

**ЛОГОС #2 (59) 2007**  
философско-литературный журнал  
издается с 1991 г., выходит 6 раз в год

Главный редактор *Валерий Анашвили*

**Редакционная коллегия**

*Виталий Куренной* (научный редактор),  
*Петр Куслий* (ответственный секретарь),  
*Александр Бикбов, Артем Смирнов, Руслан Хестанов*

**Научный совет**

*А. Л. Погорельский* (Москва), председатель  
*С. Н. Зимовец* (Москва), *Л. Г. Ионин* (Москва), *В. В. Калинин* (Вятка),  
*М. Маккинси* (Детройт), *Х. Мёкель* (Берлин), *В. И. Молчанов* (Москва),  
*Н. В. Мотрошилова* (Москва), *Н. С. Плотников* (Бохум), *Фр. Роди* (Бохум),  
*А. М. Руткевич* (Москва), *А. Ф. Филиппов* (Москва), *К. Хельд* (Вупперталь)

**Современность Спинозы во Франции и в России**

Номер выпущен при участии  
Франко-Российского Центра Гуманитарных и Общественных Наук  
(подразделения Национального центра научных исследований Франции – CNRS  
и Министерства Иностранных дел Франции)

Составление, подготовка и общая редакция номера:  
*Лоренцо Винчигуэрра (Lorenzo Vinciguerra)*

Редакция переводов *Андрея Майданского*  
при содействии *Михаила Маяцкого* и *Анны Ямпольской*

Художник *Валерий Коршунов*  
Изготовление оригинал-макета *Дмитрий Кашкин*

E-mail редакции: [logos@orc.ru](mailto:logos@orc.ru)  
<http://www.ruthenia.ru/logos>

Отпечатано с готового оригинал-макета в ППП «Типография «Наука»»  
121099, Москва, Шубинский пер., 6  
Тираж 1000 экз. Заказ №

# Содержание

Термины и сокращения .....	3
<i>Лоренцо Винчигуэрра. Спинозистский ренессанс во Франции.</i>	
Введение .....	6
<i>Марсиаль Геру. Спор об атрибуте .....</i>	29
<i>Александр Матерон. Физика и онтология у Спинозы:</i> загадочный ответ Чирнгаусу.....	59
<i>Жиль Делез. Спиноза и проблема выражения .....</i>	80
<i>Антонио Негри. Антисовременность Спинозы .....</i>	101
<i>Пьер Машрэ. Спиноза, конец истории и хитрость разума .....</i>	116
<i>Пьер-Франсуа Моро. Спиноза и вопрос об атеизме .....</i>	141
<i>Варвара Половцова. К методологии изучения</i> философии Спинозы .....	154
<i>Лев Робинсон. Метафизика Спинозы .....</i>	175
<i>Сергей Мареев. Спиноза в советской философии .....</i>	187
<i>Андрей Майданский. О «деятельной стороне» учения Спинозы .....</i>	201
Избранная русская библиография .....	213
Избранная французская библиография .....	222

# Термины и сокращения

В этом номере *Логоса* русский читатель впервые получает возможность познакомиться с работами самых известных французских исследователей философии Спинозы. В ходе перевода нам пришлось решать проблему тройкого согласования терминов — французских, латинских и русских<sup>1</sup>. Вот список «проблемной» в плане перевода на русский язык терминологии Спинозы, с которой переводчикам пришлось иметь дело:

латинский	—	французский	—	русский
<i>appetitus</i>	—	désir	—	влечение
<i>communitas</i>	—	communauté	—	общность
<i>conatus</i>	—	effort	—	стремление
<i>determinatio</i>	—	détermination	—	детерминация, определение
<i>duratio</i>	—	durée	—	длительность
<i>effectus</i>	—	effet	—	действие, следствие
<i>ens rationis</i>	—	être de raison	—	рассудочное сущее
<i>intellectus</i>	—	entendement	—	интеллект <sup>2</sup>
<i>mens</i>	—	esprit	—	дух
<i>ordo</i>	—	ordre	—	порядок, строй
<i>potentia</i>	—	puissance	—	мощь, могущество, власть

<sup>1</sup> Единственной, кто всерьез занялся исследованием проблемы перевода спинозовской терминологии на русский язык, была В. Н. Половцова. См. § 1 ее книги «К методологии изучения философии Спинозы» (М.: Товарищество Кушнерев и К<sup>о</sup>, 1913. С. 7–30), а также Введение и примечания Половцовой к спинозовскому «Трактату об очищении интеллекта» (М., 1914). Остальные русские переводчики Спинозы делали свою работу не вдаваясь в долгие разъяснения — как Субстанция на душу положит.

<sup>2</sup> В тех местах, где слово «entendement» не привязано к текстам Спинозы или же используется как эквивалент гегелевского «Vernunft» (у Пьера Машрэ), дается перевод: «разум».

<i>potestas</i>	—	pouvoir	—	власть <sup>3</sup>
<i>ratio</i>	—	raison	—	рассудок <sup>4</sup>

В квадратных скобках указываются, при необходимости, французские термины и выражения, а также переводы латинских цитат (там, где авторы об этом не позаботились).

Ссылки на работы Спинозы во всех переводах приведены к единому образцу. Вот список встречающихся сокращений:

- Eth.* Ethica ordine geometrico demonstrata  
Этика, доказанная в геометрическом порядке (римская цифра — номер части, *pr.* — теорема, *dem.* — доказательство, *def.* — дефиниция, *ax.* — аксиома, *sch.* — схолия, *corr.* — королярий, *expl.* — объяснение, *prf.* — предисловие, *apx.* — прибавление, *cap.* — глава)
- KV* Korte Verhandeling van God, de Mensch en des Zelfs Welstand  
Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье (римская цифра — номер части, арабская — номер главы, прочие сокращения даны как в «Этике»)
- TIE* Tractatus de intellectus emendatione, et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur  
Трактат об усовершенствовании интеллекта и о дороге, которой лучше всего направляться к истине вещей (нумерация параграфов дана по изданию: B. de Spinoza. Opera quae supersunt omnia // Ed. C. H. Bruder. Leipzig: Tauchnitz, 1843–1846).
- PPC* Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae pars I et II, more geometrico demonstratae  
Первоначал Философии Рене Декарта части I и II, доказанные геометрическим способом (все сокращения даны как в «Этике»)
- CM* Appendix, continens Cogitata Metaphysica  
Приложение, содержащее Метафизические Мысли (римская цифра — номер части, *cap.* — глава)
- ТПТ* Tractatus theologico-politicus  
Богословско-политический трактат (римская цифра — номер главы)

<sup>3</sup> Там, где «pouvoir» не связано по смыслу с категорией «potestas», встречаются также переводы «возможность» и «способность».

<sup>4</sup> Там, где предполагается спинозовское «познание второго рода». В остальных случаях — «разум».

- TP* Tractatus politicus  
Политический трактат (римская цифра – номер главы, арабская – номер параграфа)
- Ep.* Epistolae doctorum quorundam virorum ad B.d.S. et auctoris responsiones  
Письма некоторых ученых мужей к Б.д.С. и ответы автора (цифра указывает номер письма)

*Андрей Майданский*

ЛОРЕНЦО ВИНЧИГУЭРРА

# Спинозистский ренессанс во Франции (1950—2000).

## Введение

У каждого философа есть две философии:  
одна своя, другая — Спинозы.

*Анри Бергсон*

С огромным удовлетворением мы представляем русскому читателю специальный номер журнала *Логос*, целиком посвященный французскому спинозизму последнего полувека. Выбор текстов для него оказался непрост, учитывая огромное число публикаций, особенно выросшее за последние двадцать лет. Пришлось выбирать и — неизбежно — исключать. Знакомясь с отобранными текстами, читателю не следует поэтому забывать о немалом количестве других авторов, которые и по качеству исследования, и по степени новаторства вполне заслуживали включения в этот сборник. Новый французский спинозизм — это и они. За вычетом мук выбора, на которые нас обрекло такое изобилие, оно — несомненный признак здоровой философской атмосферы. О причинах какой также не лишне поразмышлять.

Французская история философии последних десятилетий уделила Спинозе внимание столь пристальное, что говорить о «французской спинозистской школе» или о «французском спинозизме» не будет преувеличением. Эта школа, хотя и не официальная и не желающая такой быть, имеет тем не менее своих отцов-основателей и свои институты. Среди других рационалистских систем классической эпохи (Декарт, Мальбранш, Гоббс, Лейбниц) Спиноза занимает уникальное место, осмысление которого еще отнюдь не завершено. Отгесненный в течение долгого времени на задворки университетов, исключенный из официальной философии, спинозизм — это, прежде всего, история вынужденного молчания, затем история оригинальной, уникальной мысли.

Об этом свидетельствует история рецепции. Бейль размышлял о «до-спинозовском спинозизме», находя его в языческой греческой и восточ-

ной мысли. Гегель сделал из «восточного мыслителя» Спинозы условие философствования. Бергсон верил в возможность спинозизма без Спинозы. Делёз почти всегда размышлял *вместе* со Спинозой. Наконец, Негри нашел в несвоевременности тот знак, который объединяет Спинозу с другими «проклятыми» мыслителями: Макиавелли, Ницше... Одни видели в Спинозе мысль иных времен и мест, другие — мысль, превзойти которую не удастся никогда. Перефразируя Бергсона, можно сказать, что Спиноза мог бы стать героем двух историй философии: в одной он, в числе прочих картезианцев, довольствовался бы местом арьергарда в череде старых теологических систем; в другой — играл бы роль авангардиста, мятежника и ниспровергателя устоев, устремленного в будущее, в новое мышление, создать которое еще только предстоит. Французский спинозизм последних десятилетий, приложив огромные усилия к тому, чтобы объяснить Спинозу в контексте его времени, ввел его вместе с тем в контекст своего, нашего, времени, дав понять, что его философское творчество несколько не потеряло своего а-топического и а-хронического измерения, что оно навсегда останется несводимым к своей эпохе и что оно несет в себе весть не столько о породившей его прошедшей эпохе, сколько о будущем, возможные контуры которого оно только очертило<sup>1</sup>.

Однако после широко объявленных смертей Бога и человека, после провозглашенного конца «больших нарративов», того, что сегодня называется *modernité*, после конца метафизики, истории, искусства, книги, часть так называемой континентальной (Лиотар, Деррида) и американской (Данто, Серл) философии пыталась взобраться на плечи Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера, чтобы помыслить сам смысл этих концов или завершений в эпоху глобализации. Не так уж и удивительно поэтому, что певший не в такт всем голос спинозизма со свойственным ему радикальным антифинализмом всегда был слышен за хором постструктуралистов, постмодернистов и прочих постфрейдистов и постмарксистов, специализировавшихся на «мышлении конца» и «после конца». В каком смысле, конечно, ничто не ново под спинозовской луной: ничто не запрещает сказать, что французский спинозизм есть лишь один эпизод из серии циклических возрождений и вечных возвращений, которые украсили несколько больших сезонов современной мысли<sup>2</sup>. И все же у спинозистского триумфа была своя специфика и свои причины. Будь то че-

<sup>1</sup> Мы с коллегами посвятили «будущему спинозизма» коллективный сборник *Quel avenir pour Spinoza? Enquête sur les spinozismes à venir*, L. Vinciguerra (éd.), Paris, Kimé, 2001.

<sup>2</sup> Известна роль, которую сыграла дискуссия о пантеизме (применительно к спинозизму позднего Лессинга) в развитии немецкого идеализма. Совсем недавно был выдвинут тезис о сильном влиянии спинозизма на международное Просвещение: см. очень документированное исследование Jonathan Israel, *The Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity (1650–1750)*, New York, Oxford University Press, 2001, хорошо принятое французскими спинозистами, поддержавшими его перевод: *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650–1750)*, Paris, Amsterdam, 2005. Книга вызвала интересную дискуссию: С. Secrétan,

рез Делёза, черпавшего в Спинозе неизбывное вдохновение, или через Лакана и некоторые аспекты психоанализа, или в лице учеников Альтюссера (который и сам прошел через спинозовскую школу) Машрэ, Балибара, или через политическую мысль Негри, спинозизм образует отныне определенную *складку* во французской мысли. Особенно политическая философия Спинозы (*Богословско-политический трактат* и прежде всего *Политический трактат*) и по сей день являются важным источником вдохновения в размышлении о тоталитаризме, сущности демократии и — с недавнего времени — о власти, учреждающей человеческие «множества» [multitudes] в масштабах как местных, так и глобальных.

## I. Довоенное наследие

Прежде чем стать французским, спинозизм был немецким. Однако и прежние, довоенные, французские спинозистские исследования насчитывают несколько важных трудов. XIX век завершился исследованием еще молодого Виктора Дельбоса *Моральная проблематика в философии Спинозы и в истории спинозизма*<sup>3</sup>, впервые обобщившего рецепцию и влияние романтической немецкой философии на французскую мысль, уже несшую печать гегельянства и эклектизма Виктора Кузэна. Спинозизм предстает здесь частью пути, ведущего от Лейбница к Гегелю через Лессинга, Гердера, Гете, Шиллера, Новалиса, Шлейермахера, Шеллинга, чтобы завершиться в примечательном противостоянии кантианской морали этике Спинозы. Распространение спинозизма во Франции这件 связано курсу лекций, прочитанному в Сорбонне Дельбосом в 1912–13. Они были изданы позже и заслуженно снискали репутацию сочинения, счастливо сочетающего глубину и ясность<sup>4</sup>.

Более картезианскими по ориентации были толкования Жюля Ланё и его ученика Эмиля Шартье, более известного под именем Ален (Alain, 1866–1951), харизматического преподавателя философии в лицее Генриха IV, многие ученики которого прославили французскую философию. Поколениям студентов знаком сжатый и емкий *Спиноза* Алена, неоднократно переиздававшийся после своего выхода в 1900. Двадцатые годы стали свидетелями бурной издательской деятельности. Карл Гебхардт подал пример в Германии, издав *Посмертные труды* в 4-х томах (1924), призванные заменить устаревшего Ван Флотена. Во Франции переизда-

T. Dagron, L. Bove (dir.), *Qu'est-ce que les Lumières radicales? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, Paris, Amsterdam, 2007.

<sup>3</sup> Victor Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme*, Paris, Felix Alcan, 1893, rééd. Hildesheim, Zürich, New York, Olms, 1988, переиздано с предисловием Александра Матерона в серии «Travaux et documents du Groupe de Recherches Spinozistes», Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1990.

<sup>4</sup> Victor Delbos, *Le spinozisme*, Paris, Société Française d'Imprimerie et de Librairie, 1916 (1926, 1950, 1993). В это же время была опубликована ныне несколько забытая книга G. Huan, *Le Dieu de Spinoza*, Arras, Schoutheer frères, 1913.



ют *Сочинения* в аннотированном переводе Шарля Аппуна (1907), используемые и до сих пор<sup>5</sup>. Тогда же начинает выходить *Chronicon spinozanum* (5 томов, 1921–27), первый плод сотрудничества европейских спинозистов. Интерес к Спинозе пока не слишком заметен в тени господствующего спиритуализма и служит противовесом неокантианским дискуссиям, в основном в эпистемологии. Характерная фигура здесь — Леон Брюншвик. В книге *Спиноза и его современники*<sup>6</sup> он стремится четко выявить отличия спинозистской доктрины от современных ему систем (Декарт, Паскаль, Мальбранш, Фенелон и Лейбниц). Спиноза выделяется из них, по его мнению, неким «целостным рационализмом», которому свойственна интуиция, преодолевающая метафизические абстракции классического разума. Работа Пьера Лашьез-Рэ *Картезианские истоки Бога Спинозы*<sup>7</sup> сосредотачивается на специфике спинозистских понятий (природа порождающая/порожденная, активная природа протяженности) в их отличии от понятий картезианских.

## II. После войны

Несколько лет назад в интервью, посвященном состоянию спинозистских исследований, Александр Матерон охарактеризовал это состояние к концу пятидесятых годов как «практически нулевое»: любой молодой исследователь, желающий заняться Спинозой, сталкивался фактически с отсутствием отечественной библиографии<sup>8</sup>. Тем более впечатляет контраст этой ситуации с состоянием исследований полвека спустя... Действительно, послевоенный климат не был благоприятен для пробуждения интереса к Спинозе. Экзистенциализм остался к нему практически равнодушен. Спиноза не был в особой чести ни у Сартра, ни у Хайдеггера, ни у Гуссерля<sup>9</sup>. Ссылки на Спинозу нередки у Мерло-Понти, но вряд ли речь может идти о заметном влиянии. В эти годы Спиноза забыт или, в лучшем случае, заключен в скобки. Если он и цитируется, то по учебникам и только чтобы привести в аргументации несколько известных пассажей. На периферии философской сцены кропотливое исследование, разумеется, не прекращается. Выходят *Спинозистские опыты* Андрэ Дарбона<sup>10</sup>, книга Поля

<sup>5</sup> Многократно переиздаваемое в GF-Flammarion, это издание и сегодня используется большинством студентов, хотя, несмотря на неоспоримые стилистические достоинства, оно уже не отвечает современным критериям философского перевода.

<sup>6</sup> Léon Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, Paris, Alcan, 1923, многократные переиздания в PUF (1951).

<sup>7</sup> Pierre Lachièze-Rey, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Paris, Alcan, 1932.

<sup>8</sup> A. Matheron, «À propos de Spinoza. Entretien avec Alexandre Matheron», интервью 20.VI.1997 с P.-F. Moreau и L. Bove, в *Multitudes*, 3, novembre 2000, p. 169–200. Доступно в сети: <http://multitudes.samizdat.net/A-propos-de-Spinoza.html>.

<sup>9</sup> Что не мешает, например, сопоставлению двух мыслителей, которых, кажется, разделяет всё: Jean-Marie Vaysse, *Totalité et finitude. Spinoza et Heidegger*, Paris, Vrin, 2004.

<sup>10</sup> André Darbon, *Essais spinozistes*, Paris, PUF, 1946.

Вернье *Спиноза и французская мысль до Революции*<sup>11</sup>, до сих пор принадлежащая к эталонам<sup>12</sup> и, наконец, коллективный аннотированный перевод (пусть и уступающий по качеству переводу Аппуна) *Полного собрания сочинений* в одном томе, вышедшего в Галлимаре в серии *Плеяда* (1954, 1978)<sup>13</sup>. Но эти плоды историко-философской эрудиции остаются пока незамеченными; их оценят лишь годы спустя, когда в конце 60-х годов равнодушные сменятся живым интересом и французский спинозизм вступит в свой золотой век.

Надо упомянуть и преподавание в Сорбонне и в университете Париж-Нантер Сильвена Зака, чья первая книга *Идея жизни в философии Спинозы*<sup>14</sup> несет на себе печать влияния Бергсона, но вторая, *Спиноза и интерпретация Священного Писания*<sup>15</sup>, как и работа Андрэ Мале «*Богословско-политический трактат*» *Спинозы и библейская мысль*<sup>16</sup>, впервые выявляют огромное философское значение этого важного сочинения Спинозы, до сих пор считавшегося (несомненно, под влиянием немецкой рецепции, а также в силу своего полемического и «ангажированного» характера) второстепенным по отношению к *Этике*. И все же, несмотря на несомненный интерес этих новаторских работ, не им было суждено сыграть роль инициаторов французского спинозистского обновления.

### III. Картезианский путь: разум против опыта

История французской философии тех лет в значительной степени определяется дискуссией вокруг интерпретации философии Декарта. Этот спор отразится и на направлении спинозистских исследований, тем более что многие его участники были прилежными читателями и толкователями Спинозы. Дискуссия, достигшая своего апогея на конференции 1955 года в Руайомоне, посвященной Декарту<sup>17</sup>, хорошо отражала состояние французской философии, разделенной на два лагеря — экзистенциализма и структурализма. Она столкнула, в частности, Фердинана Алжье<sup>18</sup> с Марсиалем Геру. Первый, особенно в своей работе *Метафизическое откры-*

<sup>11</sup> Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954.

<sup>12</sup> Ср. с недавней работой Yves Citton, *L'envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Amsterdam, 2006.

<sup>13</sup> Так же, как и перевод Аппуна, это издание вопреки названию не объединяет все сочинения Спинозы. Не хватает *Compendium grammatices linguae hebraeae*, переведенного лишь в 1968 (переиздан в 1987), и изданного отдельной книжкой у Vrin. Это незаконченное сочинение остается до сих пор мало изученным.

<sup>14</sup> Sylvain Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1963.

<sup>15</sup> *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris, PUF, 1965.

<sup>16</sup> André Malet, *Le Traité théologico-politique de Spinoza et la pensée biblique*, Paris, Les Belles Lettres, 1966.

<sup>17</sup> См. труды: *Descartes*, Cahiers de Royaumont, Paris, 1957.

<sup>18</sup> Ferdinand Alquié (1906–1985), профессор философии в Сорбонне, автор многих трудов о Декарте, Канте, Мальбранше. Друг Андрэ Бретона, он опубликовал *Философию сюрреализма*.

тие человека у Декарта<sup>19</sup>, отстаивает «экзистенциалистское» толкование *Размышлений о первой философии*, согласно которому картезианство должно быть понято исходя из опыта мышления «меня», моего «я», чье конкретное существование несводимо к мышлению. Не желая подчиниться никакой по определению абстрактной и вневременной системной логике, Алкье предлагает эволютивную интерпретацию творчества Декарта и стремится вписать его доктрину в историю одного переживания. Тем самым он прочитывал *cogito* как проявление не чистого духа или разума вообще, а конкретно существующего эго, не сводимого к его *cogitatio*<sup>20</sup>.

Марсиаль Геру выступил с острой критикой такого подхода, предложив обращать внимание только на аргументативный строй, исходя из которого *Размышления о первой философии* разворачивают свою строго понятийную логику<sup>21</sup>. Здесь сталкиваются, таким образом, не просто два способа читать тексты, но и две философские чувствительности. По ту сторону полемики перед нами вновь возникает паскалевское противостояние «духа геометрии», верного строгости мысли (представленной в Геру), и «духа чуткости», воплощенного более в Алкье, согласно которому жизнь всегда выходит за рамки, предусмотренные для нее мыслью.

Сходная оппозиция не замедлила проявиться в толковании двумя этими авторами Спинозы, подтверждая ту особенность, что во Франции интерес к Спинозизму «родился из ребра» картезианских штудий. Отсюда неизбежность (и многократная повторяемость) вопроса, был ли Спинозизм в сущности лишь логическим завершением положений, скрыто сохранившихся в картезианстве, или, наоборот, следует видеть в нем радикальное антикартезианство, все следствия которого нам еще только предстоит постичь. Зажатая между двумя этими решениями, Спинозистская экзегетика часто обрекает себя на маятниковое колебание удаления-приближения по отношению к Декарту<sup>22</sup>. Однако этот «окольный путь» через Декарта был необходим для сведения счетов с тем романтическим Спинозой, которого завещала французам немецкая философия.

<sup>19</sup> Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF 1950.

<sup>20</sup> Влияние Алкье ощутимо и до сих пор, в первую очередь у учеников: Jean-Marie Beysade (*La philosophie première de Descartes: le temps et la cohérence de la métaphysique*, Paris, Flammarion, 1979) и Jean-Luc Marion (*Sur l'ontologie grise de Descartes: science cartésienne et savoir aristotélicien dans les «Regulae»*, Paris, Vrin, 1981), хотя вторая книга более ориентирована на феноменологию и философию Хайдеггера.

<sup>21</sup> См. резюме и итоги этого спора в: P. Macherey, *Querelles cartésiennes*, <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/archives/archivesset/seminaires/sem/Macherey06112002.html>. Машрэ пишет, в частности: «Между 1950 и 1970 годами Геру и Алкье были корифеями-соперниками, которые, не сводя друг с друга критического взгляда, делили во Франции поле университетского обучения по истории классической философии» (р. 3).

<sup>22</sup> Остается надеяться на свет, который должно пролить систематическое исследование *Принципов философии Декарта* (1663), остающихся по сей день малоизученными. Это, однако, единственное сочинение Спинозы, опубликованное под его именем. Оно принесло ему и первое признание.

Симптоматично в этом смысле толкование Спинозы Фердинандом Алкье. В своем курсе лекций 1958/59 года в Сорбонне, а двадцать лет спустя в *Рационализме Спинозы* Алкье объявил без обиняков, что не смог понять Спинозу. Не исключая априори возможности доступа для разума к спинозовской интуиции, он охотно признавался, что как картезианец никогда не испытал третьего вида познания<sup>23</sup>. Отсюда один шаг оставался до того, чтобы увидеть в картезианстве эпистемологическое препятствие для понимания спинозизма, и этот шаг сделали те, кто приветствовали в Спинозе атипичное исключение из всей западной традиции и носителя иной парадигмы рациональности и духа современности. Некоторые надеются написать «другую» историю философии, в которой фигура Спинозы, наконец, займет подобающее ей место рядом с Демокритом, Эпикуром, Макиавелли, Марксом.

#### IV. Славные шестидесятые: новый фундамент

Сколь бы необходимым и исторически обоснованным ни было это столкновение с Декартом, его одного вряд ли хватило бы, чтобы открыть во Франции новую эпоху спинозистских исследований. Свою роль сыграл и импульс со стороны неортодоксальных марксистов и структуралистов. Как и во многих других общественных областях, 1968 год и здесь обозначил поворот. Почти одновременно выходят комментарий Марсиаля Геру к первой части *Этики*<sup>24</sup>, книга Ж. Делёза *Спиноза и проблема выражения*<sup>25</sup> и *Конечная перспектива «Этики» и проблема единства спинозизма: автономия как спасение* Бернара Руссэ<sup>26</sup>. Через несколько месяцев выходит первая работа Матерона *Индивид и общность у Спинозы*<sup>27</sup>. Эти четыре не связанные между собой книги<sup>28</sup> положили начало подлинному спинозовскому ренессансу, осязаемому и до сих пор. Не будет преувеличением сказать, что они заложили новый фундамент, если учесть выполненную ими двойную сверхзадачу: во-первых, они дали новые критические основы, на которых зиждет-

<sup>23</sup> «Признаюсь, что потому считаю себя картезианцем [...], а не спинозистом, что всегда в состоянии ответить философии Декарта определенным подлинным личным опытом, тогда как неспособен на это по отношению к философии Спинозы, которую, может быть, просто плохо понимаю» (F. Alquié, *Leçons sur Spinoza. Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza. Servitude et liberté selon Spinoza*, Paris, La Table Ronde, p. 207; см. также *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, 1981, и особенно предисловие «Непонятность *Этики*», p. 9–12).

<sup>24</sup> *Spinoza. Dieu (Éthique I)*, Paris, Aubier-Montaigne 1968.

<sup>25</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.

<sup>26</sup> Bernard Rousset, *La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme: l'autonomie comme salut*, Paris, Vrin, 1968.

<sup>27</sup> Alexandre Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, Aubier Montaigne, 1969, 1988<sup>2</sup>.

<sup>28</sup> К ним можно прибавить и Jean Préposiet, *Spinoza et la liberté des hommes*, Paris, Gallimard, 1967.

ся работа последующих поколений историков философии; во-вторых, обозначили разрыв с предыдущим поколением исследователей. Геру, Матерон и Делёз, каждый по-своему, составили эпоху в Спинозистской интерпретации.

## V. «Мистицизм без тайн» Геру

Профессор в Страсбурге, затем в Сорбонне, наконец, с 1953 до 1963 года в Коллеж де Франс, где он сменил Этьена Жильсона, Марсиаль Геру (1891–1976) посвятил последние годы своей жизни изучению *Этики*. Из объемного замысла написать три тома комментариев к пяти частям *Этики* воплотить удалось лишь два первых тома<sup>29</sup>. Это произведение, прерванное смертью автора, остается и по сей день непревзойденным в своем роде<sup>30</sup>. Оно возвещает новый род чтения, который, следуя за мыслителем строка за строкой, кропотливо исследует каждую деталь его явной и скрытой аргументации. Буква сочинения изучается здесь, прежде всего, чтобы восстановить внутреннюю архитектонику с помощью так называемого интерналистского метода, состоящего в объяснении мысли на основе внутреннего единства. Понять *Этику* juxta propria principia, т. е. «согласно собственным принципам» ее автора, таким было намерение Геру. Его метод противостоял подходу Хэрри Острина Вулфсона (1887–1974)<sup>31</sup>; по крайней мере, в этом был убежден сам Геру,

<sup>29</sup> Martial Gueroult, *Dieu (Éthique I)*, Aubier Montaigne, Paris, 1968; *Spinoza (Éthique II), L'Âme*, Aubier Montaigne, Paris, 1974. Кое-кто высказал гипотезу, что Геру столкнулся с трудностью увязки первых двух частей *Этики* с третьей, т. е., иначе говоря, что помехи в продолжении проекта были больше интерпретационными, чем просто биографическими. Так или иначе, черновик к *Комментарию к IV и V частям Этики Спинозы*, оставленный Геру в виде 101 страницы машинописи, ходит по рукам французских Спинозистов, практически никогда не упоминаясь в библиографиях. Независимо от того, испытывал ли их лично Геру, но трудности, связанные с разрывом в данном месте текста *Этики* знакомы многим ее читателям. Как мы увидим, если немецкие экзегеты XIX века отдавали предпочтение Спинозизму онтологическому, то французский Спинозизм, и особенно после Геру, отчетливо склоняется к трем последним частям *Этики*.

<sup>30</sup> Комментарий Геру продолжает традицию комментариев, но превосходит оба предыдущих — Lewis Robinson, *Kommentar zu Spinozas Ethik*, Leipzig, Felix Meiner, 1828, и Harold H. Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza (Ethica ordine geometrico demonstrata)*, New York, Russell & Russell, 1964 — по размаху, уровню и объему.

<sup>31</sup> Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning*, Harvard University Press, 1934–1962; французский перевод: *La philosophie de Spinoza. Pour démêler l'implicite d'une argumentation*, Paris, Gallimard, 1999. Можно задаться вопросом о причинах такой задержки с переводом. Франция, действительно, не всегда выказывала расторопность в деле переводов философских текстов. Несмотря на бесспорное улучшение в последние годы, здесь переводят мало и поздно по сравнению с другими странами (например, Италией). В случае же книги Вулфсона, суровое (и отнюдь не всегда справедливое) суждение Геру возымело свой вес. Если Вулфсон проявил чуткость к «стилистическим сходствам в аргументировании» (р. 27) между авторами, взятыми из разных исторических контекстов, то

поскольку он систематически оспаривал его толкование в своих лекциях в Коллеж де Франс. После крупных монографий, посвященных Декарту, Беркли, Лейбницу, Мальбраншу, комментарий Геру был наилучшим, что могла произвести «монадологическая» концепция истории философии. Великие философские системы, подобно монадам, строятся тут согласно внутреннему порядку оснований, независимо от других систем. Неудивительно, что такой подход оказался особенно плодотворным в исследовании соразмерной ему мысли, выстроенной в геометрическом порядке.

Абсолютный рационализм и полная понятность реальности — вот основы, на которых зиждется тот храм разума, который Геру видит в *Этике*. Комментарий разбирает его архитектуру и игру сил, удерживающих все здание, охватывая ряд составляющих одно целое фундаментальных положений: «что посредством адекватной идеи Бог и человек познают природу вещей саму по себе; что атрибуты составляют само бытие субстанции, не существующей помимо них; что те из них, которые нам известны, известны нам такими, каковы они суть сами по себе; что Бог не есть творящий интеллект; что божественный интеллект и составляющий часть его интеллект человеческий проистекают от Бога и суть единой природы; что субстанция неделима, что природа целого полностью присутствует в каждой части; что причина и следствие, соизмеримые в некотором смысле, несоизмеримы в другом; что часть в любом случае соизмерима с целым; что правильное (т. е. адекватное) познание переходит от целого к частям; что оно есть генетическая, интуитивная дедукция, что его операции непосредственно охватывают генетическую геометрию, что эта геометрия служит образцом для всякого истинного познания и, следовательно, для всякой истинной метафизики [...]; что поскольку никакое познание не может осуществиться вне дедукции геометрического типа, то любая попытка понять *Этику*, совлекая ее форму, равносильна желанию достичь истины через отрицание самого процесса, который только и делает эту истину возможной и т. д.»<sup>32</sup>

Цель Геру, несомненно, — дать единственно верное толкование, отделяя правильное от ложного и избегая дурных интерпретаций, блуждающих в системе, как путник в лабиринте. Самая верная нить Ариадны, следовать которой он предлагает, — это полная умопостижимость [l'intelligibilité] Бога и вещей, взятая как подлинное кредо Спинозизма, понятого двояко — и как «абсолютное знание», и как «абсолютная вера»; он, по ставшему знаменитым выражению, есть «мистика без тайны» [mystique sans mystère]<sup>33</sup>. Отсюда становится понятным, почему Ге-

Геру видел в этом только лазейку, чтобы ускользнуть от требования разобраться во внутренней логике системы.

<sup>32</sup> Martial Gueroult, *Dieu (Éthique I)*, p. 12–13.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 9.

ру так серьезно воспринимает философский строй *Этики*: геометрический порядок ее аргументации есть не что иное, как объективный строй самой реальности, поскольку его выражением этот порядок и является. Такой коренной передел принципов интерпретации *Этики* позволил пересмотреть некоторые традиционные штампы, как, например, пресловутый пантеизм («всё есть Бог»), в который обычно рядят Спинозу. В первой части своего труда Геру приводит 15 причин, по которым следует говорить, скорее, о «панэнтеизме» [panenthéisme] («всё в Боге, не будучи Богом»), что дает возможным спасти онтологическое различие между вещами, сущность которых заключает в себе существование, и теми, чье существование не заключено в их сущности. Другой пример пересмотра старого стереотипа — мастерское решение Геру запутанного вопроса о взаимоотношении субстанции и атрибутов<sup>34</sup>. Возвращаясь к старому и поныне не угасшему в немецкой философии спору, Геру отстаивает и развивает позицию, некогда защищавшуюся Куно Фишером: что субстанция реально конституируется своими атрибутами, — против формалистской интерпретации, делавшей в неокантианском духе из атрибутов простые формы интеллекта, которые тот проецирует на субстанцию, саму по себе неопределенную. В те же интерпретативные рамки вписывается ставшая знаменитой трактовка «субстанции, состоящей из единственного атрибута»<sup>35</sup> (по поводу первых восьми теорем *Этики*), которая оригинально передает ход дедукции, определяющей природу абсолютной бесконечности субстанции. Эти страницы составили эпоху в Спинозистских исследованиях и являются важной частью вклада Геру в понимание онтологии Спинозы.

