее и безжизненное: его номенклатуру, классификацию и определение, которые не раскрывают содержания наших аффектов, а лишь указывают на условия, при которых наступает данное душевное состояние²².

Таким образом, из учения Спинозы о страстях описательная психология привлекает на свою сторону не живую, обращенную к будущему, но мертвую и обращенную к прошлому ее часть. Единственную возможность, позволяющую новой психологии выйти за пределы антропологии XVII в., Дильтей видит в применении сравнительного метода, в изучении выразительных движений и символов душевных состояний (1924. С. 57)²³. Но то и другое предоставляет в наше распоряжение только новое вспомогательное средство для решения старой задачи, не выводя нас принципиально за пределы психологии страстей XVII в. Таким образом зачеркивается одним взмахом пера почти 300-летнее развитие психологической мысли и знания, и движение вспять, назад к XVII в., в глубь истории, объявляется единственным путем научного прогресса психологии.

В известном смысле описательная психология, выдвигающая на место причинного объяснения телеологическое и спиритуалистическое рассмотрение душевных явлений, возвращает нас к эпохе философской мысли, господствовавшей до Спинозы. Именно Спиноза боролся за естественное детерминистическое, материалистическое, причинное объяснение человеческих страстей. Именно он боролся против призрачного объяснения с помощью цели. Именно он явился тем мыслителем, который впервые философски обосновал самую возможность объяснительной психологии человека как науки в истинном смысле этого слова и начертал пути ее дальнейшего развития.

В этом смысле Спиноза противостоит всей современной описательной психологии как ее непримиримый противник. Это он боролся с возрождаемыми в современной описательной

психологии картезианским дуализмом, спиритуализмом и телеологизмом. В этом отношении мы должны будем противопоставить наше понимание действительной связи учения Спинозы о страстях с современной психологией эмоций мнению Дильтея. Замечательно, что, выдвигая основные проблемы психологии человека, новое направление должно было обратиться к психологии XVII в., глубокомысленно направившей свое внимание на подлинный центр духовной жизни, на содержание наших аффектов, и назвать имя Спинозы как маяк, освещающий путь для новых исследований. У Спинозы сторонники нового направления находят не только номенклатуру и классификацию страстей, но и некоторые основные отношения, проходящие сквозь всю жизнь чувств и побуждений, имеющие решающее значение для уразумения человека и составляющие темы для точного описательного метода. Таково, например, основное отношение, заключающееся в том, что и Гоббс, и Спиноза обозначали как инстинкт самосохранения²⁴ или роста «я»: стремление к полноте духовных состояний, к изживанию себя, к развитию сил и побуждений. Таким образом, не только метод, но и содержание спинозистского учения о страстях выдвигается в качестве руководящего начала для развития исследований в новом направлении — в направлении уразумения человека.

В этом утверждении, в этом обращении к Спинозе истина смешана с ложью в такой мере, что ее с трудом можно отделить от заблуждения. Чтобы сделать это, необходимо вспомнить, что мы уже однажды сталкивались с подобным же, смешанным из истины и заблуждения указанием на связь спинозистского учения о страстях с современной психологией эмоций. Чтобы понять значение мысли Дильтея о том, что описательная психология чувств должна быть преемницей психологии Спинозы, следует вспомнить, что и Ланге называл Спинозу мыслителем, больше всех приближающимся к развитой самим Ланге физиологической теории эмоций, из-за того что Спиноза «телесные проявления эмоций не только не считает зависящими от душевных движений, но ставит их рядом с ними, даже почти выдвигает их на первый план» (Г. Ланге. 1896. С. 89).

Таким образом, Ланге и Дильтея, описательная психология и объяснительная психология эмоций, образующие два противоположных полюса современного научного знания о чувствах человека, одинаково обращаются, как к своим истокам, к спинозистскому учению о страстях. Совпадение не может быть случайным. В нем заключается глубочайший исторический и теоретический смысл. Уже сейчас мы должны извлечь кое-что

существенное для наших целей из факта совпадения двух противоположных учений в едином устремлении к Спинозистской мысли как к своему идейному началу.

Относительно связи теории Ланге с учением Спинозы о страстях мы уже говорили. Мы могли установить, что в значительной части признание прямой и непосредственной исторической и идейной связи между учением Спинозы об аффектах и теорией Джемса—Ланге основывается на иллюзии. Сам Ланге смутно понимал ошибочность своего указания на близость Спинозистского учения к его теории. С чувством восхищения он находит полную вазомоторную теорию о телесных проявлениях эмоций у Мальбранша, который «с пронизательностью гения открыл истинную связь между явлениями» (Там же. С. 86). Мы действительно встречаем схему эмоционального механизма, выраженную на смутном языке тогдашней физиологии, которая допускает перевод на язык современной физиологии и в таком виде может быть сближена с гипотезой Джемса—Ланге. Такое же фактическое совпадение было очень рано установлено Айронсом²⁵, который показал, что Декарт стоит на той же позиции, как и Джемс. Мы видели, что позднейшие исследования, в частности работы Сержи²⁶, полностью подтвердили это мнение. Но этого мало. В ходе нашего исследования мы стремились выяснить, что не только фактическое описание механизма эмоциональной реакции роднит эти теории, разделенные почти тремя столетиями, но и что само фактическое совпадение является следствием более глубокого методологического родства между ними, родства, основанного на том, что современная физиологическая психология целиком унаследовала от Декарта натуралистический и механистический принципы истолкования эмоций. Картезианский параллелизм, автоматизм и эпифеноменализм — истинные основания гипотезы Ланге и Джемса, и это дало полное право Денлапу назвать великого философа отцом всей современной реактологической психологии²⁷.

Мы видим, таким образом, что теория Ланге восходит на самом деле не к Спинозистскому, а к картезианскому учению о страстях души. В этом смысле можно сказать, что Ланге в заключительном примечании к своему этюду все называет имя Спинозы. Таков в кратких словах результат, к которому мы пришли при рассмотрении этого вопроса.

Сейчас мы могли бы пополнить это заключение еще одной новой и в высшей степени существенной и важной чертой, которая ясно выступает при противопоставлении описательной и объяснительной психологии эмоций: в известном отношении

спинозистское учение действительно находится в гораздо более тесном родстве с объяснительной, чем с описательной, психологией и, значит, скорее должно быть сближено с гипотезой Ланге, в которой основные принципы объяснительной психологии эмоций нашли ярчайшее выражение, чем с программой описательной психологии чувств, намечаемой Дильтеем. В споре каузальной психологии и телеологической психологии, в борьбе детерминистической и индетерминистической концепций чувств, в столкновении спиритуалистической и материалистической гипотез Спиноза, конечно, должен быть поставлен на стороне тех, кто защищает научное познание человеческих чувств против метафизического.

Именно в том пункте, в котором спинозистское учение о страстях сближается с объяснительной психологией эмоций, оно расходится самым непримиримым образом с описательной психологией. На этот раз уже Дильтей, а не Ланге всуе поминает имя Спинозы в самом начале своей программы будущих исследований. В самом деле, что общего может быть между этими исследованиями, сознательно возрождающими телеологические и метафизические концепции антропологии XVII в., против которых боролся все время Спиноза, со строгим детерминизмом, каузальностью и материализмом его системы? Недаром, как мы указывали, Дильтей выдвигает на первый план в учении Спинозы его наиболее устаревшую, обращенную к прошлому, формальную и спекулятивную часть, его номенклатуру, классификацию и определение. С великими принципами спинозистской системы психологии Дильтея не только не по пути, но и ее собственный путь может быть проложен лишь посредством самой ожесточенной борьбы против этих принципов.

После всего сказанного едва ли может остаться какое-либо сомнение в том, что, возрождая спиритуалистические и телеологические принципы XVII в., описательная психология в основном ядре восходит не к Спинозе, а к Декарту, в учении которого о страстях души она находит свою полную и истинную программу.

Спиноза же, конечно, не с Дильтеем и Мюнстербергом, не с их учением об автономной и независимой, существующей исключительно благодаря целевым связям и смысловым отношениям душевной жизни, а с Ланге и Джемсом в их борьбе против неизменных духовных сущностей, вечных и неприкосновенных, против концепции, рассматривающей эмоции не как эмоции человека, а как лежащие за пределами природы сущности, существа, силы, демоны, которые овладевают человеком. Он, конечно,

никогда не согласился бы признать, и в этом безусловная права Ланге, что психический страх сам по себе может объяснить, почему бледнеют, дрожат и т. д. Он с теми, кто описание и классификацию считает, как Джемс, низшими ступенями в развитии науки, а выяснение причинной связи признает за более глубокое исследование, исследование высшего порядка.

Но сложность дела усугубляется тем, что, как ни очевидно ошибочность попытки опереть описательную психологию чувств на спинозистское учение о страстях, в известном отношении эта попытка содержит в себе какую-то долю истины. Мы выше пытались усмотреть ее в том, что проблемы, выдвигаемые в описательной психологии чувств, — проблема специфических особенностей человеческих чувств, проблема жизненного значения чувств, проблема высшего в эмоциональной жизни человека — все эти проблемы, к которым была слепа объяснительная психология и которые по своей природе выходят за пределы механистической интерпретации, действительно были впервые поставлены во весь рост в учении Спинозы о страстях. В этом пункте спинозистское учение оказывается действительно на стороне новой психологии против старой, оно поддерживает Дильтея против Ланге.

Мы оказываемся, таким образом, перед окончательным итогом, который не может не смутить нас чрезвычайной сложностью содержащихся в нем результатов. Мы видели, что линия спинозистской мысли в чем-то находит историческое продолжение и у Ланге, и у Дильтея, т. е. и в объяснительной, и в описательной психологии наших дней. Что-то от спинозистского учения содержится в каждой из этих борющихся между собой теорий. Пробиваясь к причинному естественнонаучному объяснению эмоций, теория Джемса — Ланге решает тем самым одну из центральных проблем спинозистской материалистической и детерминистической психологии. Но и описательная психология, как мы видели, выдвигая на первый план проблему смысла и жизненного значения человеческих чувств, также пытается разрешить тем самым основные и центральные проблемы спинозистской этики.

Можно определить в немногих словах истинное отношение спинозистского учения о страстях к объяснительной и описательной психологии эмоций, сказав, что в этом учении, посвященном, в сущности говоря, разрешению одной-единственной проблемы, проблемы детерминистического, каузального объяснения высшего в жизни человеческих страстей, частично содержится и объяснительная психология, сохранившая идею причинного

объяснения, но отбросившая проблему высшего в страстях человека, и описательная психология, отбросившая идею причинного объяснения и сохранившая проблему высшего в жизни человеческих страстей. Таким образом, в учении Спинозы содержится, образуя ее самое глубокое и внутреннее ядро, именно то, чего нет ни в одной из двух частей, на которые распалась современная психология эмоций: единство причинного объяснения и проблемы жизненного значения человеческих страстей, единство описательной и объяснительной психологии чувства.

Спиноза поэтому тесно связан с самой насущной, самой острой злобой дня современной психологии эмоций, злобой дня, которая довлеет над ней, определяя охвативший ее пароксизм кризиса. Проблемы Спинозы ждут своего решения, без которого невозможен завтрашний день нашей психологии.

Но объяснительная и описательная психология эмоций, Ланге и Дильтей, решая проблему Спинозы, целиком отдаляются от его учения и, как мы пытались показать выше, целиком содержатся в картезианском учении о страстях души. Таким образом, кризис современной психологии эмоций, распавшейся на две непримиримые и враждующие друг с другом части, демонстрирует нам историческую судьбу не спинозистской, но картезианской философской мысли. Это всего яснее проступает в основном пункте, служащем водоразделом между объяснительной психологией и описательной психологией, в вопросе о причинном объяснении человеческих эмоций.

В самом деле, мы видели, что именно в картезианском учении Декарта о страстях души содержатся, как две самостоятельные и равноправные, сосуществующие друг с другом части, строго детерминистическое, механистическое, каузальное учение об эмоциях и чисто спиритуалистическое, индетерминистическое, телеологическое учение об интеллектуальных страстях. Духовная и чувственная любовь проистекают каждая из своего источника: первая — из свободной, познавательной потребности души, вторая — из питательных потребностей эмбриональной жизни. Связь их настолько неясна, что мы постигаем гораздо более отчетливо их изначальную раздельность, чем их кратковременное сближение и общение. Так как духовные и чувственные страсти резко отличаются друг от друга, то естественно, что они должны стать предметом двух совершенно различных родов научного познания. Первые должны изучаться как проявления самостоятельной, свободной, духовной активности, вторые — как подчиненные законам механики проявления человеческого автоматизма. В этом уже полностью содержится

идея разделения объяснительной и описательной психологии эмоций, идея, которая с такой же необходимостью предполагается картезианским учением, с какой спинозистское учение о страстях предполагает противоположное, именно единство объяснительной и описательной психологии чувств.





Э. В. ИЛЬЕНКОВ

Понимание абстрактного и конкретного в диалектике и формальной логике

<фрагмент>

2. История понятий абстрактного и конкретного

<...> Узко-эмпирическая теория понятия, сводящая понятие к простой абстракции от единичных явлений и восприятий, фиксировала лишь психологическую поверхность процесса рационального познания. На этой поверхности мышление действительно предстает как процесс отвлечения «одинакового» от единичных вещей, как процесс воспарения ко все более и более широким и универсальным абстракциям. Однако такая теория с одинаковым успехом может служить прямо противоположным философским концепциям, так как оставляет в тени самый важный пункт — вопрос об объективной истинности всеобщих понятий.

Последовательные материалисты прекрасно понимали слабость номиналистического взгляда на понятие, его полную неспособность противостоять идеалистическим спекуляциям и заблуждениям. Спиноза неоднократно подчеркивает, что понятие субстанции, выражающее «начало Природы», «не может быть ни конципировано¹ абстрактно или универсально (*abstracte sive universaliter*), ни быть более широко взято в интеллекте, чем оно есть на самом деле...»^{*}.

Через весь трактат Спинозы красной нитью проходит мысль, что простые «универсалии», простые отвлечения от чувственно-данного многообразия, зафиксированные в именах и терминах, представляют собой лишь форму смутного, имажинативного

^{*} *Спиноза Б.* Трактат об очищении интеллекта. М., 1914. С. 135.

познания. Подлинно научные, «истинные идеи» таким путем не возникают. Процесс установления «сходств, различий и противоположности вещей» — это, по Спинозе, путь «беспорядочного опыта», никак не управляемый разумом. «Помимо того, что он весьма недостоверен и не закончен, через его посредство к тому же никем и никогда не перцепируется в естественных вещах ничего, кроме случайных признаков (*praeter accidentia*), которые не могут быть ясно поняты, если им не предшествовало познание сущностей»*.

«Беспорядочный опыт», образующий универсалии, в первых, никогда не закончен. Таким образом, любой новый встречный факт может опрокинуть абстракцию. Во-вторых, он не включает в себе никакой гарантии на тот счет, что в универсалии выражена действительно истинная всеобщая форма вещей, а не просто субъективная фикция.

«Беспорядочному опыту» и его философскому оправданию в концепциях эмпириков Спиноза противопоставляет высший путь познания, опирающийся на строго выверенные принципы, на понятия, выражающие «реальную сущность вещей». Это уже не «универсалии», не абстракции от чувственно-данного многообразия. Как же они образуются и откуда берутся?

Нередко Спинозу комментируют так: эти идеи (принципы, всеобщие понятия) заключены в человеческом интеллекте априорно и выявляются актом интуиции, самосозерцания. Позиция Спинозы при такой интерпретации становится весьма похожей на позиции Лейбница и Канта и весьма мало похожей на материализм. Однако это не совсем так, и даже совсем не так. Мышление, о котором идет речь у Спинозы, — это никак не мышление отдельного человеческого индивидуума. Это понятие скроено у него вовсе не по мерке индивидуального самосознания, а ориентируется на теоретическое самосознание человечества, на духовно-теоретическую культуру в целом. Индивидуальное сознание принимается тут в расчет лишь в той мере, в какой оно оказывается воплощением этого мышления, т. е. мышления, согласующегося с природой вещей. В интеллекте отдельного индивидуума идеи разума вовсе не обязательно не заключены, и никакое, самое тщательное самосозерцание их там обнаружить не может.

Они вызревают и откристаллизовываются в человеческом интеллекте постепенно, в результате неустанной работы разума над своим собственным совершенствованием. Для интеллекта,

* Там же. С. 80.

не развитого подобным трудом, эти понятия вовсе не очевидны. Их в нем попросту нет. Только развитие разумного познания, взятое во всем его объеме, вырабатывает подобные понятия. Спиноза категорически утверждает этот взгляд аналогией с процессом усовершенствований орудий материального труда.

«С методом познания дело обстоит так же, как с естественными орудиями труда... Чтобы выковать железо, надобен молот; чтобы иметь молот, необходимо, чтобы он был сделан; для этого нужно опять иметь молот и другие орудия; чтобы иметь эти орудия, опять-таки понадобились бы еще другие орудия и т. д. до бесконечности; на этом основании кто-нибудь мог бы бесплодно пытаться доказывать, что люди не имели никакой возможности выковать железо»*.

«Однако, так же как люди вначале с помощью врожденных им орудий (*innatis instrumentis*) сумели создать нечто весьма легкое, хотя с большим трудом и мало совершенным образом, а выполнив это, выполнили следующее более трудное, уже с меньшей затратой труда и с большим совершенством... точно так же и интеллект, путем прирожденной ему силы (*vi sua nativa*), создает себе интеллектуальные орудия (*instrumenta intellectualia*), с помощью которых приобретает новые силы для новых интеллектуальных творений, а путем этих последних — новые орудия или возможность к дальнейшим изысканиям, и таким образом постепенно идет вперед, пока не достигнет наивысшей точки мудрости»**.

При всем желании это рассуждение трудно уподобить взгляду Декарта, согласно которому высшие идеи интуиции непосредственно заключены в интеллекте, или взгляду Лейбница, согласно которому эти идеи представляют собой нечто вроде прожилок в мраморе. Врождены они, по Спинозе, совершенно особым образом — в виде естественных, т. е. от природы человеку свойственных, интеллектуальных задатков, совершенно аналогично тому, как рука человека есть первоначальное «естественное орудие».

Врожденность «интеллектуальных орудий» Спиноза пытается здесь истолковать принципиально материалистически, выводя ее из естественной, природной организации человеческого существа, а не из «бога» в смысле Декарта или Лейбница.

Чего Спиноза не понимал — так это того, что первоначальные несовершенные «интеллектуальные орудия» есть продукты

* Там же. С. 82.

** Там же. С. 82–84.

материального труда, а не продукты природы. Он считает их продуктами природы. И в этом — не в чем ином — заключается слабость его позиции. Но эту слабость он разделяет даже с Фейербахом. Идеалистическими шатаниями этот недостаток назвать никак нельзя. Это просто органический недостаток всего старого материализма.

Поэтому рационализм Спинозы следует четко отличать от рационализма и Декарта и Лейбница. Он заключается в том, что способность мыслить врождена человеку природой, и объясняется из субстанции, толкуемой явным образом материалистически.

И когда Спиноза называет мышление атрибутом, то это означает исключительно следующее: сущность субстанции нельзя сводить только к протяженности, мышление принадлежит к той же самой природе, что и протяженность, — это такое же не отделимое от природы (от субстанции) свойство, как и протяженность, телесность. Отдельно ее представлять себе нельзя.

Именно с этим взглядом и связана спинозистская критика «абстрактных универсалий», тех путей, на которых субстанцию стараются объяснить схоласты, окказионалисты и эмпирики-номиналисты. Путь от конкретного существования к абстрактной универсалии Спиноза потому-то и расценивает очень невысоко. Проблему субстанции этот путь раскрыть не в силах, он всегда оставляет почву для схоластических, религиозных построений.

Такой путь, ведущий от конкретного существования к пустой универсалии, путь, объясняющий конкретное сведением к пустой абстракции, Спиноза по праву считает малоценным в научном отношении.

«...Чем более обще (*generalius*) конципируется существование, тем в то же время оно конципируется более смутно (*confusius*) и тем легче оно может быть фиктивно отнесено к любой вещи, и обратно, чем оно конципируется более специально (*particularius*), тем яснее оно понимается, и тем труднее отнести его фиктивно к некоторой другой, а не к самой исследуемой вещи...»*

Без комментариев ясно, насколько ближе к истине этот взгляд, чем взгляд узкого эмпиризма, согласно которому сущность рационального познания вещей заключается в систематическом воспарении ко все более и более общим и пустым абстракциям, в удалении от конкретной, специфичной сущности исследуемых вещей. Согласно Спинозе, этот путь не ведет от смутного к ясному, а наоборот, уводит от цели.

* Там же. С. 106.

Путь рационального познания как раз обратен. Он начинается с ясно установленного всеобщего принципа (но ни в коем случае не с абстрактной универсалии) и протекает как процесс постепенной мысленной реконструкции вещи, как рассуждение, посредством которого частные свойства вещи выводятся из ее всеобщей причины (в конце концов из субстанции). В истинной идее, в отличие от простой абстрактной универсалии, должна заключаться необходимость, следуя которой можно объяснить все наглядно данные свойства вещи. «Универсалия» же фиксирует одно из более или менее случайных свойств, из которого другие свойства никак не вытекают.

Спиноза поясняет это свое понимание примером из геометрии, примером определения сущности окружности. Если мы скажем, что это фигура, в которой «линии, проведенные от центра к окружности, будут равны между собой», то всякий увидит, что такое определение нисколько не выражает сущности круга, но только некоторое его свойство. Зато согласно правильному способу определения, «круг есть такая фигура, которая описывается некоторой любой линией, один конец которой закреплен, другой движется...». Такое определение, указывающее способ возникновения вещи и заключающее в себе понимание ее «ближайшей причины», а тем самым — способа мысленной реконструкции, дает возможность понять все остальные свойства ее, в том числе и вышеуказанное*.

Итак, надо исходить не из «универсалии», а из понятия, выражающего реальную, действительную причину вещи, ее конкретную сущность. В этом вся суть метода Спинозы.

«...Поскольку мы имеем дело с исследованием вещей, никогда не будет допустимым делать какие-либо заключения на основании абстракций (ex abstractis); и мы в особенности должны будем остерегаться того, чтобы не смешивать содержания, которые находятся исключительно в интеллекте, с теми, которые присущи вещи...»**.

Не «сведение конкретного к абстрактному», не объяснение конкретного путем его подведения под универсалию, а наоборот, путь выведения частных свойств из реально-всеобщей причины ведет к истине. В связи с этим Спиноза и различает два вида общих идей: *notiones communes* — понятия, выражающие действительно всеобщую причину рождения вещи, и простые абстрактные универсалии, выражающие простые сходства или

* Там же. С. 164.

** Там же. С. 157–158.

различия многих единичных вещей, *notiones generales, universales*. К первым относится субстанция, ко вторым — например, «существование вообще».

Подвести любую вещь под общую «универсалию» существующего — значит ровно ничего не объяснить в ней. Схоластика и занималась этим бесплодным делом. Еще хуже, когда свойства вещей дедуцируются по формальным правилам силлогистики *ex abstractis* — «из универсалии».

Зато трудно исследовать и реконструировать мысленно весь путь возникновения всех частных, особенных свойств вещи из одной и той же действительно всеобщей реальной причины, выражаемой в интеллекте с помощью *notiones communes*. Такая «дедукция» есть лишь форма реконструкции в интеллекте действительного процесса возникновения вещи из природы, из «субстанции». Такая дедукция совершается не по правилам силлогистики, а по «норме истины», по норме согласия, единства мышления и протяженности, интеллекта и внешнего мира.

О недостатках Спинозовского понимания здесь говорить излишне, они известны: это прежде всего отсутствие понимания связи мышления с предметно-практической деятельностью, теории с практикой, непонимание практики как единственно объективного критерия истинности конкретного понятия. Но с формальной стороны взгляд Спинозы, конечно, несравненно глубже и ближе к истине, чем взгляд Локка.

От локковской теории можно было с легкостью перейти к Беркли и Юму, почти ничего в ней по существу не меняя, а только интерпретируя ее положения. Позиция Спинозы такой интерпретации принципиально не поддается. И не случайно современные позитивисты² клеймят эту теорию как «непроходимую метафизику», в то время как Локку время от времени отвешивают вежливые поклоны.

В понимании природы и формального состава конкретно всеобщих понятий (так, пожалуй, можно передать его термин *notiones communes*) — в противоположность простой абстрактной универсалии — у Спинозы то и дело встречаются блестящие диалектические догадки. Например, понятие «субстанции» — типичный и основной случай такого понятия — у него явно представляется как единство двух взаимоисключающих и одновременно взаимопредполагающих определений.

Между мышлением и протяженностью — двумя атрибутами, двумя способами осуществления субстанции — нет и не может быть ничего *абстрактно-общего*. Нет, иными словами,

такого абстрактного признака, который одновременно входил бы и в состав определения мышления и в состав определения внешнего мира («протяженного мира»).

Такой признак был бы той самой «универсалией», которая шире и определения внешнего мира и определения мышления. Ни природы мышления, ни природы протяженности такой признак не выражал бы. Ему не соответствовало бы вне интеллекта ничего реального. Представление о «боге», характерное для схоластики, как раз и конструируется из подобных «признаков».

И вещи протяженные и вещи мыслимые, согласно Н. Мальбраншу, начинают «созерцать в боге» — в том общем, что, как средний член, как общий к тому и другому признак, опосредует идею с вещью. А такого общего (в смысле абстрактной универсалии) между мышлением и протяженностью нет. Общее между ними — как раз их изначальное единство. Бог Спинозы поэтому и есть природа плюс мышление, единство противоположностей, единство двух атрибутов. Но тогда от традиционного бога вообще ничего не остается. Богом называется только вся протяженная природа в целом, обладающая мышлением как стороной своей сущности. Лишь вся природа в целом обладает мышлением как атрибутом, как абсолютно необходимым свойством. Отдельная, ограниченная часть протяженного мира этим свойством с необходимостью не обладает. Камень, например, как модус вовсе не «мыслит». Но в «субстанцию», которая мыслит, он входит, он есть ее модус, ее частичка, — и вполне может мыслить, если войдет в состав подходящей для этого организации, скажем, станет частичкой человеческого тела. (Так и расшифровал основную идею Спинозизма Дидро: может камень ощущать? — Может. Надо его растолочь, вырастить на нем растение и съесть это растение, превратить материю камня в материю ощущающего тела³.)

Но блестящие диалектические догадки Спинозы, сочетавшиеся с принципиально материалистическим взглядом на человеческий интеллект, оказались похороненными, утонули в общем потоке метафизического мышления XVII–XVIII вв. Локковская теория абстракции, клонящаяся к номинализму, по ряду причин оказалась более приемлемой для естествознания и общественных наук той эпохи. Рациональные зерна диалектики Спинозы всплыли только на рубеже XVIII–XIX вв. в немецкой классической философии и развиты на материалистической основе лишь Марксом и Энгельсом.



Э. В. ИЛЬЕНКОВ

К докладу о Спинозе

Пытаясь развернуть текст раздела о Спинозе, хотя бы и только черновой, я сразу же столкнулся с большими трудностями, которые вряд ли удастся преодолеть до тех пор, пока передо мною не будут лежать хотя бы черновые варианты предыдущих и последующих разделов. Спиноза — это подлинный узловой пункт развития всей европейской философии, и именно поэтому его систему невозможно изложить изолированно от предыдущего и последующего. И именно по той же причине рассмотрение его философии сразу же сталкивает с рядом проблем, которые остаются и по сей день острыми проблемами, требующими от автора совершенно определенной позиции, а это сразу же ставит его в оппозицию по отношению ко многим так называемым «современным взглядам».

И прежде всего остального — это вообще проблема отношения философии как науки к остальным наукам. В ходе освещения философии Спинозы явно или неявно приходится решать прежде всего этот коварный вопрос. Ведь давно известно, что имя Спинозы — даже для тех, кто знает о философии лишь понаслышке, — является как бы псевдонимом философии вообще, а Спиноза — подлинной персонификацией философии, Философом с большой буквы.

А это накладывает огромную ответственность на автора, — от того, как будет изложена система Спинозы, во многом будет зависеть восприятие дальнейшего материала.

Крупнейшим недостатком вышедших за последнее время работ о Спинозе и его философии я считаю то, что Спиноза рассматривается прежде всего в его связях с его предшественниками, а связь «Спиноза — наши дни» по существу-то остается нераскрытой или, что еще печальнее, раскрытой формально и потому неверно по существу¹.

Если посчитать, что для современной науки и философии уже не составляют труда те проблемы, которые Спиноза поставил и решил, то признание, что он решил их первым и решил их правильно, — это только вежливая форма некролога. Спиноза-де велик тем, что первым решил те большие и важные вопросы, которые мы, дети XX столетия, даже и за проблемы уже не считаем. Спиноза, де, хорошо сделал свое дело, и может покоиться в могиле. А мы, де, будем приносить на могилу цветы благодарности...

Мне кажется, это самый неправильный и самый убийственный для философии Спинозы способ обращения с его памятью, худший способ расправы с ним.

По той причине, что проблемы, которые Спиноза поставил и умно разрешил, стоят перед философией и ныне, и решаются в большинстве случаев плохо, если и решаются вообще. Поэтому я посчитал своей основной задачей представить Спинозу как нашего современника прежде всего, то есть показать, что его система представляет собою единственно верное, — хотя и достаточно общее, — решение современных философских проблем, встающих перед философией в связи с ее долгом перед естествознанием и социальной действительностью XX века.

Задача, которую я перед собой рискнул поставить, — это изложить и осветить Спинозу так, чтобы в ней увидел обобщенно-алгебраический, то есть общелогический выход из нынешних трудностей, и экономист, и психолог, и исследователь физиологии высшей нервной деятельности, не говоря уже о логике, о философе, занимающемся так называемой «гносеологией», «теорией познания»...

Это значение Спинозы, как мне кажется, уже начинает осознаваться внутри самого естествознания, — и в этом смысле сами естествоведы часто занимают более умную и справедливую позицию по отношению к идеям Спинозы, чем философы, в том числе, к сожалению, и некоторые марксисты...

Это осознал довольно ясно Альберт Эйнштейн. Когда его спор с Бором² на чисто естественнонаучной почве, на почве физико-математических аргументов зашел в тупик, он предлагал в письме к Бору поставить мысленный эксперимент — представить себе, что сказал бы «старик Спиноза», если бы его пригласили на этот спор в качестве третьей стороны. Заметим себе, что этот спор — Эйнштейна и Бора — не нашел своего разрешения и до сих пор, хотя прагматически настроенные физики, в большинстве своем ориентированные на позитивистское в общем-то понимание, склоняются к тому, что Бор тут был прав на 100 %,

а старик Эйнштейн, де, просто впал здесь в детство, в антикварное чудачество, не имеющее серьезного значения и смысла. Это толкование можно проследить даже в популярной литературе, например, в книге «Неизбежность странного мира» Данина.

Далее. Анализ воззрений в современной физиологии высшей нервной деятельности, а особенно кибернетизирующих физиологов мозга, довольно отчетливо показывает, что мышление в этой области, ориентирующее и эксперименты, и подбор фактов, упирается в ту же самую проблему, которую вынужден был решать Спиноза в споре с Декартом, и что в массе своей физиологи не находят выхода из трудностей так называемой «психофизиологической проблемы» именно потому, что до сих пор не могут вырваться из тисков картезианского дуализма, не могут увидеть тот путь, который Спиноза увидел и очертил предельно ясно.

Правда, картезианский дуализм имеет хождение среди них не в его первоизданном виде, а в той редакции, которую ему придало неокантианство, с одной стороны, и И. П. Павлов — с другой³. Тот самый Павлов, который поставил в саду своего института бюст Декарта и ни разу не упомянул добрым словом Спинозу.

Особенно оживились и приобрели даже карикатурную форму эти картезианские установки в связи с модой на кибернетику. Вот случай, который как на ладони показывает, что спинозистское преодоление логики мышления Декарта прямо просится изнутри самой физиологии высшей нервной деятельности, но родиться никак не может потому, что принципы картезианства в этой науке обрели силу предрассудка и кажутся людям единственно возможной формой материализма в решении этой проблемы.

Инженеры одного военного института, занимающиеся так называемыми «управляющими устройствами» для ракет или еще какой-то им подобной чертовщины, уперлись несколько лет назад в так называемую «проблему надежности». В чем состоит эта проблема? — Просто в том, что чем больше деталей имеет устройство, тем скорее оно выходит из строя в результате выпадения одного единственного звена. И если надежность телевизора измеряется цифрой годов, то эта цифра для управляющего устройства ракеты измеряется минутами и секундами. Поэтому инженеры с завистью взирают на человеческий мозг, как на систему, которая продолжает прекрасно исполнять свои функции даже тогда, когда его проламывают ломом, и работает не миллионные доли секунды, как полагается по всем математическим расчетам надежности для системы, состоящей из 15 миллиардов элементов, а 70–80 лет... С точки зрения тех представлений,

на основе которых инженеры конструируют «думающие машины», это — стопроцентное *чудо*. И инженеры обратились в одну из лабораторий, где исследуют мозг, с просьбой объяснить им, на каких принципах организованы элементы его структуры.

В этой лаборатории сразу же нашлись оптимисты-кибернетики, которые согласились помочь инженерам, — им все ясно и все легко. Нарисовали схему работы мозга и вручили ее инженерам. Те рассмотрели ее и расхохотались. Оказалось, что физиологи-кибернетики положили им на стол абстрактно-алгебраическое изображение тех самых машин, которые эти инженеры и без них делали. Вы нам показали, как *не* устроен мозг, а не то, как устроен, — сказали инженеры.

История очень поучительная, — так как проблему мозга, а тем самым и связи мозга с мышлением, физиологи, ориентированные через Павлова на Декарта, решают в духе механистического материализма. Понять что-либо в мозге с точки зрения *причинности* — значит понять как длинную *цепь* причинно-следственных отношений. А «цепь» всегда имеет начало и конец, вход и выход, и осуществляется через последовательный ряд элементов, выход из строя одного из коих разрывает всю цепь...

Принцип картезианский, — с той лишь разницей, что Декарт представлял себе физиологическую механику по образу и подобию паровой машины, — с клапанами, тяжами, с поршнями и давлениями, а нынешние картезианцы — по образцу и подобию электрической цепи — с проводами, выключателями, переключателями, источниками и потребителями тока. Вот и вся разница.

А в итоге — неспособность понять, как же работает мозг, какие функции он реально выполняет, и какие именно структуры обеспечивают беспрепятственное осуществление этих функций, в том числе — и пресловутую надежность...

Логическая схема этого подхода к изучению мозга насквозь картезианская. А именно — она нацелена на отыскание всей длинной цепочки опосредующих звеньев, которая замыкает «вход» и «выход», и это исследование должно, якобы, проследить шаг за шагом последовательные замыкания этой цепочки, то есть как цепь причинно-следственных отношений, которые и считаются *непосредственными* замыканиями, или на языке электромеханики — элементарными *контактами*.

Правда, уже сам Декарт прекрасно понимал, что это, материалистическое по своему подходу, исследование физиологии мозга и нервной системы ровно ничего не объясняет и не может объяснить в природе мышления, — то есть той самой функции, которую выполняет в составе нашей, человеческой

организации, *мозг*. Поэтому-то у Декарта и появляется бес-телесная «душа». Она — неизбежное дополнение к представлению, согласно коему работу мозга можно понять, двигаясь по логике причинно-следственных отношений между его элементами: $A — B — C — D... — X — Y — Z$.

Это — та самая проблема, которую позднее четко заострил и Кант, — в виде антиномии причинности и *целевой* детерминации.

И вот как раз тут-то Спиноза и выступает во всем его величии, а именно, он разрешает проблему (ту самую проблему, которую нынешняя физиология мозга ставит в частной форме, не умея решить ее сначала в общей форме, а потому не решает и в частной форме) отношения между *причинно-следственными цепочками* — и проблемой *цели*, которую он, в отличие от Декарта и Канта, толкует последовательно *материалистически*.

Спиноза, как известно, отвергает начисто представление о *целевой причине*, о «*causa finalis*», — но именно поэтому он вынужден сразу же приступить к преобразованию представления о «*действующей причине*», — «*causa efficiens*».

Он решительно ломает представление о причинно-следственных отношениях как о цепи последовательных контактов-замыканий. Он просто замыкает эту цепь «на себя», смыкая «вход» и «выход», — то есть, если искать этому решению образный эквивалент, — мыслит ее на манер декартовского *вихря*.

И тогда здесь детерминация предстает не как цепь от А до Я, а как некоторое замкнутое на себя кольцо, где осуществляется не последовательное воздействие части на часть, а происходит нечто совсем другое, — а именно: *целое*, как наличная совокупность всех возможных частей, детерминирует каждую свою собственную часть, каждый элемент, и посему — каждое отдельное звено, каждый отдельный контакт.

Отсюда и получается, что логика мышления Спинозы вообще — это Логика детерминации (определения) *частей со стороны целого*.

Эта логика, как само собой ясно, ни в коем случае не может быть построена по образцу *математической логики*, то есть в виде *цепочки* последовательно включаемых алгоритмов, жестко заштампованных схем.

Ибо последние могут в пределе объяснить *целое* как результат последовательного соединения, как результат *синтеза* частей, элементов в некоторую систему.

Здесь как раз обратная Логика: Целое предполагается *дан-ным*, а все исследование ведется как *анализ*, — то есть как

процедура выявления тех «частей», которые производит на свет именно данное целое, чтобы обеспечить свое самосохранение и самовоспроизведение.

Именно идея такого анализа — исходящего из ясного представления о *целом* и идущего последовательно по цепочке причинности, которая и воспроизводит это целое уже как результат *анализа*, — и заключена в логически-концентрированном виде в категории *субстанции* как «*causa sui*» — как причины самой себя.

Здесь Спиноза на сто процентов прав против Ньютона, который целые века служил чуть ли не символом точного научного мышления, — на самом деле — *иконой позитивистского взгляда на мышление и на науку*.

И именно поэтому тот самый Эйнштейн, который оказался в силах вырваться из тисков ньютоновского мышления в физике и в общей форме вынужден был обратить свой взор на принципиально логическое решение известных проблем Спинозой.

Ибо Спиноза и остался единственным мыслителем, который решил проблему причины-цели, оставшись при этом материалистом, то есть самую *цель* сумел истолковать как имманентную характеристику особого рода причинно-следственной зависимости, не пожертвовав при этом — не в пример Гоббсу, Ньютону, Ламетри и Гольбаху — тем хитрым моментом, который со времен Аристотеля называется «энтелехией»⁴. То есть тем обстоятельством, что отдельные цепочки причинно-следственных замыканий между отдельными элементами целого не имеют сами по себе самодовлеющего значения и что они сами диктуются со стороны сложившейся системы, наличного оформленного целого.

Иными словами, именно Спиноза раскрыл тайну *целе-сообразности* как простой факт *цело-сообразности* — как факт обусловленности частей со стороны *целого* (а не «цели» в ее спиритуалистически-идеалистическом толковании).

Иными словами, — всякий акт анализа, — то есть прослеживания отдельных цепочек причинно-следственных зависимостей, — должен исходить из предельно ясного и четкого представления о том *целом*, которое мы хотим в итоге дискурсивно-аналитического исследования получить.

Математическая же логика — логика мышления Ньютона — ориентирует исключительно на движение по цепочкам причинно-следственных связей, без предварительного выделения и строгого определения *целого*, внутри коего должен совершаться анализ, — то есть строить в мышлении это *целое* наобум, на авось, не зная наперед, что из этого выйдет...

На практике же мышление и тут движется в рамках какого-то целого, с той лишь разницей, что это целое либо предполагается молчаливо, либо «интуитивно» в самом дурном смысле этого слова, — в том числе, в каком «интуиция» вообще есть абстрактная противоположность «мышлению». И на практике разница Спинозы и Ньютона оказывается лишь в том, что Спиноза исходит из ясно продуманных предпосылок, а Ньютон, делая вид, будто у него вообще никаких предпосылок нет, исходит из неясных для себя самого предпосылок, аксиом и постулатов...

Все эти идеи и завязываются в один узел через категорию *субстанции* — как «кауза суи», как причины самой себя, — категорию, которая, как мы знаем, доставила столько хлопот английской философии — Локку, Беркли и Юму. Это именно та категория, которую позитивистско-психологизирующая линия, начиная от Локка, старается объявить ничего не означающим словом, лжекатегорией. Категория же эта в действительности является фундаментальным основанием диалектики как логики и теории познания. Она резюмирует в себе, в частности, требование прежде всего выяснить то *целое*, внутри которого ты проводишь все дальнейшие аналитические расчленения, чтобы не связывать потом в составе теоретических суждений совершенно разнородные элементы, — скажем, машину с заработной платой, землю с рентой, красную свекловицу с музыкой или нотариальной пошлиной.

В этом плане *субстанция* и выступает как первая и важнейшая категория Логики, и именно Логики научно-теоретического анализа. Если вы ее не принимаете, то ни о какой Логике с большой буквы говорить уже не приходится.

Именно поэтому-то Гегель и имел основание утверждать, что «спинозовская субстанция есть лишь всеобщее и, значит, абстрактное определение духа», что «эта мысль есть основа всякого истинного воззрения», а «быть спинозистом — это существенное *начало* всякого философствования»*. Позиция, которую он выразил в афоризме, согласно которому — «или спинозизм, или — никакой философии». Позиция, которая и нынче остается такой же живой, как и в дни жизни Спинозы.

Этим же самым обстоятельством определяется и поныне отношение к Спинозе позитивистов всякого рода.

Позитивисты, как известно, превращают в икону своей веры Ньютона и одобрительно освящают лишь традиции, идущие

* Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии // Сочинения. Т. 11. С. 285.

в английской философии от Ньютона. Поэтому они время от времени отвешивают вежливые поклоны Локку, как предтече Беркли и Юма, — здесь, де, было рациональное зерно.

Спиноза же для всех позитивистов, включая неопозитивистов, — это настоящий синоним врага так называемого «современного научного мышления», «современной логики науки», и третируют его так же старательно и последовательно, как телологи предшествующих веков.

Вот, например, освещение Спинозы у Льюиса в его «Истории философии»: «Мы видели, с какой математической точностью Спиноза развивает свою систему. Шаг за шагом мы следовали за ним, увлекаемые его неотразимой логикой. И все-таки окончательное впечатление, которое он на нас производит, — то, что в его системе есть логическая, но не жизненная правда. Мы отступаем назад перед теми выводами, к которым он нас приводит своей властной логикой. Мы заглядываем в пропасть, к краю которой мы подведены, и, не видя там ничего, кроме хаоса и отчаяния, отказываемся воздвигнуть здесь свой храм. Мы возвращаемся назад с желанием проверить, не ложен ли путь, по которому мы шли. Мы исследуем каждое из его положений, чтобы убедиться, нет ли в них какой-либо скрытой ошибки, которая могла бы объяснить все другие ошибки. Дойдя до исходной точки, мы вынуждены признать, что никакой ошибки мы не могли открыть и что каждое из его заключений вытекает из предыдущих положений. И несмотря на это, наш ум все-таки отказывается принять эти положения»^{*}.

Здесь характерно одно комическое обстоятельство, — позитивисты вынуждены признать, что с формально-логической точки зрения система Спинозы вообще неуязвима, что все дело в предпосылках, неподвластных компетенции и суду формальной логики. Но спорить насчет аксиом, согласно самим позитивистам, вообще нельзя, — их можно только принимать или не принимать, повинуюсь уже внелогическим соображениям.

То же самое по существу утверждает и Рассел, который сводит все значение Спинозы к той роли, которую он сыграл в истории нравственно-этических феноменов, и ни в коем случае не в сфере научного мышления.

«Вообще говоря, Спиноза хотел показать, что можно жить благородно даже тогда, когда мы признаем пределы человеческой власти. Он сам своей доктриной необходимости делает эти пределы уже, чем они есть. Но если они, несомненно,

^{*} Льюис Дж. История философии. СПб., 1897. С. 421.

существуют» (а это, конечно, вынужден признать и Рассел), «то принципы Спинозы, вероятно, лучшее из всего, что возможно»*...

Поэтому, дескать, система Спинозы — это лучшая и притом безупречная, с точки зрения научной логики, система моральных воззрений. Это, так сказать, идеал, — и именно поэтому ее принять невозможно, ибо жизнь не похожа на идеал... Отсюда и единственное возражение Рассела — эту систему трудно выдержать в качестве принципа жизни.

— Как вы будете, например, рассуждать, если «ваша дочь изнасилована, а затем убита вражеским солдатом? Следует ли вам и в этих обстоятельствах сохранять философское спокойствие?»

Так что против системы Спинозы можно возразить лишь следующее: «Для большинства из нас слишком трудно следовать этому в жизни»**. А учение Спинозы сводится им к следующему тезису: «Спиноза считает, что если вы будете рассматривать свои несчастья такими, какими они являются в действительности, — в качестве момента взаимосвязи причин, простирающейся от начала времен до наших дней, то вы увидите, что они являются несчастьями только для вас, а не для вселенной... Я не могу этого принять...»

Короче говоря, опровергнуть не могу, не в силах, а принять тоже не могу, не хочу, не желаю...

А что это значит? — Позиция Спинозы заключается в том, что наука обязана «не плакать, не смеяться, а понимать». Спиноза утверждает, что в науке недопустима аргументация к морали, к сантиментам, что наука выполняет свой долг лишь тогда, когда она изображает реальность с беспощадной, доходящей до цинизма, прямоотой и объективностью, — нравится нам такая действительность или не нравится.

А лорд Рассел требует и в пределах науки права для моральных суждений, права за индивидом принимать такую логику, которая нравится, и отвергать такую логику, которая не нравится, не приводя никаких дальнейших аргументов.

А вот неопозитивистская попытка противопоставить Спинозе философско-логическую аргументацию: «Метафизика Спинозы является лучшим примером того, что можно назвать „логическим монизмом“, а именно доктрины о том, что мир в целом есть единая субстанция, ни одна из частей которой не способна существовать самостоятельно. Первоначальной основой такого взгляда является убеждение в том, что каждое предложение имеет одно

* Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 596–598.

** Там же.

подлежащее и одно сказуемое, что ведет нас к заключению о том, что связи и множественность мира должны быть иллюзорными»...

А вот аргумент от «современности»: «В целом эту метафизику принять невозможно: она несовместима с современной логикой и научным методом. Факты нужно добывать наблюдением, а не рассуждением. И концепция субстанции, на которую опирался Спиноза, есть концепция, которую ни наука, ни философия в наше время принять не могут»*.

Все это ясно показывает, что проблема, поставленная и решенная Спинозой, принадлежит, к сожалению или к радости, вовсе не только 17 веку, а представляет собою живую актуальную проблему, касающуюся самого существа современной науки и философии. Рассел это понимает превосходно. Он понимает, что защитить Спинозу и его принципы — значит опровергнуть самые фундаментальные принципы нынешнего позитивизма, его представления о современной науке и философии.

И это обстоятельство делает раздел о Спинозе полем боя по самым что ни на есть «современным» философским проблемам — в том числе и по проблеме отношения науки и морали, науки и так называемого «языка науки», по проблеме отношения науки к факту и к рассуждению, и т. д. и т. п.

Так что самые условия полемики обязывают автора главы о Спинозе ясно показать, что решение, разработанное Спинозой, есть, во-первых, решение нашей, современно-актуальной, проблемы и, во-вторых, более современное решение, чем решение Рассела — Витгенштейна — Карнапа.

Именно здесь, а не в вопросе, связанном с критикой религии, заключается главный интерес. История уже сказала последнее слово по вопросу о том, кто был прав в споре Спинозы с теологами.

А вот кто прав в другом споре — по вопросу о существовании науки и научного мышления, по вопросу об отношении науки и морали, науки и реальности, науки и языка, — этот спор не вчерашний, и история здесь, как будто, еще своего последнего слова не сказала.

Ибо это — спор философии с позитивистским пресмыкательством по отношению к так называемым «успехам современной науки», а на самом деле — перед предрассудками, которых в этой науке полным-полно.

Поэтому-то и приходится сегодня поднимать во весь рост проблему *спинозизма* как исходной точки философии и логики вообще.

* Там же. С. 596.

Почему Спиноза с ходу неприемлем для любого позитивиста, в какие бы одежды тот ни рядился?

Уже потому, что его философию при всем желании невозможно истолковать на основе представления, согласно которому философия вообще есть просто сумма «наиболее общих выводов из современной ей науки» и что философские категории — суть просто наиболее общие понятия, получаемые путем так называемого «обобщения» естественнонаучных понятий.

На Спинозе это наивное представление рухнет сразу же, и вы обязаны либо вместе с Расселом и Витгенштейном объявить Спинозу просто феноменом в лингвистической сфере, — вся мудрость которого покоится на заблуждении, будто каждое предложение непременно имеет одно-единственное подлежащее и одно-единственное сказуемое, — либо признать, что у Спинозы были гораздо более резонные основания для системы «логического монизма», нежели неправильное представление о структуре предложения. И тогда вы упираетесь в необходимость в этом частном случае решить общую проблему — как должна философия относиться и к современной ей науке, и ко многим другим вещам, чтобы быть способной делать обоснованные выводы.

Против обобщения успехов «современного естествознания» возражать, конечно же, было бы глупо. Обобщать надо. Но что это за обобщение? Прежде всего — *критическое*.

Спиноза, как и Декарт, как и Лейбниц, велик тем, что он не поддался всеобщей, всех тогда захватившей, «механистической ограниченности» современного ему естествознания, что он встал в решительную оппозицию к основным методологическим принципам тогдашнего естествознания.

Именно благодаря острокритическому отношению к логике мышления современных ему естественников Спиноза и смог разработать идеи, которые живы до сих пор и входят в арсенал современной диалектики, в то время как мыслители, подобные Гоббсу или Локку, хотя и сыграли в те времена положительно-прогрессивную роль, тем не менее вошли в историю мышления как просто-напросто систематизаторы принципов «метафизического мышления».

Этим, по-видимому, должно определяться и то освещение, которое мы дадим в нашей «Истории диалектики» линии Декарт — Спиноза — Лейбниц, в отличие от линии Ньютон — Гоббс — Локк — Беркли — Юм.

Иными словами, задачу тут я вижу в том, чтобы показать, что линия Декарт — Спиноза — Лейбниц (а далее — Фихте — Гегель) — это магистраль развития *диалектики*

как *логики*, в то время как линия Ньютон — Локк — Кант — это по существу линия *антидиалектическая*, и что Кант на этой линии обозначает тот пункт, где *антидиалектическое* мышление зашло в окончательный тупик и было разорвано изнутри центробежными силами антиномий.

Поскольку мы пишем историю *диалектики*, мы обязаны быть тут «партийными» в самом точном и хорошем смысле этого слова. Тогда эта история диалектики окажется ударом по неопозитивистской версии «научного мышления», как основной антидиалектической силы XX века.

Это я говорю к тому, что очень нелегко увязать раздел о Спинозе с соседними разделами о Локке, о Ньютоне и прочих героях 17–18 века.

Иными словами, основная трудность и проблема нашего труда связана с ясным уразумением сегодняшнего спора между двумя версиями *научного мышления*, а тем самым — так называемой «современной логики».

Один из принципов — это идея «субстанции», — то есть основная идея спинозизма, — идея детерминации частей со стороны целого, или, в другой терминологии, — первенства *конкретного* (как «единства во многообразии») как исходной категории Логики. В общем и целом это — принцип *монизма*. Если его нет — нет и самой философии. Здесь прав Гегель.

Другой же, противостоящий ему принцип, — это идея конструирования неизвестного целого путем последовательного синтеза «частей». Это — плюралистический принцип, яснее всех выраженный Витгенштейном, который основную задачу логики полагает в создании аппарата логического конструирования так называемых «моделей», в создании системы формальных алгоритмов, что и выливается в идею превращения Логики в математическую логику, в описание так называемого «языка науки» и т. п. позитивистские штучки.

Здесь остро сталкиваются два полярных принципа.

Один, на почве которого мыслил и Спиноза, и Гегель, и Маркс, и — совсем недавно Эйнштейн, — это идея Логики как метода теоретической *ре-конструкции* конкретного целого, которое — в качестве данной конкретности — и является исходной доминантой. Она требует ясно очерченного *целого*, которое затем и подвергается дискурсивному, причинно-следственному *анализу*.

Другой — враждебный ему принцип — это принцип не *ре-конструкции*, а принцип формального *конструирования* картины мира путем последовательного формального *синтеза*

неизвестного целого из частей, синтеза наобум без ясного представления о том, какое же «целое» из всего этого получится. Это и есть принцип, господствующий в так называемой «современной науке». И против него-то мы обязаны выступить так же последовательно и непримиримо, так же бескомпромиссно, как выступил против него в свое время Спиноза. Это — принцип, выраженный в заголовке труда Карнапа — «Logische Aufbau der Welt»⁵. Aufbau, а не Wiederaufbau⁶. Принцип формального конструирования против принципа *отражения*, против принципа *репродукции*, принципа *воспроизведения* реальности.

(Именно это обстоятельство и позволило Энгельсу обозвать Ньютона столь невежливо — «индуктивным ослом»⁷. В виду имелся, конечно, не только и даже не столько сам Ньютон, сколько принцип, высказанный от его имени и превратившийся в одну из догм антифилософского мышления, в один из устоев позитивизма.)

Поэтому-то совсем не случайным является отношение современных позитивистов к Спинозе и к Ньютону.

Ньютона они превращают в икону «научного мышления», и одобрительно освящают идущие от Ньютона традиции в английской философии, — в том числе Локка, которому они время от времени отвешивают вежливые поклоны.

Спинозу же они третируют с такой же педантической последовательностью, с какой его третировали двести лет назад теологи.

Но история показала, что в споре Спинозы с теологами на сто процентов был прав Спиноза.

А вот относительно спора Спинозы с позитивистским пресмыкательством перед так называемыми успехами «естественнонаучного мышления», символом которого является как раз Ньютон, история еще последнего слова не сказала.

Поэтому-то как раз здесь, как раз по этому пункту и приходится сегодня поднимать во весь рост проблему Спинозы и спинозизма.

Иными словами, приходится в споре Эйнштейна с Бором становиться на сторону Эйнштейна, верно уловившего как раз основное в учении Спинозы — его идею детерминации частей со стороны целого — против позитивистской идеи «конструирования целого» из частей по законам математической логики.

Здесь, иными словами, сталкиваются два принципа: Спиноза и Эйнштейн по существу требуют Логики, которая обеспечивала бы акт *теоретической реконструкции целого*, а Ньютон и позитивисты хотят иметь логику *конструирования мира*, задаются идеалом, сформулированным в виде заглавия книги Р. Карнапа «Logische Aufbau der Welt»...



Б. Г. КУЗНЕЦОВ

Разум и бытие

<фрагмент>

<...> Чтобы разрешить коллизию конечного человеческого существования и бесконечной природы, нужно было сделать природу свободной от бога. Это и сделал Спиноза. Вместе с тем и человек стал свободным. Свободным в новом неизвестном прошлом смысле. Он свободен потому, что его действия зависят не от внешних импульсов, а логически вытекают из его сущности, как геометрические теоремы из аксиом. Свобода человека становится осознанной, человек уже не рассматривает бесконечную природу как нечто чуждое, он приобщается к ней в процессе адекватного познания — так Спиноза назвал постижение природы, творящей самое себя и свободной от внешних сил. Такое познание связано с *amor intellectualis* — эмоциональным порывом к истине, к ее рациональному постижению.

Переход от Декарта к Спинозе — это переход через границу рационализма. Но не через общую границу, отделяющую рационализм от иррационализма. Это переход от одной исторически ограниченной формы рационализма к другой, более общей. Во Введении к этой книге она названа ультрарационализмом. Такое название имеет смысл, когда мы сравниваем рационализм Спинозы с рационализмом Декарта. Речь идет о рациональном постижении не только поведения физических объектов, но и их бытия, которое раньше рассматривалось как априорное, не подлежащее рациональному анализу. Через эту границу и переступил Спиноза. Тем самым бесконечная Вселенная, чуждая человеку в качестве априорно противостоящей ему, гуманизируется, становится объектом рационального человеческого познания не только в своем поведении,

но и в своем бытии. Страх перед бесконечностью, ощущение ограниченности человеческого существования уступает место тому ощущению слияния с природой, о котором уже шла речь в очерке о философии Эпикура.

V. СПИНОЗА И ЭЙНШТЕЙН

1. Субстанция

В этой книге рационализм и его эволюция рассматриваются со стороны их воздействия на науку и их зависимости от науки. С этой стороны (может быть, и не только с этой) основная трудность рационалистической концепции познания состоит в изоляции разума от объекта познания, а основная линия эволюции рационализма — поиски моста между разумом и протяженным миром. Собственно физическая апория картезианской физики вытекает из указанной гносеологической трудности. Декарт ищет в мире то, что находится по ясности на одном уровне с разумом. Он находит этот объективный эквивалент разума в протяженности и оказывается перед новой трудностью: гомогенная протяженная субстанция не может быть разделена на индивидуализированные объекты. Ее разделение — чисто мысленное, и Декарт, таким образом, возвращается обратно к непротяженной субстанции — мысли.

Мосты между протяженным и непротяженным миром не наведены. Дуализм не в силах объяснить существование и эволюцию объективного знания. Мальбранш констатирует изоляцию двух субстанций. Из движения не может возникнуть ощущение. Идеи не проникают в мышление извне. Мальбранш поручает богу установление связи между разумом и протяженным миром.

Но вот начинается более радикальный поворот рационалистической мысли. Спиноза объединяет мышление и протяженность. Это различные *атрибуты* одной субстанции — протяженной и мыслящей. Эти атрибуты выражают постоянные, неотъемлемые свойства субстанции. Здесь пока речь идет только об атрибутах, еще нет живой, изменчивой ткани конечных, сменяющих один другого, противоречащих друг другу, отрицающих друг друга определений. Такая ткань состоит из модальных определений, это — модусы, свойства, которые можно приписать или не приписать субстанции, причем это «или» и создает все многообразие мира.