Сколько бы ни благоговел комментарий перед буквой текста, он никогда не свободен от интерпретации. Иногда подход Геру небезосновательно характеризуется как неоплатонический. Не в том смысле, что Спинозизм сближается с исторически известными формами неоплатонизма (например, Марсилио Фичино или Николая Кузанского), а в том, что его подход естественным образом тяготеет к гипостазированию выявляемых различий, а то и к созданию таких различий, которые принуждают его проделывать более или менее произвольные вмешательства в текст, чтобы выявить управляющую ими структуру. Эта тенденция, несомненно, присуща самой природе комментария, поскольку, стремясь зафиксировать различные логические артикуляции определенной философской мысли, он неизбежно останавливает ее движение. Так, часто под пером Геру *процесс* легко превращается в процессию, отношение — в переход. Вообще, любое прочтение, ставящее задачей сделать явным неявное, подвергает себя опасности внесения объяснительных схем, скорее отвечающих заботе толкователя о связности, нежели служащих большей понятности текста.

<sup>34</sup> См. в этом номере *Логоса*.

<sup>35</sup> Martial Gueroult, *Dieu (Éthique I)*, ch. 3, p. 107–140.

И тем не менее именно с работами Геру французская история философии освободилась от зависимости перед авторитетом немецкой традиции, которой она стольким и столь долго была обязана. Геру был среди последних во Франции, кто еще цитировал и обсуждал великих немецких историков философии XIX века – Эрдмана, Камерера, Тренделенбурга, Фишера. Его Спиноза уже не тот «опьяненный Богом», что так привлекал романтиков; это, скорее, «опьяненный Разумом» [ivre de Raison], разрешивший проблемы классической метафизики и ее вековые конфликты с теологической традицией. Комментарий Геру глубоко обновил понимание спинозизма и положил начало методу интерпретации, который, оформившись под влиянием структуралистов, и до сих пор служит точкой отсчета и непревзойденным авторитетом<sup>36</sup>. Он надолго изменил сам способ чтения текстов, подобных *Этике*. После него уже невозможно довольствоваться «быстрым» чтением, ставшим отныне синонимом приблизительности и спешки.

## VI. Основы политической науки по Матерону

Труд Геру сохранил свое значение прежде всего благодаря своему архитектурному методу и монадологической модели истории философии. Подход структуралистского типа, а также принцип внутреннего чтения свойствен и первой книге Александра Матерона *Индивид и общность у Спинозы*<sup>37</sup>. Но на этом сходство заканчивается. Несмотря на часто проводимые параллели, мотивации и ориентации двух авторов сильно различаются. Матерон начинает там, где остановился Геру, т. е. на части III *Этики*<sup>38</sup>. Матерон перенимает у него тем не менее принцип полной умопостижимости реальности, к которому он добавляет принцип нередуцируемой индивидуальности вещей, а из него выводит метафизический и этический индивидуализм<sup>39</sup>. Матерон следует двум магистральным линиям: конституированию индивидов, от простейших к сложнейшим, согласно их физическому определению телесного соединения, и связи этого конституирования с естественно-законным имманентизмом Спинозы (см. *Политический трактат*, II, § 3), по которо-

<sup>36</sup> По словам Делёза, «эта книга заложила фундамент по-настоящему научного изучения спинозизма» (G. Deleuze, «Spinoza et la méthode générale de M. Guérout», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1969, n° 2, p. 426–437).

<sup>37</sup> Alexandre Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, Aubier Montaigne, 1969 (1988). Это признает и сам Матерон: «С точки зрения методологической, замечания Геру о моей работе очень помогли мне; а метод исследования в его книге о Декарте был для меня подлинным образцом: вот как я хотел бы работать!» (A. Matheron, *À propos de Spinoza*, p. 171).

<sup>38</sup> «Любая вещь сообразно своему могуществу (quantum in se est) пытается длиться в своем бытии». Такова, согласно Спинозе, единая исходная точка для любой теории страстей, для любой Политики и любой Морали», так начинается книга Матерона *Индивид и сообщество у Спинозы* (1988, p. 9).

<sup>39</sup> *Individu et communauté chez Spinoza*, pp. 21, 23.



му мощь *sonatus*'а есть единственный источник права (*jus sive potentia*). Это открывает путь к анализу законов как жизни, основанной на страстях, так и жизни разумной в перспективе конституирования человеческих индивидов в недрах обществ, задающих характер их связи: монархии, централизованной или федеральной аристократии, демократии.

Согласно Матерону, вечность располагается на двух уровнях. Она сначала толкуется как этический фундамент и разворачивание индивидуальной вечной жизни, чтобы лечь в основу ставшего знаменитым тезиса о сообществе мудрых, понятом как «коммунизм душ»<sup>40</sup>. Эсхатологическая перспектива, логически вытекающая из данного толкования, представляет метаисторический горизонт, на приближение к которому может уповать рационально понятое человечество, даже если ему и не суждено когда-либо его достичь. Понятно, что такой подход имел следствием надежду на возможность вычитывания из Спинозы (а не Маркса, причем задолго до него и, может быть, с меньшей глубиной) базисных понятий для обоснования науки о социальных и политических практиках. Однако в намерения Матерона входило не столько возвести учение в незыблемую ортодоксию, сколько вдохнуть новую жизнь и даже продолжить ту дедуктивную работу *Этики*, которую сам Спиноза в начале части II объявил виртуально бесконечной. Мыслить *Спинозой* могло привести к Спинозе столь же неизвестному, сколь и неожиданному<sup>41</sup>. Если интерпретация Матерона сыграла такую ключевую роль в спинозистском ренессансе, то прежде всего благодаря своему стремлению читать Спинозу «дальше Спинозы», выходя за его рамки, вместе с тем никогда не создавая впечатления, что покидает его. Это был наилучший способ продемонстрировать внутреннюю плодотворность такого текста, как *Этика*, этой подлинной «мыслительной машины».

Вторая книга Матерона еще лучше иллюстрирует этот метод, соединяя строгость и интерпретативную энергию<sup>42</sup>. На основе довольно ограниченного числа текстов он выявляет целую спинозистскую христологию. Решение рациональных проблем, касающихся природы исторической и философской фигуры Христа, а также границ знания о нем важно не только для оценки Христа в христианском Писании, но и требует передела границ самой спинозистской антропологии. Для многих Матерон является самым оригинальным интерпретатором во француз-

<sup>40</sup> *Individu et communauté chez Spinoza*, p. 612.

<sup>41</sup> У Матерона часто встречаются выражения типа «Спиноза этого не сказал, но мог бы сказать», что ясно указывает на претензию интерпретатора если не заменить автора, то, опираясь на него, эвристически продолжить его мысль. Дружеская кличка «*Spinoza redivivus*», которой наградили его некоторые ученики, хорошо выражает, то, чем была фигура Матерона для молодого поколения.

<sup>42</sup> См. также его статью «*L'anthropologie spinoziste?*», а также часто цитируемую статью «*Spinoza et la sexualité*» (обе в книге: A. Matheron, *Anthropologie et politique au XVII<sup>e</sup> siècle (Etudes sur Spinoza)*, Paris, Vrin, 1986).

ском Спинозизме четырех последних десятилетий. Он остается образцом и авторитетом и сегодня и не только во Франции<sup>43</sup>.

## VII. Спиноза Делёза: философия выражения

Интерес к Спинозе со стороны Делёза, ощутимый уже в *Различии и повторении*<sup>44</sup>, пересекается с критической рефлексией вокруг структурализма, доминирующего течения 60-х годов. Он также идет своими путями, независимыми от современников. У присутствия Спинозы в мышлении Делёза есть свои причины, если верить его утверждению, что он носил Спинозу в сердце еще прежде, чем в разуме. Так или иначе, самым рефлексивным его трудом остается *Спиноза и проблема выражения*<sup>45</sup>. Эта интерпретация, одна из самых антикартезианских<sup>46</sup>, исходит из понятия («выражение»), только кажущегося второстепенным, а на самом деле играющего важнейшую роль в абсолютно решающих местах текста, например, в дефиниции 6 *Этики*, посвященной Богу. Своеобразно трактуя понятие выражения, Спиноза, согласно Делёзу, преобразовал эманатизм, свойственный неоплатонической традиции, в новый тип имманентизма<sup>47</sup>. Делёз предпринял попытку через этот жест, интуитивно, вскрыть подоплеку этого мышления.

Этой интерпретации нельзя отказать в заслуге смелой атаки на трудности спинозизма, часто считавшиеся непреодолимыми. Проблема отношения субстанции и атрибутов, бесконечного и конечного, проблема индивидуации единичных сущностей — повсюду действует философский гений Делёза. Его рабочие гипотезы, — как, например, об «интенсивных количествах», — которые он выдвигает, чтобы мыслить единичные сущности, включенные в атрибуты Бога как степени могущества божественной сущности<sup>48</sup>, представляют собой еще и спекулятивные усилия по решению «вечных вопросов» спинозизма. Сходным образом, возвращение к гипотезе о возможном скотистском влиянии на спинозовскую мысль, исторически опирающееся на обильные указания *Словаря* Пьера Бейля, обладает той заслугой, что оно пытается прояснить доктрину, характеризующуюся унивокальностью субстанции в бесконечном выражении ее атрибу-

<sup>43</sup> «Аналитический» стиль, свойственный методу Матерона, благоприятствовал относительно хорошему его приему в англосаксонской философии, диалог с которой начался уже в 80-е годы.

<sup>44</sup> *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968.

<sup>45</sup> *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968. Делёз посвятил Спинозе и еще одну работу: *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981.

<sup>46</sup> Делёз считает Спинозу антикартезианцем даже в терминах и понятиях, которые он заимствовал прямо у Декарта, как, например, теория дистинкции и понимание аксиом: ср. *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 31–32, и ch. X, p. 140–152.

<sup>47</sup> Ср. *Spinoza et le problème de l'expression*, ch. XI, p. 153–169.

<sup>48</sup> Ср. *Spinoza et le problème de l'expression*, ch. XII, p. 173–182; см. также *Différence et répétition*, p. 314–327.

тов<sup>49</sup>. Эта книга, несомненно украсившая собой один из плодотворнейших периодов французской философии, является образцовым синтезом философии и ее истории.

При том, что в своей интерпретации Делёз пересматривает все классические темы Спинозизма, его прочтение не скрывает своей зависимости от Бергсона и Ницше. Именно с Ницше Делёз в конце концов сближает Спинозу<sup>50</sup>. Его интересует в Спинозе прежде всего мыслитель желания и генеалог морали, размышляющий, в частности, о зле и статусе печали (в переписке с Блейенбергом). Делёзовская интерпретация остается на сегодняшний день самой стимулирующей. Если спинозизм воспринимается сегодня как мысль, которая как никакая другая близка нам и из которой мы можем черпать ответы на важные вопросы современности, этим мы в большой степени обязаны Делёзу<sup>51</sup>.

Как не обратить внимание в этой связи на то, что Спиноза остался довольно чужд современникам Делёза. Фуко практически не упоминает его<sup>52</sup>. Деррида пока невосприимчив к Спинозе и воздаст ему должное гораздо позже<sup>53</sup>. Известно отвращение Левинаса к амстердамскому еврейю, интерес же к нему Рикёра также пробудился довольно поздно. Особого разговора заслуживает Бурдьё, поскольку он, несомненно, был глубоко знаком с философией Спинозы, что в особенности явствует из его понимания социального детерминизма. Но верно и то, что антропология, лежащая в основе его социологии социальных практик, несет на себе печать паскалевского пессимизма, нейтрализующего наиболее явные спинозистские черты его мысли.

Вопреки этому сопротивлению, а, может быть, и благодаря ему, к этому времени, наконец, складываются условия для настоящего подъема исследований учения Спинозы. В 70-е годы возникают журналы, полностью посвященные спинозовским исследованиям<sup>54</sup>, выходят первые

<sup>49</sup> Ср. *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 52–58; см. также *Différence et répétition*, p. 52–60.

<sup>50</sup> G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris, Édition de Minuit, 1981.

<sup>51</sup> Поэтому среди молодых французских спинозистов не редки те, кто относится с равным интересом к Спинозе и Делёзу. Показательный пример такой тенденции дает François Zourabichvili (1965–2006): см. его книги *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994; *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, PUF, 2002 и *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, PUF, 2002.

<sup>52</sup> На трех с половиной тысячах страниц его *Dits et écrits* имя Спинозы упоминается всего 6 раз: Фуко, и только в период 1958–1975 (т. I и II), посвящает ему несколько строк, самые интересные из которых связаны с темой политического действия. По поводу цитаты из *Трактата об усовершенствовании интеллекта в Истории безумия в классическую эпоху (Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961, p. 175) можно обратиться к комментарию Машрэ (P. Macherey, «L'actualité philosophique de Spinoza (Heidegger, Adorno, Foucault)», *Avec Spinoza. Études sur la doctrine de l'histoire du spinozisme*, Paris, PUF, 1992, p. 222–236).

<sup>53</sup> Jacques Derrida, *Le droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 476.

<sup>54</sup> *Cahiers Spinoza*, Paris, Éditions Répliques, вышло 6 номеров, начиная с 1977; *Bulletin de bibliographie spinoziste, Archives de philosophie*, Paris, начиная с 1979 ставший ежегодником; несколько позже начнет выходить *Studia spinozana* (1985).

библиографии<sup>55</sup>, первые словари<sup>56</sup>, справочники, индексы и статистические регистры к текстам<sup>57</sup>. Эти научные инструменты, ставшие результатом огромной кропотливой работы, хотя и несколько устаревшие на сегодняшний день, оказали — задолго до прихода информатики — огромное воздействие на методы исследования и подход к текстам.

### VIII. Спиноза до и после Маркса

Политические аспекты спинозизма, оставившие Геру и Делёза практически равнодушными, оказались для Матерона исходной точкой для всей его интерпретации. Может быть, в этом следовало видеть намекающуюся смену поколений. Новая спинозистская волна проявила куда большую открытость к политической рефлексии радикально левого крыла парижской философской сцены, пришедшей в возбужденное движение после событий 1968 года. Спинозизм становится теперь прекрасной концептуальной лабораторией по выработке политической антропологии марксистского чекана. Теперь к Спинозе обращаются потому, что видят в нем предшественника Маркса. Это можно сказать и о Матероне<sup>58</sup>, и о Бернаре Руссе (Bernard Rousset, 1929–1997), и о Робере Мисраи<sup>59</sup>, и об учениках Альтюссера Пьере Машрэ и Этьене Балибаре, об Андрэ Тозеле и, конечно, об Антонио Негри. Несмотря на общую марксистскую платформу, о них, разумеется, нельзя сказать, что их позиции сходны. Отнюдь! Их личный выбор перед лицом больших исторических перемен, пройденные ими непохожие пути и, наконец,

<sup>55</sup> Alain Garoux, *Spinoza: Bibliographie 1971–1977*, Université de Reims, Centre de philosophie politique, 1981; Jean Préposiet, *Bibliographie spinoziste. Répertoire alphabétique, registre systématique, textes et documents*, Paris, Les Belles Lettres, 1973. Несколькo забытый критикой, Препозье написал еще и *Histoire de l'anarchisme*, Paris, Tallandier, 1993 (2005).

<sup>56</sup> Emilia Boscherini-Giancotti, *Lexicon Spinozanum*, 2 vol., La Haye, Martinus Nijhoff, 1970. Профессор университета в Урбино, Эмилия Джанкотти (1930–1992) была одной из центральных фигур итальянского спинозизма. Она поддерживала тесные связи с французскими спинозистами 70-х и 80-х годов и координировала ряд совместных исследований. См., например, *Spinoza nel 350° anno della nascita. Atti del Congresso, Urbino 4–8 ottobre 1982*, Napoli, Bibliopolis, 1985.

<sup>57</sup> Michel Guéret, André Robinet, Paul Tombeur, *Spinoza. Ethica. Concordances index, liste de fréquences, tables comparatives*, Louvain, Université Catholique de Louvain, 1977.

<sup>58</sup> Матерон выходит из партии в 1957, чтобы вернуться в нее с 1964 по 1978. Как говорит он сам: «я всегда симпатизировал оппозиционерам, будь то Альтюссер или Лабика, мои ученики или люди из круга журнала *Dialectiques*. Я оставался просто марксистом в широком смысле слова», А. Matheron, *À propos de Spinoza. Entretien*, p. 173. В этом широком смысле и за редкими исключениями можно сказать в целом о французском спинозизме 70-х годов, но и спинозизме итальянском.

<sup>59</sup> Robert Misrahi (род. в 1926) стоит особняком среди французских спинозистов, хотя он и посвятил всю свою жизнь изучению и преподаванию Спинозы в Сорбонне. Среди его многочисленных работ стоит отметить *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Londres, New York, Gordon & Breach, 1972.

их столь различные темпераменты дали в итоге очень разнообразные, часто взаимоисключающие подходы, хотя и всегда открытые спору и диалогу.

Хотя исследования марксистского толка не только внесли в анализ текстов критическую строгость, но и способствовали лучшему пониманию доктрины за счет более внимательной реконструкции историко-культурного контекста ее творца<sup>60</sup>, но в силу тех же причин встреча марксизма и Спинозизма не могла в свою очередь не породить новых трудностей и парадоксов. Не так уж просто сделать из Спинозы предтечу Маркса. Более того, попытка превратить Спинозу в защитника революции (в том ее смысле, который вошел в привычку после Французской революции) грозила кричащими анахронизмами и откровенной несуразницей. Ничто не гарантировало совместимость спинозовского представления об истории с диалектическим материализмом, какую форму ему ни придавай. И надо признать, что от этих трудностей никто не пытался улизнуть, никто не закрывал на них глаза. Они стали, напротив, поводом для еще более тщательных исторических исследований и критической рефлексии, продуктивной как в плане теоретическом, так и для интерпретации. Можно вспомнить в этой связи эффект, произведенный первой книгой о Спинозе Пьера Машрэ *Гегель или Спиноза*<sup>61</sup>. С одной стороны, книга знаменовала собой завершение эмансипации французского спинозизма от опеки немецкого идеализма, с другой — демонстрировала как потенциал, так и трудности и даже тупики, которыми было чревато вписывание спинозизма в диалектическую традицию.

Однако чувствительность к марксизму, господствующая в эти годы, вовсе не исключала ориентаций другого типа, с которыми она вступала в дискуссию и взаимодействие. Разнообразие подходов дало открытые дебаты на основе общей увлеченности Спинозой, как, например, споры вокруг *Богословско-политического трактата*. Если для Андрэ Тозэль<sup>62</sup> важна была прежде всего радикальная критика всякой религии как суеверия, то другие толкователи — Станислас Бретон (1912–2005)<sup>63</sup>, Жаклин Лагрэ<sup>64</sup> или Анри Ло<sup>65</sup> — доказывали плодотворность христианского прочтения: просвещенному верующему определенный спинозизм не повредит, напротив, его надежда лишь укрепится философией, которая незаслуженно считалась атеистической и кощунственной.

<sup>60</sup> Ср., например, Etienne Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985.

<sup>61</sup> Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris, Maspero, 1978.

<sup>62</sup> André Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude: essai sur le Traité théologico-politique*, Paris, Aubier, 1984; *Du matérialisme de Spinoza*, Paris, Kimé, 1994.

<sup>63</sup> Stanislas Breton, *Spinoza: théologie et politique*, Paris, Desclée, 1977.

<sup>64</sup> Jacqueline Lagrée, *Spinoza et le débat religieux: lectures du Traité théologico-politique: en hommage à Stanislas Breton*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2004.

<sup>65</sup> Henri Laux, *Imagination et religion chez Spinoza: la potentia dans l'histoire*, Paris, Vrin, 1993.

Эти годы были и периодом столкновения Спинозизма с другими философскими системами, особенно с атеистическим материализмом Гоббса, другим источником политической рефлексии. Следствием стало более четкое различие двух мыслителей, часто сближавшихся под предлогом общей идеи власти<sup>66</sup>. Очевидно, что Гоббс и Спиноза оба размышляют над абсолютной властью государства в связи с властью индивидов, но отныне ясно и то, что они делают это отличными друг от друга, если не сказать противоположными, способами. Под влиянием Матерона (а затем и Негри) французские спинозисты заново пересмотрели весь корпус сочинений Спинозы в свете двух последних трактатов, приходящихся приблизительно на десять последних лет жизни Спинозы. Поэтому, за редким исключением, онтология отступила на второй план, представ не столько «божественной наукой» (как это бывало в прошлом), сколько пролегоменами к антропологии аффектов и политической науке. Больше внимание теперь привлекали тексты, ранее мало читаемые: части III и IV *Этики*, *Богословско-политический трактат* или *Политический трактат*.

Именно в лоне того спинозизма, который в некотором смысле (с годами непрерывно расширявшемся) может характеризоваться как марксистский, развивались самые разные спинозизмы, вступавшие друг с другом в конфликтное и плодотворное взаимодействие, корректировавшие друг друга и искавшие точки сближения и согласия на интеллектуальном пути, отмеченном различного рода политическими запросами. Поэтому спинозизм был тем образом мысли, который, продолжая составлять предмет исторического исследования, позволяет выработать теоретический инструментарий для критической работы, направленной на современную проблематику. Вот почему спинозистами называют себя сегодня не столько те, кто изучает и интересуется мыслью такого-то философа голландского «золотого века», сколько те, кто определенным образом использует и применяет его мысль и отстаивает право на это.

## **IX. Спиноза дикарь и ниспровергатель: Тони Негри**

К таким мыслителям следует прежде всего отнести Тони Негри (род. в 1933), чей интерес к Спинозе восходит к периоду, предшествовавшему его трениям с итальянским правосудием по поводу деятельности, связанной с внепарламентскими левыми группировками и вооруженной борьбой 70-х годов. Спинозизм служит Негри не только постоянным источником рефлексии над происхождением, структурой и функционированием власти, но и верным спутником мысли и политического действия. Во время своего парижского изгнания (1983–97) Негри участво-

<sup>66</sup> Это относится к конгрессу в Урбино (Италия) в 1982. См. упомянутое выше издание: *Spinoza nel 350° anno della nascita. Atti del Congresso, Urbino 4–8 ottobre 1982.*

вал в создании журнала *Futur antérieur*, а затем — из его пепла — начиная с 1998, журнала *Multitudes*. Первая его книга *Дикая аномалия: мощь и власть у Спинозы*<sup>67</sup> была сразу встречена как самое законченное исследование в области марксистских работ о Спинозе и вызвала резонанс далеко за пределами собственно спинозистских кругов. Имманентизм и антифилиализм Спинозы предстали здесь как альтернативная мыслительная парадигма внутри истории метафизической традиции. Откуда идея спинозистской «аномалии» и Спинозы как мыслителя-«дикаря», восставшего против онтологической традиции. Эта историческая гипотеза зиждется на относительном снижении значения двух первых глав *Этики* в пользу трех последних, которые, по мнению Негри, были написаны сначала и образуют сердцевину изначального плана *Этики*. Согласно этой гипотезе, концептуальный аппарат главы *О Боге*, написанной Спинозой постфактум и в качестве введения в собственно его мысль, служил ему «машиной войны» против господствующих философских идеологий — прошлых, настоящих и будущих. Этот Спиноза, «подрыватель основ»<sup>68</sup> и освободитель, входит, таким образом, в другую историю философии, почетные места в которой уже заняты Демокритом, Лукрецием, Макиавелли и далее Ницше и Марксом.

В ходе распада коммунизма на Востоке, общего кризиса исторического марксизма и нарастающего осознания глобализации политических, экономических и социальных проблем наметился сдвиг от Спинозы-до-Маркса к Спинозе-после-Маркса, от спинозизма ретроспективного к проспективному, питающему рефлексию, которую некоторые называют неомарксистской. Она пользуется такими понятиями как *multitudo*, *imperiū*, *amor*, *potentia*, концептуализация которых часто восходит к некоторым текстам Спинозы (особенно к *Этике* и *Политическому трактату*) и которые будут призваны играть у Негри (и других<sup>69</sup>) роль мотора в осознании новых политических и социальных проблем, отныне располагающихся на планетарном уровне. Это относится к вызвавшему столько споров понятию *multitudo*. Этот почерпнутый непосредственно в *Политическом трактате* труднопереводимый (до такой степени, что некоторые предпочли не переводить его вовсе, чтобы подчеркнуть концептуальную новизну, новый теоретический потенциал и программную ценность) термин<sup>70</sup> был возведен в понятие, означающее самодо-

<sup>67</sup> *L'anomalie sauvage: puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, PUF, 1982. В 2007 переиздана в издательстве Amsterdam в Париже.

<sup>68</sup> Antonio Negri, *Spinoza subversif: variations (in)actuelles*, Paris, Kimé, 1994.

<sup>69</sup> Antonio Negri, Michael Hardt, *Multitude: guerre et démocratie à l'époque de l'Empire*, Paris, La Découverte, 2004. В рамках интерпретативной стратегии, предложенной Негри, уже появилось несколько исторических и критических работ, особенно в Италии (Vittorio Morfino, Fillippo Del Lucchese) и во Франции (Laurent Bove, Saverio Ansaldi).

<sup>70</sup> В переводах на французский язык среди различных вариантов предлагались «толпа» [foule], «масса» [masse], «народ» [peuple]; в последнее время вроде бы

влеющий характер власти индивидов. Как ни относиться к этому термину, его выбору и использованию, сколь бы ни было обоснованно сомнение по этому поводу со стороны некоторых специалистов<sup>71</sup>, блестящая карьера *multitudo* свидетельствует о теоретической жизненности Спинозизма в сфере современной политической рефлексии.

С этой точки зрения несомненно, что Этьен Балибар лучше других истолковал эту смену перспективы, обращаясь к Спинозе не столько в поисках некоего протомарксизма, сколько чтобы заново продумать антропологические и политические принципы понятий «идентичность» и «индивид», принимая во внимание историю их практического и теоретического использования<sup>72</sup>. Поэтому все тот же Спиноза, но уже перечитанный и пересмотренный в свете англосаксонской традиции, был привлечен к выработке понятия «трансиндивидуального» (призванного преодолеть субстанциальный характер, обычно приписываемый понятию индивида) в горизонте нового анализа парадоксальной сущности демократии как режима, стабильность которого зависит от его способности примириться с состоянием кризиса, каковым самый этот режим и конституируется<sup>73</sup>.

## Х. Спинозизм в истории идей. Основания опыта

После интерпретаций Геру и Матерона, Делёза и Негри возникло тем не менее ощущение необходимости другого подхода, менее сфокусированного на достоинствах системы (без их, впрочем, отрицания), в большей мере обращенного к контекстным элементам эпохи, неотъемлемой частью культуры которой, как стало выясняться с нарастающей ясностью, и был сам Спиноза. Отсюда интерес к Спинозе гуманисту, филологу, историку, читателю латинских (Плавт, Теренций, Цицерон, Сенека, Лукреций) и итальянских авторов (Петрарка, Макиавелли), почитателю Тацита, Квинта Курция и Флавия Иосифа и в целом к Спинозе-эрудиту, состоящему в постоянном контакте с республикой ученых своего времени. Постепенно выяснилось, что сила его мысли обнаруживается не только в чистых линиях, начертанных разумом, но что она таит в себе и другие богатства, которые откроются лишь тому, кто даст себе труд поместить их в рамки споров, волновавших его современников. Поэто-

установилось «множество» [*multitude*] (Негри, Моро); к тому же такой перевод ближе всего к латинскому оригиналу (хотя это и не гарантирует семантического равенства). Кроме того, этот выбор позволяет подчеркнуть численный аспект политической практики (Рамон).

<sup>71</sup> См. резюме дебатов вокруг перевода и интерпретации: P. Cristofolini, *People and Multitude in Spinoza's Political Lexis*, *Historia philosophica*, Pisa-Roma, 4, 2006, p. 47–57.

<sup>72</sup> Etienne Balibar, *La crainte des masses: politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, см. особенно главу «Спиноза анти-Оруэлл».

<sup>73</sup> Etienne Balibar, *Spinoza: from Individuality to Transindividuality*, Delft, Eburon, 1997.



му, хотя Спинозизм и представляет собой случай уникальный, его оригинальность станет лишь выпуклей, если вписать его в условия его появления, в центр, а не за пределы гуманитарной и исторической культуры его времени.

Подлинным символом этой тенденции стала поворотная для Спинозистских исследований книга Пьера-Франсуа Моро *Спиноза. Опыт и вечность*<sup>74</sup>. Пришло время одеть систему в платье опыта, о котором иногда забывают, довольствуясь абстракциями математического метода. Считать ли опытом реально пережитое Спинозой (о чем он сам рассказывает в начале *Трактата об усовершенствовании разума*<sup>75</sup>) или то, что заключено в книжно-ученой культуре его времени, — в любом случае наш доступ к опыту пролегает через язык или, точнее, языки (аргументативный, повествовательный, полемический, эпистолярный, исторический...), которые Спиноза применяет в своих произведениях в зависимости от надобности и адресата. Опыт — то, что накапливается в историческом знании, к которому обращается Спиноза последних трактатов. Наконец, опыт — это и то, что отсылает нас к сфере страстей, в которую мы по определению погружены.

Если мы сегодня научились видеть в Спинозе и историка, кем он был, несомненно, не в меньшей мере, чем Гоббс или Лейбниц, то этим новым подходом мы обязаны, в частности, тому экзистенциальному и историческому опыту, который отразился в определенной проблематике картезианской экзегезы 50-х годов. Попытки ответить на вопрос о том, в чем состоит опыт философии Спинозы, служат теперь двойной цели. Возникла надобность в новом историко-критическом методе чтения — одновременно менее жестком, менее догматичном, более учитывающем историческую семантику понятий, многообразии источников, результаты предыдущих исследований и вместе с тем более осторожном в интерпретации и внимательно-терпимом к другим точкам зрения<sup>76</sup>. Целью теперь стало не сказать последнее слово о том или ином аспекте учения, а вскрыть различные причастные ему реалии.

Кстати, Моро не забыл одну из проблем, всегда считавшуюся апоретической в Спинозизме и связанную со статусом конечного вообще и человеческой конечности в частности. Чувство бесконечности, которым одаривает нас Спиноза в последней части *Этики*, служит здесь «испытательным стендом» для интерпретации, ищущей более уравновешенности и меры, чем неожиданных тезисов. Часто рассматриваемая как

<sup>74</sup> Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994.

<sup>75</sup> Моро посвящает первые двести страниц своей книги комментарию к прологу *Трактата об усовершенствовании разума*.

<sup>76</sup> Глава, посвященная понятию *ingenium*, является достаточно репрезентативной, так как в ней сконцентрирован целый ряд аспектов, характеризующих *experientia* в Спинозовском смысле (см. Pierre-François Moreau, *L'expérience et l'éternité*, p. 395–404). Другие комментаторы (Бов, Ансальди, Ло [Bove, Ansaldi, Laux], Винчигуэра) в свою очередь также подчеркивали важность этого понятия.

обратная сторона необходимости, вечность принимается здесь прежде всего как переживание, которое не способен заменить никакой разум. Пусть Моро не говорит нам, прошел ли он через опыт «познания третьего рода» (он этого, правда, не исключает), зато он пытается, может быть, более скромно, прояснить универсальный смысл вечности, связав его с условиями существования человека как конечного существа<sup>77</sup>.

## XI. Французская Спинозистская школа?

1990-е годы стали свидетелем стремительной интернационализации исследований. Уже и до того активное международное сотрудничество между исследователями разных стран (Франции, Италии, Голландии, Германии, Испании и США) интенсифицировалось благодаря новым информационным средствам, сетевому доступу к текстам, ускорению обменов людьми и материалами, разным формам коллективного труда. В эти годы начинается новое критическое издание с новым переводом *Полного собрания сочинений*<sup>78</sup> под ред. Пьера-Франсуа Моро, учитывающее результаты многолетних исследований. Выходят новые переводы *Этики*<sup>79</sup> и *Трактата об усовершенствовании разума*<sup>80</sup>. Принадлежащий Геру замысел создания по книге комментариев на каждую часть *Этики*, наконец, осуществляется Пьером Машрэ<sup>81</sup>.

Вплоть до недавнего времени Спинозизм был неразлучен со своими мифами. Очевидный прогресс в исторических исследованиях многообразной (еврейской, христианской, либеральной, картезианской) культурной среды, в которой жил и творил Спиноза, способствовал опровержению традиционной<sup>82</sup> лубочной картинке удалившегося от мира

<sup>77</sup> Важность работы Пьера-Франсуа Моро измеряется и теми многочисленными исследованиями, которыми он руководил в рамках *Groupe de Recherches Spinozistes* (расположившейся теперь в лионской Нормальной высшей школе).

<sup>78</sup> Это издание означает несомненный прогресс по сравнению с изданием Gebhardt, вышедшим в 20-е годы. На сегодняшний день опубликованы *Traité théologico-politique*, texte latin établi par Fokke Akkerman, traduction et notes de Pierre-François Moreau et Jacqueline Lagrée, Paris, PUF, 1998; le *Traité politique*, texte établi par Omero Proietti, traduction et notes de Charles Ramond, Paris, PUF, 2006.

<sup>79</sup> Перевод Bernard Pautrat в Seuil (1988, 1999), перевод Robert Misrahi в PUF (1990, 1993).

<sup>80</sup> Бесспорно, лучшим является двуязычное, с новым переводом: Bernard Rousset, во Vrin (1992).

<sup>81</sup> Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, 5 vol., Paris, PUF, 1994–1998. Этот, несомненно, полезный комментарий (покрывающий к тому же теперь всю *Этику*) все же не ставит планку на ту же высоту, что Геру. Отметим, что жива и традиция устного комментария. Уже больше 15 лет, каждый вторник, утром, в парижской Нормальной высшей школе Бернар Потра читает и комментирует *Этику*. Близок выход комментария к *Богословско-политическому трактату*, плод аналогичного многолетнего семинара Пьера-Франсуа Моро.

<sup>82</sup> Традиция эта обязана прежде всего биографиям Колеруса (1706) и Люка (1735), а также сведениям из *Исторического и критического словаря* Пьера Бейля (1697). См.

добродетельного атеиста и аскета. Сегодня мы лучше представляем себе распространение картезианства в Голландии после смерти Декарта, а также его влияние на мысль той эпохи (в частности, через такие университеты, как Лейденский или Утрехтский, которые одними из первых ввели в свою программу доктрины новой философии). Вследствие отлучения и изгнания из общины, Спиноза обосновался в пригороде Лейдена, где сложился первый кружок друзей, состоявший из картезианцев и либеральных христиан<sup>83</sup>.

Смелые интерпретации конца 60-х годов уступают теперь место тщательной доводке, спорам среди специалистов о той или иной детали учения. Некоторые увидят в такой перемене признак здоровья, другие — неизбежную плату за относительную академизацию исследования, которая — по иронии истории — не пощадила и того, кто во имя сохранения свободы мысли отклонил предложение преподавать в Гейдельбергском университете (*Eр.* 48). Так или иначе, когда-то маргинальный, французский спинозизм сегодня так или иначе тяготеет к институционализации и обрастает своими «святыми местами», своим календарем, своей индустрией, производящей в довольно напряженном ритме конференции, симпозиумы, монографии и диссертации<sup>84</sup>. Работы последних пятнадцати лет высветили в новом и часто неожиданном свете многие понятия спинозовского учения<sup>85</sup>. Кому придет в голову жаловаться на такую щедрую концентрацию сил, в принципе способствующую расцвету разума, если верно, как полагал Спиноза, что ничто так не способствует его процветанию, как свободная дискуссия и обмен!

Не подлежит сомнению, что тщательное изучение картезианской среды (Гейлинкс, Клауберг), «христиан-бесцерковников», либертинской литературы, неостоек (Иосиф Флавий), неоскептицизма (Перейра) и, конечно, образовательных институтов (распространение кар-

теперь в: Colerus/Lucas, *Vies de Spinoza*, Paris, Allia, 1999 и P. Bayle, *Écrits sur Spinoza*, choisis et présentés par F. Ch. Daubert et P.-F. Moreau, Paris, Berg International, 1983.

<sup>83</sup> См. прекрасный синтез этих работ: Steven Nadler, *Spinoza. A Life*, Cambridge University Press, 1999; французский перевод: *Spinoza*, Paris, Bayard, 2003.

<sup>84</sup> Наиболее активна на сегодняшний день *Groupe de Recherches Spinozistes* внутри *Centre d'Études en Rhétorique, Philosophie, Histoire des Idées* (<http://www.cerphi.net/grs/spinoza.htm>), объединяющая большую часть исследователей, посвятивших в последние годы работы Спинозе и спинозизму. См. также *Association des Amis de Spinoza* (<http://www.spinozaopera.net/categorie-1050759.html>).

<sup>85</sup> Например, «время» и «вечность» (Chantal Jaquet, *Sub specie aeternitatis. Etudes des concepts de temps, durée et éternité*, Paris, Kimé, 1997), «conatus» (Laurent Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996), «деятельность» (Pascal Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris, Champion, 2005), а также идею «барокко», особенно испанского (Saverio Ansaldi, *Spinoza et le baroque. Infini, désir, multitude*, Paris, Kimé, 2001). Спинозизм продолжает открывать новые горизонты в общественных науках (Frédéric Lordon, *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, La Découverte, 2006) и семиологии (Lorenzo Vinciguerra, *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005).

тезианства в голландских университетах второй половины XVII века) обогатило наше представление о контексте возникновения Спинозистской философии. Однако тема далеко еще не исчерпана. Несмотря на ряд проделанных сравнительных исследований Спинозы с другими великими философами<sup>86</sup>, оправдан вопрос, достигнуто ли здесь обновление нашего понимания его учения.

После Спинозы-вольнодумца, атеиста и материалиста века Просвещения, Спинозы-пантеиста романтиков, Спинозы-рационалиста и антикартезианца, после политического Спинозы последних десятилетий прошлого столетия — каким будет Спиноза XXI века?

*Перевод Михаила Маяцкого*

<sup>86</sup> Кроме уже упоминавшейся книги Машрэ о Спинозе и Гегеле, укажем на работы о Спинозе и психоанализе (Michèle Bertrand, *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, PUF, 1983) и Спинозе и немецком идеализме (Jean-Marie Vaysse, *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin 1994). Заявлены исследования о Спинозе и Лейбнице (Mogens Laerke) и Спинозе и Аристотеле (Frédéric Manzini).

## Спор об атрибуте<sup>1</sup>

§ I. Поскольку ошибка относительно атрибута является вершиной целой пирамиды несообразностей, может показаться нудным опровергать ее детально; чтобы отбросить ее, кажется достаточным изложить верную доктрину, в остальном полагаясь на силу, присущую самой истине. В этом мы оказались бы верны и самому Спинозе, которому много раз приходилось заявлять, что он предпочитает выражать свои мысли, чем опровергать ошибки других<sup>2</sup>. Однако трудноуловимая истина обладает силой в глазах лишь тех, кто ею обладает, а они далеко не составляют большинства<sup>3</sup>. Поэтому методическое опровержение представляется все же желательным.

§ II. У идеалистической — субъективистской или формалистской — интерпретации имеется своя завидная родословная. Она отсылает к интерпретации гегелевской, основанной не столько на объективном анализе, сколько на мощной попытке пересмотреть до основания всю доктрину Спинозы, чтобы встроить ее в качестве необходимого момента в развитие Идеи. Формалисты, оставаясь в основных чертах верными гегелевскому прочтению, отходят понемножку от гегелевской системы и пытаются опереться исключительно на сами тексты. Но лишая эту интерпретацию ее метафизического основания, они ее банализируют и при этом, ослепленные своей предвзятостью, искажают тексты и умножают ошибки, надеясь умножить доказательства.

По их мнению, атрибуты, не присутствуя реально в субстанции, выдвигаются не из нее, а из той формы интеллекта, которая их ей приписывает. Познать вещь — это познать ее под определенным атрибутом,

<sup>1</sup> Martial Gueroult, «La controverse sur l'attribut», in: Id., *Spinoza, I: Dieu. Ethique, I*, Paris, Aubier Montaigne, 1968.

<sup>2</sup> «Хотя не в моем обычае разоблачать ошибки других» (*Ep.* 2, к Ольденбургу); «не стремиться разоблачать ошибки других» (*TIE*); «весьма страшусь споров» (*Ep.* 6, к Ольденбургу).

<sup>3</sup> Декарт, *Правила для руководства ума*, III; *Рассуждение о методе*, П.

поскольку атрибуты суть те формы, посредством которых мысль ухватывает бытие. Если бы у этих атрибутов не было ничего общего с мышлением, то оно не могло бы воспринимать их через эти формы и было бы вынуждено, чтобы познать их, заключать в себе нечто немыслящее, тогда как ее «внутреннее» (*in sich sein*) требует, чтобы все эти состояния [affections] были лишь ее собственными модусами. С другой стороны, хотя и не имея друг с другом ничего общего, атрибуты тождественны в своей единой субстанции, различными аспектами которой они являются; их различие может происходить, следовательно, только от интеллекта, который дробит на бесконечное множество абсолютно простое божественное бытие, непроницаемое само по себе для любого различия и любой множественности, поскольку число есть фикция воображения, чуждая вещам. Наконец, будучи абсолютно бесконечной, субстанция «неопределенна». Приписать ей атрибуты означает ограничить ее определениями [*déterminations*]. Следовательно, атрибуты являются для нее лишь внешними предикатами. Таким образом, субстанция есть бытие элеатов, простое, неопределенное и не имеющее предикатов; модусы являются частными случаями этой формы; и перед лицом Бога мир исчезает; это — акосмизм<sup>4</sup>.

§ III. Эта интерпретация содержит по меньшей мере десять утверждений, отвергаемых Спинозой:

1) Будь атрибуты реальны, они бы дедуцировались из субстанции. — Ничего подобного, ибо они ее составляют (I def. 6, рг. II) и не должны вытекать из нее более, чем углы, составляющие угол, вытекают из треугольника.

2) Они дедуцируемы из формы интеллекта. — Ничего подобного, так как спинозистский интеллект — это не кантовская форма, а идея, и эта идея лишь адекватно отражает то, что составляет как Бога, так и производимые им модусы (I рг. 30; II рг. 3, рг. 7 sch.): «Природе разума свойственно воспринимать вещи правильно, т. е. такими, каковы они суть сами по себе (*ut in se sunt*)» (II рг. 44 dem.). — К тому же атрибуты не могут без противоречия проистекать из интеллекта, поскольку интеллект — это модус одного атрибута<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> По поводу этого краткого изложения ср. Busolt, *Die Grundzüge der Erkenntnistheorie und Metaphysik Spinozas*, Berlin, 1875, II<sup>c</sup> Theil, § II, n° 1, „Die subjektivistisch-idealistische Auffassung», p. 107—III. Это толкование с мелкими вариациями обще следующим исследователям: J. E. Erdmann (регельянец), *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neuern Philosophie*, I, 2, Riga und Leipzig, 1836, p. 60 sq.; Ulrici (антирегельянец), *Das Grundprinzip der Philosophie*, II Bde, Leipzig, 1845—46, I, p. 58 sq., 65; Schwegler (регельянец), *Geschichte der Philosophie im Umriss*, Stuttgart, 1848, p. 105—10; Pollock, *Spinoza, his life and philosophy*, London, 1880, p. 175—9; Constantin Brunner, *Materialismus und Idealismus*, Köln-Berlin, 1927, 1959 и др.

<sup>5</sup> Гегель замечает это противоречие, но приписывает его Спинозе, вместо того чтобы отнести его на счет ложного толкования, ср. *Наука логики*, изд. Лассона, с. 165. Слу-

3) Мысль может познать только то, что ей соразмерно. — Ничего подобного, так как она может познавать Протяжение, с которым у нее нет ничего общего (II pr. 13); и бесконечный интеллект, следствие Бога, знает свою причину, хотя у следствия как такового нет ничего общего с его причиной как таковой (I pr. 17 sch.).

4) Атрибуты тождественны в Боге. — Ничего подобного; они должны быть в нем поняты как различные посредством реальной дистинкции<sup>6</sup>, а не просто посредством дистинкции рассудка, поскольку они суть различные реальности, составляющие все вместе одно и то же существо (I pr. 10 sch.).

5) Поскольку интеллект воспринимает бесконечность атрибутов, они образуют некое число. — Ничего подобного, так как бесконечность, а тем более бесконечность вещей бесконечных, не имеет ничего общего с числом, каковое есть конечное собрание конечных единиц (I pr. 15 sch.; Ep. 12).

6) Интеллект, расщепляя единое на множество, производит число, фикцию воображения, чуждую вещам. — Ничего подобного: число, будучи фикцией, не может быть произведено интеллектом, способностью к истине, но только воображением, принципом ложности (TIE).

7) Интеллект вносит множественность атрибутов в единую субстанцию. — Ничего подобного, так как он не производит ничего иного, кроме истинных идей, адекватно отражающих то, что есть. Следовательно, если он воспринимает в субстанции множество атрибутов, значит, они в ней и есть (I pr. 30).

8) Субстанция — это неопределенное бытие, без предикатов, бытие элеатов. — Ничего подобного. Когда о нем говорят, что оно неопределенно [indéterminée], под этим понимают его совершенство, т. е. полноту Бытия, к которому возвращаются все предикаты или все свойства, согласно Аксиоме. «Чем больше у существа свойств, тем оно совершеннее» (I pr. 9). Например: «Existentie Dei qui absolute perfectus est, hoc est entis absolute indeterminati» (Ep. 36). Это Ens realissimum, обладающее всеми предикатами, противоположно элеатскому Бытию, у которого нет ни одного. В силу принципа «у ничто нет свойств», Бытие без предикатов есть ничто, а следовательно, противоположность Богу, значит Дьявол (KVII, 25).

9) Атрибут есть определение [détermination]. — Ничего подобного. Он сам есть некая бесконечность, совершенство и есть в этом смысле нечто неопределенное: «Quod in suo genere solummodo indeterminatum et perfectum est» (Ep. 36).

чается также, что из таких благоглупостей искусно производятся новые. Так, предположив, что атрибуты суть лишь способы восприятия, свойственные интеллекту; доказав, что интеллект есть модус; установив, наконец, в I pr. 5, что «*substantia in se considerata, hoc est vere considerata*» есть «*considerata... depositis affectionibus*», сделали вывод, что она с необходимостью, in se considerata, лишена своих атрибутов; ср. Constantin Brunner, *op. cit.*, p. 127.

<sup>6</sup> «Realiter distincta concipiuntur» (I, sch. и pr. 10).

10) Атрибут, определяющий субстанцию, ограничивает ее. — Ничего подобного; верно обратное. В самом деле, будучи чем-то бесконечным, неопределенным, совершенным, атрибут соучаствует в том, чтобы сделать ее бесконечно бесконечной, поскольку «чем больше у некоей сущности свойств, тем более она совершенна, или бесконечна» (*Eth.* I pr. 9 sch.). Например, Протяжение, будучи вечным и неопределенным, существует необходимо; в силу этого оно есть совершенство, необходимо принадлежащее к абсолютно совершенному, или неопределенному, Бытию (*Ep.* 36). Отнять у Бога один атрибут означало бы ограничить и, следовательно, разрушить его.

Из всего этого видно, что формалистская интерпретация вытекает из скопления по меньшей мере десяти несуразностей.

§ IV. Эрдман<sup>7</sup> и многочисленные другие историки после него<sup>8</sup> пытались обосновать эту интерпретацию, выведенную априори из понятий, текстами, исходя из I def. 4, с помощью восьми следующих соображений:

1) Утверждая, что атрибут есть то, что *воспринимается* как составляющее сущность субстанции, а не просто как то, что ее составляет, эта Дефиниция неоспоримо указывает на нечто в субстанции, что ускользает от нашего восприятия.

2) Такие выражения, как *per attributum intelligitur, sub attributo consideratur, attributum exprimit, explicat* и т. п., свидетельствуют об отнесенности атрибута к нашему познанию, следовательно, о его феноменальности.

3) Поскольку I pr. 4 объявляет, что кроме субстанции и ее модусов, нет ничего реального *extra intellectum*, то и атрибуты суть лишь *in intellectu*.

4) Дистинкция в I pr. 32 между *substantia absolute infinita* и *substantia quatenus attributum habet* свидетельствует о том, что атрибуты суть не реальности, конститутивные для субстанции, но ограничения, налагаемые на нее рассматривающим ее интеллектом.

5) В *СМ* Спиноза провозгласил, что субстанция сама по себе не воздействует на нас и что она нам известна только по состояниям как их понимает Декарт в § 52 *Начал*<sup>9</sup>. Он остался верен этому утверждению.

6) *Ep.* 9, к Симону де Врису, подтверждает, что атрибуты суть лишь имена, которые дает субстанции интеллект, рассматривающий ее как нечто внешнее по отношению к себе: «Под субстанцией я разумею то, что существует в себе и понимается через себя, т. е. то, понятие чего не включает в себе понятия другой вещи. Под атрибутом я разумею то же

<sup>7</sup> J. E. Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*, I, 2, 1836, p. 60 sq.; *Die Grundbegriffe des Spinozismus*, in *Vermischte Aufsätze*, Leipzig, 1848, p. 145–52; *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 1866, t. II, p. 57–60.

<sup>8</sup> A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge (Mass.) 1934, I, p. 142–57.

<sup>9</sup> *СМ*, I, cap. 3, § 1, 2.



самое, с тем только различием, что атрибутом это называется по отношению к интеллекту, приписывающему субстанции такую именно определенную природу». Атрибут и субстанция, добавляет он, суть два имени одной вещи, как *белое* и *отражающее все лучи света без изменения*, с той только разницей, что *белое* есть имя, которое дал ей человек, на нее глядящий; или как Иаков и Израиль суть два имени одного и того же патриарха, первое из которых было ему дано за то, что он схватил пятку брата своего. Подобно этому, согласно *ТТР*, имя Иегова «выражает абсолютную сущность Бога, безотносительно к сотворенным вещам», тогда как имя Эл Шадай (и другие, как, например, Элоа) указывает на атрибуты, подобающие Богу только «постольку, поскольку он рассматривается в его отношениях с сотворенными вещами и как проявляющийся в них»<sup>10</sup>.

7) Противопоставление атрибута (как феномена) субстанции (как вещи самой по себе) не вносит в Спинозизм кантовское понимание. В самом деле, мы встречаемся с ним уже у Демокрита (*eteê, nomô*), у Аристотеля (*phusei, pros hêmas*), у средневековых мыслителей (*in re, in intellectu*). Вместо того чтобы, как Кант, отбросить за пределы вещи самой по себе предикаты феномена, Спиноза, подобно всем догматикам, отождествляет *cogitari debet* и *est*. Поэтому он сразу и делает объективными позитивные и бесконечные предикаты, которые бесконечный интеллект умножает до бесконечности, чтобы попытаться выразить субстанцию; тем самым он формулирует уравнение *substantia sive* (или *id est*) *eius attributa*. Но из этого еще нельзя заключить, что те выражения, которыми интеллект награждает субстанцию, существуют вне него в субстанции.

8) Истолковывая атрибуты как реальные сущности вне интеллекта, можно прийти лишь, как это у некоторых и получается, к некоторому плюрализму субстанций, вроде какого-то выродившегося политеизма, в который сползает монизм доктрины<sup>11</sup>.

§ V. Эта интерпретация была в последние годы усугублена обращением к средневековым еврейским философам, якобы повлиявшим на Спинозу<sup>12</sup>:

а) Спинозовская доктрина атрибутов была выработана, исходя из раббинеских споров о проблеме универсалий, из которой вытекает и проблема объективности и субъективности сущностных атрибутов. Всякий реализм, даже такой умеренный и нюансированный, как у

<sup>10</sup> *ТТР* XIII. G. Huan, *Le Dieu de Spinoza*, Arras, 1913, p. 161, Wolfson, *op. cit.*, I, p. 145 sq. и другие присоединяются к этой интерпретации.

<sup>11</sup> Erdmann, *op. cit.*, p. 62–7. Здесь имеются в виду такие авторы, как K. Thomas, *Spinoza als Metaphysiker*, Königsberg, 1840, и *Spinozas Individualismus*, 1848; Ed. Böhner, *Spinoziana*, *Zschr. f. Philos.* 42, 1863, p. 92 sq., и 57, 1870, p. 270 sq.

<sup>12</sup> См. Wolfson, *op. cit.*, I, p. 147 sq.

Маймонида, исключает атрибуты из Бога; ибо, видя в них, как и в родовых понятиях, реальные вещи, он полагает, что, вводя их в Бога, мы неизбежно вводим в него и множественность и разрушаем тем самым его простоту и единство. Согласно же номиналистам, например, Моисею Галеви (*Mosès ha Lavi*), Герсониду и др., поскольку атрибуты, как и любые понятия, суть лишь имена, субъективные предикаты, не обладающие собственной реальностью, их можно отнести к Богу и придать ему то, что в них содержится позитивного, нисколько не подрубая его простоты. В самом деле, раз интеллектуальная множественность, свойственная нашему мышлению, не является актуальной множественностью, содержащейся в вещи, то, значит, и атрибуты вносят в Бога не больше множественности, чем род и вид вносят в определенный предмет.

Тесно знакомый с еврейской философией, Спиноза вступает в дискуссию и, как о том свидетельствует *KV* (I, 6), высказывается в пользу номинализма против реализма универсалий. Не удивительно поэтому, что он поддерживает номиналистский тезис о субъективности атрибутов, единственно совместимый с простотой бесконечно бесконечной [*infiniment infinie*] субстанции, и отвергает умеренный реализм Маймонида, который на основе их объективности, исключал их из Бога.

б) Следовательно, он вполне сознательно

- заменяет реалистическую формулу Декарта «атрибут составляет сущность субстанции» субъективистской формулой «атрибут есть то, что интеллект понимает как составляющее сущность субстанции»;
- множит в *Этике* и других трудах выражения, влекущие за собой, как считает Эрдман, субъективизм: *percipit, exprimit, explicat, hoc sub quod Deus consideratur* и т. п. (I def. 4, pr. 10 sch., pr. 32 dem., pr. 6 sch. и пр.);
- провозглашает в *СМ* (II, сар. 5), что атрибуты различаются только в мысли.

в) Согласно Вулфсону, только интерпретируя атрибуты как внешние обозначения, можно понять, как, несмотря на их разнородность, их можно утверждать по поводу субстанции, самой по себе простой и однородной<sup>13</sup>. Те же, кто превращают их в реальные вещи *вне интеллекта*, делают всякое решение невозможным<sup>14</sup>. Это, по мнению того же автора, доказывается ответом Спинозы (*Ep.* 8) на такой вопрос Вриса: «Если я говорю, что у каждой субстанции есть только один атрибут, разве я не могу с полным основанием умозаключить, что, раз есть два раз-

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 153.

<sup>14</sup> Таково мнение, например, реалистов Камерера и Мартино: «Нет никакой надежды разрешить этот вопрос» (J. Martineau, *Study of Spinoza*, London, 1882, p. 185); «В этой точке логика подходит к своим границам» (Th. Camerer, *Die Lehre des Spinozas*, 1877, p. 12).

ных атрибута, то есть и две разные субстанции?». Отрицательный ответ Спинозы, состоящий (если верить тому же толкователю) в том, «что атрибуты суть лишь разные слова для выражения одной и той же сущности»<sup>15</sup>, представляется согласующимся с еврейским субъективным номинализмом, согласно которому основные атрибуты лишены собственной реальности и суть лишь слова. Следовательно, «субстанция есть реальная и конкретная универсалия», а «атрибуты — абстрактные универсалии», воспринимаемые интеллектом в той мере, в какой он «их придумывает», а не «обнаруживает», в той мере, в какой они находятся «in intellectu», а не extra intellectum<sup>16</sup>.

Эту интерпретацию упрекали в том, что она злоупотребляет введением кантианского релятивизма в доктрину XVII века<sup>17</sup>. Упрек напрасный, поскольку этот субъективизм встречается уже в еврейских средневековых учениях<sup>18</sup>.

§ VI. Эти аргументы основываются либо на нелепостях, либо на ложных ассоциациях.

1. Атрибут определяется не только как «то, что интеллект воспринимает как составляющее сущность субстанции», но и как сама субстанция: «Substantia, sive attributum»<sup>19</sup>. В конце доказательства I пр. 4 Спино-

<sup>15</sup> Wolfson, *op. cit.*, I, p. 154.

<sup>16</sup> Wolfson, *op. cit.*, I, p. 146, 328.

<sup>17</sup> Martineau, *op. cit.*, p. 187; Delbos, *Le Spinozisme*, p. 49; Lewis Robinson, *Kommentar*, p. 65.

<sup>18</sup> Wolfson, *op. cit.*, I, p. 147. Эрдман ссылается и на аналогичных греческих и христианских мыслителей.

<sup>19</sup> Ep. 9, де Врису. «Deus sive omnia attributa» (*Eth.* I пр. 19, пр. 20 согр. 2). Согласно Huan, *Le Dieu de Spinoza*, 1913, p. 152, выражения Deus и Dei attributa соединены словом sive или выражением id est только по отношению к интеллекту, который их воспринимает, например, в I пр. 30. Когда же они берутся в абсолютном смысле (например, *Eth.* IV, арх. сар. 4), они разделяются союзом. — Это утверждение опровергается текстами: в I пр. 19 и в пр. 20 согр. встречается выражение Deus sive omnia attributa, хотя речь идет не о познающем Бога интеллекте, а о самом Боге. — В I пр. 30 доказываемся, что интеллект не может сам понять ничего, кроме того, что содержится формально в Природе, а именно атрибуты и состояния Бога; откуда вытекает, что интеллект вовсе ничего не навязывает вещам, а, наоборот, получает от них все, что он в них понимает. Поэтому, если он понимает атрибуты, то оттого, что они есть в вещах. В *Eth.* IV, арх. сар. 4 он утверждает, что совершенствовать интеллект означает познавать Бога и его атрибуты. Из этого никак не следует, что атрибуты не составляют Бога. Если бы они его не составляли, то совершенствовать интеллект означало бы привести его к познанию того, что Бог не есть его атрибуты. — Согласно тому же автору (p. 162), Спиноза в I пр. 29 отличает *то, что есть само по себе*, или *субстанцию* в ее абсолютной сущности, от того, что мыслится само по себе, или сущностные *атрибуты*. Но текст [схолии], наоборот, утверждает: «Под Natura Naturans нам должно понимать то, что существует само в себе и *понимается само через себя*, иными словами, *такие атрибуты* субстанции, которые выражают вечную и бесконечную сущность».

за уточняет, что, согласно I def. 4 (т. е. определению атрибута), субстанция есть то же, что ее атрибуты. — То, что интеллект воспринимает в вещи, ей строго соответствует, ибо: «Природе разума свойственно воспринимать вещи правильно, а именно, как они существуют в себе» (II pr. 44 dem.) и «необходимо, чтобы ясные и отчетливые идеи нашей души были так же истинны, как идеи Бога» (II pr. 43 sch.)<sup>20</sup>.

2. Поскольку все, что воспринято или понято ясно и отчетливо, представляет вещь такой, какова она есть сама по себе, из выражений *percipit, concipit, explicat, hoc sub quod Deus consideratur* и т. п. не вытекает релятивность нашей познавательной способности. Наоборот, Спиноза подчеркивает, что термины *exprimit, explicat* обозначают то, что присуще вещи (*pertinet ad*) и ее составляет (*constituit*)<sup>21</sup>.

3. Утверждению Эрдмана противоречит тезис Спинозы (I pr. 4 dem.) о том, что атрибуты суть *extra intellectum*: «Вне интеллекта нет ничего, кроме субстанций, или, что то же самое — их атрибутов, и состояний».

4. Различение в I pr. 32 dem. между *абсолютно бесконечной субстанцией* и субстанцией *поскольку она обладает атрибутом* отнюдь не говорит в пользу субъективности атрибутов, так как Бог берется здесь не как бесконечно бесконечная субстанция, а как имеющая атрибут, а именно Мышление, потому что обсуждаемая проблема, связанная с модусом Мышления, — в частности, с волей, — позволяет рассмотреть только один-единственный атрибут из бесконечного числа составляющих Бога. Напротив, выражение *quatenus habet attributum* (поскольку обладает атрибутом), напоминающее выражение из pr. 16 «*Natura infinita absolute attributa habet*», свидетельствует о том, что атрибут реально принадлежит Богу.

<sup>20</sup> Ср. «Интеллектуальное, т. е. точное, познание Бога» (*Cognitio intellectualis, vel accurata*) (ТТР XIII); «Интеллектуальное познание Бога... рассматривает Природу такой какая она есть сама по себе», там же; «Если же мы рассмотрим количество так, как оно есть в интеллекте, воспринимая этот предмет так, как он есть в себе» (Ep. 12); «Все, что мы познаем ясно и отчетливо как принадлежащее к природе вещи, мы можем и в действительности утверждать о вещи», KVI, 1.

<sup>21</sup> «Под атрибутами Бога должно понимать то, что выражает сущность божественной субстанции, т. е. то, что свойственно ей: вот что, говорю я, должны заключать в себе атрибуты», I pr. 19 dem.; «К сущности какой-либо вещи относится, говорю я, [...] то, без чего вещь [...] не может ни существовать, ни быть представлена», II def. 2; ср. I pr. 10 sch. в конце. См. о равенстве *explicari = essentiam constituere*: II pr. 11 corr. — *Nagelate Schriften* дают *concipit* вместо *percipit* (I def. 4 и II pr. 7 sch.). R. Wahle, *Kurze Erklärung der Ethik*, Wien 1899, p. 51, правильно замечает, что эта замена призвана предотвратить субъективистскую интерпретацию. Это подтверждается в II def. 3 expl.: «Я говорю *понятие* (*conceptus*), а не *восприятие* (*perceptio*), так как слово «восприятие» как будто указывает на пассивное отношение души к объекту. Напротив, слово «понятие», как кажется, выражает *действие* души». Когда же речь идет о том, чтобы дать понять, что, воспринимая атрибут, интеллект верно отражает существующую вне его формальную сущность, слово *percipere* представляется, конечно, предпочтительным перед *concipere*.

5. Текст *СМ* (I, сар. 3), согласно которому сама субстанция на нас не воздействует и известна нам только по атрибутам (как их понимает Декарт в § 52 *Начал*, I), свидетельствует в пользу не субъективности атрибутов, как то полагает Эрдман, а их объективности<sup>22</sup>. Заметим сначала, что речь идет здесь не об основных атрибутах (например, Мышление и Протяжение), определенных Декартом в § 53 и ставших у Спинозы субстанциальными атрибутами, но о *свойствах* [*propres*] субстанции, — в данном случае, необходимости и вечности. Это, впрочем, неважно, так как Спиноза доказывает здесь, что они не субъективны, а реальны вне нас. Он противопоставляет их в этом отношении, с одной стороны «простым модусам мышления», не соответствующим ничему реальному вне нашего интеллекта, таким как противопоставление, порядок, соответствие, разнообразие, единство, истина, благо; с другой стороны, чистым негативностям [*néants*] или «недостаткам нашего интеллекта», заключающим в себе ложность и опирающимся лишь на какое-нибудь слово, такое как возможность, случайность, свободная воля (*СМ* I, сар. 3–6). В *Этике* свойства (*causa sui*, бесконечность, неделимость, единство, вечность, свобода [спонтанность] и пр.) будут так же, как и субстанциальные атрибуты, рассматриваться как не сводимые к субъективным понятиям.

В остальном Спиноза лишь комментирует Декарта. Когда он провозглашает, что «Бытие как некоторое бытие воздействует на нас не само, но как субстанция (*per se solum, ut substantia*)», он хочет сказать, что недостаточно просто бытия субстанции, чтобы в силу этого мы ее могли знать, но что нужно, кроме этого, чтобы она обладала свойствами, которые бы делали ее для нас заметной; что в силу принципа «ничто не имеет свойств» и позволит нам утверждать, что она существует<sup>23</sup>. Состояния, открывающие нам Бытие, суть атрибуты, т. е. отнюдь не «простые модусы мышления», не состояния нашей души, а «состояния Бытия» (*СМ* I, сар. 3, § 2). Их нельзя, следовательно, сводить к идеям, которые у нас есть по их поводу. Поскольку всякая ясная и четкая идея (*idea realis*<sup>24</sup>) согласна со своим предметом, мы бы не смогли образовать никакой идеи, если бы ее не было самой по себе в вещи. Поэтому атрибут предстает одновременно и как то, что дает нам постичь субстанцию, и как то, что лежит в ее природе; следовательно, он и она различаются только в мысли (*СМ* I, сар. 3, § 1).

6. К тому же *Ep.* 9 де Врису, которое приводят в поддержку тезиса о феноменальности атрибута, если серьезно подумать, подтверждает об-

<sup>22</sup> Обращаться с *Cogitata Metaphysica* следует с большой осторожностью: изложенная здесь доктрина является большей частью вольно комментированной картезианской, а не спинозистской. Использовать можно, собственно, только те элементы, которые будут сохранены в окончательной философии Спинозы.

<sup>23</sup> Ср. Декарт, *Начала*, I, § 52.

<sup>24</sup> Там же.

ратное. Действительно, если субстанция и атрибут суть два имени одной и той же вещи, как Израиль и Иаков — два имени одного и того же человека, то из этого следует не то, что атрибут — имя, а субстанция — вещь, но что *и одно, и другое есть имена* одной и той же вещи. Два этих имени получаются из дистинкции рассудка, посредством которой мысль рассматривает вещь, с одной стороны, поскольку она такова, как есть сама по себе, независимо от знания, которое мы можем о ней иметь, а, с другой, поскольку мы ее таковой познаем. Следовательно, если мы постигаем, что вещь сама по себе обладает такой субстанциальной природой, какой ее знает интеллект, мы называем ее субстанцией; если мы постигаем, что эта вещь воспринимается интеллектом как состоящая из такой природы, которая предъявляет ее нашему познанию как субстанцию, мы называем ее атрибутом. Так атрибут и субстанция, будучи сами по себе одной и той же вещью, принимают одно и то же определение.

Однако вернемся к сравнению субстанции с плоскостью, отражающей без изменения лучи света, а атрибута — с *белизной*, которая есть то же самое с той разницей, что «белым» называет предмет человек, смотрящий на отражающую поверхность. Не свидетельствует ли это сравнение в пользу того, что по сравнению с субстанцией атрибут столь же субъективен, как чувственное качество по отношению к собственно природе видимой вещи? Нисколько; ведь Спиноза не излагает здесь своей теории чувственных качеств, а лишь указывает, что *то, что есть в себе то же самое*, а именно отраженный от плоскости пучок света и пучок белого света, получает два разных имени в зависимости от того, подходим ли мы со стороны видимой вещи или же видения вещи. Пример взят из *Диоптрики* Декарта (I, 9), где автор тоже абстрагируется от теории субъективности цветов. Более того, сравнение это встречается всякий раз, когда Спиноза хочет доказать абсолютную тождественность в вещи того, что различается только в языке; например, задаваться вопросом «о том, какова истина помимо *верной идеи*, равнозначно тому, чтобы спрашивать, что есть белизна помимо белой вещи, ибо две эти вещи соотносятся так же» (СМ I, сар. 6). Чтобы атрибут искажил субстанцию, а чувственное качество исказило вещь, нужно было бы, чтобы вопреки своему определению он воспринимался не интеллектом, а воображением; что невозможно, поскольку воображение способно представлять лишь индивидуальные вещи, существующие в длительности, но никак не вечное, какова субстанция и атрибуты<sup>25</sup>; или нужно было бы, чтобы интеллект искажал то, что он знает, однако, как нам известно, он, напротив, знает вещи такими, каковы они сами по себе (II пр. 43 sch., пр. 44 dem.). Так, самая большая ошибка Бэкона заключается в предположении, будто «человеческий интеллект [...] заблуждается по самой своей природе

<sup>25</sup> *Eth.* II, пр. 17 cog. sch. и пр. 26 cog. dem. «Опыт не учит нас никаким сущностям вещей [...] Поэтому так как существование атрибутов не различается от их сущности, то никаким опытом мы не сможем постигнуть ее» (*Ep.* 10).