Теперь сквозная апория рационализма переходит на другой этаж. Уже нет речи о неустранимом разрыве субстанций, и даже разграничение мысли и протяженности как атрибутов единой субстанции не вызывает затруднений в теории рационального постижения протяженного мира. Но этого теперь мало. Нужно вывести из постоянных, неизменных, неотъемлемых атрибутов субстанции ту стихию отрицания, которая делает мир нетождественным себе, вернее нетривиально тождественным, изменчивым в пространстве и во времени. Спиноза знает об отрицании как условии определения модусов и их разграничения, но трудность состоит в том, чтобы вывести отрицание, нетождественность, из неотъемлемых предикатов.

Как связать единство субстанции и неизменность ее атрибутов с противоречивым калейдоскопом модусов?

Это не новая проблема. Гетерогенность протяженности мира всегда была препятствием для чисто рационального постижения. Такое постижение идентифицирует мир, и уже у Декарта объективный, протяженный эквивалент мысли не мог быть разделен на тела в силу своей гомогенности. Поэтому гетерогенность модусов выражает собой гетерогенность созерцаемого мира — постоянную трудность рационалистической гносеологии. Разграничение «субстанция — атрибуты — модусы» будет естественной рамкой анализа указанной трудности. Прежде чем перейти последовательно к этим трем фундаментальным понятиям Спинозы, несколько слов о позднейших направлениях рационализма.

Мосты между мыслью и протяженностью трудно навести даже тогда, когда на соединяемых берегах уже не различные субстанции, а различные атрибуты. В этом случае сама задача может быть изменена. Лейбниц индивидуализировал понятие субстанции, он приписал субстанциальный характер отдельным элементам бытия. При этом протяженность стала уже не атрибутом, а модусом — результатом динамических предикатов монады. Кант перенес протяженность в целом в сферу разума, сделал ее априорной категорией созерцания. Гегель по-иному взглянул на само мышление, он свел чисто идентифицирующее мышление на уровень рассудка, а титул разума присвоил более сложной мысли, включающей отрицание и противоречие. Саму гетерогенность объективного протяженного мира он стал рассматривать как инобытие гетерогенного, противоречивого духа.

Однако, как бы ни модифицировалась проблема постижения протяженного мира непротяженным разумом, ее решение всегда будет в какой-то мере возвращаться к Спинозе. Идея

единой — протяженной и мыслящей — субстанции всегда будет если не решением проблемы, то наиболее общей программой решения. Забегая опять вперед, заметим, что рассматриваемое с такой «программной» точки зрения учение Спинозы о субстанции вовсе не является, как это часто утверждают кантианцы, вершиной догматической философии (если само это определение вообще удерживается при анализе «вопрошающей» компоненты развития философии и науки). Это учение полно нерешенных, адресованных будущему коллизий.

Субстанция Спинозы меняет гносеологический смысл самого понятия субстанции. У Декарта субстанция — это нечто, обладающее априорными предикатами, это нечто пребывающее, постоянное, постоянное в пространстве (и поэтому гомогенное) и во времени. Меняются лишь модусы субстанции. Такова мыслящая субстанция, мышление: *cogito*, которое доказывает бытие мыслящего субъекта, в сущности гомогенно, меняется лишь содержание мышления. Такова материя: гносеологическим критерием ясности обладает абстрактная протяженность, она становится гетерогенной, когда удается (и если удается) ввести в пространство границы тел. Но эта интервенция гетерогенности и в том, и в другом случае толкает рационалистическую мысль к ее сенсуальным истокам: и для мышления и для пространства проблема *заполнения* — это проблема эмпирических корней познания.

У Спинозы субстанция — это не последнее, предельное звено анализа, а *всё*, она едина и *именно поэтому гетерогенна*. Субстанция Спинозы включает все определения, вне субстанции нет ничего, субстанция обладает не только постоянными и неотъемлемыми свойствами — атрибутами, но модальные, меняющиеся свойства — это также свойства субстанции, ее модусы. Поэтому познание субстанции не приводит к последним, заключительным звеньям анализа. Рационалистическая мысль до Декарта и у самого Декарта — движение по прямой на ограниченной плоскости. Оно состоит из линейного ряда идентифицирующих дедукций типа: «если *A* — это *B*, а *B* — это *C*, то *A* — это *C*», и приводит к некоторому окончательному понятию, которое не требует и не допускает дальнейшего продолжения. Рационалистическое познание у Спинозы — это движение по сферической поверхности, оно никогда не наталкивается на границу и может продолжаться бесконечно. Восхождение мысли к субстанции — это не восхождение к последней абстракции, а восхождение к высшей конкретности. Субстанция Спинозы — это не только то, из чего состоит

природа, это сама природа. Ограниченный и мимолетный модус не может быть понят без представления о гетерогенном, но едином Целом, в модусе воплощена единая субстанция с ее бесконечными атрибутами.

Мысль Спинозы вырывается из традиционной коллизии номинализма и реализма, из традиционного противопоставления абстрактного и конкретного. Универсалии — реальные, но это уже не лишённые чувственного образа, абстрактные идеи Платона, это конкретные множества, и из них самое конкретное, самое богатое определениями — природа в ее гетерогенной целостности.

Такая субстанция — уже не абстрактная и гомогенная, а богатая конкретными определениями, — служит объектом каузального анализа. Мы не останавливаемся перед субстанцией, она не обрывает последовательную серию вопросов «почему»? Такой вопрос относится и к природе в целом: «Почему природа такова, а не иная?». Ответ должен быть каузальным. Что же дает возможность каузального ответа, если вне природы нет ничего?

2. *Causa sui*

Такая возможность существует, потому что Спиноза вводит новое, более общее и широкое понимание причины. Вселенная сама является причиной своего существования — *causa sui*. Понятие *causa sui* получает очень отчетливый физический эквивалент в современной науке. Сейчас никому не покажется парадоксальной идея взаимодействия Вселенной с собой как причины ее существования. Само понятие взаимодействия с собой, «самодействия», стало сейчас привычным в квантовой электродинамике и в теории элементарных частиц. Электрон излучает виртуальные фотоны, поглощает их, и от этого процесса в какой-то мере зависит масса электрона. Более того, можно себе представить, что частица претерпевает виртуальные трансмутации, превращаясь в частицу другого типа, а затем регенерирует, новая частица превращается в частицу исходного типа. Подобная схема — о ней уже говорилось во вводном очерке — может сейчас показаться произвольной, но она никому не покажется парадоксальной. То же можно сказать о гипотезах, рассматривающих воздействие Вселенной в целом на каждую частицу как причину ее бытия в качестве частицы определенного типа, с определенной массой покоя и с определенным зарядом. Такая самосогласованная система частиц, где бытие

и субстанциальные предикаты каждой частицы объясняются бытием других, на первый взгляд отсылает от Понтия к Пилату и напоминает о человеке, поднимающем самого себя за шиворот. Но такое впечатление — результат традиционного ограничения каузального анализа миром модусов. Традиционная мысль ищет причину поведения каждого физического объекта в поведении *других* объектов и, как правило, не поднимается до каузального анализа всей совокупности объектов, не задает вопроса, почему вся эта совокупность существует. Модальные определения — координаты, скорости, ускорения и все величины, которые являются комбинациями названных, — объект традиционного каузального анализа. Но сейчас физика элементарных частиц настойчиво ищет каузального объяснения не модусов, а субстанциальных предикатов — каузального объяснения не только поведения, но и бытия частиц. И здесь — естественный переход к бытию Вселенной как каузальной проблеме.

Переход от каузального объяснения *поведения* составляющих Вселенную тел к каузальному объяснению их *бытия* лежит в основе философии Спинозы в отличие от картезианства. Такому переходу соответствует обобщение понятия причинности, понятия *causa sui*, включение свободы в определение причины — *causa libera*, свободная причина, которая противостоит *libera voluntas*¹, и представление о природе не только как о созданной (*natura naturata*), но и как создающей (*natura naturans*). Прежде чем вернуться к этим фундаментальным понятиям, еще несколько слов об их физических эквивалентах.

Современное учение об элементарных частицах и современная космология окружают каждое из названных только что понятий облаком весьма конкретных, иногда точных и отчетливых, иногда интуитивных и смутных, физических ассоциаций. При этом категории Спинозы начинают казаться душами, которые в течение трех веков искали и не находили физического воплощения. Здесь есть доля истины, но только доля. Во-первых, каждая концепция ищет в будущем свое физическое воплощение, все более конкретное и широкое. Во-вторых, концепции Спинозы имели свои физические эквиваленты и в классической науке. Все дело в том, что эти эквиваленты не были явными. Мы уже не раз подходили с разных сторон к этому отличию классической науки от неклассической. Для последней характерна постоянная или почти постоянная апелляция к наиболее общим принципам и пересмотр этих принципов при решении частных проблем. Можно сказать, пользуясь понятиями Спинозы, что

неклассическая наука восходит к атрибутам, решая проблемы, непосредственно относящиеся к модусам. Теория относительности, разбирая чисто модальную проблему — постоянство скорости света в движущихся системах, — не могла не подняться к проблеме пространства, т. е. к проблеме атрибута. Классическая наука, изучая модусы, например положения, скорости и ускорения тел, могла не трогать атрибуты и проблему субстанции в целом. К ним научная мысль поднималась при *обобщении* модальных проблем, но такое обобщение не было органически связано с позитивными знаниями.

Переход от каузальных конструкций, относящихся к модусам (где можно найти внешнюю причину), к каузальному объяснению бытия всей природы в целом происходил не в будничные дни науки (таково положение в неклассической науке), а в моменты ее обобщения. Но в последнем счете частные каузальные концепции толкали мысль к каузальному объяснению бытия Вселенной в целом. Именно эти импульсы, которые шли от науки к философии, должны были привести к концепции *causa sui*. Другие объяснения — прежде всего креационистские — шли не от науки. Идея *causa sui* — прямое обобщение частных каузальных констатаций. Если причины модальных событий находятся внутри природы, внутри протяженных субстанций, то, когда речь идет о самой этой субстанции, нужно апеллировать к ней же, но отбросить понятие внешнего воздействия, ввести в понятие причины внутреннее воздействие: природа развивается таким, а не иным образом, потому что такова ее внутренняя структура. Детерминизм теряет связь с идеей внешнего принуждения; причина может состоять во внутренней природе объекта: от треугольника, говорит Спиноза, никто извне не требует, чтобы сумма его углов была равна двум прямым углам*. В этом отсутствии внешних импульсов, в этом имманентном воздействии природы на самое себя состоит свободная причина, *causa libera* бытия. Природа, которая действует таким образом, — это производящая природа, *natura naturans*. Когда мы рассматриваем только результат этого постоянного воздействия природы на самое себя, перед нами сотворенная природа — *natura naturata*.

3. *Natura naturans*

Соотношение между *natura naturans* и *natura naturata* — одна из самых важных историко-философских проблем,

* Спиноза Б. Избранные произведения: в двух томах. Т. I, стр. 378.

связанных с взаимодействием классического рационализма и классической науки. Познание *natura naturans* — это познание природы в ее целостности и единстве, познание гармонии мироздания, объективного *ratio*², которое определяет в качестве *causa libera* все, что происходит в природе. Очевидно, познание *causa libera* должно иметь математический характер, аналогия этого понятия с геометрической необходимостью равенства суммы углов треугольника двум прямым углам проникает в самое существо *causa libera*. Познание *natura naturata* — познание созданной природы. Спиноза считает его неадекватным. Оно оперирует общими понятиями, универсалиями. Эти понятия — то, что Спиноза называет «трансцендентальными терминами» («бытие», «ничто»), и родовые понятия («человек», «лошадь») — результат затемнения, затушевывания различий между индивидуальными представлениями. Однако и эмпирическое познание неадекватно, оно охватывает только ту сторону внешних объектов, которая обращена к органам чувств. Но для Спинозы неадекватное познание — это только негативное определение, это недостаток истинного адекватного знания. Такая недостаточность обнаруживается при восхождении к истинному знанию. «Как свет обнаруживает и самого себя, и окружающую тьму, так истина есть мерило и самой себя и лжи»*. Истинное, адекватное познание — это познание *natura naturans*, высшей конкретности, не раздробленной родовыми понятиями, но объединенной общей каузальной связью, необходимостью. Эта необходимость аналогична математической, она приобщает индивидуальные и переходящие элементы бытия к вечности, ведь необходимость для треугольника иметь сумму углов, равную двум прямым углам, — это вечная необходимость. Из природы разума, — говорит Спиноза, — вытекает, что он постигает предметы в их вечной форме**.

Нет нужды отмечать здесь ранние эквиваленты позднейших гносеологических идей. Для выяснения связи спинозовского рационализма с наукой нужно остановиться на другом. Что означает названная только что «форма вечности» для познания динамики, нетождественной парадоксальности мира? Включает ли адекватное познание, познание *natura naturans*, констатацию и объяснение живого многообразия модусов или схема Спинозы сводит его многообразие к субстанциальному тождеству?

Именно эту сторону дела имеет в виду Гегель в своих существенных для нашего времени оценках философии Спинозы.

* Там же, стр. 440.

** Там же, стр. 443.

Мы остановимся на нескольких замечаниях Гегеля в «Науке логики», где Спинозовская субстанция сближается с неподвижным бытием Парменида.

В первой книге «Науки логики», введя понятие становления, Гегель поместил большое примечание, посвященное разграничению и изоляции абстрактных понятий «бытие» и «ничто». Здесь говорится, что бытие само по себе в качестве истинного, ничем не опосредствованного начала не может развиваться в сторону чего-либо другого. «Из него столь же мало может что-либо вырваться, как и ворваться в него; у Парменида, как и у *Спинозы*, не должно быть поступательного движения от бытия или абсолютной субстанции к отрицательному, конечному»*.

С этой концепцией «бытия» как чистого, ничем не опосредствованного начала мы еще столкнемся. Но уже сейчас видно, что расхождение между Спинозой и Гегелем включает различное понимание и *начала* и *опосредствования*. Для Гегеля «бытие» — это начало, потому что оно ничем не опосредствовано. Поэтому из ничего ничто не может следовать, и таким образом *начало есть вместе с тем и конец*** . Для Спинозы бытие может быть началом, будучи опосредствованным, потому что оно — *causa sui*, оно — богатая опосредствованиями, определениями, в том числе конечными определениями, высшая конкретность. У Спинозы опосредствование бытия не внешнее, а внутреннее, в нем самом. Приходя к бытию, к субстанции, мы оказываемся в начале, мы встречаем *natura naturans*, готовую к дальнейшему опосредствованию, к созиданию, к дифференциации, полную модусов. В этом смысле у Спинозы *конец есть вместе с тем и начало*.

Дальше Гегель переходит к проблеме возникновения многообразия, различия, нетождественности, определенности из предельных, абсолютно единых, абсолютно неопределенных абстракций. Здесь Гегель высказывает очень важную мысль: эти неопределенные абстракции имеют смысл только при наличии определенного многообразия. Это замечание сделано по поводу абстракции абсолютного, пустого пространства, что особенно интересно для истории науки и выяснения естественнонаучных истоков проблемы бытия. Абсолютного, пустого пространства, как и абсолютного, пустого времени, нет. «Нет, т. е. эмпирически не существует таких пространств и времен, которые были бы неограниченными пространствами и временами,

* Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т. 5. М., 1937, стр. 83.

** См. там же.

не были бы наполнены в своей непрерывности многообразно ограниченным наличным бытием и изменением, так что эти границы и изменения нераздельно и неотделимо принадлежат пространственности и временности*.

Аналогично чистое сознание не существует, оно наполнено определенными чувствами, представлениями, желаниями. Здесь Гегель как будто прямо указывает на апории гомогенной протяженной субстанции и гомогенной мыслящей субстанции Декарта.

Однако уже сами абстрактные понятия неопределенного, чистого бытия, абсолютного пространства и времени, незаполненного мышления предполагают определенное бытие, заполненное конечными областями пространства, заполненное событиями время. «Должна быть обнаружена ничтожность мысли о чистом пространстве и т. д., т. е. чистого пространства и т. д., взятого в нем самом, т. е. должно быть показано, что оно как таковое уже есть своя противоположность, что в него, взятого в нем самом, уже проникла его противоположность, что оно уже само по себе есть нечто, вышедшее за пределы самого себя, — определенность»**.

Если так, если чистое бытие уже предполагает определенное бытие, то почему же началом не может служить многообразие, богатая определениями конкретность? В третьем отделе второй книги «Науки логики» («Действительность») Гегель отчасти раскрывает корни своей концепции начала как чистого, неопределенного бытия. Он говорит о *causa sui* и о других фундаментальных понятиях Спинозы и продолжает: «Эти понятия, как бы глубоки и правильны они ни были, представляют собой дефиниции, непосредственно принимаемые в науке с самого начала. Математика и другие подчиненные науки необходимо должны начинать некоторыми *предпосылками*, составляющими их стихию и положительную основу. Но абсолютное не может быть некоторым первым, непосредственным, а есть существенно *его результат*»***.

Конечно, в мышлении богатство определений — заполненное пространство и время, природа и история — это результат последовательного перехода от абстракций к высшей конкретности. Математика и «другие подчиненные науки» (в этом контексте математика фигурирует как некоторый аппарат постижения

* Там же, стр. 87.

** Там же, стр. 88.

*** Там же, стр. 647.

истины, приближения к абсолютному) исходят из абстрактных предпосылок. Но абсолютное — высшая конкретность — это не предпосылка, а результат перехода к конкретному.

Так это происходит в познании. Реально же конкретное — предпосылка исходных абстракций*. Спиноза вводит в качестве исходного понятия природу как гетерогенное, многообразное, конкретное множество, т. е. как будто бы не пользуется исходными чистыми абстракциями и отходит в этом смысле от того, что делают математика и «другие подчиненные науки». Но субстанция Спинозы не является нерасчлененным хаосом, она разделена на модусы, разделена абстрактными понятиями.

Быть может, некоторая естественнонаучная аналогия поможет отчетливее представить эти очень тонкие контroversы. Вернемся к пространству, как к наиболее важному для естествознания исходному понятию. Пространство Ньютона — гомогенное и пустое. Классическая наука в целом строит на этом абстрактном фундаменте сложное, конкретное здание. Она отрицает эту первоначальную абстракцию, заполняет ее телами, их взаимодействиями, событиями и приходит к высокой конкретности физических многообразий. Пространство Эйнштейна — иное. Оно сразу представляется определенным, обладающим различной кривизной, зависящей от всей совокупности распределенных в пространстве масс, энергий, импульсов. В теории Эйнштейна самые первые абстракции уже не абстракции в традиционном смысле, они явно зависят от реальных конкретных условий. Исходное определение Эйнштейна — это не Ньютоново: «Абсолютное пространство по самой сущности, безотносительно к чему бы то ни было внешнему, остается всегда одинаковым и неподвижным»**. Исходное определение Эйнштейна — это пространство, слитое со временем, причем кривизна пространства-времени зависит от физических условий. Здесь началом анализа служат абстракции, образующие конкретную картину пространства, заполненного событиями определенного, гетерогенного в результате такого заполнения, состоящего из конечных модусов.

По-видимому, неклассическая ретроспекция позволяет увидеть динамизм спинозовской субстанции, который не увидел Гегель. Остановимся на этой проблеме.

* См.: Маркс К. Введение к работе «К критике политической экономии» // Сочинения. Т. 12, стр. 727.

** Ньютон И. Математические начала натуральной философии (перевод А.Н. Крылова) // Крылов А.Н. Собрание трудов. М.—Л.: Изд-во АН СССР, 1936. Т. VII, стр. 30.

Для классической мысли динамизм, движение, время, изменение во времени были дополнением по отношению к покою, к трехмерному, одновременному, «мгновенному» пространству. Вселенная перипатетической науки — это, прежде всего, неподвижный каркас центра и границ мира. Чтобы сделать его подвижным, динамичным, нужно к этой схеме прибавить: «плюс время!». Это и сделала классическая наука. Система Ньютона с ее одновременностью, с иллюзией реального бытия мира в один и тот же для всего мира данный момент, не полностью рассталась с неподвижной Вселенной перипатетиков. Она ограничила неподвижную Вселенную данным мгновением и прибавила к этой мгновенной, одновременной, но реальной Вселенной: «плюс время!».

Когда Эйнштейн исключил мгновенное действие на расстоянии и абсолютную одновременность из научной картины мира, классическая схема: «мгновенная статическая гармония *плюс время*» уступила место иной схеме. Четырехмерной схеме, которая уже не требует «плюс время!», которая не просто содержит время как дополнительную по отношению к пространству самостоятельную реальность, а лишает реальности и время, и пространство, сохраняя ее для пространственно-временного континуума.

Гармония эйнштейновского мира — это каркас четырехмерных мировых линий³. Этот каркас — отнюдь не мгновенная схема мироздания, не статика, требующая дополнительного «плюс время!». Время, изменение во времени, динамика уже присутствуют в этой схеме. Неизменная схема мировых линий описывает изменение, движение. Это — динамическая схема.

Что же представляет собой субстанция Спинозы? Она, в качестве *causa sui*, порождает себя, она является *natura naturans*, т. е. она творит, обновляет себя, создает все новые и новые звенья *natura naturata* и снова выступает в этих звеньях как *natura naturans*. Гегель видит в этой субстанции нечто неподвижное, аналогичное трехмерному миру, к которому динамизм присоединяется в качестве дополнения: «и время!», Гегель включает исходное, чистое бытие в цепь мирового процесса, отождествляя его с «*ничто*» и переходя от них к становлению. Но бытие, являющееся *causa sui*, гетерогенное, включающее модусы, динамичное, не должно сталкиваться с «*ничто*», чтобы стать динамичным, подобно тому как четырехмерная схема мироздания делает ненужным прибавление времени, изменчивости, эволюции, прибавление: «плюс время!»

Это не только аналогия. Гегелевское чистое бытие — философское обобщение абстрактных категорий, освобожденных

от конкретного содержания. Гегель отождествил это лишенное конкретного содержания бытие с «*ничто*», и это было радикальным переломом в учении о бытии. Одним из истоков такой абстракции было пустое, лишенное тел пространство, которое облагодало некоторой реальностью в классической науке и потеряло эту реальность в рамках неклассической науки. Концепция бытия у Спинозы — иная, это бытие, которое все время порождает и обновляет себя, это философское отображение пространства, заполненного временными событиями. В классической науке уже было такое четырехмерное пространство; все знали, что реальные события разворачиваются во времени и пространстве. Теория Эйнштейна утверждает только (и в этом — разрыв с классическими основами науки), что четырехмерный континуум не может стать вырожденным, трехмерным, что пространство, взятое вне времени, не может быть ареной реальных процессов, что нет мгновенной или вообще превышающей скорость света скорости реальных физических движений тождественных себе объектов.

В релятивистской ретроспекции классическая концепция движения представляется четырехмерной (но способной к вырождению, к превращению в трехмерную) схемой. Такая схема описывает реальные физические процессы, заполняющие пространство. Концепция Спинозы — это концепция заполненного мира, она соответствует классической четырехмерной схеме, т. е. тому, что ясно проступает в классической науке, когда ее освещают неклассической ретроспекцией.

В целом эволюция науки демонстрировала неотделимость материи и движения. Классическая наука пользовалась понятием покоя материальных тел и придавала этому понятию абсолютный смысл. Релятивистская физика лишила покой абсолютного смысла. Сейчас квантовая физика и, в еще более явной форме, квантово-релятивистские концепции — иначе говоря, теория элементарных частиц — рассматривают даже массу покоя как результат движения и взаимодействия.

Такая эволюция науки обладает некоторой корреспондирующей тенденцией в развитии классического рационализма — своеобразной философской интродукцией. Когда рационалистическая философия XVII века отказалась от непространственных, нематериальных сил, приводящих в движение косную материю, *когда материя стала всем*, она начала фигурировать в философских конструкциях в качестве движущейся, гетерогенной в пространстве и во времени, многообразной и эволюционирующей. Такой и была субстанция Спинозы. Мир, постижимый разумом, оказался миром многообразной

и эволюционирующей материи. Рационализм стал учением о такой материи.

4. Атрибуты

Natura naturans, производящая природа, фигурирующая у Спинозы то под псевдонимом бога, то под своим рациональным названием, — это природа во всем ее единстве и во всем ее многообразии. Здесь еще нет разграничений, родовых понятий, определений, которые всегда являются отрицанием (*determinatio est negatio*). Познание должно ввести эти разграничения, а потом вновь подняться к природе, как высшей конкретности, и тогда она предстает как бесконечное множество определений. Первый шаг к разграничению единой и пока еще лишенной определений природы — это разграничение атрибутов. «Под атрибутом, — говорит Спиноза, — я разумею то, что ум представляет в субстанции как составляющее ее сущность»^{*}.

Таким образом, разум уже вторгся в бытие. Начался процесс упорядочения первоначальной конкретности. Меньше всего отсюда следует, что атрибуты — это формы постижения, свойственные не природе, а разуму. Нет, разум не вводит атрибуты в природу, а находит их в ней, они реальны, они находятся вне разума (*extra intellectum*) и выражают то, что является вечным и всегда присущим субстанции.

Спиноза рассматривает два атрибута субстанции: мышление и протяженность. Но он постоянно повторяет, что число атрибутов бесконечно. Это утверждение породило множество недоумений, высказывавшихся уже при жизни Спинозы его учениками⁴ и все время возникающих доныне. Мы не будем касаться существующих в указанном вопросе контроверз и ограничимся следующей попыткой разъяснения бесконечной множественности атрибутов.

Эта попытка связана с проблемой заполнения пространства — ахиллесовой пятой картезианства и сквозной апорией физики от древности до наших дней. Спиноза говорит, что разум познает субстанцию в двух ее атрибутах: протяженности и мышлении. Здесь сразу же возникает проблема содержательности мышления и заполненности пространства. Декарт хочет придать содержательность мысли, заставляя ее отобразить другую субстанцию — протяженность: мышление постигает движения дискретных тел. Но сама дискретность тел,

^{*} Спиноза Б. Избранные произведения. Т. I, стр. 361.

их индивидуализация, остаются простым отображением мысли, тела лишены физического бытия, если они — части гомогенной субстанции. Лейбниц впоследствии придал дискретным телам динамические свойства, но при этом он, по существу, отказался от проблемы заполнения пространства; последнее у него является не субстанцией в смысле Декарта и не атрибутом в смысле Спинозы, а вторичным понятием — результатом непротяженных сил. В атомистике XVIII в. и позже частицам приписывали динамические свойства, прежде всего вес, который оказался пропорциональным массе и практически стал количественной мерой вещества в его отличии от пространства, т. е. мерой Демокритова «бытия».

Концепция заполненной протяженности не была и не могла быть обобщением указанных динамических тенденций. Она была только вопросом, только убеждением, что атрибуты субстанции не ограничиваются мышлением и протяженностью, без какой-либо догматической метафизической картины. Но этот вопрос, это убеждение, при всей своей крайне неопределенной форме был вопросом о заполненности пространства.

Представим себе, что субстанция не обладает иными атрибутами, помимо мышления и протяженности. Тогда оба эти атрибута опустошаются: мышление теряет объект, а протяженность субъект. Мышление происходит, но о чем это мышление? Мы возвращаемся к картезианскому *cogito* — абстрактному мышлению. Для другого атрибута остается без ответа аналогичный вопрос: что обладает протяженностью? Это был бы возврат к пространству Декарта, заполненному неотличимой от него материей и поэтому не заполненному физически отличимыми одно от другого телами. Но Спиноза не возвращается к картезианской апории. Субстанция Спинозы обладает другими атрибутами. Они-то и создают подлежащее в фразе: «*нечто* обладает протяженностью». Это и есть материя в ее отличии от пространства. «Нечто», обладающее протяженностью, обладает бесчисленными атрибутами. Человек не может постичь этот бесконечный объект иначе как в пространственном представлении, но это не значит, что атрибуты субстанции сводятся к протяженности. Бесконечное число атрибутов означает бесконечную сложность объекта: как бы долго мы ни сводили его к величине, форме, группировке и перегруппировке, всегда остается нечто, служащее обладателем величины и формы, субъектом группировки и перегруппировки. Это очень общая концепция бытия как единства Демокритова «небытия» (пространственно-геометрического «сказуемого»), поведения тел,

их координат и различных комбинаций и производных пространственных определений) и Демокритова «бытия» (самих тел в их отличии от пространства — «подлежащего» в физических констатациях).

Принципиальная содержательность мысли и принципиальная наполненность пространства позволяет отчетливей оценить роль того математического метода, которым Спиноза пользовался при изложении и, как можно утверждать, при конструировании своей системы. Цепь дефиниций, теорем, короллариев и схолий — это не математический аппарат и, вместе с тем, не внешняя форма изложения, которая стала модной, распространенной и, подчас, высмеиваемой в следующем столетии. Спиноза хочет построить всю систему познания на понятии необходимости, устранив цель, случай, недетерминированную волю и отыскивая ту необходимость, которая фигурирует в математике, например необходимость для круга иметь равные радиусы. Эта необходимость не имеет характера последовательности во времени, радиусы не становятся равными после того, как возникает круг. Необходимость здесь не реализуется во времени. Она носит вечный характер и не более зависит от времени, чем необходимость теоремы, вытекающая из содержания аксиомы. Но мы уже видим, что такая, как бы чисто логическая необходимость, царящая во всей природе, вовсе не означает неизменности природы во времени и в пространстве. Пространство и время не исчезают, не уступают место вневременной и внепространственной логико-математической необходимости, они как бы сплавляются в последней. Математический метод Спинозы — это метод познания объективного мира, причем такой метод познания, который неотделим от объекта познания. Брюншвик⁵ говорит, что аналитическая геометрия служит фундаментом спинозовской теории познания*. Но математический метод Спинозы не только соединяет мышление и пространство и демонстрирует их единство, сближая всю теорию познания с аналитической геометрией. Сама геометрия становится идеальной схемой познания бытия. Адекватного познания, восходящего, как мы знаем, не к абстрактным универсалиям, а к богатой, бесконечно богатой конкретности, к *natura naturans*. Геометрическая схема становится схемой мироздания. Если мы ищем прототипы релятивистской картины мира, где *ratio* мира — это каркас мировых линий, четырехмерная геометрическая схема, то наша мысль должна обратиться не только к Декарту и даже не столько

* *Brunschvicg L. La philosophie de l'esprit. Paris, 1949. P. 173.*

к Декарту, сколько к Спинозе. У Декарта геометрия стала физикой, но физикой, не отличимой от геометрии. У Спинозы геометрия превратилась в более общую и широкую теорию, это уже не только аксиомы, теоремы и определения, относящиеся к пространству. У Спинозы пространство — только один атрибут субстанции, и геометрия Спинозы распространена на мир в целом, на субстанцию в целом. Современная концепция абстрактных пространств сопоставляет их не только с протяженностью, но и с практически любыми многообразиями. У Спинозы его геометрический метод раскрывает необходимость — высшую истину бытия — уже не для *любого* многообразия, но для всего бытия в целом, она заменяет или воплощает мировую душу Джордано Бруно, и если геометрический аппарат теории относительности называют иногда физической геометрией, то математический метод Спинозы — это гносеологическая геометрия; это не только метод или один из методов разума, это — универсальный метод разума, ведущий его к адекватному познанию бытия в целом.

5. Модусы

Третье из фундаментальных понятий философии Спинозы — понятие модуса, — казалось бы, ближе всего к позитивной науке, к наблюдению, к эксперименту. Модус — это состояние субстанции, обусловленное не внутренней сущностью, а внешними воздействиями. Это конечные формы бесконечных атрибутов субстанции. Исходное определение модуса — его конечный характер. Модус — нечто определенное, а поскольку определение — это отрицание, то понятие модуса включает понятие границы, предела, за которым данный модус исчезает. Мышление — атрибут субстанции — бесконечно, но оно состоит из отдельных, сменяющих друг друга модусов — идей. Протяженность — другой атрибут субстанции — неограниченна, пространство бесконечно. Но оно включает определенные и, следовательно, ограниченные, конечные тела. Субстанция состоит из индивидуализированных, ограниченных, определенных, конечных объектов. Это — ее состояния, ее модусы. Они лишены свободы и детерминированы извне, Спиноза называет их *causati*^{*6}.

Но это только первый тезис Спинозы. Далее — новый поворот мысли, очень важный для проблемы бытия. Речь идет о понятии бесконечных модусов. Отдельный конечный модус

* Спиноза Б. Избранные произведения. Т. I, стр. 388–389.

ограничен другими. Одно тело ограничено другими, одна идея в потоке мышления сменяется другой. Этот процесс ограничения сам неограничен. Поэтому модусы в своей сумме образуют неограниченные, бесконечные состояния субстанции. Спиноза называет их бесконечными модусами. Таким образом, наряду с едиными, нерасчлененными атрибутами субстанции, возникают также бесконечные, но расчлененные, с индивидуализированными элементами, бесконечные модусы. В учение о субстанции входит нетождественность, различие, модификация. Без этого не могло бы быть модусов, модусы и есть различающиеся, определенные состояния субстанции. Но теперь субстанция предстает перед нами как нечто гетерогенное. Если модификация атрибута необходима, то она существует как бесконечная модификация. Одно движение сменяется другим и определяется другим, но это другое движение, в свою очередь, определено. Это движение определено другим модусом, другой причиной, последняя — снова другой, и этот ряд бесконечен. Такие ряды модусов и образуют в своей совокупности *natura naturata*, произведенную природу.

Термины *natura naturans* и *natura naturata* имеют долгую историю, они радикально меняли свой смысл от неоплатоников и ранних комментаторов Аристотеля до Нового времени. У Спинозы противопоставление и неотделимость понятий творящей и сотворенной природы приобрели такой глубокий и общий смысл, что уже нетрудно увидеть логические связи между этими понятиями и современными коллизиями науки.

Natura naturans — совокупность атрибутов субстанции. *Natura naturata* — совокупность ее модусов. Непрерывный и лишенный определенности атрибут (для нашей задачи в качестве атрибута нужно иметь в виду протяженность) превращается в бесконечное многообразие определенных, конечных модусов. Без такого перехода понятия субстанции и атрибута теряют, с точки зрения Спинозы, свой смысл, ведь фундаментальнейшая идея спинозизма — это тождество творящей и сотворенной природы. Спиноза выражает эту идею формулой: могущество бога есть существо бога⁷. «Могущество бога» — это сотворенная природа, «существо бога» — это творящая природа. Их тождество означает, что помимо природы в мире нет ничего реального, что сотворенная природа есть в то же время творящая, что природа это *causa sui*, что в самой сущности природы заложено ее творение.

Такая интерпретация спинозизма была выходом из рационализма в науку. Наука задолго до Фейербаха перешла от *deus sive natura* к *aut deus aut natura*⁸. Но подобный переход

вытекал из самой сути спинозизма. И именно понятия, демонстрирующие неотделимость *natura naturans* от *natura naturata*, наиболее отчетливым образом демонстрируют единственность сделанного наукой выбора между богом и природой, логическую невозможность иного выбора. Если модусы и их совокупность — сотворенная природа — противостоят творящей природе и если последняя противостоит сотворенной природе, модусам, конечному, входящему в эмпирический опыт, то проблема отношения бога к миру сохраняет смысл. Но если эти полюсы сливаются, то природе не противостоит ничто, рационализм окончательно рвет со всеми формами креационизма и поворачивается к науке. Позади остаются все формы связи бога с миром, в частности все модификации неоплатоновской эманации. Впереди, в качестве основной проблемы находится переход от неопределенных и нерасчлененных атрибутов субстанции к ее определенным, конечным модусам и к бесконечным множествам конечных модусов.

Переход от метафизики XVII в. и классического рационализма XVII в. к классической науке, от Декарта и Спинозы к Ньютону был переходом к таким бесконечным множествам. Метафизика XVII в. уделяла преимущественное внимание творящей природе, фигурировавшей под псевдонимом бога. Завершением метафизики XVII в. был спинозизм, который сделал этот псевдоним только псевдонимом. После Спинозы (начиная с Лейбница, — он был уже не только последним из великих метафизиков XVII в., но и одним из первых натуралистов XVIII в., который в этом отношении начался во второй половине XVII в.) центр тяжести теоретических процессов переместился в *natura naturata*, в сотворенную природу. Но при этом в науке уже не появлялась в явной форме проблема происхождения *natura naturata*, и в этом отношении классическая наука изолировалась от классической философии. Подобный переход имел отчетливые исторические корни, но здесь была и собственно логическая предпосылка — освобождение протяженной природы от фантома внешних непротяженных сил. Такое освобождение и было сутью спинозизма, смыслом всех категорий, соединяющих *natura naturata* с *natura naturans*.

Классическая наука сосредоточила свое внимание на сотворенной природе, но ее основные пути в неявной форме продолжали связывать сотворенную природу с творящей и, как мы увидим позже, проблемы бесконечных модусов и всего того, что связывает атрибуты субстанции с ее модусами, бесконечное с конечным, лежали на этих главных путях. Сейчас,

чтобы подготовить такой «неоспинозистский» анализ классической (а затем и неклассической) науки, мы вернемся к одной из проблем учения Спинозы о модусах. К проблеме их индивидуализации.

В индивидуализации конечных модусов и состоит переход от атрибута к бесконечному многообразию. Геометрическим прообразом бесконечного модуса, бесконечного числа конечных модусов могло бы служить пространство, в котором имеется некоторая система координат. Пространство, в котором точки не параметризованы и неотличимы, соответствует протяженности как атрибуту. Когда точка характеризуется некоторым значением координат, мы получаем конечный модус, и бесконечное многообразие этих модусов становится бесконечным модусом. Но протяженность — атрибут субстанции, поэтому Спинозу не удовлетворил бы чисто геометрический пример. Действительно, отвечая на вопрос Чирнгауса о смысле понятия бесконечного модуса⁹, Спиноза писал, что примером такого модуса по отношению к протяженности служит движение и покой*. Иначе говоря, то, что мы назвали бы поведением тела в данной точке пространства. Современный эквивалент бесконечного модуса, соответствующего протяженности, — это параметризованное пространство с находящимся в нем физическим полем, пространство, в котором точки различаются физически, т. е. различными экспериментально регистрируемыми процессами.

Приведенный пример современной интерпретации спинозовского модуса на первый взгляд кажется противоречащим определению модуса как конечного состояния субстанции. Речь идет о точке и о бесконечно малых значениях. Было бы легко развеять это сомнение ссылкой на то, что конечным объектом или конечным состоянием могут быть конечные значения координат, скоростей и других величин. Но здесь действительно сложная проблема. Дифференциальное исчисление и дифференциальное представление о движении (им будет посвящена одна из дальнейших глав) позволяют рассматривать конечные объемы пространства как бесконечные множества различных бесконечно малых объемов, каждый из которых характеризуется некоторыми различными конечными значениями геометрических и физических величин. Это означает, что каждый элемент протяженной субстанции включает принципиальную возможность своего представления в виде бесконечного многообразия физически различных модусов.

* *Spinoza B. Opera. Haga, 1852. Vol. 1. P. 674–675.*

Индивидуализация модусов — условие перехода от неопределенной *natura naturans* к определенной *natura naturata*. Но у Спинозы эта сторона дела — нетождественность модусов, их индивидуальность, их определенность — меньше подчеркивается, чем другая сторона — единство и неразличимость субстанции. В этом смысле Спиноза продолжает линию Бруно, для него главное — зависимость модусов, индивидуальных состояний, индивидуальных актов от природы в ее нерасчлененной целостности. Но Спиноза делает радикальный шаг вперед, устраняя самым решительным образом мировой разум как нечто стоящее над природой, нечто личное. Существует только объективное *ratio* мира, которое находится в самой природе. *Ratio* мира — это процессы, которые происходят в мире. Познание этого *ratio* — это познание субстанции, протяженной субстанции. Адекватное познание находит эту субстанцию, расматривая модусы как звенья необходимой, но допускающей никаких отступлений каузальной гармонии мира.

Спиноза был дальше от позитивной науки, чем Декарт или Лейбниц. Среди ученых следующего столетия было немало картезианцев и лейбницеанцев. Спинозистов среди них, за малыми исключениями, не было. Но в смысле близости философских позиций к самым общим и глубоким фарватерам науки Спиноза в XVII в. был впереди всех. Именно у него рационализм стал учением о протяженной субстанции и только о ней. Разум уже не диктует природе свои законы, не ищет в природе то, что соответствует его идеалам, он вообще перестал противопоставлять себя природе. Это и значит, что рационализм стал наукой. Если наука, начиная с XVII в., обрела принципы, которые могут быть обобщены и модифицированы, но не могут быть отброшены и остаются справедливыми в своей области как законные аппроксимации, то рационализм в XVII в. пришел к таким понятиям, которые были обобщением и предвосхищением исторически инвариантных принципов науки. Основным понятием рационализма, каким он стал в философии Спинозы, было понятие творящей природы, неотделимой от сотворенной природы, от модусов — конечных, определенных, меняющихся, доступных количественному анализу и экспериментальной констатации. Отныне изучение модусов стало адекватным познанием субстанции, наука ищет в модусах нечто единое, но это единое она ищет именно в модусах, в нетождественном, меняющемся. Это значит, что познание, действуя на природу, экспериментально вызывая изменения модусов, сопоставляя их изменения с математическими образами, находит в природе *causa sui* и теперь

уже не сохраняет ничего за пределами этих методов, ни априорных конструкций разума, ни чисто эмпирических констатации.

Таким образом, именно учение Спинозы о модусах субстанции было той стороной рационализма, которая была обращена к математике и эксперименту, к их синтезу, т. е. к тому, что сделало развитие науки последовательным рядом все более достоверных сведений о мире. С концепцией Спинозы связано убеждение в их достоверности. Она гарантируется необходимостью, детерминированностью, однозначностью всего, что вытекает из творящей природы. Слово «вытекает» обозначает здесь нечто аналогичное математическому выводу типа «из аксиомы вытекает теорема», с той разницей, что на аксиомах прерывается ход математической дедукции, а *natura naturans* не является последним звеном каузальной цепи. Последнее обстоятельство следует подчеркнуть, оно весьма важно. Творящая природа не может быть последним звеном каузальной цепи, потому что она является и сотворенной природой, потому что она рождает самое себя в процессе бесконечного обновления, в качестве *causa sui*. Именно этот в высшей степени нетрадиционный, парадоксальный и глубоко антидогматический смысл *natura naturans* нужно иметь в виду, когда речь идет о концепции модусов. Какую роль в возникновении модусов как конечных объектов играет это единство творящей природы, отсутствие в ней определений, разграничений, конечных объектов? Как эта бесконечная нерасчлененная стихия оказывается множественным определенными и конечными модусов, сотворенной природой? Или иначе: как нерасчлененная субстанция оказывается расчлененной, состоящей из конечных объектов?

Современная наука выросла в непрерывных усилиях понять единство, тождественность, неразрывность: 1) непрерывной субстанции, лишенной конечных элементов и определенных разграничений, и 2) той же субстанции как множества дискретных объектов. Тождество непрерывной субстанции волнового поля и дискретной субстанции, фигурирующей в его корпускулярном представлении, остается наиболее глубокой апорией современной науки, продвинувшейся, впрочем, очень далеко в решении этой апории. Мысль о том, что корпускулярные определения, классические модусы, значения динамических переменных частицы уже содержатся в качестве вероятных в непрерывной субстанции волнового поля, что это поле есть поле вероятностей, что понятие вероятности — не субъективная, субстанциальная категория, — такая мысль воплотилась теперь в достоверные представления о бытии. Но законы науки,

в отличие от большинства государственных законов, обладают обратной силой, они заставляют переоценивать прошлое, видеть в нем то, что раньше не было видно.

6. Играет ли бог Спинозы в кости?

В свете такой ретроспекции учение Спинозы в значительной мере перестает оправдывать традиционную оценку, оно уже не кажется догматическим, оно содержит нерешенные вопросы, которые часто важнее для развития науки, чем окончательные ответы. К числу таких вопросов относится механизм связи между нерасчлененной *natura naturans* и состоящей из определенных модусов *natura naturata*.

Поэтому вполне естественным было вызвать Спинозу в качестве арбитра в споре между Эйнштейном и Бором. В 1937 г., когда Бор посетил Принстон и, как всегда, начался спор с Эйнштейном об основах квантовой механики, он принял несколько неожиданную форму: спорящие обсуждали, какова была бы позиция Спинозы в вопросе «играет ли бог в кости»*.

Вмешательство Спинозы в спор Эйнштейна и Бора могло существенно изменить противостоявшие одна другой физические концепции. Можно представить себе, что апелляция к Спинозе заставила и Эйнштейна и Бора перевести спор в плоскость самых общих контrovers, сопоставимых по общности с понятиями, введенными Спинозой. <...>

Самый факт дискуссии в той форме, в какой она велась в 1937 г., самый факт вызова Спинозы в качестве арбитра чрезвычайно показателен и характерен для современной науки. Вероятно, такая апелляция имела место впервые. Тени Декарта и Лейбница вызывались не раз в течение десятилетий, даже столетий. Но имя Спинозы прозвучало в такой связи впервые. Неклассическая наука в отличие от классической прямо и явно включила в круг своих интересов проблему характера и границ той универсальной необходимости, которая была в столь беспрецедентно точной форме поставлена амстердамским шлифовщиком оптических стекол. Неклассическая наука рассматривает в качестве *физической* проблемы пределы власти бога Спинозы, того бога, который «не играет в кости».

* Последующие страницы (до конца главы) включают отрывки из статьи «Спиноза и Эйнштейн», напечатанной в журнале «Revue de synthèse» (1967, № 45–46), а также вошедшей во второе издание книги: Кузнецов Б. Г. Этюды об Эйнштейне. М., 1970.

Нужно сказать, что Спинозовская универсальная необходимость всего, что происходит в мире, не совпадает (причем не совпадает в кардинальном вопросе) с той необходимостью и однозначной определенностью процессов, которую имел в виду Лаплас, когда он говорил, что, зная положения и скорости всех частиц Вселенной, можно с абсолютной точностью предсказать ее будущее. Различие состоит в том что у Лапласа механизм, подчиняющий частицы такому предсказанию, состоит во взаимодействии частиц. Частица движется однозначным образом под влиянием воздействий извне. Детерминизм Лапласа исключает свободу и, какой бы смысл это понятие ни имело, поведение частицы — результат *внешних* воздействий. Детерминизм Спинозы переносит центр тяжести проблемы на *causa sui*, что выходит за рамки лапласовского детерминизма.

Очень существенная и, может быть, наиболее интересная для современной науки проблема, поставленная детерминизмом Спинозы, — это переход от свободной причинности *natura naturans* к внешней необходимости в мире модусов, в пределах *natura naturata*. Как уже говорилось, Спиноза отождествляет *natura naturans* с тем, что он называет ее *могуществом*, т. е. с совокупностью произведенных объектов. Здесь нет принуждения природы, она не вынуждена действовать тем или иным образом. Здесь необходимость сливается со свободой, которую Спиноза отождествляет с выражением сущности, с необходимостью, вытекающей из сущности. Из понятия *causa sui* следует, что природа свободна, как причина самой себя, и необходима, как следствие самой себя. Из подобной свободной необходимости вытекает *вечность* субстанции, в отличие от преходящего характера всего, что обязано внешнему принуждению, внешней необходимости.

Входит ли свобода и вечность природы в целом в бытие ее конечных объектов, в *natura naturata*, в модусы? Из основных идей Спинозы следует утвердительный ответ. Единая, тождественная себе субстанция со своими бесконечными атрибутами оказалась разделенной на конечные модусы, связанные внешней необходимостью. Но каждый из этих модусов обладает свободой и вечностью, поскольку он является звеном единой природы, поскольку внешнее воздействие выражает в последнем счете свободную и вечную активность творящей природы.

Спиноза не иллюстрирует физическими примерами и натурфилософскими конструкциями эту концепцию: модус, рассматриваемый как часть природы, преходящий и несвободный объект, вновь растворяющийся в целом, обретает свободу

и вечность. Гибкость понятий, способность понятия, как только оно оказалось в наших руках, перейти в противоположное понятие, позволяет нам увидеть в модусе его субстанциальность, вечность, свободу. Он перестает быть модусом, сливается с целым. Вернее, он сохраняет свое индивидуальное бытие, индивидуальность, модальность, конечность, но вместе с тем на первый план выступает его связь с целым. Такая концепция была изложена и развита Спинозой в учении о человеке, о его судьбе и этических идеалах. По-видимому, сопоставление современных физических идей с философией Спинозы должно охватить и философско-этические концепции мыслителя. Когда Эйнштейн спорил в Принстоне с Бором, они, нужно думать, не ограничивали участие Спинозы его натурфилософскими высказываниям, а имели в виду «Этику», причем все ее части.

Здесь следует вспомнить некоторые сопоставления идей Эпикура, Спинозы и Эйнштейна, сделанные во втором очерке этой книги. Основной акцент Эпикура — индивидуализация частиц (их поведение не полностью подчинено макроскопическим законам природы, оно включает *clinamen*¹⁰) и человека (он избегает фаталистической «власти физиков»). Акцент Спинозы иной. Индивидуальная свобода человека и любого тела природы (они объединены понятием модуса) бессодержательна без космического единства, без однозначной необходимости, без подчинения модусов этой необходимости.

Для человека такое подчинение может стать свободным, а необходимость — свободной необходимостью, если его идеи обращены к целому, к природе как целому. Индивидуальное бытие человека — модус. Человек смертен, и его впечатления и воспоминания исчезают вместе с ним. Но его идеи и чувства, обращенные к субстанции, приобщают человека к свободной необходимости целого и к ее вечности. Именно в этой связи Спиноза высказывает уже упоминавшуюся формулу: «Свободный человек меньше всего думает о смерти, он думает о жизни — и в этом его мудрость»¹¹. Эта формула в известном смысле предвосхищает стихотворение Шиллера («Смерти страшиться, мечтаешь о жизни бессмертной? В целом живи; вечно пребудет оно») и высказывания Эйнштейна о смерти и страхе смерти.

У Спинозы страху смерти и самой смерти противостоит интеллектуальная любовь, *amor intellectualis*. Она создает у человека ощущение вечной радости. Об этой радости Спиноза писал во введении к своему незаконченному «Трактату об усовершенствовании разума», Шопенгауэр считал это введение лучшим средством примирения с жизнью¹². Эйнштейн говорил об *amor*

intellectualis Спинозы как о необходимом условии научного исследования. Действительно, чем фундаментальнее проблемы науки, тем в большей степени они эмоционально окрашены amor intellectualis. Неклассическая наука, которая систематически связывает частные проблемы с наиболее общими и фундаментальными — в этом состоит главная причина ее беспрецедентного духовного и экономического эффекта — пронизана amor intellectualis.

Но неклассическая наука не только в эмоциональном плане возвращается к учению Спинозы о связи модусов с субстанцией, о связи конечного с бесконечным. Она исходит в своих авангардных обобщениях не только из бессодержательности макроскопической картины, лишенной микроскопического и ультрамикроскопического заполнения. Она не только заполняет мировые линии современными эквивалентами Эпикуровых clinamen. Она исходит также из физической бессодержательности «чистого» атомизма, приписывающей атомам независимость от их универсального взаимодействия, она приписывает им не только поведение, но и само существование, зависящее от воздействий макрокосма.

Теперь следует вернуться к проблеме смерти и страха смерти в философии Спинозы и в мировоззрении Эйнштейна в связи с amor intellectualis. Это любовь к бесконечному, которая включает конечное бытие человека в бесконечное бытие. Если воспользоваться формулой $a \in A$, где a — конечное, а A — бесконечное бытие, то здесь символ \in , т. е. операция включения, означает приобщение человека к бессмертной субстанции и его свобода — каузальная необходимость становится для него внутренней необходимостью. Но это «телескопическая» концепция. Другая сторона дела — неповторимость индивидуального бытия, известная автономия a , то, что так хорошо выражено в Эпикуровой концепции clinamen, — у Спинозы не находит такого отчетливого выражения, как указанная первая сторона. У Спинозы нет amor individualis, любви к «бунтующему» a , к индивиду в его неповторимом отличии от всего мира, разумеется, в относительном отличии. У Спинозы пафос amor intellectualis связан с синтезом индивидуального и общего, а не с их дополнительностью, т. е. с неразрывностью исключаящих друг друга полюсов, и мы могли бы сказать, что у Спинозы нет amor complementaris, любви к человеку, который не только сливается с целым, но и вместе с тем противостоит целому.

Вероятно, поэтому у Спинозы не встречается та вечерняя грусть о преходящем, индивидуальном, локальном, и та печаль

о бренности индивидуального бытия, о которой говорилось в связи с формулой Эпикура.

Подведем некоторые итоги, относящиеся к месту идей Спинозы в эволюции рационализма, которая вела его к науке. Прежде всего, рационализм приобрел более яркую онтологическую окраску. Он имел ее уже у Декарта — отождествление пространства и материи должно было определить субстанцию и ее свойства так, чтобы они соответствовали чисто рационалистическому критерию ясности. Тем самым *ratio* стало объективным понятием, исходным критерием при построении физической картины мира. Но у Спинозы разум сливается с протяженной субстанцией, они становятся атрибутами одной субстанции.

Далее, у Спинозы рационализм радикальным образом теряет априорные элементы. Исходный пункт дедукции не априорно-логический, не эмпирический и совсем не абстрактный. Он сам подлежит каузальному анализу, рациональное мышление на нем не останавливается, ищет причину существования природы как исходного понятия и находит ее в ней самой. В сущности, у Спинозы вообще нет того, что и до него, и после него фигурировало в качестве «исходного пункта», «начала» и т. д.

Рационализм Спинозы не ограничивается поведением тел, модусами субстанции, а берет в качестве объекта каузального анализа самое бытие. В этом смысле рационализм Спинозы, перешагнув картезианские рамки, становится ультрарационализмом.

Пафос философии Спинозы в единстве субстанции, в той нерасчлененной субстанции, которая является творящей природой. Но Спиноза больше, чем кто-либо из его современников, понимал нераздельность творящей природы и сотворенной, тождества и единства субстанции, с одной стороны, и природы расчлененной, дифференцированной, состоящей из конечных модусов.





Э. В. ИЛЬЕНКОВ

Опередивший свое время

Спиноза навсегда вошел в историю человеческой культуры как философ, чье имя стало чуть ли не символом философии. Поэтому в прямой зависимости от того, как мы понимаем философию, мы понимаем и Спинозу, роль и значение его личности и его учения в истории человечества — ее прошлого, ее настоящего и ее будущего.

Как философ Спиноза — наш современник. И не потому, что мы отстали на 300 лет, а потому, что он на 300 лет опередил свое время, поставив проблемы, не решенные человечеством и поныне, с такой ясностью и остротой, что это может вызвать недоумение: как и почему это стало возможно? И не только поставить, а и найти им решение, до сих пор озадачивающее своей общетеоретической точностью, бескомпромиссностью и неумолимой последовательностью приводящих к нему размышлений...

Своим прямым собеседником — оппонентом ли, единомышленником ли — считали Спинозу такие гиганты, как Фихте и Дидро, Лейбниц и Гёте, Гердер и Гегель, Фейербах и Карл Маркс, Плеханов и Альберт Эйнштейн, а ироничный Генрих Гейне, стараясь найти наиболее точный эпитет, выражающий величие Гёте, назвал его «Спинозой поэзии».

Три столетия продолжает идти Спиноза в авангарде европейской и мировой культуры, все это время оставаясь в самом эпицентре решающих теоретических и идеологических схваток между основными борющимися силами так называемого Нового времени. И все время — на стороне именно тех сил, которые рано или поздно в этих схватках одерживали победу.

В чем же разгадка этого удивительного феномена? На какие важные вещи, волнующие людей и поныне, впервые открыл человечеству глаза этот грустный и задумчивый человек,

проклятый при жизни от имени всех богов земли? Какой таинственной силой наделила его Природа, что он сумел выйти победителем из смертельной схватки с таким могучим противником, как объединенные силы трех «мировых религий», поддержанные всей мощью косности традиционного мышления своей эпохи?

Ответ один. Это могло случиться лишь потому, что Спиноза не был богоборцем-одиночкой, каким его не раз изображали. Потому, что на его стороне незримо сражалась всеодолевающая власть Мировой Необходимости, или, говоря конкретнее, мощь социального прогресса. Потому, что, не придавая особого значения своей персоне и искренне считая себя лишь одним из бесчисленных рядовых борцов за прогресс человеческого рода, Спиноза отдал себя без остатка на беззаветное служение ему.

Когда-то Гёте сказал, что гений — это интеллект, зажатый в тиски необходимости. В этом разгадка гения Спинозы, его личности и его интеллекта. «Индивидуум есть сын своего народа, своего мира, и он лишь проявляет субстанциальность последнего в своей собственной форме», — утверждал, и не без влияния Спинозы, Гегель. И это тоже проливает свет на загадку Спинозы и спинозизма. Поэтому понять Спинозу — значит прежде всего понять его время и его народ, лучшим выразителем «субстанциальных» (т. е. главных, глобальных, решающих) интересов которого он стал.

XVII век в истории Европы — век переломный, кризисный, жестокий: живьем сжигают «еретиков», воюют католики с протестантами, христиане с турками-мусульманами, испанцы с индейцами, немцы с немцами... Льётся кровь, грохочут пушки, обрушиваются топоры на головы приговоренных, мир оглашают крики ярости и боли, ненависти и отчаяния.

Так начинается для Европы Новое время — эпоха буржуазно-капиталистического развития всей ее культуры и всего ее бескультурья, эпоха торговли и промышленности, эпоха напряженного труда и взрывов научного мышления, чередующихся со взрывами кровавого мракобесия, со всеми ее противоречиями, которые будут отныне сопровождать эту эпоху до самого ее конца.

В этом мире и проснулся к духовной жизни юноша Спиноза. Ему повезло с самого начала больше, чем многим. Амстердам — столица Нидерландов, сумевших на время отгородиться от кровавых безумий, бушевавших в соседних странах, — как раз переживал довольно мирную пору своей буржуазной молодости, ремесел, торговли, искусства, промышленности и науки. По сравнению с другими странами Европы эта страна могла в те годы показаться раем земным. Но не «конкистадорь»

ли Ост-Индской компании показали всем последующим поколениям колонизаторов образец жестокости и грабежа народов заморских территорий?!

До прямой поножовщины религиозные распри в Нидерландах доходили редко, хотя, как и везде, католики до хрипоты спорили с протестантами, христиане с иудеями, а различные группы протестантов — друг с другом. Все главные идейные течения тогдашней Европы были тут представлены как в реторте. Со всего мира стекались сюда потоки товаров и потоки информации. И мыслить тут приходилось с учетом горького и тревожного опыта всего окружавшего Нидерланды мира. Понимая при этом, как ненадежно завоеванное благополучие этого островка среди бушующих кровавых волн океана мировых событий.

Нет, жизнь и тут отнюдь не была идиллической. Именно это и заставляло людей размышлять над проблемами века всерьез, а не на досуге, не для удовлетворения склонности к безмятежному философствованию. В частности, и над проблемой религиозного разобщения людей, казавшегося им самим первопричиной их взаимной вражды и нетерпимости, а стало быть, всех войн, грабежей и кровопролитий. И не в известной веротерпимости, а как раз в обратном приходится искать разгадку того направления, в котором очень рано стала развиваться мысль Спинозы:

«...Изложу причины, побудившие меня взяться за перо. Я часто удивлялся, что люди, хвалящиеся исповеданием христианской религии, т. е. исповеданием любви, радости, мира, воздержанности и доверия ко всем, более чем несправедливо спорят между собою и ежедневно проявляют друг к другу самую ожесточенную ненависть; так что веру каждого легче познать по поступкам, чем по добродетелям»¹.

Это говорил человек, на своем собственном горьком опыте убедившийся, что христианская нетерпимость ничуть не лучше, ничуть не мягче, чем нетерпимость мусульманская или иудейская, всю яростную тупость коей он испытал уже в ранней юности. Сегодня кое-кому очень не хотелось бы даже вспоминать об отлучении Спинозы, но История «почему-то» навсегда запомнила два такого рода отлучения — Уриеля Д'Агосты и Спинозы!

Один вид фанатизма ничуть не лучше любого другого — вот в чем рано убедился юноша Спиноза и о чем он открыто заявил миру, вызвав на себя огонь всех видов религиозного мракобесия сразу. Все партии объединились против того, кто не пожелал присоединиться ни к одной из них, чтоб обличать во славу одной из разновидностей безумия и ханжества все остальные. Все хороши, все хуже. Это и стало исходной точкой его философии.

А вовсе не «добрые» традиции иудейства, христианства или мусульманства, как то до сих пор пытаются утверждать современные высокоученые враги его позиции — и иудейские, и христианские биографы, старающиеся во что бы то ни стало отыскать корни его учения именно в толще религиозных традиций, чтобы изобразить его «Этику» как светскую разновидность иудейско-христианского «человеколюбия».

«Давно уже ведь дело дошло до того, что почти всякого, кто бы он ни был — христианин, магометанин, еврей или язычник, — можно распознать только по внешнему виду и одеянию, или по тому, что он посещает тот или этот храм, или, наконец, по тому, что он придерживается того или иного мнения и клянется обычно словами того или другого учителя. *Житейские же правила у всех одинаковы*»² (выделено мною. — Э. И.).

Чтобы заметить это в Амстердаме, вовсе не нужно было обладать сверхпроницательным философским умом, тем более гениальным. Нужна была только элементарная наблюдательность. И еще — элементарная интеллектуальная честность — как перед самим собой, так и перед другими. И еще — известное интеллектуальное мужество, сочетаемое с мужеством нравственным, с готовностью претерпеть неприятности, может быть и немалые, в борьбе за право говорить людям правду. Простую правду, которую они то ли не видят, то ли не хотят признать.

Потому-то эта истина и была высказана в Амстердаме, что Амстердам оказался в те годы подлинной ретортой буржуазного развития Европы. Подлинным центральным храмом города тут рано стала Биржа, а те «житейские правила», которым одинаково следовали тут и еврей, и христианин, и магометанин, и язычник, были достаточно просты, циничны и в то же время неукоснительны. Правила, выражавшие суть товарно-денежных отношений. Правила, обеспечивающие процесс присвоения чужого труда.

Этим правилам молодой Спиноза тоже не захотел следовать: он предпочел своими руками шлифовать линзы и стекла для очков и приборов. Тем самым он также встал в нравственную и интеллектуальную оппозицию не только к миру религиозной поэзии, но и — что не менее важно — к миру торгашеской прозы, денежного капитала и присвоения чужого труда.

Здесь, а не где-либо еще, и следует, верно, искать разгадку гуманистического благородства его мышления и его личности, его логики и его этики. Здесь же надо видеть и гарантию бессмертия его философской системы.

Его философия, изложенная в «Этике», «Богословско-политическом трактате», «Трактате об очищении интеллекта»

и хорошо дополненная перепиской, — это естественная теоретическая позиция человека, умеющего и любящего своими, а не чужими руками делать умные и полезные для другого человека вещи, не торговать ими, извлекая из этого корысть, равно как и из красивых слов о «пользе труда», «воздержанности» и тому подобных «моральных ценностях», составляющих официальный кодекс мира торговли и эксплуатации человека человеком.

Поэтому «Этика», которую он не торопясь писал в тиши, без расчета на литературный успех и славу, и смогла сделаться подлинным сводом нравственной аксиоматики лучшей фракции нарождавшегося в муках общества — его *трудящейся* фракции, его *рабочего* сословия, и никак не фракции (класса) дельцов, торгашей и банкиров. Отсюда ее неподдельный демократизм — демократизм и логики, и чувства.

Это он, Спиноза, триста лет назад подписал смертный приговор не только всем религиям земли, но и их философскому концентрату — идеализму, показав ясно, как на ладони, общую им всем суть: антропоморфизм, — равно как и всем формам агностицизма — своей теорией познания. Все легенды о боге, об абсолютном духе и прочих сверхъестественных существах — это лишь нагромождение антропоморфных иллюзий, которые человек создает о всемогущей силе бесконечной Природы, приписывая им весь свой собственный эгоизм, всю свою собственную ограниченность — и национальную, и индивидуальную, и всякую иную, — и именно потому, что столь же мало и плохо знает и понимает самого себя, свою собственную природу. А отсюда двойная и потому безвыходная ложь.

Последовательный материализм Спинозы прямо обязывал его, во-первых, очистить человеческие представления о природе (о «боге») от всех следов антропоморфизма, а во-вторых, понять самого человека, по образу и подобию которого кроилось до сих пор представление о «боге», как реальную, телесную частичку великого природного целого. Как крайне своеобразный «модус субстанции», как мыслящее тело.

Мышление — это самое загадочное свойство человеческого тела, которое в силу своей загадочности как раз и дает больше всего поводов для различных суеверий, — так же невозможно отделить от человеческого тела, как и другой его атрибут — «протяженность». Мышление — не что иное, как способ активного действия протяженного тела человека, живущего среди других протяженных тел и взаимодействующего с ними. Отсюда и общее понимание природы мышления, до сих пор поражающее своей точной материалистической

нацеленностью: это присущая каждому мыслящему существу способность строить свои действия, сообразуясь с формой и расположением всех других тел, а не с особой формой и особым расположением частиц, из коих оно само устроено. Мышление в идеале, в пределе своего развития, есть поэтому способность человека (или подобного ему в этом отношении существа) осуществлять свою активную деятельность в мире сообразно совокупной мировой необходимости.

А это и есть свобода. Чем человек активнее, чем большее количество внешних тел он вовлекает в свою деятельность, подвергаясь в силу их противодействия ответным воздействиям с их стороны, тем больше мера его свободы; ибо чем лучше он знает природу вещей, тем умнее (а стало быть, и успешнее) он с ними действует, тем меньше он испытывает их неодолимое сопротивление. Абсолютная свобода — абсолютно полное согласие действий человека с совокупной мировой необходимостью. Реальному, земному человеку до этого, разумеется, очень далеко, но направление, двигаясь по которому он может достигать все большей и большей свободы (единственно доступной ему свободы), этим очерчено совершенно точно и однозначно. И навсегда.

Такое понимание мышления и связанной с ним свободы мог подарить миру только человек труда. Человек, знавший цену и своего и чужого труда, работы умных человеческих рук и потому по достоинству сумевший оценить эту первозданную — никаким «бестелесным духом» не опосредованную, прямую — связь, существующую между работой человеческой головы и работой человеческих рук, которая и разрешает материалистически старинную загадку отношения «души и тела», пресловутую «психофизическую проблему».

Действует в мире и «мыслит» о нем одно и то же тело — тело живого человека. А не два разных, неизвестно как сообщающихся между собой существа, одно из которых — «душа», а другое — «грешная плоть», сама по себе души и мышления якобы лишённая.

Разделение человека на «душу» и «тело», из которого исходит любая религия, — это членение в принципе, с самого начала, ложное. Прочность же этого представления, с которым не смог распрощаться даже великий и проницательный Декарт, покоится на иллюзии, неизбежно создаваемой «интроспекцией» — самонаблюдением. Когда человек внимательнейшим образом, как это делал Декарт, вслушивается и всматривается в свои собственные «внутренние состояния», он, естественно, становится слеп и глух ко всему, что происходит вокруг.

Непосредственно данные ему внутренние состояния собственного тела он при этом сознает, а «могущества внешних причин», которые эти состояния вызвали, он не только не сознает, но даже и рассматривать не хочет.

Так и возникает иллюзия «свободной воли»: «Ребенок убежден, что он свободно ищет молока, разгневанный мальчик — что он свободно желает мщения, трус — бегства. Пьяный убежден, что он по свободному определению души говорит то, что впоследствии трезвый желал бы взять назад...»³.

Поэтому-то ребенок, мальчик, трус и пьяница так легко и начинают верить в сказку о «свободной воле» и об особой — бестелесной и бессмертной — «душе», которая «свободно» командует человеческим телом, будучи сама абсолютно неподвластна связи и порядку вещей в телесном мире вообще, а подвластна только воле и разуму «бога». И сам «бог» начинает тут представляться как такая же «бестелесная душа», наделенная совершенно безграничной «свободой воли», т. е. по образу и подобию ложного представления человека о самом себе...

Принципиально отвергая религиозную иллюзию «свободы воли», Спиноза тем самым впервые устанавливает действительно материалистическое понятие и «воли» и «свободы». Воля толкуется им как вполне реальная способность человеческого тела активно двигаться в мире других тел природы, активно воздействуя на них и подвергаясь их активному противодействию, т. е. испытывая «страдательные», пассивные состояния. Но в таком понимании воля ничем не отличается от мышления, от разума. Это просто лишнее название для мышления — для способности строить свои действия, считаясь с природой (с формой и расположением) всех внешних тел, а не со своими собственными «внутренними состояниями».

Поэтому-то «свободной» эта воля бывает тогда, когда человеческое тело действует сообразно «порядку и связи вещей», а не вопреки им. Когда же человек начинает делать то, что ему «желается», не желая считаться ни с чем, кроме своих желаний, он, естественно, сразу же упирается в неодолимое сопротивление окружающего мира, мира других людей и вещей, и никакой «свободы» не достигает, оставаясь при иллюзии свободы.

Под волей Спиноза и понимает умное, разумное влечение или стремление тела человека, т. е. такое влечение и стремление, которое согласуется с общим порядком и связью тел (как других людей, так и вещей) окружающего мира. А в этот порядок и связь каждое тело вплетено изначально, и человеческое тело не составляет исключения. Его преимущество лишь в том,

что оно способно с этим объективным фактом активно (т. е. сознательно) считаться, корректируя свои действия и стремления в ходе их осуществления. Или, что еще лучше, заранее соотнося их с необходимым и потому неодолимым порядком вещей. Тут-то человек только и обретает действительную, а не мнимую, не вымышленную священниками и Декартом свободу воли.

Свобода воли есть поэтому не даровая подачка, якобы брошенная человеку милосердным и щедрым господом богом, а результат трудной работы самого человеческого тела внутри телесного же мира — способность, которая и рождается и развивается только его собственной активностью.

Это поистине блестящее — и материалистическое и диалектическое одновременно — разрешение старинной проблемы: отношения «свободы» к «необходимости». Решение настолько точное, что, по существу, ничего нового тут не смог прибавить сам Гегель полтора века спустя. И он повторил Спинозовское определение свободы как понятой (познанной) необходимости, кое в чем даже отступив по сравнению со Спинозой назад. По Гегелю, свобода заключается в познании мировой необходимости, по Спинозе — в действовании согласно познанной необходимости, в реальном, телесном акте. И в этом отношении современное, диалектико-материалистическое решение проблемы гораздо ближе к решению Спинозы, нежели к гегелевскому.

Оценить полной мерой действительное величие и значение философии Бенедикта Спинозы человечеству, пожалуй, еще только предстоит. И не только в плане научного понимания «природы человека», решения извечного вопроса философии об отношении «духа» к «материи», «свободы» к «необходимости», а даже и в таких, казалось бы, далеких от философии областях, как современная физика. Эйнштейн это понимал. Недаром он выразил желание (осуществимое вполне реально, без всякой мистики) иметь «третьейским судьей» в споре с Нильсом Бором по поводу перспектив развития квантовой механики не кого-нибудь, а именно «старика Спинозу».

Выдающийся советский психолог Л. С. Выготский писал не раз, что единственная теоретическая система, способная вывести современную психологию человека из тупика в такой сложной проблеме, как проблема эмоций (на языке XVII века она именовалась проблемой «аффектов»), — это система того же Спинозы. Можно думать, что Спинозе предстоит сыграть роль и в решении не только перечисленных проблем. Ибо последовательно материалистический подход к решению

труднейших проблем науки и нравственности никто до Маркса и Ленина не осуществил с такой полнотой, как он.

«Этика» великого материалиста завершается, как известно, рассмотрением вопроса о том, как же именно должны устроить свою совместную — общественную — жизнь люди, понявшие ту простую и великую истину, что для разумного человека «для его самосохранения и наслаждения разумной жизнью, нет ничего полезнее, как *человек, руководствующийся разумом*»⁴, и что именно человек — не вещи, не деньги, не слова и тому подобные мнимые ценности — есть для человека высший и самый интересный предмет в универсуме.

Решение Спинозы и тут гениально и просто, хотя и носит еще очень общий характер. Люди должны организовать в такое общество, которое обеспечило бы возможность каждому из них полностью развернуть в действии свою человеческую природу, стать Человеком с большой буквы. В общество, в котором каждый человек, став разумным человеком, выше всего на свете ценил бы другого столь же разумного человека и действовал бы на благо другого человека, а стало быть, и на собственное благо, отменяя прочь все другие, мнимые ценности и цели.

Спиноза прекрасно понимал, как далеко еще людям до утверждения такого общества, как много им еще предстоит для этого испытать, понять и сделать. Он понимал хорошо и ясно, что сам он до этого «телесно» не доживет, и нимало о том не печалился: «Человек свободный ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни»⁵. И не столько о своей персональной жизни, сколько о жизни всех людей. Поэтому, пока будут вообще жить на Земле люди, будет жить вместе с ними и Спиноза.



ПРИЛОЖЕНИЕ

**Жизнь Б. де Спинозы,
описанная Иоганном Колерусом, пастором
лютеранской церкви в Гааге, на основании
некоторых данных, почерпнутых из сочинений этого
знаменитого философа и из показаний многих лиц,
вполне достойных доверия и близко знавших его**



**Подлинный текст отлучения,
сообщенный в 1862 г. Ван-Флотеном**



ЖИЗНЬ Б. ДЕ СПИНОЗЫ,

описанная Иоганном Колерусом, пастором лютеранской церкви в Гааге, на основании некоторых данных, почерпнутых из сочинений этого знаменитого философа и из показаний многих лиц, вполне достойных доверия и близко знавших его

Спиноза — Философ, имя которого гремит по свету, — был по происхождению Евреем. Родители его дали ему вскоре после его рождения имя *Барух*. Но впоследствии, порвав связь с Иудейством, он переименовал и свое имя и стал подписываться в своих Сочинениях* и письмах *Бенедиктом*. Он родился в Амстердаме 24-го Ноября 1632 года**. То, что о нем обыкновенно

* Переводя Колеруса, сохраняем его характерное написание через большие буквы целого разряда слов, почему-либо импонирующих автору.

** Это показание Колеруса можно считать спорным. В письме к Альберту Бургу (см. письмо LXXIV) Спиноза говорит: «Я сам знал... некоего Иуду, прозванного Верным, который, стоя среди пламени, когда все уже считали его мертвым, вдруг запел гимн: «Тебе, Господи, предаю душу»... Это относится к определенному историческому факту: 25 июля 1644 года некто Лопе де Веро-и-Аларкон, родившийся от христианских родителей в Вальядолиде, был возведен на костер за то, что он бесстрашно исповедовал еврейскую религию и сам себя называл «Иуда верующий». «Если обратить внимание, говорит проф. Гретц, на слова «ipse novi (я сам знавал) quendam Iudam fidum (некоего верующего Иуду)» в изложении Спинозы, — а это необходимо сделать по отношению к такому математически точному писателю, — то из этого следовало бы вывести заключение, что он лично присутствовал при Вальядолидском аутодафе, что он сам видел и слышал, как этот верующий Иуда или Лопе де Веро-и-Аларкон произнес среди пламени вышеупомянутые слова. Следовательно, он в означенном году, когда ему было 14 лет от роду, был еще в Испании. Поэтому Колеруса нельзя считать достоверным свидетелем для определения родины Спинозы» (История евреев. 1618–1760. С. 404–405).

рассказывают и что высказывалось даже печатно — будто он был беден и низкого происхождения, — совершенно неверно: родители его, Португальские Евреи, честные, зажиточные люди, занимались торговлей в Амстердаме, где они проживали в довольно хорошем доме в Бургвале, подле старой Португальской Синагоги. Впрочем, уже самая манера Спинозы в обращении с людьми — его вежливость и обходительность, а также общественное положение его близких и друзей, и наконец состояние, оставленное его Отцом и Матерью, — свидетельствуют о том, что как происхождение, так и воспитание его были выше обыкновенного уровня.

Младшая из двух сестер его вышла замуж за Португальского Еврея *Самуила Карцериса*. Старшая называлась Ревеккой, младшая — Мириам де Спиноза; сын этой последней, Даниил Карцерис, племянник Бенедикта де Спинозы, объявил себя по смерти последнего одним из его наследников. Все это может быть удостоверено Актом, засвидетельствованным у Нотариуса *Либерта Лефа* 30 марта 1677 года в форме Доверенности, адресованной на имя *Генриха Ван дер Спика*, у которого Спиноза квартировал в последние годы своей жизни.

Его первоначальные занятия

Уже в детстве, а еще более того в юности, *Спиноза* показал, что Природа не была неблагоприятна к нему. Он обращал на себя внимание своим живым воображением и умом, в высшей степени быстрым и проницательным.

Так как он высказывал большое желание изучить Латинский Язык, то ему взяли Учителем одного Немца. Для дальнейшего усовершенствования в этом Языке, он обратился к известному *Франциску Ван-ден-Энде*, который занимался преподаванием его в Амстердаме, практикуя в то же время в качестве врача.

Человек этот обучал своему предмету с большим успехом и пользовался прекрасной репутацией, так что все богатые Кушцы Города приглашали его давать уроки своим детям, пока наконец не обнаружили, что Ученики его поучались у него не одной только Латыни, но и некоторым другим вещам, не имеющим с последней ничего общего. Ибо оказалось, что он забрасывал в умы молодых людей первые семена Атеизма. Это факт, который я мог бы, в случае надобности, подтвердить свидетельством многих почтенных людей, которые и по сие время еще здравствуют. Некоторые из них занимали должность Старосты при нашей Амстердамской Церкви, причем исполняли свои обязанности

самым добросовестным образом. Эти добрые души не перестают благословлять память своих родителей за то, что они поспешили взять их из школы столь опасного и нечестивого Учителя и таким образом успели вовремя вырвать их из когтей Сатаны.

Ван-ден-Энде имел единственную Дочь, которая в таком совершенстве владела Латинским Языком, так же как и Музыкой, что могла в отсутствие своего отца обучать его Учеников и давать им уроки. *Спинозе* приходилось часто видеться и говорить с нею, — и он полюбил ее. Он часто признавался, что имел намерение жениться на ней. Она не отличалась особенною красотой или стройностью стана, но выдавалась своим умом, способностями и оживленностью в разговоре. Эти-то качества ее тронули сердце *Спинозы*, а также и другого ученика *Ван-ден-Энде*, Гамбургского уроженца *Керкеринга*. Последний скоро заметил, что у него есть Соперник, приревновав к нему, удвоил свою предупредительность и свои любезности по отношению к возлюбленной девушке. Ухаживанье его имело успех, хотя подарок жемчужного ожерелья ценностью в 200—300 пистолей, который он еще ранее преподнес ей, без сомнения значительно содействовал приобретению ее благоволения. Таким образом она склонилась на его сторону и обещала ему выйти за него замуж, что и было ею исполнено после того, как *Керкеринг* покинул исповедуемую им Лютеранскую Религию и перешел в Католичество. Обо всем этом можно найти сведения в Словаре *Бэйля*, т. III, издание 2-е, в статье о Спинозе на стр. 2770, а также в трактате *доктора Кортхольта de tribus Impostoribus*, в Предисловии к изданию 2-му*.

Что касается *Ван-ден-Энде*, то, будучи слишком хорошо известен в Голландии, чтобы найти себе там какие-нибудь занятия после всего открывшегося, он вынужден был искать их за пределами Родины. Он переехал во Францию, где окончил свое существование самым печальным образом, прожив в течение нескольких лет заработком от своей медицинской практики. *Ф. Гальма* в своем Фламандском переводе статьи о Спинозе,

* Ван Флотен опроверг всю эту романтическую историю. Из приводимого им брачного свидетельства Керкеринга и Клары-Марии видно, что в 1671 году дочери *Ван-ден-Энде* было 27 лет. Следовательно, в 1656 году, когда Спиноза должен был удалиться из Амстердама, ей было всего только 12 лет. Трудно допустить, чтобы двадцатипятилетний философ, с совершенно определенным характером, мог увлечься такою маленькою девочкой. А после отлучения Спиноза, как известно, попадал в Амстердам очень редко и притом на самое короткое время.

стр. 5, сообщает нам, что *Ван-ден-Энде* был обвинен в покушении на жизнь Дофина, после чего приговорен к повешению и казнен. Однако некоторые другие Лица, близко знавшие *Ван-ден-Энде* в бытность его во Франции, подтверждая самый факт казни, указывают на иные причины такого приговора. Они говорят, что *Ван-ден-Энде* пытался возмутить Население одной из Французских Провинций, которая надеялась возратить себе посредством восстания свои прежние Привилегии; причем он имел будто бы собственные виды, а именно — рассчитывал содействовать освобождению Соединенных Провинций от притеснения, в котором они тогда находились, сосредоточив значительную часть сил Французского Короля в пределах его собственного Государства. Для выполнения этих-то замыслов, как говорят, и было снаряжено несколько кораблей, прибывших, однако, к месту назначения слишком поздно. Как бы то ни было, *Ван-ден-Энде* был казнен; нужно, однако, заметить, что если бы он действительно покушался на жизнь Дофина, он, без сомнения, должен был бы искупить свое преступление какою-нибудь иною, особенно жестокою казнью.

***Спиноза занимается теологией,
которую оставляет для изучения физики***

Научившись Латинскому Языку, Спиноза решил заняться Теологией, изучению которой он и предавался несколько лет подряд. Однако умственные силы и способности его, и без того уже весьма значительные, с каждым днем все более и более развивались, так что, почувствовав в себе более склонности к естествознанию, он оставил Теологию, чтобы всецело отдаться Физике. Долгое время он раздумывал над выбором Ученого, Сочинения которого могли бы руководить им в его новых планах. Наконец он наткнулся на Сочинения *Декарта* и с жадностью прочел их. Впоследствии он часто высказывал, что *Декарту* он был обязан всеми своими сведениями по Философии. Правило этого Философа, гласящее, что ничто не должно быть признано истинным, пока не будет доказано на основании веских и прочных аргументов, пришлось ему в высшей степени по душе. Он сделал из него тот вывод, что учение и нелепые принципы Еврейских Раввинов не могут быть приняты ни одним здравомыслящим человеком; ибо все эти принципы имеют своим единственным основанием авторитет самих Раввинов, а вовсе не исходят от Бога, как они на то претендуют, не имея за себя в этом отношении ни тени какого бы то ни было основания.

С этих пор он стал крайне сдержан в обращении с Учителями еврейской Мудрости и, насколько было возможно, избегал каких бы то ни было сношений с ними. Его редко видели в Синагоге, куда он заходил, очевидно, только для соблюдения некоторой формальности, что, понятно, в высшей степени раздражало их против него. Ибо они не сомневались, что он в скором времени совсем покинет их и обратится в Христианство. Однако, по правде сказать, он не перешел в Христианство и не принял Св. Крещения, и хотя после своего разрыва с Еврейством *Спиноза* имел частые беседы с некоторыми учеными Меннонитами, а также со многими просвещенными представителями других Христианских Сekt, он никогда не высказывался ни за одну из них и не примыкал к их Вероучению.

Франциск Гальма в переведенной им на Фламандский Язык статье о жизни *Спинозы* рассказывает на стр. 6, 7 и 8, что незадолго до окончательного разрыва *Спинозы* с Иудейством Евреи предложили ему денежную пенсию, надеясь таким путем склонить его остаться в их среде и не переставать хотя бы время от времени появляться в их Синагогах. Сам *Спиноза* не раз подтверждал это в разговорах со своим Хозяином *Ван-дер-Спином*, а также и с некоторыми другими Лицами, прибавляя, что Пенсия, которую они ему предлагали, простиралась до 1000 флоринов. Но он говорил при этом, что если бы ему предложили сумму и в десять раз бóльшую, он никогда не согласился бы на такое предложение и не стал бы посещать их Собраний из подобных побуждений; потому что он не был лицемером и искал одной только Истины. Господин *Бэйль* рассказывает кроме того, что однажды при выходе из Театра на *Спинозу* бросился с ножом какой-то Еврей, нанесший ему удар в лицо, и что, хотя рана была не опасная, очевидно было, что Еврей намеревался убить его. Однако Хозяин *Спинозы* и жена его, оба и теперь еще здравствующие, передавали мне этот факт совершенно иначе. Они слышали его из уст самого *Спинозы*, который часто рассказывал им, что однажды вечером, выходя из старой Португальской Синагоги, он заметил невдалеке от себя какого-то человека с кинжалом в руке*; это заставило его вовремя остеречься и уклониться, так что удар скользнул только по его одежде. На память об этом событии *Спиноза*

* По-видимому, в этом пункте Колерус перепутал собранные им сведения. Гораздо вероятнее, что фанатик-еврей занес руку на *Спинозу*, подстеревши его при выходе из театра, так как поводом к разрыву *Спинозы* с еврейством и послужило его пренебрежительное отношение к синагоге.

сохранял полукафтанье, пронзенное кинжалом злоумышленника. Между тем, чувствуя, что в Амстердаме он был уже не в безопасности, Спиноза стал подумывать о том, как бы при первой же возможности переселиться куда-нибудь в другое место. Ибо он хотел предаться своим занятиям и размышлениям в каком-нибудь мирном и удаленном от шума убежище.

Евреи исключают его из своей общины

Как только Спиноза разошелся с Евреями и перестал участвовать в их общинной жизни, они подняли против него юридическое преследование согласно своим Церковным Законам и отлучили его от Синагоги. Он сам не раз подтверждал это, заявляя, что с тех пор он порвал с ними всякую связь и всякие сношения. То же самое единогласно утверждают г-н *Бэйль* и Доктор *Музеус*. Амстердамские Евреи, хорошо знавшие Спинозу, также подтверждали мне истинность этого факта, прибавляя, что Акт отлучения был провозглашен старцем *Хахамом Абоабом*, Раввином, пользовавшимся между ними большим уважением. Я обращался к сыновьям этого старого Раввина с просьбой сообщить мне этот Акт, но напрасно: они отговорились тем, что не нашли его между бумагами своего отца, хотя легко было заметить, что им просто не хотелось выпустить его из своих рук и даже сообщать кому-либо его содержание*.

Мне случилось однажды здесь, в Гааге, спросить у одного старого Еврея, в чем состоит Формула отлучения Вероотступника? Мне отвечали на это, что ее можно найти у *Маймониды*

* На основании обнародованного Ван Флотеном акта отлучения (см. ниже, приложение к биографии Колеруса) можно определить, говорит проф. Гретц, кто именно подверг Спинозу отлучению. Главнейшие виновники этого события — старейшины общины: os *Senhores de Mahamad*. Но последние ссылаются на то, что дело было рассмотрено хахамами и что приговор положен был с согласия последних. Хахамами же в эту эпоху были Саул Мортейра и Исаак Абоаб, и неизвестно только, кто исправлял должность Манассе-бен-Израиля, находившегося тогда в Лондоне. Вот почему показание Колеруса, что отлучение было делом одного Абоаба, следует признать неточным. «Верно то, что оба эти хахама, да еще и третий, следовательно, целая коллегия хахамов, произнесли отлучение над Спинозой и что совет старейшин торжественно провозгласил это отлучение» (История евреев. 1618–1760. С. 408). Ван Флотен нашел на отлучении пометку года издания: 5416-й от сотворения мира, т. е. 1656.

в трактате *Hilcoth Thalmud Thorah*, гл. 7, ст. 2, и что она заключается всего в нескольких словах. Однако общее мнение толкователей Писания гласит, что у древних Евреев было три рода Отлучения, хотя это мнение и не разделяется ученым *Иоганном Сельденом*, который в своем латинском Трактате о Синедроне древних Евреев, книга I, гл. 7, стр. 64, признает существование только двух родов. Первый род Отлучения назывался *Ниддуи* и распадался на два момента. Прежде всего виновному воспрещался вход в Синагогу в течение одной недели, причем ему делалось предварительное внушение и призыв к раскаянию и искуплению своей вины. В случае неисполнения этого ему давалась отсрочка еще на тридцать дней или один месяц, в течение которого он должен был опаматоваться от своих заблуждений. Во все это время ему воспрещалось подходить к другим людям ближе, чем на восемьдесят шагов, и никто не мог входить с ним ни в какие сношения, кроме лиц, приносивших ему пищу и питье. Это Отлучение называлось *малым* Отлучением. Г-н *Гофман*, во II т. своего *Словаря*, стр. 213, прибавляет к этому, что никто не должен был пить и есть с таким человеком или мыться с ним в одной купальне; что он мог, однако, присутствовать на общественных Собраниях, хотя молча — с тем только, чтобы слушать и поучаться. Если в течение этого месяца у него рождался сын, ему отказывали в обряде Обрезания, и если этот ребенок умирал, никто не должен был его оплакивать и облекаться в траур. Место же, где его погребали, отмечалось в качестве вечного памятника нечестия, грудой камней или одним, очень большим камнем, прикрывавшим могилу.

Г-н *Гере* в книге своей, озаглавленной *Иудейские древности*, том I, стр. 641, утверждает что ни один из Евреев никогда не был наказуем никаким особым Проклятием или Отлучением, ибо ничего подобного не было в еврейских обычаях. Однако все почти толкователи Св. Писания говорят совершенно противное, и найдется разве весьма малое число лиц — как между Евреями, так и между Христианами, — которые согласились бы с его мнением.

Другой род Отлучения или Исключения из общины назывался *Херем*. Это было изгнание из Синагоги, сопровождаемое ужасными Проклятиями, заимствованными по большей части из гл. 28 Второзакония. Таково мнение Доктора *Дильгерра*, пространно изложенное им во 2 томе *Disp. Re. et Philolog.*, стр. 319. Ученый *Лихтфут*, говоря по поводу первого Послания к Коринфянам, V, 5 (во втором томе своих Сочинений, стр. 890), утверждает, что к этому Отлучению или Изгнанию прибегали тогда, когда по истечении тридцатидневного срока виновный все-таки не являлся

для исповедания своей вины; в этом-то и состоит, по его мнению, второй вид малого Отлучения; заключающиеся в нем проклятия, почерпнутые из Закона Моисеева, произносились над виновным в одном из публичных общественных Собраний Евреев, в присутствии всех участвующих. Восковые или сальные свечи зажигались на все время, пока читался Акт Отлучения; затем Раввин тушил их, выражая этим, что с этой минуты несчастный покидался на произвол своего извращенного разума и бесповоротно лишался света, исходящего Свыше. После такого рода отлучения виновный не мог являться на общественные Соборания, хотя бы только для того, чтобы слушать и поучаться. Однако ему давалась еще одна месячная отсрочка, которую дозволялось продлить в случае крайности еще на два-три месяца — все в той надежде, что за это время он еще сможет одуматься и испросить прощения своих заблуждений. Но если он и тут продолжал упорствовать в них, над ним разражалось третье и последнее Отлучение.

Этот третий вид Отлучения назывался *Шаммата* (*Schammatha*). Это было Отлучение или Изгнание из Собраний и Синагог без малейшей надежды когда-либо вновь быть допущенным туда. Этот род Отлучения назывался еще особым именем *Великой Анафемы*. Провозглашая ее в своих собраниях, Раввины имели с древних пор обыкновение трубить в рога, — что должно было поразить ужасом сердца всех присутствующих. Этим Отлучением преступный лишался всякой помощи и участия со стороны людей, а также милости и снисхождения Самого Бога, и таким образом, предоставленный своим еретическим мнениям, осуждался на неизбежную и вечную погибель. Многие полагают, что это Отлучение есть то самое, о котором упоминается в первом Послании к Коринфянам, гл. 16, ст. 22, где Апостол называет его *Маранафой*. Вот это место: *«Кто не любит Господа Иисуса Христа, — Анафема Маранафа»*, т. е. да будет отлучен навсегда или, по толкованию других, до пришествия Господа, Который рассудит и накажет его. Евреи утверждают, что Формула Отлучения этого рода принадлежит блаженному Еноху, от которого она будто бы дошла до них путем верного и неопровержимого Предания.

Что касается мотивов, заставлявших прибегать к Отлучению, то еврейские Ученые указывают, по свидетельству *Лихтфута* (в приведенном уже нами месте его Сочинений), два следующих: или долги, или распутная эпикурейская жизнь.

За долги отлучали тогда, когда должник, присужденный к уплате Судом, тем не менее упорствовал в своем отказе заплатить кредиторам. То же самое делалось и в наказание

за порочную и эпикурейскую жизнь — т. е. когда человек признавался богохульником, идолопоклонником, нарушителем Субботы или отступником от Религии и Божественной Службы. Ибо в Трактате Талмуда Сангедрин, фол. 99, эпикуреец определяется как человек, который презирает Слово Божие и поучение Мудрых, глумится и издевается над ними и пользуется даром слова для того, чтобы изрекать хулу против Божественного Величия.

Такому человеку не давалось никакого срока для исправления. Он подвергался Отлучению, которое немедленно же разражалось над ним. Прежде всего привратник Синагоги обращался к нему с вызовом явиться туда в первый же день наступающей недели. Но так как обыкновенно такой человек отказывался явиться, то вызывавший его делал об этом публичное заявление в следующих выражениях: «*По приказанию Начальника Синагоги я вызывал такого-то, но он ничего не отвечал и не пожелал явиться на вызов*». После этого приговор излагался письменно и вручался преступнику в качестве Акта Отлучения или Изгнания, копия с которого могла быть приобретена за известную сумму всяким желающим. Если же случалось, что он являлся на вызов и тем не менее продолжал упорствовать в своих мнениях, то Отлучение его произошло устно, причем все присутствующие в Собрании должны были вслух глумиться над ним и указывать на него пальцами.

Кроме этих причин Отлучения ученый *Лихтфут* исчисляет в приведенном уже месте его Сочинений еще 24 причины, указанные в древнееврейских Книгах; но все, что он говорит по этому поводу, слишком пространно, чтобы быть приведенным здесь, и завело бы нас слишком далеко от настоящего предмета нашего изложения.

Что касается Формулы, в которой приговор объявлялся виновному устно или письменно, то вот что говорит об этом Доктор *Сельден* в указанном уже нами месте его Сочинений (стр. 59), заимствованном у *Маймонида*. Прежде всего обозначалось преступление обвиненного или вообще мотив, послуживший поводом к его преследованию. К этому присоединялись выраженные в кратких словах проклятия: «*Этот человек, N. N., отлучается Отлучением Ниддуи, Херем или Шаммата. Да будет он удален, изгнан или безусловно исключен из среды нашей*».

Я долго искал какой-нибудь Формулы, употреблявшейся Евреями в случае такого рода Отлучения, — но напрасно; ибо ни один Еврей не мог или не захотел сообщить мне ее. Наконец, ученый г-н *Суренгузий*, Профессор Восточных Языков

в Знаменитой Школе Амстердама, обладающий в совершенстве знанием еврейской письменности и еврейских обрядов, сообщил мне общеупотребительную Формулу Отлучения, служившую при исключении из Общины всех, замеченных в дурной жизни или ослушании Закона*. Она заимствована из сборника еврейских обрядов, называемого *Кол-бо*, и дана была им мне в латинском переводе. Ее можно прочесть также и у *Сельдена* в его Трактате *De jure naturae et gentium*. стр. 524, кн. 4, гл. 7.

Так как *Спиноза* открыто порвал сношения с Евреями, раздражив предварительно Раввинов противоречиями и разоблачением их нелепых плутней, то нет ничего удивительного, если и они в свою очередь провозгласили его богохульником, ненавистником Закона Божия и Вероотступником, который, удаляясь от них, замышлял перейти на сторону неверных. И нельзя сомневаться в том, что они разразились против него самым ужасным из своих Отлучений. То же самое подтверждал мне один ученый Еврей, уверявший, что при том поводе отлучения, который имел место со *Спинозою*, его должны были предать Анафеме *Шаммата*. Но так как *Спиноза* не явился на эту церемонию, то приговор был изложен письменно, и копия с него была доставлена отлученному. Он протестовал против этого Акта, написав Раввинам ответ на Испанском Языке, который и был получен ими, — что мы и заметим в дальнейшем изложении**.

Спиноза обучается ремеслу

Еврейский Закон и древние еврейские Законоведы указывают на то, что человек не должен довольствоваться ученостью, но обязан изучить кроме того какое-нибудь механическое занятие или ремесло, которое помогало бы ему во всех случаях его жизни и служило бы для него источником жизненного заработка. Так об этом положительно говорит *Рабан Гамалиел* в Трактате *Pirke Aboth*, гл. 2, где он доказывает, что изучение Закона есть вещь весьма желательная только в том случае, если к этому присоединяется какое-нибудь ремесло или

* Во французском издании сочинения Колеруса 1706 года в соответствующем месте формула отлучения, о которой здесь говорится, приведена в тексте.

** В найденной Ван Флотеном рукописи есть указание, что в 1656 году Спинозы уже не было в Амстердаме: он покинул его сейчас же за покушением, сделанным на его жизнь.

механическое занятие. Ибо, говорит он, непрерывный труд в обоих этих направлениях не оставляет места ни для каких дурных мыслей и дел, и таким образом мало-помалу заставляет забыть о зле; тогда как Ученый, не озаботившийся изучением какого-нибудь ремесла, становится в конце концов человеком беспорядочным в своей жизни и распущенным в своих нравах. *Раввин Иегуда* прибавляет к этому, что всякий человек, не обучивший никакому ремеслу своих детей, поступает так же, как если бы он прямо научил их грабить по большим дорогам.

Будучи знатоком Закона и еврейских обычаев, *Спиноза* был, конечно, знаком и с этими правилами, и он не пренебрег ими, несмотря на свой разрыв с Евреями и на свое отлучение. Постановления эти, действительно, весьма разумны и мудры, а потому он воспользовался ими — и прежде, чем удалиться в свое мирное уединение, он избрал ремесло, с которым вскоре вполне освоился. Он научился выделывать стекла для приближающих очков и других употреблений и при том с таким успехом, что покупатели стали со всех сторон обращаться к нему — и это давало ему достаточный заработок для поддержания существования. После его смерти в кабинете его было найдено значительное число таких отшлифованных им стекол, и все они были проданы по довольно высокой цене, что может быть удостоверено описью аукциониста, производившего публичную распродажу оставшегося от него имущества.

Усовершенствовавшись в этом искусстве, *Спиноза* занялся рисованием и, работая вполне самоучкой, скоро добился того, что мог удачно делать портреты чернилами и углем. Я имею в руках целую тетрадь подобных портретов, между которыми находится несколько Лиц весьма знатных — из знакомых Спинозы или почему-либо посетивших его. Между этими портретами, на листке 4-м, я нашел рисунок Рыбака в рубашке, с заброшенной за правое плечо сетью, в позе, совершенно сходной с знаменитым Главой неаполитанских мятежников Массаниело, как его изображают обыкновенно на исторических гравюрах. Касательно этого рисунка я должен заметить, что г-н *Ван-дер-Спик*, у которого *Спиноза* квартировал в последний период своей жизни, говорил мне, что портрет этот как нельзя более походит на самого *Спинозу* и был, очевидно, снят им с самого себя. Нет надобности упоминать о знатных Лицах, карандашные портреты которых — подобно этому — находятся между прочими рисунками его альбома.

Таким образом, он мог удовлетворять свои потребности трудами рук своих и имел возможность предаться своим научным

занятиям, как это было решено у него ранее. Ничто более не удерживало его теперь в Амстердаме, а потому он покинул его и поселился у одного из своих знакомых, жившего на пути из Амстердама в Оверкерке. Здесь время проходило у него в научных занятиях и работе над стеклами. Когда друзья его брали на себя заботу посылать за ними к нему на дом и, распродав их, передавали ему вырученные таким образом деньги.

***Он переселяется в Ринсбург,
затем в Ворбург и наконец в Гаагу***

В 1661 г. *Спиноза* переселился в Ринсбург, недалеко от Лейдена, где он провел зиму этого года; но вскоре он покинул и это место и поселился в Ворбурге — на расстоянии одной мили от Гааги, о чем он свидетельствует сам в тридцатом письме своем к *Петру Баллингу*. Здесь он прожил, по собранным мною справкам, около трех или четырех лет, в течение которых он сблизился в Гааге со многими лицами, выдающимися по происхождению или положению, занимаемому ими в Армии или на государственной Службе иного рода. Они охотно пользовались его обществом и находили большое удовольствие в беседах с ним. По их-то просьбе он и решил избрать своим окончательным местожительством Гаагу, где он и поселился сначала на полном пансионе у вдовы *Ван-Вельден*, на *Виркэ*, в том самом доме, где я живу в настоящее время. Комната, в которой я работаю, крайняя в задней части дома, во втором этаже, есть та самая, где он спал, занимался и трудился над выделкой стекол. Часто он просил приносить ему сюда его обед и проводил здесь по два, по три дня, никого не видя. Но, заметив, что жизнь на полном пансионе обходилась ему слишком дорого, он нанял комнату на Павилионграте, в доме, находящемся как раз позади моего, у не раз упомянутого уже нами *Генриха Ван-дер-Спика*. С этих пор он заботился сам о добывании пищи и питья и жил свободно, замкнутою жизнью.

Он был весьма воздержен и экономен

Трудно представить себе, до чего он был в это время воздержен и экономен. Однако причиной этого отнюдь не следует считать крайнюю бедность: стоило ему захотеть, и он мог бы издерживать на себя гораздо более, ибо немалое число лиц предлагали

ему со своей стороны денежные вспомоществования и вообще всяческую поддержку. Но он был воздержен и нетребователен от природы и не хотел прослыть человеком, способным хоть раз воспользоваться средствами других. Все сказанное мною о его воздержности и экономности может быть удостоверено многими счетами, найденными в оставленных им бумагах. Мы видим из них, что он мог прожить целый день молочным супом, заправленным одним только маслом и обходившимся ему в три су, и кружкой пива в полтора су. А то, бывало, он не ел ничего, кроме каши с изюмом и маслом, что стоило ему четыре с половиной су. Из этих же счетов видно, что он довольствовался в течение месяца всего какими-нибудь двумя полукружками вина. И хотя он часто получал приглашения к обеду, однако он предпочитал свою собственную скудную пищу вкусным обедам на счет других.

Таким-то образом он проводил у своего последнего Хозяина оставшиеся ему пять с половиною лет жизни. Он тщательно подводил свои счета через каждые 3 месяца, чтобы не истратить в течение года ни более, ни менее того, что значилось в его годичной смете. И бывало иногда, что в разговоре с соседями по квартире он сравнивал себя со змеей, держащей в зубах конец собственного хвоста, желая этим сказать, что едва мог сводить концы с концами. Он прибавлял, что отнюдь не имел в виду копить денег — разве настолько, чтобы оставить сумму, нужную на пристойное погребенье, и что так как Родители ему ничего не оставили, то и его родственники не должны надеяться на получение от него большего наследства.

Его наружность и манера одеваться

Что касается его наружности, его роста и черт его лица, то в Гааге есть в настоящее время еще немало людей, видевших и близко знавших его. Он был среднего роста, черты лица имел правильные, смуглую кожу, волосы вьющиеся и черные, длинные брови того же цвета, так что по лицу в нем можно было легко признать потомка Португальских Евреев. О платье своем он заботился весьма мало и одевался не лучше простого мещанина. Один весьма знатный Государственный человек, зайдя однажды навестить Спинозу, нашел его в каком-то грязном халате и, упрекнув за это, предложил подарить ему новый; но *Спиноза* отвечал, что человек не заслуживает лучшего одевания: *«Противно здравому смыслу облекать в дорогую оболочку ничтожную и брэнную вещь»*, — прибавил он.

Его манеры, его обращение, его бескорыстие

Насколько правильна была его жизнь, настолько же кротки и спокойны были его беседы; он умел поистине удивительно господствовать над своими страстями. Никто не видал его ни сильно опечаленным, ни особенно веселым. Он умел владеть собой в минуты досады и неприятностей, встречавшихся на его жизненном пути, и не допускал никаких внешних проявлений своих душевных настроений. Если же ему случалось выдать свое огорчение каким-нибудь движением или словом, он тотчас же удалялся, не желая ни в чем нарушать общественной благопристойности. Вообще он был очень прост и приветлив в обращении; часто разговаривал со своей Хозяйкой, особенно когда она была нездорова после родов, и со всеми, жившими в доме, если с ними случалось какое-либо горе или болезнь. Он старался тогда утешить их и внушить им терпение к перенесению страданий, посылаемых Богом на их долю. Говоря с детьми, он убеждал их чаще посещать Божественную Службу и быть послушными и покорными своим Родителям. Когда сожителю его возвращались из Церкви, он часто расспрашивал их, что поучительного они вынесли и запомнили из Проповеди. Он имел большое уважение к моему предшественнику, Пастору *Кордесу*, мужу ученому, доброму и известному своей примерной жизнью. *Спиноза* всегда отзывался с ним с большою похвалою; иногда он даже ходил слушать его Проповеди, в которых он особенно ценил ученые толкования Св. Писания и умение извлечь из него солидные и поучительные выводы. Он уговаривал также своего Хозяина и всех его домашних никогда не пропускать ни одной Проповеди такого искусного человека.

Однажды Хозяйка его обратилась к нему с вопросом: может ли она, по его мнению, спастись, принадлежа к исповедуемой ею Религии? На что он отвечал ей: *«Ваша Религия хороша, вы не должны искать другой, ни сомневаться в своем спасении, если только вы не будете довольствоваться внешней набожностью, но будете в то же время вести кроткую и мирную жизнь»*.

За все время, пока он квартировал у Ван-дер-Спиков, никто не видел от него никаких неудобств. Большую часть времени он спокойно проводил в своей комнате. Когда же ему случалось почувствовать утомление от своих Философских размышлений, он спускался отдохнуть в обществе своих хозяев и беседовал с ними о вещах самых обыкновенных и даже о пустяках. Иногда он позволял себе также в виде маленького развлечения

выкурить трубку табаку или же, когда он желал дать своему уму более продолжительный отдых, он ловил и стравливал нескольких пауков или бросал в паутину мух; и наблюдение за борьбой насекомых доставляло ему такое удовольствие, что, глядя на это, он раздражался громким смехом. Он рассматривал также под Микроскопом различные части мельчайших насекомых, и это давало ему материал для выводов, которые, как ему казалось, вполне согласовались с другими его открытиями.

Как мы уже сказали, он не имел ни малейшего пристрастия к деньгам и был вполне доволен, зарабатывая изо дня в день лишь самое необходимое для своего пропитания и содержания. *Симон де Врис* из Амстердама, высказывающий большую привязанность к нему в письме 26-м и называющий его своим вернейшим другом (*amicе integerrime*), желая дать *Спинозе* возможность жить несколько удобнее, просил его однажды принять от него в подарок сумму в 2000 флоринов. Но *Спиноза*, в присутствии своего Хозяина, очень вежливо отклонил этот подарок, отговариваясь тем, что он решительно ни в чем не нуждается и что такая крупная сумма денег, попав в его руки, неизбежно отвлекла бы его от занятий.

Тот же *Симон де Врис*, чувствуя приближение смерти и не имея ни жены, ни детей, хотел в своем Завещании назначить *Спинозу* наследником всего своего состояния. Но *Спиноза* не захотел согласиться на это, говоря своему Другу, что он не должен оставлять своего имущества никому, кроме своего брата, жившего в *Шидаме*, — самого близкого из его родственников, а следовательно и его естественного наследника. Так это и было сделано, под тем, однако, условием, чтобы брат и наследник *Симона де Вриса* выдавал *Спинозе* обеспечивающую его существование пожизненную пенсию. Условие это было в точности выполнено. Но замечательно при этом, что *Спиноза* не согласился принять назначенную ему сумму в 500 флоринов, найдя, что она слишком велика для него, и низвел ее на 300 флоринов. Пенсия эта аккуратно выплачивалась ему в течение жизни, а после его смерти тот же *де Врис* из *Шидама* взял на себя заботу об уплате всего, что он мог остаться должным *Ван-дер-Спику*. Все это явствует из письма Амстердамского Типографа *Иоганна Риверца*, служившего посредником в этом деле: письмо помечено 6 марта 1678 г. и адресовано самому *Ван-дер-Спику*.

О бескорыстии *Спинозы* можно судить также и на основании того, что произошло по смерти его Отца. Оставшееся после него имущество должно было быть разделено между *Спинозой* и его сестрами, к чему он принудил их Судом, несмотря на все

их старания исключить его из участия в наследстве. Однако когда дошло до раздела, он предоставил им все состояние, оставив себе только одну кровать, действительно очень хорошую, и принадлежащий к этой кровати занавес.

**Он был знаком со многими
высокопоставленными лицами**

Обнародовав некоторые из своих Сочинений, *Спиноза* приобрел себе весьма громкое имя среди людей самого высокого положения, которые видели в нем возвышенного гения и великого Философа. *Господин Ступ*, Полковник одного Швейцарского полка, находившегося на службе у Французского Короля, в 1673 г. стоял со своей командой в г. Утрехте. Прежде он был Савойским Пастором в Лондоне, во время Английских смут при Кромвеле; впоследствии он сделался Бригадным Командиром и, исполняя свои обязанности на этом посту, был убит в битве при *Стинкерке*. Во время пребывания своего в Утрехте он написал Книгу, озаглавленную «*Религия голландцев*», где он, между прочим, ставит в упрек Реформатским Теологам то обстоятельство, что они позволили напечатать у себя такую книгу, как «*Теологико-Политический Трактат*» (автором которого *Спиноза* прямо признает себя в своем 19-м письме), и не потрудились даже опровергнуть ее или возразить на нее. Так думал г-н *Ступ*. Но знаменитый Профессор Гронингенского университета *Браун* в Книге, напечатанной им с целью опровержения г-на *Ступа*, показал совершенно противное. И действительно, множество печатных возражений, направленных против этого ужасного Трактата, ясно доказывает, что г-н *Ступ* ошибался. В то же самое время г-н *Ступ* написал *Спинозе* целый ряд Писем, на которые этот последний не раз отвечал ему. Наконец он обратился к *Спинозе* с предложением явиться в означенное им время в Утрехт. Надо заметить, что он имел тем большее желание привлечь его туда, что *Принц де Конде*, который должен был в это время вступить во владение Утрехтом, также весьма желал познакомиться со *Спинозой*. В этих видах г-н *Ступ* стал уверять *Спинозу* в том, что Его Высочество, преисполненное благосклонности к нему, надеется выхлопотать для него от Короля Пенсию, с тем, однако, условием, чтобы он согласился посвятить Его Величеству некоторые из своих Сочинений. *Спиноза* получил депешу вместе с паспортом для проезда — и не замедлил отправиться.

Г-н *Гальма* в жизнеописании нашего Философа, переведенном им в извлечении из Словаря г-на *Бэйля*, утверждает на стр. II, что *Спиноза* посетил *Принца де Конде* и имел с ним различные беседы в течение нескольких дней, также как и со многими другими, весьма значительными Особами, в том числе и с Полковником *Ступом*. Но, по уверению *Ван-дер-Слика* и его жены, у которых он квартировал и которые и по сие время еще здравствуют, *Спиноза* по возвращении своем из *Утрехта* говорил им, что он не мог видеть *Принца де Конде*, так как последний уехал из *Утрехта* еще за несколько дней до его прибытия туда. Но, говорил он, г-н *Ступ*, с которым он имел продолжительные беседы, уверял его, что охотно будет хлопотать за него, и что при его посредничестве *Спиноза*, без сомнения, получит от щедрот *Короля* пожизненную пенсию. Однако он, *Спиноза*, не имея ни малейшего расположения посвящать что-либо *Королю Франции*, отклонил сделанное ему предложение со всевозможною вежливостью, на какую он только был способен.

Возвращение его из *Утрехта* подало повод к крупным волнениям среди черни города *Гааги*: *Спиноза* был обвинен в шпионстве, и в толпе уже ходили глухие толки о том, что необходимо отделаться от этого опасного человека, который, вступая в столь открытые сношения с врагами, должен был, очевидно, вести с ними переговоры о делах Государства. Хозяин *Спинозы* был не на шутку встревожен всем этим и высказывал совершенно основательные опасения, чтобы чернь не ворвалась в дом, взломав двери и, быть может, даже разграбив его имущество. Но *Спиноза* разуверил и успокоил его как нельзя лучше: «*Не беспокойтесь на мой счет, — сказал он, — мне весьма легко оправдаться: многим Гражданам и некоторым из Членов Правительства хорошо известно, что побудило меня к этой поездке. Но в случае чего — при первом малейшем шуме черни у вашей двери — я сам пойду к ней навстречу, хотя бы даже она намерена была поступить со мной так же, как с несчастными де Виттами. Я честный Республиканец и никогда не имел в мыслях ничего, кроме пользы и славы моей Родины*».

В том же самом году блаженной памяти *Курфюрст Пфальцский Карл Людвиг*, наслышавшись о способностях этого великого Философа, пожелал привлечь его в *Гейдельберг* для преподавания там Философии, не подозревая, конечно, о том яде, который скрывался еще тогда в его груди и только впоследствии обнаружился вполне очевидным образом. Его *Курфюршеское Высочество* поручило это дело Доктору *Фабрициусу*, Профессору Теологии, хорошему Философу и одному из своих Советников.

Этот последний предложил Спинозе вместе с Кафедрой Философии самую широкую свободу философствования согласно своим принципам и своему личному благоусмотрению — *cum amplissima philosophandi libertate*. Но к этому предложению присоединялось условие, которое никоим образом не могло оказаться бы данная ему свобода философствования, он не должен был пользоваться ею в ущерб Государственной Религии. Все это явствует из письма Доктора Фабрициуса из Гейдельберга, помеченного 16 февраля, — см. *Spinosae opera Posthuma*, письмо 53, стр. 561. Спиноза удостоен в этом письме имени «весьма знаменитого и остроумнейшего Философа» — *Philosophe acutissime ac celeberrime*.

Но ему удалось искусно избежать этой мины — если мне позволено будет употребить такое выражение: он понял трудность или, вернее, даже невозможность философствовать согласно своим принципам, не выставляя положений, противных установленной Религии. 30 марта 1673 г. он написал ответ г-ну Фабрициусу, в котором вежливо отклонял от себя предлагаемую ему Кафедру Философии. Он уведомлял его, что обучение юношества воспрепятствовало бы его собственным занятиям и что он никогда не имел намерения выступить на этом поприще. Но все это не более как предлог, и он сам выдает свои сокровенные мысли в следующих выражениях: «Тем более, — пишет он Доктору, — что вы не определяете мне точно, в каких пределах должна заключаться предоставляемая мне свобода, чтобы не вызывать подозрения в посягательстве на нарушение Государственной Религии»*.

Его сочинения и взгляды

Что касается его Сочинений, то нужно прежде всего заметить, что некоторые приписываются ему далеко не достоверно; некоторые затерялись или, по крайней мере, до сих пор еще не отысканы; остальные же напечатаны и предоставлены на суд всякого желающего.

* «Cogito deinde, me nescire, quibus limitibus libertas ista Philosophandi intercludi debeat, ne videar publice stabilitam Religionem perturbare velle». (Во французском издании Колеруса латинские цитаты приведены в тексте; для удобства читателей сносим их в подстрочные примечания.)

Г. Бэйль утверждает, что Спиноза написал на Испанском Языке Апологию своего выхода из Синагоги и что сочинение это никогда не было напечатано. Он предполагает, что Спиноза выразил в нем многие из тех взглядов, которые мы встречаем затем в Книге, озаглавленной *Tractatus Theologico-Politicus*; но мне не удалось собрать относительно этой Апологии решительно никаких сведений, хотя я расспрашивал людей весьма близких к нему и до сих пор находящихся в полном здравии*.

В 1663 году он напечатал «Принципы Декартовой Философии, обоснованные по геометрическому методу. Часть первая и вторая»**, за которыми вскоре вышли его «Метафизические размышления» — *Cogitata Methaphysica*. И нужно сказать, что если бы этот несчастный человек остановился на этих Сочинениях, он сохранил бы и поныне заслуженную репутацию мудрого и просвещенного Философа.

В 1665 г. появилась небольшая книжка in 12°, озаглавленная: «О правах Духовенства, Луция Антистия Константа, напечатано в Алетополе у Кайя Валерия Пенната»***. Автор силится доказать в этом Сочинении, что Духовные и Политические Права, которые приписывает себе Духовенство и которые приписываются ему и другими, вовсе не принадлежат ему; что служители Церкви грубо злоупотребляют ими и что весь их авторитет зависит исключительно от Правительства или

* Буллэньвиль сообщает, что Мортейра и другой раввин после отлучения Спинозы обратились с жалобой на него в Амстердамский магистрат. Последний передал жалобу на рассмотрение духовенства, которое и предложило удалить Спинозу из Амстердама на несколько месяцев. «Почти несомненно, что этот поступок старшин, — говорит пр. Грегц, — побудил Спинозу написать оправдательную записку с целью доказать светским властям, что он отнюдь не преступник против государственных законов и что он поступал по всем своим правам, когда всесторонне обдумывал религию своих отцов или религию вообще и выработал себе свой взгляд на этот предмет» (*Грегц. История евреев. 1618–1760 г. С. 162*). Эти-то мысли, раз возникшие в уме Спинозы, развиваясь и углубляясь, и породили «Теологико-политический трактат» — поистине блестящее сочинение, полное вдохновения и глубокой любви к свободе. Как известно, книга эта, тотчас по появлении, была изъята из обращения декретом генеральных штатов.