де и все представляет себе по мерке своей природы, а не по мерке вселенной (*ex analogia universi*) и, таким образом, уподобляется зеркалу с неровной поверхностью, которое, отражая лучи каких-нибудь предметов, примешивает свою собственную природу к природе этих предметов» (*Ep.* 2).

Утверждать, будто в *ТТР* отношение между Иеговой и Эл Шадай изображает отношение между субстанцией и атрибутом, воспринятым интеллектом, и что этот атрибут подходит Богу только «в той мере, в какой мы его рассматриваем в его отношении к созданным вещам и как бы обнаруживающимся в них» (*ТТР XIII*), опять-таки означает привлечь для обоснования субъективистского прочтения текст, радикально его опровергающий. Согласно этому тексту, атрибутами, относящимися к сотворенным вещам, являются «высшая справедливость, милосердие и т. п.». Являясь по отношению к нам «следствиями и обетами божественного могущества», они отвечают именам Эл Шадай, Элоа и другим и открываются нам в вере. Атрибуты же Бога, «раскрывающие его абсолютную сущность», отвечают имени Иеговы и «ни малейшим образом не принадлежат ни вере, ни религии откровения», но познаются «интеллектуальным постижением Бога, которое рассматривает его природу *такой, какова она есть сама по себе*». Очевидно, таким образом, что этот текст не подтверждает, а опровергает субъективистский тезис: он подчеркивает, что те атрибуты, которые составляют «абсолютную сущность Бога» (Иеговы), познаются такими, каковы они есть сами по себе, чистым интеллектом; что они не имеют ничего общего с мнимыми атрибутами, которыми награждает Бога толпа; что такие мнимые атрибуты суть лишь внешние обозначения; что они относятся к религии, а не к подлинной философии; что они суть предметы не интеллекта, а веры, выдвинутые познанием первого рода. Таким образом, интерпретаторы перепутали здесь истинные атрибуты с ложными<sup>26</sup>.

7. Утверждать, что противопоставление субстанции атрибуту, как вещи в себе феномену, не означает трактовать Спинозу через Канта (под тем предлогом, что оппозиция *in re* — *in intellectu* и до кантианства была расхожей среди древних и новых философов), означает приводить мнимое алиби. Конечно, эта оппозиция была расхожей, как и многие другие: чувственное vs умопостигаемое, мыслительные vs реальные сущности, конечность vs человеческих понятий vs бесконечность Бога. И ее в разных формах можно найти у Декарта, Мальбранша, Лейбница и самого Спинозы. В ней действительно нет ничего кантианского, кроме одного: интеллект понимается как такая форма, которая феноменизирует то, к чему она применяется, из чего делается вывод, что атрибут, порожденный из того знания, которое интеллект имеет о субстан-

<sup>26</sup> «Мы говорим здесь [по поводу Мышления и Протяженности] только об атрибутах, которые можно было бы назвать собственными атрибутами Бога, при помощи которых мы познаем его как действующего в себе самом, а не вне себя» (*KVI, 2*).

ции, неизбежно будет ее феноменом. Корень заблуждения кроется в замене кантовским мышлением интеллекта классических рационалистов, который есть не форма (тем более не искажающая форма), но способность познавать вещи истинно, т. е. такими, каковы они сами по себе (*ut in se sunt*)<sup>27</sup>. Чтобы у Спинозы атрибуты оказались представлениями, лишенными объективного значения, их понятия должны были бы проистекать из имагинативного познания, что противоречит их определению (I def. 4); или им следовало быть рассудочными, а не реальными сущими, тогда как на деле они-то и есть самые реальные, поскольку они существуют сами по себе<sup>28</sup>; или чтобы они постигались конечным интеллектом, понятия которого несоизмеримы с бесконечностью Бога; однако они постигаются истинными идеями, т. е. идеями абсолютными и бесконечными, которые одинаковы в нас и в Боге (II pr. 34). Если Спиноза отождествляет «*cogitari debet*» с «*est*», то именно оттого, что у него все идеи чистого интеллекта — конечного или бесконечного — представляют вещь такой, какая она есть. Утверждать, будто представляя бесконечность атрибутов, интеллект учреждает для себя многообразие, отсутствующее в вещи, означает опять-таки подменять спинозовское понимание интеллекта кантовским, которое является его отрицанием.

8. Последний аргумент равносителен утверждению несовместимости реальных атрибутов вне нашего интеллекта с простотой божественной субстанции. Мы увидим в дальнейшем, что с этой трудностью сталкиваются только имеющие о субстанции превратное представление.

## § VII. Нам остается только изучить историческую аргументацию Вулфсона.

Всем известно, что Спиноза выработал свою философию как ответ на проблемы, унаследованные от иудейской и христианской традиций и сформулированные наукой и философией его времени. Нет никакого сомнения, что он был изрядно искушен как в той, так и в другой<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Кроме Бэкона, Гейлинкс (*Geulinx*) был одним из редких «классиков», для которых через интеллект и чувства мы не воспринимаем вещи такими, каковы они сами по себе. Объяснив, что интеллект искажает то, что постигает, он заключает: «*Semper hoc teneamus, rem non esse ita in re ut apprehenditur a nobis*», *Annotata ad Metaphysicam* II, p. 301; цит. по: «*Les Antécédents du transcendentalisme*, *Geulinx et Kant*», *Kant-Studien* 45, 1953, p. 252.

<sup>28</sup> «Не из определения любой, какой угодно вещи следует бытие этой вещи, а только... из определения или идеи какого-нибудь атрибута, т. е. ...такой вещи, которая мыслится через себя и в себе» (*Ep.* 4. Ср. *Ep.* 10, *Eth.* I pr. 20 dem.).

<sup>29</sup> Много ли Спиноза читал? Тренделенбург и за ним Фишер отвечают отрицательно: «Не следует предполагать, будто Спиноза, много размышлявший, но, кажется, мало читавший, обращался к большому числу авторов» (*Hist. Beiträge* III, p. 317). Фрейденталь, напротив, напомнив, что Спиноза знал десять языков, считает объем прочитанного им значительным («*Spinoza und die Scholastik*», в юбилейном сборнике: *Philos. Aufsätze E. Zeller gewidmet*, 1887, p. 135–136). Истина лежит между



Также общеизвестно, что в этой сфере, как и во многих других, знание источников необходимо, чтобы лучше понять духовное окружение доктрины, ее отсылки, ее оригинальность, смысл дискуссий, в которые она вступала и т. д. Открыв многочисленные источники, Вулфсон, вслед за Жоэлем<sup>30</sup> и Фрейденталем<sup>31</sup>, оказал историкам Спинозизма услугу того же рода, что и (но в куда более совершенной степени) Жильсон — историкам картезианства.

Однако прискорбной затеей является намерение свести оригинальную доктрину мыслителя к «паззлу», состоящему из кусочков, вырванных из предшествующих философских систем<sup>32</sup>, потерять самобытного гения в толпе бесчисленных компиляторов и раввинов-толкователей, пытаться объяснить его так, как исходя из Антиоха Аскалонского, Зенона Сидонского и Посидония объясняли Цицерона. Кроме несправедливости, которой подвергают автора, низводя его философию до знания низшего типа (так называемое знание первого рода), это означало бы заменить размышление классификацией карточек, понимание — ассоциацией идей<sup>33</sup>, это значит предпочесть словесные аналогии смыслу, открываемому анализом сочинений, это значит насиловать тексты, чтобы они вписались в схему, в которую было априори решено их впи-

двумя этими мнениями. Как картезианец, Спиноза презирует многознание. Он считает, что подлинно только то познание, которое интеллект извлекает из размышления, рефлексии, дедукции. Его образец — Геометрия. Он не книголюб. Его библиотека содержит всего 161 книгу (см. ее инвентарь: A. Servaas van Rooijen, *La Haye-Paris*, 1888). Однако он прочитал неизмеримо больше. Он цитирует целый ряд авторов (Хасдаи Крескас, Альфахар, Езра, Хееребоорд и др.), не фигурирующих в инвентаре, который не может считаться полным хотя бы потому, что самые ценные труды были извлечены из библиотеки перед ее продажей (Parkinson, *op. cit.*, p. 3). См. об этом инвентаре: Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinozas*, Leipzig 1899, p. 160–164; Roth, *Spinoza*, London 1929, p. 220. Разумеется, масса книг переходила из рук в руки в кругу его друзей. Он не эрудит, но человек, прекрасно знакомый с кругом вопросов, о которых пишет. Но это человек, разборчивый в выборе чтения, и во всяком случае он в этом противостоит Лейбницу, библиотекарю, эрудиту и всеядному пожирателю книг.

<sup>30</sup> Joël, *Zur Genesis der Lehre Spinozas*, Breslau 1871.

<sup>31</sup> Freudenthal, *op. cit.* и *Spinoza, sein Leben und seine Lehre*, Gebhardt 1927, I, ch. II. В отличие от Жоэля, Фрейденталь считает, что Спиноза значительно меньше обязан еврейской средневековой философии, чем неосхоластике: Хееребоорд и авторы, на которых он ссылается: Суарес, Евстахий из Санкто Пауло, Перейра, Мендоса и другие. Средневековыми и схоластическими источниками Спинозы занимались также Cousin, Brochard, Saisset, Renan, Dühring, Busolt, Kapppe (см. Huan, *op. cit.*, p. 161).

<sup>32</sup> «Разрежем на кусочки философские книжки, доступные Спинозе, бросим кусочки в воздух; из рассыпанных по полу кусочков мы сможем восстановить *Этику*» (Wolfson, *op. cit.*, I, p. 3). Мы увидим, увы, какой ценой автор пытается справиться с брошенным самому себе пари! Уже Фрейденталь предостерегает от того, чтобы изучение источников доктрины превратило ее в лоскутное одеяло (*Spinoza und die Scholastik*, p. 137 sq.).

<sup>33</sup> «Посредством естественного процесса ассоциации и сближения» (Wolfson, *op. cit.*, p. 5).

сать<sup>34</sup>. Нисколько не удивительно поэтому, что так удалось приписать философу те самые доктрины, которые он опровергает, в частности, идею непостижимости Бога, идею разнородности божественного и человеческого интеллектов и пр. и пр., а в данном случае идею субъективности атрибутов.

§ VIII. — Согласно Вулфсону, выступив против реализма Маймонида в пользу номинализма Крескаса или Герсониды, Спиноза свел универсалии, роды и виды к именам и, следовательно, уравнил атрибуты с именами.

Конечно, в теории универсалий Спиноза номиналист. Согласно ему, имажинативный генезис общей идеи сводит ее к имени, т. е. к ничто<sup>35</sup>. В этом он соглашается с Герсонидом и Крескасом, так же, как и с Гоббсом. Но чтобы из этого вывести, что атрибуты суть имена, нужно вместе с Вулфсоном отождествить их с универсалиями<sup>36</sup>; что противоречит Спинозе, который как раз отвергает логику универсалий при помощи атрибута, понятого как противоположное всеобщему роду (KVI, 7). Предположим, говорит Спиноза, что атрибут является, в схоластическом смысле слова, родом. Тогда, будучи высшим родом, он будет ускользать от любого определения и останется непознаваемым. Действительно, «если бы мы должны были знать в совершенстве вещь заранее по ее роду и виду, то мы вообще ни могли бы познать в совершенстве высший род, который не имеет рода выше себя». А поскольку от этого рода зависит познание всех вещей, то мы бы ничего не могли познать (KVI, 7, § 9). Но именно «атрибуты (или субстанции, как называют их некоторые) суть» не роды, а «вещи или, если сказать лучше и точнее, существо, существующее через самого себя; они, поэтому познают себя и проявляются через самих себя» (§ 10). Другие вещи, которые не могут ни существовать, ни быть познанными без атрибутов, суть модусы атрибутов. Получается, таким образом, два рода определений: 1) определение атрибута, которому не требуется ничто иное, чтобы быть познанным, так как существуя сам по себе, он познает себя сам<sup>37</sup>; 2) определение вещей, которые, не существуя сами по себе, мо-

<sup>34</sup> Отметим по контрасту исследование Sylvain Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris 1965, которое благодаря знанию источников и анализу предрассудков позволяет подчеркнуть оригинальность философа. См. также André Mallet, *Le traité théologico-politique de Spinoza et la pensée biblique*, Paris 1966, важный труд, несмотря на некоторые интерпретационные вольности и предвзятость.

<sup>35</sup> Общие идеи «суть ничто» (KVI, гл. VI).

<sup>36</sup> «Что справедливо для универсалий, справедливо и для атрибутов» (Wolfson, *op. cit.*, p. 153).

<sup>37</sup> У Декарта точно так же: основной атрибут (составляющий сущность субстанции) не универсалия (*universale quid*), но существо своего рода (*suū generis*), особая природа; *Письмо к Арно*, 29 июля 1648 г. Вводимое Вулфсоном противопоставление субстанции как конкретной универсалии и атрибута как универсалии абстрактной (*op. cit.*, p. 328) не правомерно ни для Спинозы, ни для Декарта.

гут быть определены лишь через атрибут, модусом которого они являются: атрибут будет для них «словно род», на деле не будучи таковым, поскольку он — вещь, физически реальное сущее, а не абстракция, рассудочное сущее или универсалия.

Невозможность отождествления атрибутов с универсалиями можно доказать и иначе: 1) универсалии «суть ничто», тогда как атрибуты — это совершеннейшие и реальнейшие сущности, поскольку они с необходимостью существуют через себя<sup>38</sup>; 2) универсалии суть идеи имагинативные, неадекватные, искаженные и смутные (II пр. 40 sch.), тогда как идеи, которыми мы обладаем об атрибутах, суть идеи интеллекта, адекватные, ясные и отчетливые (II пр. 45 dem., пр. 46); универсалии — это рассудочные сущие, т. е. ничто [néants], не могущие быть причиной чего-либо<sup>39</sup>, атрибуты — это бесконечные и совершенные реальности, являющиеся причинами самих себя и, посредством себя, бесконечного числа своих модусов<sup>40</sup>.

Основывающийся на ложном сравнении тезис о субъективности атрибутов столь же ложен, сколь и само это сравнение. Спинозистское учение об атрибутах не имеет ничего общего с номиналистской доктриной Герсонида и других, поскольку оно высказывается за реальность атрибутов. Но оно не имеет ничего общего и с реализмом Маймонида, превращающим их в застывшие универсалии. Тот, кто априори настаивает на том, что оно могло быть лишь парафразом той или этой доктрины, неизбежно обрекает себя на ошибку.

Аргументы, которыми Вулфсон рассчитывает подкрепить свою основную аргументацию, столь же несостоятельны:

Считая атрибутом «то, что интеллект постигает как составляющее сущности субстанции», — тогда как Декарт определяет его как «то, что составляет сущность или природу субстанции»<sup>41</sup>, — Спиноза хотел, как утверждает автор (р. 153), противопоставить Декарту субъективный характер атрибута. Однако случилось, что Спиноза определял его как Декарт (*То, что составляет сущность субстанции*), а Декарт — как Спиноза (*То, через что мы познаем субстанцию или природу субстанции*)<sup>42</sup>, поскольку главный атрибут есть то, через что мы получаем о субстанции отчетливое знание). Таким образом, атрибут понимается Спинозой и Декартом сходно, как то, что составляет сущность и вместе с тем постижимость субстанции.

Единство божественной субстанции, говорят нам еще, остается непонятным, пока ее пытаются составить из атрибутов, понятых как разнородные и независимые сущности. Зато оно становится впол-

<sup>38</sup> *Ep.* 4, 9, 35, KV Приложение, I пр. 20, пр. 29 sch.

<sup>39</sup> KV II, § 16, *Ep.* 2, II пр. 48 sch.

<sup>40</sup> KVI, § 10, I пр. 19 sch., II пр. 6 dem., пр. 7 sch.

<sup>41</sup> Декарт, *Начала*, I, § 53.

<sup>42</sup> Декарт, *Начала*, I, § 52.

не понятным, как только мы согласимся, что эти атрибуты суть просто имена, которые интеллект приписывает субстанции извне, согласно различным аспектам, под которыми он ее воспринимает. И именно это решение, заимствованное из еврейской литературы, Спиноза предлагает в *Ер.* 9 (де Врису), утверждая (согласно Вулфсону, р. 154), что «атрибуты суть разные имена для выражения одной сущности», и иллюстрируя это многочисленными примерами вещей, называемых двумя разными именами. Неувязка в том, что Спиноза говорит не то, что «атрибуты суть разные имена для выражения одной сущности», а ровно обратное, — что *атрибут* и *субстанция* суть *два разных имени для одного и того же*. «Я понимаю под субстанцией и т. д. [...] Под атрибутом я разумею *то же самое*, и т. д. [...] Определение это достаточно ясно раскрывает, что я хочу разуместь под субстанцией или атрибутом» (*Ер.* 9). Одержимость «еврейской литературой» помешала автору увидеть слова текста и заставила его прочитать другие слова, продиктованные его предвзятостью.

На самом деле, Спиноза не противопоставляет субстанцию атрибуту как подлинную вещь ее внешнему обозначению, а отождествляет их: в субстанции мы видим сущность, составляющую вещь, а в атрибуте — ту же сущность, поскольку она адекватно, т. е. действительно, воспринята интеллектом. Следовательно, в силу абсолютного соответствия между идеей и вещью, объективной сущностью и сущностью формальной в любом правильном знании (I ак. 5), идея атрибута точно совпадает с идеей субстанции.

Еще раз отметим, что в этом тексте речь идет об отношении понятий *атрибут* и *субстанция* к *вещи*, а не, как полагает Вулфсон, об отношении различных *атрибутов* к божественной *субстанции*.

Здесь, следовательно, не ставится вопрос о том, как воспринимать субстанцию, составленную из многообразия атрибутов. На этот вопрос отвечают несколько строками выше 1) отсылка к доказательству из *Трактата*: *чем большим бытием обладает некая сущность, тем большим числом атрибутов она должна обладать; следовательно, бесконечно бесконечная сущность должна иметь их бесконечное множество*; 2) указание на другое доказательство, о котором сообщается, что оно еще более сильное: *чем больше у некоторой сущности атрибутов, тем больше за ней следует признать существования; следовательно, я обязан признать за сущностью, обладающей бесконечностью атрибутов, максимум существования*; в силу чего эта сущность будет считаться самой истинной из всех, — ибо без истинности сущность оказывается лишеной существования, а значит, химерой, рассудочным сущим. Из чего явствует, что раз такая идея есть та, объект которой обладает наибольшим существованием, то идея субстанции, состоящей из бесконечного числа атрибутов, есть самая истинная из всех. Такой ответ не имеет ничего общего с тем сведением атрибутов к именам Бога, которое Спиноза якобы позаимствовал в еврейской традиции.

Но разве в *Cogitata Metaphysica* не утверждается, что они различаются только в мысли? Несомненно, но это как раз та традиционная доктрина, которую Спиноза отвергает во всех своих сочинениях<sup>43</sup>.

Нам возразят, что, поскольку следует думать, что божественную субстанцию составляет бесконечное число атрибутов, то совершенно непонятно, как несоизмеримые и взаимонесводимые субстанции могут соединиться, чтобы образовать одну-единственную субстанцию, простую и однородную; тогда как эта проблема легко разрешима, если считать атрибуты лишь божественными именами.

Но где в *Этике* видно, будто Спиноза утверждает абсолютную простоту Бога<sup>44</sup>? Разве он не довольствуется тем, что всякий раз, когда какой-нибудь корреспондент не может уяснить единство в Боге разнородных атрибутов, ссылается на необходимость для *Ens realissimum* содержать их все в себе, как будто уже из этого их единство делалось понятным<sup>45</sup>? Однако очевидно, что оно не было бы таковым, будь это Сущее однородным. Следовательно, оно не таково, и, напротив, оно пестро, но нефрагментируемо, состоит из атрибутов разнородных, но неразделимых. Единство и неделимость этого Сущего есть лишь невозможность отделиться и существовать отдельно, которую оно налагает на свои атрибуты, существующие сами по себе и сущностно различные. Ее тождественность под каждым из этих атрибутов есть не что иное, как неделимость того единого действия, которым все они одновременно (*simul*), единым образом и с равной необходимостью (*eodem modo et eadem necessitate*), причиняют себя и свои модусы; того действия, которым, следовательно, един(ственн)ая субстанция, составляющая их все вместе, причиняет себя и свои модусы.

Равным образом, тождество души и тела как тождество одного и того же под двумя различными атрибутами есть лишь тождество одной и той же причины, а точнее, *причинного действия*, которым соответствующие им атрибуты их производят как два разных в своей сущности модуса в одной и той же точке причинно-следственной цепи.

Так единство разнородных атрибутов в едином и неделимом сущем становится совершенно понятным без всякой необходимости сводить

<sup>43</sup> Большинство доктрин, выдвигаемых Спинозой в *Cogitata Metaphysica*, противоположны тем, которые Спиноза будет защищать позднее, например: Бог есть чистый дух; он исключает из себя протяжение, творцом которого он является, ибо протяжение делимо (I, 2); Бог есть творец (I, 3, 6; II, 10); он движим свободой своей воли (I, 2); он состоит из реально неразличимых субстанций (или атрибутов); он абсолютно «прост» (II, 5); у него нет модусов, так как модусы суть искажения субстанции (там же); он детерминирует своим интеллектом вещи, которые создает вне себя (II, 7); тела суть субстанции того же самого атрибута (II, 5); человек есть сочетание субстанций разных атрибутов (там же); у него есть свобода воли (I, 3); его душа бессмертна (I, 12) и т. п. картезианские тезисы, которые будут разбиты в *Этике*. Эта радикальная противоположность между *Cogitata Metaphysica* и *Этикой* была подчеркнута Шопенгауэром, *Мир как воля и представление*, VI, гл. 50.

<sup>44</sup> Это утверждается только в СМ II, сар. 6.

<sup>45</sup> *Ep.* 4, 9, 34, 35, 36.

их к именам. Наоборот, если бы они были лишь именами, вот тогда было бы неясно, как они могут вместе «составлять» субстанцию. Ибо если бы они были лишь «абстрактными универсалиями», т. е. ничем, то сам Бог, состоящий из бесконечности атрибутов, состоял бы из бесконечно множества «ничто».

Таким образом, понятие абсолютной простоты и однородности божественной субстанции представляется главным фундаментом той пирамиды ошибок, на которой покоится ложное понимание субъективности атрибутов.

\* \* \*

§ IX. Наследие тысячелетней традиции, догма абсолютной простоты Бога, принятая всеми, включая Декарта, защищаемая (прежде чем быть отброшенной) Спинозой в *Cogitata Metaphysica*, долгое время рассматривалась как доктрина и *Этики*. Если кто-то решит придерживаться ее, исключая тем не менее, как того однозначно требует текст, субъективистско-формалистское толкование, то он сможет лишь констатировать (как уже сделали многие<sup>46</sup>) невозможность представить себе в виде ясной и отчетливой идеи понятие такой субстанции, которая была бы абсолютно однородной, будучи составленной из радикально различных элементов. Каковы усилия сделать мыслимым немислимое оканчиваются пустым разрастанием незаконнорожденных концепций<sup>47</sup>.

Не может и речи идти о том, чтобы в них углубляться. Ограничимся основными типами, чтобы выявить принципиальные ошибки.

Их общий принцип состоит в том, чтобы признать, что различные атрибуты реальны *extra intellectum*, но что их различие чуждо абсолютной сущности субстанции. Из этого они заключают, что поскольку атрибуты несубстанциальны, то субстанция сама по себе неопределенна, и они-то и являются ее определениями [*déterminations*]<sup>48</sup>. Из

<sup>46</sup> Volkelt, *Pantheismus und Individualismus im Systeme Spinozas*, Leipzig, 1872, p. 41 sq.; Powell, *Spinozas Gottesbegriff*, Halle, 1899, p. 48; Camerer, *Die Lehre Spinozas*, 1877, p. 9, 12; Martineau, *Study of Spinoza*, London, 1882, p. 185; Delbos, *Le Spinozisme*, Paris, 1915, p. 51–2.

<sup>47</sup> См. особенно Busolt, *Grundzüge der Erkenntnistheorie und Metaphysik Spinozas*, Berlin, 1875; Huan, *Le Dieu de Spinoza*, Arras, 1913.

<sup>48</sup> Huan, *op. cit.*, p. 169 sq.; E. von Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, I, Leipzig, 1899, p. 393 sq.: «В плане понятия абсолюта Спиноза остался пленником средневековых представлений». Поэтому он мыслит «субстанцию как абсолютно бесконечную и неопределенную сущность (*ens absolute infinitum*), которую, собственно, нельзя помыслить, так как всякое определение есть отрицание или ограничение, кои следует изгонять из абсолютно бесконечного». Спиноза противоречит этой неопределенной сущности чистого бытия тем, что определяет ее через бесконечное число атрибутов. Ибо — либо эти определения суть ограничения, и бесконечная сущность оказывается тем более ограниченной, чем больше их число; либо они не суть ограничения, и излишне пытаться разнообразить до бесконечности их из-

этой ошибки, в которую, как мы видели, впадал уже формализм, выходит, что вне атрибутов имеется некий остаток, ими не покрываемый. В результате для одних субстанция остается непостижимой и утрачивает всякую интеллигибельность<sup>49</sup>; для других она познаваема, но особым интуитивным актом, восстанавливающим первоначальное единство субстанции по ту сторону искажающего разделения на атрибуты, введенного аналитическим интеллектом. Откуда вытекают (с многочисленными вариациями) два рода интерпретаций, типичными примерами которых могут служить (1) Уан [Huan] и (2) Эдуард фон Гартман с Леоном Брюншвигом.

§ X. Согласно первой, различие между разными атрибутами коренится в субстанции, в той мере, в какой она полагает себя не в своей абсо-

вестное и конечное число. Таким образом, субстанция может сохранить свою простоту, только если она не тождественна своим атрибутам. Согласно Lagneau, являясь абсолютной предикабельностью [prédicabilité], в противоположность собственно субстанции, атрибуты составляют «нижнюю ступень» в «нисхождении» субстанции к своим модусам (J. Lagneau, «Quelques notes sur Spinoza», *Rev. Mét.*, 1895, p. 408—409). Поэтому два понятия — чистого и простого абсолюта (субстанции) и абсолютной определенности [qualifié absolu] — не покрываются одно другим в дедукции, хотя они тождественны в интуиции. Как отмечает Lachîze-Rey (*Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Paris, 1932, p. 66), атрибут есть «компромисс между абсолютной бесконечностью божественной субстанции и неизбежной соотносительностью атрибутов с модусом». А «чтобы идея Бога могла выполнить свою роль, необходимо, чтобы она поместила себя превыше и по ту сторону бесконечности атрибутов и чтобы эта бесконечность была лишь ее выражением на каком-то низшем уровне... ибо атрибут есть некий компромисс между Богом и модусом». Ср. Lasbax: «Определение Бога атрибутами есть целиком дело Порожденной Природы и имеет смысл только по отношению к ее модусам» (*La Hiérarchie dans l'Univers chez Spinoza*, Paris, 1919, p. 133); «Нужно только взмыть над миром и выйти за пределы интеллекта в сферу Порождающей Природы, как тотчас увидишь, как атрибуты стирают все грани между собой и сливаются в неделимую неопределенность субстанции» (*ibid.*, p. 135). Поэтому надо понимать атрибуты «как эманацию изначально абсолютно бесконечного могущества». — Сходно у L. Brunschvicg (*Spinoza et ses contemporains*, 3 éd., Paris, 1923, p. 297): «субстанция не иссякает ни в одном из своих атрибутов; она есть абсолютное утверждение, полностью неопределенное, не допускающее никакого отрицания». — Ср.: «Сущность субстанции не выражается не только ни в одном отдельно взятом из своих атрибутов, но и даже в их бесконечности, и остается в себе неопределенной и неопределимой» (Huan, *op. cit.*, p. 189, 163).

<sup>49</sup> «Сущность субстанции неопределима никаким атрибутом и, следовательно, непостижима и неопределима» (*op. cit.*, p. 169). «Интеллект никогда не сможет постичь самость [l'en soi] субстанции» (p. 160). «Субстанция не может быть полностью охвачена одним интеллектом, будь он даже бесконечен» (p. 161). «Того свойства бесконечности [атрибутов], которым обладает интеллектуальная интуиция не хватает, чтобы дать интеллекту знания субстанции самой по себе» (p. 163). «Сама по себе сущность, свойственная всякому атрибуту, недоступна интеллекту»; «Сама по себе сущность субстанции только потому ускользает от уловления любым интеллектом, даже и предполагаемым абсолютно бесконечным, что никакой атрибут не раскрывает ее целиком» (p. 191—2).

лютной сущности, а в своем отношении (самом по себе интеллигибельном) к определенному ряду вечных и бесконечных модусов (р. 160 sq.). Атрибутам приписывается, таким образом, характер феноменальный (как того требует формализм), но (уступая реализму) этот феномен является объективно обоснованным в субстанции, которая сама полагает отношение, ее абсолютность отменяющее. Во всяком случае из этого следует, что будучи превыше всякого определения и отношения, она остается непостижимой.

Этот тезис пытается обосновать себя одним умозаключением и несколькими местами в тексте:

1) Умозаключение это — насколько его можно связно реконструировать из путаных рассуждений автора — будет примерно таким. Будучи абсолютной, субстанция исключает любое отношение. Она поэтому непознаваема через ее атрибуты и полностью ускользает от Мышления. В самом деле, Мышление, будучи атрибутом, уже есть некое отношение, поскольку оно определяет себя как причину идей; к тому же все, что оно знает, оно знает посредством идей, и атрибуты, будучи тем, что интеллект познает в субстанции, суть идеи. Значит, абсолютная сущность субстанции остается радикально непостижимой (р. 161–2).

Все это — сплошные фантазии:

Если Мышление сводится к отношению на том основании, что оно понимается как причина идей, то это же нужно будет сказать и о субстанции, понимаемой как причина своих модусов. Мышление не есть отношение, поскольку оно есть атрибут, т. е. «вещь». Оно не определяется как причина идей, поскольку причинная способность есть свойство, вытекающее из его определения как атрибута (I рг. 29 sch., II рг. 1, 3, 5 и т. д.). Атрибуты не суть идеи, поскольку идеи суть модусы атрибута. К тому же абсолютность Бога не мешает ему познавать своим интеллектом и «такими, каковы они есть сами по себе», свою сущность и с необходимостью вытекающие из нее модусы (I рг. 30; II рг. 3 sch.); наконец, то, что верно для его интеллекта, верно и для интеллекта конечного (I рг. 30, 31), если у этого последнего есть адекватные идеи (II рг. 34), познающие свои предметы такими, каковы они суть сами по себе (II рг. 32, рг. 44 dem.).

2) Автор разбирает возможные возражения: а) мы обладаем адекватным знанием вечной и бесконечной сущности Бога (II рг. 47); б) у Бога имеется идея своей сущности, поскольку, мысля бесконечность бесконечными же модусами, он сам есть «непосредственный предмет своей идеи» (II рг. 3); в) поскольку Бог является причиной вещей, каковы они суть сами по себе, поскольку он обладает бесконечностью атрибутов, его субстанция сама по себе состоит из них (II рг. 7 sch.) (Huan, *op. cit.*, 164–6). Автор считает возможным опровергнуть их текстами:

а) «Адекватный» не означает «исчерпывающий». — Когда речь заходит об этом смысле (как в KVII, 32), Спиноза отрицает, что мы можем постичь Бога адекватно. В *Ep.* 36 он добавляет, что мы не можем по-



знать его полностью (*omnino*). В *Ep.* 64 он уточняет, что мы знаем о нем лишь два атрибута. В *Этике* он утверждает, что мы, несомненно, познаем его адекватно, но это потому что, уже не придавая этому слова *исчерпывающего* смысла, он просто указывает, что независимо от своих отношений с предметом, истинная идея непосредственно сообщает себе истинность. Так, можно иметь о Боге истинную идею, зная в нем лишь два атрибута. Отсюда следует заключить, что такая идея оставляет нас в ведении по поводу его абсолютной сущности<sup>50</sup>.

Эта аргументация опирается на два ошибочных тезиса: 1) чтобы познать нечто в его абсолютной сущности, нужно познать его *исчерпывающе*; 2) раз невозможно познать Бога исчерпывающе, его бесконечная сущность останется непознаваемой.

Действительно, в *KV* «адекватный» означает «исчерпывающий», как у Декарта, у которого идее не нужно быть адекватной (*adaequata*), чтобы быть истинной, т. е. ей не нужно «содержать в себе все и каждое из свойств познаваемой вещи», а достаточно знать ясно и отчетливо ее природу<sup>51</sup>. Это особенно касается идеи Бога. Спиноза ясно отсылает к этой доктрине в *KV* (I, 7).

Для Декарта же Бог непознаваем.

Однако он таков не по причине нашей о нем неадекватной (неисчерпывающей) идеи, а потому что эта идея открывает нам положительным образом, с максимальной ясностью и отчетливостью, что он есть бесконечность, объять которую наш интеллект не в силах<sup>52</sup>. Соответственно, когда некая сущность нам понятна, например, сущность треугольника, то это потому, что мы обладаем о нем идеей, которая ясно и отчетливо нам эту сущность сообщает, а не потому, что у нас есть о нем адекватная (исчерпывающая) идея, ибо такая идея, даже касательно самых ничтожных предметов, нам не дана<sup>53</sup>.

Следовательно, первый тезис («знать сущность вещи означает знать ее исчерпывающе») ложен как для Декарта, так и для Спинозы; и второй («раз невозможно познать Бога исчерпывающе, его бесконечная сущность останется непознаваемой») тоже.

Остается выяснить, придерживается ли Спиноза позиции Декарта, что ясная и отчетливая (но неисчерпывающая) идея Бога нам открывает, что он непостижим. Он не придерживается ее в *KV* (I, 7), о чем свидетельствует содержащаяся здесь критика ложных определений Бога.

<sup>50</sup> Huan, *op. cit.*, p. 164–165. Сходное утверждение у Busolt: «Конечный интеллект, несомненно, обладает адекватным знанием о субстанции, но это знание есть лишь истинное убеждение [*une sçouance vraie*], а не реальное, ясное и отчетливое восприятие» (*op. cit.*, § 12, n° 12).

<sup>51</sup> Декарт, *Ответы на четвертые Возражения*.