** «Renati Descartes Principiorum Philosophiae pars prima et secunda more Geometrico demonstratae».

*** «Lucii Antistii Constantis de jure Ecclesiasticorum, Alethopoli apud Cajum Valerium Pennatum».

Государей, которые являются Наместниками Бога в Городах и Републиках, где обосновалось Духовенство; ввиду этого, говорит Автор, и преподавание Духовенством Религии не может быть предоставлено на его собственное благоусмотрение, но должно, как и все вообще проповедуемое им, состоять в зависимости от распоряжений Правительства. Впрочем, все это учение основывается целиком на принципах, высказанных еще ранее того *Гоббсом* в его *Левиафгане*.

Г. Бэйль утверждает*, что слог, принципы и тенденции Книги Антистия сильно сближают ее с «*Теологико-Политическим Трактатом*» Спинозы. Но я полагаю, что этим ровно ничего не доказывается мало-мальски убедительного. То обстоятельство, что этот Трактат появился в то же время, когда *Спиноза* начал писать свой, и что «*Теологико-Политический Трактат*» появился в печати вслед за Книгой *Антистия*, вовсе еще не доказывает, чтобы один был, так сказать, предтечею другого. Весьма возможно, что два лица предпринимаят изложение одних и тех же нечестивых взглядов совершенно независимо друг от друга, и из того, что Сочинения их появляются одно вслед за другим, вовсе не следует, чтобы они принадлежали одному и тому же Автору. Сам *Спиноза*, спрошенный одним весьма знатным Лицом, не он ли Автор первого Трактата, положительно опроверг это, что я знаю со слов людей, вполне достойных доверия. Латинский Язык обеих Книг, слог и манера выражения также вовсе не настолько уже сходны, как это пробовали утверждать. Первый говорит о Боге не иначе как с глубоким благоговением; он часто называет его Преплагим и Превеликим, *Deum ter optimum maximum*. Между тем как подобных выражений я не нахожу ни в одном из Сочинений *Спинозы*.

Многие весьма сведущие Лица уверяли меня, что нечестивая Книга, озаглавленная «*Святое Писание в философском объяснении*» — *Philosophia Sacrae Scripturae interpres* — и упомянутый нами Трактат принадлежат одному и тому же Автору, а именно некоему Л. М. Но хотя мнение это кажется мне весьма правдоподобным, я предоставляю его, однако, на суждение людей, имеющих по этому предмету какие-нибудь более основательные сведения.

«*Теологико-Политический Трактат*» был обнародован Спинозой в 1670 г. Голландский переводчик счел почему-то уместным озаглавить это Сочинение «*De Regtzinnige Theologant of Godgeleerde Staatkunde*». — *Искусный и здравомыслящий Теолог.*

* Ш т. Историч. и Критич. Словаря. С. 2773.

Сам Спиноза совершенно открыто признает себя Автором этого произведения в своем девятнадцатом письме к г-ну *Ольденбургу*. В том же Письме он просит сообщить ему те возражения, которые делаются по его адресу Ученными, так как он имел тогда намерение перепечатать эту Книгу, снабдив ее Примечаниями. Внизу заглавного листа Книги сочли почему-то нужным отметить, что печатание происходило в Гамбурге, у Генриха Конрада. Несомненно однако, что ни Магистрат, ни почтенные Пасторы Гамбурга никогда не потерпели бы, чтобы столь богомерзкое Произведение было напечатано и обнародовано в их Городе.

Не *подлежит* сомнению, что Книга была напечатана в Амстердаме у Кристофа Конрада, содержателя типографии на Эглантирском Канале. В 1679 г., призванный по каким-то делам в этот Город, Конрад сам привез мне несколько экземпляров этого Трактата, не подозревая, конечно, в какой мере Сочинение это было зловредным.

Голландский переводчик также почему-то заблагорассудил почтить сим достойным произведением Бремен, говоря, что перевод его печатался в этом городе в 1694 году, в типографии Ганса Юргена Ван-дер-Вейля. Но все, что говорилось о напечатании этой вещи в *Бремене* и *Гамбурге*, должно быть признано одинаково ложным: как в том, так и в другом городе нашлось бы, конечно, достаточно людей, которые не преминули бы воспрепятствовать обнародованию подобного Сочинения. Упомянутый уже нами *Филопатер* открыто заявляет в продолжении своего Жизнеописания на стр. 231, что переводчиком этого произведения был старый *Иоганн Генрихсен Глаземахер*, с которым я был близко знаком. Ему же принадлежит, по уверению Филопатера, Голландский перевод Посмертных Сочинений *Спинозы*, обнародованный в 1677 г. Вообще он придает такое значение этому Трактату и возносит его на такую высоту, что можно подумать, будто свет не производил ничего подобного. Автор или, по крайней мере, издатель продолжения *Жизнеописания Филопатера*, *Ард Вольсгрик*, бывший прежде содержателем книжного магазина в Амстердаме, на углу Розмарин-стиг, был по заслугам наказан за свою дерзость: он заключен в исправительный дом, где должен провести несколько лет. Я желаю от всей души, чтобы Богу угодно было тронуть его сердце в течение его пребывания в этом месте и чтобы он вышел оттуда с новыми, лучшими мыслями. В таком именно расположении духа, как мне кажется, он был уже в то время, когда я видел его год тому назад здесь, в *Гааге*, куда он прибыл для получения от Книгопродавцев уплаты за некоторые Книги, напечатанные им некогда в своей типографии.

Однако возвращаюсь к Спинозе и его «*Теологико-Политическому Трактату*». Но прежде чем я выскажу свои собственные взгляды на него, изложу суждение о нем двух знаменитых Авторов, из которых один принадлежит к Аугсбургскому Вероисповеданию, а другой — Реформат. Первый из них *Спицелий*. На стр. 363 своего Трактата, озаглавленного «*Infelix Literator*», он выражается следующим образом: «*Этот безбожный писатель (Спиноза), ослепленный невероятной самонадеянностью, простер свое бесстыдство и нечестие до того, что стал утверждать, будто Пророчества основаны исключительно на обманчивом воображении Пророков, будто Пророки были подвержены заблуждениям, также как и Апостолы; причем и те и другие писали, руководясь своим естественным разумом, без посредства какого бы то ни было Откровения или повеления Свыше; и мало того, будто бы они старались или приноровить Религию к понятиям того времени, основывая ее на принципах, наиболее распространенных в данную эпоху и знакомых каждому*»*. Этот же самый метод, как говорит Спиноза в своем «*Теологико-Политическом Трактате*», должен быть и в настоящее время применяем к толкованию Св. Писания: ибо *Спиноза*, между прочим, провозглашает, что так как при первоначальном созидании Св. Писания приспособлялись к общепринятым взглядам и пониманию Народа, то и при толковании Св. Писания каждому предоставляется свобода объяснять его себе, руководствуясь собственным разумом и согласно собственным взглядам.

Но, Боже милосердый, что было бы, если бы это была правда! Как решиться отрицать, что Писание есть создание божественного вдохновения? <Отрицать,> что это есть Пророчество непоколебимое и неизменное; что Святые, созидавшие его, говорили и писали по особому повелению Божию и по наитию Духа Святаго! Что оно есть непреложная Истина, что и самая совесть наша свидетельствует о его истинности и что оно является, так сказать, нашим Судьей, постановление которого должно быть постоянным, ненарушимым правилом, руководящим нашими

* «*Irreliogissimus Author, stupenda sui fidentia plane fascinatus, eo progressus impudentiae et impietatis fuit, ut Prophetiam dependisse dixerit a fallaci imaginatione Prophetarum, eosque pariter ac Apostolos non ex Revelatione et Divino mandato scripsisse, sed tantum ex ipsorummet naturali judicio; accommodavisse insuper Religionem, quoad fieri potuerit, hominum sui temporis ingenio, illamque fundamentis tum temporis maxime notis et acceptis superaedificasse*».

чувствами, нашими мыслями, нашей верой, всей нашей жизнью! Ведь в противном случае пришлось бы, пожалуй, признать, что Св. Библия есть какой-то восковой нос, который можно вертеть и мять как кому вздумается; какие-то очки или стекло, через которое каждый может видеть все, что взбредет в его воображение; какой-то колпак сумасшедшего, который, надев на голову, можно повертывать и нахлобучивать на сто различных ладов! Да разразит тебя Господь, Сатана, и да сомкнет нечестивые уста твои!

Спицелий не довольствуется изложением собственных воззрений на эту зловредную Книгу. Он присоединяет к своему суждению мнение г-на *Мансфельда*, бывшего Профессора в Утрехте, который в Книге своей, напечатанной в 1674 г. в Амстердаме, говорит следующее: «*Мы полагаем, что Трактат этот должен быть навеки повержен в глубочайший мрак забвения*» — *Tractatum hunc ad aeternas damnandum tenebras* и т. д., — и это должно быть признано справедливым. Ибо этот злосчастный Трактат опрокидывает все основания Христианской Религии, подрывая авторитет Священных Книг, на которых она зиждется. Второе свидетельство, которое я имел в виду привести, принадлежит *Вильгельму Ван-Блейенбергу* из Дортрехта, который поддерживал со *Спинозой* продолжительную переписку и который в 31 письме своем, на стр. 476 Посмертных Сочинений *Спинозы*, сам говорит о себе, что он не имеет никакой определенной профессии и пропитывается честной торговлей*. Этот ученый Купец в Предисловии к одному своему Сочинению, озаглавленному «*Истинность Христианской Религии*» и напечатанному в 1674 г. в Лейдене, высказывает свое суждение о Трактате *Спинозы* в следующих словах: «*Эта Книга, говорит он, полна любопытных, но поистине ужасных открытий, которые могли быть почерпнуты только в Аду. Всякий Христианин и даже всякий здравомыслящий человек должен ощущать неподдельный ужас при чтении этой Книги. Ибо Автор ее направляет свои усилия к тому, чтобы разрушить Христианскую Религию и все надежды наши, на ней одной основанные; взамен чего он вводит Атеизм или по крайней мере какую-то естественную Религию, создаваемую по капризу или ради выгод Государей. Согласно этому учению, зло подавляется единственно страхом наказания; но раз человеку не угрожает ни палач, ни правосудие, всякий, не имеющий совести, может идти на все для удовлетворения своих желаний*» и т. д.

* *Liber sum, nulli adstrictus professioni, honestis mercaturis me alo.*

Я должен прибавить, что весьма внимательно прочел эту Книгу Спинозы от начала до конца; но могу засвидетельствовать перед Богом, что я не нашел в ней ничего основательного и способного смутить мою веру в Евангельские Истины. Вместо каких-либо солидных доказательств мы находим в ней одни только предположения или то, что называется в школах *Petitiones Principii*. На положения, им самим же выставляемые, он опирается как на доказательства, а за ничтожностью этих последних в руках Автора остаются лишь какие-то жалкие выдумки и богохульства. Надо только удивляться, каким образом, не считая себя обязанным как-либо мотивировать и доказывать выдвигаемые им положения, он хотел заставить мир слепо уверовать в свое слово!

Сочинения, оставшиеся после смерти Спинозы, были напечатаны в 1677 г., т. е. в том же самом году, когда он умер. Это и есть так называемые его «Посмертные Сочинения» — *Opera Posthuma*. Три Прописные Буквы Б. Д. С. стоят в заголовке этой Книги, заключающей в себе пять Трактатов. Первый есть Трактат о Морали, изложенный Геометрическим способом (*Ethica more geometrico demonstrata*). Второе место занимает Политический Трактат. Далее следует Трактат о Человеческом Разуме и средствах его усовершенствования (*De emendatione intellectus*). Четвертая книга есть собрание писем и ответов на них (*Epistolae et responsiones*). Пятая — есть краткая еврейская грамматика (*Compendium Grammatices Linguae Hebraeae*). На главном листе не помечен ни издатель, ни место, где Книга была напечатана, что указывает на нежелание издателя открыть свое имя. Однако Хозяин Спинозы Ван-дер-Спик, который до сих пор еще жив, говорил мне, что Спиноза сделал распоряжение, чтобы после его смерти ящик, заключающий в себе его письма и бумаги, был немедленно отправлен в Амстердам, к типографу Иоганну Риверцу, что и было выполнено Ван-дер-Спиком согласно воле покойного. Письмо Иоганна Риверца, адресованное на имя Ван-дер-Спика и помеченное 25 марта 1677 года, может служить удостоверением в том, что означенный ящик дошел по назначению. В конце письма он прибавляет, что родственники Спинозы, предполагая в ящике деньги, имели сильное желание разузнать, кому он был отправлен, и что они не преминули расспросить об этом лодочников, которым он был поручен. Но, говорит он, если только в Гааге не ведется списка всех отправляемых морем пакетов, я не вижу никакой возможности что-либо разведать на этот счет. Да и лучше, чтобы они действительно ничего не знали

об этом и т. д. Этими словами заканчивается письмо, не оставляющее ни малейшего сомнения относительно того, кому обязан свет появлением этого ужасного произведения.

Многие ученые уже достаточно разоблачили бездну нечестия, скрывающуюся в этих Посмертных Сочинениях, и указали на необходимость остерегаться их. Я прибавлю ко всему написанному лишь очень немногое. Трактат о Морали начинается с определений, или разъяснений, или описаний природы Божества. Кто не подумал бы, судя по такому прекрасному началу, что имеет дело с истинно Христианским Философом? Все эти определения прекрасны, особенно шестое, где Спиноза говорит, что *Бог есть Существо бесконечное, т. е. субстанция, состоящая из бесчисленных атрибутов, из которых каждый выражает собою вечную и бесконечную Сущность*. Но, вникая в его мнение несколько глубже, нельзя не заметить, что Бог Спинозы есть не более как фантом, Бог вымышленный, не имеющий ничего общего с истинным Богом, — так что к этому Философу как нельзя больше подходит то, что Апостол говорит о нечестивых в Послании к Титу, — I, 16: *«Они говорят, что знают Бога, а делами отрекаются»*; а также и то, что Давид говорит о безбожниках в Псалме 14, I: *«Сказал безумец в сердце своем: нет Бога»*. Что бы там ни говорил Спиноза, действительные его мысли именно таковы. Он позволяет себе употреблять имя Божие в смысле совершенно чуждом тому, в каком оно когда-либо употреблялось Христианами. Впрочем, он сам признается в этом в 21-м письме своем к г-ну Ольденбургу: я признаю, говорит он, что *мнение, которое я составил себе о Боге и Природе, сильно разнится от взглядов, исповедуемых Новейшими Христианами. Ибо я считаю, что Бог есть имманентная, а не потусторонняя* причина всех вещей***. И чтоб поддержать это мнение, он приводит слова Апостола Павла, извращаемые им в самом произвольном смысле: *Ибо мы Им живем, и движемся, и существуем* (Деяния, XVII, 28).

* Это центральный пункт всей метафизической системы Спинозы. Бог имманентен, присущ миру, а не трансцендентен, вне мира. Без имманентности Бога нет пантеизма. Это ясно из demonstratio к prop. XVIII, Eth. 1. К сожалению, в русском переводе «Этики» этот важный принцип, этот основной камень пантеизма передан ошибочно. В переводе сказано: «Бог есть причина всех вещей постоянная, а не переходящая». Сличите положение с доказательством, и вы убедитесь, что в таком виде совершенно искажается основная мысль философа.

** Deum rerum omnium causam immanentem, non vero transtuntem statuo.

Чтобы понять его мысль, надо знать, что под *причиной потусторонней* разумеется такая причина, результат действия которой находится вне ее самой; так например, человек есть *causa transiens* для бросаемого им камня, плотник — для сооружаемого им дома. *Причина имманентная* действует внутренне, не выходя за пределы самой себя. Так например, когда душа мыслит о чем-нибудь или желает чего-либо, она заключается в этой мысли или в этом желании, она не выходит из их пределов и таким образом является имманентной причиной. В этом именно смысле Бог *Спинозы* и есть причина Вселенной, в которой Он будто бы всецело воплощается. Но так как Вселенная имеет пределы, то отсюда следовало бы, что и Бог есть Существо ограниченное и конечное. Таким образом, говоря о Боге как о Существо бесконечном и обладающем бесчисленными качествами, *Спиноза* просто-напросто играет словами, потому что под словами Вечный и Бесконечный он не может подразумевать Бога, существовавшего прежде всех веков и до создания какой-либо твари. *Спиноза* называет вечным и бесконечным лишь то, в чем разум человеческий не усматривает конца и границ. По его собственным словам, творения Бога так многочисленны, что ум человеческий, несмотря на все свое могущество, не в состоянии обнять их. Но творения эти настолько прочны и так хорошо связаны между собою, что существование их должно быть вечным.

Тем не менее, в 21-м письме *Спиноза* утверждает, что предположение, будто Бог и материя, в которой Он действует, одно и то же, совершенно ошибочно. Но он не может не признаться, что материальность есть, по его мнению, нечто присущее самому Божеству, Которое не может ни существовать, ни обнаруживать Себя в деятельности помимо материи, т. е. Вселенной. Итак, Бог *Спинозы* есть не что иное как природа, правда, бесконечная, но зато вещественная, материальная, взятая как совокупность всех модификаций. Ибо он полагает, что и Богу свойственны два вечных качества: *cogitatio et extensio*, мышление и протяжение. С точки зрения первого — Бог заключается во Вселенной, с точки зрения второго — Он есть сама Вселенная; взятые вместе, они составляют то, что *Спиноза* называет Богом.

Насколько я понимаю мнения *Спинозы*, вот в чем состоит разногласие между ним и нами, Христианами: или истинный Бог — субстанция вечная, отдельная, отличная от Вселенной и от всей природы, создавшая мир и все живое из небытия одною лишь силою Своей безусловно свободной воли; или же Бог — Вселенная и все заключающиеся в ней существа, субстанция с бесконечным мышлением и протяжением? *Спиноза*

поддерживает это последнее положение. (На этот счет полезно справиться с мнением *Хр. Виттихия*, в его *Анти-Спинозе*, стр. 18 и след.). Так, *Спиноза* вполне признает, что Бог есть причина всех вещей, но он утверждает, что Бог произвел их неизбежно, без свободы, без выбора, не сообразуясь со своим добрым желанием. Точно так же и все, что творится в мире: добро и зло, добродетель и преступление, грех и добрые дела — все это происходит совершенно неизбежно, чем уничтожается всякое значение и суда, и наказания, и воскресения, и блаженства, и осуждения. Ибо иначе — этот мнимый Бог наказывал и награждал бы свои собственные Дела и уподобился бы ребенку, играющему в куклы. Не заключается ли в этом самый зловередный Атеизм, какой когда-либо проявлялся на свете? Все это и заставляет г. *Бурманна*, Пастора Реформатской Церкви в *Enkhuise*, дать *Спинозе* справедливое название *нечестивейшего из Атеистов, какого когда-либо видел мир*.

Я не имел в виду рассматривать здесь все нечестивые и нелепые положения *Спинозы*; я привел лишь некоторые из них и остановился на главнейшем с единственной целью — внушить Христианскому Читателю ужас и омерзение к этому зловередному учению. Не могу однако пройти молчанием того обстоятельства, что во второй части своего Трактата о Морали он сливает в одном нераздельном бытии человеческую душу и тело: душа и тело — только два различных качества, состоящих, по его словам, в мышлении и протяжении. В этом именно смысле он выражается на стр. 40: «*Под телом я разумею состояяние (modus), которое выражает известным и определенным образом сущность Бога, поскольку она рассматривается как вещь протяженная*»*. А что касается души, обитающей и действующей в теле, то это есть, по его мнению, лишь другое свойство существа, создаваемого природой и проявляющего себя в мышлении. Это вовсе не есть дух или субстанция, независимая от субстанции тела, это лишь модификация, выражающая собою сущность Бога, поскольку она проявляется и действует в мышлении. Слыхал ли кто среди Христиан подобные мерзости! Ведь таким образом Бог не мог бы наказывать ни души, ни тела человеческого, не пожелав наказать и разрушить самого себя. Наконец, в заключении 21-го письма *Спиноза* ниспровергает и великое таинство Любви, как оно изображается в первом Послании к Тимофею, гл. III, ст. 16: он говорит, что Воплощение

* Per corpus intelligo modum qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit.

Сына Божия есть не что иное, как Вечная Премудрость, которая, проявившись вообще во всем и особенно в наших сердцах и душах, выразилась наиболее удивительным образом в Иисусе Христе; причем тут же, несколько ниже, он присовокупляет, что *хотя некоторые Церкви и прибавляют к этому, что Бог вошелочелся, но, говорит он, как я уже высказался на этот счет совершенно прямо, я ровно ничего не понимаю во всем, что они говорят**. Это воплощение кажется ему настолько же странным, как если бы кто сказал, что круг принял природу треугольника или квадрата. И она дает ему повод в конце 23 письма истолковывать известное место Евангелия Св. Иоанна, *Слово плоть бысть*, гл. I, стр. 14, как Восточный оборот речи и понимать его в том смысле, что Бог проявил себя в Христе особенным образом.

В своей проповеди я уже разъяснил по возможности просто и в немногих словах, каким образом *Спиноза* пытается в 23 и 24 письмах уничтожить Таинство Воскресенья Христова, составляющее один из главнейших Догматов нашей религии и основание всех наших чаяний и нашего утешения. Не считаю теперь нужным останавливаться дольше на других проповедуемых им нечестиях.

Некоторые сочинения Спинозы, оставшиеся не напечатанными

Издатель Посмертных Сочинений *Спинозы* называет между не напечатанными произведениями этого Автора «Трактат о Радуге». Я знаю здесь, в Гааге, нескольких весьма почтенных лиц, которые видели и читали этот Трактат, но отсоветовали *Спинозе* печатать его, что, быть может, огорчило его и побудило бросить это произведение в огонь за шесть месяцев до смерти, — как мне это передавали его соседи по квартире. Он начал также переводить на Фламандский язык Ветхий Завет, причем часто советовался с Знатоками Языков и осведомлялся, в каком смысле понимаются различные места Библии христианами. Перевод Пятикнижия Моисея был уже давно закончен, как вдруг за несколько дней до смерти он сжег всю эту работу в камине своей комнаты**.

* Quod quaedam Ecclesiae his addunt, quod Deus naturam humanam assumpserit, monui expresse, me quid dicant nescire etc.

** Для сличения приведем список сочинений Спинозы, вошедших в известное двухтомное издание Ван Флотена и Ланда 1882–1883 гг.

Едва только Сочинения его были обнаружены, как Бог воздвиг во славу Свою и в защиту Христианской Религии многочисленных Ратоборцев, ополчившихся против него с тем успехом, на какой нужно было в этом случае надеяться. Доктор *Теоф. Шпицелль* в Книге своей, озаглавленной *Infelix Literator*, называет двух из них: во-первых — *Франциска Купера* из Роттердама, сочинение которого, напечатанное в 1676 г. в Роттердаме, носит заглавие *Arcana Atheismi revelata* и т. д. — «Разоблаченные тайны Атеизма»; во-вторых — *Ренье де Мансфельда*, Профессора в Утрехте, напечатавшего в 1674 г. в этом же городе Сочинение на ту же самую тему.

В следующем году, а именно в 1675, из типографии *Исаака Нерана* вышло еще одно опровержение Трактата Спинозы под заглавием *d'Enervatio Tractatus Theologico-Politici*, принадлежащее перу *Иоганна Вреденбурга*, отец которого был Старостой Лютеранской Церкви в Роттердаме. Г-н *Джордж Матиас Кент* в своей Библиотеке Древних и Новых Авторов счел почему-то уместным назвать его, на стр. 770, известным Роттердамским ткачом — *Texorem quandam Rotterodamensem*. Если правда, что человек этот был по профессии простым ремесленником, то могу засвидетельствовать, что поистине никогда еще человек, посвятивший себя такому занятию, не обладал столь ловким пером и не создавал подобного Произведения. Ибо он доказывает в этом Сочинении с геометрической точностью и с не допускающею возражения ясностью, что природа не есть и не может быть самим Богом, как тому учит *Спиноза*. Не владея в достаточной степени Латинским Языком, он принужден был написать свой Трактат по-фламандски и прибегнуть для перевода его к помощи другого. Перевод был заказан им, как он заявляет сам в Предисловии к своей Книге, с тою целью, чтобы предупредить возможность какого-либо оправдания или отговорки со стороны *Спинозы*, который был тогда еще жив, в случае если бы он вздумал оставить Фламандский Трактат без всякого ответа.

Volumen prius: Tractatus de Intellectus Emendatione, Ethica ordine geometrico demonstrata, Tractatus Politicus, Tractatus Theologico-Politicus. Volumen posterius: Epistolae doctorum quorundam virorum ad B. d. S. et Auctoris Responsiones, Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand, Renati des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I et II, more geometrico demonstratae, Appendix, continens Cogitata Metaphysica, Stelkonstige Reeckening van den Regenboog, Reeckening van Kanssen, Compendium grammatices Linguae Hebraeae.

Однако я не нахожу, чтобы все рассуждения этого Ученого действительно попадали в цель. Мне кажется даже, что в некоторых местах своего Труда он склоняется к Социнианизму, и я не думаю, чтобы в этом отношении суждение мое разнилось от впечатления всех просвещенных людей, на благоусмотрение которых я оставляю окончательное решение этого вопроса. Несомненно однако, что *Франциск Купер* и *Вреденбург* разменялись по случаю этого трактата печатными возражениями, причем Купер старается изобличить своего противника ни более ни менее как в Атеизме.

В 1676 году появился Этический Трактат *Ламберта Вельтгаузена* из Утрехта под заглавием: «*О прирожденной беспорочности и о человеческом достоинстве*»*. Он поражает в самом корне те принципы, на которых *Спиноза* думал основать свое учение о том, будто производимое человеком добро и зло совершается неизбежно и исходит Свыше от самого Бога или Природы. Я уже упомянул раньше о *Вильгельме Ван-Блейенберге* из Дортрехта, который в 1674 году вступил в число противников *Спинозы* и опроверг нечестивую Книгу последнего, носящую заглавие *Теологико-Политического Трактата*. Не могу удержаться от сравнения его с тем Кушцом, о котором говорит Спаситель в Евангелии от Св. Матфея, гл. XIII, ст. 45 и 46, ибо Книга, представленная им Публике, есть сокровище поистине неоцененное и нетленное, — так что нам остается только желать, чтобы на биржах Амстердама и Роттердама нашлось как можно более Кушцов, подобных этому.

Наши Теологи Аугсбургского Вероисповедания также весьма отличились в деле опровержения нечестивого учения *Спинозы*. Едва только *Теологико-Политический Трактат* вышел в свет, как они вооружились против него своими перьями и выступили с печатными возражениями. Во главе их должен быть поставлен *Доктор Музеус*, Профессор из Иены, человек столь необыкновенного ума и дарований, что, быть может, ни один из современников не достоин того, чтобы быть сопоставленным с ним. Еще во время жизни *Спинозы*, а именно в 1674 г., он опубликовал свое Рассуждение, занимающее двенадцать печатных листов и озаглавленное *Tractatus Theologico-Politicus ad veritatis lumen examinatus* — «Теологико-Политический Трактат в истинном освещении». На стр. 2 и 3 он говорит о том ужасе и омерзении, которое возбуждает в нем столь безбожное произведение,

* Lamberti Velthusii Ultrajectensis Tractatus Moralis de naturali pudore et dignitate hominis.

и выражается при этом в следующих словах: «*Диавол совратил великое множество людей, находящихся на службе у него и направляющих свои старания к тому, чтобы ниспровергнуть все, что есть в мире Святого. Но можно, право, сомневаться, чтобы кто-либо между ними работал над разрушением всякого божественного и человеческого права с такою силою, как этот Лжеучитель, рожденный на погибель Религии и Государства*»*. На стр. 5, 6, 7 и 8 он приводит подлинные Философские выражения Спинозы, изъясняет те, которые допускают двоякое толкование, и, показывая самым очевидным образом, в каком именно смысле хотел употребить их Спиноза, изобличает таким образом его истинные мысли. На стр. 16, § 32, он доказывает, что, печатая подобное произведение, Спиноза желал распространить превратное убеждение, будто каждый человек волен и свободен формулировать свои Религиозные Верования, как ему вздумается, и ограничивать их предметами, вполне доступными его пониманию. Еще ранее того, на стр. 14, в § 28, он превосходно разъясняет суть вопроса и отмечает, в чем именно Спиноза расходится с Христианами. Таким образом он шаг за шагом разбирает Трактат Спинозы, не пропуская ни единого мельчайшего пункта без метких и основательных возражений. Не подлежит сомнению, что Спиноза читал это Произведение Доктора Музеуса, так как оно было найдено между его Посмертными бумагами.

Как ни многочисленны были сочинения, направленные против Теологико-Политического Трактата, ни одно из них не опровергает его, по моему мнению, с такою основательностью, как Произведение этого ученого Профессора. Впрочем, это мнение мое разделяется и многими другими писателями. Так например, Автор, напечатавший под именем Теодора Секура небольшой Трактат о Происхождении Атеизма (*Origo Atheismi*), в другом своем Сочинении, озаглавленном *Prudentia Theologica*, выражается по этому поводу следующим образом: «Я весьма удивляюсь, что Рассуждение Доктора Музеуса, направленное против Спинозы, так мало известно и распространено у нас, в Голландии. Следовало бы отдать большую справедливость этому ученому Теологу, разобравшему предмет столь большой важности, ибо не подлежит сомнению, что он сделал это с большим успехом, чем кто-либо до него».

* *Jure merito quis dubitet, num ex illis, quos ipse Daemon ad humana divinaque jura pervertenda magno numero conduxit, repertus fuerit, qui in iis depravandis operosior fuerit yumn hic Impostor, magno Ecclesiae malo et Reipublicae detrimento natus.*

Также и г-н Фуллер в *Продолжении Всеобщей Библиотеки* и т. д. говорит о Докторе Музеусе в следующих выражениях: «Знаменитый Иенский Теолог опроверг зловредную Книгу Спинозы со свойственною ему острою и успехом»*.

Тот же Автор приводит мнение Лейпцигского Профессора Теологии Фридриха Раппольта, который в своей вступительной Лекции опроверг взгляды Спинозы подобным же образом. Однако, прочитав его Речь, я нашел, что он разбирает его лишь косвенным образом и притом — не называя Спинозы. Лекция эта озаглавлена: *Oratio contra Naturalistas, habita ipsis Kalendis Junii ann. 1670*, и помещена в Теологических Сочинениях Раппольта (т. I, стр. 1386 и след.), изданных Доктором Иоганном Бенедиктом Карпзовием и напечатанных в 1692 г. в Лейпциге. Доктор Иоганн Конрад Дурриус, Профессор в Альторфе, следовал общему плану в своей Речи на эту тему, которой я, по правде сказать, не читал, но о которой мне говорили как о произведении замечательном.

В 1681 г. Обер де Версе издал Книгу, озаглавленную *Убежденный Нечестивец, или Рассуждение против Спинозы, опровергающее основные принципы его Атеизма*. В 1687 г. Петр Ивон, родственник и ученик Лабадия и Священник его Секты в Вивердене в Фрисландии, также написал Трактат против Спинозы, напечатанный им под заглавием *Побежденное нечестие* и т. д. В приложении к Словарю Морери, в статье о Спинозе, упоминается Трактат о согласии разума и веры (*de concordia rationis et fidei*), принадлежащий перу г-на Гюз; трактат этот был перепечатан в 1692 г. в Лейпциге, причем Журналисты этого Города сделали основательные извлечения из него, в которых взгляды Спинозы выставлены с полною отчетливостью и опровергнуты с замечательным искусством. Ученый г-н Симон и г-н де Ла-Мотт, Савойский Священник в Лондоне, также работали над этим предметом, — я сам видел их Произведения, но, недостаточно владея Французским Языком, не мог составить надлежащего суждения о них. Петр Пуаре, живущий в Ринсбурге, недалеко от Лейдена, приложил Трактат против Спинозы ко второму изданию своей Книги *De Deo, anima et malo*. Труд этот озаглавлен им «*Fundamenta Atheismi eversa, sive specimen absurditatis Spinosianae*» — (Ниспроверженные принципы Атеизма и т. д.) и вполне заслуживает того, чтобы быть прочитанным со вниманием.

* Celeberrimus ille Jenensium Theologus Joh. Musaeus Spinosae pestilentissimum foetum acutissimis, quibus solet, telis confodit.

Последнее Произведение, о котором я упомяну, принадлежит Лейденскому Профессору *Виттихию*; оно было напечатано в 1690 г., после смерти Автора, под заглавием: *Christophori Wittichii Professoris Leidemis Anti-Spinosa sive Examen Ethices B. de Spinosa*. Книга эта появилась в непродолжительном времени также и в Фламандском переводе, напечатанном в Амстердаме у *Васбергена*. Нет ничего удивительного, что в такой книге, как *Продолжение жизнеописания Филопатера*, были сделаны попытки опорочить этого ученого мужа и запятнать его память. Автор этого зловредного Произведения утверждает, что г-н *Виттихий* был прекрасным Философом, большим другом *Спинозы*, с которым он был будто бы в весьма близких отношениях, поддерживаемых с обеих сторон обменом писем и частыми беседами, причем оба держались одних и тех же взглядов. Трактат же против взглядов *Спинозы* был написан Виттихием якобы лишь из опасения прослыть в свете приверженцем *Спинозы* и напечатан с единственною целью — удержать за собой репутацию Правоверного Христианина. Такова клевета, публично распушенная этим наглецом, неизвестно где им почерпнутая и не имеющая за себя ни малейшей видимости правдоподобия. Откуда он взял, что эти два Философа находились в таких близких сношениях, что они видались и так часто обменивались письмами? Между письмами *Спинозы*, которые почему-то позаботились предать печати, мы не видим ни единого письма, адресованного к *Виттихию*, ни писем *Виттихия* к *Спинозе*. Не находим мы ничего подобного и среди писем, оставшихся ненапечатанными; так что приходится признать, что вся эта дружеская связь их и все эти письма, писанные ими друг другу, есть не что иное, как чистейший вымысел клеветника. По правде сказать, мне никогда не приходилось лично говорить с г-ном *Виттихием*; но я довольно близко знаком с его племянником г-ном *Циммерманном* (в настоящее время занимающим пост Англиканского Священника), жившим со своим дядей в течение последних лет его жизни. Он никогда не общал мне ничего подобного; напротив того, все, что он говорил мне об этом предмете, было совершенно противоположно тому, что рассказывает Автор *Жизнеописания Филопатера*. Мало того, он показывал мне даже рукопись, продиктованную ему дядей, в которой мнения *Спинозы* одинаково хорошо объяснены и опровергнуты. Но для полного оправдания Виттихия достаточно прочесть последнее из его Произведений: здесь можно как нельзя лучше видеть, каковы были действительные его религиозные воззрения. Это есть в некотором роде Исповедание Веры,

написанное им незадолго до смерти. Какой человек, имеющий хоть каплю религиозного чувства, осмелится подумать, а тем более написать, что все это — одно лишь лицемерие, обусловленное желанием посещать Церковь ради внешнего приличия и опасения приобрести репутацию Безбожника и Вольнодумца!

Если подобные заключения возможно выводить из того простого факта, что между двумя лицами существовала какая-то переписка, то это значит только, что ни я, ни многие другие Пасторы не могут считать себя обеспеченными от подобных же нареканий со стороны каких-нибудь клеветников; ибо нам бывает иногда невозможно избежать сношений с людьми, не принадлежащими к числу Правоверных Христиан.

Охотно назову здесь еще *Вильгельма Дерюфа* из Амстердама, упоминая о нем со всем уважением, какого он только заслуживает. Этот почтенный Профессор во всех своих Работах, особенно же в своих Лекциях по Теологии, всегда восставал против мнений *Спинозы* самым энергичным образом. *Франциск Гальма* на стр. 85 своих заметок о жизни и взглядах *Спинозы* отдает ему полную справедливость, говоря, что ни один из Приверженцев этого последнего до сих пор не осмеливается помериться с ним и возразить ему. Он прибавляет, что этот остроумный писатель мог бы опровергнуть также надлежащим образом гнусную клевету, высказанную на стр. 193 *Жизнеописания Филопатера*, и раз навсегда зажать рот Автору этого произведения.

Скажу одно слово еще о двух знаменитых Писателях, упоминаемая их вместе, хотя в настоящее время они значительно расходятся в своих направлениях. Первый из них — г-н *Бэйль*, слишком хорошо известный в мире Литературы, чтобы нуждаться в наших похвалах, второй — г-н *Жакело*, бывший Священник Французской Церкви в Гааге, в настоящее же время придворный Проповедник Его Величества Короля Прусского. Оба они делают весьма ученые и основательные замечания о жизни, сочинениях и воззрениях *Спинозы*. Все написанное ими на эту тему заслужило всеобщее одобрение и было переведено на Фламандский язык *Франциском Гальма*, Литератором и Книгопродавцем в Амстердаме. Он присоединил к своему переводу Предисловие и несколько справедливых соображений о *Продолжении Жизнеописания Филопатера*. Все написанное им также имеет свою цену и заслуживает быть прочитанным.

Не считаю нужным говорить здесь о нескольких Писателях, вооружившихся против мнений *Спинозы* за самое последнее время, по случаю появления книги, носящей заглавие *Hemel op Aarden* — «Рай на земле» и принадлежащей перу

г-на *Ван-Лингофа*, Реформатского Пастора в Цволе, подозреваемого в согласии с основными положениями *Спинозы*. Все эти вещи слишком современны и слишком знакомы Публике, чтобы стоило на них останавливаться, а потому я оставляю их без рассмотрения и перехожу к изложению фактов, касающихся смерти знаменитого Атеиста.

О последней болезни Спинозы и его смерти

О смерти *Спинозы* существует так много разноречивых рассказов, и при том до того неправдоподобных, что остается только удивляться тому, что просвещенные люди решилась передавать Публике разные нелепые слухи, не потрудившись предварительно разузнать дело как можно обстоятельнее. Образчиком подобных небылиц может служить отрывок из «*Menagiana*», напечатанный в 1695 г. в Амстердаме, где Автор сообщает следующее:

«Я слышал, что *Спиноза* умер от страха быть посаженным в Бастилию. Он прибыл во Францию, привлеченный двумя знатными Лицами, желавшими видеть его. Об этом донесли г-ну Помпонну, и так как этот Администратор отличался ревностной приверженностью к интересам Церкви, то он не считал возможным терпеть пребывание *Спинозы* во Франции, где он мог произвести большие беспорядки, и потому решился посадить его в Бастилию. Предупрежденный об этом, *Спиноза* спасся бегством, переодевшись Францисканским Монахом. Впрочем, за это последнее обстоятельство я не ручаюсь. Достоверно, однако, то, что многие из видевших его лиц передавали мне о его наружности: они говорили мне, что он был мал ростом и смугл, что в лице его было что-то мрачное и что вообще он как бы носил на себе печать отвержения».

Все это не более как набор пустых басен и измышлений, ибо мне доподлинно известно, что *Спиноза* даже никогда не бывал во Франции. Правда, многие высокопоставленные Лица старались привлечь его туда, в чем он сам признавался своим Хозяевам; но он в то же время уверял их, что надеется никогда не потерять рассудка до такой степени, чтобы сделать подобную глупость. Все, что я приведу ниже, также послужит достаточным опровержением нелепых предположений о том, будто он умер от страха. С этою целью я нарочно изложу как можно беспристрастнее все обстоятельства его смерти, не приводя ничего бездоказательного, что вполне в моих силах, так как *Спиноза* и умер, и погребен здесь, в Гааге.

Спиноза был от природы хилого, болезненного, худощавого сложения и уже более двадцати лет страдал Чахоткой, что заставляло его вести весьма строгий образ жизни и соблюдать умеренность в пище и питии. Однако ни его Хозяева, ни соседи по квартире не подозревали, что конец его так близок, и даже за несколько часов до его Смерти мысль о чем-либо подобном не приходила им в голову. 22 Февраля, приходившегося тогда на последнюю субботу перед масленицей, его Хозяин пошел с женою в Церковь слушать Проповедь, которая говорится обыкновенно у нас в этот день для приготовления душ к предстоящему принятию Св. Таин. По возвращении Хозяина, часа приблизительно в четыре или около того, *Спиноза* спустился вниз из своей комнаты и вел с ним продолжительную беседу, главным образом о только что прослушанной Проповеди. Затем, выкурив трубку табаку, он удалился в свою комнату, находившуюся в передней части дома, и рано лег спать. В Воскресенье утром, до церковной службы, он опять выходил из своей комнаты и разговаривал с Хозяином и его женой. Затем он призвал из Амстердама известного Врача, которого я могу здесь обозначить только инициалами Л. М. Последний поручил квартирным соседям *Спинозы* купить старого петуха и тотчас же поставить его вариться, чтобы к полудню был готов бульон, — и *Спиноза* по возвращении Хозяев поел с большим аппетитом. После полудня Л. М. Врач остался со *Спинозой* совершенно один, так как все остальные обитатели дома возвратились к своим религиозным обязанностям. Но по возвращении с Проповеди они с удивлением узнали, что *Спиноза* скончался в три часа пополудни в присутствии Доктора, который в ту же ночь возвратился на судне в Амстердам, нимало не заботясь о покойнике. Он тем более спешил избавиться от всяких обязанностей, что успел завладеть одним дукатоном и несколькими мелкими монетами, которые покойный оставил на своем столе, а также ножиком с серебряной ручкой — после чего ему, разумеется, оставалось только убраться восвояси.

Относительно подробностей болезни и смерти *Спинозы* существует множество рассказов, весьма отличных друг от друга и подавших повод к различным пререканиям. Так, рассказывали: 1) что во время болезни он принимал всевозможные предосторожности для того, чтобы избежать посещений знакомых, один вид которых приводил его в раздражение. 2) Что несколько раз из уст его вырывались слова «О, Боже, будь милостив ко мне, грешному!». 3) Что, произнося имя Божие, он тяжело вздыхал, что будто бы подало повод

присутствующим спросить у него, верит ли он теперь в Бога, суда Которого должен страшиться после смерти? На что он отвечал, будто слово это вырвалось у него совершенно произвольно, в силу присущего всем обыкновения. Говорят также, 4) что *Спиноза* держал постоянно наготове сок Мандрагора, который он выпил, как только почувствовал приближение смерти, после чего задернул занавес постели и, потеряв сознание в глубоком сне, незаметно для себя перешел из жизни в Вечность, 5) что он дал положительное запрещение впускать кого-либо в свою комнату в то время, когда будет умирать, и заметив, что конец его приближается, призвал свою Хозяйку и убеждал ее не допускать до него Священников, так как он хотел умереть спокойно, без всяких споров, и т. п.

Я навел самые тщательные справки касательно всех этих фактов и не раз расспрашивал о них у его Хозяина и Хозяйки, которые до сих пор еще живы. Но оба они положительно утверждали, что ничего подобного не знают и что все рассказываемые подробности — не что иное, как чьи-то измышления. Ибо *Спиноза* никогда не запрещал впускать к нему кого бы то ни было из желающих видеть его. Впрочем, когда он умирал, в комнате его действительно не было никого, кроме упомянутого уже мною Амстердамского Врача. Никто не слышал также в его устах слов, которые ему приписываются «*О, Боже, будь милостив ко мне, грешному*», и даже весьма мало вероятия, чтоб он мог произносить их, так как он сам не знал, что конец его так близок. В течение всей своей болезни *Спиноза* вовсе не лежал в постели и даже в тот самый день, когда он умер, спускался вниз: он занимал переднюю комнату наверху, где спал в старинной кровати того фасона, который называют обыкновенно *Bedstede*. Что касается поручения, данного им, будто бы, Хозяйке относительно недопущения Священников, которые могли придти к нему, то ни она, ни кто-либо из других обитателей дома не слышал ничего подобного и ничего об этом не знает. Хозяева высказывали даже решительное убеждение в противном, так как в течение последнего изнурительного периода своей болезни *Спиноза* выказывал твердость духа поистине стоическую и всегда упрекал других, если им случалось жаловаться или проявлять в болезнях недостаток мужества или излишнюю чувствительность.

Наконец, что касается сока Мандрагора, который *Спиноза* будто бы принял перед смертью и который привел его в бессознательное состояние, то это обстоятельство точно также осталось совершенно неизвестным его сожителем. А между

тем никто, кроме них, не приготавливал для него пищи и питья, а также лекарств, которые он принимал время от времени. Не упоминается об этом снабдьбе и в счете Аптекаря, — того самого, к которому Амстердамский Врач посылал за лекарствами для *Спинозы* в последние дни болезни.

После смерти *Спинозы* Ван-дер-Спик озаботился похоронами. Его просил об этом *Иоганн Риверц* — владелец Городской Типографии в Амстердаме, — обещая возместить издержки, причем он предлагал даже поручительство. Написанное им на эту тему весьма длинное письмо помечено Амстердамом 6 марта 1678 г.; он упоминает в нем о Шидамском Друге умершего, уже названном нами выше, который, желая показать, насколько ему была дорога память покойного, действительно хотел аккуратно выплатить *Ван-дер-Спику* все, что ему мог остаться должен его постоялец. Список долгов был тогда же представлен ему Ван-дер-Спиком, как о том просил *Риверц* от его имени.

Когда тело *Спинозы* собирались предать погребению, Аптекарь *Шрёдер* воспротивился этому, требуя, чтобы ему было предварительно уплачено за лекарства, которые он доставлял покойному во время болезни. Счет его простирался до шестнадцати флоринов двух су. В нем прописана шафранная настойка, мятные порошки и т. п.; но нигде нет ни малейшего упоминания об опиуме или Мандрагоре. Запрещение, наложенное на тело, было тотчас же снято и счет уплачен *Ван-дер-Спиком*.

Погребенье происходило 25-го Февраля. За гробом следовало много весьма известных и знатных лиц и шесть карет. По возвращении с Похорон, которые были совершены в новой Церкви на Спа, ближайшим Друзьям и соседям покойного было предложено угощение в виде нескольких бутылок вина — как это у нас обыкновенно делается — Хозяином дома, в котором жил умерший.

Замечу, между прочим, что Цирюльник *Спинозы* представил по смерти его счет, написанный им в следующих выражениях: *Блаженной памяти г-н Спиноза* остался должен *Абраму Кервелю*, лекарю, за бритые в течение последних трех месяцев один флорин восемнадцать су. В подобных же выражениях говорится о покойном в счете за совершение обряда Погребенья, а также в счетах двух Слесарей и одного Торговца галантерейным товаром, поставлявшего траурные перчатки для похорон.

Если б эти добрые люди были знакомы с религиозными взглядами *Спинозы*, они, вероятно, не стали бы подобным образом играть выражением «*блаженной памяти*». Может

быть, впрочем, они выразились так просто по принятому обыкновению, допускающему употребление подобных оборотов речи даже по отношению к людям, закоснелым в грехах и умершим в неверии.

По погребении *Спинозы* Хозяин его поручил составить опись оставшегося после него имущества. После чего Нотариус, которого он пригласил с этою целью, предъявил счет в следующих выражениях: «*Вильгельм Ван дер Гов, Нотариус, за работу по описи мебели и вещей покойного Бенедикта де Спинозы, имеет получить семнадцать флоринов восемь су*». Несколько ниже следует расписка в получении этой суммы 14-го Ноября 1677. *Ревекка де Спиноза*, сестра покойного, объявила себя наследницей *Спинозы* и сделала заявление об этом Хозяину дома, в котором он умер. Но так как она отказалась перед этим уплатить расходы по Погребенью и некоторые долги, связанные с получением наследства, то *Ван-дер-Спик* предъявил ей в свою очередь требование — уплатить предварительно эти последние. Требование это было препровождено к ней ее поверенным *Робертом Шмедингом*; доверенность, данная этому последнему, была засвидетельствована у Нотариуса *Либерта Лефа* 30 марта 1677 г. Однако прежде чем выполнить предъявленное требование, она хотела разузнать как можно вернее, останется ли ей что-нибудь из наследства брата по покрытии долгов и издержек. Но пока она раздумывала, *Ван дер Спик* выхлопотал от Суда разрешение продать с аукциона имущество и мебель покойного, что и было им немедленно выполнено. Но когда вырученные от продажи деньги были положены на хранение в надлежащее место, сестра *Спинозы* наложила на них запрещение. Однако, заметив, что по удовлетворении долгов и покрытии издержек ей останется лишь весьма мало или даже вовсе ничего не останется, она отказалась от своего запрещения, как и вообще от всех своих притязаний. После сего *Иоганн Люкас*, Поверенный *Ван-дер-Спика* в этом деле, предъявил последнему счет на сумму в тридцать три флорина шестнадцать су, в получении которых им дана была расписка, помеченная 1 Июня 1678 г. Распродажа имущества *Спинозы* производилась здесь, в Гааге, 4 Ноября 1677 года Аукционистом *Рикусом Ван-Штраленом*, как это можно видеть из отчета, помеченного тем же самым днем.

Достаточно бросить взгляд на этот отчет, чтобы убедиться в том, что это был инвентарь истинного Философа: в нем помечено всего несколько Гравюр и Эстампов, несколько отшлифованных стекол, инструменты для шлифовки и т. п.

По платью, которое носил *Спиноза*, можно судить, насколько он был экономен и умерен в своих потребностях. Одно верхнее платье из камлота, с брюками, было продано за двадцать один флорин четырнадцать су; другое, серое — за двенадцать флоринов четырнадцать су; четыре простыни — за шесть флоринов восемь су; семь рубашек — за девять флоринов шесть су; постель с подушкой — за пятнадцать флоринов; девятнадцать воротничков — за один флорин одиннадцать су; пять платков — за двенадцать су; два красных занавеса, одно стеганое одеяло и одно маленькое постельное покрывало — за шесть флоринов. Все драгоценности *Спинозы* состояли из двух серебряных пряжек, проданных за два флорина. Выручка от продажи мебели простиралась всего на четыреста флоринов тринадцать су; по покрытии расходов по распродаже и прочих издержек от всего его имущества осталось сто девяносто флоринов четырнадцать су.

Вот все, что мне удалось разузнать относительно *Жизни* и *Смерти Спинозы*. Он умер 21 Февраля 1677 г., прожив сорок четыре года два месяца двадцать семь дней.





ПОДЛИННЫЙ ТЕКСТ ОТЛУЧЕНИЯ,

сообщенный в 1862 г. Ван-Флотеном в своем
«Ad B. de Spinoza Opera Omnia Supplementum»

*Херем, обнародованный Тебой
6-го числа месяца Аб против Баруха де Эпинозы*

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

По произволению Ангелов и приговору Святых мы отлучаем, отделяем и предаем осуждению и проклятию Баруха д'Эпинозу, с согласия Синагогального трибунала и всей этой Святой Общины, перед священными книгами Торы с шестьюстами тринадцатью предписаниями, в них написанными, — тому проклятию, которым Иисус Навин проклял Иерихон, которое Элиса изрек над отроками и всем тем проклятиям, которые написаны в Книге Законов. Да будет он проклят и днем и ночью; да будет проклят, когда ложится и когда встает; да будет проклят и при выходе и при входе. Да не простит ему Адонай, да разразится Его гнев и Его мщение над человеком сим, и да тяготят над ним все проклятия, написанные в Книге Законов. Да сотрет Адонай имя его под небом и да предаст его злу, отделив от всех колен Израилевых со всеми небесными проклятиями, написанными

в Книге Законов. Вы же, твердо держащиеся Адоная, вашего Бога, все вы ныне да здравствуете!

Предупреждаем вас, что никто не должен говорить с ним ни устно, ни письменно, ни оказывать ему какую-либо услугу, ни проживать с ним под одной кровлей, ни стоять от него ближе, чем на четыре локтя, ни читать ничего, им составленного или написанного.



КОММЕНТАРИИ

При подготовке текстов к печати мы внесли незначительные изменения: написание имен собственных, орфография и пунктуация приведены к современным стандартам, исправлены слишком явные архаизмы, разрядка заменена курсивом.

Перевод текстов Спинозы с латинского языка там, где авторы ограничивались цитатами в оригинале, и в примечаниях выполнен нами с учетом изданий: *Спиноза Б.* Избранные произведения: в 2-х томах. М.: Госполитиздат, 1957; *Спиноза Б.* Трактат об очищении интеллекта и о пути, наилучшим образом ведущим к истинному познанию вещей. Пер., введ. и прим. В. Н. Половцовой. М.: Товарищество И. Н. Кушнерев и К°, 1914. Без изменений использовался перевод «Краткого трактата» с голландского языка (А. И. Рубин, 1957).

Тексты располагаются в хронологическом порядке. Ссылки на работы Спинозы в большинстве случаев приведены к стандарту, принятому в настоящем издании.

Сокращения

Сочинения Спинозы:

SO SPINOZA: Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925. 4 Bände.

Eth Ethica ordine geometrico demonstrata
Этика, доказанная в геометрическом порядке
Римской цифрой указывается номер части.
df = определение
ax = аксиома
pr = теорема
dem = доказательство
cor = королларий
sch = схолия
lm = лемма
pt = постулат
cap = глава
prf = предисловие
ap = прибавление
exp = пояснение
afd = определения аффектов
agd = общее определение аффектов

- KV Korte Verhandeling van God, de Mensch en des Zelfs Welstand
Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье
prf = предисловие
cap = глава
dg = диалог
ap = приложение
ax = аксиома
vmz = О человеческой душе
- TIE Tractatus de intellectus emendatione, et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur
Трактат об усовершенствовании интеллекта и о пути, которым лучше всего направляться к истинному познанию вещей
В ссылках указывается номер параграфа в издании SO (Bd. II, S. 1–40).
- PPC Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae pars I et II, more geometrico demonstratae
Начал философии Рене Декарта части I и II, доказанные геометрическим способом
В ссылках даны те же сокращения, что и в ссылках на «Этику».
- CM Appendix, continens Cogitata Metaphysica
Приложение, содержащее Метафизические Мысли
В ссылках указывается номер части и главы
- TPP Tractatus theologico-politicus
Богословско-политический трактат
В ссылках указывается номер главы и страницы в издании SO (Bd. III, S. 1-267).
prf = предисловие
- TP Tractatus politicus
Политический трактат
В ссылках указывается номер главы и параграфа.
- Ep Epistolae doctorum quorundam virorum ad B. d. S. et auctoris responsiones
Письма некоторых ученых мужей к Б. д. С. и ответы автора
В ссылках указывается номер письма в хронологическом порядке.

П. Д. ЮРКЕВИЧ

Идея

<фрагмент>

Печатается по: *Юркевич П. Д.* Философские произведения. М., 1990. С. 34–37.
Впервые: *Юркевич П. Д.* Идея // Журнал Министерства народного просвещения. 1859. № 10–11. Отд. 2.

Юркевич Памфил Данилович (1827–1874), религиозный философ, учился и преподавал в Киевской Духовной Академии, с 1861 — профессор Московского университета. В философии Юркевича сочетались мотивы платонизма, кантианства и православного богословия.

Соч.: Материализм и задачи философии // Журнал Министерства народного просвещения. 1860. № 10. Отд. 2; Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия // Труды Киевской Духовной Академии. 1860. № 1; Из науки о человеческом духе // Труды Киевской Духовной Академии. 1860. Кн. 4; Доказательства бытия Бога // Труды Киевской Духовной Академии. 1861. Кн. 3–5; Курс общей педагогики с приложениями. М., 1869.

В статье «Идея» (1859) основы метафизики Спинозы излагаются в контексте развития рационалистической философии от Декарта до Гегеля. Внешне работа напоминает конспект лекции: нет ни цитат, ни ссылок, ни следов знакомства или полемики с альтернативными прочтениями Спинозы. Однако, учитывая обстоятельство времени (философский факультет Московского университета еще в 1850 году был расформирован, философия в светских учебных заведениях не преподавалась) и скандальную репутацию Спинозы как «князя атеистов», следует отдать должное молодому киевскому профессору, взявшемуся просветить своих современников относительно места, занимаемого Спинозой в истории философии.

¹ *Clare et distincte (лат.)* — ясно и отчетливо. У Декарта и Спинозы таков отличительный признак восприятия вещей в интеллекте, в то время как воображение воспринимает вещи «смутно, слитно» (*confuse*).

² Речь тут, очевидно, идет о *модусе* атрибута мышления — интеллекте. Спинозовские термины «*cogitatio*» и «*intellectus*» Юркевич переводит одним словом: «мышление».

³ У Спинозы «идея круга» — излюбленный пример модуса мышления [ТГЕ, 33; Eth II, pr 7, sch и pr 8, sch; Ер 60]. Юркевич просто иначе, чем Спиноза, представлял себе, что такое «идея».

Б. Н. ЧИЧЕРИН

История политических учений

<фрагмент>

Печатается по: *Чичерин Б. Н.* История политических учений. М.: Типография Грачева и К^о, 1872. Ч. II. С. 104–136.

Чичерин Борис Николаевич (1828–1904), философ-гегельянец, правовед и историк, почетный член Петербургской Академии наук. В 1860-е годы — профессор Московского университета. Основоположник «государственной школы», видевшей в государственной власти и праве главные движущие силы исторического процесса.

Соч.: Очерки Англии и Франции. М., 1858; Опыты по истории русского права. М., 1858; Мистицизм в науке. М., 1880; Основания логики и метафизики. М., 1894; Собственность и государство: в 2 ч. М., 1882–1883; Курс государственной науки: в 3 ч. М., 1894–1898; Философия права. М., 1900; История политических учений: в 5 ч. М., 1869–1902; Вопросы философии. М., 1904; Воспоминания: в 4 т. М., 1929–1934.

Образцом для «Истории политических учений» Б. Н. Чичерина явно послужили гегелевские лекции по истории философии: школы политической мысли представляются ступенями восхождения от абстрактного знания к конкретному через выявление и разрешение противоречий между духовным и материальным (законами физической и разумной «природ» человека), частными и общими интересами, свободой волеизъявления личности и необходимостью правопорядка.

Спиноза формулирует свой идеал общественного устройства предельно ясно и недвусмысленно: людям следует «во всем согласоваться друг с другом, чтобы души и тела всех составляли как бы один Дух и одно Тело» [Eth IV, pr 18, sch]. Спинозовский принцип органической цельности, «внутреннего единства» общества Чичерин противопоставляет принципу «механического, внешнего единства», требующего безусловного подчинения гражданских лиц правительству (Т. Гоббс). Однако в этом внутреннем, субстанциальном единстве у Спинозы гаснут «различия физической и духовной сторон», замечает Чичерин — в полном согласии с Гегелем. «Роковая необходимость» законов природы, по мнению Чичерина, не оставляет «места для свободы и для нравственной ответственности человека». Поэтому Спинозе, несмотря на все усилия, так и не удалось понять исток человеческой свободы.

Сам Чичерин постулирует свободу как исключительную принадлежность духа, «разумной природы», а природа физическая мыслится им как «машина», свободы начисто лишенная. Фактически это возврат к Декартову дуализму материи и духа. Монистический же взгляд Спинозы на человека «как цельное, единое в себе существо», по мнению Чичерина, проистекает из «смешения» законов разума с законами природы.

Реальная слабость политического учения Спинозы кроется в абстрактности: практически полностью без внимания оставлены исторически обусловленные особенности общественных институтов и классовая структура общества. Чичерин не преминул отметить этот пробел: «Для Спинозы не существовало понятие о различии политической способности, вытекающем из различного положения, занятия и состояния людей». При этом Чичерин, хоть он и историк, не пробует дать историческую критику учения Спинозы о государстве. Критическая аргументация Чичерина почти столь же абстрактна, неисторична, как и сам «Политический трактат».

Чичерину импонируют демократические воззрения Спинозы — «защита свободы и народной массы, хотя и не той исключительной крайности, какую мы видели у других демократических писателей». По сути, эта формула — так сказать, демократия без эксцессов — характеризует и политические убеждения самого Чичерина. Ему претило «неистовое беснование» русских революционных демократов, из-за этого он рассорился с А. И. Герценом и до конца жизни бился с «безумными проявлениями социализма».

¹ Эта сила — стремление (conatus) к сохранению себя, поддержанию своего бытия. Спиноза усматривает в таком стремлении сущность, внутреннюю причину действий всякого индивидуума.

² Камберленд, Ричард (Cumberland, 1631–1718) — английский теист, епископ. Критиковал теорию естественного права, утверждал, что обществом правит естественный закон, дарованный Богом, и что человек по своей природе добродетелен, а не эгоистичен.

³ Разум у Спинозы не стоит «рядом» с влечением, а представляет собой особого рода влечение — *стремление знать*. «Все, к чему мы стремимся в силу разума (ex ratione conamur), — это лишь познавать (intelligere)» [Eth IV, pr 26].

⁴ Гипотезу о «маленькой железе в центре мозга», которая напрямую связана с душой и является «главным местопребыванием души» (*Декарт Р.* Сочинения. Т. 1. С. 495–498).

⁵ Случайные причины (*фр.*) — термин Н. Мальбранша.

⁶ «Каждый в силу присущего ему права на самосохранение обладает также правом пользоваться всеми средствами и совершать всякое действие, без которых он не может обеспечить самосохранение» (*Гоббс Т.* Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1989–1991. Т. 1. С. 289–290).

⁷ Влечения вызывают аффекты не только пассивные (страсти), но и активные, увеличивающие нашу «силу действия» (*agendi potentia*) [Eth III, df 3]. Чичерин же в природных потребностях, «влечениях» (*appetitus*), видит лишь источник «страдания, страсти» (*passio*), а началом активности и свободы считает исключительно разум. Этот идеалистический постулат им приписывается и Спинозе.

А. Ф. КИРИЛЛОВИЧ

Онтология и космология Спинозы в связи с его теорией познания

Печатается по: *Кириллович А.* Онтология и космология Спинозы в связи с его теорией познания // *Вера и разум.* 1894. III. 119–150; V. 220–238; VI. 255–286.

А. Ф. Кириллович, религиозный философ, тяготевший к неокантианству и увлекавшийся «философией бессознательного» Э. фон Гартмана.

Соч.: Учение Канта о радикальном зле // *Вера и разум.* 1891. Кн. XV–XVI; Учение Канта о церкви // *Вера и разум.* 1893. Кн. XIII, XIV; Пессимистическая теология и эсхатология Гартмана // *Вера и разум.* 1894. Кн. XIV, XV, XIX, XXI; Учение Канта об оправдании // *Богословский вестник.* 1894. № 11; Бессознательное Гартмана // *Вера и разум.* 1895. Кн. XI, XII, XV, XIX, XXII, XXIV.

Обращение Кирилловича к Спинозе диктовалось стремлением разобраться в истоках пантеистического идеализма, который вошел в моду в конце XIX столетия и который он почитал за последнее слово философской мысли. Сквозь эту призму Кириллович и рассматривает философию Спинозы, выдвигая на первый план то, что, по его представлению, роднило Спинозу с новейшим «пантеистическим мировоззрением», и подвергая критике те взгляды Спинозы, что шли с этим мировоззрением вразрез.

Всеми силами автор старается отмежевать философию Спинозы от «материалистической доктрины, отождествляющей Бога с природою». Кириллович убежден, что Спиноза «ясно видел всю несообразность» такого тождества, но ему поневоле пришлось прибегнуть к формуле *Deus sive Natura*, поскольку не удалось разрешить проблему «перехода от Бога к миру».

Проблема действительно неразрешима. Никакого перехода или «соединительной точки» между Богом и миром у Спинозы нет, как нет ее, например, между бесконечной прямой линией и ее же собственными конечными

отрезками. Спиноза и не думал биться над «тайной» сотворения Богом конечных вещей. Бог и мир у Спинозы не две разные сущности, как у Кирилловича, а две «ипостаси» одной и той же вечной Природы: *Natura naturans* (Бог) и *Natura naturata* (мир).

Кардинальное отличие Бога от мира Кириллович трактует в библейском духе: Бог вечен, а тварный мир — нет. Эта мысль приписывается и Спинозе, вопреки его утверждениям о вечности модусов движения и интеллекта и всей пятой части «Этики», повествующей о вечности человека. «Мы чувствуем и знаем из опыта (*experiri*), что мы вечны... Мы чувствуем, что душа наша, поскольку она заключает в себе сущность тела под формой вечности, вечно и что существование ее не может быть определено временем» [Eth V, pr 23, sch]. Для Кирилловича эта «мирская» вечность — не настоящая, не видит он смысла и в спинозовском различии между вечностью (*aeternitas*) и неограниченной длительностью (*duratio*).

Познания Бога Спиноза, по мнению Кирилловича, «достигает посредством интуитивного воззрения и мистических идей». Панлогист Спиноза, отождествивший «логическую и реальную истину», превращается вдруг в Спинозумистика, отбросившего логику, дабы узреть высшую реальность.

На самом деле идея Бога добывается вовсе не интуитивным познанием, она относится к числу «всеобщих понятий» (*notiones communes*) *второго* рода познания — рассудка (*ratio*). «Бесконечная сущность Бога и его вечность всем известны (*omnibus esse notam*)» [Eth II, pr 47, sch]. В идее Бога у Спинозы нет равным счетом ничего мистического или эзотерического: всякий, у кого есть рассудок, обладает идеей Бога. Более простой и ясной идеи в природе нет. Другое дело, что идея Бога затемняется «пустой религией, насаждающей лишь призраки, душевную скорбь и бредовые страхи» [ТТР 1, 6].

Интуиция занята не мистическим богопознанием, а вполне конкретными «единичными вещами»: *rerum singularium cognitio, quam intuitivam sive tertii generis appellavi* [Eth V, pr 36, sch]. И вечность открывается Спинозе не в «мистических идеях, в которых исчезает все отдельно» (Кириллович), но как раз в отдельном и через отдельно: «Чем больше мы понимаем единичные вещи, тем больше мы понимаем Бога» [Eth V, pr 24].

Спиноза, по примеру геометров, начинает «Этику» с простейшего — с рефлексивной идеи Бога, а завершает теоремами об интуитивном познании вещей, как они существуют в Боге, и о проистекающем отсюда «блаженстве». Исследование восходит от простого к сложному, от общего — к частному, от знания абстрактного, рассудочного, — к конкретному, «интуитивному».

Вообще теорию познания Спинозы Кириллович толкует совершенно превратно, то и дело замечая «идеи» шопенгауэровскими «представлениями» (*Vorstellungen*), смешивая роды познания, смутные и неадекватные универсалии (*notiones universales*) воображения — с «сущими рассудка» (*entia rationis*) и вперемешку излагая положения ТИЕ и СМ. Впрочем, как вскоре покажет В. Н. Половцова, точно так же дело обстояло у подавляющего большинства комментаторов Спинозы. Работа Кирилловича выполнена вполне на уровне европейских стандартов своего времени.

С прилежанием и знанием дела автор рисует историю влияний Спинозы на немецкую философию: Лессинг — Шлейермахер — Шеллинг — Гартман и далее, вплоть до современных ему германских профессоров, вроде Ф. Паульсена. Из этого ряда, однако, вычеркивается Гегель и его школа, и в споры Кириллович

вступает почти исключительно с гегельянцами: И. Эрдманом, Д. Штраусом, К. Фишером и прочими, упомянутыми лишь вскользь.

Одним из первых, если не первым из отечественных историков философии, Кириллович взялся обосновать объективную реальность атрибутов субстанции, добросовестно разобрав и взвесив ключевые аргументы авторитетнейших историков-гегельянцев. Полемике об атрибутах суждено было продолжаться еще столетие, пока партии «реалистов» не удалось, наконец, собрать подавляющее большинство голосов.

Нумерация писем Спинозы в статье дается согласно его «Посмертным работам»: V.d.S. Opera posthuma, 1677. В современных изданиях письма нумеруются в хронологическом порядке.

¹ *Ланге*, Фридрих Альберт (Lange, 1828–1875) — профессор Марбургского университета, пытался дать «физиологическое» обоснование теории познания Канта, опираясь на естественнонаучные открытия И. Мюллера и Г. Гельмгольца. «История материализма и критика его значения в настоящее время» Ланге вышла в 1866 (русские переводы — в 1883, 1899 и 1900, последний — под ред. Вл. Соловьева).

² *Гартман*, Эдуард фон (Hartmann, 1842–1906) — автор «Философии бессознательного» (1869), синтезировал волюнтаризм Шопенгауэра с классическим немецким идеализмом. В основе мира, по Гартману, лежит бессознательное начало, проявляющее себя двояким образом — как слепая «воля» и как целесообразное «представление», или «идея».

³ *Паульсен*, Фридрих (Paulsen, 1846–1908) — профессор Берлинского университета. Называл свою философскую концепцию «идеалистическим пантеизмом» и декларировал стремление «примирить религиозное мирозерцание и научное объяснение природы» (Введение в философию. 2-е изд. М., 1899. С. V).

⁴ *Геккель*, Эрнст (Haeckel, 1834–1919) — немецкий биолог-эволюционист, пропагандист дарвиновской теории естественного отбора. Автор популярных книг «Мировые загадки. Общедоступные лекции о философии биологии» (1899, рус. пер. — М., 1937) и «Монизм» (1892, рус. пер. — Гомель, 1924).

⁵ Фраза из беседы Г. Э. Лессинга с Фр. Якоби 7 июня 1780 года. По свидетельству Якоби, Лессинг ему сказал: «Ведь люди все еще говорят о Спинозе как о мертвой собаке» (*Jacobi F. H. Werke. Bd. IV. Abt. I. Leipzig, 1819. S. 68*).

⁶ *Вольф*, Христиан (Wolff, 1679–1754) — основоположник немецкой диатрибической (школьной) традиции в философии, формализовал метафизику Лейбница. Гегель, со смешанным чувством снисходительности и почтения, именовал Вольфа «Учителем рассудка» (*der Lehrer des Verstandes*).

⁷ «Спинозизм недалекого отстоит от атеизма и столь же вреден, мало того — в известном смысле более вреден, чем атеизм» (*лат.*).

⁸ «Одно и всё» (*греч.*) — формула Ксенофана из Колофона. Близкие выражения у его современника Гераклита: «Мудрость в том, чтобы знать всё как одно», и «Из всего — одно, из одного — всё» (см.: Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. Ч. I. С. 164, 199).

⁹ *Грот*, Николай Яковлевич (1852–1899) — председатель Московского психологического общества, учредитель и первый редактор журнала «Вопросы философии и психологии», возглавлял кафедру философии в МГУ (с 1886). Свою философскую позицию определял как «монодуализм».

¹⁰ *Герbart*, Иоганн Фридрих (Herbart, 1776–1841) — основоположник «эмпирической психологии». Душевную жизнь представлял себе как чередование «представлений», исследовал «пороги» между сознанием и бессознательным.

¹¹ *Ренан*, Жозеф Эрнест (Renan, 1823–1892) — французский писатель, прославился книгой «История происхождения христианства», в которой предпринял попытку рациональной реконструкции Нового Завета, стремясь очистить его от сверхъестественного.

¹² Имеется в виду «Трактат об усовершенствовании интеллекта».

¹³ «Представление» Кириллович ставит на место Спинозовской «идеи», по примеру немецких переводчиков. Первым стал переводить латинское «*idea*» как «*Vorstellung*» (нем. представление) еще Христиан Вольф.

¹⁴ В этом месте [ПЕ, 99–100] речь не об атрибутах Бога — о модусах. «Ряд вещей неизменных и вечных» (*series rerum fixarum aeternarumque*) и «ряд причин или реальных сущих» (*series causarum et realium entium*), — это то, что в «Этике» Спиноза назовут «порядком и связью вещей», или «причин» (*ordo et connexio rerum, causarum*).

¹⁵ *Якоби*, Фридрих Генрих (Jacobi, 1743–1819) — писатель и философ-идеалист, близкий к немецким романтикам. Утверждал, что истинная философия должна основываться на вере и чувстве и начинается лишь там, где кончается Спинозизм.

¹⁶ *Фишер*, Эрнст Бертольд Куно (Fischer, 1824–1907) — выдающийся немецкий историк философии. Первые четыре тома его «Истории новой философии» вышли на русском языке в 1862–1865 гг. (в переводе Н. Н. Страхова). Многие русские философы слушали его лекции в университетах Йены и Гейдельберга.

¹⁷ *Эрдман*, Иоганн Эдуард (Erdmann, 1805–1892) — ученик Гегеля, профессор университета в Галле. Отстаивал гегелевскую трактовку атрибутов как мнимых, чисто субъективных различий, которые человеческий разум привносит в «темную бесформенную бездну» субстанции.

¹⁸ *Eigen* (голланд.) — собственный, присущий (= лат. *proprium*). *Eigenschappen* — атрибуты.

¹⁹ Атрибут и свойство (лат.).

²⁰ «Посредством атрибутов мы познаем Бога как действующего в себе самом, а не вне себя» [KV I, cap 2]. Латинские выражения из «Краткого трактата о Боге, человеке и его счастье» приводятся Кирилловичем в обратном переводе с голландского (латинский оригинал рукописи не сохранился) по изданию ван Флотена: *Ad Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia Supplementum. Continens tractatum de Deo et homine, etc.* Amsterdam: Müller, 1862.

²¹ Неявно (лат.).

²² «Известны только два атрибута, нами постигаемых... Говорим же здесь только о двух атрибутах, которые могут называться истинными атрибутами Бога» [KV I, cap 2].

²³ В первом диалоге после главы 2 «Краткого трактата».

³⁴ Там же, в диалоге втором.

²⁵ В своем роде бесконечное, в известном отношении беспредельное, в известном роде совершенное (лат.).

²⁶ *Ванини*, Джулио Чезаре (Vanini, псевдоним: Лючилио, 1585–1619) — итальянский пантеист, священник, отрицал бессмертие души, творение мира из ничего, божественность Иисуса.

²⁷ Цитата неточна и неполна. В письме 73 (или XXI, согласно нумерации «Посмертных работ») говорится: «Однако некоторые, полагая, что Богословско-политический трактат основывается на том, что Бог и Природа (под коей понимают некую массу, или телесную материю) суть одно и то же, совершенно заблуждаются».

²⁸ Что от иного приписывается (*лат.*).

²⁹ «Свободная причина» (*лат.*), одно из определений Бога у Спинозы [Eth 17, cor 2].

³⁰ Все в каждом и каждое во всем (*нем.*).

³¹ Всеобщее согласие, согласие истории, поколений (*лат.*).

³² Там самым (*лат.*).

³³ По преимуществу (*греч.*). Шопенгауэр считал таким чудом «тождество субъекта воления и познающего субъекта, благодаря которому (причем необходимо) слово „Я“ включает в себя и обозначает то и другое, — это узел мира, и поэтому оно необъяснимо... И тот, кто ясно представит себе необъяснимость этого тождества, назовет его вместе со мной чудом κατ' ἐξοχήν» (Шопенгауэр А. О четверяюком корне закона достаточного основания // Сочинения: в 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 1. С. 111).

³⁴ Предвосхищение основания (*лат.*) — логическая ошибка в доказательстве, скрытое допущение недоказанной предпосылки.

³⁵ *Unitas phaenomenon, noumenon* (*лат.*) — единство феноменальное, номенальное.

³⁶ Терминами «интуитивное» и «интеллектуальное» Кириллович пользуется как равнозначными. На самом деле интеллекту принадлежит не только интуитивное познание, но и рассудочное (*rationis* — «разумное», в переводе Кирилловича).

³⁷ Бог из машины (*лат.*), здесь: Бог, действующий механически, безличный.

А. И. ВВЕДЕНСКИЙ

Об атеизме в философии Спинозы

Печатается по: Введенский А. И. Об атеизме в философии Спинозы // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. II (37). С. 157–184.

Введенский Александр Иванович (1856–1925), крупнейший русский неокантианец, профессор Санкт-Петербургского университета, где читал курсы лекций по истории философии, логике и психологии. Развивал концепцию «метафизического чувства», с помощью которого мы воспринимаем душевную жизнь других людей и которое лежит в основе веры в Бога.

Соч.: Опыт построения теории материи на принципах критической философии. Ч. 1. СПб., 1888; О пределах и признаках одушевления. СПб., 1892; Лекции по логике. СПб., 1892; Введение в философию. СПб., 1894; Судьбы философии в России. М., 1898; Лекции по истории новейшей философии. СПб., 1901; Лекции по психологии. СПб., 1908; Логика как часть теории познания. СПб., 1909; Лекции по древней философии. СПб., 1912; Психология без всякой метафизики. Петроград, 1914; Философские очерки. Прага, 1924.

В русском философском сообществе профессор Введенский был одной из самых заметных фигур. Он был инициатором создания петербургского Философского общества и его председателем с 1899 по 1921 год, вел живую полемику с Э. Л. Радловым, С. Н. Трубецким, Н. Я. Гротом, М. И. Каринским, а его статья о Спинозе подверглась глубокой и вместе с тем едкой критике со стороны Вл. Соловьева. Полемицировать с Соловьевым на религиозные темы Введенскому было тяжело, но в данном случае он мог опереться на давнюю традицию, восходящую к философским словарям Бейля и Вольтера.

«По существу, Спиноза вовсе не признает бога; быть может, он употреблял это слово и говорил, что должно служить богу и его любить, лишь для того, чтобы не отпугнуть человеческий род. Он являет себя атеистом во всем объеме этого термина... Как бы то ни было, я замечу относительно Спинозы: он заблуждался весьма чистосердечно» (*Вольтер. Философские сочинения*. М.: Наука, 1988. С. 342, 344). Практически то же самое утверждает Введенский.

Сам Спиноза одну из задач «Богословско-политического трактата» видел в том, чтобы рассеять «мнение толпы (*vulgi opinio*), которая не перестает обвинять меня в атеизме» [Ер 30]. Это ему не удалось: отличие его философского Бога от религиозных богов «толпы» было слишком уж велико и очевидно — причем Спиноза по мере сил старался это отличие подчеркнуть.

В своей статье Введенский попытался подкрепить «мнение толпы» философскими аргументами, в основном заимствованными у Шопенгауэра, но без упоминания имени немецкого пессимиста (тот ведь и сам в религиозном отношении был далеко не безупречен).

«Причина мира с добавлением личности и есть то, что, будучи добросовестно употреблено, означает слово „Бог“. Напротив, безличный Бог — это *contradictio in adjecto*, т. е. внутреннее противоречие. На самом деле «теизм Спинозы только номинальный», — писал в своей диссертации Шопенгауэр (*Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания // Сочинения*: в 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 1. С. 14–15). «Бог» у Спинозы есть лишь «пустое слово», за которым не стоит соответствующее религиозное понятие, повторяет Введенский. Спинозовской субстанции недостает «признака личности», без которого не бывает настоящего Бога.

К концу века этот аргумент сделался хрестоматийным. В самом начале своей статьи Введенский приводит ссылку на популярный историко-философский труд Фр. Ибервега-Гейнце, где Спинозе брошен упрек в пренебрежении «долгом чести» по отношению к понятию Бога. Словом «Бог» правомерно называть только «личное существо», и ничто иное, настаивал Ибервег.

Проделаем мысленный опыт, заменив слово «Бог» в сочинениях Спинозы эквивалентным ему словом «субстанция». Изменится ли от этого хоть как-то смысл спинозовской философии? Введенский уверен, что нет. Имя «Бог» никакой «новой мысли» к понятию субстанции не добавляет. В таком случае чем руководствовался Спиноза, называя свою Природу-субстанцию именем, заимствованным у религии?

На этот совершенно законный вопрос Введенский отвечает так: Спиноза лично был человеком глубоко религиозным и пытался «спасти, по крайней мере, видимость понятия Бога». Что же дает нам основание считать Спинозу человеком религиозным? — Судьба его «еврейского семейства» и вся та среда религиозных гонений, в которой «религиозное чувство сильнее

всего разгорается». Введенский почему-то обходит молчанием тот факт, что Спиноза разорвал отношения и с еврейской «религиозной средой», и с семьей, при этом не присоединившись ни к одной другой религии (вог отчего люди сочли его атеистом).

Шопенгауэр винил Декарта и Спинозу в «смешении находящегося внутри данного понятия основания с действующей извне причиной и отождествлении с ней» (Там же. С. 15). Отношение основания к следствию — чисто логическое: следствия имплицитно содержатся в понятии, которое является их основанием, и могут быть аналитически выведены из данного понятия. Каузальное же отношение синтетично, для его понимания, помимо логического анализа, необходим еще внешний опыт.

Введенский и тут идет по стопам Шопенгауэра, критикуя Декарта и Спинозу за «отождествление реальных отношений с логическими». Впрочем, он мог почерпнуть данную мысль в «Истории новой философии» В. Виндельбанда — русский перевод этой книги вышел под редакцией и с предисловием А. И. Введенского в Санкт-Петербурге в 1893, — а не напрямую у Шопенгауэра.

Ход мысли Введенского нельзя назвать оригинальным, однако именно эта его статья задавала тон неокантианской рецепции Спинозы (Л. Лопатин, В. Шилкарский, В. Беляев, С. Кечекьян и др.), которой предстояло доминировать в отечественной философии в течение ближайших двадцати лет.

¹ *Ибервег-Гейнце*, Фридрих (Überweg-Heinze, 1826–1871) — профессор Кенигсбергского университета с 1869, его трехтомный учебник «Grundriss der Geschichte der neueren Philosophie» (1862–1866) на русском языке издавался дважды (в сокращении): История новой философии в сжатом очерке. Пер. Я. Н. Колубовского. СПб., 1890, 1898.

² Учетверение терминов (*лат.*).

³ Об этом случае Спиноза упоминает в письме 76 (Альберту Бургу). Имя Иуды Верного принял, перейдя в иудейскую веру, молодой испанский дворянин дон Лопе де Вера-и-Аларкон, вскоре казненный инквизицией в Вальядолиде. Спиноза не называл его *евреем*.

⁴ «Аргументы, доказывающие бытие Бога и отличие души от тела, изложенные геометрическим способом», помещены после Ответов Декарта на Вторые возражения против «Размышлений» (см.: *Декарт Р.* Сочинения. Т. 2. С. 127–134).

⁵ *Виндельбанд*, Вильгельм (Windelband, 1848–1915) — глава баденской школы неокантианства, философия понималась им как «критическая наука об общеобязательных ценностях» (нормах).

⁶ *Ламетри*, Жюльен Офре де (Lamettrie, La Mettrie, 1709–1751) — французский врач и философ-сенсуалист, рассматривал человека как самозаводящуюся, говорящую и мыслящую машину.

В. С. СОЛОВЬЕВ

Понятие о Боге. В защиту философии Спинозы

Печатается по: *Соловьев Вл.* Понятие о Боге. (В защиту философии Спинозы) // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. III (38). С. 383–414.

Соловьев Владимир Сергеевич (1853–1900), выдающийся русский религиозный философ, стремился к синтезу веры и знания. Его метафизика опирается на понятие всеединства — идеального строя бытия, в котором единое существует в гармонии с охватываемым им множеством. Соловьев создал оригинальную концепцию Софии — «мировой души», воплощения Абсолюта в мире, — давшую начало целому направлению в русской философии и ставшую излюбленной темой символической поэзии Серебряного века.

Соч.: Собрание сочинений: в 10-ти томах. 2-е изд. СПб., 1911–1913, Т. 11 и 12. Брюссель, 1966; Кризис западной философии (против позитивизма) (1874); Философские начала цельного знания (1877); Критика отвлеченных начал (1877–1880); Чтения о богочеловечестве (1877–1881); Духовные основы жизни (1882–1884); История и будущность теократии (1885–1887); Русская идея (1888); Россия и Вселенская церковь (1889); Оправдание добра (1894–1895).

В отклике Соловьева на статью Введенского философия Спинозы отступает на второй план ради «более важного интереса» — размышлений о понятии Бога вообще и о христианском Боге в особенности. Спинозе слова автор не предоставил — не привел ни одной ссылки или выдержки, за исключением пары расхожих выражений, вроде *causa sui*.

Изящно и остроумно, подчас с откровенной насмешкой, Соловьев препарирует «рассудочно-схоластическое» понимание Бога, которое «почтенный профессор» противопоставил мнимому атеизму Спинозы. Религиозность спиновского учения не вызывает у Соловьева ни малейшего сомнения, вдаваться же в рассмотрение собственных взглядов Спинозы на религию Соловьев, как и Введенский, считает излишним.

Сверхличность философского Бога Спинозы роднит его в глазах Соловьева с богами всех зрелых вероучений, включая и христианство. «Из этой основной и необходимой части нашего символа веры Спиноза сделал целую философскую систему», — констатирует Соловьев. На этом его апология Спинозы и кончается. Все ценное в спиновском учении о Боге сводится к тому, что христианские отцы давным-давно знали и без Спинозы. В остальном Богу Спинозы так же далеко до св. Троицы, как арифметике — до дифференциального исчисления.

Спиноза, в представлении Соловьева, стремился «вывести из понятия о бытии и мышлении бесконечной субстанции» все многообразие явлений реального мира, притом вывести чисто логически: «*a priori, more geometrico*» (какие конкретно слова Спинозы позволяют предположить наличие такого намерения, Соловьев не пояснил). Предприятие оказалось невозможным, так как между субстанцией и миром явлений стоит «субъект познания»; уразумев это, Кантов критический идеализм «разрушил спинозизм как философскую систему».

Наконец, Соловьев адресует Спинозе упрек в статичности его понятия субстанции, — упрек, идущий еще от Гегеля, вплоть до отождествления субстанции с «бездвижным» бытием элеатов.

Статья, которая, как уверяет заглавие, задумывалась «в защиту философии Спинозы», в итоге добавила обвинений больше, нежели парировала. Причем обвинения эти трудно назвать новыми или более вескими, чем прежние. В своем толковании учения Спинозы Соловьев, в общем-то, столь же мало оригинален, как и его противник Введенский.

¹ Шакьямуни (санскр. śākyaṃuni — «мудрец из племени шакья») — одно из имен Будды.

² Атман (санскр. atman — дыхание, дух) — в индуизме: вечная первооснова личности, самость, не изменяющаяся при реинкарнации. Веданта, книга толкований Упанишад, отождествляет атман с брахманом — вселенским духовным началом.

³ Антропатизм (от греч. anthropos — человек, pathos — страсть, душевное переживание) — наделение животных и растений свойствами человеческой психики. Термин предложен немецким этнографом Ф. Шульце для обозначения одного из существенных признаков фетишизма (*Schultze Fr. Der Fetischismus. Leipzig, 1871*).

⁴ Монофизитство (от греч. monos — один, physis — природа) — течение в раннем христианстве, утверждавшее, что божественная природа Христа поглотила человеческую и потому была единой, а не дуальной (в равной мере божественной и человеческой). Теопасхизм — учение о том, что крестные муки претерпел сам Бог.

⁵ *Леверье*, Урбен Жан Жозеф (Le Verrier, 1811–1877) — французский астроном, на основании исследования возмущений Урана вычислил орбиту и положение планеты, названной Нептуном (открыта И. Г. Галле по указаниям Леверье два года спустя, в 1846).

⁶ Противоземля (Антихтон) — у пифагорейца Филолая: невидимое небесное тело, расположенное между Землей и «центральный огнем» Вселенной. См.: *Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. С. 437*.

⁷ Здесь: доводы против (*лат.*)

⁸ См.: *Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб., 2002. Монофелитство* (от греч. monos — один, thelema — воля) — церковное течение, утверждавшее, что Христос обладал только одной, богочеловеческой волей, а не в отдельности человеческой и божественной.

⁹ Апофатическое богословие (*греч.*)

¹⁰ Катафатическое богословие (*греч.*)

¹¹ В неявном виде (*лат.*)

¹² Дано нечто третье (*лат.*).

¹³ Геометрическим способом (*лат.*).

¹⁴ Природа порождающая (*лат.*).

¹⁵ Природа порожденная (*лат.*).

¹⁶ Не без свершенного знаменья (*лат.*).

¹⁷ Здесь: образ действий (*лат.*, термин схоластиков).

Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ

Декарт и Спиноза

Печатается по: *Трубецкой Е. Н. Лекции по истории философии права. М., 1907. С. 57–69.*

Впервые: *Трубецкой Е. Н. Лекции по истории философии права. Киев, 1898.*

Трубецкой Евгений Николаевич (1863–1920), религиозный философ и правовед, профессор Киевского (с 1897) и Московского (с 1906) университетов.

Отстаивал объективность идеальных форм, стремился исправить понятие Всеединства, дистанцировав Бога от мира, чтобы избежать пантеистического обожествления природы в духе Вл. Соловьева. Критиковал скрытый догматизм Канта, психологизм в логике и «мистический алогизм» религиозных философов — С. Булгакова, П. Флоренского, Н. Бердяева.

Соч.: Религиозно-общественный идеал христианства в 5 в. М., 1892; Религиозно-общественный идеал западного христианства в 11 в. Киев, 1897; Философия Ницше. М., 1904; Социальная утопия Платона. М., 1908; Миросозерцание Вл. Соловьева: в 2 т. М., 1913; Смысл войны. Вып. 1. М., 1914; Умозрение в красках. М., 1916; Из прошлого. М., 1917; Два зверя. М., 1918; Воспоминания. София, 1921.

В своей лекции князь Е. Трубецкой дает краткое и ясное изложение политико-правовых воззрений Спинозы, в которых усматривает «железной силы логику» и «наиболее последовательную геометрическую конструкцию человеческого общества». Под «геометрическим методом» Трубецкой имеет в виду не формальный порядок изложения (в «Политическом трактате» Спиноза им не воспользовался), а конкретный способ познания — строго объективный, основанный на знании человеческой природы и исключаящий апелляцию к сознательным целям и воле людей, — «как если бы речь шла о линиях, плоскостях и телах». По сути, здесь нет ничего специфически «геометрического». Спиноза попытался создать *объективную науку* о человеческом обществе, и Трубецкой указывает причину, вследствие которой сделать это, по большому счету, не удалось: исследованиям Спинозы недоставало «твердого руководства исторического опыта».

Уже в замысле Спинозы — «вывести из самого склада человеческой природы то, что наилучшим образом согласуется с практикой (*praxi optime conveniunt*)» [ТР 1, 4] — Трубецкой усматривает «капитальное противоречие»: если все совершается согласно непреложным законам природы, нет смысла рассуждать о лучших и худших формах правления и тем более давать научные рекомендации, как усовершенствовать существующий политический строй. Здесь забывается одна простая мысль Спинозы: закон природы в том и состоит, что человек стремится к лучшему для себя, стремится упрочить свое бытие. А значит, стремление к улучшению формы правления не только отвечает законам человеческой природы, но из этих законов прямо вытекает.

Силою преувеличивается Е. Трубецким утопический характер политических рецептов Спинозы. Действительно, в его трактате масса «искусственных построений», не представляющих интереса для политической практики, однако никаких «фантастических мечтаний» нет и в помине. Спиноза с первых страниц заявляет: «Я вполне ясно убежден, что опыт показал все виды обществ, которые можно только представить для согласной жизни людей», и «Не верю, чтобы мы могли силою мысли достиг в этой области чего-то такого, что, не идя вразрез с опытом или практикой (*experientia sive praxis*), не было до сих пор испытано и проверено» [ТР 1, 4]. А несколькими строками ниже прибавляет, что, обращаясь мыслью к политике, он меньше всего намеревается «высказать что-либо новое или неслыханное». Политический проект Спинозы страдает скорее наоборот — от чрезмерного доверия к наличному «опыту или практике» и недостаточно критичного взгляда на политические реалии, нежели от утопической мечтательности автора.

В заключение Трубецкой повторяет два аргумента Чичерина: 1) если люди по природе враги, то соединение их в общество есть «дело невозможное», и 2) если природа велит подчиняться влечениям, то как люди могут сдерживать влечения разумом? В первом случае Трубецкой упускает из виду влечение человека к человеку, благодаря которому и создается общество. Во втором — приписывает Спинозе идеалистический взгляд, будто разум способен противостоять влечениям, — взгляд, который отвергался философом в самых недвусмысленных выражениях: «Кто убеждает себя, что народную массу (*multitudo*) или вершителей дел общественных можно склонить к жизни по предписаниям разума, те грезят о золотом веке поэтов или о сказке» [ТР I, 5].

Если какое-нибудь общество бывает устроено более разумно, чем прочие, то это не потому, что им правит разум, но потому, что «активные» аффекты, прорывающиеся из взаимного влечения людей друг к другу, возобладали тут над «пассивными» аффектами, нас разобщающими и, тем самым, ослабляющими нашу способность сохранять свое бытие (*suum esse conservare*).

Насколько верна такая аффективная «плеорама» общественной жизни — этот вопрос, к сожалению, не ставился отечественными комментаторами «Политического трактата».

¹ Во всем сомневаюсь (*лат.*).

² Мыслю, следовательно, существую (*лат.*).

³ «Без всяких фантазий и без всякой обманчивой игры призраков для меня в высшей степени несомненно, что я существую, что я это знаю, что я люблю. Я не боюсь никаких возражений относительно этих истин со стороны академиков, которые могли бы сказать: «А что, если ты обманываешься?» Если я обманываюсь, то уже поэтому существую. Ибо кто не существует, тот не может, конечно, и обманываться: я, следовательно, существую, если обманываюсь» (*Блаженный Августин. О граде Божьем. М.: АСТ, 2000. С. 550*).

⁴ Скорее наоборот: «Итак, я вижу, что вся достоверность и истинность знания зависит исключительно от постижения истинного Бога» (*Декарт Р. Сочинения. Т. 2. С. 57*). «Мое восприятие Бога более первично, нежели восприятие самого себя» (Там же. С. 38).

⁵ Вещь мыслящая и вещь протяженная (*лат.*). Определения Бога в «Этике» [Eth II, pr 1–2].

⁶ Война всех против всех (*лат.*)

⁷ В оригинале: «*Imperii seu summarum potestatum jus nihil esse praeter ipsum naturae jus*» [ТР III, § 2], — «Право государства, или верховной власти, есть не что иное, как право самой природы».

Э. Л. РАДЛОВ

Спиноза

Печатается по: Радлов Э. Л. Спиноза // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 31. СПб., 1900. Кол. 214–221.

Радлов Эрнест Леопольдович (1854–1928), историк философии, считал себя последователем Вл. Соловьева. Переводил труды Аристотеля и гегелевскую «Феноменологию духа», автор ряда работ по истории русской философии.

Редактора философского отдела словаря Брокгауза и Ефрона (после смерти Вл. Соловьева). Член-корреспондент РАН (1920).

Соч.: Этика Аристотеля. СПб., 1884; Отношения Вольтера к Руссо // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 2, 4; Очерки из истории скептицизма. Иероним Гирнгайм // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 3; Очерк истории историографии философии. М., 1899; Характер творчества Вл. Соловьева. СПб., 1909; Учение Вл. Соловьева о свободе воли. СПб., 1911; Владимир Соловьев. Жизнь и учение. СПб., 1913; Очерк истории русской философии. СПб., 1912; Введение в философию. Петроград, 1919; Этика. Петроград, 1921.

Статья о Спинозе в самой авторитетной российской энциклопедии суммировала распространенные в то время представления о философии Спинозы. Радлов добросовестно изучил биографическую литературу, близко к тексту пересказал содержание «Богословско-политического трактата» и «Этики» и уделил много внимания рецепциям спинозовских идей в эпоху Просвещения.

Философию Спинозы Радлов характеризует как религиозную и тут же приводит собственные слова Спинозы о том, что религия «не имеет ничего общего» с философией. Похоже, противоречия энциклопедиста Радлова не смущали. Сообщив, что Спиноза привнес в рационалистическую философию «интуитивно-мистический элемент», Радлов затем похвалил «цельность» его системы и заявил, что Спиноза был «несомненно последовательнее» Декарта.

В заключение Радлов повторяет популярные критические замечания в адрес Спинозы: шопенгауэровское — в смешении причины и основания, отношений реальных и логических; и гегелевское — в сведении субстанции к абстрактному «бытию», лишенному всякой субъективности, развития и жизни.

¹ *Херем* — великое отлучение, иудейский ритуал осуждения и проклятия вероотступников.

² *Кёлер*, Иоганн (нем. Köhler, латиниз. Colerus, Колерус, 1647–1707) — немецкий лютеранский священник, идейный противник Спинозы. На русском языке написанная им биография Спинозы (Гаага, 1705) опубликована в кн.: Переписка Бенедикта де Спинозы. СПб., 1891. С. 1–54. Полное заглавие гласит: «Жизнь Б. де Спинозы, описанная Иоганном Колерусом на основании некоторых данных, почерпнутых из сочинений этого знаменитого философа, из показаний многих лиц, вполне достойных доверия и близко знавших его».

³ *Люка́*, Жан-Максимильен (фр. Lucas, Лукас) — французский публицист, эмигрировал в Голландию, где познакомился со Спинозой и сделался его приверженцем. Предполагаемый автор «Жизни покойного господина де Спинозы» (русский перевод: Вопросы философии. 2006. № 10. С. 119–129; Старейшее жизнеописание Спинозы. Ростов-на-Дону, 2007. С. 3–25).

⁴ *Кёрбах*, Адриан (Koerbagh, 1632–1669) — ученик и близкий друг Спинозы, был заключен в тюрьму, где умер через год с небольшим. Из протоколов допроса явствует, что от него добивались свидетельств причастности Спинозы к его сочинениям. См.: *Israel J. I. Radical Enlightenment: Philosophy and the making of Modernity, 1650–1750.* Oxford University Press, 2001. P. 185–196.

⁵ *Ольденбург*, Генрих (Oldenburg, ок. 1620–1678) — немец из Бремена, прибыл в Англию в качестве консула во времена протектората, в 1662 г. стал секретарем двумя годами ранее основанного Королевского общества (английской Академии наук). Много лет вел со Спинозой научную переписку

(сохранилось 28 писем, из них 11 написаны Спинозой), посетил философа в Рийнсбурге в 1661 г.

⁶ *Меннониты* — протестантское течение, основанное в Нидерландах в 30-х годах XVI в. Менно Симонсом. Проповедуют пацифизм, неучастие в политике и простой образ жизни.

⁷ Примиритель (*лат.*).

⁸ «Выступление против анонима о свободе философствования» (*лат.*). Томазиус, Якоб (Thomasius, 1622–1684) — профессор риторики и моральной философии в университете Лейпцига, наставник Г. В. Лейбница.

⁹ *Социниане* — течение в протестантизме XVI в., названное по имени Лелия и Фауста Социнов и ставившее разум превыше авторитета Св. Писания. Социниане требовали признания свободы воли, веротерпимости, отвергали божественную природу Христа и догмат Троицы.

¹⁰ *Мейнсма*, Конрад Оге (Meinsma, 1865–1929), голландский биограф Спинозы, преподаватель лицея, написавший классический труд: «Спиноза и его круг» (Spinoza en zijn kring. Historisch-kritische studiën over Hollandsche vrijgeesten. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1896).

¹¹ См. письмо 9. В «Посмертных работах» это письмо было приведено с сокращениями и изменениями. В сохранившемся оригинале говорится не о Бурге, а о студенте Лейденского университета Иоганне Казеариусе, которому Спиноза давал уроки философии.

¹² *Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt*, 2 vols. Hagae comitum, 1882–1883. Последующие издания насчитывали сначала три, а затем и четыре тома (Martinus Nijhoff, 1914).

¹³ Содержание тома «Посмертных работ» Спинозы: 1) «Этика», 2) «Политический трактат», 3) «Трактат об усовершенствовании интеллекта», 4) «Письма... к Б. Д. С. с ответами автора» и 5) «Краткая грамматика еврейского языка».

¹⁴ *Крескас*, Хасдаи бен Авраам (Crescas, 1340–1410) — раввин из Барселоны, в трактате «Свет Господень» обосновал понятие Бога как основы мира, которая является причиной себя. (Вообще понятие причины себя было известно уже неоплатоникам. См., напр., «Первоосновы теологии» Прокла, § 41.)

¹⁵ *Маймонид*, Моисей (Maimonides, Моше бен Маймон, 1135–1204) — влиятельный еврейский богослов и философ-перипатетик. Развитый им аллегорический метод толкования Писания Спиноза расценивает как «совершенно бесполезный» (*plane inutilis*), прибавляя: «Мы отвергаем эту мысль Маймониды как вредную, бесполезную и нелегую» [ТТР 7, 116].

¹⁶ *Абарбанель*, Иегуда (Abarbanel, Леон Еврей, 1470–1521) — религиозный мистик-пантеист, автор книги «Диалоги о Любви», испанский перевод которой имелся в библиотеке Спинозы.

¹⁷ См.: *Freudenthal J. Spinoza und die Scholastik // Philosophische Aufsätze*. Ed. Zeller gewidmet. Leipzig, 1887. S. 83–138. Эта новаторская работа Якоба Фрейденталья инспирировала серию исследований влияния схоластической философии — в особенности поздней, «второй схоластики» — на Спинозу, а впоследствии и на Декарта (Этьен Жильсон). Однако Фрейденталь, в отличие от М. Йозля и С. Дунина-Борковского, не только не считал Спинозу продолжателем дела схоластиков, тем более их компилятором, но и подчеркивал антисхоластическую направленность спинозовской философии, прежде всего «Метафизических мыслей».

¹⁸ Вероятно, Радлов спутал Канта с Вольтером, который назвал Спинозу «софистом-геометром» и вслед за Бейлем находил «софизмы... в извивах и туманностях его так называемого геометрического, а на самом деле весьма запутанного стиля» (*Вольтер*. Философские сочинения. С. 389, 344). Кант ничего похожего о Спинозе не писал, да и сам в молодые годы выводил философские теоремы *ordine geometrico*.

¹⁹ Спиноза считал сущностью человека не разум, а влечение (*appetitus*) — стремление сохранять свое существование [*Eth III, pr 9, sch*].

²⁰ «Образец искусства рассуждения природного и искусственного, подводящий к принципам пантософии». *Куффелер*, Авраам (*Cuffeler*, 1637–1694) — гаагский адвокат, был учеником и другом Спинозы. Подобно ТТР, трехтомник «Пантософии» вышел анонимно и с указанием тех же фиктивных издательских данных (*Hamburg: Künrath*), — обычная практика тогдашних вольнодумцев.

²¹ «Безбожная система» (*фр.*).

²² «Величайший абсурд» и «чудовищная гипотеза». Фразы из статьи «Спиноза» в «Историческом и критическом словаре» П. Бейля.

²³ «Делать бога звездой и тыквой, мыслью и навозом, побеждающим и побежденным» (*Вольтер*. Указ. соч. С. 342).

²⁴ *Кортхольт*, Себастьян (*Kortholt*) — автор биографической заметки о Спинозе, которую он поместил в Предисловии ко второму изданию (1700) книги своего отца, профессора теологии Христиана Кортхольта, «О трех великих обманщиках» (Герберт Чербери, Гоббс и Спиноза).

²⁵ Точнее: «*Characterem reprobationis in vultum gerens*» (несущий на лице печать отвержения). Эту латинскую надпись поместил под гравюрой с изображением Спинозы немецкий переводчик биографии Кёлера. «Взглянув на портрет, нельзя было не согласиться с этим, потому что гравюра была отчаянно плоха и изображала действительно безобразную физиономию; я вспомнил при этом тех противников, которые сперва искажают того, кто им не нравится, а потом сражаются с ним, как с чудовищем» (*Гете И. В.* Избранные философские произведения. М.: Наука, 1964. С. 196).

²⁶ Здесь: первоначально (*лат.*).

²⁷ *Квиетизм* (от *лат.* *quietus*, спокойный) — неортодоксальное течение в католицизме, проповедующее абсолютную покорность воле Божьей, бесстрашие и бездеятельный образ жизни.

С. БЕРНФЕЛЬД

Спиноза

Печатается по: *Бернфельд С.* Спиноза // Еврейская энциклопедия: в 16 т. СПб.: Общество для научных еврейских изданий и издательство Брокгауз–Ефрон, 1906–1913. Т. 14. Кол. 531–547.

Образ Спинозы в «Еврейской энциклопедии» кардинально отличается от образа, нарисованного десятью годами ранее в словаре Брокгауза и Ефрона. Здесь нет следов критики в духе Канта и Шопенгауэра, автор отважился даже заявить, что с «возродившимся кантианством» ныне покончено. Заявление как минимум преждевременное, хотя тенденцию Бернфельд уловил верно. «Логические исследования» Гуссерля нанесли мощный удар

по неокантинскому лагерю — в Европе начался общий сдвиг философской моды, сказавшийся благоприятным образом и на отношении философского сообщества к Спинозе.

Для Бернфельда Спиноза — чистейший рационалист, он осуждает попытки «внести налет мистицизма в ясную спинозистскую философию и этику» (в данном случае речь о Шеллинге, но ровно так же поступали Новалис, Шлейермахер и другие немецкие писатели-романтики). Правда, когда речь заходит о еврейской мистике, Каббале, Бернфельд готов допустить ее влияние на Спинозу, вопреки откровенно грубому отзыву самого философа о «пустомелях (*nugatores*) каббалистах, безумию которых я никогда не мог достаточно надивиться» [ТТР 9, 135–136].

Вообще, помимо просветительских целей, автор статьи явно преследовал и иные. Сначала он отвергает все сведения о жизни Спинозы, мало-мальски не вписывающиеся в желаемый, почти иконописный, лик. Большая часть таких сведений почерпнута биографами из рассказов хозяина гаагской квартиры Спинозы художника ван дер Спика. Бернфельд без всяких видимых оснований объяснил его рассказы «фантастическими выдумками», а самого художника разжаловал в «маляр» (между тем до нас дошла копия очаровательного портрета Спинозы кисти ван дер Спика).

Далее, на протяжении всей статьи, Бернфельд доказывает, что Спиноза, несмотря на свое отлучение, никогда не порывал духовной связи с еврейской религией, а напротив, неустанно «черпал» в ней идеи. Даже ту простую мысль, что общество должно заботиться о бедных, Спиноза, оказывается, «взял из иудаизма»...

Если с кем Спиноза и враждовал, так это с «фанатичными кальвинистскими проповедниками», которых он прискорбным образом смешивал с иерусалимскими пророками, сочинившими Библию, сетует Бернфельд. — Вместо того чтобы вникнуть в принципиальную разницу между теми и другими, Спиноза стремился «втянуть Библию в разрешение злободневных споров». Кроме того, не оставив в своей этике места «национальным различиям», Спиноза обнаружил непонимание исторических явлений и впал в «идеалистический космополитизм».

Метафизику Спинозы Бернфельд вслед за Гегелем квалифицирует как «акосмизм», в том смысле, что в ней все конечные вещи полностью, без осадка, растворяются в вечной и бесконечной субстанции: «Индивидуумы суть лишь форма нашего представления» и «не существует индивидуального бытия». Эта пантеистическая идея принадлежит ибн Гебиролю, средневековому еврейскому философу, Спиноза же получил ее «лишь из вторых или третьих рук».

Очевидный лейтмотив статьи С. Бернфельда — стремление «национализировать» философию Спинозы, представив ее как одну из вершин еврейской культуры, даже несмотря на предосудительное обращение с Библией и космополитические устремления философа.

¹ *Да Коста*, Уриэль (*da Kosta*, Дакоста, Акоста, ок. 1585–1640) — еврейский мыслитель-вольнодумец, родом из Португалии, примкнул к амстердамской иудейской общине. За критику библейских догм был дважды отлучен и изгнан, покончил жизнь самоубийством. См.: *Дакоста У.* О смертности души человеческой и другие произведения. М.: Изд-во АН СССР, 1958.

²*De Witt*, Ян (de Witt, 1625–1672) — фактический правитель Нидерландов в 1650–1670 гг. По свидетельству Люка, покровительствовал Спинозе и даже назначил ему пенсию. Вместе со своим братом Корнелиусом был растерзан мятежной толпой.

³См. прим. 4 к статье Э. Радлова в наст. томе.

⁴*Ибн Гебироль*, Соломон (латиниз. Avicbron, ок. 1021–1058 или 1070) — еврейский поэт и философ-неоплатоник, считал мироздание эманацией божественной Воли. В трактате «Источник жизни» развил оригинальное понятие духовной материи как универсальной возможности бытия.

⁵*Каббала* (ивр. Предание, Kaballah) — мистическое течение в иудаизме, использовавшее пантеистические идеи неоплатоников и гностиков для аллегорического толкования Библии.

⁶*Ауэрбах*, Бертольд (Auerbach, 1812–1882) — писатель, переводчик пяти-томного немецкого издания трудов Спинозы (1841).

⁷Древнееврейские корни спинозизма искал еще в XVII в. Иоганн Георг Вахтер в книге «Спинозизм в иудаизме, или Современный иудаизм и его тайная каббалистика, обожествляющая мир» (*Wachter J. G. Spinozismus im Judenthumb, Oder die von dem heutigen Judenthumb und dessen Geheimen Kabbala Vergötterte Welt*. Amsterdam, 1699). Книга Вахтера произвела в свое время сенсацию, ее штудировал и комментировал Лейбниц. Не так давно она была переиздана Винфридом Шрёдером в серии «Вольнодумцы европейского Просвещения» (Stuttgart / Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1994).

В. Н. ПОЛОВЦОВА

Обзор книги: St. v. Dunin-Borkowski, S. J. Der junge de Spinoza.

Печатается по: *Половцова В. Н.* Обзор книги: St. v. Dunin-Borkowski, S. J. Der junge de Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. V (105). С. 325–332.

Половцова Варвара Николаевна (1877–1936), первый русский философ-спинозист, защитила диссертацию по микробиологии в Рейнском университете Бонна, затем работала там в должности ассистента философского семинара профессора Бенно Эрдмана — видного неокантианца, академика, издателя трудов Канта. Половцова перевела спинозовский «Tractatus de intellectus emendatione» и написала подробный комментарий к трактату.

Соч.: Untersuchungen über Reizerscheinungen bei den Pflanzen. Jena: Fischer, 1909; По поводу автобиографии Фр. Ницше // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. 98; К методологии изучения философии Спинозы // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 118 (отд. изд.: М., 1913); Перевод с латинского языка, предисловие, введение и примечания к кн.: *Спиноза Б.* Трактат об очищении интеллекта и о пути, наилучшим образом ведущем к истинному познанию вещей. М., 1914 (2-е изд.: Ростов-на-Дону, 2007).

Двумя заметками на первый том книги католического священника Станислауса фон Дунин-Борковского «Молодой де Спиноза. Жизнь и развитие в свете мировой философии» начала свою карьеру в спиноведении В. Н. Половцова. Немецкая версия рецензии опубликована в журнале «Historische Zeitschrift» (1911. Bd. 108. H. 1. S. 111–115).

Философское творчество Спинозы в изображении Дунина-Борковского предстает как череда заимствований и влияний, находимых буквально повсюду: в своих книгах Спиноза собрал «всю мудрость мира». Вскоре у графа Дунин-Борковского появится и англоязычный брат по разуму — Гарри Вульфсон, автор еще одного, полного эрудиции и цитат на иврите, двухтомника. «Разрежем на кусочки философские книжки, доступные Спинозе, бросим кусочки в воздух — из рассыпавшихся по полу кусочков мы сможем восстановить «Этику» (Wolfson H. A. The Philosophy of Spinoza: Unfolding the latent processes of his reasoning: 2 vols. Harvard, 1934. Vol. I. P. 3). Результатом такой «реконструкции» учения Спинозы, собственно, и стала книга Дунина-Борковского.

Против превращения «цельной системь» Спинозы в «спитую из отдельных лоскутков комбинацию взглядов» выступал еще Куно Фишер (Фишер К. История новой философии: Бенедикт Спиноза. М., 2005. С. 195–196), и Фрейденталь предостерегал от взгляда на спинозовское учение как «лоскутное одеяло» (Spinoza und die Scholastik. S. 137).

К этой второй партии примыкает Половцова. Для ее работ характерна та воинствующе-полемическая тональность, в которой ведется обсуждение книги «иезуитского патера», плюс по-немецки скрупулезный анализ текста. Половцова не была против изучения схоластической литературы — наоборот, считала это необходимым условием понимания языка Спинозы, но призывала, вслед за самим Спинозой, видеть за внешним сходством терминов и оборотов речи различия смыслов — «понятий, которые душа имеет о вещи без слов или вне их» [KV II, cap 16].

С началом I Мировой войны Половцова вернулась в Петроград и, к великому сожалению, прекратила занятия философией; рукопись ее книги о Спинозе осталась неизданной. К осени 1917 года она уехала в Англию, где работала в российских, а затем в советских представительствах. (Подробнее см.: Майданский А. Д. У истоков русского спинозизма: творчество и судьба Варвары Половцовой // Старейшее жизнеописание Спинозы. Спиноза Б. Трактат об очищении интеллекта. Ростов-на-Дону: Феникс, 2007. С. 240–324.)

¹ Эрдман, Бенно (Erdmann, 1851–1921) — немецкий философ-неокантианец, академик Прусской Академии наук, ректор Боннского университета. Издал собрание сочинений Канта, известен также благодаря своей полемике с Гуссерлем о характере законов логики. Много занимался философией Спинозы (не путать с однофамильцем, J. Ed. Erdmann, писавшим о Спинозе еще во времена Гегеля и в гегельянском ключе).

² *Либертинизм* (от лат. *libertinus*, вольноотпущенник) — течение в среде европейских интеллектуалов, культивировавшее вольномыслие и питавшееся идеями ренессансного скептицизма (М. Монтень и П. Шаррон). У истоков либертинизма стоял Сирано де Бержерак.

С. Л. ФРАНК

Учение Спинозы об атрибутах

Печатается по: Франк С. Л. Учение Спинозы об атрибутах // Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. IV (114). С. 523–567.

Франк Семен Людвигович (1877–1950), после недолгих увлечений марксизмом, кантианством и нищенством перешел на позиции христианско-платонической мистики и пантеизма. Privat-доцент Петербургского университета (1912), профессор Саратовского (1917) и Московского (1921) университетов. В 1922 выслан из Советской России в числе других корифеев религиозной философии, работал и жил в Германии, Франции, Англии. В первооснове логического мышления и познаваемой им реальности, по Франку, таится «непостижимое» — подлинное Бытие, Абсолютное, Бог, — открывающее себя человеку как интуитивная данность, или «живое знание». В данном ключе Франк переосмысливал характерные темы русской религиозной философии: всеединства, соборности, богочеловечества и др.

Соч.: Теория ценности Маркса и ее значение. СПб., 1900; Философия и жизнь. СПб., 1910; Предмет знания. Петроград, 1915; Душа человека. М., 1917; Очерк методологии общественных наук. М., 1922; Живое знание. Берлин, 1923; Крушение кумиров. Париж, 1924; Смысл жизни. Париж, 1926; Материализм как мировоззрение. Париж, 1928; Духовные основы общества. Париж, 1930; Непостижимое. Париж, 1939; Свет во тьме. Париж, 1949; Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956.

За фасадом рациональной мысли с ее дефинициями и теоремами Франк усматривает в философии Спинозы «истину, которую можно назвать мистической»: интуитивное созерцание высшего единства бытия. В этой мистике Франку видится соль и смысл спинозизма. В своей статье он задается целью выявить в системе Спинозы «первоначальный пласт мистицизма» и очистить его от «наслоений рационализма». Франк, в отличие от Радлова, видит несоместимость мистической и рациональной «истин». Система Спинозы меньше всего выглядит образом цельности — напротив, она глубоко противоречива: «Рационалистическая форма изложения и терминологии системы Спинозы неадекватна мистической сущности его мысли».

Опираясь на работы Зигварта и Авенариуса, Франк рисует следующую картину эволюции взглядов Спинозы: «смутный» мистический пантеизм (влияние иудейского богословия) — натуралистический пантеизм (влияние Дж. Бруно) — «мистически-гносеологический монизм» (влияние Декарта).

Разговоры о «фазах» в развитии Спинозы начались после обнаружения рукописей «Краткого трактата» (в 1853 и 1861). Однако и в них Спиноза определял Бога вполне рационально, «согласно истинной Логике (wage Logica)» [KV I, 7], а не истинной мистике. Тем не менее, Франк стоит на своем: бытие Бога имеет «мистическую природу, неуловимую для логических определений». Определения Бога как причины себя, как субстанции — свободной, вечной и бесконечной, как вещи мыслящей и протяженной, — все это для Франка знания интуитивные, а не рациональные. Мистика под личиной логики.