<sup>52</sup> Письмо Клерселье о пятых Возражениях; ср. *Третье размышление, Ответы на первые Возражения*, Письма Мерсенну, 15 апреля 1630, 6 мая 1630, июль 1641, *Беседа с Бурманом*, Письмо Клерселье, 23 апреля 1649.

<sup>53</sup> *Ответы на пятые Возражения*, Письмо Мерсенну от 31 декабря 1640.

С еще большей энергией он подчеркивает свой взгляд в *Этике*, но в результате примечательной терминологической перемены, ставшей необходимой в ходе ломки картезианской теории истинной идеи, эта идея называется теперь «адекватной», так как она состоит в *полном* знании оснований своего предмета. Эта адекватность отличается от собственно исчерпанности, поскольку она является исчерпывающим знанием *причин* или *оснований* предмета, тогда как исчерпанность предполагает знание всех *свойств*. Первая берет верх над второй, делая познаваемой *природу* вещи, ибо сообщает о ее становлении, к которому собственно исчерпанность безразлична и ничего не добавляет. Отметим также, что определение адекватной идеи как такой, которая будучи взята сама по себе, безотносительно к своему предмету, обладает всеми внутренними признаками истинной идеи (II def. 4), не окончательно, но лишь предварительно, поскольку указывает свойство этой идеи, но не генетическое основание ее природы. Ее полноценное определение вытекает из II рг. II согг. и рг. 34: «Адекватна та идея, которой обладает Бог поскольку он составляет сущность человеческого Духа», в силу чего Дух этот находит себя в идее, которая у него есть о вещи, идее полной причины как вещи, так и идеи этой вещи. Отсюда следует свойство, сформулированное в I def. 4. Заклучая в себе знание всех причин, через которое она достигает подлинного знания вещи (*vere scire est scire per causas*), она не только постигает истину, но и знает, что постигает ее, так как знает причины, по которым необходимо, чтобы она ее постигла. Поэтому она немедленно осознает саму себя и, доказывая сама свою истинность (*verum index sui*), оказывается интуитивной.

Следовательно, мы можем утверждать против Декарта, что с того момента, как у нас появляется идея — пусть не исчерпывающая, но ясная и отчетливая, — о Боге, мы совершенно постигаем его абсолютную сущность. В самом деле, будучи адекватной, эта идея дает познать ее предмет, Бога, через его полное основание [*raison totale*] или «адекватную причину» (III def. 1), т. е. через его генетическое определение (I def. 6; его же находим в рг. 10 sch.). Стало быть, идея знает природу Бога так же, как Бог знает ее, будучи тождествен (ибо адекватен) идее, которую он имеет о своей природе (II рг. 32, рг. 34). Таким образом, заключая в себе Бога в той мере, в какой Бог ее абсолютно причиняет, идея «абсолютна и совершенна»<sup>54</sup> точно так же, как идея сущности круга, когда, согласно с его генетическим определением, мы строим его, вращая отрезок вокруг одного его неподвижного конца. Тем самым исполняется первое требование философии: изгнать непостижимость Бога (*PPC*, Предисловие), однако так, чтобы не нужно было знать «исчерпывающе» ни его свойства, ни атрибуты (*Ep.* 56).

<sup>54</sup> «Всякая идея, которая в нас является абсолютной, или адекватной и совершенной, есть истинная идея» (II рг. 34).

Отсюда видно Спинозовское переворачивание картезианской доктрины<sup>55</sup>: теперь уже дело обстоит не так, что познаваемы одни только конечные сущности (в силу их конечности), тогда как о Боге (в силу бесконечности) положительно известна только его непознаваемость; нет, теперь конечные сущности познаваемы только благодаря тому, что бесконечность Бога, абсолютно постигаемая сама по себе, целиком включена в качестве их полной причины [cause totale] в каждую из сущностей и в каждую идею этих сущностей.

б) Второе возражение, которое Уан адресует сам себе (р. 164–165), его противникам наверняка и в голову бы не пришло. В самом деле, никто из них не додумается до того, что Бог знает свою абсолютную природу *потому, что* (II рг. 3) обладает идеей своей сущности и всего, что из нее вытекает, «в силу того, что он является предметом своей идеи». Ибо противники знают, что Бог обладает этой идеей и тем самым есть предмет своей идеи не *от того, что он есть ее предмет*, а *от того, что он есть вещь мыслящая* и с необходимостью производит идею, через которую он себя познает (II рг. 5). Из этой верной доктрины, которую никто не оспаривает, автор делает абсурдные выводы (как, например, им опровергаемое воображаемое возражение), будто Бог, будучи мыслящим атрибутом и производя идею своей сущности, «знает себя лишь в своей атрибутивной форме», а его абсолютная природа ускользает от него. Это равнозначно утверждению (против I рг. 30, II рг. 43 sch., рг. 44 dem. и др.), что истинная идея не представляет вещи такими, каковы они сами по себе; тогда как ссылка на I рг. 16 и далее на генетическое определение Бога (I def. 6) доказывает, что у Бога есть идея своей абсолютной сущности, что он знает ее генетически и *тем самым* знает бесконечность составляющих ее атрибутов и бесконечность модусов, вытекающих из каждого из них (рг. 16 dem.).

в) Согласно автору, из того, что (II рг. 7 sch.) Бог полагается как причина вещей самих по себе, поскольку он производит их в бесконечности своих атрибутов, следует только, что знание вещей самих по себе влечет за собой знание бесконечности атрибутов, но не знание самого по себе бытия субстанции. Вдобавок та же схолия будто бы утверждает, что самость [l'«en soi»] субстанции состоит не в бесконечности атрибутов, а в том принципе, который устанавливает их тождество. А раз этот принцип должен быть дан в Боге, он не может быть нами постигаем. Здесь опять же очевидно, что дело обстоит прямо противоположным образом: именно благодаря знанию этого принципа (I рг. 10) возможно установить единство (а не тождество), которое он провозглашает. Этот принцип — суверенно реальная субстанция, которая, включая в себя, по определению, все реальные вещи, т. е. все мыслимые беско-

<sup>55</sup> «Я всегда занимался бесконечным только для того, чтобы покориться ему, а не для того, чтобы выяснять, что оно такое или чем оно не является» (Декарт, Письмо Мерсенну, 28 января 1641).

нечным интеллектом атрибуты, исчезла бы, если бы у нее отняли хоть один из них, т. е. если бы хоть один из них существовал сам по себе независимо от нее. Из чего вытекает, что они сами по себе суть вместе, а не порознь; что *causa sui* каждого из них тождественна с причиной субстанции так, что тождество причинного действия и его свойств в каждом из них делает из составляемой ими субстанции одну и ту же вещь, или причину, тождественную под покровом разнообразия их несоизмеримых сущностей: «*Nihil in natura clarius*», [в природе нет ничего более ясного], замечает Спиноза (I pr. 10 sch.).

Можно ли проводить реальную дистинкцию между «бесконечностью атрибутов и принципом, составляющим их тождество»? Различать их означало бы, прежде всего, что тождество субстанции состоит в тождестве ее атрибутов, тогда как, вопреки ее тождеству, атрибуты должны пониматься как реально различные, хотя и составляющие все вместе одну и ту же вещь (или причину); это означало бы, далее, считать различными бытие субстанции и реальные вещи, ее составляющие, что является абсурдом, явным образом опровергаемым в *KV*: «Природа... состоит из бесконечных атрибутов, из которых каждый бесконечен и совершенен в своем роде; к сущности ее относится существование, так что вне ее нет уже сущности или бытия, и она точно совпадает с сущностью единственно величественного и прославляемого Бога» (Приложение, рг. 4 согг.).

§ XI. Интерпретации другого рода превосходят предыдущую в том, что, в согласии с основополагающей догмой спинозизма, признают умопостижимость Бога. Два типичных ее образчика — Эдуард фон Гартман и Леон Брюншвик, различающиеся не столько содержательно, сколько атмосферой своей национальной философии, которую каждый из них воспроизводит. К тому же первый довольствуется безапелляционным резюме, кажущаяся логичность и величественность которого должна заменить силу доказательств, тогда как второй пытается опереться на тексты и исторические сравнения.

Согласно Гартману, Бог производит интеллект, разлагающий простую субстанцию на атрибуты так же, как призма разлагает белый цвет на базовые цвета. Хотя это разложение ложно (*ein unwahrer, rein subjektiver Schein*), сами атрибуты не таковы, так как они столь же реально присутствуют в субстанции, как выявляемые призмой цвета — в белизне. Они, таким образом, не являются, как это представляет формализм, обманчивой внешностью, подобной тем цветам, которые придаются вещам цветными очками. И даже поскольку сама призма есть часть Бога, у разложения цветов имеется определенная объективная основа. С другой стороны, синтетический интеллект вновь восстанавливает расщепленное аналитическим интеллектом единство из атрибутов его составляющих. Однако, понимая, что субстанция, существующая сама по себе, не может состоять из отличных от нее элементов,

синтетический интеллект обнаруживает, что привнесенное различие между элементами должно исчезнуть в субстанции, лишь полная неопределенность которой способна сохранить абсолютную простоту (von Hartmann, *op. cit.*, p. 394–399).

Преимущество этого толкования над субъективистским формализмом — ничтожно. В конечном итоге мы снова натываемся здесь на все те же уже отмеченные нами ошибки: атрибуты, сведенные к ложному видению Бога, так как зависят от интеллекта; неопределенная, абсолютно простая субстанция; представление об интеллекте как о лишенном истинности (*unwahr*); интеллект, разбивающий Одно на составные «части» (*konstituierende Bestandteile*), тогда как для Спинозы любая часть конечна. Сюда же можно добавить понятия аналитического и синтетического интеллектов, следы которых можно было бы долго и тщетно искать в сочинениях Спинозы.

§ XII. Согласно Леону Брюншвику, идеалистская формалистская интерпретация и интерпретация реалистическая выражают противостояние двух методов: аналитическую регрессию, или порядок понимания, и синтетическую прогрессию, или порядок бытия. По первой, ум полагает *прежде субстанции* атрибуты, которые он различает один от другого, чтобы взойти от них к субстанции как к принципу их внутреннего тождества и их существования; атрибуты, таким образом, суть исключительно *intra intellectum*. Согласно второй интерпретации, субстанции, *Natura Naturans*, полагается прежде атрибутов<sup>56</sup>, которые, будучи произведены непосредственно ее имманентным действием, участвуют в ее абсолютной объективности; атрибуты суть, следовательно, *extra intellectum*. Противоположные, пока отделены от их соответствующих основоположений, две эти интерпретации без труда взаимно объясняются, как только выясняется, что одна строится, исходя из *Ideal Grund*, а другая — из *Real Grund*, и что первая отступает перед второй, основывающейся в бытии, посредством которого атрибуты существуют. В самом деле, аналитический порядок не адекватен синтетическому, поскольку атрибуты растворяются в субстанции, тогда как субстанция — ни в одном из них: «Между атрибутами, которые человеческий интеллект отделяет один от другого, пытаются пересчитать и которые бесконечный интеллект счел бы бесчисленными, и той бесконечной мощью, которой атрибуты обязаны бытием, дистанция та же, что между относительным утверждением, сообразующимся с определенным родом детерминации, окруженным разными другими родами как бесконечностью отрицаний, и утверждением абсолютным, непроницаемым для всякого отрицания». Поэтому «сущность, включающая существование, несоизмерима с сущностями, определяемыми умом».

<sup>56</sup> Напомним, что дедукция Порождающей Природы состоит в том, чтобы дедуцировать Бога-причину как тождественного своим атрибутам.

Эта интерпретация завершается параллелью с Декартом:

Исходя не из Бога, как Спиноза, а из человеческого духа (*mens*), Декарт следует порядку аналитическому и остается в плане разумения [*l'intelligence*]. Понимая Бога таким образом, он уподобляет божественный интеллект человеческому, находя в них отличий не более, чем между бесконечным числом и числом двузначным или трехзначным<sup>57</sup>. Он приходит к антропоморфному «Богу интеллекта». Когда же он пытается «возвыситься над порядком интеллекта и проникнуть в сердцевину божественной субстанции», он вынужден довольствоваться отрицаниями и полагает Бога непостижимым. Спиноза же, наоборот, предпочитая порядок синтетический, избегает двух этих ошибок, ибо для него: 1) божественный интеллект, несоизмеримый с человеческим, соотносится с ним как созвездие Пса с лающим животным; 2) отказ от антропоморфизма не есть уступка агностицизму, поскольку «разумная интуиция», «постигающая Бога» сверх всяких «аналогий интеллекта», позволяет избавиться от непостижимости, отвергнутой как предрассудок в Предисловии к *Началам философии Декарта* (Brunschvicg, *op. cit.*, 297–299).

Эта интерпретация с трудом согласуется с текстом Спинозы.

а) Ни один текст не утверждает и даже не предполагает, что интеллект разделяет единство субстанции на множество атрибутов, которое для бесконечного интеллекта было бы бесчисленным, так как интеллект определяется как то, что отражает вещи такими, каковы они суть, ничего не добавляя и не отсекая. К тому же множественность атрибутов носит не численный характер, так как она бесконечна, а бесконечного числа не существует; но каждый атрибут бесконечен, тогда как всякое единство, составляющее число, конечно. Наконец, число есть факт воображения, а не интеллекта.

б) Дедукция в *Этике* не состоит в том, чтобы восходить от атрибутов к субстанции как от следствий к принципу, а потом спускаться к ним как от принципа к следствиям, ибо *атрибуты не суть следствия*<sup>58</sup>; дедукция состоит в том, чтобы мыслить атрибут как составной элемент, вместе с которым впоследствии строится и учреждается субстанция как верховный принцип, из коего затем будут дедуцированы бесконечные следствия. Наконец, эти следствия суть не атрибуты, а *свойства*, с одной стороны, и *модусы* — с другой. Процесс, следовательно, целиком генетичен, или, иначе говоря, синтетичен. Так же в геометрии: строя окружность вращением отрезка вокруг одного зафиксированного конца и затем выводом отсюда все ее свойства, мы действуем не сначала аналитически, потом синтетически, а осуществляем одну и ту же генетическую дедукцию.

<sup>57</sup> Декарт, *Ответы на вторые Возражения*.

<sup>58</sup> Этот тезис, сначала выдвигавшийся Спинозой (*KV*, Диалог, после I, 2), затем, задолго до *Этики*, был им отброшен.

в) Поскольку атрибуты не обязаны субстанции своим существованием, но существуют вместе (*simul*) сами по себе в ней (I pr. 10 sch., KV Приложение, pr. 4 corr.), они так же составляют ее существование, как и ее сущность. И отсюда мы заключаем, что существование Бога и его сущность суть одно и то же (I pr. 20).

г) Если бы субстанция как Порождающая Природа была «положена до атрибутов» как «непосредственно их производящая», атрибуты были бы бесконечными непосредственными модусами и принадлежали бы к Природе Порожденной; однако «мы должны понимать под Порождающей Природой то, что существует само в себе и представляется само через себя, иными словами, такие атрибуты субстанции, которые выражают вечную и бесконечную сущность» (I pr. 29 sch.).

д) Божественная субстанция не есть нечто абсолютно неопределенное, каждый из атрибутов чего был бы некой детерминацией или отрицанием, но она есть абсолютно реальное бытие, которое требует их все как составляющие ее положительные совершенства, в силу аксиомы: «Чем больше какая-либо вещь имеет реальности или бытия, тем больше присуще ей атрибутов» (I pr. 9).

е) Будучи мощью истины [*puissance du vrai*], интеллект не может знакомить нас с вещами посредством «ложных аналогий». Поэтому антропоморфизм состоит, согласно Спинозе, в том, чтобы приписывать Богу не бесконечные и вечные атрибуты, распознаваемые интеллектом, а конечные определения, которые воображение извлекает из смутного восприятия модусов<sup>59</sup>. Интеллект вовсе не обрекает на антропоморфизм, а, напротив, его упраздняет и определяет Бога как «субстанцию, состоящую из бесконечности бесконечных и вечных атрибутов».

ж) Наконец, всякая идея от интеллекта, будучи адекватной, т. е. «абсолютной и совершенной», в этом смысле интуитивна (см. выше, § XI). Поэтому неясно, как можно ей противопоставить интуицию разума, которая бы относилась к ней, как сокровенное видение истины относится к внешней аналогии. Подобное противопоставление, действительно, можно встретить у неоплатоников или позже и с различными вариациями у Фихте или, скажем, у Шеллинга, но тщетно искать его у Спинозы.

Параллель между Декартом и Спинозой также весьма сомнительна. Если бы у Декарта человеческого и божественный интеллекты были подобны друг другу, то наша наука о Боге была бы той же самой, что и наука Бога о себе; как же тогда Бог мог оказаться непознаваемым? И, соответственно, если бы у Спинозы эти два интеллекта были несоизмеримыми, то наше знание о Боге не имело бы ничего общего с тем, что у Бога имеется о нем самом; как же отсюда вывести познаваемость Бога? Но эта двойная проблема и не встает, потому что оказывается как раз, что взаимная несоизмеримость этих интеллектов утверждается Декар-

<sup>59</sup> I pr. 8 sch. 2, pr. 15 sch. Ср. Delbos, «La doctrine spinoziste des attributs de Dieu», *Année philos.* 1912, p. 14–6; *Le Spinozisme*, p. 50–7.

том и отвергается Спинозой. Для Декарта божественный интеллект относится к нашему, как бесконечное число к конечному, в том и только в том смысле, что они оба — души [esprits], подобно тому как бесконечное и конечное числа оба — числа; следовательно, Бог как дух мог бы быть формальной причиной нашего духа, раз он является с необходимостью эминентной причиной материи, а ведь все материальные совершенства, пусть даже и доведенные до бесконечности, разнородны по отношению к Богу, чистому духу, ибо материя не имеет никакого отношения к духу (Декарт, *Ответы на вторые Возражения*). Но отсюда никоим образом не следует несоизмеримость нашего духа с Божьим: в самом деле, 1) абсолютные безграничность, простота, единство Бога исключают всякое однозначное соответствие его совершенств с нашими (там же); 2) как бесконечное число непостижимо и несоизмеримо с числом конечным, так и наш интеллект несоизмерим с Божественным<sup>60</sup>; 3) интеллект Бога, способный понять то, что нам непостижимо, вознесшись превыше всех вечных истин и принципа противоречия, не имеет никакого отношения к нашему<sup>61</sup>. В этом смысле, он его эминентная причина.

Спиноза же, если он еще и исповедует в *Cogitata Metaphysica* Маймонидову доктрину несоизмеримости знания божественного со знанием человеческим, то он отвергает ее в *Этике* (I рг. 30 и рг. 32), так же как отклоняет сравнение божественного и человеческого интеллектов с созвездием Пса и лающим псом (I рг. 17 sch.).

Эта интерпретация, следовательно, не более обоснованна, чем сходное с ней толкование, принадлежащее Э. фон Гартману. Нужно, впрочем, признать за ней если никак не верность спинозизму, то во всяком случае особо выпуклое воплощение брюншвиковской доктрины. Она так же видоизменяет спинозизм, как все, что воплощается, полностью видоизменяет то, во что воплощается<sup>62</sup>.

\* \* \*

§ XIII. Из всего изложенного явствует, что никакой из этих попыток не удалось найти поддержку в текстах лучшую, нежели у формализма, и

<sup>60</sup> *Начала*, I, § 26, *Ответы на вторые Возражения*, Письмо Мерсенну, 28 января 1641.

<sup>61</sup> Письмо Мелану, 2 мая 1644, *Ответы на шестые Возражения*, Письма Морю, 5 февраля 1649, и Арно, 29 июля 1648). — Ясно, что тождество в Боге воли и интеллекта и зависимость вечных истин от этой свободной воли делают интеллект Божий несоизмеримым с нашим.

<sup>62</sup> См. прекрасную статью: «Sommes-nous spinozistes?», *Chronicon Spinozanum*, La Haye 1927, Л. Брюншвик приводит здесь для начала весьма красноречивое рассуждение Артура Ханнекина [Arthur Hannequin]: «Может быть, Спиноза нашел самую основу того, что в нашей душе есть религиозного, обнаружив там то, что он назвал субстанцией Бога. Это, возможно, единственный пример религиозной доктрины, которую не поколебали рухнувшие стены окружавшей ее метафизической конструкции» (*Écrits philosophiques*, I, p. 153). С этой точки зрения, уважение к этой конструкции становится вопросом второстепенным.



что, уступая формализму в логике, они так и не избегают субъективизма, который намереваются опровергнуть.

Но и некоторые откровенно реалистские интерпретации также не добиваются лучшего. Это относится к динамистской интерпретации, восходящей к Якоби и Гердеру<sup>63</sup>, современным сторонником которой выступал в конце XIX века историк Куно Фишер<sup>64</sup>. Ибо он также исходит из постулата о том, что Бог является неопределенным, а атрибут — определенным [déterminé]. Возникает вопрос, как можно приписать такой атрибут субстанции, «которая не терпит никакого определения»<sup>65</sup>. Можно, вроде бы, разрешить этот вопрос, представив, что атрибут относится к Богу, «как сила — к причине, изначальная сила (Urkraft) — к изначальному существу». Одним словом, атрибуты суть то, благодаря чему субстанция выступает производящей силой [force productrice]<sup>66</sup>, без чего она осталась бы «бессильной сущностью, бесплодным и безжизненным единством, той ночью абсолюта, в которой меркнут все различия»<sup>67</sup>. Отличаясь своей природой, своим многообразием, своей определенностью от самой по себе бессильной, единой, простой и однородной сущности субстанции, атрибуты неспособны дать нам о ней знание. И тем не менее, поскольку они не сводятся к понятиям, которые у нас имеются, наш интеллект может без них и минуя их познать Бога в его истине, «так как он может абстрагироваться от них, как бы снять с глаз очки», что было бы невозможно, если бы, как того хочет формализм, «эти очки и были самими глазами»<sup>68</sup>.

Мы сталкиваемся здесь со всеми заблуждениями предыдущих интерпретаций, пополненными новыми трудностями. Конечно, атрибуты суть силы, если понимать под ними могущество Божье. Но, отличая их от сущности, которая была бы без них «немошной и бесплодной», мы противоречим понятию субстанции, являющей собой тождество сущности и могущества (I pr. 34), и являющейся — будучи *causa sui* и *causa rerum* — «*essentia actuosa*». Сводя атрибуты целиком к одним только силам, мы противоречим также понятию атрибута, который определяется как через умопостижимость сущности, так и через могущество; мы отделяем их от сущности, тогда как они ее составляющие; мы превращаем силы в некие потаенные качества [qualités occultes] на том основании, что мы реально отличаем их от их причины; мы проводим между атрибутами и Богом реальную (или, по крайней мере, модальную) дистинк-

<sup>63</sup> Jacobi, „Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen“, *Sämt. Werke* 1819, t. IV; *Beilagen*, там же; Herder, „Gott, einige Gespräche über Spinoza’s System“, *Zur Philos. und Gesch.*, 1828, IX, p. 145.

<sup>64</sup> K. Fischer, *Geschichte der Neueren Phil.*, I. Bd., 2 Teil, 1880, p. 356.

<sup>65</sup> *Op. cit.*, p. 357. «Отождествлять атрибуты с субстанцией означает отрицать спинозизм и сближаться с атомистами и Лейбницем» (*op. cit.*, p. 395).

<sup>66</sup> «Они превращают субстанцию в силу» (*op. cit.*, p. 366).

<sup>67</sup> *Op. cit.*, p. 367.

<sup>68</sup> *Op. cit.*, p. 370–5.

цию, тогда как они различаются только в рассудке, а между атрибутами мы проводим дистинкцию рассудочную, тогда как они различаются реально. И, наконец, что немаловажно: так мы опять попадаем в плен субъективизму. Ведь по сути безразлично, являются ли искажающими очками наш собственный интеллект или реальные вещи вне его, раз в обоих случаях атрибуты понимаются как то, что искажает наше видение Бога, а божественная субстанция вынесена за их пределы как нечто неопределенное, что можно постичь, только абстрагируясь от них<sup>69</sup>.

\* \* \*

§ XIV. Разнообразие и размах этих ошибок, упорное их повторение из десятилетия в десятилетие и вразрез с написанными черным по белому текстами, слепота стольких умов (среди которых есть и незаурядные), все это должно было вызвать если не «смех или тошноту»<sup>70</sup>, то во всяком случае трезвый скептицизм по отношению к Истории Философии. Впрочем, легко найти причину этих ошибок: это сила предрассудка; и лекарство от них имеется в распоряжении каждого: это первая заповедь *Рассуждения о методе*: «Тщательно избегай поспешности и предвзятости». Но приходится признать, что этому самому простому из правил, несомненно, труднее всего следовать.

*Перевод Михаила Маяцкого*

<sup>69</sup> *Op. cit.*, p. 371. Тренделенбург, отклоняя субъективистский формализм, отвергает и динамизм К. Фишера. Он уподобляет атрибуты различным определениям одной и той же сущности, которые отличаются между собой, как определение круга через вращение радиуса вокруг неподвижной точки отличается от его алгебраического определения через абсциссы и ординаты. Эти определения никак не взаимодействуют, ибо они представляют собой различные выражения одной сущности (*Hist. Beiträge* III, p. 370–1). Сравнение это, однако, неадекватно, потому что: 1) эти два определения не составляют двух несоизмеримых родов бытия; 2) они не означают никакого параллелизма; 3) своим следствием они имеют *абсолютно тождественные* свойства (а именно, свойства круга), а не свойства соотносительные, по-разному определяемые и т. д. И к тому же, лишая атрибуты всякой реальности, этот тезис в основных чертах примыкает к тезису субъективистскому.

<sup>70</sup> П рг. 35 sch.: сказано по поводу сторонников локализации души в шишковидной железе.

АЛЕКСАНДР МАТЕРОН

# Физика и онтология у Спинозы: загадочный ответ Чирнгаусу<sup>1</sup>

Как известно, в XVII веке в результате Галилеевой революции вопрос об онтологических основах физики встал особенно остро. Большинство современников Спинозы, обращаясь к этому вопросу, всякий раз сталкивались с проблематикой, в конечном счете покоящейся на следующей альтернативе: либо новая физика онтологически истинна, но в таком случае она должна выводиться, по крайней мере в своих самых общих положениях, из принципов, заимствованных у метафизики; либо, когда она не имела такой возможности, вопрос о ее онтологической значимости оставался нерешенным или должен был быть решен отрицательно. Для Спинозы, разумеется, второе решение исключается, и, как представляется, он первоначально пытался высказаться в пользу первого. В заметке к предисловию второй части *Краткого трактата*, сразу после того как он в седьмом параграфе замечает, что тела являются модусами атрибута протяжения, он непосредственно из этого делает вывод в параграфе восьмом, что индивидуальная сущность каждого тела характеризуется «определенным соотношением движения и покоя»; и уточняет в параграфе двенадцатом: «например, как один к трем». Здесь речь идет о соотношении в строго математическом смысле между количеством движения и количеством покоя — что бы это количество покоя ни означало. И поскольку Вселенная в целом должна рассматриваться как единый индивидуум, Спиноза отсюда совершенно естественно придет к выводу в письме 32, что фундаментальный закон физического мира должен быть законом сохранения соотношения между движением и покоем на уровне всей природы (*servata semper...*

<sup>1</sup> Alexandre Matheron, "Physique et Ontologie chez Spinoza: L'énigmatique réponse à Tschirnhaus", *Cahiers Spinoza*, 6, Printemps 1991.

eadem ratione motus ad quietem). Отсюда, естественно, должна вытекать и вся физика.

И вот что примечательно: в самой *Этике* Спиноза отказывается от этой формулировки. В определении физического индивидуума, который он дает после теоремы 13 части II, он просто говорит нам, что индивидуум представляет собой совокупность тел, взаимно сообщающихся в своих движениях «определенным образом» или «по определенному принципу» (*certa quadam ratione*); но он не говорит нам, *каков* этот принцип, ни даже к какому типу он принадлежит. Правда, в лемме 5, которая следует за этим определением, он снова обращается к выражению «соотношение движения и покоя» (*motus et quietis rationem*); но смысл этого не тот же самый, что в *Кратком трактате*: речь не идет уже о соотношении *между* движением и покоем, но о *выражаемом в терминах движения и покоя* отношении, которое составные части индивидуума (*partes, individuum componentes*) имеют *между собой* (*ad invicem*): то, что может быть приложимо к любому отношению между телами, включая и соотношения не-математические. Если же, как нам говорит Спиноза дальше в схолии к лемме 7, вся Вселенная образует единый индивидуум, то нельзя больше вывести фундаментальный закон физического мира. И действительно, впоследствии, хотя Спиноза всегда интересовался проблемами такого рода, *он нам никогда не представил своей физики*.

Почему? В конце жизни Спинозе все же пришлось отвечать на этот вопрос, хотя и косвенным образом. Дело в том, что его корреспондент Чирнгаус предложил ему практически тот же самый вопрос (в письмах 80 и 82), опровергая правильность теоремы 16 части I *Этики*. Напомним, что эта теорема такова: «из необходимости божественной природы должно вытекать бесконечное множество вещей бесконечно многими способами (или бесконечными модусами — *infinita infinitis modis*), т. е. все, что только может представить себе бесконечный интеллект». Спиноза доказал это, сказав, что из сущности вещи интеллект выводит свойства, которые должны реально принадлежать этой вещи, и что эти свойства тем многочисленнее, чем большей реальностью или совершенством обладает эта вещь; отсюда он приходит к выводу, что Бог, будучи субстанцией, образованной бесконечностью бесконечных атрибутов, необходимо должен дать себе в каждом из этих атрибутов бесконечность всех мыслимых модусов. Из этого следовало заключить, что поскольку протяжение есть атрибут Бога, модусами которого являются тела, то все мыслимые тела необходимо должны существовать в этом протяжении в то или иное время. Следовательно, Чирнгаус заявлял, что он совершенно не понимает, как можно доказать априори, исходя только лишь из понятия протяжения, существование этого бесконечно-разнообразия тел. Это очевидно предполагает, что доказательство теоремы 16, по его мнению, не является подлинно доказательным.

Действительно, это доказательство на первый взгляд удивляет своей немногословностью: разве из обладания вещью бесчисленными свой-

ствами следует с необходимостью, что она дается себе бесчисленностью способов, т. е. что она сама собой производит бесконечное число действий? Какие отношения существуют между свойством и действием [effet] вне их общей принадлежности к категории «следствий» [conséquence]? Если каждому произведенному действию [effet] соответствует в причине определенное свойство (т. е. способность производить это действие), то обратное не является истиной: геометрическая фигура, например, обладает свойствами, но она не производит никакого действия. Это приравнение [свойства и действия] представляется даже столь удивительным, что Геру счел возможным говорить поэтому о «смешении [craze, греч. crasis] понятий» и именно в этом видеть фундаментальную трудность Спинозизма<sup>2</sup>; что во всяком случае важно, поскольку от этого зависит достоверность всего остального в *Этике*.

Однако интересно, что Чирнгаус возражает не против этого пункта, и не на это отвечает ему Спиноза, который, похоже, таким образом уходит от настоящей проблемы. В письме 80 Чирнгаус просто ставит вопрос, не уточняя, что, собственно, в его глазах представляет трудность; Спиноза, с полным правом думая, что именно здесь *суть* затруднения его корреспондента, отвечает ему в письме 81, что протяженность, *какой ее мыслит Декарт* (как некую «покоящуюся массу»), сама по себе никогда в действительности не породит никакого тела; но он не говорит, каким образом нужно ее мыслить для того, чтобы это стало возможным. В письме 82 Чирнгаус возвращается к этой проблеме, но ставит вопрос по-иному. Не сопоставляя свойства и действия, он утверждает, опираясь на свой опыт математика, что в общем случае из единственного определения вещи, рассматриваемой изолированно (например, круга), никогда нельзя вывести больше одного свойства; для того чтобы вывести другие свойства, заявляет он, необходимо приложить это определение к другой вещи (например, к радиусам и пересекающимся прямым и др.). Спиноза, явно успокоившись, не счел за труд ответить ему в письме 83, что это утверждение, может быть, и верное для рассудочных сущих, таких, например, как геометрические фигуры, ложно для реальных сущих; например, прибавляет он, из единственного определения Бога как «существа, сущности которого принадлежит существование» (что в действительности даже не является *дефиницией* Бога, но всего лишь следствием этой дефиниции) я могу вывести множество свойств: необходимое существование, единственность, неизменяемость, бесконечность и т. д. Мы не смогли бы упрекнуть Спинозу в том, что он не ответил на четкие возражения Чирнгауса, но поскольку свойства, выведенные таким образом, не являются ни модусами, ни действиями Бога, постольку это ничего не решает.

Спиноза, однако, не закрывает глаза на настоящую проблему. Прежде чем ответить ad hominem, он говорит Чирнгаусу: «Вы спрашива-

<sup>2</sup> M. Gueroult, *Spinoza I. Dieu (Éthique I)*. Paris, Aubier Montaigne, 1968, pp. 66–67 и 294–295.

ете, можно ли из одного понятия протяжения а priori доказать разнообразие вещей. Полагаю, что я уже достаточно ясно показал, что это невозможно и что поэтому материя плохо определена Декартом через протяжение, но что она необходимо должна объясняться через атрибут, который выражал бы вечную и бесконечную сущность». Спиноза, конечно, не хочет здесь сказать, что он в конце концов отказался видеть в протяжении атрибут Бога. Совсем напротив, он хочет сказать, что Декарт был не прав не в том, что определил материю через протяжение, а в том, что *неудачно* определил ее через протяжение; иначе говоря, определил ее через протяжение, рассматриваемое изолированно, как отдельную субстанцию, абстрагируясь от его характера атрибута Бога. Теперь становится ясно, на чем основан его ответ: выведение бесконечного разнообразия тел возможно, исходя из понятия *субстанциального и бесконечного атрибута, каким является протяжение*, но он невозможен, исходя из *одного* понятия протяжения (каким пользуются геометры). В понятии, из которого оно должно исходить, наоборот, самым важным является его аспект «субстанциального бесконечного атрибута», играющий здесь главную роль. Протяжение само по себе производит бесконечность модусов *не потому, что оно протяженно*, а потому, что является бесконечным божественным атрибутом; тот факт, что оно протяженно, попросту позволяет понять, что модусы, которые оно производит, являются *телами*. Но затем Спиноза говорит: «Я не мог до сих пор привести все это в порядок». Подразумевается, что он столкнулся с теми же трудностями, которые помешали ему дать нам свою физику и которые заставили его отложить окончательный ответ на потом.