Интуицию Франк определяет как «отнесение всех идей к Богу, т. е. к тому последнему *целому*, *частями* которого они являются», — и это после того, как выше он привел слова Спинозы, что «в самой природе *нет ни целого, ни частей*».

Интуитивное знание у Спинозы не «противостоит» рассудку, как полагает Франк, а *вырастает* из «всеобщих понятий» (*notiones communes*) рассудка, открывающих «Этику» под видом дефиниций и аксиом. Спиноза специально до-

казывает, что идеи, относящиеся к «третьему роду познания» могут возникать (*origi*) и следовать (*sequi*) из идей «второго рода», т. е. рассудка, так как те и другие идеи — истинные [Eth V, pr 28, dem]. Но нет, что бы там Спиноза ни говорил, Франк продолжает толковать интеллектуальную интуицию как прямую связь души с Господом — минуя рассудок и в обход всякой логики.

Ну и, конечно, для Спинозы никакой «противоположности между знанием *понятий* и знанием *вещей*» (Франк) нет и быть не может; это — сугубо кантианское представление, Спинозе глубоко чуждое. Любое понятие, даже самое ложное, выражает нечто реальное в самих вещах, реальный «порядок вещей», — если только это *настоящее понятие, мысль*, а не пустое слово или чувственный образ.

Опираясь на идущее от Гегеля «субъективное» толкование дефиниции атрибута, Франк далее изображает *рационалиста* Спинозу как предтечу новейшего, радикального *эмпиризма* Авенариуса, Шуппе и пр., для которого внешний мир есть «комплекс моих ощущений»...

Год спустя В. Н. Половцова не оставит от этого прочтения камня на камне. Франк признает ее работу «основательной и интересной» и от полемики уклонится, заметив лишь, что мнения своего не изменил (Предмет знания, § 10, прим.).

¹ Ссылка на «принцип соответствия» идей и *вещей* показывает, что Франк исходит из (лишенного смысла) допущения, что атрибут сам является *вещью*, а не *атрибутом* вещи.

² Эрдман лишь развил подробнее гегелевское толкование атрибутов как «различений, делаемых внешним рассудком» (*Гегель Г. В. Ф.* Наука логики: в 3 т. М.: Мысль, 1970. Т. 1. С. 175).

³ Речь идет о полемике Э. Гуссерля с логиками кантианских школ — Ф. А. Ланге, Б. Эрдманом, Х. Зигвартом, В. Вундтом и др. Первая часть «Логических исследований» вышла под редакцией самого С. Л. Франка (1909).

⁴ *Affectio* (лат.) — состояние; в лексиконе Спинозы — синоним слова «модус» (*modus* — образ, способ).

⁵ Далеко не всякая идея есть «идея тела». Идея Бога с его атрибутами, идея движения, идея интеллекта — все это тоже *идеи*, но это отнюдь не «идеи тел». Не говоря уже о «рефлексивных» идеях, или «идеях идей», которые, по Спинозе, играют роль метода познания [ТГЕ, 38].

⁶ Акт насилия, переворот (лат.).

⁷ *Авенариус*, Рихард (Avenarius, 1843–1896) — профессор Цюрихского университета, основоположник эмпириокритицизма. Стремился снять противоположность материи и духа в понятии «опыта» как единства внешней (физическое) и внутренней (психическое) сторон чувственного восприятия. Выделял три «фазы» эволюции учения Спинозы: «натуралистического, теистического и субстанциалистского всеединства».

⁸ *Шуппе*, Вильгельм (Schuppe, 1836–1913) — профессор в Грейфсвальде, представитель «философии имманентности». Рассматривал действительность как «представление» сознания, Я.

⁹ «Метафизические мысли», приложение к работе Спинозы «Начала философии Декарта».

¹⁰ «Совпадение противоположного» (лат.) — выражение, идущее от Николая Кузанского.

¹¹ «Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье» сохранился в двух списках, обычно именуемых просто *A* и *B* или же по именам их владельцев, соответственно: Деурхоф и Монникхоф.

¹² Понимаются через себя.

¹³ *Чирнгаус*, Эренфрид Вальтер (Tschirnhaus, Чирнхаус, 1651–1708) — немецкий ученый, вел переписку со Спинозой и применял его методологию в своих математических исследованиях.

¹⁴ Декарт пишет, что вещи, воспринимаемые посредством интуиции, «гораздо более многочисленны, чем замечает большинство людей». А ниже добавляет, что «очевидность и достоверность интуиции требуется... для каких угодно рассуждений» (Указ соч. Т. 1. С. 84).

¹⁵ Выше Франк утверждал, со ссылкой на KV, что понятия части и целого «не выражают никакой реальности».

¹⁶ Дословно: «искусство рассуждения» (*голланд.*). Выражение близко по смыслу к картезианскому «искусству мыслить» (подзаголовок так называемой «Логике Пор-Рояля»; эта книга имела в библиотеке Спинозы).

¹⁷ Естественный свет <разума> (*фр.*).

В. Н. ПОЛОВЦОВА

К методологии изучения философии Спинозы

Печатается по: *Половцова В. Н.* К методологии изучения философии Спинозы. М.: Товарищество И. Н. Кушнерев и К^о, 1913.

Впервые: *Половцова В. Н.* К методологии изучения философии Спинозы // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. III (118). С. 317–398.

Почему в «колоссальной массе исследований» о философии Спинозы царит такая поразительная разногласица? — спрашивает себя Половцова. Подобный вопрос, применительно к наукам о природе, тремя столетиями ранее тревожил Декарта. И ответ Половцовой совпал с декартовским: причина кроется в отсутствии *надлежащего метода*. Комментаторы подходят к текстам Спинозы каждый со своей собственной методологией, которая, как правило, не имеет ничего общего с учением о методе, которое развивал сам Спиноза. По мнению Половцовой, теория познания Спинозы образует краеугольный камень всей его философии. Увы, этот камень «презрели строители»: практически никто из русских философов, писавших о Спинозе и переводивших его труды, не руководствовался при этом *спинозовским* методом. На Западе дело обстояло не лучше или не намного лучше. Половцова вознамерилась исправить это положение вещей.

Начинает она с «вопросов терминологии», но, как очень скоро выясняется, адекватно понять язык Спинозы возможно лишь при условии строжайшего разграничения двух областей познания — воображения («инмагинации») и интеллекта. Интеллект — это область адекватных идей; воображение — область идей смутных и неадекватных (при этом не обязательно ложных, уточняет Половцова). Интеллект движется по цепочке причин и следствий, тем самым проникая в сущность вещей; воображение схватывает лишь внешние связи вещей, увязывая их чувственные образы в ассоциативные ряды. «Те действия,

из которых возникает воображение, происходят по другим законам, совершенно отличным от законов интеллекта», — настаивал Спиноза [ТПЕ, 86].

Не проводя с должной строгостью границу между интеллектом и воображением, читатель Спинозы неминуемо запутается в противоречиях, заключаемых Половцова.

Характерный пример смешения идей интеллекта и воображения — истолкование спинозовского «рационального» понятия природы как чувственно-созерцаемой «природной среды». После чего говорят о «натурализме» философии Спинозы, — а заодно и о «пантеизме» (коль скоро «природа» зовется «Богом»). Половцова указывает, что для Спинозы «природа» равнозначна «сущности»: *natura = essentia*. С тем же успехом можно зачислить в «натуралистов» вообще всех, кто писал трактаты *de rebus natura* — «о природе вещей»...

В разделе «*Idea* и *res* у Спинозы» у Половцовой затрагивается логический нерв спинозовской философии — положение о тождестве порядка и связи идей и вещей. Любая идея утверждает нечто о вещах, имеет свой идеат. Мыслей ни о чем не бывает. Положение о соответствии всякой идеи своему идеату Спиноза поместил среди аксиом. Идея и идеат, или сущность «объективная» и «формальная», — это две стороны одной медали, два способа бытия одной субстанции. Но это *два разных* способа ее бытия.

Такова суть протестов Половцовой против обвинения Спинозы в смешении реального с логическим, в отождествлении причин (*causae*) вещей с основаниями (*rationes*, «резонь») идей. Ей отлично известен первоисточник этого, по ее словам, «абсурдного воззрения»: Шопенгауэр дал пример того, как *не* следует понимать философию Спинозы, — заявляет Половцова. Соответствие, согласие (*convenientia*) идеи с идеатом нельзя понимать как формальное тождество, о чем прямо писал Спиноза: «Истинная идея... есть нечто отличное от своего идеата» [ТПЕ, 33].

Ratio, разъясняет Половцова, есть «*causa* по отношению к идеям», т. е. это особая форма проявления каузального отношения в мире идей. Одинаковы, тождественны лишь *порядок и связь* идей и вещей; идеи же, как таковые, отличны от вещей, а логические основания — от реальных причин. Но, конечно, согласие идей и вещей превращается в явную ложь или же бессмыслицу, если «идеями» именуется любые субъективные «представления»: зрительные образы и звуки, кантовские воображаемые талеры и ощущение тяжести в желудке. Тогда Спиноза, с его идеями — «объективными сущностями», оказывается наивным «догматиком», которому не посчастливилось дожить до «коперниканского открытия» Канта.

Труды В. Н. Половцовой принадлежат к числу лучших, самых глубоких в мировом спинозоведении. В «Очерках русской философии» (Берлин, 1922. С. 125) Борис Яковенко называл статью Половцовой первой среди наших «выдающихся работ по истории философии», которые «невозможно обойти молчанием». В устах Яковенко эта похвала звучит вдвойне весомо, ибо практически всех — настоящих и прошлых — светил отечественной философии он винил в подражании западным модам да «эклектическом стремлении слепить воедино несколько чужих мыслей».

Никакого продолжения в советской философии идеи Половцовой не получили. Советский идеологический истеблишмент продвигал Спинозу на пост философского предтечи Маркса, меж тем в трудах Половцовой Спиноза изображался философом «беспартийным», не примкнувшим ни к одному

«лагерю» в исторической битве материалистов с идеалистами. Возможно, оттого Половцова и не стала печатать свой, уже готовый, *opus magnum* после Октябрьской революции.

¹ «Аналогический ум» и «гений компиляции» (нем.).

² «Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей».

³ *Томазиус*, Христиан (Thomasius, 1655–1728) — немецкий просветитель, юрист и философ, профессор, а затем ректор университета в Галле. В 1688 г. первым начал читать лекции по философии на немецком языке.

⁴ *Мюллер*, Иоганн (Müller, 1801–1858) — физиолог, создал теорию «специфической энергии» органов чувств, трактовавшую ощущения как разряды врожденной нервной рецепторам энергии. Половцова профессионально занималась данной проблематикой в Тюбингене и Бонне, защитила диссертацию и написала книгу о явлениях раздражимости у растений (1909).

⁵ Имеется в виду тождество порядка и связи идей и вещей и соответствующая корреляция состояний духа и тела.

⁶ Представители поздней, или «второй», схоластики. По их учебникам во времена Спинозы обучали в университетах. *Бургерсдийк*, Франко (Burgersdijk, 1590–1635) — голландский теолог и философ, ректор Лейденского университета, автор учебников метафизики, логики и др. *Хеееребоорд*, Адриан (Heereboord, 1614–1661) — профессор логики и этики в Лейдене, один из первых картезианцев, автор множества трактатов и учебников. Стремился согласовать взгляды Декарта и Аристотеля.

⁷ *Суарес*, Франсиско (Suárez, 1548–1617) — испанский философ, теолог и правовед, крупнейший представитель поздней схоластики, награжденный прозвищем «превосходный доктор» (doctor eximius). Автор монументального труда «Метафизические изыскания» (Disputationes Metaphysicae, 1597), оказавшего влияние на Декарта и особенно Христиана Вольфа.

⁸ *Цабарелла*, Джакомо (Zabarella, 1532–1589) — профессор университета Падуи, где занимал кафедры логики и натурфилософии, глава падуанских перипатетиков. Его работам о методе многим обязан Галилео Галилей. Собрание логических трактатов Цабареллы, *Opera logica*, на которое ссылается Половцова, выдержало, по имеющимся сведениям, не менее пятнадцати изданий еще до рождения Спинозы.

⁹ Порядок (*ordo*) представления знаний отличен от метода (*methodus*) в собственном смысле слова, поучал Цабарелла. Методы — это интеллектуальные орудия, с помощью которых разум открывает новые истины, продвигаясь от уже известного к неизвестному. Порядок же применяется лишь к тому, что уже известно, и служит целям наиболее легкого и прочного усвоения уже имеющихся знаний. *Methodus*, в отличие от *ordo*, обладает особой «умозакрывающей силой» (*vis illatrix*). «На протяжении всего <XVII> столетия это основополагающее подразделение метода, хотя и не обязательно с терминологической дистинкцией Цабареллы, задавало и основную структуру обсуждения метода в учебниках» (The Cambridge history of Seventeenth-Century philosophy: 2 vols. Cambridge, 1998. Vol. 1. P. 148).

¹⁰ Как обычно говорится (лат.).

¹¹ Чтобы мы сохранили слова в обычном значении (лат.).

¹² «Я знаю, что эти имена обыкновенно обозначают нечто иное. Но моя цель — объяснять не значение слов, а сущность вещей».

¹³ «Между верой, или Теологией, и Философией нет никакого общения и никакого родства».

¹⁴ «Ибо мы можем получить немало пользы, если уступим ее пониманию, насколько это будет возможно; добавь, что в таком случае все охотно склоняют слух к восприятию истинь».

¹⁵ В обыденном смысле в философии недопустимы (*лат.*) — Ни в РРС, ни в СМ у Спинозы данная фраза не встречается.

¹⁶ Твориться, сотворенное, решения Бога и т. д. (*лат.*).

¹⁷ Сотворенное — «что существует в ином, через какое-то и постигается»; несотворенное — «что существует в себе и постигается через себя».

¹⁸ Способы выражения (*лат.*).

¹⁹ На самом деле это не ошибка, а два варианта написания фамилии. Второй фигурирует, например, в письме Шуллера Спинозе [Ер 63], а в геометрии есть фигура «кубик Чирнгаузена».

²⁰ *Entia rationis* (*лат.* рассудочные сущие) — абстрактные модусы мышления, с помощью которых мы запоминаем, сравниваем и воображаем вещи: любые универсалии (классы, роды и виды), время и место, мера, граница, единое и многое, благо и зло и пр. Спиноза отказывается считать рассудочные сущие идеями, так как они не выражают никакой реальной вещи вне интеллекта, и порицает прежних философов (в частности Аристотеля, с его определением человека как разумного животного) за то, что они принимали эти абстракции за реальные сущности вещей.

²¹ Некие атрибуты (*лат.*).

²² Атрибуты или свойства (*голланд.*). Половцова имеет в виду слова Спинозы о «собственных Признаках или Свойствах (*eenige Propria of Eigenen*), которые, правда, принадлежат вещи, но никогда не объясняют, что такое сама вещь» [KV I, cap 7].

²³ В своем роде (*лат.*).

²⁴ *Cogitatio* и *extensio* (*лат.*) — мышление и протяжение; «*zelfstandige denking*» и «*zelfstandige uytgereidheid*» (*голланд.*) — субстанциальное мышление и субстанциальное протяжение.

²⁵ «Что касается атрибутов, из которых состоит Бог, то они суть не что иное, как бесконечные субстанции, из коих каждая должна быть бесконечно совершенна... Однако из всех этих бесконечных субстанций до сих пор нам известны лишь две по их собственной сущности, а именно: Мышление и Протяжение».

²⁶ «Под *состояниями* здесь мы разумеем то, что в другом месте Декарт обозначил как атрибуты...»

²⁷ Обыденные мнения (*лат.*).

²⁸ «...которые Богу подходят, поскольку он рассматривается в отношении к сотворенным вещам, или через них проявляется».

²⁹ «...они не знали никакого атрибута Бога, который изъясняет его абсолютную сущность».

³⁰ Рассудочное сущее, или модус мышления (*лат.*).

³¹ «Не смешиваем реальные сущие с рассудочными сущими», так как «легко мы впадаем в ошибку, когда смешиваем... рассудочные и абстрактные сущие с реальными».

³² На самом деле — к Иоганну Гудде [Ер 36]. Писем Спинозы к Гюйгенсу в Переписке нет.

³³ «...каковым Сущее (абсолютно безграничное и совершенное) станем называть» или «именовать».

³⁴ «Следует заметить, что под атрибутом я разумею все то, что понимается через себя и в себе, притом так, чтобы само понятие не заключало в себе понятия иной вещи».

³⁵ Движение (*лат.*).

³⁶ «Вижу, что я поступил бы гораздо благоразумнее, если бы в первом моем Письме отвечал Вам словами Декарта».

³⁷ «Истинный метод есть путь отыскания в должном порядке самой истины, или объективных сущностей вещей, или идей (все это означает одно и то же)».

³⁸ «...в одном лишь познании чистого интеллекта, его природы и законов, для обретения коего необходимо прежде всего отличать интеллект от воображения, или идеи истинные — от прочих, а именно, фиктивных, ложных, сомнительных и абсолютно всех, зависящих от одной только памяти».

³⁹ «Для всего этого требуется упорное размышление и самая твердая целеустремленность духа, для обретения коей особенно необходимо установить определенный образ жизни и мыслей и поставить себе некую определенную цель».

⁴⁰ «Истина есть мерило себя».

⁴¹ «Кто имеет истинную идею, в то же время знает, что он имеет истинную идею, и не может сомневаться в истинности вещи».

⁴² «Для уверенности в истине не надобно никакого другого признака, кроме обладания истинной идеей».

⁴³ «Как свет обнаруживает себя самое и тьму, так и истина есть мерило себя и ложного».

⁴⁴ Часть воображения (*лат.*).

⁴⁵ «И предупреждаю читателей, чтобы они проводили строгое различие между Идеей, или понятием Духа, и Образами вещей, которые мы представляем. Затем необходимо различать Идеи от Слов, которыми мы обозначаем вещи... Эти три вещи, т. е. образы, слова и идеи, многими либо полностью смешиваются, либо недостаточно тщательно или же недостаточно осмотрительно различаются».

⁴⁶ Существительное «intuitio» в работах Спинозы не встречается. Он всего трижды воспользовался прилагательным «интуитивное» (познание, знание): два раза «cognitio intuitiva» (Eth IV, cap 4; Eth V, pr 36, sch), и однажды — «scientia intuitiva» (Eth II, pr 40, sch 2).

⁴⁷ «Словом „мышление“ охватываю все, что в нас есть и что мы непосредственно сознаём. Так, все действия воли, интеллекта, воображения и чувств суть мысли».

⁴⁸ «...чем между собой сходны Пес — небесный знак и пес — лающее животное».

⁴⁹ Природа = сущность (*лат.*)

⁵⁰ «Определение всякой вещи утверждает сущность самой вещи».

⁵¹ «Истинное определение какой-либо вещи не заключает в себе ничего, кроме простой природы определяемой вещи» [Ер 34, к Иоганну Гудде].

⁵² «Ни одно определение не заключает в себе и не выражает никакого множества или какого-либо определенного числа индивидуумов; так как оно ничего другого не заключает в себе и не выражает, кроме природы вещи, как она есть в себе».

⁵³ «Никакое определение не заключает в себе и не выражает какого-либо определенного числа индивидуумов, так как оно не выражает ничего другого, кроме природы определяемой вещи»

⁵⁴ Определение сущности вещи (*лат.*).

⁵⁵ Всякое определение, т. е. ясная и отчетливая идея, является истинным (*лат.*).

⁵⁶ Существует в себе и понимается через себя (*лат.*).

⁵⁷ Не может пониматься как ограниченное (*лат.*).

⁵⁸ «Все, что существует, существует либо в себе, либо в ином».

⁵⁹ «То, что не может пониматься через иное, должно пониматься через себя».

⁶⁰ Причина бытия (*лат.*).

⁶¹ Причина по сущности (*лат.*). Такого выражения у Спинозы нет.

⁶² «Из данной божественной природы необходимо должны вытекать как сущность, так и существование вещей; и... в том же смысле, в каком Бог называется причиной себя, он должен быть назван и причиной всех вещей».

⁶³ «Мощь Природы — это сама божественная мощь... божественная же мощь — это самая что ни на есть сущность Бога».

⁶⁴ «Под атрибутом разумею то, что интеллект воспринимает в субстанции как образующее ее сущность».

⁶⁵ «Под атрибутами Бога следует разуметь то, что (по *деф.* 4) выражает сущность божественной субстанции, т. е. то, что принадлежит к субстанции».

⁶⁶ «Отдельные вещи суть не что иное, как состояния или модусы атрибутов Бога, в которых атрибуты Бога выражаются определенным и ограниченным образом».

⁶⁷ Быть и существовать (*лат.*).

⁶⁸ «Существование принадлежит к природе субстанции».

⁶⁹ «Здесь под существованием не разумею длительность».

⁷⁰ «...поскольку она определенным образом существует и действует, без учета ее длительности» (т. е. существования во времени).

⁷¹ «Мы можем иметь о длительности вещей лишь очень неадекватное познание (по *т. 31, ч. II*), и время существования вещей (по *сх. т. 44, ч. II*) определяем одним воображением».

⁷² «Длительность есть неопределенная продолжительность существования».

⁷³ «В вечности не дано *когда*, *прежде* или *после*».

⁷⁴ «Бог, или все атрибуты Бога — вечны».

⁷⁵ «О бесконечности из... множества не заключают».

⁷⁶ «...но ни к какому числу не можем приравнять и числом передать... Ни Число, ни Мера, ни Время, поскольку то лишь средства (~ помощники) воображения, не могут быть бесконечными: иначе Число не было бы числом, Мера — мерой, Время — временем».

⁷⁷ «...между тем, что мыслится только интеллектом, а не воображается, и тем, что мы можем также и воображать».

⁷⁸ «...когда Теорема является отрицательной, я обыкновенно предпочитаю этот второй род доказательства» (т. е. доказательство приведением к абсурду).

⁷⁹ «...мы образуем из имеющейся у нас идеи абсолютно бесконечного Сущего, а не из того, что даны или могли бы быть даны сущие, обладающие тремя, четырьмя и т. д. атрибутами».

⁸⁰ «Сила, которою субстанция себя сохраняет, есть ни что иное, как ее сущность».

⁸¹ Ни возникает, ни уничтожается (*лат.*).

⁸² «Я разумею здесь под Природой не одну только материю с ее состояниями, но кроме материи и другие бесконечные».

⁸³ *Vulgi opiniones, praejudicia, vulgi stultitia* — мнения толпы, предрассудки, глупости толпы (*лат.*).

⁸⁴ «Некую массу или телесную материю».

⁸⁵ «Природы же <мощь> воображается словно сила и импульс» (понятие импульса, *impetus*, в средневековой физике выражало величину внешней силы, действующей на тело, относительно собственной массы тела). «Ни о Боге, ни о Природе никакого здравого понятия не имеет». «Создает фикцию ограниченной Природы, так, чтобы верилось, будто человек — ее главнейшая часть».

⁸⁶ «А случайной какая-либо вещь называется только лишь с точки зрения недостаточности нашего познания».

⁸⁷ «Идеи неадекватные и смутные вытекают с такой же необходимостью, как адекватные...»

⁸⁸ «Не существует ничего неадекватного и смутного, разве лишь *поскольку* таковое относится к некоему единичному Духу».

⁸⁹ «Под интеллектом же (как само собой ясно) мы разумеем не абсолютное мышление, но лишь определенный модус мышления».

⁹⁰ «Атрибут мышления признавался бы простирающимся гораздо шире, чем прочие атрибуты».

⁹¹ Довольно опрометчивое заявление. Для математиков вопрос о бесконечном не раз становился яблоком раздора, вспомнить хотя бы споры вокруг исчисления бесконечно малых. Как раз когда Половцова писала эти строки, достигла своей кульминации полемика о бесконечных множествах. К тому же Чирнгаус был первоклассным математиком, в этой области Спиноза ему не ровня (в теории уравнений мы знаем «преобразования Чирнгауса» и «квадратрису Чирнгауса» — в теории трансцендентных кривых).

⁹² «Если бы люди поразмыслили о природе субстанции, они нисколько не усомнились бы в истинности теоремы 7; мало того, эта теорема была бы для всех аксиомой».

⁹³ Через разные атрибуты объясняется, или: выраженная двояким образом (*лат.*).

⁹⁴ «Сущность Духа состоит из идей адекватных и неадекватных».

⁹⁵ «Идей состояний Тела человека, поскольку они относятся только к человеческому Духу, не ясные и отчетливые, но смутные».

⁹⁶ «Идеи неадекватные и смутные вытекают с такой же необходимостью, как идеи адекватные, или ясные и отчетливые».

⁹⁷ «Аксиома четвертой части касается единичных вещей, поскольку те рассматриваются в отношении к определенному времени и месту».

⁹⁸ «...в чем, уверен, никто не сомневается».

⁹⁹ «Как действительные, вещи представляются нами двумя способами: или *поскольку* мы представляем их существование в отношении к определенному времени и месту, или *поскольку* они содержатся в Боге и вытекают из необходимости божественной природы».

¹⁰⁰ «Кто не постигает природу вещей, те ничего не утверждают о вещах, но только лишь воображают вещи и эти образные представления принимают за интеллект, а потому твердо верят, что есть *порядок* в вещах, не ведая

о природе вещей и своей собственной. Ибо если вещи расположены так, чтобы мы, представляя их посредством чувств, могли с легкостью их воображать и соответствующим образом легко их припоминать, то мы говорим, что они хорошо упорядочены, а если наоборот, то говорим, что плохо упорядочены...»

¹⁰¹ «Все понятия, какими толпа обычно объясняет природу, суть лишь различные способы воображения, показывающие не природу какой-либо вещи, но лишь состояние воображения; и их, носящих имена, как если бы то были наличествующие вне воображения сущие, я называю не рассудочными, а воображаемыми сущими».

¹⁰² «Принимает воображение за интеллект».

¹⁰³ Порядка и связи «согласно состояниям тела человека» от порядка и связи «согласно порядку интеллекта».

¹⁰⁴ «Какое, повторюсь, имеет он ясное и отчетливое понятие о мышлении, теснейшим образом соединенном с какой-то частицей количества?» И далее: «Нет также никакого соотношения между могуществом или силами Духа и Тела».

Л. М. РОБИНСОН
Метафизика Спинозы
<фрагмент>

Печатается по: *Робинсон Л.* Метафизика Спинозы. М.: Шиповник, 1913. С. 4, 155–156, 161–175, 199–200, 213–215, 217–221, 225–227, 229–249, 242–260. (Ссылки на оригинальные тексты Спинозы приведены в соответствии с академическим изданием его работ (SO), опущены обширные выдержки из историко-философской литературы, данные в сносках.)

Робинсон Лев Максимович (Lewis Robinson) — историк философии, сын петербургского купца первой гильдии, совладельца кондитерской фабрики «Блигкен и Робинсон». После революции эмигрировал.

Соч.: *Untersuchungen über Spinozas Metaphysik // Archiv für Geschichte der Philosophie.* 1906. № 19; *Историко-философские этюды.* Вып. 1: Происхождение кантовского учения об антиномиях. Солипсизм в восемнадцатом столетии. СПб., 1908; *Un solipsiste au XVIIIe siècle // Année philosophique.* 1913. Vol. 24; *Наука, философия и религия.* Берлин, 1922; *Contributions à l'histoire de l'évolution philosophique de Kant // Revue de métaphysique et de morale.* 1924. Vol. 31, № 3; *Kommentar zu Spinozas Ethik. Einleitung, Kommentar zum ersten und zweiten Teil der Ethik.* Leipzig: Felix Meiner, 1928; *Les débuts philosophiques de Descartes // Revue de métaphysique et de morale.* 1931. 37. № 2; *L'immortalité spinoziste // Revue de métaphysique et de morale.* 1932. Vol. 39. № 4; *Brunschvicg L., Nabert J., Robinson L., Ruysen Th. Études sur Kant.* Paris: Armand Colin, 1924.

Первую статью Робинсона напечатал немецкий «Архив истории философии» (в то время журнал курировали В. Дильтей, П. Наторп, Э. Целлер и Б. Эрдманн). Эта большая, семьдесят страниц убористого шрифта, работа посвящена раннему спинозовскому «Трактату о Боге». Своим оппонентом автор избрал самого авторитетного знатока Спинозы Я. Фрейдентала, — и тот

счел нужным ответить на критику в новом издании своей книги главой «Лев Робинсон об отправном пункте (Ausgangspunkt) Спинозы» (*Freudenthal J. Spinoza, sein Leben und seine Lehre. 2 Aufl. Heidelberg, etc., 1927. Bd. 2. Kap. 2*). Фрейденталь считал, что обе дошедшие до нас рукописи «Краткого трактата» так сильно искажены переводчиком и переписчиками, что уверенно полагаться на них нельзя. Робинсон же доказывал, что между «Кратким трактатом» и «Этикой» прослеживается прямая преемственность и, стало быть, рукописи KV в целом аутентичны.

Робинсон и в дальнейшем много печатался на Западе, а его комментарий к первым двум частям «Этики», изданный на немецком языке в 1928, давно считается классикой. На него ссылались — кто соглашаясь, кто полемизируя — самые выдающиеся спинозоведы прошлого века.

Гораздо меньше повезло его книге «Метафизика Спинозы». На Западе о ней просто не слышали, у нас — мягко говоря, не оценили по достоинству. В спинозовском уравнении «Бог = Природа = субстанция» Робинсон делает акцент на первом члене. «Теологической проблеме... должна быть приписана центральная, живительная в системе роль», — заявляет Робинсон вопреки всем стараниям автора ТТР развести предметы теологии и философии (науки).

Робинсон мечтал превратить спинозизм в «универсальную религию» — впрочем, оговариваясь, что самому Спинозе подобное не могло прийти в голову. Уже в эмиграции Робинсон издаст книгу «Наука, философия и религия», в которой поведает миру свое (неоспинозистское) «научно оправданное учение о Боге».

В Советской России опыты богостроительства не приветствовались, и лично буржуа-эмигрант Робинсон был «классово чужд» нашим историкам философии. Не удивительно поэтому, что среди них не нашлось желающих всерьез вникать в его «Метафизику Спинозы». К тому же чтение книги затруднялось массивом оставленных без перевода фраз и цитат (на семи языках). Все это объясняет, почему в советской философской литературе так мало ссылок на Робинсона, и те часто сопровождалась инвективами вроде: «Робинсон лжет» (В. В. Соколов), «извращает характер учения и личности Спинозы» (М. С. Беленький) и т. п. Меж тем Робинсону удалось дать впечатляюще цельное и глубокое толкование учения Спинозы о Боге и прояснить ряд других трудных тем спинозовской метафизики.

Первым в нашей литературе (одновременно с В. Н. Половцовой, чья книга вышла в том же предвоенном, 1913 году) Робинсон предпринял попытку «уразуметь и обнять» философию Спинозы «как внутренне непротиворечивое, в себе законченное целое» и выступил против неокантианского «мейнстрима», взявшего за правило списывать любые неувязки в своем прочтении текстов Спинозы за счет «безнадежных противоречий, якобы отягчавших концепции философа».

Особо следует отметить отстаиваемое им понятие Бога-субстанции как «единства многогородного». Методично и основательно, подкрепляя каждый ход мысли массой ссылок на тексты Спинозы, Робинсон разрушил восходящее к Гегелю толкование спинозовской субстанции как «гипотезированной абстракции», инертной и темной бесформенной бездны (*finstere, gestaltlose Abgrund*), а ее атрибутов и модусов — как «различений, делаемых внешним рассудком» (Гегель), и проистекающие отсюда ложные параллели с индифферентными «абсолютами» элейтов, неоплатоников и средневековых мистиков.

В отличие от них всех Спиноза не делает ни малейшей попытки вывести разнообразие атрибутов и реальных вещей из субстанции. Подобная дедукция не только невозможна (на что так дружно и справедливо указывали неокантианцы), но и не нужна, если исходное понятие является *в себе конкретным*. Если оно не пустая абстракция, вроде гегелевского «чистого бытия», но единство бесконечно разнообразных атрибутов — «реальная, действенная их связь, в своем единстве заключающая принцип внутренней, непредустановленной гармонии разнородных своих проявлений» (Робинсон).

Единичные вещи должны выводиться не из субстанции, а *одна из другой*, тем самым *выявляя* имманентный им порядок и связь (= субстанцию). Никакая «эманация» вещей из субстанции тут немыслима, и потому нелепо упрекать Спинозу в том, что он не сумел такую «эманацию» изобразить. У него и в мыслях не было подобных «панлогических» намерений.

В целом учение Спинозы представляет собой не материализм и не идеализм, и не «систему тождества» (где материя и дух тождественны), а нечто совершенно своеобразное — «единственное в своем роде» учение, характеризующее Робинсоном как «количественный монизм». Выражение, быть может, не слишком удачное, но за истекшее с тех пор столетие лучшего так и не нашлось.

Из всех наших историков философии Робинсон — единственный, чьи труды повлияли на западные исследования Спинозы, пусть это влияние и не идет в сравнение с мощным влиянием, например, А. В. Кожевникова (Kojève) на западноевропейские рецензии Гегеля.

Сумел Робинсон оставить заметный след и в кантоведении. В соавторстве с корифеями французской философии Л. Брюнsvиком, Ж. Набером и Т. Рюйссеном он выпустил в свет «Этюды о Канте» (1824). Название этой книги отсылает к брошюре Робинсона «Историко-философские этюды» (1908), первая часть которой посвящена кантовским антиномиям. Робинсон обнаружил их первоисток в произведениях английского философа Артура Кольтера, выступив с критикой господствовавшей в то время оценки значения антиномий в философии Канта и персонально против Б. Эрдмана, издателя собрания сочинений Канта. Одобрительную рецензию на «дельное сочинение» Робинсона написал не кто иной, как Г. В. Плеханов (Современный мир. 1909. № 7). С уважением отзовутся об этой «ценной работе» и такие знатоки Канта, как П. А. Флоренский и В. Ф. Асмус.

¹ Подводятся (от *lat. subsumo* — находиться внизу, входить в состав).

² «Имеющаяся у нас идея, которой мы даем общее имя „субстанция“, есть не более чем предполагаемая, но неизвестная подпорка тех качеств, которые мы считаем существующими» (*Locke J. An Essay concerning Human Understanding*, II. 23. §§ 2, 4).

³ По преимуществу (*фр.*)

⁴ «Что в нашем духе, поскольку он есть вещь мыслящая, не может быть чего-либо неосознанного, мне кажется понятным само собой, ибо в так рассматриваемом духе мы не разумеем ничего, что не было бы мышлением или чем-то зависящим от мышления; иначе таковое не принадлежало бы к духу, поскольку он есть вещь мыслящая» (Ответы Декарта на Возражения четвертые против «Размышлений»).

⁵ Мыслью — существую [как] вещь или субстанция мыслящая, душа, дух (*лат.*).

⁶ Возражения и Ответы третьи к «Размышлениям» и «Замечания на некую программу...» (небольшое полемическое сочинение Декарта, 1647).

⁷ «Дух всегда *актуально* мыслит»; «Полагаю, что *актуально* мыслить есть сущность духа, как быть протяженным есть [сущность] тела».

⁸ *Де Руа*, Хендрик (De Roy, латинизированное Regius, 1598–1679) — голландский ученый, профессор медицины в Утрехтском университете. Начав как последователь Декарта, Региус затем перешел на позиции эмпиризма: поставил под сомнение субстанциальное различие души и тела и отвергал существование в душе врожденных идей.

⁹ «Одно и то же понятие может называться атрибутом, поскольку в нем выражено бесконечное качество, и субстанцией — поскольку оно мыслится существующим».

¹⁰ *Виттихус*, Кристофер (Wittichius, 1625–1687) — профессор теологии Лейденского университета, родом из Польши. По некоторым сведениям (их оспаривает биограф Спинозы Колерус), поддерживал дружеские отношения со Спинозой, состоял в переписке с ним и одно время был крипто-спинозистом. В посмертно изданной книге «Анти-Спиноза, или Испытание Этики Б. де Спинозы и комментарий о Боге и его атрибутах» дал подробное, теорема за теоремой, опровержение учения о Боге в «Этике».

¹¹ «Существенный атрибут есть то же, что сама субстанция, и отличается от нее только логически, поскольку субстанция рассматривается как субъект, атрибут же — как присущий субстанции предикатмент <категория>, по сути тождественный с субстанцией и с нею взаимополагаемый».

¹² «...рассматривают вещь мыслящую как вещь мыслящую, т. е. проводят лишь рассудочное различие между атрибутом мышления и самой мыслящей вещью, никоим образом не разделяя, как это делают противники, отвлекающие мыслящую вещь от всякого мышления и воображающие ее на манер первоматерии Перипатетиков».

¹³ «...представлять мыслящую вещь без какого-либо мышления — все равно что желать представить протяженную вещь без протяжения».

¹⁴ Бог из машины (*лат.*), здесь: апелляция к воле Божьей при решении теоретических проблем. В греческих трагедиях неразрешимые для людей трудности преодолевались с помощью «бога», спускаемого на сцену при помощи специального механического устройства.

¹⁵ «О том, что Вы спрашиваете: можно ли из одного понятия Протяжения а priori доказать разнообразие вещей, — полагаю, я уже достаточно ясно показал, что это невозможно; и посему материя плохо определена Декартом через Протяжение, но ее с необходимостью должно объяснять через атрибут, который бы выражал вечную и бесконечную сущность. Но об этом, пожалуй, когда-нибудь, если хватит жизни, я поговорю с Вами более ясно» [Ер 83]. Спиноза указывает здесь на отличие своего понятия протяжения, как атрибута субстанции, от Декартова протяжения «в длину, ширину и глубину». Робинсон не уточняет, где именно в «Этике» он усмотрел Декартово геометрическое понятие протяжения.

¹⁶ Гетеродоксальный (от *греч.*: heteros — другой, и dokeo — думаю), здесь: расходящийся с известными образцами, неортодоксальный.

¹⁷ Спонтанное происхождение (*лат.*).

¹⁸ Все живое из живого (*лат.*).

¹⁹ Всякая книга из книг (*лат.*).

²⁰ «Я здесь не пишу ничего такого, чего бы я давным-давно тщательно не обдумал; и хотя с детства был пропитан обычными мнениями о Писании, *однако я не мог в конце концов не признать этого*» (что между рассказами Писания нет согласия).

²¹ Естественный свет разума (*лат.*).

²² Случайны (от *лат. contingere* — касаться, случаться).

²³ Слова, записанные в тетради молодым Декартом, в бытность его солдатом наемной армии: «Три чуда (*mirabilia*) сделал Господь: нечто из ничего, свободное решение и Бог в человеке» (*Oeuvres de Descartes. 12 vols. Publiées par Ch. Adam & P. Tannery. Paris: Cerf, 1897–1913. Vol. 10. P. 218.*)

²⁴ «Все, что есть, существует в Боге, и ничего без Бога не может ни быть, ни мыслиться» [*Eth I, pr 15*].

²⁵ *Стратон* из Лампсака, по прозвищу Физик (III в. до н. э.), — греческий перипатетик, глава Лицея, толковал Бога натуралистически, как чувственно воспринимаемую природу.

²⁶ Преходящая (*лат. transeuns*). Действие «транзеунтной» причины со временем прекращается.

²⁷ Одного атрибута (*лат.*).

²⁸ «Бог, или все атрибуты Бога».

²⁹ «Бог и все его атрибуты вечны, т. е. каждый из его атрибутов выражает существование. Следовательно, те же самые атрибуты Бога, которые (по опр. 4) раскрывают вечную сущность его, раскрывают вместе с тем и его вечное существование, т. е. то самое, *что составляет сущность Бога, составляет вместе с тем и его существование*».

³⁰ «Интеллект, актуально конечный или актуально бесконечный, атрибуты Бога и состояния Бога охватывать должен, *и ничто иное*».

³¹ «Вне Бога не может быть дана никакой субстанции, т. е. вещи, которая существовала бы в себе вне Бога».

³² «...которая объясняется посредством разных атрибутов» (*лат.*).

³³ «Из необходимости божественной природы *бесчисленные бесконечные модусы* (т. е. все, что может подпадать под бесконечный интеллект) должны следовать».

³⁴ Бесконечное одним способом, а не бесконечное бесконечными способами или абсолютно бесконечное (*лат.*).

³⁵ Единичной вещью (*лат.*).

³⁶ В бесчисленных модусах выражается каждая *вещь* (*res*), а не «модификация». Так, человек есть вещь, выраженная двумя способами — состоящая из двух модусов. Дух и тело образуют одну и ту же вещь (мыслящую и протяженную), но ни в коем случае не один и тот же модус!

³⁷ «Порядок Природы в целом раскрываться должен».

³⁸ «Идея таким же образом дана объективно, как ее идеат дан реально... идея всецело должна согласоваться со своей формальной сущностью».

³⁹ Здесь: предполагаемой, влекомой (от *лат. involvo* — увлекать).

⁴⁰ Бытие существования или бытие сущности (*лат.*).

⁴¹ «Интеллект абсолютно бесконечный».

⁴² «...может образовать идею своей сущности и всего, необходимо вытекающего из нее».

⁴³ «Способность мышления Бога равна его актуальной способности действовать. Т. е. все, что следует формально из бесконечной природы Бога, все

это в том же самом порядке и той же связи следует из идеи Бога в Боге объективно».

⁴⁴ «Бог действует с той же необходимостью, с какой он сам себя понимает, т. е. как из необходимости божественной природы следует (как все единогласно утверждают), что Бог понимает себя, так с той же самой необходимостью следует, что Бог бесконечно бесчисленными способами действует».

⁴⁵ «Философией тождества» Робинсон именует учения (от Парменида до Шлейермахера), утверждающие, что за иллюзорным, «мнимым» разнообразием и множественностью вещей кроется абсолютно простая и неизменная («тождественная себе») реальность — Бытие, Единое, Абсолют и т. д.

⁴⁶ Идея духа (*лат.*) — самосознание.

⁴⁷ Идея тела (*лат.*).

⁴⁸ Идея идеи тела (*лат.*).

⁴⁹ Дословно: «всем родом» (*лат.*). По словам Спинозы, каждый атрибут бесконечен «в своем роде» (*in suo genere*).

⁵⁰ «Эту теорему (т. е. предложение: «Идея Духа соединена с Духом так же, как сам Дух соединен с Телом») гораздо яснее можно понять из сказанного в схол. теор. 7; мы показали там, что идея Тела и Тело, т. е. Дух и Тело, суть один и тот же индивидуум, понимаемый то под атрибутом Мышления, то под атрибутом Протяжения; посему идея Духа и сам Дух есть одна и та же вещь, понимаемая под одним и тем же атрибутом, а именно — Мышления. Повторяю, идея Духа и сам Дух даны в Боге с одной и той же необходимостью, следуя из одной и той же способности мышления. Ибо на самом деле идея Духа, т. е. идея идеи, есть не что иное, как форма идеи, поскольку она рассматривается как модус мышления без отношения к объекту; и раз кто-нибудь знает что-либо, он вместе с тем знает, что он это знает, и в то же время знает, что он знает, что он это знает, и так до бесконечности».

⁵¹ «Кто имеет истинную идею, одновременно знает, что он имеет истинную идею».

⁵² Атрибуты в субстанции не сливаются в *непостижимое* Единство (*нем.*).

⁵³ Различаю (*лат.*).

⁵⁴ «Бог есть вещь мыслящая», «Бог есть вещь протяженная» [Eth II, pr 1–2].

⁵⁵ Только (*лат.*).

⁵⁶ Бескачественный (*греч.*).

⁵⁷ Возможный, потенциальный (*греч.*).

⁵⁸ Всемогущее (*лат.*).

⁵⁹ Деятельная сущность Бога (*лат.*).

⁶⁰ Бесконечная способность или достоинство (*лат.*).

⁶¹ Силы (*греч.*).

⁶² Атрибут относится к Богу или субстанции как сила — к причине, как мощь — к первосущности (*нем.*).

⁶³ «Мы различаем в учении Спинозы Бога от его атрибутов, стало быть, мы можем от последних отвлечься, чего мы не могли бы, если бы наш разум был совершенно прикован к последним и, образно говоря, очки были его очами».

⁶⁴ Окулльтное качество (*лат.*).

⁶⁵ «...без чего вещь, и наоборот, что без вещи не может ни быть, ни мыслиться».

⁶⁶ Бог или все его атрибуты (*лат.*).

⁶⁷ «Книга сияния» — основополагающий текст Каббалы, написанный на арамейском языке в Кастилии в конце XIII в. (автор, вероятно, Моше де Леон). Каббала толкует Бога как непостижимую беспредельность («Эн-Соф») — ничто, которое становится всем, ограничивая самое себя. Эманация Бога проходит десять стадий, именуемых «Сефирот»: Венец, Мудрость, Разумение, Милость, Сила и т. д.

⁶⁸ «Чтобы суметь узнать, какая из многих идей вещи позволяет вывести все свойства предмета, я замечу только одно: что эта идея, или определение, должна выражать действующую причину... Точно так же, когда я определяю Бога как в высшей мере совершенное Сущее, то это определение, не выражая действующей причины (я разумею, конечно, как внутреннюю, так и внешнюю действующую причину), не способно раскрыть поэтому всех свойств Бога; когда же я определяю Бога как Сущее и т. д. (см. опред. 6, ч. I «Этики»)».

⁶⁹ «...которая заключается в природе и определении самой существующей вещи».

⁷⁰ Только в своем роде (*лат.*).

⁷¹ «Эта теорема должна быть очевидна всякому, если только обратить внимание, что из данного определения какой-либо вещи интеллект выводит многие свойства, которые на самом деле вытекают из нее (т. е. из самой сущности вещи) с необходимостью, и их тем больше, чем больше реальности выражает определение вещи, т. е. чем более реальности заключает в себе сущность определяемой вещи. А так как божественная природа заключает в себе абсолютно бесконечные атрибуты (по опр. 6)...»

⁷² KV II, сар 20.

⁷³ Там же. В предыдущей главе Спиноза показывает, что эту взаимосвязь «частей целого» не следует понимать как прямое взаимодействие: «Никакой модус мышления не может сообщить телу ни движения, ни покоя». Тела же «могут действовать на душу не иначе, как проявляя себя перед нею в виде объектов». — Ровно то же самое говорится и в «Этике». К реликтам картезианства, впрочем, можно отнести рассуждение о том, как душа заставляет двигаться «жизненные духи» в человеческом теле [KV II, сар 19].

⁷⁴ Два атрибута мыслятся реально различными (*лат.*)

⁷⁵ «...представлял душу настолько отличной от тела, что ни этому единству [духа и тела], ни самому духу не смог указать никакой единичной причины, а вынужден был прибегнуть к причине вселенной в целом, т. е. к Богу».

⁷⁶ Шишковидной железы (*лат.*). Декарт считал, что эта железа (конарион, эпифиз) напрямую сообщается с душой. См.: Страсти души. I. §§ 31, 34.

⁷⁷ «И в самом деле, как нет никакого отношения воли к движению, так нет и никакого соотношения между мощью или силами духа и тела».

⁷⁸ Изначальной ошибки (*греч.*).

⁷⁹ «Он с тем же успехом мог бы сказать, что в природе единой субстанции заключено быть суммой нескольких субстанций».

⁸⁰ «Субстанция мыслящая и субстанция протяженная есть одна и та же субстанция, постигаемая то под одним, то под другим атрибутом».

⁸¹ Не только рассудочно, даже не модально, но реально (*лат.*).

⁸² Неточная цитата слов св. Павла в афинском ареопаге (Деян. Ап., 17:28): «Ибо в Нем мы живем, движемся и существуем (in ipso enim vivimus, movemur et sumus)».

⁸³ «Все бытие, кроме чего нет никакого бытия».

⁸⁴ Этим выражением неокантианец Ф. А. Ланге характеризовал метафизику, желая подчеркнуть ее близость к искусству и религии. Научному познанию доступны лишь части мира, а философско-эстетическому созерцанию открывается мир как целое.

⁸⁵ *Affectio* (лат.) — состояние, влияние. «Аффицировать» — вызывать нечто, влиять, возбуждать.

⁸⁶ Пересказ слов Спинозы: «Но дух образует некоторые адекватные идеи; следовательно, он и постольку радуется, поскольку образует адекватные идеи, то есть постольку действует» [Eth III, pr 58, dem].

⁸⁷ Всеобщие [свойства вещей] (лат.). «То, что обще всем (*omnibus communia*) и что одинаково есть как в части, так и в целом, может мыслиться не иначе, как адекватно» [Eth II, pr 38].

⁸⁸ «Кто познает себя и свои аффекты ясно и отчетливо, тот радуется, и притом сопровождаемый идеей о Боге; а потому он любит Бога, и тем больше, чем больше он разумеет себя и свои аффекты».

⁸⁹ Не к одному только Духу относится (лат.).

⁹⁰ «Любовь, радость и т. п. ... не могут быть мыслимы, если нет восприятия интеллекта. Ибо с устранением восприятия все это тоже прекращается».

⁹¹ «Успокоение в себе самом есть Радость, возникшая из того, что человек созерцает себя самого и свою способность к действию» [Eth III, afd 25].

⁹² «Из третьего рода познания возникает... радость, сопровождаемая идеей Бога как причиной, т. е. любовь к Богу, не поскольку мы воображаем его как наличествующего сейчас, но поскольку мы понимаем, что Бог вечен; а это и есть то, что я называю интеллектуальной любовью к Богу».

⁹³ «Хотя эта любовь к Богу не имеет начала (по пред. теор.), однако она имеет все совершенство любви, как если бы она возникла точно так, как мы представили в королларии предыдущей теоремы. Различие здесь состоит лишь в том, что Дух теми совершенствами, которые мы представляли приобретенными, будет владеть [как] вечными, и притом в сопровождении идеи Бога как вечной причины. Так что, если радость состоит в переходе к большему совершенству, то блаженство должно состоять, конечно, в том, что Дух проникнут самим совершенством».

⁹⁴ «Слава есть радость, сопровождаемая идеей какого-либо нашего действия, которое, как мы воображаем, другие хвалят» [Eth III, afd 30].

⁹⁵ «Отсюда мы ясно понимаем, в чем состоит наше спасение, или блаженство, или свобода, — а именно, в постоянной и вечной любви к Богу, иными словами — в любви Бога к людям. Эта любовь или блаженство называется в священных книгах славой, и не без основания. В самом деле, относится ли эта любовь к Богу или к Духу, она справедливо может именоваться успокоением души, на деле не отличающимся от славы».

⁹⁶ Высшее успокоение в себе самом и интеллектуальная любовь к Богу (лат.).

⁹⁷ Любовь, какой Бог любит самого себя (лат.).

⁹⁸ *Eudaimonia* (греч.) — блаженство, счастье.

⁹⁹ «Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель; и мы наслаждаемся им не потому, что обуздываем свои страсти, но наоборот, вследствие того, что мы наслаждаемся им, мы в состоянии обуздывать свои страсти» [Eth V, pr 42].

¹⁰⁰ Заключительные слова «Этики» [Eth V, pr 42, sch].

¹⁰¹ «...Мы видели, что путь, указываемый самим разумом, чрезвычайно труден; так что те, кто тешит себя мыслью, что народную массу или тех, кем устраиваются общественные дела, можно склонить к жизни по предписаниям одного лишь разума, — те грезят о золотом веке поэтов или о сказке».

¹⁰² Спиноза четко отличал «множество» (*multitudo*) от «толпы» (*vulgus*, *plebs*). Множество — источник «общего права» (*jus commune*) и государственности (*imperio*). Толпа — это «неразумная» часть множества, живущая в рабстве у «слепых страстей», возникающих из неадекватных идей воображения. Другой, численно меньшей, частью множества являются люди, живущие по руководству разума, — Спиноза постоянно противопоставляет их толпе. В наши дни, с легкой руки Антонио Негри (*A. Negri*), категория «множества» сделалась чрезвычайно популярной у неомарксистов.

¹⁰³ Ибо необходимо подвержены аффектам (*лат.*).

¹⁰⁴ Естественное состояние на состояние гражданское (*лат.*).

¹⁰⁵ «Если бы люди жили по руководству разума, то каждый обладал бы этим своим правом без всякого ущерба для других».

¹⁰⁶ «...стоящие выше Закона, т. е. следующие Добродетели не как Закону, но из любви, так как она есть самое лучшее».

¹⁰⁷ Блаженство формальное (*лат.*).

¹⁰⁸ Блаженство объективное (*лат.*).

¹⁰⁹ Субъект присущности (*лат.*). Термин схоластиков, семантически близок с термином «субстрат».

¹¹⁰ Род всех печалей (*лат.*).

¹¹¹ «Познание зла есть неадекватное познание» [Eth IV, pr 64].

¹¹² «Истинного познания добра и зла» [Eth IV, pr 14].

¹¹³ «На самом деле, лишь мрачное и печальное суеверие мешает наслаждаться. Ибо отчего утолять голод и жажду более подобающе, чем прогонять меланхолию? Мой образ мысли и моя душевная склонность таковы. Никакое божество и никто, кроме недоброжелателя, не может радоваться моему бессилию и несчастью и ставить нам в достоинство слезы, рыдания, страх и прочее в этом роде, свидетельствующее о бессилии души; наоборот, чем больше радости мы испытываем, тем к большему совершенству переходим, т. е. тем более мы причастны с необходимостью к божественной природе».

¹¹⁴ Сущее рассудка (или, скорее, воображения) (*лат.*). Прибавление в скобках не принадлежит Спинозе. Он самым настойчивым образом различал рассудок и воображение. Другое дело, что некоторые категории рассудка (*entia rationis*) — время, число и меру — Спиноза называл «союзниками воображения» (*auxilia imaginationis*), так как они помогают упорядочивать образы чувств [Ер 12].

¹¹⁵ Модус только мышления (*лат.*).

С. Ф. КЕЧЕКЬЯН

Этическое мирозерцание Спинозы <фрагмент>

Печатается по: Кечекьян С. Ф. Этическое мирозерцание Спинозы. М.: Путь, 1914. С. V–XIV, 152–165, 306–307.

Кечекьян Степан Федорович (1890–1967), ученик и протеже кн. Е. Н. Трубецкого, специализировался в области философии права. В советское время — профессор Академии общественных наук при ЦК КПСС, возглавлял кафедры истории государства и права в МГУ и МГИМО и сектор в Институте государства и права Академии наук СССР. Монография о Спинозе была написана в год окончания учебы на юридическом факультете Московского университета и открывала задуманную в издательстве «Путь» серию книг по истории западноевропейской философии. Complиментарную рецензию на книгу Кечекьяна написал его наставник, Е. Н. Трубецкой (Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 121).

Соч.: О понятии естественного права у Канта и Гегеля // Вопросы философии и психологии. 1915. Кн. 128; Учредительное собрание. М., 1917; Учение Аристотеля о государстве и праве. М.—Л., 1947; Некоторые вопросы методологии истории политических учений // Вопросы истории. 1958. № 7; Правоотношения в социалистическом обществе. М., 1958; Методологические вопросы истории политических учений // Вопросы философии». 1962. № 2; Государство и право Древней Греции. М., 1963.

В монографии Кечекьяна мы встречаем характерную неокантианскую рецепцию этических и политико-правовых идей Спинозы. Научкам о природе, в которых властвует «механический» закон причинности, неокантианцы противопоставили науки о культуре, имеющие дело с актами свободной воли людей, их субъективными целями и идеалами (сфера «должного»). Спиноза, как самый жесткий и последовательный противник подобного удвоения и мира, и мышления, становится для неокантианцев излюбленной мишенью критики. Телеологию в любом виде Спиноза отметал — на этом основании его «миросозерцание» квалифицировалось как натуралистическое и механистическое, ну а все то в его учении, что не удавалось вписать в «механический натурализм», объявлялось внутренними противоречиями его философии.

По этой давно и хорошо проторенной тропе движется и мысль молодого С. Кечекьяна. Спинозовской натуралистической этике он противопоставляет кантовский этический «нормативизм». Здесь возникает затруднение: в «Этике» полно нормативных положений, причем некоторые — «совсем в духе Канта». Как быть? Очень просто: в книге «скрыто противоречие»: Спиноза-натуралист, не сознавая того, «выходит за пределы натуралистического познания».

Прием повторяется в случае с «идеями творческой, активной личности», в которой Кечекьян (совершенно справедливо) видит средоточие спинозовской этики. Данная идея, конечно, никак не вяжется с натуралистической метафизикой, растворяющей любую «песчинку» индивидуальности в бесконечности природы-субстанции. Значит, опять Спиноза сам себе противоречит. Метафизика у него нивелирует идею самостоятельной личности, тогда как этика, напротив, возводит ее в идеал, нравственный абсолют.

И наконец, в области политики Спиноза снова не преминул впасть в противоречие: он «объявлял людей естественными врагами» и при этом «требовал соединения людей в общество» (такое порицание мы встречали уже у Б. Чичерина и Е. Трубецкого).

В общем и целом система Спинозы насковзь противоречива. От эмпиризма она шарахается сперва в рационализм, потом в мистицизм: «Начав с эмпирических определений пользы, переходит к требованиям разумного определения

жизни и завершает свое звание мистической верхушкой». Равным образом, со дна «крайнего имморализма» философ «поднимается до истинного морализма», однако такой подъем дается ему лишь «ценою явного противоречия» и, в сущности, только на словах. Этические и религиозные категории он превращает в «бессодержательные клички и наименования для природных процессов... На самом же деле мир этических, социальных, религиозных ценностей совершенно исключен из системы Спинозы», — констатирует в заключение автор.

Очень скоро, впрочем, в персональном «этосе» Кечекьяна наступит переоценка ценностей. Убеденный недруг марксизма примкнет к «партии лунного затмения» и в сталинские времена станет классиком советской юриспруденции. — Что это, как не наглядное свидетельство иллюзорности *liberi arbitrii* (свободное решение), «геометрически» доказанной у Спинозы? А заодно и демонстрация практической ценности «нормативной этики» Кечекьяна перед лицом тех самых «железных законов социальной жизни», которые он, будучи кантианцем, решительно отвергал.

¹ Действительное = благое (*нем.*).

² *In nuce* (*лат.* в орехе) — в зародыше, первоисточке.