Я хотел бы здесь попытаться реконструировать этот ответ, тот ответ, оставить который Спинозе помешала смерть. Очевидно, этот ответ должен был состоять из двух частей. В начале теоремы 16 следовало бы более точно обосновать ее, открыто высказавшись по вопросу продуктивности субстанции, не смешивая тайком свойства и действия. Спиноза имел возможность это сделать, но он должен был бы для этого (первая трудность) переписать в шестой раз первые теоремы *Этики*, дабы вывести из них более точно все то, что в них уже имело тенденцию к выражению «*онтологии могущества*». В конце теоремы 16 ему требовалось бы показать, что то были, строго говоря, следствия в частном случае протяжения и его модусов, т. е. тел. Но это вынудило бы Спинозу (вторая трудность) дать *новое определение статуса физики*; ибо, как мне кажется, он был на пути — но только на пути — к тому, чтобы в этом пункте подняться над уровнем проблематики своих современников: его философия давала ему средства одновременно доказать, что можно обосновать физику онтологически и что физика не могла заимствовать свои принципы у метафизики. Это предполагало (как мы увидим) в высшей степени современную концепцию науки.

Рассмотрим теперь последовательно эти два пункта.

## Путь к выработке более точной концепции онтологии могущества

Известно, что первые теоремы части I *Этики* были предметом пяти последовательных редакций: *Краткий трактат*, его первое Прибавление, некий исчезнувший текст, который можно восстановить исходя из писем 2 и 4, первая редакция *Этики* (некоторые следы которой сохранились в переписке) и, наконец, окончательная редакция. Эти последовательные исправления обладают своей логикой. От одного текста к другому доказательства становятся не только все менее и менее *ad hominem* и все более и более строгими, но и все более и более прямыми. Они стремятся — не завершая, впрочем, этого процесса, — устранить все, что есть внешнего и окольного в характерных ходах познания второго рода — с тем, чтобы выиграть в плане чистоты интуиции. Этот прогресс становится возможен благодаря обращению, все более и более явному, к тому, что, несомненно, с самого начала подспудно было фундаментальным принципом спинозизма, но было ясно сформулировано только в семи аксиомах в начале части I, а именно принцип *интегральной умотостижимости всего реального*. Однако в самой первой части на периферии собственно доказательного аппарата некоторые формулировки идут еще дальше в том же направлении: иной раз простые высказывания, но также и неявные [informels] аксиомы, которые подчеркивают намного более сильные аспекты этого же принципа и которые обосновывают намного более наглядные [intuitif] доказательства этих аксиом, впрочем уже доказанных в другом месте. В частности, четыре доказательства существования Бога следуют друг за другом как своего рода ступени посвящения<sup>3</sup>. Возможно, перед нами здесь элементы того, что могло бы быть шестой редакцией. И если мы соберем все эти элементы, мы заметим, что все они направлены на полное подтверждение теоремы I6, которое является в то же время и полным подтверждением четвертого доказательства существования Бога, приводимым в схолии к теореме II: оба доказательства, полностью проработанные, совпадают. Попробуем это кратко показать.

1) Необходимое существование всякой познаваемой субстанции, уже установленное логическим путем и приводящее к теореме 7, становится объектом более наглядного доказательства в схолии 2 теоремы 8. Это доказательство в конечном итоге основывается на аксиоме 6, хотя формально она и не упоминается. Поскольку согласно этой аксиоме «истинная идея должна согласоваться со своим объектом», следует допустить, что всякой идее, обладающей внутренним характером истинной идеи (всякой адекватной идее), соответствует вне нашего интеллекта реальный объект [ideat]: будь то реально существующая вещь или, по

<sup>3</sup> Я подробно говорил об этом в моем выступлении на коллоквиуме, посвященном Спинозе, в Иерусалиме в 1987 году, которое должно быть в ближайшее время опубликовано в английском переводе в материалах этого коллоквиума.

крайней мере, подлинная сущность. Но сущность не обладала бы никакой реальностью, она была бы буквально *ничем*, если бы сама не содержалась в природе реально существующей вещи, посредством которой эта сущность могла бы представляться. И эта существующая вещь согласно аксиоме I должна быть либо субстанцией, либо по крайней мере модусом, природа которого содержалась бы в природе этой субстанции. Мы можем, таким образом, сформулировать более сильную версию аксиомы 6:

(а) для всякой познаваемой вещи необходимо существует субстанция, посредством которой эта вещь может быть представлена.

Отсюда неизбежно следует, что поскольку субстанция может быть представлена только через самое себя, всякая мыслимая субстанция существует необходимо.

2) Второе доказательство теоремы II основывается на неявной аксиоме, которая обобщает принцип причинности (уже сформулированный в аксиомах 3 и 4), распространяя его не только на существование вещей, но и на их несуществование. Для того чтобы вещь существовала, необходимо, конечно, чтобы у нее были на то основания; но для того чтобы вещь не существовала, недостаточно того, чтобы она не имела особого основания для своего существования: нужно, чтобы она *имела определенные основания*, внутренние (логически противоречивая сущность) или внешние (наружные препятствия) для того, чтобы она не существовала; если же их нет, то она существует. Это, по сути, также вытекает из аксиомы 6. Действительно, предположим, что непогрешимый интеллект ясно и отчетливо постигает вещь (что исключает всякое внутреннее основание для ее несуществования) и в то же время ясно и отчетливо постигает, что никакое внешнее препятствие не противится ее существованию, при этом полностью осознавая, что *вне ее* не существует никакого положительного основания для ее существования; тогда это означает, что интеллект *постигает ясно и непосредственно* эту вещь, не более того. Однако постигнуть вещь, притом любую вещь без различия, значит постигнуть ее как существующую, и, как следствие, если ничто не препятствует ей, — а это как раз случай нашей гипотезы, — утверждать ее существование; значит, по аксиоме 6, она существует; ее мыслимость является положительным основанием для именно ее существования. Психологическая трудность здесь возникает из нашей привычки задавать себе вопрос, почему *какая-то вещь существует скорее, чем не существует*, — как будто бы небытие более доступно пониманию, чем бытие. Но это дурная привычка: небытие как таковое *не является* умопостижимым. Полное несуществование всего было бы полностью умопостижимым; несуществование той или иной вещи является таковым лишь частично, при условии дополнительных разъяснений. Таким образом, в действительности мы должны были бы задать себе вопрос, *почему существуют только некоторые вещи, а не все*. И ответ, который, безусловно, даст нам теорема I6, состоит в том,



что в итоге существует всё. Таким образом, мы можем сформулировать этот более сильный вариант аксиомы б:

(b) Все, что мыслимо — существует, если никакое внешнее препятствие этому не мешает.

Спиноза должен был бы вывести отсюда вновь, что всякая познаваемая субстанция существует необходимо, поскольку существование или несуществование субстанции не зависит от иной внешней причины. В действительности же он выводит отсюда непосредственно (доказательство второе), что Бог необходимо существует.

3) Из соединения пунктов (a) и (b) очевидно следует, что для всякой мыслимой вещи существует субстанция, посредством которой эта вещь может быть познана и в которой эта вещь будет существовать, коль скоро никакое внешнее препятствие не помешает этому. Но это означает, что в самой этой субстанции существует *тенденция* к тому, чтобы заставить существовать эту вещь, некое *усилие* для того, чтобы достичь этого, *могущество* актуализировать это: все это просто иной способ сказать то же самое. И эта тенденция может быть объяснена, согласно аксиоме 4, только через сущность той же самой субстанции, поскольку ничто не воздействует на нее извне. Отсюда вариант, еще более сильный вариант, аксиомы б:

(c) Для всякой мыслимой вещи существует субстанция, которая вследствие собственной сущности стремится заставить существовать эту вещь в самой себе и обладает, следовательно, определенным могуществом для того, чтобы заставить существовать в самой себе эту вещь.

Отсюда Спиноза должен был бы вновь заключить, имея ввиду тот случай, когда рассматриваемая вещь является субстанцией, не только то, что всякая познаваемая субстанция существует необходимо, но и *на каком внутреннем основании она существует необходимо*. Всякая мыслимая субстанция вследствие собственной сущности вечно стремится к существованию и существует вечно, *поскольку она обладает достаточным могуществом, чтобы существовать*. Это как раз тот [аргумент], который он непосредственно применяет в случае с Богом.

Итак, мы находим здесь, совершенно отчетливо, неявную аксиому, которая определяет два последних доказательства существования Бога (рр. II, dem. 3 и sch.): «возможность не существовать есть неспособность; наоборот, возможность существовать — это могущество». Исходя из *логической возможности* существования (мыслимость), мы вполне вправе, согласно (c), заключить к *могуществу существовать*, и наоборот; это предполагает, что подобным же образом логическая возможность несуществования равнозначна относительной неспособности [impuisance] существовать.

Однако же, строго говоря, эта неявная аксиома позволяет доказать существование Бога (за исключением всякой иной субстанции), только если мы добавим к ней в нашем сознании два неявных отождест-

вления: во-первых, могущество существовать — с причинным могуществом вообще, и во-вторых, причинное могущество — с богатством сущности.

4) Первый случай имплицитного уподобления — могущества существовать и могущества порождать следствия [effets], и, таким образом, могущества *существования и порождения следствий*, по крайней мере в случае субстанции, — вытекает непосредственно из предшествующего. Действительно, применим последовательно формулу (с) к случаю субстанции и к случаю модусов. Мы получаем:

(d) Если (и, разумеется, только если) субстанция мыслима, она обладает могуществом, чтобы существовать, и, следовательно, она существует.

(e) Если (и, разумеется, только если) модусы мыслимы через субстанцию, эта субстанция существует и стремится порождать в себе самой эти модусы.

Но можно ли помыслить субстанцию без модусов? Конечно же, нет. Возможно помыслить субстанцию, не думая ни об одном из модусов. Но невозможно ее помыслить *не имеющей никаких модусов*. Мыслящая субстанция, ни о чем не мыслящая, немислима, равно как и протяженная субстанция, не обладающая ни движением, ни покоем. Следовательно,

(f) Субстанция мыслима, если (и только если) модусы мыслимы ею.

(g) Субстанция существует, если (и только если) она обладает модусами.

Из (e) и (g) следует, что если (и только если) модусы мыслимы субстанцией, эта субстанция стремится производить в самой себе *эти модусы и имеет модусы*. Но модусы, которыми она обладает, очевидно являются теми, которые она стремится производить, или, по крайней мере, некоторые из них, поскольку ничто не может быть введено в нее извне. Это значит, что она обладает *могуществом* воспроизводить их и что она их действительно производит. Таким образом:

(h) Если (и только если) модусы мыслимы субстанцией, то эта субстанция обладает достаточным могуществом производить из себя модусы (и, следовательно, она их производит).

Итак, из (d), (h) и (f) следует, что:

(i) Субстанция обладает достаточным могуществом, чтобы существовать (и, следовательно, существует), если и только если она обладает достаточным могуществом, чтобы производить модусы (и она их производит).

В случае с субстанцией, следовательно, *могущество существовать* равнозначно *причинному могуществу*: существовать означает производить следствия.

5) Что касается второго имплицитного уподобления, т. е. уподобления причинного могущества богатству сущности, — то оно, естествен-

но, идет *в том же направлении*. Потому что согласно аксиоме 4 всякое следствие выводится из своей причины, и все допускают (на что указывает уже формулировка в самом начале доказательства теоремы 16, которая сама по себе не составляет проблемы), что чем богаче сущность, тем многочисленнее следствия, которые из нее выводятся. Следовательно, *если* какая-то вещь производит следствия (что, как только что видели, необходимо относится к субстанции постигаемой и существующей), то эта вещь произведет тем большее число результатов, чем богаче будет ее сущность. Таким образом мы можем сформулировать, в том, что касается субстанции, два ряда следующих уравнений:

(j) Логическая возможность существовать = могущество существовать = причинное могущество = богатство сущности.

(к) Логическая возможность не существовать = ограничение могущества существовать = ограничение причинного могущества = ограничение богатства сущности.

б) Рассмотрим теперь теорему 9, понимая ее *буквально*: «чем больше каждая вещь» (каждая *вещь*, а не просто каждая субстанция) «чем больше имеет реальности или бытия, тем большее число атрибутов ей принадлежит». Конечно, Геру имеет основание интерпретировать это положение как относящееся прежде всего к субстанции: мы имеем здесь в форме «идеи истинно данной» идею Бога как «существа абсолютно бесконечного», и так как она являет нам существо, обладающее бесконечно большим существованием, чем субстанция с одним атрибутом, мы должны заключить из этого, что она представляет субстанцию, образованную бесконечным числом атрибутов, — субстанцию, которая, следовательно, мыслима. Логически этого достаточно, но можно *также*, для того чтобы сделать наше доказательство более наглядным [plus intuitive], взять слово ‘вещь’ в строгом смысле, применяя его к любой вещи вообще, включая и конечные модусы. И в таком случае мы получаем нечто, что нас непосредственно интересует здесь.

Действительно, из одного факта, что мы обладаем идеей Бога, мы получаем наглядное понятие [l'intuition] того, что можно было бы назвать *онтологической плотностью* [épaisseur] *вещей*: мы *знаем* совершенно точно, что в реальной вещи, существующей конкретно, заключено бесконечно большее, чем простая сущность, такая, какую мы могли бы ее помыслить исходя из данного субстанциального атрибута, и что это останется истинным даже в том случае, если наше знание будет полным. Мы *знаем*, например (поскольку наша идея Бога раскрывает нам *нехватку бытия* всего того, что развертывается в плане единственного атрибута), что в конкретном существующем теле заключено бесконечно большее, нежели простая комбинация движения и покоя в субстанции, которая сводилась бы к чисто геометрической протяженности, даже если нам известно, что геометрическая физика, если она совершенна, должна была бы позволить нам целостно понять все происходящее. Но, собственно, что такое это «бес-

конечно большее», которым вещь должна обладать, чтобы существовать конкретно, и что скрывается за тем, что мы можем познать в ней? Этот вопрос ставили перед собой по существу все философы; и чтобы ответить на него, они придумали, например, различия между формой и материей или между сущностью и существованием и т. д.; или же, у картезианцев, — между субстанцией и ее сущностным атрибутом, с которым они неким образом в одном случае являются одним и тем же, а в другом — различаются. Но все эти ответы сводились к утверждению, что реальная вещь идентична своей собственной сущности *более какой-то* вдруг добавленной *неумопостигаемой вещи*. А именно это запрещается принципом интегральной умопостижимости реального. Как, исходя из этого, согласовать нашу интуицию и этот принцип? Ответ очевиден: нужно допустить, что способы существования одной и той же вещи, какой бы она ни была, — бесконечны, и она обладает бесконечным числом атрибутов, и что то, что скрывается за ее сущностью, такой, какую мы можем помыслить, есть не что иное, как бесконечность всех ее других проявлений (со всеми ее неизвестными атрибутами) — каждое из которых вполне мыслимо само по себе, исходя из соответствующего атрибута, несмотря на то, что мы не имеем доступа к этому атрибуту. Таким образом, существовать конкретно — значит существовать, обладая этой бесконечностью атрибутов, возможность познать которые дает нам идея Бога.

7) Исходя из этого, мы *одновременно* получаем подтверждение четвертого доказательства существования Бога и доказательства теоремы I6, которое делает ее столь же наглядной, как и предыдущая.

Действительно, рассмотрим сначала субстанцию, обладающую *единственным атрибутом*. Поскольку теорема 8 устанавливает, что такая субстанция бесконечна в своем роде, следует допустить, в соответствии с (j), что эта сущность сообщает ей бесконечную причинную мощность, которая, *если бы была достаточной для того, чтобы позволить ей существовать*, предоставила бы ей возможность производить *бесконечное число вещей*: а именно всех, которые мыслимы под одним атрибутом. Но, в соответствии с (k), эта причинная мощность как раз-таки недостаточна для того, чтобы позволить вещи существовать, поскольку она бесконечно мала по отношению к такой же мощности, принадлежащей абсолютно бесконечной субстанции: в той мере, как эта субстанция рассматривается *единственно* обладающей тем или иным атрибутом, ее возможность не существовать (обязанная бесконечному числу атрибутов, которыми она не обладает) бесконечна по отношению к возможности существовать, идущей от этого атрибута; эта последняя исчезает, в то время как первая равносильна необходимости [существовать]. Поэтому модусы, которые принадлежали бы субстанции, обладающей одним атрибутом, не обладали бы никакой онтологической консистенцией: например, модусы субстанции только лишь протяженной были бы чистыми геометрическими сущими, чистыми сущими рассудка, т. е. не обладали бы никакой реальностью; и поскольку невоз-

можно произвести что-либо из ничего, отдельное существование такого рода субстанций в действительности противоречиво.

Попытаемся мысленно увеличить могущество этой субстанции, предоставив ей возможность производить не другие вещи (поскольку она уже произвела бы их все, если бы могла), но *те же самые вещи с большей силой* [*plus de force*], с тем, чтобы увеличить их онтологическую консистенцию. И производить их *с большей силой* — значит производить их *еще и по-другому*, т. е. с другими атрибутами. Однако очевидно, что если мы придадим ей хотя бы один атрибут, то это сообщит ей лишь совершенно незначительное увеличение могущества, и следовательно, возможности существовать: она будет иметь только лишь два основания для существования против бесконечного числа оснований не существовать, и ее существование окажется невозможным. Так же будет и с третьим атрибутом, и с четвертым, и так далее. Но мы замечаем также (как только мы исчерпаем все числа), что возможно мысленно заставить возрастать *континуально* продуктивную активность субстанции так, как это происходит с алгебраической функцией; тогда каждый атрибут будет в какой-то мере играть роль *дифференциала мощности*: каждому бесконечно малому увеличению мощности субстанции будет соответствовать появление нового атрибута, т. е. абсолютно нового способа производить *ту же самую* бесконечность вещей. Итак, по мере того как субстанция таким образом увеличивает свою производительную мощность, пропорционально возрастает и возможность существовать, поскольку модусы, производимые ею, обретают все большую и большую онтологическую консистенцию и все более и более приближаются к статусу реальных вещей. В этих условиях, поскольку мы обладаем идеей абсолютно бесконечной субстанции, мы можем сразу оказаться у цели этого непрерывного возрастания. Субстанция, состоящая из бесконечного числа атрибутов, является, если можно так сказать, интегралом процесса<sup>4</sup>, она обладает абсолютно бесконечной причинной мощностью, без всякого ограничения, которая позволяет ей производить такую же бесконечность вещей *бесконечным числом всех возможных мыслимых спосо-*

<sup>4</sup> По поводу этой аналогии см. замечательную статью Жана Бернхардта “Infini, Substance et Attributs” (*Cahiers Spinoza*, 2). Опровержение, которое дал Д. Паррокия в столь же замечательной статье (“Les modèles scientifiques de la pensée de Spinoza”, *Travaux et documents du groupe de recherches spinozistes*, 2: Méthode et Métaphysique, Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 1989) показывает, что здесь речь идет всего лишь об аналогии. Но это не уменьшает ее значения, поскольку, согласно самому Спинозе (см. ниже), деятельность нашего интеллекта в течение нашего актуального существования была бы невозможна, если бы не сопровождалась телесными образами и имажинативными идеями, логически связанными между собой. Поэтому небезынтересно попытаться определить те образы и идеи (не смешивая, конечно, их с понятиями!), которые использовались Спинозой в его собственных выкладках и которые *помогали ему мыслить*. Сам Паррокия, впрочем, не дает в своей статье, где им предлагаются модели, отличные от Бернхардта, ничего такого; и все это также интересно *в рамках данной проблемы*.

*бов* (это бесконечность вещей с бесконечным числом модусов, *infinita infinitis modis*), и которая дает таким образом этим вещам *бесконечную онтологическую плотность*, необходимую им, чтобы стать в конце концов чем-то реальным. Она обладает, таким образом, в соответствии с (j) и (k), «абсолютно бесконечным могуществом существовать», без какого бы то ни было ограничения, со всеми возможностями существовать, без какой-либо возможности не существовать; и следовательно, она необходимо существует.

И одновременно подтверждается теорема 16, не путем другого доказательства, которое приводит Спиноза, но путем этого же самого доказательства, *полностью понятого* в свете тех мыслей, которые означали, что философ, может быть, опередил самого себя. Спиноза, в конце концов, не смешивал свойства и действия, он установил, что Бог должен был в каждом из своих атрибутов обладать свойством *быть должным с необходимостью производить все, что является мыслимым под этим атрибутом* и что непосредственно вытекает из его природы.

8) В этих условиях, чтобы отдать отчет в том, что касается порождения тел, остается только определить, чем становится это свойство в атрибуте протяжения. Ответ очевиден: то, что индивидуализирует тело, согласно определению индивидуума, которое следует из теоремы 13 части II *Этики*, может быть только определенной комбинацией движения и покоя: без движения физический мир был бы не более, чем нерасчлененной грудой, без покоя он был бы сплошной текучестью, лишенной какой-либо внутренней артикуляции. И поскольку это относится ко всем телам без исключения, можно сказать, что *движение и покой*, рассматриваемые вместе, строго говоря, равнозначны свойству, в силу которого Бог, представляемый в плане атрибута протяжения, должен был необходимо производить в самом себе все мыслимые тела. Их существование выводится непосредственно из природы атрибута протяжения (они являются, как это укажет письмо 64, непосредственным бесконечным модусом): для того чтобы существовало бесконечное число всех мыслимых тел, требуется существование движения и покоя, а значит, они существуют необходимо и вечно.

Требуется, но достаточно ли? Именно здесь у Спинозы должны были возникнуть сомнения. Ибо поставить этот вопрос равнозначно тому, чтобы спросить себя, *как*, собственно, движение и покой могут породить все тела, а не простой хаос. Как, строго говоря, их природа обеспечивает бесконечное функционирование конечных, относительно устойчивых систем? Как, строго говоря, эти конечные системы взаимно определяют свое появление и исчезновение в безначальном и бесконечном ряду причин и следствий? Согласно принципу интегрального умопостижения реального все это должно быть логически выводимо [*déductible*]; и для этого очевидно необходимо, чтобы движение и покой подчинялись определенным законам. Но каким? Недостаточно установить экспериментально,

что они действительно существуют: если мы хотим ответить до конца на вопрос Чирнгауса, нужно объяснить, на каких основаниях природа подчиняется именно этим законам, а не каким-либо иным. Но действительно ли возможно вывести априори, исходя только лишь из природы атрибута *протяжения*, модифицированного движением и покоем, *то, что должно быть универсальными законами физического мира?*

Сам Спиноза по сути дела неявно ответил на этот вопрос, отказавшись выводить эти законы. И действительно, правильно понятая теорема 16 должна логически привести к тому, что такого рода выведение невозможно. А это в свою очередь должно логически привести к полному пересмотру статуса физики.

### **К переопределению статуса физики**

Невозможность для нас вывести априори универсальные законы физического мира, вытекает из вышеприведенных соображений. Однако оставим в стороне принцип инерции, который Спиноза считает возможным доказать в лемме 3, следующей за теоремой 13 части II *Этики*: такая дедукция вполне может рассматриваться как непосредственная в той мере, в какой это касается поведения каждого тела, рассматриваемого отдельно, абстрагируясь от всех остальных тел, а не общего поведения какой-то совокупности тел или совокупности всех тел. Но за исключением этого принципа, *единственной вещью*, которую *Этика* позволяет нам вывести априори касательно законов природы, — это то, что говорит сам Спиноза в конце Приложения части I: эти законы, говорит он нам, «достаточно обширны для того, чтобы производить все, что может быть постигнуто бесконечным интеллектом», — и тотчас же прибавляет: «как я это показал в теореме 16».

По правде говоря, это не совсем то, что он доказал в теореме 16, поскольку там речь не шла о законах природы; но тем не менее именно здесь содержится непосредственное следствие: если все, что может постичь бесконечный интеллект, должно обязательно увидеть свет, и все то, что видит свет, определено к существованию согласно неким законам, то эти законы так или иначе должны быть приспособлены к результату, который необходимо вытекает из них. Но само собой не очевидно, что система законов, какой бы она ни была (идет ли речь о законах Декарта или законах Гюйгенса и т. д.), удовлетворяет этому условию. И однако же именно здесь, независимо от опыта, заключается единственный критерий, которым мы обладаем и который устанавливает правильность этих законов: мы абсолютно ничего другого не можем вывести из спинозистской онтологии. Следовательно, если бы мы захотели вывести априори все фундаментальные законы природы, мы должны были бы сначала познать бесконечность всех логически мыслимых тел, а затем уже искать, исходя из этого, какая система законов должна быть использована, чтобы сделать возможным производство всех этих

тел. Отсюда очевидно, что такого рода дедукция, если она в принципе возможна, в действительности недоступна нашему конечному разуму. Уточним каждое из этих двух положений.

1) Первое, такая дедукция в принципе возможна. Верно, что это утверждение представляется поначалу спорным. Действительно, можно было бы возразить, что в принципе, а не только фактически, невозможно определить, какие тела мыслимы, *до того*, как мы познали законы природы; единственные мыслимые тела суть те, функционирование которых допускается законами природы и, следовательно, по определению мыслимость тела есть не что иное, как его соответствие этим законам. Это в определенном смысле абсолютно верно, но можно попытаться из этого заключить, что, с точки зрения самого Спинозы, нет *никаких оснований*, чтобы законы природы были именно такими, а не иными: разве любая наперед данная система законов (лишь бы она, разумеется, не была противоречива) не удовлетворяла бы требуемым условиям? Разве не делала бы она умопостижимым все, что позволяет существовать, и умопостижимым все то, что исключает существование? Отсюда следовало бы, что фундаментальные законы природы представляют сами по себе чистую фактическую данность: голый факт, случайный, без какого бы то ни было возможного обоснования, в том числе и в принципе. Однако есть основания подозревать, что этот вывод ложен, и таковым он может быть по крайней мере по двум причинам.

Во-первых, действительно, если правда, что умопостижимость физического мира зависит от законов природы, правда и то, что эти законы действуют на двух уровнях: на уровне сущности и на уровне существования. С одной стороны, на уровне бесконечного непосредственного модуса (см. *Eth. I, 21*) именно универсальные законы движения и покоя в конечном счете должны позволить понять внутреннее функционирование каждого тела, рассматриваемого в себе самом, т. е. это *частные законы*, в соответствии с которыми части тел взаимодействуют друг с другом в их движениях; это законы, согласно Спинозистскому определению индивидуальности, которые должны позволить понять *индивидуальную сущность* каждого тела (см. *Eth. I, 25* и схолия). С другой стороны, на уровне бесконечного опосредствованного модуса (см. *Eth. I, 22*) именно универсальные законы движения и покоя определяют взаимодействия между телами, так что они взаимно определяют их существование и прекращение существования, и, следовательно, бесконечный ряд причин и следствий, составляющий самую историю Вселенной (см. *Eth. I, 28*); именно они в конечном итоге определяют актуализацию или неактуализацию каждой телесной сущности здесь и сейчас. Однако ничто не гарантирует, что какая угодно система законов позволяла бы актуализацию всех сущностей и позволила бы их помыслить; и однако же мы знаем а priori, что реальная система законов природы должна способствовать этой актуализации, поскольку все мыслимое должно необходимо реализовать-



ся. В этих условиях понятно, как следовало бы действовать, исходя из того, что мы располагаем бесконечно бесконечным временем для того, чтобы а priori определить, что собой представляют реальные законы природы и покоя: нам следовало было бы пересмотреть бесконечность всех систем законов, представляющихся возможными, и в связи с каждым из них пройти два этапа. На первом этапе мы бы определили бесконечность всех телесных сущностей, которые данная система законов делала бы мыслимыми, т. е. бесконечность всех комбинаций движений и покоя, функционирование которых она подтверждала; а логически противоречивые комбинации мы просто бы удалили. Далее, на втором этапе, мы определили бы все бесконечные ряды каузальности, где включенные в них тела существуют согласно с этой системой законов. И мы проверили бы, возможно ли помыслить по крайней мере один, согласно которому *все* без исключения тела существуют; и если мы не найдем ни одного такого, то мы целиком отбросим данную систему законов, потому что это означало бы в конечном итоге, что ее существование находилось в противоречии с самой природой Бога. В итоге этого анализа мы сохранили бы только ту систему законов, которая утверждала бы переход к существованию всех тел, рассматриваемых ею как мыслимые.

На самом деле, именно здесь может возникнуть возражение. Действительно, ничто не гарантирует нам, что мы не обнаружим *множество* систем законов, или даже бесконечное число таких систем, которые удовлетворяли бы этому условию. В таком случае, как смогли бы мы определить, какая из них является истинной? Не столкнулись ли бы мы здесь с голым фактом, который невозможно подтвердить? Но в действительности — и таково второе основание, делающее возражение беспочвенным, — ответ с точки зрения Спинозы очевиден: поскольку все системы законов в равной мере мыслимы и поскольку нет никаких оснований, чтобы какая-либо из них не была бы реальной системой, из этого следует заключить, что они *все реальны*, т. е. что все они, каждая в своей области, действительно функционируют в природе. И поскольку единство природы представляется несовместимым с существованием множества рядоположенных систем, нужно допустить, что все они в действительности являются частными проявлениями единой системы, более фундаментальной, и которую, конечно, можно обнаружить и, безусловно, вывести из нее все эти частные системы; иначе в конечном итоге существовало бы в реальности нечто неумопостижимое. В этих условиях, коль скоро мы обнаружили эту систему и доказали, что все остальные выводятся из нее, мы одновременно а priori доказали бы, что это действительно универсальные законы движения и покоя.

Таким образом, в конце концов, законы природы оказываются вполне выводимыми исходя из атрибута *протяжения*. Следовательно, онтологически истинная физика возможна, а действительные теории физики, принимающие во внимание экспериментально установленные факты, являются ее хорошо обоснованными приближениями — или,

с точки зрения бесконечного разума, являются следствиями, применимыми только к той или иной области универсума, к тому или иному уровню, в том или ином контексте и т. д. И в принципе нам ничто не мешает до бесконечности сокращать разрыв, отделяющий наше знание от того чисто дедуктивного (и, разумеется, интуитивного), которое доступно самому бесконечному разуму.

2) Но, само собой разумеется, подобная дедукция не доступна нашему ограниченному разуму; онтологическая истина физических теорий всегда останется относительной, даже если окажется возможным, что эта относительность будет становиться все меньше и меньше. Однако этот второй пункт также может стать объектом возражения. Действительно, нельзя ли сказать, что данное изложение является, быть может, удобным способом доказать, что законы природы дедуцируемы, но оно ни в коей мере не отражает реального пути, по которому сам Бог совершает эту дедукцию; следовательно, для того чтобы узнать, способен или нет наш интеллект осуществить эту дедукцию, нужно определить, препятствует или нет его конечность совершить ее так же, *как ее совершает Бог*. Но невозможность совершать то, что невозможно даже для самого Бога, ничего не доказывает. И действительно, совершенно очевидно, что Бог не действует таким образом. Бог Спинозы — это не Бог Мальбранша или Лейбница, который отличался бы только стремлением следовать целям философии Спинозы. Он не ставит себе *целью* производить из себя все, что является мыслимым, и он не исследует избирательно все возможные системы законов для того, чтобы выбрать ту, которая ему представляется наилучшим *средством* достижения этой цели. Ведь системы законов, которые не позволяли бы производить все, что было бы мыслимым, оказались бы в реальности логически противоречивыми, поскольку соответствия движения и покоя этим законам оказалось бы в противоречии с самой природой движения и покоя в качестве необходимых следствий божественного атрибута. И следовательно, Бог даже не может принять их во внимание: Бог не создает фикций, как на то указывает § 54 *Трактата об усовершенствовании интеллекта*. Поскольку реальные законы движения и покоя являются единственными логически совместимыми с природой Бога, Бог постигает их прямо и непосредственно, самым фактом постижения движения и покоя, без предварительного рассмотрения какой бы то ни было ложной гипотезы. Строго говоря, все, что Бог постигает прямо и непосредственно, единственно в силу природы движения и покоя, дает нам основание предполагать, что и *мы также* должны обладать способностью прямого и непосредственного понимания этого, только в силу самой природы движения и покоя. Ведь нет разницы между нашим интеллектом и бесконечным интеллектом: наш интеллект — это *часть* бесконечного интеллекта, от которого он отличается только лишь меньшим охватом (см. *Eth.* II, рг. II, согг.; *Eth.* V, рг. 40, sch.). Таким образом, наше понятие движения и покоя являет-

ся *тем же самым*, что и понятие, образуемое о них Богом. И то, что Бог здесь воспринимает в них, не должно от нас ускользнуть. Отсюда возникает соблазн попытаться сделать вывод о том, что с точки зрения самого Спинозы, окончательные законы природы нам уже непосредственно доступны, более того, что они, вполне возможно, уже нам открыты, и что если мы до сих пор не смогли их вывести априори, то единственно по отсутствию внимательности. Таково возможное возражение.

В этом возражении все правильно, за исключением вывода. Ложным же его делает то, что интеллект человека никогда полностью не отделим от воображения. И конечно правильно, что если наш дух, несмотря ни на что, не способен к чистому познанию, его ограниченность не мешает формировать непосредственно, исходя из понятия протяжения, не только понятие движения и покоя, но также и понятие подлинных универсальных законов природы. В этом смысле абсолютная физическая истина бесконечно близка нам. И, если хотите, мы ею имплицитно обладаем. Но невидимая стена отделяет нас от нее. И мы, очевидно, обречены, если мы хотим вывести ее априори, прибегать, за неимением лучшего, к невозможной процедуре, описанной выше. Поскольку, строго говоря, наш дух *не является* чистым интеллектом. И это не случайность и даже не порок: как нам это показали теоремы 14–32 части II *Этики*, мы не можем ничего познать, не прибегая к посредничеству идей состояний нашего тела. А эти идеи, как нам показали теоремы 24–31, неизбежно неадекватны. Эти идеи воображения в определенном смысле бесконечно драгоценны, поскольку являются для нас условием всякого познания и без них мы были бы лишены всякого знания. Но за это условие нужно платить: адекватное в нас нерасторжимо связано с неадекватным, и усилия отделить одно от другого не имеют конца.

Попробуем уточнить, поскольку очень важно владеть обоими концами цепочки. С одной стороны, каждая из наших идей, рассматриваемая изолированно и во всей своей полноте, неадекватна; ведь каждая из наших идей *сначала и прямо* является идеей состояния нашего тела, и все наши телесные состояния объясняются, хотя бы частично, некими внешними причинами, печать которых она несет и идеи которых находятся вне нас. Но с другой стороны, как это показывают теоремы 38–40 части II, *во всякой неадекватной идее присутствует* (в большей или меньшей степени, в зависимости от обстоятельств, но всегда) *какая-то часть адекватной идеи*; в этой и только в этой мере мы обладаем адекватными идеями. Среди них первое место занимают *всеобщие универсальные понятия* [*les notions communes universelles*], т. е. идеи свойств, являющиеся общими для всех тел и которые в равной мере присущи как частям, так и в целом каждому телу (теорема 38); как только наше тело ощущает воздействие какого-либо внешнего тела, эти общие свойства предположительно играют некую роль в развертывании и природе этого состояния. Их идеи, следовательно, включены в нашу неадекватную идею этого состояния; и так как, в соответствии с нашим исходным предположением, эти

свойства полностью раскрываются только лишь через природу нашего тела (равно как, впрочем, и через природу тела, воздействовавшего на нас), то их идеи также раскрываются только лишь через природу нашего духа; если, следовательно, мы придем к их постижению, выделяя их из их контекста (что, конечно, не всегда возможно), мы сможем их воспринимать только адекватно. Существуют также, во вторую очередь, *собственные общие* понятия [Les notions communes propres], т. е. идеи свойств, являющиеся общими только для нашего тела и некоторых внешних тел, которые обычно оказывают на него воздействие и которые присущи равно как частям, так и целому в каждом из этих тел (теорема 39): когда наше тело испытывает воздействие одного из этих тел, идея этого воздействия, в целом неадекватная, содержит в себе по той же самой причине и с теми же оговорками, что и в предыдущем случае, то, что дает нам возможность адекватно помыслить вышеназванные свойства. В третьих, *существуют идеи, которые выводятся из этих двух категорий общих понятий* (теорема 40), но и эти идеи также не избегают правила: каждая из них, рассматриваемая отдельно, включена в имaginативную идею состояния нашего тела. Попросту, как на это указывает теорема 10 части V, состояния тела, о которых идет речь, и, соответственно, их имaginативные идеи, выстраиваются в умопостижимом порядке: если наше тело подвергается воздействию А, аспект которого А<sup>1</sup> объясняется только своей природой, и воздействию В, аспект которого В<sup>1</sup> также объясняется только его природой, и за этим следует воздействие С, аспект которого С<sup>1</sup> объясняется целиком соединением А<sup>1</sup> и В<sup>1</sup>, то в нашем духе происходит дедукция адекватной идеи С<sup>1</sup>, исходящая от адекватных же идей А<sup>1</sup> и В<sup>1</sup>, но имaginативные идеи А, В и С, каждая воспринимаемая в целом, однако, не становятся менее неадекватными. Это, конечно, не мешает нашим истинным идеям оставаться чисто интеллектуальными и даже быть вечно включенными в вечную идею (идею, которой в некотором смысле мы являемся) сущности нашего тела (*Eth.* V, рг. 22–23 и 29); но их *доступ к сознательному состоянию* в течение нашего данного актуального существования, обнаруживает одновременно условия возможности и границы своего существования в имaginативном контексте, от которого они неотделимы и который сам по себе выражает *взаимодействия* нашего тела и внешнего мира. Сама по себе идея Бога, хотя в ней нет ничего имaginативного, является адекватной в нас на тех же самых основаниях, что и общие понятия, осознается нашим духом только при тех же условиях (*Eth.* II, рг. 45–47 и sch.).

Нет ничего удивительного в том, что всегда трудно отделить адекватное от неадекватного. Если бы наше тело было способно воспринимать только одно воздействие в каждый данный момент, и если бы наш дух был способен воспринимать только одну идею одновременно, то это было бы попросту невозможно. Мы приходим к этому тем скорее, что наше тело одновременно испытывает воздействие большим числом способов (*Eth.* IV, рг. 38), и что таким образом мы располагаем гораздо

более широким полем для воображения, которое делает наш дух тем более способным «понять их сходство, их различие и их противоположность, что он одновременно созерцает множество вещей» (*Eth.* II, 29 и схолия). Но это не решает всего. Поскольку верно, что мы неадекватно постигаем общие свойства всех тел, верно также и то, что мы не испытываем аффекта (вовсе нет!) со стороны всех тел, которые существуют в природе. На нас действуют только те (во всяком случае, более или менее отчетливо), которые удовлетворяют определенным условиям близости к нам и величины. Мы постоянно рискуем, таким образом, неправомерно придать универсальному общему понятию то, что в действительности раскрывает лишь то или иное *собственное общее понятие*, и таким образом принять за универсальный закон природы то, что имеет значение только в очень ограниченной области. В целом, когда мы постигаем адекватно две различные вещи, которые в действительности никогда и не были разъединены в нашем опыте воображения, мы поневоле стремимся считать их нераздельными, более того, смешивать их. Этот род смешения мало-помалу исправляется все более и более изощренными экспериментами, проводимыми надлежащим образом под руководством интеллекта (см. *ТIE*, § 103): таким образом, углубляется наше познание универсальных законов природы. Но кто мог бы нам гарантировать, что эта работа разграничения сможет когда-либо завершиться? Возникает вопрос. И он возникает не просто по недостатку внимания: это следствие самой природы нашего духа, который есть идея тела, беспрестанно подвергающегося воздействию других тел.

Спиноза предвидел, впрочем, все эти следствия еще в *Трактате об усовершенствовании интеллекта*: труднее всего устранить те заблуждения, говорит он в § 74, которые происходят в нашем воображении тогда, когда находящееся в нем в то же время мыслится нами ясно и отчетливо; ибо то, что мы воображаем, стремится исказить смысл того, что мы понимаем иными способами; и то, что мы мыслим адекватно, заставляет нас думать, что мы понимаем также то, что в действительности только воображаем.

Это касается также — причем в первую очередь — нашей идеи *протяжения*. Мы извечно обладаем адекватной идеей протяжения как атрибута Бога, но она четко выделяется в нашем духе только посредством *общего понятия* протяжения, которое само по себе, как и все общие понятия, является одновременно и неразрывно и мыслимым, и воображенным, и которое может мыслиться лишь потому, что в то же самое время и воображаемо. Отсюда следует, что наша адекватная идея протяжения оказывается одновременно и перегруженной, и обедненной: перегруженной, потому что под влиянием воображения мы рассматриваем как необходимо принадлежащее ей то, что в действительности не характеризует ее природу; обедненной, потому что эта сверхдетерминация воображения мешает нам воспринять все то, что в ней содержится на самом деле.

Такова, если верить письму 81, фундаментальная ошибка, на которой строится вся картезианская физика. Серьезное заблуждение Декарта состоит в том, что он рассматривал, при прочих равных условиях, протяжение *в покое*, это происходило и оттого, что он не отличал протяжение мыслимое от протяжения воображаемого, и оттого, что невозможно представить себе субстанциальный атрибут, абстрагируясь от всех его модусов, и оттого, что модусы протяжения всегда сводятся к движению и покою, и оттого, что легче вообразить вещь в покое (достаточно одного образа), чем в движении (требуется много образов). Исходя из этого и применяя принцип инерции, который он, кстати, постигал ясно и отчетливо, Декарт совершенно логично допускал, что протяжение не может само придать себе движение, что движение не является необходимым следствием его природы, и что, следовательно, оно может быть введено в него только извне, т. е. трансцендентным Богом. Отсюда возникают, говорит нам Спиноза в том же самом письме 81, «картезианские принципы естественных вещей», которые в действительности «бесполезны, чтобы не сказать абсурдны». Спиноза не пускается в дальнейшие разъяснения, но легко понять, что он хочет сказать. Действительно, коль скоро движение рассматривается как нечто *привнесенное* в протяжение волею Бога, вся проблематика законов природы оказывается искаженной: в результате эту проблематику целиком сводят к выяснению тех требований, которым должен удовлетворять Бог, чтобы осуществить это привнесение. И когда полагают, что эти требования обнаружены, из них выводят то, что рассматривается как *собственные* принципы физики, конечные и определенные (сохранение количества движения, законы столкновения и т. д.). Подход абсурдный сам по себе, поскольку позволяет оправдать что угодно, включая наихудшие заблуждения; и подход, который в лучшем случае (т. е. предполагая, что таким образом выведенные принципы в действительности относительно точны, поскольку, разумеется, их уже открыли раньше другими способами) является бесполезным и даже вредным, поскольку наука на самом деле в этих принципах совершенно не нуждается, и единственным итогом оказывается абсолютизация этих принципов, исключаяющая таким образом всякую возможность их расширения и углубления.

Но спинозизм дает нам понять, что и сам Спиноза (и, возможно, он осознает это) не застрахован от критики, которую он же адресует Декарту. Да и как, согласно собственным спинозистским принципам, он мог бы быть от нее застрахован? И как в принципе от нее уберечься? Спиноза, как и все, воображает то, что он мыслит, в самый момент мышления. Он сам очень далек от того, чтобы использовать все богатство собственного понятия протяжения. Он понял, что движение есть необходимое следствие протяжения, однако ему никогда и в голову не приходила идея, что, например, само пространство может и не быть по своей природе евклидовым: он никогда не задавался вопросом, не была ли наша адекватная идея *евклидова* протяжения, отнюдь не совпадающая

с универсальным общим понятием протяжения, напротив, *собственным общим понятием*, применимым только к телам, с которыми мы привыкли быть в контакте и которые на нас воздействуют чувственным способом. Однако у него была возможность заметить это, как о том свидетельствует § 61 *Трактата об усовершенствовании интеллекта*. Когда мы задаем себе вопрос, говорит он в этом параграфе, не является ли мыслимое нами на самом деле чистой фикцией, то лучшее, что мы можем сделать, это вывести в должном порядке все следствия, которые отсюда можно вывести; если вдруг отправная точка была ложной, то эта ложность вскоре приведет к какому-нибудь абсурдному следствию; если же она была истинна, то, напротив, дедукция продолжится бесконечно, не сталкиваясь ни с каким противоречием. А ведь именно так были открыты впоследствии законы неевклидовой геометрии. Но Спиноза не ставил перед собой этот вопрос, поскольку псевдоочевидность воображения мешала ему в этом. По той же причине он не задавался вопросом и о том, действительно ли природа протяженности предполагает, что физические законы одинаковы на всех уровнях, и действительно ли она предполагает, что всякое тело необходимо обладает в каждый момент одним положением и одной определенной скоростью. Если бы он задал себе такой вопрос, то это произошло бы так или иначе вследствие принятия других псевдоочевидностей. И так будет всегда: нам никогда не избавиться от воображения. И тем лучше!

В какой мере, строго говоря, Спиноза отдавал себе в этом отчет? Трудно сказать. Несомненно, в той или иной степени он догадывался об этом. Иначе бы ничто не помешало ему разработать, как он первоначально считал возможным, физику, основанную на метафизике. Однако он не знал этого наверняка; будь это не так, ничто не помешало бы ему отправить Чирнгаусу ответ, который мы сочли возможным ему приписать. Но важно то, что его философия давала ему и до сих пор дает нам теоретические средства знать это: спинозизм, освещающий *основания* этой необходимой контаминации фундаментальных физических понятий воображением (т. е. в конечном итоге *взаимодействия* между объектом познания и наблюдателем), тем самым позволяя вновь и вновь обращаться к этому вопросу. Онтология спинозизма была не только, как и многие другие, на уровне научной революции XVII века: она концептуально стояла наравне со всеми последующими научными революциями.

*Перевод Николая Федорова*

ЖИЛЬ ДЕЛЕЗ

# Спиноза и проблема выражения<sup>1</sup>

## Глава II. Атрибут как выражение

Спиноза не утверждает ни того, что атрибуты существуют сами по себе [par soi], ни что они мыслятся таким образом, что существование следует или вытекает из их сущности. Он также не говорит, что атрибут есть в себе и мыслится сам по себе как субстанция. Он лишь говорит, что атрибут мыслится сам по себе и в себе [par soi et en soi]<sup>2</sup>. Статус атрибута проступает сквозь весьма сложные формулировки *Краткого трактата*. Такие сложные, что читатель оказывается перед выбором между несколькими гипотезами: предположить, что эти формулировки записаны в разное время; помянуть, что поделаешь, несовершенство рукописей; или даже прибегнуть к предположению, что мысль Спинозы еще колеблется. Однако эти аргументы могут возыметь действие только в том случае, если подтвердится, что формулировки *Краткого трактата* не согласуются между собой и с позднейшими данными *Этики*. Однако представляется, что это не так. Тексты *Краткого трактата* будут не превзойдены, а скорее преобразованы *Этикой*. И как раз благодаря более систематическому использованию идеи выражения. Следовательно, напротив, они могут разъяснить нам концептуальное содержание, формируемое посредством этой идеи выражения у Спинозы.

Эти тексты гласят, по порядку: 1) «существование принадлежит сущности атрибутов таким образом, что за их пределами нет никакой сущ-

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, "L'attribut comme expression", "Attributs et noms divins", in: Id., *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 33–43.

<sup>2</sup> Ср. 2, к Ольденбургу: *quod concipitur per se et in se* [что постигается через себя и в себе]. Следовательно, нам не кажется, что Дельбос [Delbos] прав, говоря, что в этом письме атрибут определяется как субстанция (см. "La Doctrine spinoziste des attributs de Dieu", *Année philosophique*, 1912).



ности или никакого существа»; 2) «мы их мыслим только в их сущности, а не в их существовании, мы не мыслим их таким образом, что их существование вытекает из их сущности»; «ты не мыслишь их как существующие сами по себе»; 3) они существуют «формально» и «в действии»; «мы априорно доказываем, что они существуют»<sup>3</sup>.

В соответствии с первой формулировкой, сущность как сущность не существует вне атрибутов, ее составляющих. Сущность, следовательно, различается в атрибутах, в которых она существует. Она всегда существует в одном роде, в том количестве родов, сколько есть атрибутов. Каждый атрибут есть, следовательно, существование извечной и бесконечной сущности, «отдельной сущности» [essence particulière]<sup>4</sup>. Именно в этом смысле Спиноза может сказать: сущности атрибутов присуще существовать, но существовать именно в атрибутах. Или даже: «Существование атрибутов не отличается от их сущности»<sup>5</sup>. Идея выражения в *Этике* включает в себя этот первый момент: сущность субстанции не существует вне атрибутов, которые ее выражают, так что каждый атрибут выражает некую вечную и бесконечную сущность. Выражаемое не существует вне своих выражений, каждое выражение есть как существование выражаемого. (Тот же принцип мы находим и у Лейбница, сколь бы ни отличался контекст: каждая монада есть выражение мира, но выраженный мир не существует вне монад, его выражающих).

Как можно говорить, что атрибуты выражают не только некую сущность, но и сущность субстанции? Сущность выражается как сущность субстанции, а не атрибута. Сущности, таким образом, различны в атрибутах, в которых они существуют, но составляют одно в субстанции, чьей сущностью являются. Правило обратимости утверждает: всякая сущность есть сущность чего-либо. Сущности действительно различны с точки зрения атрибутов, но сущность едина с точки зрения объекта, с которым она соотносится. Атрибуты не приписываются соответствующим субстанциям, т. е. того же вида и рода, что и они сами. Напротив, они приписывают [attribuent] свою сущность *другой вещи*, которая остается одной и той же для всех атрибутов. Вот почему Спиноза приходит к тому, что говорит: «Пока некая субстанция мыслится отдельно, из этого следует, что она не может быть вещью, существующей отдельно, но должна быть вещью, являющейся атрибутом *другой*, которая есть единое и всеобщее существо... Никакая существующая в действии субстанция не может быть мыслима как существующая в себе, но должна принадлежать какой-то другой вещи»<sup>6</sup>. Все существующие сущности, следовательно, выражены атрибутами, в которых они существуют, но как сущность чего-то другого, а имен-

<sup>3</sup> Соответственно: 1) *KV*, Приложение I, 4, согг.; 2) *KV*, I, 2, 17 и прим. 5; и первый диалог, 9; 3) *KV*, I, 2, *passim* и 17 (прим. 5).

<sup>4</sup> *KV*, I, 2, 17.

<sup>5</sup> *Ep.* 10, к де Врису.

<sup>6</sup> *KV*, I, 2, 17, прим. 5.

но чего-то единственного и одного для всех атрибутов. Тогда мы спрашиваем: что существует само по себе таким образом, что существование вытекает из его сущности? Ясно, что это субстанция, коррелят сущности, а не атрибут, в котором сущность только существовала бы как сущность. Не будем путать существование сущности с существованием его коррелята. Все существующие сущности соотнесены или приписаны субстанции, но как единственному существу [être], чье существование с необходимостью вытекает из сущности. Субстанция обладает привилегией существовать сама по себе: как само по себе существует *не атрибут*, а то, с чем каждый атрибут соотносит свою сущность так, что существование с необходимостью вытекает из сущности, образуемой подобным образом. Об атрибутах, рассматриваемых сами по себе, Спиноза, следовательно, скажет вполне логично: «Мы их мыслим только в их сущности, а не в их существовании, мы не мыслим их так, что существование вытекает из их сущности». Этот второй тип формулировки не противоречит предыдущей, но углубляет проблему или меняет ее перспективу.

Выраженное не существует вне своего выражения, но оно выражено как сущность того, что выражается. Мы постоянно сталкиваемся с необходимостью различать эти три термина: субстанция, которая выражается, атрибуты, являющиеся выражениями, выраженная сущность. Но если верно, что атрибуты выражают сущность субстанции, как они могут не выражать и существования, с необходимостью из нее вытекающего? Те же самые атрибуты, которым отказано в существовании самим по себе, тем не менее обладают как атрибуты актуальным и необходимым существованием. Более того: доказывая, что нечто есть атрибут, мы априори доказываем, что оно существует. Следует поэтому так истолковать разнообразие формулировок *Краткого трактата*: они касаются поочередно *существования сущности, существования субстанции, существования самого атрибута*. И в *Этике* именно идея выражения объединит эти три момента и придаст им систематическую форму.

Проблема атрибутов Бога всегда находилась в тесной связи с проблемой имен Бога. Как мы могли бы именовать Бога, если бы не обладали никаким знанием о нем? Но как бы мы о нем узнали, если бы он сам так или иначе не давал о себе знать, открывая и выражая себя? Слово Божие скрепляет связь атрибутов и имен. Имена есть атрибуты в той мере, в какой атрибуты есть выражения. Конечно, весь вопрос в том, что же они выражают: саму природу Бога как она есть в себе? или только деяния Бога как творца? или же лишь внешние божественные качества, соответствующие творениям? Спиноза не преминул обратиться к этой традиционной проблеме. Он был слишком искушенным грамматиком, чтобы пренебречь родством имен и атрибутов. *Богословско-политический трактат* ставит вопрос, под какими именами или через какие атрибуты Бог «открывается» в Писании; он спрашивает, что такое слово Божие, какую экспрессивную значимость нужно признать за гласом Божиим. И когда Спиноза хочет пояснить, что лично он понимает под атрибу-

том, ему на ум приходит пример имен собственных: «Под именем Израиля разумеется третий патриарх, но он же известен и под именем Иакова, причем последнее имя получено им за то, что он схватил пятку брата своего»<sup>7</sup>. Отношение Спинозизма к теории имен следует анализировать с двух сторон. Как Спиноза вписывается в традицию? Но главным образом: как он ее обновляет? Можно уже предвидеть, что обновляет он ее двояко: потому что мыслит по-другому то, что представляет собой имя или атрибут, и потому что иначе определяет то, что есть атрибут.

Атрибуты Спинозы суть динамические и активные формы. И вот что представляется существенным: атрибут более не приписывается, он сам в некотором роде «приписыватель» [attributeur]. Каждый атрибут выражает сущность и приписывает ее субстанции. Все приписанные сущности сливаются в субстанции, чьей сущностью являются. Пока мы мыслим атрибут как нечто приписанное, мы тем самым мыслим субстанцию, как нечто того же вида и рода, что и он; такая субстанция имеет сама по себе [par soi] лишь возможное существование, поскольку от доброй воли трансцендентного Бога зависит, даст ли он ей существовать в соответствии с атрибутом, благодаря которому мы ее познаём. Напротив, как только мы поймем атрибут как «приписыватель», мы помыслим его в то же самое время как приписывающего свою сущность тому, что остается идентичным для всех атрибутов, т. е. с необходимостью существующей субстанции. Атрибут соотносит свою сущность с имманентным Богом, одновременно принципом и результатом метафизической необходимости. В этом смысле атрибуты у Спинозы есть истинные слова [véritables verbes], обладающие выразительной значимостью: будучи динамическими, они более не приписываются переменным [variables] субстанциям, но сами приписывают что-то единой субстанции.

Но что они приписывают, что выражают? Каждый атрибут выражает бесконечную сущность, другими словами, неограниченное качество [qualité illimitée]. Эти качества — субстанциальны, потому что все они характеризуют одну и ту же субстанцию, обладающую всеми атрибутами. Поэтому существует два способа распознать, что есть атрибут: либо мы априори ищем, какие качества мыслятся как неограниченные; либо, отпрываясь от ограниченного, мы апостериори ищем, какие качества приложимы к бесконечности, будучи как бы «заключены» в границы конечного: исходя из той или иной мысли, мы приходим к заключению о мышлении как бесконечном атрибуте Бога; начиная с того или иного тела, заключаем о протяжении как бесконечном атрибуте<sup>8</sup>.

Этот последний апостериорный метод должен быть тщательно изучен, так как им ставится вся проблема охвата [enveloppement] беско-

<sup>7</sup> *Ep.* 96, к де Врису.

<sup>8</sup> *Eth.*, II, рг. 1 и 2: Спиноза доказывает, что мышление и протяжение суть атрибуты. Апостериорный прием появляется в том же доказательстве, априорный — в схолии.

нечного. Он состоит в том, чтобы показать нам атрибуты Бога, исходя из «творений». Но на этом пути он не прибегает ни к абстракции, ни к аналогии. Атрибуты не абстрагированы от отдельных вещей и еще меньше перенесены на Бога по аналогии. *Атрибуты схватываются непосредственно, как формы бытия, общие всем творениям и Богу, общие модусам и субстанции.* Очевидна мнимая опасность подобного приема: антропоморфизм, и в более общем плане — смешение конечного и бесконечного. Метод аналогии открыто указывает на необходимость избегать антропоморфизма: согласно Св. Фоме, качества, присваиваемые Богу, не предполагают формальной общности между божественной субстанцией и творениями, но лишь аналогию, «соответствие» [convenance] пропорции и пропорциональности. Бог то формально обладает совершенством, остающимся внешним по отношению к творениям, то обладает в абсолютной степени совершенством, которое по форме подходит и творениям. Важность же Спинозизма следует оценивать по тому способу, каким он перевернул проблему. Всякий раз, когда мы действуем по аналогии, мы заимствуем некоторые качества у творений, чтобы приписать их Богу либо в ином смысле [de manière équivoque], либо эминентно [de manière éminente — в наивысшей мере]. Так, Бог оказывается обладающим Волей и Интеллектом, Благодатью и Мудростью и т. д., но в ином смысле или же эминентно<sup>9</sup>. Аналогия не может обойтись ни без экивоков, ни без эминентности и, значит, содержит в себе утонченный антропоморфизм, опасный не менее, чем антропоморфизм наивный. Само собой разумеется, что если бы треугольник мог говорить, он сказал бы, что Бог эминентно треуголен. Метод аналогии отрицает, что существуют общие для Бога и творений формы; но отнюдь не избегая опасности, против которой предостерегает, он постоянно смешивает сущности творений и сущность Бога. Этот метод то отменяет сущность вещей, сводя их качества к определениям, сущностью подобающим только Богу; то отрицает сущность Бога, приписывая ему эминентно то, чем формально обладают творения. Напротив, Спиноза утверждает тождество формы у творений и Бога, но воспрещает себе всякое сущностное смешение.

Атрибуты составляют сущность субстанции, но никоим образом не сущность модусов или творений. *Однако они суть общие формы*, поскольку творения содержат их как в своей чистой сущности, так и в своем существовании. Откуда вытекает и важность правила обратимости: сущность есть не только то, без чего вещь не может ни быть, ни мыслить-

<sup>9</sup> О критике экивоков см. *Eth.*, I, рг. 17, согг. 2 (Если бы воля и интеллект приписывались сущностно Богу, то это делалось бы в ином смысле, а значит целиком словесно, примерно как слово «пес» обозначает небесное созвездие). О критике «эминентности», см. *Ep.* 56, к Бокселю. (Если бы треугольник мог говорить, он сказал бы, что Бог есть эминентно треугольник... Так Спиноза отвечает Бокселю, который думал, что единственно эминентность и аналогия способны избавить нас от антропоморфизма).

ся, но и, наоборот, то, что без вещи не может ни быть, ни мыслиться. Именно согласно этому правилу, атрибуты действительно являются сущностью субстанции, но отнюдь не модусов, например, человека: их вполне можно помыслить без модусов<sup>10</sup>. В остальном модусы охватывают их или содержат их, но *содержат их именно в той форме, что им присуща, поскольку они составляют сущность Бога*. Что равносильно тому, что атрибуты, в свою очередь, содержат или включают в себя сущности модусов, и включают их формально, а не эминентно. *Следовательно, атрибуты суть формы, общие Богу, чью сущность они составляют, и модусам или творениям, которые содержат их сущностно*. Одни и те же формы утверждаются о Боге и творениях, хотя творения и Бог различаются как в сущности, так и в существовании. Разница состоит именно в этом: модусы лишь включены в эти формы, тогда как формы, напротив, эквивалентны с Богом [réciproquement avec Dieu]. Эта разница не затрагивает формальное основание атрибута, взятое как таковое.

Спиноза в этом вопросе прекрасно осознает свою оригинальность. Под тем предлогом, что творения отличаются от Бога как сущностью, так и существованием, утверждали, будто Бог формально не имеет с творениями ничего общего. В действительности, все обстоит наоборот: одни и те же атрибуты применяют к Богу, который объясняется через них, и к модусам, содержащим их в себе, причем содержащим в той же форме, что соответствует и Богу. Более того, покуда мы отрицаем формальную общность, мы обрекаем себя на смешение сущностей; мы их путаем через аналогию. Но как только мы устанавливаем формальную общность, мы получаем способ различения. Вот почему Спиноза гордится не только тем, что низвел до уровня творений то, что рассматривалось до него как атрибуты Бога, но и тем, что в тоже самое время возвысил до уровня атрибутов Бога то, что рассматривалось как творения<sup>11</sup>. Как правило, Спиноза не видит никакого противоречия между утверждением общности формы и различием сущностей. В других текстах он скажет: 1) если вещи не имеют между собой ничего общего, то одна не может быть причиной другой; 2) если одна вещь — причина сущности и существования другой, она должна от нее отличаться как по сущности, так и по существованию<sup>12</sup>. Согласование этих текстов, на наш взгляд, не вызывает никакой особой проблемы в спинозизме. Когда корреспонденты Спинозы удивляются, он, в свою очередь, тоже удивляется: он напоминает, что у него есть все основания утверждать одно-

<sup>10</sup> *Eth.*, II, рг. 10, схолия короллария. Недостаточное определение сущности (то, без чего вещь не может ни быть, ни мыслиться) встречается у Суареса: см. E. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, Alcan, 1913, p. 105–6.

<sup>11</sup> *Ep.* 6, к Ольденбургу.

<sup>12</sup> См. 1) *Eth.*, I, рг. 3; 2) *Eth.*, I, рг. 17 согг. [Чтобы согласовать эти тексты, иногда искали разницу в точках зрения (имманентная каузальность и транзитивная каузальность и т. д.), см.: Lachière-Rey, *Les Origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Vrin, 2 éd., p. 156–159, note.]

временно, что творения отличаются от Бога в сущности и существовании, и что Бог формально имеет нечто общее с творениями<sup>13</sup>.

Метод Спинозы ни абстрактен, ни аналогичен. Это метод формальный и метод общности. Он оперирует всеобщими понятиями [notions communes]; однако вся спинозовская теория всеобщих понятий находит свой принцип именно в этом статусе атрибута. Если нужно, наконец, дать имя этому методу, как и лежащей в его основе теории, в нем легко узнать великую традицию однозначности [univocité]. Мы полагаем, что философия Спинозы останется отчасти непонятной, пока мы не увидим в ней постоянной борьбы против трех понятий: эквивока, эминентности и аналогии. Атрибуты, по Спинозе, есть однозначные формы бытия, не изменяющие своей природы при перемене «субъекта», другими словами, приписываем мы их бесконечному существу или существам конечным, субстанции и модусам, Богу и творениям. Мы полагаем, что несколько не умаляем оригинальности Спинозы, помещая его в перспективу, заданную уже Дунсом Скотом. Мы еще вернемся к анализу того, как Спиноза интерпретирует понятие однозначности, как (совершенно иначе, чем Дунс Скот) он его понимает. На данный момент нам достаточно объединить первые определения атрибута. Атрибуты есть бесконечные формы бытия; неограниченные, предельные, несводимые формальные основания; эти формы являются общими для Бога, чью сущность они составляют, и модусов, содержащих их в своей собственной сущности. Атрибуты суть слова, выражающие неограниченные качества; эти качества как бы заключены в границы конечного. Атрибуты суть выражения Бога; эти выражения Бога однозначны, они составляют саму природу Бога как Природу порождающую, они заключены в природе вещей, или Природе порожденной, которая, известным образом, заново выражает [gé-exgrime] их в свой черед.

Спиноза отныне в состоянии различить атрибуты от свойств [les progrès]. Исходная точка здесь Аристотелева: свойство есть то, что принадлежит вещи, но никогда не объясняет, что она есть. Божественные свойства, таким образом, лишь «прилагательные», субстанционально ничего нам не объясняющие; Бог без них не был бы Богом, но и не является

<sup>13</sup> *Ep.* 4, к Ольденбургу: «Что же касается Вашего замечания, будто Бог формально не имеет ничего общего с сотворенными вещами и т. д., то я в моем определении установил нечто прямо противоположное» (речь идет об определении Бога как субстанции, состоящей из бесконечных атрибутов). *Ep.* 64, к Шулеру: «Может ли что-нибудь быть произведено другой вещью, с которой оно различается как по сущности, так и по существованию, — ибо Вам кажется, что вещи, которые столь различны между собой, не имеют между собой ничего общего. Но так как все единичные вещи, кроме тех, которые производятся себе подобными, отличаются от своих причин как по сущности, так и по существованию, то я не вижу здесь никакого основания для недоразумения». (Спиноза отсылает, таким образом, к определению модуса: *Eth.*, I, рг. 25 corr.).

Богом через посредство их<sup>14</sup>. Спиноза может, в согласии с давней традицией, дать свойствам имя атрибутов; от этого, по его мнению, разница между двумя видами атрибутов не уменьшится. Но что хочет сказать Спиноза, когда он добавляет, что божественные свойства являются лишь «модусами, которые могут быть ему приписаны»<sup>15</sup>? Модус здесь не должен браться в том особенном смысле, который ему часто придает Спиноза, но в самом общем смысле, в схоластическом смысле «модальности сущности» [modalité de l'essence]. Бесконечное, совершенное, неизменное, вечное суть свойства, которыми характеризуются все атрибуты. Всеведущее, вездесущее суть свойства, которыми характеризуется какой-то определенный атрибут (мышление, протяжение). Действительно, все атрибуты выражают сущность [l'essence] субстанции, каждый атрибут выражает некую сущность [une essence] субстанции. Но свойства не выражают ничего: «Мы не можем знать посредством свойств, какова субстанция и каковы атрибуты существа, которому эти свойства принадлежат»<sup>16</sup>. Свойства не составляют природу субстанции, но характеризуют то, что составляет эту природу. Следовательно, они не образуют сущность Бытия, но лишь модальность этой сущности как она образована. Быть бесконечным есть свойство субстанции, т. е. модальность каждого атрибута, составляющего ее сущность. Быть всеведущим есть свойство мыслящей субстанции, т. е. бесконечная модальность атрибута «мышление», выражающего некую сущность субстанции. Свойства не являются атрибутами в прямом смысле слова, именно потому, что они не *выразительны*. Это, скорее, «запечатленные понятия» [notions impresses], как буквы, напечатанные либо во всех атрибутах, либо в том или ином из них. Оппозиция атрибутов и свойств опирается на два момента. Атрибуты суть слова, выражающие сущности или субстанциальные качества; а свойства — это всего лишь прилагательные, указывающие на модальность этих сущностей или этих качеств. Божественные атрибуты являются формами, общими и для эквивалентной им субстанции, и для модусов, содержащих их в себе без эквивалентности; но божественные свойства действительно свойственны Богу, они характеризуются не как модусы, но только как атрибуты.

Вторая категория свойств касается Бога как причины, поскольку он действует или творит: [эти свойства] уже не бесконечный, совершенный, неизменный, но причина всех вещей, предназначение, провидение<sup>17</sup>. Однако поскольку Бог творит в своих атрибутах, эти свойства подчиняются тому же принципу, что и предыдущие. Некоторые характеризуют все атрибуты, другие — какой-то один. Эти вторые свойства также являются прилагательными; но указывают они не на модальности, а

<sup>14</sup> KV, I, 7, 6 (см. там же I, 1, 9, прим. 4; 3, 1 прим. 1).

<sup>15</sup> KV, I, 7, 1, прим. 1.

<sup>16</sup> KV, I, 7, 6.

<sup>17</sup> См. KV, I, главы 3, 4, 5 и 6.