³ Так неокантианец Рудольф Штаммлер характеризовал марксистов. Если возникновение социализма неизбежно, как лунное затмение, то нелепо создавать партию для содействия его возникновению (См.: *Stammler R. Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*. Leipzig: Veit, 1896. S. 433).

⁴ *Штерн*, Якоб (Stern, 1843–1911) — социал-демократ, в молодости был раввином, затем увлекся марксизмом и стал журналистом. Перевел «Этику» Спинозы (параллельное латинско-немецкое изд.: *Die Ethik*. Stuttgart, 1984).

⁵ Вероятно, автор имеет в виду оборачивание причинного отношения на себя: *causa sui*.

⁶ Благое намерение (*лат.*).

⁷ Эвдемонизм (*греч.* εὐδαιμονία — блаженство) — учение, которое видит в счастье, блаженстве побудительный мотив и цель человеческого поведения.

⁸ «Всякий, кто откажется повиноваться общей воле, будет принужден к повиновению всем [политическим] телом: а это означает лишь то, что его заставят быть свободным (*qu'on le forcera d'être libre*)» (*Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре. Кн. I. Гл. 7).

⁹ Впоследствии автор этих слов примется доказывать, что «без содействия органов государства... личные свободы остаются пустыми формальными лозунгами» (*Кечекьян С. Ф.* Правоотношения в социалистическом обществе. М.: Изд-во АНСС 72).

Л. М. ЛОПАТИН

Лекции по истории новой философии

<фрагмент>

Печатается по: *Лопатин Л. М.* Лекции по истории новой философии. Ч. 1: До Канта. М., 1914. С. 121–123, 125–129, 132–155.

Лопатин Лев Михайлович (1855–1920), профессор Московского университета, в течение многих лет был редактором журнала «Вопросы философии

и психологии» и председателем Московского психологического общества. Интерпретировал монадологию Лейбница в духе персонализма. Метафизике Спинозы и Гегеля, логизирующей реальность, Лопатин противопоставил «конкретный спиритуализм», в основе которого лежит идея индивидуального духа, «я», представляющего собой «общую субстанцию всякой реальности».

Соч.: Опытное знание и философия // Русская мысль. 1881. Кн. 5, 9; Вера и знание // Русская мысль. 1883. Кн. 9; Положительные задачи философии. Ч. 1–2. М., 1886–1891; История древней философии. М., 1988; Вопрос о свободе воли. М., 1889; Критика эмпирических начал нравственности // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 3; Понятие о душе по данным внутреннего опыта // Вопросы философии и психологии. 1896. Кн. 32; Спиритуализм как психологическая гипотеза // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 38; Психология. М., 1902; История новой философии. Ч. 1: От эпохи Возрождения до Канта. М., 1905; Настоящее и будущее философии. М., 1910; Философские характеристики и речи. М., 1911; Неотложные задачи современной мысли // Вопросы философии и психологии. 1917. Кн. 136.

Лопатин принадлежал к числу тех немногочисленных критиков Спинозы, кто считал его систему внутренне непротиворечивой. В лекциях Лопатина всячески подчеркивается «чрезвычайная строгость и логичность» этой системы, «стройность ее выводов, неуклонная последовательность в развитии онажды усвоенной идеи». Ошибки он предлагает искать в исходных посылках, в аксиоматике «Этики». Далее, однако, Лопатин находит у Спинозы то «странные непоследовательности», то «выводы, совершенно противоречащие основоположениям», то «немыслимое употребление терминов» и даже «злоупотребление» (термином «атрибут»), в коем вся «система Спинозы в значительной степени коренится».

Логика Спинозы безупречна, однако выводы, к которым он пришел, — немислимы, противоречивы и основаны на злоупотреблении терминами... Логике самого Лопатина безупречной не назовешь.

Как большинство критиков, он пренебрегает разъяснениями Спинозы касательно значений терминов. «Атрибуты» и «модусы» Лопатин сводит к «предикатам», а различие между «разумом» (*intellectus*) и «душой» (*mens, anima*) игнорирует, трактуя спинозовскую фразу «все одушевлено» в том смысле, что «не должно быть деления на природу разумную и неразумную». Можно подумать, что Спиноза приписывал разум воздуху, камню, дереву или какому-нибудь «глупейшему ослу».

Мышление сводится Лопатиным к пассивному отражению, а протяжение — к пустому пространству. Осуждая стремление Спинозы вывести вселенную, во всем ее многообразии, из «безжизненной абстракции», он сам удивляется отсутствию всяких следов подобного рода дедукции: «по странной непоследовательности Спиноза даже и не пытался приступить к такому выведению».

Критикуя спинозовскую аксиому, согласно которой все вещи существуют в себе или в чем-то другом, Лопатин указывает на «третью возможность: что можно существовать и в себе, и в другом». Всякая отдельная вещь зависит от других, внешних вещей, и *вместе с тем* действует сама — «в известных пределах обнаруживает самоопределение и инициативу». Ему кажется, что эта третья возможность Спинозой «упущена из виду», в то время как это именно и есть точка зрения Спинозы.

В качестве «действующей причины» каких-либо других вещей отдельная вещь есть полномочный представитель субстанции, «природы порождающей», или, как выражается Спиноза, «причастна божественной природе (*divinae naturae esse particeps*)»; в качестве же «страдающего» объекта действия внешних причин та же самая вещь есть нечто иное, чем Бог, — «существующее в ином», модус.

Например, поясняет Спиноза, вода как модус делится на части, а как субстанция вода неделима. «Более того, вода, поскольку это вода, возникает и разрушается; поскольку же это субстанция, она ни возникает, ни разрушается» [Eth I, pr 15, sch]. Всякая вещь существует не только в ином и через иное, как обусловленный другими вещами модус, но и в себе самой — как субстанции (*quatenus substantia*), поскольку данная вещь порождает нечто иное, выступает в качестве «природы порождающей». Познавая конкретные действия вещи, самое вещь как «действующую причину», мы тем самым познаем ее как субстанцию — познаем Бога в себе (*in se*) и через себя (*per se*). «Чем больше мы понимаем единичные вещи, тем больше мы понимаем Бога» [Eth V, pr 24].

Лопатин прошел мимо спинозовского принципа индивидуации. В философии Спинозы он, вслед за Гегелем, видит лишь абстрактную «мечту обратить *все в одно*», — утопию, с которой разделался при помощи понятия монады Лейбниц.

¹ Спиноза проводил ясное различие между человеком как «вещью мыслящей», разумной, и «глупейшим ослом» [СМ II, cap 12] и ни слова не сказал о наличии разума (интеллекта) у животных, тем паче у неживых «индивидуумов». Очевидно, Лопатин смешивает спинозовские понятия «душа» (*mens, anima*) и «разум» (*intellectus*). Если душа есть любая, какая угодно, «идея тела», то разум — это способность «формировать идеи» (*ideas formare*), причем не любые идеи — а исключительно «адекватные». См. перечень «свойств разума» [ТГЕ, 108].

² Общие понятия (*notiones communes*) относятся к рассудку (*ratio*), к знанию «рациональному», а не интуитивному [Eth II, pr 40, sch 2]. Интуитивным является познание единичных вещей: *rerum singularium cognitio* [Eth V, pr 36, sch].

³ Мы рабы лишь тех вещей, которые противны нашей природе. Напротив, вещи, которые сходны с нашей природой, нам полезны и «необходимо хороши» [Eth IV, pr 30]. Отсюда Спиноза делает вывод, что «для человека нет ничего полезнее человека, ибо природа у всех людей «вполне сходная (*maxime convenit*)» [Eth IV, pr 35, cor 1].

⁴ «Раскаяние не есть добродетель, то есть не возникает из разума; но тот, кто раскаивается в чем-то содеянном, вдвойне жалок или бессилен» [Eth IV, pr 54].

⁵ Правильнее сказать: *вечно*. «Всегда» — это форма длительности (*duratio*), а Спиноза настоятельно требует отличать вечность от длительности, хотя бы и неограниченной, «без конца с обеих сторон» (*duratio utroque careat fine*), т. е. существующей «всегда» [СМ I, 4; II, 1].

⁶ Это не цитата, а вольный пересказ слов Спинозы [ТТР, 16].

⁷ Данное мнение, практически единогласно разделяемое и кантрианцами, и персоналистами, и марксистами, на самом деле — просто ходячий пред-рассудок. Ни у Декарта, ни у Спинозы нет ни слова о «противоположности» духа и тела. Оба говорили лишь о «реальном различии» (*distinctio realis*) духа и тела, мышления и протяжения.

⁸ Спиноза в самом резком тоне отвергал понятие мышления как пассивного восприятия, настаивая, что любая наша идея есть «действие души» (*actio mentis*) [Eth II, df 3], конкретно — «утверждение или отрицание», именуемое у Спинозы «волеием» (*volitio*) [Eth II, pr 49].

В. С. ШИЛКАРСКИЙ
О панлогизме у Спинозы
 <фрагмент>

Печатается по: *Шилкарский В. С. О панлогизме у Спинозы*. М.: Товарищество И. Н. Кушнерев и К^о, 1914. С. 64–84.

Впервые: *Шилкарский В. С. О панлогизме у Спинозы // Вопросы философии и психологии*. М, 1914. Кн. III (123). С. 213–267.

Шилкарский Владимир Семенович (1884–1960), в разные годы профессор Юрьевского, Каунасского и Боннского университетов. Стронник христианского персонализма и «конкретного спиритуализма», развивал идеи Г. Тейхмюллера и Л. М. Лопатина (его университетского наставника). Инициировал издание восьмитомного собрания сочинений Вл. Соловьева на немецком языке, но успел подготовить только три тома (совместно с Л. Мюллером).

Соч.: Типологический метод в истории философии (Опыт обоснования). Т. 1. Юрьев, 1916; О зависимости истории философии от философии систематической. Юрьев, 1917; Проблема сущего. Юрьев, 1917; *Solowjew's Philosophie der All-Einheit*. Kaunas, 1932; *Teichmüllers philosophische Entwicklungsgang*. Kaunas, 1938; *Solowjow und Dostojewskij*, Bonn, 1948; *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowiew*. Hrsg. von S. Szyilkarski, W. Lettenbauer, L. Müller. Bd. 1-8. Freiburg–München, 1953–1980.

В работе Шилкарского мы находим самую острую и резкую в отечественной литературе критику Спинозы, проводимую в «историческом» стиле С. Дунина-Борковского. Вся оригинальность Спинозы заключается в подведении идей «нового механического естествознания» под категории «средневековой онтологистической спекуляции», утверждает Шилкарский. Спиноза же выдал это, насквозь противоречивое, подведение — за выведение, дедуцию.

Метод критики спинозовского учения у Шилкарского самый традиционный. Сперва очерчивается «заколдованный круг отвлеченных определений, которым нет никакого дела до конкретной действительности», а затем все, что Спиноза говорит о «конкретной действительности», объявляется противоречащим тем исходным «отвлеченностям».

В основе спинозовской философии лежит абстракция «отвлеченного сущего», открытая еще Парменидом и получившая у Спинозы триединое имя «Бога, Природы, субстанции». Впоследствии Гегель поместит эту категорию в начало своей Логики под именем «чистого бытия» (*das reine Sein*). В этой абстракции Шилкарский усматривает первоисток «панлогизма» — учения, отождествляющего мышление с бытием, реальные отношения с логическими. Отсюда вытекает «догматическое» убеждение в том, что мир устроен абсолютно рационально и весь без остатка открыт для человеческого познания.

Спиноза заинтересовал Шилкарского как «самый смелый и последовательный выразитель панлогистической доктрины». В Спинозовских текстах он выискивает те места, которые свидетельствуют в пользу этой доктрины, и старательно обходит те, что могли бы ее разрушить.

Например, Спиноза указывает в письме о бесконечности [Ер 12], что она свойство положительное, *invita latinitate* — «наперекор латыни», т. е. вопреки отрицательной форме слова. «Бесконечность Бога, несмотря на слово, представляет нечто в высшей степени положительное (*maxime positivum*)», — с нажимом повторяет он в «Метафизических мыслях» [СМ II, сар 3]. Игнорируя эти недвусмысленные заявления Спинозы, Шилкарский настаивает, что «отвлеченной сущности Божества бесконечность принадлежит в чисто отрицательном смысле». Вообще все свойства Спинозовской субстанции (причина себя, вечность, свобода и др.), уверяет он, «носят чисто отрицательный характер».

Панлогистический принцип требует, чтобы первоначально была «бессодержательная абстракция, мысль, в которой отсутствует какое бы то ни было положительное содержание, голое ничто», — значит, так и надо представлять Бога, Природу, субстанцию, — что бы там ни писал сам Спиноза.

Ну а как быть с мышлением и протяжением? Эти атрибуты просто невозможно, при всем желании, представить как определения отрицательные, «голое ничто». Выход один: приписывая Богу эти конкретные, положительные атрибуты, Спиноза противоречит себе, продельвая «совершенно недопустимую с точки зрения панлогистического метода» операцию. Наделение Бога протяжением и тем более мышлением оказывается «произвольным и натянутым подведением» реальных отношений под логические, конкретного под абстрактное.

Другой, «еще более резкий» диссонанс в панлогистическую схему привносит понятие стремления к сохранению бытия, в котором Спиноза видит сущность всякой единичной вещи. Оно абсолютно не вяжется с представлением о вещах как всего-навсего логических «предикатах» и «акциденциях» субстанции. Шилкарский именует такого рода неувязки «отклонениями» (от панлогизма) и нехотя признает, что «их у Спинозы чрезвычайно много».

Почему же, в таком случае, из всех панлогистов Спиноза «самый смелый и последовательный», коль скоро у него «отклонения» на каждом шагу и он то и дело «призывает себе на помощь мировоззрение, не имеющее с панлогизмом ничего общего»?.. Трудно это понять. Не вписываются Спинозовские понятия в панлогистическую схему? Возможно, дело не в «метабасисе» — просто схема негодная.

¹ Слова из вступительной части «Трактата об усовершенствовании интеллекта» [ТГЕ, 13].

² Причина себя; то, понятие чего не нуждается в понятии другой вещи; абсолютно бесконечное сущее (*лат.*).

³ Переход к другому роду (*греч.*). Логическая ошибка, описанная у Аристотеля. «Нельзя, следовательно, вести доказательство, переходя от одного рода в другой, как, например, нельзя геометрическое [положение] доказать при помощи арифметики» (Вторая Аналитика, 75а, 37–39).

⁴ Бытие [получаемое] от себя (*лат.*) — схоластическая категория, близко родственная «причине себя». Неоднократно встречается в работах Декарта, наряду с «*causa sui*» и «*per se esse*» (бытие через себя). Шопенгауэр воспользуется этой категорией для определения своего понятия «воли».

В. А. БЕЛЯЕВ
Лейбниц и Спиноза
<фрагмент>

Печатается по: *Беляев В. А. Лейбниц и Спиноза*. СПб.: Наука, 2007. С. 245–247, 249–254, 306–309, 311–312, 317–318, 321–327.

Впервые: *Беляев В. А. Лейбниц и Спиноза*. СПб.: Типография В. Д. Смирнова, 1914 (*Ученые труды Императорской Санкт-Петербургской духовной академии*. Вып. 2).

Беляев Виктор Адрианович (1883–?), магистр богословия, доцент кафедры логики и метафизики Петербургской Духовной академии, в 1919–1921 — профессор кафедры философии Петроградского университета, впоследствии сотрудник Ленинградской публичной библиотеки. В 1936 г. арестован по обвинению в принадлежности к «контрреволюционной фашистской группе», но на суде обвинение было смягчено. Вышел на свободу в 1939 г.

Соч.: Лекции по систематической философии, читанные студентам I курса Духовной Академии. СПб., 1911; Философия Рудольфа Эйкена. СПб., 1912; К отношению между гносеологией и метафизикой. СПб., 1914; К вопросу о воссоединении церквей. Пг., 1915; Национализм, война и христианство. Пг., 1915.

В основу монографии «Лейбниц и Спиноза» легла магистерская диссертация, защищенная Беляевым в том же 1914 году в стенах Санкт-Петербургской Духовной Академии. Подзаголовок гласил: «Историко-критическое исследование системы Лейбница как опровержения пантеистической системы Спинозы и как попытки дать философское обоснование христианского теизма». Синод сначала отказал в присуждении ученой степени, усомнившись в благочестии соискателя, но три года спустя поменял свое решение.

Критический анализ Беляева начинается очередной констатацией «акозмизма» Спинозы — «забвения эмпирического мира» и неспособности философа перейти от бесконечного к конечному. Однако желание «обеспечить жизненное значение за своей философией» вынуждает Спинозу отбросить в сторону дедукцию и обратиться к «необъясненному и загадочному» миру конечных вещей. При этом конечное из бесконечного и множественное из единого «у Спинозы не выводятся, а просто постулируются».

Так и есть, Спиноза не раз подчеркивал, что из бесконечного может следовать только бесконечное, — доказательству чего посвящены сразу три теоремы «Этики» [Eth I, рг 21–23]. Равным образом из всякой конечной вещи следует только и исключительно другая столь же конечная вещь. Вывести из бесконечного конечное невозможно ни «рационально-дедуктивным методом», ни методом индуктивным — никаким вообще. Без своих конечных модусов-состояний спинозовская субстанция не существует, так же как бесконечная прямая не существует без принадлежащих ей точек. Понятием бесконечной линии действительно предполагается, «постулируется» понятие бесчисленного множества точек.

И «эмпирический мир», с которым Беляев связывает «жизненное значение философии», действительно нельзя вывести из понятия бесконечной субстанции. Согласно Спинозе, этот мир представляет собой *мнимую реальность* — «имагинативное» (смутное и неадекватное) отображение реальности

в себе самой: преломление конечных модусов протяженной субстанции (физических тел) в «призме» органов чувств человеческого тела.

Верно подметил Беляев и то, что исходная дефиниция Бога в «Этике» является собой «живое противоречие»: соединяет в себе единство и множественность, предполагая в единой субстанции бесконечное многообразие атрибутов (*infinita attributa*). На языке диалектической логики такое стянутое в единство многообразие именуется *конкретностью*. Спинозовское понятие субстанции — конкретное, в отличие от абстрактного «бытия» элеатов или «единого» неоплатоников. Годом раньше это установил уже Л. Робинсон. Только Беляев расценивает конкретность понятия субстанции как ущербность, а Робинсон наоборот — как достоинство.

Беляев много лет преподавал формальную логику. В 1916 году под его редакцией и с дополнениями вышло очередное (четырнадцатое по счету) издание «Учебника логики» А. Е. Светилина. Неудивительно, что, обнаружив в дефиниции Бога «конъюнкцию» противоположных определений — единого и многого, — Беляев сделал вывод, что монизм Спинозы фальшивый. Атрибуты субстанции реально различны, более того, между ними нет абсолютно ничего общего; с точки зрения формальной логики это значит, что они являются двумя разными «субстанциями» (в аристотелевско-схоластическом смысле этого термина). Формальная логика знает и признает только один вид тождества: $A = A$. Так, «мыслить» и «быть» у Парменида — одно и то же: вот настоящий «монист». А у Спинозы между мышлением и протяжением ставится знак неравенства, следовательно, он дуалист. «Система Спинозы в действительности разрешается в полный дуализм», — резюмирует Беляев.

Утратив свой монизм, учение Спинозы начинает походить на Лейбницеву концепцию предустановленной гармонии, — о чем заговорил еще в XVIII столетии Моисей Мендельсон. Беляев, намеревавшийся почерпнуть у Лейбница «философское обоснование христианского теизма», прикладывает все усилия, чтобы развеять подозрения в близости Лейбница к атеисту Спинозе. Единственная связь между ними, которую согласен признать Беляев, — это «картезианская почва», на которой произросли их системы. Лейбниц на этой почве вырастил древо христианской философии, решительно во всем превосходящей учение Спинозы.

¹ Небольшая статья Лейбница: «Новая система природы и общения субстанций, а также о связи, имеющейся между духом и телом».

² Всем родом, всецело (*лат.*).

Л. ШЕСТОВ

Potestas clavium

<фрагмент>

Печатается по: *Шестов Л.* Сочинения в двух томах. М.: Наука, 1993. Т. 2. С. 296–306.

Впервые: *Шестов Л.* Власть ключей (*Potestas clavium*). Берлин: Скифы, 1923.

Лев Шестов (Иегуда Лейб Шварцман, 1866–1938), близкий к экзистенциализму религиозный философ. В 1920 г. эмигрировал и поселился в Париже, где вскоре получил профессию Русского отделения Сорбонны — читал курсы

лекций по истории философии и русской литературы. В истории духовной культуры усматривал схватку Афин и Иерусалима, эллинского и библейского начал — разума и веры, умозрения и откровения, научного знания и «жизни». Зрелый Шестов искал в вере в Бога спасения и свободы от сковывающих душу истин разума, в Спинозе же видел «отца новой философии» и «убийцу Бога».

Соч.: Добро в учении гр. Толстого и Фр. Нитше. Философия и проповедь. СПб., 1900; Достоевский и Нитше. Философия трагедии. СПб., 1903; Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления. СПб., 1905; Начала и концы. СПб., 1908; Великие кануны. М., 1910; На весах Иова. Странствования по душам. Париж, 1929; Киркегард и экзистенциальная философия. Париж, 1939; Афины и Иерусалим. Париж, 1951; Умозрение и откровение. Париж, 1964; *Sola fide* — только верую. Париж, 1966.

Следуя за Шестовым в его «странствованиях по душам», читатель не вправе судить об их истинности в смысле соответствия мысли предмету. Вся его философия восстает против общезначимых истин. «Истин столько, сколько людей на свете», — любил повторять Шестов. Их даже больше, чем людей, потому что сегодня этот вот индивидуум может думать так, а завтра иначе. Сейчас он марксист, на другой день — «нитшеанец», а год-два спустя «только верую» живет и спасается. Словом, любой человек есть живое, хотящее противоречие — и Спиноза, конечно, не исключение.

Из вступления к «Трактату об усовершенствовании интеллекта» Шестов выясняет, как и зачем его автор оставил «весь Божий мир» богатств, почестей и наслаждений ради ядовитого плода с древа познания, превратив сам себя в «человека-понятие». Спиноза, этот монах идеи, мнит себя свободным, в то время как он — «последний из рабов», по рукам и ногам скованный стальной цепью «необходимости».

На самом деле им двигал не разум, а «святая гордость», уверен Шестов. Спиноза, правда, ничего о ней не писал, но только ею и жил. Эта *sancta superbia* «слышится» Шестову в каждой строке, она «исток и корень» спинозовской философии. А теоремы, доказательства и прочая «геометрия» — все это Спиноза выдумал уже после, для посторонних. Философ боялся недоверия и насмешки, вот и оберегал свои сокровенные истины при помощи логики. — «Если бы Спиноза был царем или папой, он обратился бы к кострам и пыткам. Но он был бедным, слабым, никому не известным человеком. В его распоряжении был только его разум». Потому-то он разум и воспевал.

¹ Власть ключей (*лат.*). У католиков: право священника судить и отпустить грехи, распоряжаться ключами от «врат небесных». Шестов понимает под этим власть умозрительных абстракций, «вечных истин», над душами людей.

² «Вещи не могли производиться Богом никаким иным образом или в ином порядке, чем они произведены» [Eth I, pr 33]. Оригинал цитируется Шестовым не дословно.

³ «Судьба Сократа, таким образом, подлинно трагична, трагична не в поверхностном смысле слова... потому, что он был невинно осужден на смерть. Такое страдание без вины было бы лишь печально, а не трагично, ибо это — не разумное несчастье (*vernünftiges Unglück*). Несчастье лишь тогда разумно, когда оно порождено волей субъекта, которая должна быть бесконечно правомерной и нравственной, точно так же как бесконечно правомерной и нравственной должна быть сила, против которой она выступает»

(Гегель Ф. Г. В. Лекции по истории философии. Кн. 2 // Сочинения: в 14 т. М.: Партиздат, 1932. Т. 10. С. 86).

⁴ Здесь и сейчас (*лат.*).

⁵ «Я три года искал атрибут божества моего и нашел: атрибут божества моего — Своеволие!.. я убиваю себя, чтобы показать непокорность и новую страшную свободу мою» (*Достоевский Ф. М. Бесы // Полное собрание сочинений: в 30 т. М.: Наука, 1974. Т. 10. С. 472*).

⁶ «В природе разума — рассматривать вещи не как случайные, но как необходимые» [Eth II, pr 44].

⁷ См. критику Гегеля в адрес В.-Г. Теннемана, с его различием «эзотерического» и «экзотерического» учений у Платона и Аристотеля (*Указ. соч. С. 131–132*).

⁸ По должности, официально (*лат.*).

⁹ Прочности всеобщего (*нем.*).

¹⁰ Духовные упражнения (*лат.*).

¹¹ Богатства, почести, любострастие (*лат.*).

¹² «Любовь к вечной вещи» [ГЕ, 10].

¹³ «Все прекрасное столь же трудно, сколь и редко» [Eth V, pr 42, sch].

¹⁴ «Война — отец всех» (Гераклит, 53 DK // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. С. 202).

¹⁵ «Я одобряю лишь тех, кто ищет стеноя» (*Pensées, fr. 421*).

¹⁶ Очевидная передержка. Познание — далеко не единственная «страсть», за которую библейский Господь Бог карал род человеческий, и упомянутые Спинозой три земных блага в св. Писании не приветствуются, как любезные Господу, но квалифицируются как «суета сует».

¹⁷ Разумное несчастье (*нем.*). Слова Гегеля о смерти Сократа, см. прим. 3.

¹⁸ «Мудрец — одного лишь Юпитера ниже: богат он / Волен, в почете, красив наконец он и царь над царями» (*Гораций. Послания. I. Ст. 105–106. Пер. Н. Гинцбурга*).

¹⁹ Пословица, восходящая к «Теогонии» Гесиода. Приводится у Аристотеля в «Метафизике» (983a, 3–4).

²⁰ Слышать (*лат.*).

²¹ Не царь царей, а раб рабов (*лат.*).

²² «Философия же по своей сущности есть наука об истинных началах, об истоках, ο ριζώματα πάντων» (*Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005. С. 239*).

²³ «Услышь сначала, что есть четыре корня всего» (*Эмпедокл, 31 DK // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. С. 356*).

²⁴ «Возможность не существовать есть бессилие, и наоборот, возможность существовать есть могущество... Следовательно, абсолютно бесконечное Сущее, то есть Бог, необходимо существует».

Л. ШЕСТОВ

Сыновья и пасынки времени (Исторический жребий Спинозы)

Печатается по: *Шестов Л. Сочинения в двух томах. М.: Наука, 1993. Т. 2. С. 253–277.*

Впервые: *Шестов Л.* Сыновья и пасынки времени (Исторический жребий Спинозы) // *Современные записки.* 1925. № 5.

Статья написана весной 1922 г., впервые была напечатана по-французски в «*Mercur de France*» 15 июня 1923 г. под заглавием «Декарт и Спиноза»; на русском языке увидела свет двумя годами позже в «*Современных записках*». Спиноза предстает в ней в образе невольника «Духа времени», которому суждено было убить Бога: «Тот, кто больше всего любил Бога, оказался Его убийцей».

Со страниц «Этики» на нас глядит лишенное чувств «привидение», не способное плакать и смеяться, как все живые люди, — абсолютный рационалист, убежденный в том, что нашему разуму открыто все и вся в мире. Однако этот Спиноза не настоящий, все «явное» писалось им «для толпы», уверяет Шестов. — «В глубине души Спиноза, как и Паскаль, благоговейно чтит Тайну, презирает и ненавидит все, что познается отчетливо и ясно».

«Глубинный» Спиноза — единомышленник Шестова, тайный «мисолог» (*греч.* ненавидящий разум), как называл людей подобного склада Платон. «Профанный» же Спиноза отзывался о них с презрением. Скептиков, не доверяющих собственному разуму, третирует как «людей, глубоко пораженных слепотою духа (*penitus animo occaecatos*) от рождения или вследствие пред-рассудков» [ТГЕ, 47]. По Шестову выходит, что, говоря о духовных слепцах, Спиноза имел в виду *самого себя*, каков он есть «в глубине души».

¹ «И услышал я голос Господа, говорящего: кого Мне послать? и кто пойдет для Нас? И я сказал: вот я, пошли меня. И сказал Он: пойди и скажи этому народу: слухом услышите — и не уразумеете, и очами смотреть будете — и не увидите. Ибо огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули, да не узрят очами... и не уразумеют сердцем» (Исайя, 6:8–10).

² Рим. 5:20.

³ Сомневаться во всем (*лат.*).

⁴ *Meditationes*, IV (Oeuvres. Vol. VII. P. 53; Сочинения. Т. 2. С. 44).

⁵ «О природе вещей».

⁶ «Господин Декарт всегда боялся быть на примете у церкви и окружал себя, как легко заметить, крайними предосторожностями».

⁷ Слова из Введения к Лекциям по истории философии.

⁸ «...как всякий, вкусивший достоверности интеллекта, на себе, без сомнения, испытал» [ТТР I, 16].

⁹ «Философия не есть сомнамбулизм, а скорее наиболее бодрствующее сознание» (Цит. соч. С. 99).

¹⁰ Не тронь наши круги (*лат.*). По легенде, во время взятия Сиракуз Архимед попросил римского воина не трогать круги, которые чертил на песке, и был им убит.

¹¹ «Пусть нас не попрекают неясностью, ибо о ней-то мы и радеем» (Мысли, XXI, 7).

¹² *Profession de foi* (*фр.*) — кредо, символ веры.

¹³ «В чем причина того, что души забывают Бога — Отца своего? Почему они, имея божественную природу, будучи созданием и достоинством Божьим, теряют знание и о Боге и даже о себе? Причина этого постигнутого их зла лежит

в них же самих: в их дерзостном стремлении к рождению, в их изначальном порыве к обособлению и инобытию, в их замысле ни от кого не зависеть, а быть и жить по своей воле — от себя и для себя» (Эннеады, V, 1).

¹⁴ Вечная истина (*лат.*).

¹⁵ Недостаток ясности (*фр.*).

¹⁶ «Ибо интеллект и воля, которые составляли бы сущность Бога, должны были бы быть всецело отличны от нашего интеллекта и воли и могли бы иметь сходство с ними только по имени; подобно тому, например, как сходны между собой Пес, небесный знак, и пес, лающее животное» [Eth I, pr 17, sch].

¹⁷ Сделать кредо (*фр.*).

¹⁸ Первые начала, корни всего (*греч.*).

¹⁹ Драгоценнейшее, наиценнейшее (*греч.*). Определение философии у Плотина (Эннеады, I, 3).

²⁰ Первую философию (*лат.*), т. е. метафизику.

²¹ «Будете, как боги, знающие добро и зло» (Бытие, 3:5)

²² «И услышал я голос Господа, говорящего: кого Мне послать? и кто пойдет для Нас? И я сказал: вот я, пошли меня» [Исайя, 6:8].

²³ «Если желаешь подчинить себе многое, подчини себя разуму» (Нравственные письма к Луцилию, 37:4).

²⁴ «Итак, начало логос и все логос, все возникает согласно ему и, возникая, всячески таким образом устроится» (Эннеады, I, 2).

²⁵ Сочетание противоположного (*лат.*).

²⁶ «Поэтому, дабы достигнуть мыслью Первоединое, душе следует стать выше самой науки и, ни на мгновение не выступая из своего единства, отрешиться и от своих знаний, и от предметов знания, и от всего прочего...» (Эннеады, VI, 9).

²⁷ Свет с востока (*лат.*). Парафраза слов, произнесенных волхвами при рождении Иисуса: «Мы видели звезду Его на востоке и пришли поклониться Ему» (Матф., 2:2).

²⁸ «В начале было слово» (Иоанн, 1:1).

²⁹ Сверхъестественный свет (*лат.*). Схоластики различали «тварный», естественный свет разума и высший, сверхъестественный свет откровения.

³⁰ Сочинения Декарта: «Первоначала философии», «Размышления о первой философии», «Рассуждение о методе».

³¹ «...С тою же свободой духа, с какой мы имеем обыкновение исследовать предметы математики, я усердно старался человеческие поступки не осмеивать, не оплакивать и не проклинать, а понимать» [TP, I, 4].

³² «Аффекты надежды и страха сами по себе не могут быть хороши» [Eth IV, pr 47]. Порядок слов в латинской цитате Шестовым изменен.

³³ «Чернь страшит, если <сама> не страшится» [Eth IV, pr 54, sch]. В оригинале вместо «paveat» — «metuat», но смысл тот же.

³⁴ Bergson A. Essai sur les données immédiates de la conscience. Paris, 1909. P. 140. (Рус. пер.: Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Собрание сочинений: в 4 т. М.: Московский клуб, 1992. Т. 1. С. 129.)

³⁵ См. прим. 3 к работе В. С. Шилкарского.

³⁶ «...Я, чтобы очень уж не противоречить моему сознанию, т. е. рассудку и опыту... отрицаю какую-либо абсолютную способность мышления, <дающую> мне возможность мыслить, что желал бы и что не желал писать» [Ep 58].

³⁷ «О рабстве воли» (*лат.* «arbitrium» переводится также как «произвол, решение, суждение»).

³⁸ «Диатриба о свободной воле».

³⁹ СМ, cap 12. Речь в этом месте идет о тех и только тех «волениях», у которых «нет иной причины, кроме человеческого духа». Так понятая воля тождественна с интеллектом: «voluntas et intellectus unum et idem sunt» [Eth II, pr 49, cog], — скрытое возражение Декарту, который полагал, что воля простирается дальше, чем интеллект.

⁴⁰ Для Спинозы «несвободная воля» — абсурд, это неволя, рабство у скрытых от нас внешних причин. Воля свободна по своей природе, и «всегда остается свободной» (*semper liberam manet*) [СМ, cap 12]. Спиноза отвергал не свободу воли, а понятие свободы как произвольного решения (*arbitrium*) и понятие абсолютной, индифферентной воли (*voluntas absoluta, indifferens*), т. е. действия без всякой необходимости, без определенной причины [Eth I, pr 33, sch 2].

⁴¹ «Вещи не могли производиться Богом никаким иным образом... чем они произведены» [Eth I, pr 33].

⁴² «Бог действует единственно по законам своей природы и без чьего-либо принуждения» [Eth I, pr 17].

⁴³ «Из одной лишь необходимости божественной природы или, что то же, из одних только законов его природы...» [Eth I, pr 17, dem].

⁴⁴ «Что действительно, то разумно». Слова из гегелевской «Философии права» (*Hegel G. W. F. Werke in 20 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969–1971. Bd. 7. S. 24*). Шестов цитирует их в чуть измененной формулировке, которую Гегель дал в лекции о платоновской философии духа (*Bd. 20, S. 110*).

⁴⁵ «Если бы люди рождались свободными, то они не могли бы образовывать никакого понятия о добре и зле, пока были бы свободными» [Eth IV, pr 67].

⁴⁶ «Ведь я не претендую на то, что открыл лучшую философию, но знаю, что я разумею истинную» [Ep 76].

⁴⁷ «...Истина осталась бы навеки скрытой от рода человеческого, если бы только математика, в коей толкуется не о целях, а лишь о сущностях и свойствах фигур, не указала людям иной образец истины...» [Eth I, ap].

⁴⁸ «Субстанцией» Бога именовали уже средневековые богословы, хотя нередко с оговорками, что Он некая «сверхсубстанция» (Бозций, Дамаскин) или «сверхсубстанциальная субстанция» (*substantia supersubstantialis*, в трактате «О божественных именах» псевдо-Дионисия); а Декарт даже утверждал, что Бог является единственной «субстанцией» в настоящем смысле этого слова (см.: *Декарт Р. Сочинения. Т. 1. С. 334*).

⁴⁹ «Imperium in imperio» [Eth III, prf; TP II, 6].

⁵⁰ *Toto caelo* (лат. «на целое небо») — чрезвычайно далеко, значительно.

⁵¹ Достоверность, уверенность (лат.).

⁵² «Очевидность на деле вовсе не какой-то индекс сознания, пристегнутый к суждению (а лишь в таком случае говорят об очевидности), который, словно мистический глас из лучшего мира, выкрикивает: «Вот — истина!» — будто такому гласу есть что сказать нам, вольным умам, и не удостоверяя свое правомочие» (Идеи к чистой феноменологии. § 145). Шестовым выпущена оговорка, заключенная Гуссерлем в скобки.

⁵³ «Мы чувствуем и из опыта знаем, что мы вечны» [Eth V, pr 23, sch].

⁵⁴ См. перевод в прим. 1 (эпиграф).

В. Ф. АСМУС

Очерки истории диалектики в новой философии
<фрагмент>

Печатается по: *Асмус В. Ф.* Избранные произведения: в 2 т. М.: Изд-во МГУ, 1969–1971. Т. 2. С. 33–58.

Впервые: *Асмус В. Ф.* Диалектический материализм и логика. Очерк развития диалектического метода в новейшей философии от Канта до Ленина. Киев: Сорабкоп, 1924; *Асмус В. Ф.* Очерки истории диалектики в новой философии. М.–Л.: Госиздат, 1929 (изд. 2-е, переработанное).

Асмус Валентин Фердинандович (1894–1975), историк философии. По окончании Киевского университета (1919) преподавал философию и эстетику в Киевской консерватории. В 1927 г. приглашен на должность профессора в Институт Красной профессуры, где читал курсы по истории философии. Профессор МГУ (с 1939), заслуженный деятель науки РСФСР, член Международного института философии (Париж). В трудах Асмуса, особенно в учебнике по логике, видна неокантианская школа; при этом он старался следовать марксистской традиции, усвоив ее категории и стилистику.

Соч.: Диалектика Канта. М., 1929; Маркс и буржуазный историзм. М.–Л., 1933; Логика. М., 1947; Учение логики о доказательстве и опровержении. М., 1954; Декарт. М., 1956; Учение о непосредственном знании в истории философии нового времени // Вопросы философии. 1955. № 5. 1957. № 6. 1959. № 11; Демокрит. М., 1960; Жан-Жак Руссо. М., 1962; Немецкая эстетика XVIII в. М., 1963; Проблема интуиции в философии и математике. М., 1965; Иммануил Кант. М., 1973; Платон. М., 1975; Античная философия. М., 1976; Историко-философские этюды. М., 1984; В. С. Соловьев: опыт философской биографии // Вопросы философии. 1988. № 6; Лекции по истории логики: Авиценна, Бэкон, Гоббс, Декарт, Паскаль. М., 2007.

Философией Спинозы Асмус всерьез занялся уже в студенческие годы и даже получил премию за конкурсную работу о возможном влиянии Спинозы на мировоззрение Льва Толстого (такое влияние Асмус отрицал). На одной из страниц его очерка истории диалектики мы находим сравнение этих двух мыслителей — «величайших антиподов» и в жизни, и в теории.

На первый план Асмус выдвигает «моральную, практическую проблематику» Спинозы. Это кантианское понимание «практики» как сферы «моральности» не имеет ни малейшего отношения к диалектико-материалистической методологии, однако для поверхностного читателя разговор о «практических истоках и корнях системы» Спинозы легко мог сойти за марксизм.

Он апеллирует к указанной Куно Фишером разнице в постановке задачи у Декарта и Спинозы: первый ищет метод познания истины как таковой, второй — истинное благо, ради которого стоит жить. Это так, однако Асмус теряет из виду вывод, к которому приходит Спиноза: высшее наше благо — в «усовершенствовании разума», то есть именно в познании [ГТР IV, 59; Eth IV, сар 4 и др.]. Посему этика у Спинозы целиком и без остатка сливается с «гносеологией», в отличие от Декарта и тем более — Канта, с его дистинкцией чистого и практического разума.

В учении Спинозы нет этики, отдельной от теории познания, а есть *два измерения* человеческой деятельности — «истина» и «благо», — двояким образом выражающие одну и ту же реальность. Спиноза в равной мере и «гносеолог», и «моралист». Вопрос, что первично — этика или теория познания, благо или истина — для Спинозы лишен всякого смысла. Одно без другого немислимо. Поэтому изложение может начинаться как угодно: трактат о методе познания Спиноза начинает с этического вступления, ну а в «Этике», наоборот, глава о познании предваряет главу о человеческом благе, свободе и счастье.

В заключительном разделе очерка Асмуса мы находим превосходный, один из лучших в историко-философской литературе анализ понятия свободы — как «наивысшей активности человека, безусловно не зависящей ни от каких внешних сил и побуждений». Протеста против фаталистического толкования учения Спинозы, распространившегося еще при жизни философа (см. письма Блейенберга и Вельтгюйзена с ответами Спинозы), Асмус проследживает «изумительный диалектический переход» к понятию свободной необходимости (*libera necessitas*) — свободы как формы осуществления необходимости, диктуемой собственной природой вещи.

«Спинозизм *не есть* учение фатализма! — заключает Асмус. — Не метафизической отвлеченностью проникнуто это учение, но живым духом практики и деятельности».

Асмус изобразил Спинозу как «практического материалиста» (так называли себя авторы «Немецкой идеологии») и диалектика, при этом ссылаясь не на Энгельса и Плеханова, как тогда было принято, а на В. Вундта, Е. В. Спекторского (своего бывшего наставника, декана и недолгое время ректора Киевского университета; под редакцией и с предисловием Спекторского в Варшаве в 1910 г. вышел русский перевод «Политического трактата») и А. И. Введенского, далеких от марксизма, как от Луны. В учении Спинозы Асмус видит не голую, «панлогическую» дедукцию конкретного из абстракций, но — живую диалектику мысли и чувства, постановку и решение нравственных проблем.

При этом Асмусу удается не терять критическую дистанцию. Вся наша этика, и аффекты, и «интеллект» суть производные *всемирной истории*, констатирует он. «Общество в целом, в его истории, еще не входит в кругозор Спинозы». С этим не поспоришь. История для Спинозы — поставщица фактов, пицца для ума, но никак не «прогресс в сознании свобод» (Гегель) и, уж тем более, не восхождение человека в «царство свобод» (Маркс) по ступеням общественных формаций.

Однако Асмус слишком перегибает палку в своей критике «индивидуализма спинозовской этики». Индивидуалист вряд ли стал бы призывать людей «всех во всем согласоваться друг с другом, чтобы души и тела всех составляли как бы один Дух и одно Тело» [Eth IV, pr 18, sch], и «силы всех направить на одно как бы тело, а именно общество (*omnium vires ad unum quasi corpus, nempe societatis, redigere*)» [ТТР 3, 47]. Сплотитесь так, чтобы души и тела ваши слились в одно целое, — императив радикального коллективизма...

Мысль Спинозы остановилась у порога «конкретного историзма», но именно *спинозовской* идеей свободы вдохновлялись Шеллинг и Гегель, считает В. Ф. Асмус. Если в истории они видели дальше Спинозы, то во многом потому, что могли стоять на плечах гиганта.

¹ *Вундт*, Вильгельм Макс (Wundt, 1832–1920) — профессор психологии в Цюрихе и Лейпциге, стоял на позициях психофизического параллелизма,

основой мироздания считал целесообразно действующую волю. В двухтомной «Этике» Вундт отстаивал идеал долга, выступая против гедонизма и утилитаризма.

² Асмус пользуется переводом Половцовой.

³ «Позволить делать», идти своим чередом (*фр.*). Принцип невмешательства властей в экономику и частную жизнь людей.

⁴ Название одной из работ Ницше.

⁵ «...Прекрасное вступление к его [Спинозы] весьма неудовлетворительному трактату „De emendatione intellectus“; это место я могу также рекомендовать как самое действенное из всех известных мне средств для укрощения бури страстей» (*Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление // Сочинения. Т. 1. С. 479).

⁶ «Наши телесные состояния» — это и есть *сами аффекты*, а не их причины. «Под аффектами я разумею состояния тела (*corporis affectiones*)... а вместе с тем и идеи этих состояний» [Eth III, df 3]. Причиной аффектов может быть как наша человеческая природа, так и внешние вещи.

⁷ Бог — причина не внешняя, а *внутренняя, имманентная* [Eth I, pr 18], следовательно, та дефиниция любви, как «радости, сопровождаемой идеей *внешней* причины», на которую ссылается Асмус, к Богу не относится. Любовь к какой-либо внешней вещи и «интеллектуальная любовь к Богу» принципиально различны: первая вызывает у нас лишь временную «радость» (*laetitia*), вторая же наполняет душу вечным «блаженством» (*beatitudo*).

Л. И. АКСЕЛЬРОД Спиноза и материализм

Печатается по: *Аксельрод Л.* Спиноза и материализм // Красная Новь. 1925. № 7. С. 144–154, 156–159, 161–168.

Аксельрод Любовь Исааковна (псевдоним Ортодокс, 1868–1946), участница революционного движения с 16 лет, в эмиграции примкнула к группе «Освобождение труда», в философии — ученица Г. В. Плеханова. Получила степень доктора философии в университете Берна, активно полемизировала с неокантианством, эмпириокритицизмом и «ревизионистскими» течениями в марксизме. Профессор МГУ (с 1920), действительный член Института научной философии РАНИОН, в 20-е годы — лидер группы «механистов».

Соч.: Философские очерки. Ответ философским критикам исторического материализма. СПб., 1906; Очерки по философии марксизма. СПб., 1908; Против идеализма. М.—Пг., 1922; Л. Н. Толстой. М., 1922; Карл Маркс как философ. Харьков, 1924; Критика основ буржуазного обществоведения и материалистическое понимание истории. Вып. 1. Иваново-Вознесенск, 1924; Этюды и воспоминания. Л., 1925; Надоело! // Красная Новь. 1927. № 3; В защиту диалектического материализма. Против схоластики. М.—Л., 1928; Идеалистическая диалектика Гегеля и материалистическая диалектика Маркса. М.—Л., 1934.

Статья Аксельрод увидела свет в год, когда началась полемика между «диалектиками» и «механистами», и сама положила начало ожесточенным дебатам о характере философии Спинозы. Главная часть работы представляет

собой комментарий к плехановской оценке учения Спинозы. Плеханов, в свою очередь, опирался на характеристику, данную Фейербахом: спинозизм — это материализм в теологической оболочке. Дело не только в слове «Бог», но и в том, что умопостигаемая «Природа», о которой писал Спиноза, — это вовсе не чувственно созерцаемая природа Фейербаха. Спинозовская Природа есть всеобщий закон бытия, «порядок и связь вещей». А французские просветители и Фейербах толковали природу в эмпирически-материалистическом духе, как телесный, физический мир. На их сторону и встает Плеханов.

На историю философии марксисты смотрели «партийным» взором. Ленин, читая Гегеля, рекомендовал «выкидывать боженьку», так же поступает со Спинозой и Аксельрод. Заодно со словечком «Бог» она избавляется от спинозовского понятия мышления как атрибута субстанции. Верным ей кажется суждение Ламетри: «Мышление есть не более как случайная модификация нашего чувственного начала». Если, как уверяет Аксельрод, такова была позиция и Плеханова, странно, что тот посчитал марксизм «родом спинозизма», а не «родом ламетризма»...

Для Аксельрод материя — причина мышления. Спиноза же, лишив мышление и протяжение «причинной живой связи», получил в итоге «неподвижный и безысходный параллелизм». Это, по ее мнению, стало следствием «религиозного чувства преклонения», которое Спиноза перенес с библейского божества на абстрактный «мировой порядок», оторванный от реальных вещей и от самой вселенной.

Манера Аксельрод изображать Спинозу шатающимся из одной крайности в другую весьма напоминает неокантианские портреты философа. Перед нами — *богопьяный атеист*, «проникнутый до глубины своего существа глубоко вкоренившимся религиозным чувством» поклонения... «антирелигиозному началу». Наполовину материалист — наполовину параллелист, полурационалист — полумистик. Начиная с защиты «индивидуальной свободы», Спиноза заканчивает ее «уничтожением и растворением в божестве», впадая в «пассивный фаталистический уклон».

Нет, религиозно изобоченному Спинозе Аксельрод предпочитает «строго последовательного материалиста» Гольбаха и «великого и смелого» Ламетри с его человеком-машиной.

¹ См.: *Плеханов Г. В.* Основные вопросы марксизма. Курск, 1925. С. 3–25.

² «Итак, „гуманизм“ Фейербаха сам оказывается не чем иным, как спинозизмом, освобожденным от его теологической привески. И именно на точку зрения этого спинозизма, освобожденного Фейербахом от его теологической привески, перешли Маркс и Энгельс, когда разорвали с идеализмом. Но освободить спинозизм от его теологической привески значило обнаружить его истинное, *материалистическое* содержание. Стало быть, *спинозизм Маркса — Энгельса и был новейшим материализмом*» (*Плеханов Г. В.* Основные вопросы марксизма // Избранные философские произведения: в 5 т. М.: Госполитиздат, 1957. Т. 3. С. 135).

³ «Grundsätze der Philosophie der Zukunft» (Основные положения философии будущего) — брошюра, написанная Фейербахом в 1843 г.

⁴ «Не Бог или Природа, но либо Бог, либо Природа» (*лат.*).

⁵ *Плеханов Г. В.* Указ. соч. С. 134–135.

⁶ Сам Спиноза это «резкое отличие» в жизни отрицал: «Почти всякого, кто бы он ни был — христианин, турок, иудей или язычник, — можно распознать

лишь по внешнему облику тела и одеянию, или по тому, что он посещает тот или этот храм... *В остальном жизнь у всех одинакова* (Caeterum vita eadem omnibus est)» [ТТР прф. 8].

⁷ Слова «писание», «библия», «бог» в советское время стали писаться со строчных букв.

⁸ *Новалис* (Novalis) — литературный псевдоним Фридриха фон Харденберга (Hardenberg, 1772–1801), немецкого поэта и философа, принадлежавшего к йенскому кружку романтиков. Увлекался философией Спинозы, толкуя ее мистически, в духе всеобщего символизма природы и «магического идеализма».

⁹ «Пантеизм есть *теологический атеизм, теологический материализм, отрицание теологии*, но все это с точки зрения теологии; ведь он материю, отрицание бога превращает в предикат или атрибут божественного существа» (Фейербах Л. Избранные философские произведения: в 2 т. М.: Госполитиздат, 1956. Т. 1. С. 154).

¹⁰ В оригинале не «природа», а «пароль» истины (die Parole der Wahrheit). В цитируемом выше большом пассаже Плеханова Аксельрод допустила ту же самую неточность.

¹¹ См.: Ламетри Ж.-О. Сочинения. М.: Мысль, 1976. С. 174.

¹² «Материалистическое учение об изменении обстоятельств» Маркс не принимал, а напротив, критиковал (см.: Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 42. С. 262). Зато родство Марксова понятия человеческой деятельности как «самоизменения» (der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung) и спиновской «causa sui» более чем очевидно.

В. К. БРУШЛИНСКИЙ

Спинозовская субстанция и конечные вещи

Печатается по: *Брушлинский В. К.* Спинозовская субстанция и конечные вещи // Под знаменем марксизма. 1927. № 23. С. 56–64.

Брушлинский Владимир Константинович (1900–1992), историк философии, переводчик философской литературы, научный редактор трудов Маркса и Энгельса и «Науки логики» Гегеля. Работал в Институте философии и Институте марксизма-ленинизма. За публикацию перевода и комментариев к Переписке Спинозы (М., Партиздат, 1932) Брушлинскому была присуждена степень кандидата философских наук без защиты диссертации.

Соч.: О категории меры у Гегеля // Вестник Коммунистической академии. 1929. Кн. 35–36; Современное гегельянство на Западе // Под знаменем марксизма. 1931. № 7–8; Рецензия на: Dunin-Borkowski, S. von. Spinoza nach dreihundert Jahren. Berlin, 1932 // Под знаменем марксизма. 1932. № 11–12; Материализм Робине // Вестник Коммунистической академии. 1935. № 3; Комментарий к «Началу противоречия» Гегеля // Под знаменем марксизма. 1937. № 4–5; Работа Ленина над философскими вопросами в 1914–1915 гг. (Сообщение) // Вопросы философии. 1947. № 2; Note sur l'histoire de la rédaction et de la publication des «Manuscrits économique-philosophiques» de Karl Marx. (Sur le jeune Marx) // Recherches internationales à la lumière du marxisme. 1960. № 19; Новое издание «Теорий прибавочной стоимости» К. Маркса // Коммунист.

1961. № 8; Zur Geschichte der Entstehung und Veröffentlichung von Friedrich Engels' «Dialektik der Natur» // Marx-Engels-Jahrbuch. Berlin, 1979. Bd. 2.

Статья написана Брушлинским в бытность его аспирантом РАНИОН (Российская ассоциация научно-исследовательских институтов общественных наук). Обещанное автором продолжение — о взаимоотношении атрибутов субстанции — так и не увидело свет.

Брушлинский принадлежал к деборинской группе «диалектиков»; после ее разгрома в 1930-х годах сумел уцелеть и продолжал печататься, хотя основным его занятием с тех пор стало редактирование и комментирование философской литературы.

В своей статье он судит Спинозу именем «диалектического материализма»: то, что соответствует положениям диамата, он одобряет, а то, что не соответствует, объявляет устаревшим. Это, возможно, лучшая из множества работ такого сорта, напечатанных в 20-е годы. Кроме того Брушлинский выполнил хороший перевод Переписки Спинозы с «учеными мужами» (1932). Знаком он и с западной историко-философской литературой по Спинозе, — в отличие от большинства его соратников-деборинцев.

Начинает Брушлинский с повторения кантианского рефрена: «Реальная, во времени действующая причина приравняется у Спинозы к логическому следованию», — и виновата в том математика, которой чересчур увлекся Спиноза. Однако ниже Брушлинский сам указывает, что «математическое познание для Спинозы не представляет еще собой высшего рода познания, а является только рассудочным, абстрактным знанием».

Проводимая Брушлинским аналогия между реальным отношением субстанции к своим модусам и математическим (абстрактно-количественным) отношением линии к своим точкам справедлива лишь отчасти. Линия *не создает* свои точки, она не есть их причина, «порождающая природа» (*natura naturans*). Скорее наоборот, линию можно представить как форму движения точки (к примеру, в «геометрии неделимых» Б. Кавальери).

Верно то, что субстанция невозможна и немыслима без своих модусов, так же как линия — без своих точек. Аналогия эта (почерпнутая Брушлинским у Лейбница) вполне в духе самого Спинозы. Опираясь на нее, Брушлинский показывает нелепость постоянно предъявляемого Спинозе требования — указать «точку перехода» от бесконечного к конечному. Если бесконечное понимать по-спинозовски, как необходимый «порядок и связь» конечных вещей, проблема перехода от бесконечного к конечному отпадает, теряет смысл. Никакой переход тут не нужен и не возможен. Конечное *принадлежит* бесконечному, существует в нем, как его внутренний «предел». Именно так, по Спинозе, конечные вещи и существуют «в Боге».

¹ Через себя (*лат.*).

² Под формой длительности (*лат.*). Такого оборота речи у Спинозы нет, однако он вполне отвечает логике его учения, противопоставляющего формы длительности и вечности. При этом под формой длительности вещи *воображаются*, воспринимаются «имеинативно», а не постигаются интеллектом, как полагает Брушлинский. В интеллекте вещи мыслятся исключительно под формой вечности.

³ «Пролегомены к Энциклопедии, или универсальной Науке».

⁴ Вином (лат.).

⁵ Через иное (лат.).

⁶ Скорее всего автор имел в виду «механистов», но фактически к числу его «предполагаемых оппонентов» относятся почти все дореволюционные критики Спинозы в русской философии, от Юркевича до Беляева.

И. П. РАЗУМОВСКИЙ

Спиноза и государство

Печатается по: *Разумовский И. П. Спиноза и государство* // Под знаменем марксизма. 1927. № 23. С. 65–75. (В ссылках на работы Спинозы у Разумовского немало ошибок, в настоящем издании они исправлены.)

Разумовский Исаак Петрович (1893–?), философ и правовед, один из отцов советского истмата. Его «Курс теории исторического материализма» (М.–Л., 1924) выдержал три издания. Ректор Саратовского университета, профессор Института народного хозяйства и Института Красной профессуры. Принадлежал к деборинской группе, после ее разгрома более не печатался.

Соч.: Понятие права у К. Маркса и Ф. Энгельса // Под знаменем марксизма. 1923. № 2–3; Сущность идеологического воззрения // Вестник Социалистической Академии. 1923. Кн. 4; Наши «Замвридплекхановы» (К дискуссии об идеологиях) // Под знаменем марксизма. 1923. № 11–12; Философско-правовое наследие Лассалья // Под знаменем марксизма. 1925. № 4; Маркс и гегелевская философия права (О вновь опубликованной работе Маркса) // Революция права. 1928. № 1.

С первых же строк статьи Разумовский расставляет жесткие идеологические акценты, приравнивая взгляды «гробокопателей»-механистов на Спинозу к «точке зрения буржуазной науки» на Ленина и Маркса. При этом за вульгарной лексикой у Разумовского скрывается вполне добротный, грамотный пересказ и критический анализ спинозовской теории государства и права.

Переводя «Политический трактат» Спинозы на «язык исторического материализма», Разумовский обнаруживает «зачатки» учения Маркса. Различия в воззрениях на общество Спинозы и Маркса намечены лишь вскользь, зато подробно освещаются расхождения Спинозы с «современными течениями буржуазной теории права».

Данная автором партийно-классовая оценка гласит, что позиция Спинозы «определяется политическими настроениями буржуазного общества XVII века». Однако в самом конце статьи Разумовский вносит поправку: «Выдвинутое на первый план общечеловеческое далеко перевешивает в нем [Спинозе] исторически-преходящее и классовое».

¹ «...Как раньше он уразумел религию с ее кинжалами, так уразумел он теперь политику с ее веревками» (*Гейне Г.* К истории религии и философии в Германии // Собрание сочинений: в 6 т. М.: Художественная литература, 1982. Т. 4. С. 245).

² В советской философии связь Спинозы с иудейским духовным наследием подчеркивали Д. А. Рахман, Л. И. Аксельрод (Ортодокс), А. И. Рубин. Одним

из первых на эту тему заговорил Шопенгауэр: «Спиноза не смог преодолеть иудаизма: quo semel est imbuta recens servabit odorem [testa diu]» (запах, который впитал в себя новый сосуд, останется долгое время. — *Гораций*. Письма. I. 2. 70). См.: Мир как воля и представление. Т. 2. С. 625.

³Скрытым дуалистом Спинозу считали Л. М. Лопатин, В. А. Беляев, Г. И. Челпанов, а Вл. Соловьев утверждал, что декартовский дуализм был Спинозой «значительно ограничен, но не упразднен» (см. его статью «Природа» в энциклопедии Брокгауза и Ефрона).

⁴Выпад против Л. Аксельрод. В статье «Спиноза и материализм» она толковала Бога-субстанцию как «высший верховный закон, управляющий всей вселенной», но при этом «изолированный и оторванный от самой вселенной».

⁵«Спинозизм есть материализм, облеченный в теологический наряд» (*Плеханов Г. В.* От идеализма к материализму // *Избранные философские произведения*. Т. 3. С. 672). Этими словами Плеханов резюмирует оценку, данную Спинозе Л. Фейербахом.

⁶Так автор статьи перевел выражение «*ideae mutilatae et confusae*». Смешанными (*confusae*) идеями Спиноза именовал те, в которых мыслятся слитно две и более разных по своей природе вещей; отрывочными (*mutilatae*) или урезанными (*truncatae*) — идеи, возникающие вследствие «недостатка нашего восприятия» [ТЛЕ, 73].

⁷Эта идея легла в основу марксистского «богостроительства» начала XX века (А. Луначарский, А. Богданов, М. Горький и др.). Резко против выступили Ленин и Плеханов.

⁸«Из верующего он [товаровладелец] становится доверяющим, из религии он впадает в юриспруденцию. «I stay here on my bond!» («Я за вексель мой стою!» — Шекспир. «Венецианский купец»). См.: *Маркс К.* К критике политической экономии // *Сочинения*. Т. 13. С. 122.

⁹*Иеринг*, Рудольф фон (Jhering, 1818–1892) — выдающийся юрист, основоположник «юриспруденции интересов», оказал влияние на формирование школы «юридического прагматизма» в США. Трактовал право как юридически защищенный интерес.

¹⁰Слова поданных арагонского короля Педро по прозвищу «Кинжал», приводимые Спинозой в качестве примера «права войны» (*jus belli*) [ТР 7, 30].

А. М. ДЕБОРИН Мировоззрение Спинозы

Печатается по: *Деборин А. М.* Мировоззрение Спинозы // *Вестник Коммунистической Академии*. 1927. № 20. С. 5–14.

Деборин Абрам Моисеевич (наст. фамилия — Иоффе, 1881–1963), ученик Плеханова, после революции преподавал философию, занимал высшие посты в философских организациях, академик (1929), член президиума АН СССР (1935–1945). Поощрял исследования трудов Спинозы и Гегеля как предтеч марксистско-ленинской философии. В 1931 г. Деборин попал в опалу, почти все его сторонники подверглись репрессиям как «меньшевиствующие идеалисты».

Соч.: Введение в философию диалектического материализма. Пг., 1916; Людвиг Фейербах. Личность и мировоззрение. М., 1923; Ленин как мыслитель.

М., 1924; Бенедикт Спиноза (1632–1677) // Под знаменем марксизма. 1927. № 20; Спинозизм и марксизм (к 250-й годовщине смерти Спинозы) // Летопись марксизма. 1927. № 3; Спинозизм и марксизм. М., 1927; Очерки по истории материализма XVII и XVIII вв., 3 изд. М.–Л., 1930; Диалектика и естествознание. 4-е изд. М.–Л., 1930; Ленин и кризис новейшей физики. 2-е изд. Л., 1930; Философия и марксизм. 3-е изд. М.–Л., 1930; Карл Маркс и современность. М.–Л., 1933; Социально-политические учения нового и новейшего времени. Т. 1. М., 1958; Философия и политика. М., 1961.

Делом жизни Деборина стала популяризация марксистской философии. Он стал «крестным отцом» советского диамата — школьной редакции материалистической диалектики. Последняя в советские годы претерпела сильнейшую схематизацию и догматизацию, во многом стараниями Деборина и его учеников.

Публикуемая стенограмма доклада Деборина на торжественном заседании Коммунистической Академии, посвященном 250-летию со дня смерти Спинозы и выхода в свет его «Этики», появилась в самый разгар полемики на «спинозовском фронте». В мировоззрении Спинозы Деборина интересует исключительно то, что «роднит Спинозу с материалистами». Однако в «Этике» это родство просматривается слабо, зато налицо масса следов влияния философии Декарта и схоластиков. На выручку Деборину приходит «католик, идеалист, мистик» фон Дунин-Борковский, доказавший, что Спиноза в юности был материалистом, «притом механическим». Материалистом он и остался, от себя прибавляет Деборин, разве что променял «механизм» на гилозоизм.

Материалистические корни спинозизма Деборин ищет в эмпирической философии Гассенди, Гоббса и в особенности у Леруа. Для материалистов-эмпириков «душа есть модус тела», — тот же самый взгляд Деборин приписывает и Спинозе, игнорируя факт, известный любому непредвзятому читателю «Этики»: душа и тело — модусы двух разных атрибутов субстанции. Душа есть *модус мышления*; Деборин же превращает душу в *модус модуса протяжения* — тела.

С «одиозным» спинозовским понятием Бога Деборин расправился еще легче, сославшись на мнение «другого знаменитого материалиста» — Гоббса: кто называет мир Богом, тот утверждает, что Бога нет. Спиноза, однако, мир Богом не называл и даже открытым текстом их различал, как Природу порождающую и порожденную. Мир существует «в Боге», как модус — в своей субстанции.

Деборинское прочтение Спинозы, поверхностное и откровенно тенденциозное, задало вектор «материализации» Спинозы в советской историко-философской традиции. В дальнейшем на протяжении полувека философия Спинозы трактовалась не иначе, как материалистическая.

¹ Деборин А. М. Введение в философию. СПб.: Жизнь и знание, 1916. Предисловие, написанное Плехановым по просьбе Деборина, представляет собой исторический очерк битвы материалистов с идеалистами и дуалистами, от Фалеса до наших дней.

² «Для новой материалистической тенденции он <Спиноза> нашел настоящие философское выражение, во всяком случае для своего времени; он узаконил, он санкционировал эту тенденцию: сам бог — материалист» (Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Избранные философские произведения: в 2 т. М.: Госполитиздат, 1955. Т. 1. С. 155).

³ Плеханов Г. В. Предисловие к книге А. Деборина // Избранные философские произведения. Т. 3. С. 633.

⁴ «Я замечу еще, что если переступить за пределы *я есмь*, то неизбежно придешь к спинозизму... И что существуют только две вполне последовательные системы: *критическая*, которая признает такую границу, и *спинозистская*, которая ее переходит» (Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // Сочинения: в 2 т. СПб.: Мифрил, 1993. Т. 1. С. 84–85). К «спинозизму» Фихте причисляет здесь и монадологию Лейбница, из чего следует, что он *не отождествлял* спинозизм (догматизм) с материализмом, как то хочет представить Деборин.

⁵ *Causae finales* (лат.). Этот аристотелевско-схоластический термин чаще переводят как «целевые причины».

⁶ *Квинт Курций Руф* (Quintus Curtius Rufus, I в.?) — древнеримский историк и ритор, автор популярной «Истории Александра Великого».

⁷ Три года спустя после выхода трактата, в 1673 г., Спиноза получит предложение профессуры в Гейдельбергском университете — от имени Пфальцского курфюрста. Тогда же его пригласил в Утрехт для беседы принц Конде. Вообще отношение к Спинозе властей, не говоря уж о «метафизиках», было не столь однозначным.

⁸ См. комментарий к статье С. Бернфельда в наст. томе.

⁹ Леруа (Le Roy) — французское написание имени Х. Де Руа (созвучно с «le roi» — «король»); Региус (лат. Regius, «царский») — латинизированное имя Леруа. Историю полемики Де Руа с теологом-кальвинистом Гисбертом Возием, в которую пришлось вмешаться и Декарту, см. в книге: Асмус В. Ф. Декарт. М.: Госполитиздат, 1956. С. 227–232.

¹⁰ «Механистический французский материализм примкнул к физике Декарта в противоположность его метафизике. Его ученики были по профессии *антиметафизики*, а именно — *физики*. *Врач Леруа* кладет начало этой школе, в лице врача *Кабаниса* она достигает своего кульминационного пункта, врач *Ламетри* является ее центром. Декарт был еще жив, когда Леруа перенес декартовскую конструкцию *животного* на человека (нечто подобное в XVIII веке сделал *Ламетри*) и объявил душу *модусом тела*, а *идеи* — *механическими движениями*. Леруа думал даже, что Декарт скрыл свое истинное мнение. Декарт протестовал» (Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство // Сочинения. Т. 2. С. 140).

¹¹ *Бассо*, Себастьян (Basso, Basson, 1560–1621) — французский физик и философ-атомист. Известен всего один его труд — «Натуральная философия против Аристотеля» (Женева, 1621; переиздан в Амстердаме в 1649).

¹² *Телезио*, Бернардино (Telesio, 1509–1588) — итальянский философ-материалист, основал в Неаполе Академию для изучения природы. Основой мироздания считал борьбу космических сил тепла и холода.

¹³ Те, кто трактуют природу в целом как живой организм (от греч. βίος — жизнь).

¹⁴ «О теле».

Л. С. ВЫГОТСКИЙ

Учение об эмоциях. Историко-психологическое исследование <фрагмент>

Печатается по: *Выготский Л. С.* Собрание сочинений: в 6 т. М., 1984. Т. 6. С. 92–93, 138–139, 160–171, 226–234, 297–302.

Впервые (фрагмент): *Выготский Л. С.* Спиноза и его учение об эмоциях в свете современной психоневрологии // Вопросы философии. 1970, № 6. С. 119–130.

Выготский Лев Семенович (1896–1934), выдающийся психолог, основоположник культурно-исторической школы. С 1924 г. работал в Москве, в Институте экспериментальной психологии, в 1929 г. основал и возглавил Институт дефектологии. Создал теорию преобразования «натуральных» психических функций в высшие, культурные функции психики в ходе усвоения ею («вращения») внутрь души через посредство знаков) внешних форм жизнедеятельности людей.

Соч.: Педагогическая психология. М., 1926; Этюды по истории поведения. Обезьяна. Прimitив. Ребенок (в соавт. с А. Р. Лурия). М.–Л., 1930; Умственное развитие детей в процессе обучения. М.–Л., 1935; Психология искусства. М., 1965; Собрание сочинений: в 6 т. М., 1982–1984.

Последняя, неоконченная рукопись Выготского датирована 1933 годом. Состояние проблемы в то время определялось противостоянием висцеральной теории эмоций Джемса—Ланге и интенциональной теории эмоций, восходящей к Дильтею и Brentano. Согласно первой, эмоция есть всего лишь эпифеномен физиологических процессов; вторая предполагает, что человеческая эмоция — это проявление целенаправленной активности духа. Детальный историко-научный анализ противоборствующих учений приводит Выготского к выводу, что ключевые положения обеих сторон представляют собой вариации на тему Декартова трактата о страстях души и в конечном счете скрывают идею психофизического параллелизма. Низшие, чувственные эмоции Декарт объяснял физиологическими причинами; источником высших, разумных эмоций — удивления, любви, гнева и других — полагал свободную волю духа. Современную психологию эмоций Выготский рассматривает как продукт полураспада дуалистического учения Декарта. Одни школы продолжают разрабатывать идею физиологической детерминации эмоций, другие ограничиваются телеологическим описанием высших сфер эмоциональной жизни, отвергая возможность их причинного объяснения.

Выготский, будучи Спинозистом, стремится к пониманию причины эмоций. Однако причину эту следует искать отнюдь не в физиологии живых тел — сама физиология эмоций столь же нуждается в каузальном объяснении, сколь и «телеология» духовной жизни человека. Первопричиной эмоций является *предметная деятельность*. Деятельностное понимание природы эмоций, или, как выражался Выготский, «динамогенное действие эмоций», — вот та «большая философская идея» Спинозы, что способна вывести из исторического тупика современное научное учение о страстях.

Непосредственную причину аффектов Выготский, вслед за Спинозой, видит в стремлении к самосохранению, конкретно выраженном в наших естественных потребностях, «влечениях». Общество формирует психическую деятельность индивида извне через посредство знаков, влечение же детерминирует ее изнутри через посредство аффекта. Завершающую часть рукописи Выготский, по-видимому, намеревался посвятить решению «проблемы отношения мышления и аффекта, понятия и страсти», которую поставил Спиноза. Это, по его словам, «другая сторона лунь», оставшаяся полностью невидимой для Декарта и картезианцев.

Незадолго до смерти в записной книжке Выготского появились строки, звучавшие как научное завещание: «Оживить спинозизм в марксистской психологии. От великих творений Спинозы, как от далеких звезд, свет доходит через несколько столетий. Только психология будущего сумеет реализовать идеи Спинозы» (Два фрагмента из записных книжек Л. С. Выготского // Вестник РГГУ. Психология. 2006. № 1. С. 295).

¹ *Ланге*, Карл Георг (Lange, 1834–1900) — датский медик и физиолог, причину возникновения эмоций усматривал в нервном возбуждении висцеральных органов.

² *Джемс*, Уильям (James, 1842–1910) — американский философ и психолог, основоположник прагматизма.

³ *Ланге Г.* Душевные движения. СПб.: Изд. Ф. Павленкова, 1896.

⁴ Там же. Слова из предисловия Ж. Дюма к французскому переводу «Душевных движений» (это предисловие вошло и в русское издание книги Ланге).

⁵ В работе «Выражение эмоций у животных и человека» (1872) Чарльз Дарвин трактовал выразительные движения при эмоциях как формы приспособления животных к внешней среде в ходе борьбы за существование. У людей эти движения сохраняются в качестве рудиментов.

⁶ *Титченер Э. Б.* Учебник психологии. М.: Мир, 1914. Ч. II.

⁷ *Lotze G.* Medicinische Psychologie der Seele. Leipzig: Weidmann, 1852.

⁸ «От Декарта и до нашего времени самый утомительно-скучный отдел психологии состоит из этих описательных литературных упражнений. И не только они скучны, но вы чувствуете, что их подразделения в значительной степени или фиктивны, или не основательны, а их претензии на точность — простое шарлатанство (sham)... Что же касается „научной психологии“ об эмоциях, то, быть может, потому, что я чересчур переутомился чтением многочисленных классических работ по этому предмету, я предпочел бы теперь буквальное описание вида скал в Нью-Гемпшире, чем возвращаться вновь к чтению вышеупомянутых „научных“ сочинений. Они не дают нигде центральной точки зрения, дедуктивных или творческих начал. Они различают, уточняют и специфицируют эмоции до бесконечности, не приходя никогда к какому-нибудь другому логическому уровню» (*Джемс В.* Научные основы психологии. СПб., 1902. С. 296).

⁹ «Познание первого рода, мнение или воображение» охватывает абстрактно-всеобщие понятия, универсалии (notiones universales), которые формируются из беспорядочных чувственных восприятий или из знаков, вызывающих в памяти ассоциации с другими идеями воображения. См.: Eth II, pr 40, sch 2.

¹⁰ «Великий гений образуется с помощью другого гения не столько ассимиляцией, сколько посредством трения. Один алмаз полирует другой. Точно так же и философия Декарта ни в коем случае не породила философию Спинозы, а лишь способствовала ее появлению» (*Гейне Г.* Собрание сочинений. Т. 4. С. 243).

¹¹ *Фишер К.* История новой философии. СПб.: Изд. Д. Е. Жуковского, 1906.

¹² *Петцольд И.* Проблема мира с точки зрения позитивизма. СПб.: Шиповник, 1909.

¹³ См.: *Асмус В. Ф.* Очерки истории диалектики в новой философии. М.—Л.: Госиздат, 1929. С. 54.

¹⁴ Вероятно, Выготский имеет в виду взгляды Р. Авенариуса, Э. Маха и их последователей (к числу которых относился и Петцольд), считавших, что

внешние вещи и явления сознания по своей природе тождественны, различаясь лишь углом на «опыт» (ощущения). Термином «психофизический монизм» обозначались также взгляды В. Вундта, Э. Геккеля и др.

¹⁵ *Nahlowsky J.* Das Gefühlsleben. Leipzig: L. Pernitsch, 1862.

¹⁶ *Гегфддинг Г.* Очерки психологии, основанной на опыте. СПб.: Товарищество И. Н. Кушнерев и К^о, 1904.

¹⁷ Письмо к Г. Шуллеру [Ер 58].

¹⁸ «Область действия воли шире, чем область действия разума» (Декарт Р. Сочинения. Т. 1. С. 327).

¹⁹ В учении Декарта душа и тело связаны двояким образом: «натуралистически» (посредством железы в мозге) и «теологически» (при содействии Бога). «Невозможно сказать, в какую сторону больше сдвигаются основные положения системы: к чистой теологии или к чистому натурализму. Допустив чистое взаимодействие души и тела на маленьком участке мозговой железы, Декарт в одинаковой мере вовлекает душу в механический кругооборот страстей и подчиняет тело спиритуалистическому воздействию нематериальной энергии» (Выготский Л. С. Учение о страстях. С. 222).

²⁰ Выготский цитирует издание: *Спиноза Б.* Этика. М.–Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1933.

²¹ *Кечекьян С. Ф.* Этическое миросозерцание Спинозы. М.: Путь, 1914.

²² «Наши определения душевных состояний не расчленяют их содержания, а лишь указывают на условия, при которых наступает данное душевное состояние. Такова природа всех определений душевных состояний у Спинозы и Гоббса. Поэтому нам надлежит прежде всего усовершенствовать методы этих мыслителей. Определения, точная номенклатура и классификация составляют первую задачу описательной психологии в этой области» (Дильтей В. Описательная психология. М.: Русский книжник, 1924. С. 57).

²³ «Правда, в изучении выразительных движений и символов представлений для душевных состояний открываются новые вспомогательные средства; но в особенности сравнительный метод, вводящий более простые отношения чувства и побуждений животных и первобытных народов, позволяет выйти за пределы антропологии XVII века» (Там же).

²⁴ «Стремление всякой вещи сохранять свое бытие есть не что иное, как действительная сущность самой вещи» [Eth III, pr 7].

²⁵ См.: *Irons D.* Descartes and modern theories of emotion // Mind. 1984. Vol. 3. P. 77–97; *Philosophical Review.* 1895. Vol. IV. P. 290–302.

²⁶ См.: *Sergi G.* Dolore e piacere. Storia naturale dei sentimenti. Milano: Dumolard, 1904.

²⁷ См.: *Danlap K.* Emotion as a dynamic background // Feeling and Emotions. Worcester: Clark UP, 1928.

Э. В. ИЛЬЕНКОВ

Понимание абстрактного и конкретного в диалектике и формальной логике

<фрагмент>

Печатается по: Диалектика и логика. Формы мышления. М., 1962. С. 181–188.

Ильенков Эвальд Васильевич (1924–1979), философ-марксист, преподавал в МГУ, откуда в 1955 был изгнан комиссией ЦК КПСС за «гносеологическое извращение» предмета философии, в дальнейшем работал в Институте философии АН СССР. Философию Ильенков понимал как науку о законах и категориях мышления («идеального»), а само мышление — как атрибут бесконечной Природы-матери.

Соч.: Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» К. Маркса. М., 1960; Об идолах и идеалах. М., 1968; Диалектическая логика. М., 1974; Учитесь мыслить смолоду. М., 1977; Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. М., 1980; Искусство и коммунистический идеал. М., 1984; Маркс и западный мир // Вопросы философии. 1988. № 10; Философия и культура. М., 1991; Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М., 1997; Школа должна учить мыслить. М., 2002; Диалектика идеального // Логос. 2009. № 1.

Теория познания Спинозы, «истинный метод», излагаемый в «Трактате об усовершенствовании интеллекта», нечасто привлекал внимание наших философов. Мнение же В. Половцовой о том, что теория познания Спинозы «положена им в основу всех его воззрений», разделил только Э. Ильенков. Он же остался единственным, кто предпочел половцовский перевод «Трактата» более новому переводу М. Я. Боровского (1934), включенному и в «Избранные произведения» (1957).

Теорию познания Спинозы Ильенков оценивает чрезвычайно высоко — как сочетание «блестящих диалектических догадок... с принципиально материалистическим взглядом на человеческий интеллект».

В основу истинного познания Спиноза кладет *notiones communes* — понятия, выражающие субстанцию вещей — «то всеобщее, что наличествует равно в части и в целом» [Eth II, pr 38]. Ильенков приравнивает *notiones communes* к конкретным всеобщим понятиям диалектической логики. Дедуктивный метод Спинозы отстраивается от конкретно-всеобщих понятий и, таким образом, противостоит как формальной дедукции, которая исходит из «абстрактных универсалий» (силлогистика), так и логике индуктивной, в основе которой лежит «беспорядочный опыт» (*experientia vaga*). «Итак, надо исходить не из „универсалий“, а из понятия, выражающего реальную, действительную причину вещи, ее конкретную сущность. В этом вся суть метода Спинозы».

Такую же логику, тот же самый метод построения теории Ильенков выявил ранее в «Капитале» Маркса (см.: Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М.: Росспэн, 1997).

¹ Выражено в понятии (*лат.* *conceptus*). Один из латинизмов, придуманных переводчицей «Трактата об очищении интеллекта» В. Н. Половцовой.

² «Позитивистами» Ильенков зовет всех вместе представителей современного эмпиризма.

³ Вольный пересказ «Разговора Д'Аламбера с Дидро». Имя Спинозы там не упоминалось.

Э. В. ИЛЬЕНКОВ
К докладу о Спинозе

Печатается по: Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков (Книга — диалог). М., 1997. С. 170–195.

Текст доклада, сделанного Ильенковым на заседании сектора диалектического материализма Института философии АН СССР (сентябрь 1965 г.) в связи с готовившимся изданием «Истории диалектики». Проект был надолго заморожен, и в конце концов главу о Спинозе напишет В. В. Соколов (История диалектики XIV–XVIII вв. М.: Мысль, 1974), понимавший и диалектику, и Спинозу совсем иначе, чем Ильенков.

Привычный жанр марксистских работ о Спинозе — историко-философские «цветы благодарности» — расценивается Ильенковым как «вежливая форма некролога». Как Спиноза мог бы помочь в решении современных научных проблем, — вот о чем хотел написать главу в «Истории диалектики» Ильенков. Эскиз он набросал в своем докладе.

Спинозовскую логику «целосообразности», сообразования частей с целым, Ильенков противопоставляет ньютоновской логике «формального конструирования». Спиноза встал в оппозицию к механистической науке своего времени и развил, по сути своей, диалектическую методологию «теоретической *ре*-конструкции конкретного целого», с опорой на понятие субстанции.

Ильенковский Спиноза — чистой воды диалектик, предвестник Гегеля и Маркса. Не вполне ясно только, зачем для решения современных проблем звать на подмогу Спинозу, коль скоро тот же самый диалектический метод удачнее изложил и с успехом применял Маркс. Особенно учитывая такой изъян спинозовской логики, как «непонимание практики» и «связи мышления с предметно-практической деятельностью» (Ильенков).

При помощи логической «оптики» Маркса в философии Спинозы, действительно, можно увидеть много ценного. Но при этом часто теряется из виду то, что у Спинозы есть *в отличие* от Маркса. У Ильенкова это отличие сводится к тому, чего Спиноза «не понимал». Русские марксисты и мысли не допускали, что Спиноза мог быть в чем-то хоть на йоту прав *против* Маркса или разобрался в чем-либо *лучше*, чем Маркс. Фактически спинозизм превратился у них в нездоровый марксизм, интересный лишь с «археологической» точки зрения. Ильенков сделал попытку воскресить «старика Спинозу», однако мало в этом преуспел. Да это и невозможно, пока мы отыщем в работах Спинозы идею, хотя бы одну-единственную, до которой пока что недоросли потомки, включая Маркса и всю нашу «современность».

¹ Прозрачный намек на опубликованную годом ранее монографию В. В. Соколова, как раз под заглавием «Философия Спинозы и современность» (М.: Изд-во МГУ, 1964).

² Предметом спора была возможность точного знания о поведении элементарных частиц. Бор отвергал ее, доказывая сугубо вероятностную природу такого знания. Эйнштейн, не сумев опровергнуть квантовую теорию конкретно, аргументами от физики, стал апеллировать к Спинозе, чей «Бог не играет в кости», т. е. не терпит ни малейшей «неопределенности».

³ Ильенков считал, что И. П. Павлов «совершил двойной грех — антропоморфизации *высшей нервной деятельности животного* и натурализации

высшей нервной деятельности человека. Безвылазная картезианщина без малейшей надежды на спинозовский выход из тупика в трактовке тайны *мышления*) (К понятию «тело человека», «человеческое тело» // Эвальд Васильевич Ильенков. М.: Росспэн, 2008. С. 404).

⁴ Осуществление, завершенность (*греч.* εντελέχεια). При помощи этой категории Аристотель выражает внутреннюю целесообразность сущего, воплощение идеального в материальном, общего в индивидуальном. Кроме того «энтелехия» часто отождествляется им с «энергией» и означает нечто действительное, актуальное — в противоположность возможному, потенциальному.

⁵ «Логическая конструкция мира» (1928).

⁶ Реконструкция (*нем.*).

⁷ «Естествоиспытатели могли бы убедиться уже на примере естественнонаучных успехов философии, что во всей этой философии имелось нечто такое, что превосходило их даже в их собственной области (Лейбниц — основатель математики бесконечного, по сравнению с которым индуктивный осел Ньютон является испортившим дело плагиатором...)» (Диалектика природы // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 20. С. 520).

Б. Г. КУЗНЕЦОВ

Разум и бытие.

Этюды о классическом рационализме и неклассической науке

<фрагмент>

Печатается по: *Кузнецов Б. Г.* Разум и бытие. Этюды о классическом рационализме и неклассической науке. М.: Наука, 1972. С. 130–160.

На английском языке книга вышла в престижной серии «Boston Studies in the Philosophy of Science» (vol. 17): *Kuznetsov B. G.* Reason and Being. Ed. by C. R. Fawcett and R.S. Cohen. Dordrecht: D. Reidel, 1987.

Кузнецов Борис Григорьевич (1903–1984), историк науки, один из организаторов Института истории естествознания и техники АН СССР, действительный член Международной Академии истории науки. Разрабатывал метод «неклассической регрессии», анализируя историю науки в свете открытий квантовой и релятивистской физики — в тесной связи с историей философской мысли.

Соч.: Развитие физических идей от Галилея до Эйнштейна в свете современной науки. М., 1963; Пути физической мысли. М., 1968; Spinoza et Einstein // *Revue de synthèse*. 1967. Т. 88. N. 45–46; Спиноза и Эйнштейн // Эйнштейновский сборник. М., 1968; История философии для физиков и математиков. М., 1974; Эйнштейн. Жизнь. Смерть. Бессмертие. 5-е изд. М., 1979; Идеалы современной науки. Л., 1983; Встречи. М., 1984; Спиноза // *Природа*. 1985. № 11.

Во второй половине XX века философия Спинозы начала привлекать повышенное внимание историков естествознания, — не в последнюю очередь благодаря Эйнштейну, почитавшему «Бога Спинозы» (великий физик написал даже небольшое предисловие к словарю терминов Спинозы: Spinoza

dictionary. New York: Philosophical Library, 1951). У нас в стране тему «Спиноза и современная физика» принялся разрабатывать Б. Кузнецов.

На протяжении трех столетий Спинозовская методология «усовершенствования интеллекта» не могла найти себе эффективного применения. Она оказалась более адекватна идеям «неклассической» науки, нежели современной Спинозе механической картине мира. Кузнецов занялся поиском «физических эквивалентов» таким понятиям, как субстанция — атрибуты — модусы, причина себя, порождающая природа и др., именуя это занятие «неоспинозистским анализом науки».

Тип мышления Спинозы Кузнецов характеризует как «ультрарационализм»: это рационализм, перешагнувший границы конечного ради встречи с самой субстанцией. Разум теперь охватывает Вселенную целиком — не только данное в опыте «поведение» вещей (модусы), но и само их сверхчувственное «бытие».

В этой связи Кузнецов противопоставляет *спинозовское* понятие бытия как «высшей конкретности» — *гегелевской* абстракции «чистого бытия», проводя тонкую и глубокую параллель с понятиями пространства у Ньютона и Эйнштейна. Научная теория должна начинаться с определения конкретной субстанции данной предметной области. Конкретное должно «витать перед нашим представлением как предпосылка» (Маркс).

В вопросе о первоначале теоретической мысли Спиноза против Гегеля прав. «Наука логики» открывается сценой умерщвления конкретного: «Мысль начинает свое царствование с Ходынки. Она уничтожает своих подданных» (С. 222). Напротив, в «Этике» началом служит «самое конкретное, самое богатое определениями — природа в ее гетерогенной целостности», и все дальнейшее исследование представляет собой логическое развертывание исходного понятия. Ход мысли воспроизводит порядок самой природы вещей.

Вместе с тем понимание субстанции как «высшей конкретности» рушит старый, восходящий еще к Ламетри, образ Спинозы как «ожившего Парменида». Спинозовская субстанция не только не является аналогом индифферентного «бытия» элеатов, а напротив, выступает как его конкретная антитеза. Если абстрактное «бытие» соотносится со столь же абстрактным «ничто», то бытие субстанции соотносится *лишь с самим собой* как *Natura naturans* и *natura* — Природа порождающая себя и собою же порожденная.

Стоит заметить, что альтернатива «Спиноза — Гегель» самым энергичным образом разрабатывалась в то время французскими марксистами, начиная с Луи Альтюссера. Кузнецов свободно владел французским и, вероятно, был в курсе дел, однако его трактовка темы совершенно оригинальна.

Весной 1982 Б. Г. Кузнецов, по приглашению Ильи Пригожина, посетил Сольвеевский физико-химический институт в Брюсселе, где у него возник замысел книги о Спинозе. За полтора года Кузнецов успел написать несколько глав (о ценностях и инвариантах научного знания). После его смерти журнал «Природа» опубликовал два небольших отрывка книги.

¹ Свободная воля (*лат.*).

² Основание, разум (*лат.*).

³ В теории относительности «мировой линией» называется геометрический образ «траектории» материальной точки (частицы) в пространстве-времени, не зависящий от системы отсчета.

⁴ См. письмо Симона де Фриса от имени кружка учеников Спинозы [Ер 8].

⁵ *Брюншвик*, Леон (Brunschvicg, 1869–1944) — профессор Сорбонны, неокантианец, выдвинул программу «открытого» рационализма, изменяющего свои понятия в соответствии с нуждами эмпирического познания.

⁶ В указанном Кузнецовым месте такого термина нет. Термин *causatum* (лат. причинно обусловленное) встречается в «Этике» дважды [Eth I, pr 17, sch; II, pr 7, dem].

⁷ «Dei potentia est ipsa ipsius essentia» [Eth I, pr 34].

⁸ «Прочь это противоречие! Не „бог, или природа“, но „либо бог, либо природа“ — вот лозунг истины. Там, где бог отождествляется или смешивается с природой или, наоборот, природа с богом, там нет *ни* бога, *ни* природы, но есть мистическая амфиболическая смесь. Вот основной недостаток Спинозы» (*Фейербах Л.* История философии: в 3 т. М.: Мысль, 1974. Т. 1. С. 412).

⁹ Ер 64.

¹⁰ *Clinamen* — латинская калька эпикуровского *παρέγκλιος* (*греч.* отклонение), произвольное изменение траектории движения атома. С помощью данного понятия Эпикур хотел спасти принцип свободы воли.

¹¹ Вольный пересказ Eth IV, pr 67.

¹² На самом деле Шопенгауэр рекомендовал вступление к ТИЕ не для примирения с жизнью, а для «укрощения бури страстей» (Мир как воля и представление // Сочинения. Т. 1. С. 479).

Э. В. ИЛЬЕНКОВ

Опередивший свое время

Печатается по: *Ильенков Э. В.* Философия и культура. М., 1991. М. 1991. С. 102–108.

Впервые: *Э. В. Ильенков* Опередивший свое время // Курьер ЮНЕСКО. 1977. Июль. С. 45–47.

Последняя работа Ильенкова о Спинозе приурочена к 300-летию со дня смерти философа, чем и объясняется ее патетическая тональность. Сквозная мысль Ильенкова все та же: современность Спинозы. Последний предстает в образе воинствующего атеиста, бросившего вызов «всем видам религиозно-мракобесия», и нравочителя «рабочего сословия», вставшего в оппозицию к «миру торгашеской прозы».

Трактовку Спинозой религии как института, полезного для поддержания общественного порядка, и как «великого утешения для тех, кто не так силен умом», Ильенков предпочел не вспоминать — должно быть, не считал их достаточно *современными*. «Писание было открыто сперва на пользу целого народа, а потом всего рода человеческого» [ТТР 5, 77], — мог ли так сказать человек, не видящий в религии ничего, кроме «безумия и ханжества»?

Свою книгу Спиноза адресовал «читателю-философу» (*Philosophus lector*). «Остальным же я не хочу рекомендовать этот трактат, ибо нечего и надеяться, что он может понравиться им в каком-либо отношении» [ТТР prf]. Конечно, философы порой встречаются и в «рабочем сословии», и сам Спиноза был «человек труда», но вот в кружке его друзей-учеников преобладали все же «дельцы и торгаши».

Объявляя «Этику» сводом нравственной аксиоматики трудящихся, Ильенков пытался разбить ходячий марксистский стереотип, согласно которому Спиноза был идеологом буржуазии, а то и «отражал стремления мелкобуржуазно-сектантских кругов» (Соколов В. В. *Философия Спинозы и современность*. С. 311). Подобные инсинуации против любимого философа не могли Ильенкова не возмущать...

При желании у Спинозы нетрудно вычитать не одну и не две разных «идеологий». Несомненным остается одно: сам Спиноза считал себя идеологом *ученого сословия* — «людей духа» (*les gens d'esprit*), как выразился его биограф М. Люка. Всех прочих, «кто не так силен умом», он причислял к «толпе» (*plebs, vulgus*), не делая различия между пролетариями и буржуа.

Двойное впечатление оставляет комментарий Ильенкова к понятию мышления у Спинозы, которое трактуется как «способность строить свои действия, сообразуясь с формой и расположением всех других тел, а не с особой формой и особым расположением частиц, из коих оно само устроено». Описанной способностью обладает не только человек, «вещь мыслящая», но и любое животное, какой угодно «глупейший осел». В таком «мышлении» нет абсолютно ничего *идеального*, в том смысле, какой сам Ильенков вкладывал в это понятие, и начисто стерта столь важная для Спинозы разница между *идеями* разума и чувственными *образами* вещей [Eth II, pr 49, sch]. В итоге Ильенков приходит к выводу, что для Спинозы *мышление* есть «свойство человеческого тела», т. е. модуса *протяжения*, да и тела животных тоже умеют мыслить, «хотя и в ограниченной степени». Весьма сомнительный, чтобы не сказать вульгарный, «материализм».

При этом Ильенков совершенно прав, подчеркивая, что свобода есть, по Спинозе, не только познавательный, чисто интеллектуальный, но и «реальный телесный акт». Эту сторону дела часто упускали из виду, забывая, что дух есть «идея тела», а потому не может действовать (мыслить) независимо от тела или быть свободным, когда не свободен его объект — тело. «Деятельностная» трактовка философии Спинозы проливает свет на самые важные его темы и категории. «Разверни в действии свою человеческую природу» — этот императив и впрямь как нельзя лучше выражает этический идеал Спинозы.

¹ ТТР prf, 8. Ссылки даются Ильенковым по «Избранным произведениям» Спинозы (1957).

² Ibid.

³ Eth III, pr 2, sch.

⁴ Eth IV, cap 9.

⁵ Eth IV, pr 67.

И. КОЛЕРУС Жизнь Б. де Спинозы

Печатается по: *Спиноза Б.* Переписка. Пер. с лат. Л. Я. Гуревич // Под ред. и с прим. А. Л. Вольнского. СПб., 1891. С. 1—59.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- А**
Абарбанель И. (Леон Еврей) — 171, 753
Августин Блаженный — 157, 249, 433, 434, 487, 751
Авенариус Р. — 220, 226, 239, 243, 268, 269, 309, 338, 758, 759, 800
Аверроэс — 195
Авиценна — 789
Агасси Дж. — 43
Акоста (Дакоста) У. — 188, 336, 685, 755
Аксельрод Л. И. (Ортодокс) — 16, 37, 43, 540, 791, 795, 796
Альтюссер Л. — 44, 805
Анаксагор — 130, 154
Анаксимандр — 480, 481
Ареопagit Дионисий — 21, 145, 151, 434, 487, 749
Аристотель — 194, 196, 204, 247, 488, 565, 566, 579, 604, 625, 648, 673, 751, 752, 762, 763, 776, 781, 785, 798, 804
Архимед — 479, 786
Асмус В. Ф. — 10, 35, 38–41, 499, 613, 769, 789–791, 798, 800
Ауэрбах Б. — 184, 201, 756
- Б**
Баадер Ф. — 433
Баллинг П. — 706
Барроу И. — 23
Бассо С. — 601, 798
Бейль П. — 7, 181, 373, 374, 436, 463, 697, 699, 700, 711, 713, 714, 728, 746, 754
Беленький М. С. — 768
Беляев В. А. — 20, 22, 26, 445, 747, 782, 783, 795, 796
Бёме Я. — 150, 373
Бергсон А. — 490–492, 627, 787
Бердяев Н. А. — 750
Беркли Дж. — 641, 649, 650, 653
Берлин И. — 10
Бернфельд С. — 20, 185, 754, 755, 798
- Блейенберг В. — 37, 274, 513, 523, 717, 724, 790
Богданов А. А. — 16, 27, 796
Бойль Р. — 169
Боксель Г. — 513, 529, 530, 565
Бор Н. — 644, 655, 678, 680, 690, 803
Боссюэ Ж. Б. — 181, 477, 482, 488
Боуместер И. — 260
Бозций Северин — 788
Брентано Фр. — 799
Брудер К. — 171
Бруно Дж. — 28, 41, 52, 79, 88, 176, 181, 226, 227, 239, 249, 351, 423, 482, 483, 551, 672, 676, 758
Брушлинский В. К. — 33, 567, 793, 794
Брюншвик Л. — 671, 769, 806
Будда — 135, 749
Булгаков С. Н. — 20, 750
Бургерсдийк Ф. — 259, 762
Бэкон Ф. — 280, 434, 504, 533, 536, 551, 789
Бюхнер Л. — 118
- В**
Ван ден Энде Ф. — 167, 186, 187, 239, 696
Ван дер Спик Х. — 191, 193, 696, 733, 755
Ван Флотен И. — 171, 209, 234, 273, 693, 697, 700, 704, 722, 735, 744
Варьяш А. И. — 16
Вахтер И. Г. — 756
Введенский А. И. — 11–13, 15, 31, 37, 110, 132–141, 145, 146, 150, 154–156, 184, 214, 500, 511, 745, 746–748, 790
Вельтгюйзен Л. — 37, 529, 724, 790
Виндельбанд В. — 130, 154, 213, 511, 747
Витгенштейн Л. — 652–654
Витт Ян де — 170, 189, 199, 589, 711, 756
Виттих (Виттихий) К. — 721, 727, 770
Вольнский А. Л. — 82, 168, 183, 184, 524, 566, 807
Вольтер (Аруэ Ф.-М.) — 181, 434, 746, 752, 754

- Вольф Х. — 80, 255–257, 288, 743, 744, 762
 Воззий Г. — 798
 Вульфсон Г. — 757
 Вундт В. — 82, 393, 502, 503, 759, 790, 791, 801
 Выготский Л. С. — 10, 17, 27, 35, 36, 38, 44, 603, 690, 798
- Г**
 Галилей Г. — 441, 477, 482, 483, 762, 804
 Галич А. И. — 8
 Гаман И. Г. — 182
 Гартман Э. фон — 78, 81, 741
 Гассенди П. — 29, 256, 434, 600, 797
 Гегель Г. В. Ф. — 9, 14, 20, 21, 30, 33, 44, 81, 100, 108, 154, 181, 197, 200, 231, 288, 348, 351, 360, 381, 427, 436, 438, 465, 471, 475, 477, 489, 490, 492, 493, 497, 510, 529, 538, 539, 546, 592, 617, 649, 653, 654, 658, 663, 683, 684, 690, 739, 740, 742, 748, 755, 757, 759, 768, 769, 776, 778, 785, 788, 790, 796, 803, 805
 Гейлинкс А. — 131
 Гейне Г. — 14, 500, 578, 589, 608, 683, 795, 800
 Геккель Э. — 79, 201, 743, 801
 Гельвеций К.-А. — 559
 Гераклит — 226, 743, 785
 Гербарт И. Ф. — 27, 82, 265, 266, 323, 360, 361, 744
 Гердер И. Г. — 182, 360, 361, 683
 Герсонид (Леви бен Герсон, бен Гершом) — 195, 334
 Герцен А. И. — 740
 Гесиод — 785
 Гёте И. В. — 8, 14, 144, 182, 200, 500, 603, 683, 684, 754
 Геффдинг Г. — 551, 617, 801
 Гоббс Т. — 17, 23, 29, 41, 50, 55–58, 60, 64, 65, 74–76, 161–164, 170, 176, 190, 203, 256, 280, 327, 329, 412–414, 434, 441, 501, 545, 551, 583, 584, 588, 601, 602, 630, 648, 653, 714, 740, 741, 754, 789, 797, 801
 Гольбах П. А. — 181, 557, 558, 648, 792
 Грот Н. Я. — 82, 743, 746
 Гроций Г. — 157, 164, 583
 Гудде И. — 763, 764
 Гуревич Л. Я. — 82, 168, 183, 524, 566, 807
 Гуссерль Э. — 255, 264, 472, 497, 754, 757, 759, 785, 788
- Гюйгенс Х. — 169, 272, 286, 288, 763
- Д**
 Д'Аламбер Ж. Л. — 802
 Дамаскин Иоанн — 788
 Данте Алигьери — 437
 Дарвин Ч. — 603, 604, 800
 Де Руа Х. (Леруа, Региус) — 19, 327, 329, 599–601, 770, 797, 798
 Деборин (Иоффе) А. М. — 16, 591, 796–798
 Декарт Р. — 11, 13, 19, 21–25, 29, 34, 39, 46, 47, 51, 52, 88, 100, 101, 125, 127–131, 139, 154–160, 169, 171, 172, 176, 177, 179, 180, 193, 194, 203, 205, 214–216, 220, 223–226, 228, 232, 233, 236, 237, 239, 249, 254, 256, 257, 260, 261, 266–274, 276–278, 280, 283, 284, 287, 291, 293–295, 301, 304, 306, 314, 317, 321, 322, 324–333, 337, 349, 353, 358–360, 365, 374, 397, 401, 404, 405, 409, 418–421, 423, 425, 429, 441, 442, 454, 457, 459–461, 476–480, 482–490, 496, 497, 501, 502, 504, 523, 545, 551, 569, 581, 598, 600, 605, 607–629, 631, 632, 634, 638, 639, 645–647, 653, 656–659, 665, 669–672, 674, 676, 678, 682, 688, 690, 698, 713, 738–741, 747, 749, 751–753, 758–760, 762–764, 769–771, 773, 779, 781, 786–789, 797–801
 Делёз Ж. — 19
 Демокрит — 18, 565, 566, 670, 671, 789
 Джемс У. — 603–607, 618, 619, 631–633, 799, 800
 Дидро Д. — 8, 15, 28, 181, 642, 683, 802
 Дильтей В. — 181, 629, 630, 632–634, 767, 799, 801
 Диоген Синопский — 466
 Дунин-Борковский С. фон — 202, 203, 250, 251, 263, 436, 437, 598–601, 753, 756, 757, 780, 797
 Дунс Скот Иоанн — 259
- З**
 Зигварт Х. — 226, 235, 273, 330, 334, 758, 759
- И**
 Ибервег Ф. — 110, 113, 126, 746, 747
 Ибн Гебироль Соломон (Авицеброн) — 194, 195, 755, 756

- Иванцов Н. А. — 9, 83, 183, 549, 552, 555, 558
- Иеринг Р. фон — 586, 796
- Ильенков Э. В. — 11, 17, 18, 24, 27–29, 32, 34, 36, 38–40, 44, 636, 643, 684, 801–804, 806, 807
- Й**озль М. — 171, 201, 226, 227, 753
- К**абанис П. — 798
- Казеариус И. — 273, 753
- Камберленд Р. — 50, 51, 56, 740
- Кампанелла Т. — 454, 483, 601
- Кант И. — 9, 31, 85, 89, 140, 143, 176, 180–182, 200, 210, 212, 241, 243–246, 255, 257, 281, 303, 316, 329, 349, 350, 365, 379, 382, 388–392, 522, 528, 538, 581, 597, 637, 647, 654, 658, 741, 743, 748, 750, 754, 756, 757, 761, 769, 776–789
- Карнап Р. — 652, 655
- Кёлер В. — 752, 754
- Кёрбах А. — 168, 170, 190, 752
- Кечекьян С. Ф. — 33, 37, 41, 378, 503, 522, 626, 628, 747, 775–777, 801
- Кириллович А. Ф. — 20, 30, 37, 78, 741
- Ковнер С. Г. — 184
- Колер (Колерус) И. — 168, 170, 693, 695, 699, 700, 704, 712, 752, 770, 807
- Кольер А. — 769
- Коперник Н. — 441
- Кортхольт С. — 182, 697, 754
- Кошелев А. И. — 8
- Крескас Х. — 171, 205, 226, 334, 393, 753
- Кроче Б. — 472
- Ксенофан — 743
- Кузнецов Б. Г. — 11, 17, 24, 44, 656, 678, 804
- Куффелер А. — 754
- Кьеркегор С. — 784
- Л**аметри Ж. О. де — 15, 130, 155, 156, 556, 557, 648, 747, 792, 793, 798, 805
- Ланге К. Г. — 603–607, 618, 619, 630–634, 743, 759, 774, 799, 800
- Ланге Фр. — 78
- Лейбниц Г. В. — 7, 46, 80, 131, 155, 169, 180, 182, 249, 255, 329, 358, 365, 374, 430, 445, 453, 454–464, 522, 528, 545, 571, 574, 637–639, 653, 658, 670, 674, 676, 678, 683, 743, 753, 756, 778, 779, 782, 783, 794, 798, 804
- Ленин В. И. (Ильин) — 27, 578, 691, 789, 792, 793, 795–797
- Лессинг Г. Э. — 8, 80, 182, 193, 200, 251, 742, 743
- Локк Дж. — 21, 326–329, 559, 641, 649, 650, 653–655
- Ломоносов М. В. — 8
- Лопатин Л. М. — 22–26, 31, 32, 34, 37, 41, 82, 399, 434, 510, 747, 777–780, 796
- Лотце Г. — 82, 604, 627
- Лукас (Люка) Максимильтен — 168, 170, 733, 752, 756, 807
- Луначарский А. В. — 796
- Луппол И. К. — 16
- Лютер М. — 492
- М**айданский А. Д. — 7, 10, 28, 35, 757
- Маймон (Хейман) Соломон — 20, 753
- Маймонид Моисей (Моше бен Маймон) — 171, 194–196, 226, 276, 334, 362, 374, 598, 700, 703, 753
- Макиавелли Н. — 65
- Мальбранш Н. — 131, 155, 181, 329, 333, 400, 436, 458–461, 463, 604, 607, 619, 631, 642, 657, 741
- Маркс К. Г. — 16, 17, 35, 43, 380, 505, 559, 563, 578, 583, 586, 600, 642, 654, 666, 683, 691, 758, 761, 789–793, 795–798, 802–805
- Машрэ П. — 19
- Мейер Л. — 170, 192, 300, 359
- Мейнса К. О. — 170, 201, 203, 753
- Мендельсон М. — 80, 182, 193, 200, 251, 459, 783
- Мильнер Я. А. — 11, 28, 37, 38
- Монтень М. де — 757
- Монтескье Ш. Л. — 590
- Мортейра С. Л. — 167, 168, 700, 713
- Мюллер И. — 257, 743, 762
- Н**аторп П. — 767
- Науменко Л. К. — 32
- Негри А. — 19, 44, 775
- Николай Кузанский — 150, 226, 351, 759
- Ницше Ф. — 383, 393, 750, 756, 784, 791
- Новалис (Фридрих фон Гарденберг) — 500, 549, 755, 793

- Ньютон И. — 545, 648–650, 653–667, 674, 804, 805
- О**льденбург Г. — 128, 169, 268, 273, 274, 280, 287, 290, 309, 337, 513, 515, 518, 519, 523, 529, 578, 715, 719, 752
- Остенс Я. — 529
- П**арменид — 20, 177, 226, 246, 350, 431, 432, 436, 664, 772, 780, 783, 805
- Паскаль Б. — 23, 470, 479, 480, 483–485, 490, 786, 789
- Паульсен Ф. — 78, 79, 81, 95, 104, 742, 743
- Петцольд Й. — 508, 517, 613, 615, 800
- Платон — 18, 43, 226, 247, 435, 465, 487, 488, 558, 565, 566, 660, 750, 785, 786, 789
- Плеханов Г. В. — 9, 10, 15–17, 26–28, 500, 508, 517, 540–542, 591, 592, 683, 769, 790–793, 796–798
- Плотин — 21, 248, 351, 472, 474, 481, 484, 486, 487, 787
- Половцова В. Н. — 9, 10, 13, 15, 24–27, 29, 30, 33, 35, 44, 45, 202, 250, 437, 504, 545, 546, 593, 737, 742, 756, 757, 759–763, 766, 768, 791, 802
- Прокл — 753
- Прокопович Ф. — 7
- Р**адлов Э. Л. — 20, 31, 33, 167, 184, 746, 751, 752, 754, 756, 758
- Разумовский И. П. — 43, 578, 795
- Рассел Б. — 650
- Рахман Д. А. — 795
- Ренан Э. — 82, 744
- Риккерт Г. — 379
- Робине Ж. Б. — 793
- Робинсон Л. М. (Lewis Robinson) — 10, 19, 21, 22, 25, 44, 325, 767–770, 772, 783
- Рубин А. И. — 16, 201, 737, 795
- Руссо Ж.-Ж. — 396, 583, 588, 752, 777, 789
- Рюйвертц (Риувертс, Ривертц) Ян — 709, 718, 732
- С**коворода Г. С. — 396
- Сократ — 465, 565, 784, 785
- Спекторский Е. В. — 35, 511, 512, 520, 564, 790
- Спенсер Г. — 351, 380, 388, 603
- Суарес Ф. — 259, 762
- Соколов В. В. — 17, 18, 28, 31, 32, 38, 44, 768, 803, 807
- Соловьев Вл. С. — 9, 11–13, 15, 20, 35, 38, 43, 133, 184, 388, 391, 393, 500, 743, 746–748, 750–752, 780, 789, 796
- Т**елезио (Телезий) Б. — 601, 798
- Толстой Л. — 396, 506, 784, 789, 791
- Томазиус (Томазий) Я. — 170, 753
- Томазиус Х. — 255, 762
- Третиаковский В. К. — 7, 8
- Тренделенбург Ф. А. — 90, 213, 238
- Трубецкой Е. Н. — 40, 41, 43, 157, 749–751, 776
- Трубецкой С. Н. — 246, 746
- Ф**алес — 797
- Фехнер Г. Т. — 82, 351
- Филон Александрийский — 351, 352, 354, 486–489, 492
- Фихте И. Г. — 39, 243, 348, 365, 496, 497, 538, 592, 653, 683, 798
- Фишер К. — 11, 18, 80, 85, 88, 90, 97, 98, 183, 212, 213, 217, 304, 351, 353, 379, 380, 438, 502, 588, 608–613, 615, 617, 620, 622, 625, 626, 743, 744, 757, 789, 800
- Флоренский П. А. — 750, 769
- Фома Аквинский — 374
- Фрис (Фриз, Врис) Симон де — 90, 91, 170, 190, 209, 213, 287, 315, 330, 332, 337, 341, 351, 709, 806
- Фрейденталь Я. — 167, 170, 172, 201, 203, 204, 208, 226, 227, 239, 259, 273, 753, 757, 767, 768
- Фейербах Л. — 9, 14, 15, 17, 181, 380, 500, 541, 542, 545, 549, 553, 555, 556, 581, 591, 592, 639, 673, 683, 792, 793, 796, 797, 806
- Франк С. Л. — 20, 22, 27, 33, 209, 251–255, 291, 296, 302, 757–760, 762
- Х**еребеорд А. — 259, 762
- Ц**абарелла Я. — 260, 762
- Целлер Э. — 172, 248, 437, 767
- Ч**аадаев П. Я. — 9
- Черберги Г. — 754

- Чернышевский Н. Г. — 9
- Чирнгаус (Чирнгаузен) В. Э. де — 25, 169, 231, 268, 270, 274, 290, 295, 300, 301, 306, 313, 314, 331, 348, 675, 760, 763, 766
- Чичерин Б. Н. — 18, 20, 35, 40–43, 50, 391, 739, 740, 741, 751, 776
- Шеллинг** Ф. В. — 14, 81, 99, 100, 109, 151, 182, 200, 212, 243, 350, 351, 356, 360, 423, 425, 529, 538, 539, 562, 742, 755, 790
- Шестов Л. И. — 33, 465, 475, 783–788
- Шилкарский В. С. — 20, 32, 33, 431, 747, 780, 781, 787
- Шиллер Ф. — 538, 680
- Шлейермахер Ф. — 8, 81, 82, 182, 200, 347, 351, 352, 354, 500, 742, 755, 772
- Шопенгауэр А. — 30, 31, 78, 81–83, 98, 100, 257, 281, 294, 295, 348, 388, 391, 392, 415, 470, 507, 680, 743, 745–747, 754, 761, 781, 791, 796, 806
- Штерн Я. — 542, 777
- Штирнер М. — 508
- Шуллер Г. — 170, 171, 295, 301, 305, 523, 524, 530, 763, 801
- Шуппе В. — 220, 759
- Эйнштейн** А. — 14, 644, 645, 648, 654, 655, 657, 666–668, 678, 680, 681, 683, 690, 803–805
- Экхарт И. (Мейстер Экхарт) — 433
- Энгельс Ф. — 15, 16, 556, 563, 567, 592, 600, 642, 655, 790, 792, 793, 795, 798, 804
- Эпиктет — 82, 465
- Эпикур — 7, 565, 566, 657, 680–682, 806
- Эрдман Б. — 203, 756, 757, 759, 767, 769
- Эрдман И. Э. — 85, 89, 90, 91, 211, 212, 222, 351, 353, 438, 743, 744, 759
- Эриугена Иоанн Скот — 433
- Эрхардт Ф. — 250, 438
- Юм** Д. — 641, 649, 650, 653
- Юркевич П. Д. — 9, 17, 37, 46, 738, 739, 795
- Якоби** Ф. Г. — 80, 85, 88, 182, 193, 200, 251, 351, 360, 424, 459, 538, 743, 744

СОДЕРЖАНИЕ

От издателя	5
ПРЕДИСЛОВИЕ (А. Д. Майданский)	7
<i>Юркевич П. Д.</i> Идея <фрагмент>.....	46
<i>Чичерин Б. Н.</i> История политических учений <фрагмент>	50
<i>Кириллович А. Ф.</i> Онтология и космология Спинозы в связи с его теорией познания	78
<i>Введенский А. И.</i> Об атеизме в философии Спинозы	110
<i>Соловьев В. С.</i> Понятие о Боге (В защиту философии Спинозы)	132
<i>Трубецкой Е. Н.</i> Декарт и Спиноза	157
<i>Радлов Э.</i> Спиноза	167
<i>Бернфельд С.</i> Спиноза <фрагмент>	185
<i>Половцова В. Н.</i> Обзор книги: St. v. Dunin-Borkowski, S. J. Der junge de Spinoza	202
<i>Франк С. Л.</i> Учение Спинозы об атрибутах	209
<i>Половцова В. Н.</i> К методологии изучения философии Спинозы	250
<i>Робинсон Л.</i> Метафизика Спинозы <фрагмент>.....	325
<i>Кечекьян С. Ф.</i> Этическое мирозерцание Спинозы <фрагмент>	378
<i>Лопатин Л. М.</i> Лекции по истории новой философии <фрагмент>	399
<i>Шилкарский В. С.</i> О панлогизме у Спинозы <фрагмент>	431
<i>Беляев В. А.</i> Лейбниц и Спиноза <фрагмент>.....	445
<i>Шестов Л.</i> Potestas clavium <фрагмент>	465
<i>Шестов Л.</i> Сыновья и пасынки времени (Исторический жребий Спинозы)	475
<i>Асмус В. Ф.</i> Очерки истории диалектики в новой философии <фрагмент>.....	499
<i>Аксельрод Л. И.</i> (Ортодокс). Спиноза и материализм <фрагмент>	540
<i>Брушилинский В. К.</i> Спинозовская субстанция и конечные вещи	567
<i>Разумовский И. П.</i> Спиноза и государство	578
<i>Деборин А. М.</i> Мирозозрение Спинозы <фрагмент>.....	591

<i>Выготский Л. С.</i> Учение об эмоциях. Историко-психологическое исследование <фрагмент>.....	603
<i>Ильенков Э. В.</i> Понимание абстрактного и конкретного в диалектике и формальной логике <фрагмент>.....	636
<i>Ильенков Э. В.</i> К докладу о Спинозе	643
<i>Кузнецов Б. Г.</i> Разум и бытие <фрагмент>	656
<i>Ильенков Э. В.</i> Опередивший свое время	683
ПРИЛОЖЕНИЕ	693
<i>Иоганн Колерус.</i> Жизнь Б. де Спинозы	695
Подлинный текст отлучения	735
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	808

Учебное издание

БЕНЕДИКТ СПИНОЗА: PRO ET CONTRA

Составитель
доктор философских наук
Андрей Дмитриевич Майданский

•
Директор издательства *Р. В. Светлов*
Заведующий редакцией *В. Н. Подгорбунских*
Редактор *С. П. Заикин*
Корректурa, верстка *С. П. Заикин*

•
Подписано в печать 18.03.2012. Формат 60×90 ¹/₁₆.
Гарнитура Школьная. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 51. Уч.-изд. л. 48,5. Тираж 1500 экз. Заказ №

191023 Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 16
Издательство Русской христианской гуманитарной академии.
Тел.: (812) 310-97-91; факс: (812) 571-30-75
e-mail: editor@rhga.spb.ru
URL: <http://www.rhga.spb.ru>

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ГУП «Типография „Наука“»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12