на отношения, отношения Бога к своим творениям или созданиям. Наконец, третья категория обозначает свойства, не принадлежащие самому Богу: Бог как добрый владыка, как милосердный, справедливый и милостивый<sup>18</sup>. В этом отношении нас особенно может просветить *Богословско-политический трактат*. Этот трактат говорит о божественной справедливости и милости как об «атрибутах, которые могут служить образцом определенного образа жизни»<sup>19</sup>. Эти свойства не принадлежат Богу как причине; речь более не идет об отношении Бога к своим творениям, но о внешних установлениях, указывающих лишь на способ, каким творения представляют себе Бога. Верно, что эти обозначения имеют крайне переменчивые смыслы и значения: доходит до того, что Богу приписываются превосходство во всех видах, божественные уши и уста, моральные качества и утонченные страсти, горы и небеса. Но даже ограничиваясь только справедливостью и милостью, ничего из божественной природы, ни из его деяний в качестве Причины достичь нельзя. Адам, Авраам, Моисей не ведают не только истинных божественных атрибутов, но даже и большинства свойств первого или второго рода<sup>20</sup>. Бог является им в виде внешних обозначений, служащих им предостережениями, заповедями, правилами или образом жизни. Тем с большей настойчивостью нужно отметить, что эти третьи свойства не имеют ничего выразительного. Это не божественные выражения, но запечатлевшиеся в воображении понятия [notions], заставляющие нас повиноваться, служить Богу, чья природа нам неведома.

### Глава III. Атрибуты и божественные имена

Согласно давней традиции, божественные имена соответствуют проявлениям Бога. И наоборот, божественные проявления [manifestations] — это те слова, посредством которых Бог дает себя знать под тем или иным именем. Следовательно, равносильны вопросы «являются ли имена, обозначающие Бога, утверждениями или отрицаниями?» и «являются ли качества, его проявляющие, и атрибуты ему подходящие, позитивными или негативными?». Представляется, что понятие [concept] выражения, одновременно слово и проявление, свет и звук, имеет собственную логику, благоприятствующую обеим гипотезам. Можно подчеркнуть то позитивность, т. е. имманентность выражаемого в выражении, то «негативность», т. е. трансцендентность того, что выражается, по отношению ко всем выражениям. То, что скрывает, также и выражает, но то, что выражает, опять скрывает. Вот почему в проблеме божественных имен или атрибутов Бога, все дело в нюансах. Так назы-

<sup>18</sup> KV, I, 7.

<sup>19</sup> TTP, 13.

<sup>20</sup> TTP, 2: Адам, например, знает, что Бог — причина всех вещей, но не знает, что Бог всеведущ и вездесущ.



ваемая негативная теология допускает за утверждениями способность обозначать Бога как причину, при условии подчинения правилам имманентности, переходящим от более близкого к более отдаленному. Но Бог как субстанция, или сущность, может быть определен только негативно, следуя правилам трансцендентности, где последовательно отрицаются самые отдаленные имена, а затем самые близкие. И, наконец, сверхсубстанциальное или сверхсущностное божество пребывает в своем великолепии, недостижимое и для отрицаний, и для утверждений. Негативная теология, таким образом, сочетает отрицательный метод с положительным, уповая преодолеть оба. Откуда бы нам было знать, что именно нужно отрицать в Боге как сущности, если бы мы сначала не знали, что в нем утверждать как в причине? Следовательно, определить негативную теологию можно только через ее динамизм: утверждения преодолеваются в отрицаниях, утверждения и отрицания преодолеваются в темной эминентности [*une éminence ténébreuse*].

Теология более позитивной направленности, как у св. Фомы, полагается на аналогию для основания новых утвердительных правил. Позитивные качества не просто обозначают Бога как причину, но и соответствуют ему субстанциально, при условии рассмотрения по аналогии. То, что Бог благ, не означает, что Бог не зол, ни того, что он причина благодати. Но вот что: то, что мы называем благодатью в творениях, «предсуществует» в Боге в более высокой модальности, соответствующей божественной субстанции. Здесь опять-таки динамизм определяет новый метод. Этот динамизм, в свою очередь, отстаивает права негативного и эминентного, но включает их в аналогию: мы восходим от предварительного отрицания к позитивному атрибуту, применяемому к Богу *formaliter eminenter*<sup>21</sup>.

Арабская и еврейская философия, столкнувшись с той же проблемой. Как имена могут быть приложимы не только к Богу как причине, но и к сущности Бога? Или их нужно брать негативно и отрицать по определенным правилами? Или же их нужно утверждать по каким-то другим правилам? Однако если встать на позицию Спинозизма, то обе позиции окажутся одинаково ложными, потому что целиком ложна проблема, с которой они соотносятся.

<sup>21</sup> Обо всех этих вопросах см. M. de Gandillac, *Introduction aux œuvres complètes du Pseudo-Denys*, Aubier, 1941, и *La philosophie de Nicolas de Cues*, Aubier, 1943. В этом последнем исследовании М. де Гандийяк прекрасно показывает, как негативная теология, с одной стороны, и аналогия — с другой, сочетают утверждения и отрицания, но в противоположном отношении: «Таким образом, в противоположность Дионисию, сводившему утверждения к скрытым отрицаниям, святой Фома... пользуется прежде всего апофазой восхождения от того или иного предварительного отрицания к какому-либо позитивному атрибуту. Из невозможности божественного движения он выводит, например, доказательство божественной Вечности; из устранения материи он делает решающий довод в пользу совпадения в Боге сущности и существования» (р. 272).

Очевидно, что тройственное разделение свойств у Спинозы воспроизводит традиционную классификацию атрибутов Бога: 1) символические обозначения, формы и изображения, знаки и ритуалы, метонимии, отсылающие чувственное к божественному; 2) атрибуты действия; 3) атрибуты сущностные. Т. е. обычный список божественных атрибутов: благодать, сущность, разум, жизнь, ум, мудрость, добродетель, блаженство, истина, вечность; или же величие, любовь, мир, единство, совершенство. Спрашивается, подходят ли эти атрибуты к сущности Бога; нужно ли их понимать как условные утверждения или как отрицания, означающие лишь отрицание какой-нибудь нехватки? Но, согласно Спинозе, эти вопросы не встают, поскольку большинство этих атрибутов являются лишь свойствами. А те, что ими не являются, суть рассудочные сущие [êtres de raison]. Они не выражают ничего из божественной природы ни негативно, ни позитивно. *Бог не более скрывается в них, чем выражается ими.* Свойства ни негативны, ни утвердительны; в кантовском стиле мы бы сказали, что они неопределенны [indéfinis]. Когда божественную природу путают со свойствами, неизбежно, что сама идея Бога становится неопределенной. В таком случае мы колеблемся между концепцией отрицания в эминентном и концепцией утверждения по аналогии. Каждая в своем развитии немного включает в себя другую. Мы создаем себе ложную концепцию отрицания потому, что вводим аналогию в утверждение. Но утверждение уже не утверждение, когда оно перестает быть однозначным или перестает утверждаться по поводу своих объектов.

Что природа Бога никогда не была определена, потому что ее всегда путали со «свойствами», — вот один из главных тезисов Спинозы, объясняющий его отношение к *теологам*. Но философы последовали за теологией: сам Декарт полагает, что природа Бога заключается в бесконечном совершенстве. Бесконечное совершенство, однако, есть лишь модальность того, что составляет божественную природу. Лишь атрибуты в истинном смысле слова, мышление, протяжение, являются составляющими Бога, его конституирующими выражениями, его утверждениями, его позитивными и формальными основаниями, словом, его природой. Но раз они по определению не скрывались, возникает вопрос, почему эти атрибуты оставались неизвестны, почему Бог был искажен, перепутан со своими свойствами, превращавшими его в неопределенный образ. Нужно найти причину, способную объяснить, почему, несмотря на всю их гениальность, предшественники Спинозы не пошли дальше свойств и не сумели раскрыть природу Бога.

Ответ Спинозы прост: не хватало исторического, критического и «внутреннего» метода, способного истолковать Писание<sup>22</sup>. Никто не

<sup>22</sup> *ТТР*, 7: «О дороге, которую [этот метод] объявляет истинной и прямой, никогда не заботились и она людьми не проторена, а потому с течением времени она сделалась очень трудной и почти непроходимой». И в главе 8: «Я, однако, опасаясь, что моя попытка предпринята слишком поздно...».

задавался вопросом о замысле священных текстов. Они рассматривались как Слово Божие, как способ, каким Бог выразил себя. Все то, что они говорили о Боге, казалось «выраженным», то, что они не говорили, представлялось невыразимым<sup>23</sup>. Никто не задавался вопросом: относится ли религиозное откровение к божественной природе? Имеет ли оно целью дать нам познать эту природу? Подлежит ли оно применению позитивного или негативного подходов, которые, как утверждается, к ней применяются с целью завершить определение этой природы? На самом деле, откровение касается лишь некоторых свойств. Оно никоим образом не ставит себе целью позволить нам познать божественную природу и ее атрибуты. Без сомнения, данные Писания разнородны: мы сталкиваемся то с особыми ритуальными наставлениями, то с универсальными моральными наставлениями, то даже со спекулятивным учением, с тем минимумом спекуляции, который необходим для морального учения. Но никакой божественный атрибут при этом не раскрывается. Лишь переменчивые «знаки», внешние обозначения, обеспечивающие божественную заповедь. В лучшем случае такие «свойства», как божественное существование, единство, всеведение и вездесущность, на которых зиждется моральное учение<sup>24</sup>. Ибо цель Писания — дать нам жизненные образцы, заставить нас повиноваться и обосновать повинование. Было бы абсурдным в этом случае полагать, что знание может заменить откровение: как божественная природа, даже если предположить ее познанной, может служить практическим указанием в повседневной жизни? Но еще более абсурдно полагать, что откровение даст нам возможность познать природу или сущность Бога. И тем не менее этот абсурд проходит через всю теологию. *А через нее компрометирует и всю философию.* То свойства откровения подвергаются особому толкованию, примиряющему их с разумом; то обнаруживаются свойства разума, отличные от свойств откровения. Но таким образом из теологии не выйдешь; мы все еще полагаемся на свойства, чтобы выразить природу Бога. Игнорируется их отличие по природе от настоящих атрибутов. Однако неизбежно, что Бог будет всегда эминентен по отношению к своим свойствам. Раз их наделяют выразительным значением, которого они не имеют, то тем самым божественную субстанцию наделяют невыразимой природой, каковой у нее также нет.

<sup>23</sup> ТТР, 2: «С какой-то странной поспешностью все убедили себя, что пророки знали все, чего человеческий разум может достигнуть; и хотя некоторые места Писания весьма ясно говорят нам, что пророки не знали некоторых вещей, все-таки люди предпочитают говорить, что в тех местах не понимают Писания, нежели допустить, что пророки чего-нибудь не знали; или же они стараются насильно слова Писания так, чтобы оно говорило то, чего совершенно не имеет в виду».

<sup>24</sup> См. ТТР, 4: список «догм веры». Заметим, что даже с точки зрения «свойств», откровение остается ограниченным. Все сфокусировано на справедливости и милости. Особенно бесконечность в Писании не кажется данной в откровении; см. 2, где Спиноза излагает неведение Адама, Авраама и Моисея.

Никогда еще так далеко не заходило усилие различить две сферы — откровение и выражение. Или два разнородных отношения: отношение знака к обозначаемому и отношение выражения к выражаемому. *Знак всегда связывается со свойством*; он всегда означает заповедь и обосновывает наше послушание. *Выражение всегда касается атрибута*; оно выражает сущность, т. е. природу в неопределенной форме [à l'infinif]; оно позволяет нам познать ее. Так что «Слово Божие» имеет два очень разных смысла: выразительное Слово, не нуждающееся ни в словах, ни в знаках, а только в сущности Бога и интеллекте человека. Запечатленное Слово, повелительное, действующее через знак и заповедь: оно не выразительно, но поражает наше воображение и внушает нам необходимую покорность<sup>25</sup>. Можно ли сказать хотя бы, что заповеди «выражают» Божью волю? Это опять означало бы предполагать, будто воля принадлежит природе Бога, принимать рассудочное сущее, внешнее определение за божественный атрибут. Любое смешение двух этих сфер пагубно. Всякий раз, когда из знака делается выражение, повсюду начинают видеть тайны, включая прежде всего само Священное Писание. Таковы евреи, полагающие, что безусловно все выражает Бога<sup>26</sup>. Получается мистическая концепция выражения: оно не менее скрывает, чем открывает выражаемое. Загадки, притчи, символы, аналогии, метонимии нарушают, таким образом, рациональный и позитивный порядок чистого выражения. На самом деле, Писание действительно есть Слово Божие, но слово заповеди: будучи повелительным, оно ничего не выражает, поскольку не позволяет познать ни один божественный атрибут.

Анализ Спинозы не довольствуется тем, что отмечает несводимость сфер [выражения и откровения]. Он предлагает объяснение знаков, как если бы объяснял происхождение какого-то заблуждения. В самом деле, не будет ошибкой сказать, что каждая вещь выражает Бога. Порядок всей природы выразителен. Но *стоит* плохо понять закон природы, как можно принять его за повеление или за заповедь. Когда Спиноза будет пояснять разные виды знания знаменитым примером пропорциональных чисел, он покажет, что на самом низшем уровне мы не понимаем правило пропорциональности, поэтому запоминаем знак, говорящий нам, какую операцию мы *должны* произвести с этими числами. Даже технические правила принимают моральное обличье, когда мы не знаем их смысла и извлекаем из них только знак. А тем более законы природы. Бог открывает Адаму, что вкушение яблока будет иметь для него роковые последствия; но Адам, бессильный понять сущностные отношения между вещами, представляет этот природный закон как моральный, запрещающий ему отведать плод, а самого Бога как владыку, наказыва-

<sup>25</sup> О двух смыслах «Слова Божия» см. *ТТР*, 12. Уже «Краткий трактат» противопоставлял непосредственное общение и откровение посредством символов: II, 24, 9–11.

<sup>26</sup> *ТТР*, 1.

ющего его, поскольку он его вкусил<sup>27</sup>. Знак — это дело пророков; но как раз у пророков яркое воображение и слабый интеллект<sup>28</sup>. Выражения Бога никогда не попадают в воображение; это последнее все принимает в виде знака и заповеди.

Бог не выражает себя ни посредством знаков, ни в свойствах. Когда мы читаем в *Книге Исхода*, что Бог явился Аврааму, Исааку и Иакову, но в виде *Бога Шадаи* (достаточного для нужд каждого), а не как Бог Иегова, мы не должны из этого делать вывод о тайне тетраграммы или о сверхэминентности Бога, взятого в его абсолютной природе. Мы должны заключить, скорее, что откровение не годится для выражения этой природы или сущности<sup>29</sup>. Зато естествознание содержит в себе сущность Бога; и содержит оно ее потому, что оно есть знание атрибутов, действительно выражающих эту сущность. Бог выражает себя в своих атрибутах, атрибуты выражаются в модусах, зависящих от них: так порядок природы проявляет Бога. Поэтому единственными выразительными именами Бога, единственными божественными выражениями являются атрибуты: общие формы, приложимые и к субстанции, и к модусам. Если нам известны лишь два из них, то это именно оттого, что мы состоим лишь из модуса протяжения и модуса мышления. По крайней мере, эти атрибуты не предполагают никакого откровения; они отсылают к естественному свету. Мы знаем их такими, каковы они в Боге, в их общем для субстанции и модусов бытии. Спиноза настаивает на этом пункте, цитируя текст св. Павла, служащий ему практически манифестом однозначности: «Божественные вещи, скрытые со времен основания мира, постигаются интеллектом в тварях Божьих...»<sup>30</sup>. Однозначность атрибутов словно бы сливается с их выразительностью: выразительность атрибутов неразрывна с их однозначностью.

Атрибуты не служат отрицанию, и их причастность сущности никем не отрицается. Но они и не утверждаются о Боге по аналогии. Утверждение по аналогии стоит не больше, чем отрицание по эминентности (в первом случае еще присутствует эминентность, во втором уже есть аналогия). Действительно, говорит Спиноза, один атрибут *отрицается* другим<sup>31</sup>. Но в каком смысле? «Если мы говорим, что протяжение ограничивается не протяжением, но мышлением, не равносильно ли это тому, чтобы сказать, что протяжение является бесконечным не абсолютно, но лишь как протяжение»<sup>32</sup>? Отрицание здесь, следовательно, не влечет за собой никакого противопоставления или лишения. Протяжение как таковое не страдает ни от какого несовершенства или ограничения,

<sup>27</sup> *TTP*, 4. *Ep.* 19, к Блейенбергу.

<sup>28</sup> См. *TTP*, 2 и 3.

<sup>29</sup> *TTP*, 13.

<sup>30</sup> *TTP*, 4.

<sup>31</sup> *Eth.*, I, def. 6, expl.: «Относительно того, что бесконечно только в своем роде, мы можем отрицать бесконечно многие атрибуты».

<sup>32</sup> *Ep.* 4, к Ольденбургу.

зависящего от его природы; столь же нелепо представлять себе Бога, обладающего протяжением «эминентно»<sup>33</sup>. И наоборот, в каком смысле атрибут утверждается о субстанции? Спиноза часто настаивает на этом моменте: субстанции или атрибуты *формально* существуют в Природе. Однако среди множества смыслов слова «формальный» мы должны учитывать и тот, посредством которого он противопоставляется «эминентному» или «аналогичному». Никогда субстанция не должна мыслиться как эминентно содержащая свои атрибуты; в свою очередь, атрибуты не должны мыслиться как эминентно содержащие сущности модусов. Атрибуты формально утверждают о субстанции. Атрибуты формально характеризуют субстанцию, чью сущность они составляют, и модусы, чьи сущности они содержат. Спиноза постоянно подчеркивает утвердительный характер атрибутов, определяющих субстанцию, а также необходимость для всякого хорошего определения быть утвердительным<sup>34</sup>. Атрибуты суть утверждения [affirmations]. Но утверждение, в сущности своей, всегда формально, актуально, однозначно: именно в этом смысле оно выразительно.

Философия Спинозы — это философия чистого утверждения. Утверждение есть спекулятивный принцип, из которого вытекает вся *Этика*. Здесь мы можем задаться вопросом, как Спиноза воспринимает и использует одну картезианскую идею. Ибо реальная дистинкция [la distinction réelle] стремилась придать понятию утверждения подлинную логику. В самом деле, реальная дистинкция, как ее использовал Декарт, направляла нас на путь некоего глубокого открытия: различные термины сохраняют каждый свою позитивность, а не определяются через взаимное противопоставление. *Non opposita sed diversa*, такова была формула этой новой логики<sup>35</sup>. Реальная дистинкция словно возвещала новую концепцию отрицательного, без всякого противопоставления или лишения, но и новую концепцию утверждения без эминентности и аналогии. Однако если этот путь не приводит к картезианству, то по ранее упомянутой причине: Декарт все еще придает реальной дистинкции численное значение, функцию субстанциального разделения в природе и в вещах. Он мыслит всякое качество как позитивное, всякую реальность как совершенство: но не все реально в субстанции, понятию в ее качественности и различности [substance qualifiée et distinguée], не все является совершенством в природе вещи. Спиноза имеет в виду, среди прочих, именно Декарта, когда пишет: «Сказать, что природа вещи требует ограничения и что поэтому она не может быть дру-

<sup>33</sup> KV, II, 19, 5.

<sup>34</sup> См. настойчивые формулировки *Краткого трактата* (особенно I, гл. 2), в соответствии с которыми атрибуты утверждаются и подтверждаются Природой, самой по себе положительной. И *TIE*, 96: «всякое определение должно быть утвердительным».

<sup>35</sup> См. замечания Льва Робинсона по этому поводу и тексты картезианцев, которые он цитирует: *Kommentar zu Spinozas Ethik*, Leipzig, 1928.

гой — значит ничего не сказать; ибо природа вещи не может ничего требовать, если вещь не существует»<sup>36</sup>. У Декарта имеются ограничения, которых вещь «требует» в силу своей природы, имеются идеи, у которых так мало реальности, что практически можно сказать, что они исходят из небытия, имеются природы [natures], которым чего-то не хватает. Тем самым заново вносится то, что логика реальной дистинкции была призвана изгнать: лишение, эминентность. Мы еще убедимся, что *эминентность, аналогия, даже определенная косвенность [équivocité] остаются почти спонтанными категориями картезианской мысли*. Напротив, чтобы выявить крайние последствия реальной дистинкции, понятой как логика утверждения, было необходимо возвыситься до идеи единственной субстанции, обладающей всеми реально различными атрибутами. Необходимо было для начала избежать всяческого смешения атрибутов и модусов, а также атрибутов и свойств.

Атрибуты являются утверждениями Бога, *логосами*, или настоящими божественными именами. Вернемся к тексту, где Спиноза приводит пример Израиля, именуемого так в качестве патриарха, но названного «Иаков» по отношению к своему брату<sup>37</sup>. Из контекста явствует, что здесь иллюстрируется то рассудочное различие, которое имеется между субстанцией и атрибутом: Израиль назван Иаковом (Supplantator) по отношению к своему брату, как поверхность названа «белой» по отношению к человеку, который на нее смотрит, и как субстанция называется той или иной по отношению к интеллекту, «приписываемому» [attribue] ей ту или иную сущность. Конечно, этот отрывок говорит в пользу интеллектуалистского или даже идеалистического толкования атрибутов. Но в известных случаях философу всегда приходится упрощать свою мысль или формулировать ее лишь частично. Спиноза не упускает возможности подчеркнуть двоякость приводимых им примеров. В действительности атрибут не является просто способом видеть или мыслить; его отношение с интеллектом, конечно же, фундаментально и должно толковаться иначе. Именно в силу того, что сами атрибуты есть *выражения*, они неизменно отсылают к интеллекту как единственной инстанции, воспринимающей *выраженное*. Именно потому, что атрибуты объясняют субстанцию, они и соотносятся с интеллектом, в котором все объяснения воспроизводятся, или сами собой объективно «объясняются». Итак, проблема уточняется: атрибуты являются выражениями, но каким образом различные выражения могут обозначать одну и ту же вещь? Как разные имена могут иметь одно и то же обозначаемое? «Вы хотите, чтобы я на одном примере показал, как одна и та же вещь может обозначаться (insigniri) двумя именами».

<sup>36</sup> KV, I, 2, 5, прим. О несовершенстве протяжения, согласно Декарту, см., например, *Начала философии*, I, 23.

<sup>37</sup> *Ер.* 9, к Де Врису.

Интеллекту отводится роль, подходящая логике выражения. Эта логика — результат долгой традиции как стоической, так и средневековой. В выражении различается (например, в предложении) то, что оно выражает, и то, что оно обозначает<sup>38</sup>. Выражаемое — это как смысл, не существующий вне выражения; оно, следовательно, отсылает к интеллекту, постигающему его объективно, т. е. идеально. Но оно высказывается о вещи, а не о самом выражении; интеллект увязывает его с обозначаемым объектом как сущность этого объекта. Из этого понятно, что имена могут различаться по своему смыслу, но что эти разные смыслы относятся к тому же обозначенному объекту, чью сущность они составляют. В спинозовской концепции атрибутов существует особого рода преобразование этой теории смысла. Каждый атрибут есть отличимое имя или выражение; то, что он выражает — это как бы его смысл; но если верно то, что выражаемое не существует вне атрибута, оно тем не менее относится к субстанции как обозначенному всеми атрибутами объекту; таким образом, все выраженные смыслы образуют «выразимое» [l'exprimable], или сущность субстанции. О субстанции говорят, в свою очередь, что она выражается в атрибутах.

Верно, что, приравнивая субстанцию к обозначаемому объекту, мы не решаем главной проблемы, проблемы различия между именами. Более того, сложность возрастает, поскольку эти имена являются однозначными и позитивными, а следовательно, формально распространяются на то, что обозначают: кажется, что присущий им смысл с необходимостью вводит в единство обозначаемого актуальную множественность. В аналогическом ракурсе это не так: имена распространяются на Бога по аналогии, их смысл «предсуществует» в нем эминентным образом, обеспечивающим его непостижимое, невыразимое единство. Но что делать, если божественные имена имеют один и тот же смысл, прилагательный к Богу и предполагаемый в творениях, иными словами, во всех своих употреблениях, так что их различие не может более основываться на сотворенных вещах, но должно быть обосновано в Боге, ими обозначаемом? Известно, что Дунс Скот уже ставил этот вопрос и дал ему глубокое решение. Дунс Скот, несомненно, довел позитивную теологию дальше, чем кто бы то ни было. Он одновременно выступил против неоплатонистской негативной эминентности и про-

<sup>38</sup> Дистинкция «выражаемого» (смысл) от «означаемого» (*designatum, denominatum*) нова в пропозициональной логике, хотя она заново появляется у многих новых философов. Она берет свое начало в логике стоиков, различающей *выражаемое* и объект. Оккам, в свою очередь, различает вещь как таковую (*extra animam*) и вещь как *выраженное* в пропозиции (*declaratio, explicatio, significatio* суть синонимы *expressio*). Некоторые ученики Оккама доводят различие еще дальше, вплоть до стоических парадоксов, делая из «выраженного» несуществующую целостность, несводимую к вещи и к пропозиции: Н. Elie, *Le Complexe significabile*, Vrin, 1936. Эти парадоксы выражения играют большую роль в современной логике (Мейнонг, Фреге, Гуссерль), но восходят к древнему источнику.



тив псевдопозитивности томистов. Он противопоставил им однозначность Бытия: *бытие высказывается в одном и том же смысле обо всем, что есть*, о бесконечном или конечном, хотя и не в одинаковой «модальности». А именно бытие не меняет природы при перемене модальности, т. е. когда его понятие приписывается бесконечному существу и существам конечным (уже у Скота, следовательно, однозначность не вызывает смешения сущностей)<sup>39</sup>. А однозначность бытия сама по себе влечет за собой однозначность божественных атрибутов: понятие атрибута, который может быть возведен в бесконечность, само по себе является общим для Бога и творений при том условии, что берется в своем формальном основании [*raison formelle*], или в своей чтойности [*quiddité*], ибо «бесконечность ни в коей мере не упраздняет формальное основание того, к чему ее прибавляют»<sup>40</sup>. Но высказываясь формально и позитивно о Боге, каким образом бесконечные атрибуты или божественные имена могут не приносить в Бога множественность, соответствующую их формальным основаниям, их различным чтойностям?

Именно к этой проблеме Скот применяет одно из своих самых оригинальных понятий, дополнившее понятие однозначности: идею формальной дистинкции<sup>41</sup>. Она касается восприятия различных чтойностей, принадлежащих тем не менее одному предмету. Она отсылает, разумеется, к акту интеллекта. Но интеллект не довольствуется здесь тем, чтобы выразить одну реалию в двух аспектах, способных существовать отдельно в других предметах; или чтобы выразить одно и то же на разных уровнях абстракции; ни чтобы выразить нечто по аналогии с другими реалиями. Интеллект объективно схватывает актуально различные формы, составляющие как таковые один и тот же предмет. Различие между «животным» и «разумным» не только рассудочное, как между *homo* и *humanitas*; нужно, чтобы вещь сама по себе уже была «структурирована согласно мыслимому отличию рода и вида»<sup>42</sup>. Формальная дистинкция есть, несомненно, дистинкция реальная, поскольку выражает различные пласты реальности, формирующие или составляющие данное существо. В этом смысле она квалифицируется как *formalis a parte rei* или *actualis ex natura rei*. Но она есть минимум дистинкции реальной, поскольку две реально различные чтойности согласуются и составля-

<sup>39</sup> Duns Scot, *Opus oxoniense* (éd. Vivès): о критике эминентности и аналогии, I, D3, q. 1, 2, 3; об однозначности бытия, I, D8 q. 3. часто отмечалось, что однозначное Бытие позволяет поддержать дистинкцию его «модусов»: когда его рассматривают уже не в его природе как Бытия, но в его индивидуированных модальностях (бесконечное, конечное), оно перестает быть однозначным. См. E. Gilson, *Jean Duns Scot*, Vrin 1952, p. 89, 629.

<sup>40</sup> *Op. ox.*, I, D8, q. 4 (a. 2, n. 13).

<sup>41</sup> *Op. ox.*, I, D2, q. 4, D8, q. 4 (См. E. Gilson, ch. 3).

<sup>42</sup> M. de Gandillac, "Duns Scot et la Via antiqua", *Le Mouvement doctrinal du IX<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*, Bloud et Gay, 1951, p. 339.

ют единое существо<sup>43</sup>. *Реальная и все же не численная*, таков статус формальной дистинкции<sup>44</sup>. Сверх того нужно признать, что в области конечного две чтойности, как животное и разумное, сообщаются только посредством третьего термина, которому они тождественны. Но в бесконечном это не так. Два приложимых к бесконечности атрибута будут формально различны и при этом онтологически тождественны. Как говорит Э. Жильсон, «поскольку бесконечность является модальностью (а не атрибутом) бытия, она может быть общей для чтойно несводимых друг к другу формальных оснований и придавать им тождественность в бытии, не устраняя их различия в формальности»<sup>45</sup>. Два атрибута Бога, например, Справедливость и Благость, являются, следовательно, божественными именами, обозначающими абсолютно единственного Бога, означая в то же самое время различные чтойности. Здесь как бы имеется два порядка: порядок формального основания и порядок бытия, множественность одного прекрасно уживается с простотой другого.

Этот статус встретил в лице Суареса яростного противника. Он отказывается понимать, почему формальную дистинкцию нельзя свести либо к рассудочной, либо к модальной дистинкции<sup>46</sup>. Ее либо слишком много, либо слишком мало: слишком много для рассудочной дистинкции, но недостаточно для дистинкции реальной. Декарт по этому поводу придерживается того же мнения<sup>47</sup>. Мы встречаем у Декарта все тот же отказ признать реальное различие между чем-то, что не находится в различных предметах, т. е. что не характеризуется разделением в бытии или численным различием. Однако у Спинозы все обстоит иначе: в его концепции реальной нечисленной дистинкции мы без труда узнаем формальную дистинкцию Скота. Более того, у Спинозы формальная дистинкция перестает быть минимумом реальной дистинкции, она целиком становится реальной дистинкцией, обретающей в результате статус единственной.

1) Атрибуты у Спинозы реально различны, или постигаются как реально различные. В самом деле, они обладают несводимыми формальными основаниями; каждый атрибут выражает бесконечную сущность как

<sup>43</sup> *Op. ox.*, I, D2, q. 4 (а. 5, п. 43): Формальная дистинкция *minima in suo ordine, id est inter omnes quae praecedunt intellectionem* [минимальна в своем разряде, т. е. среди всех, предшествующих пониманию].

<sup>44</sup> *Op. ox.*, II, D3, q. 1: Отчетливо различаемая форма имеет реальную целостность, *ista unitas est realis, non autem singularis nec numeralis* [это целое является реальным, причем ни единичным, ни численным].

<sup>45</sup> E. Gilson, p. 251.

<sup>46</sup> Suarez, *Metaphysicarum Disputationem*, D7.

<sup>47</sup> Катерус в *Первых Возражениях* ссылается на формальную дистинкцию между душой и телом. Декарт отвечает: «Что касается формальной дистинкции, о которой сей весьма ученый теолог заявляет, что взял ее у Скота, отвечу кратко, что она несколько не отличается от модальной и распространяется только на неполные сущие...» (*Œuvres de Descartes*, éd. Ch. Adam et P. Tannery, Paris, 1897–1913, vol. IX, p. 94–95).

свое формальное основание или свою чтойность. Следовательно, атрибуты различаются «чтойно», формально: это действительно субстанции, в чисто качественном смысле слова; 2) Каждый приписывает [attribue] свою сущность — субстанции как *другой вещи*. Иначе говоря, формальному различию между атрибутами не соответствует никакое разделение в бытии. Субстанция не есть род, а атрибуты не суть специфические отличия: таким образом, не существует субстанций *того же* вида, что и атрибуты, не существует субстанции, которая была бы *той же самой вещью* (*res*), что и каждый атрибут (*formalitas*); 3) Эта «другая вещь», следовательно, *одна и та же* для всех атрибутов. Более того: она *та же*, что и все атрибуты. Это последнее определение никак не противоречит предыдущему. Все формально различные атрибуты приводятся интеллектом к онтологически единой субстанции. Но интеллект лишь объективно воспроизводит природу тех форм, которые он постигает. Все формальные сущности образуют сущность абсолютно единственной субстанции. Все качественно определенные [qualifiées] субстанции образуют, в аспекте количества, одну единственную субстанцию. Так что сами атрибуты одновременно обладают тождеством в бытии и различием формально; онтологически единый, формально различный — таков статус атрибутов.

Хотя Спиноза и сетует на «хлам перипатетических дистинкций», он восстанавливает формальную дистинкцию и даже распространяет ее за пределы, отведенные ей Скотом. *Именно формальная дистинкция дает абсолютно связанное понятие единства субстанции и множественности атрибутов; именно она придает реальной дистинкции новую логику.* Возникает вопрос, почему Спиноза никогда не употребляет этот термин, а говорит только о реальной дистинкции. Да потому, что формальная дистинкция и есть реальная дистинкция. К тому же Спиноза предпочитал использовать термин, который Декарт своим употреблением в некотором роде теологически нейтрализовал; термин «реальная дистинкция» позволял самые смелые нововведения без возрождения старой полемики, которую Спиноза наверняка считал бесполезной и даже вредной. Мы считаем, что пресловутое картезианство Спинозы этим и ограничивается: вся его теория дистинкций глубоко антикартезианская.

Предлагая образ Спинозы-скотиста, а не картезианца, мы рискуем попасть в некоторые преувеличения. На самом деле, мы хотим сказать только, что Спинозе были, несомненно, известны теории Дунса Скота, и что они наряду с другими темами участвовали в формировании его пантеизма<sup>48</sup>. Самое интересное поэтому — способ, каким Спиноза

<sup>48</sup> Вряд ли правомерен вопрос, читал ли Спиноза Дунса Скота. Маловероятно, что читал. Но мы знаем, уже по описи того, что осталось от его библиотеки, о слабости Спинозы к трактатам по метафизике и логике в жанре *quaestiones disputatae*, а все такие трактаты содержат обоснования однозначности и формальной дистинкции Скота. Такие обоснования являются общими местами в логике и онтологии XVI и XVII веков (см., например, Хеееребоорд в его *Collegium logicum*). Благодаря работам Гебхардта (Gebhardt) и Рева (Revah), нам известно также о возможном влиянии

использует и обновляет понятия формальной дистинкции и однозначности. Что, в самом деле, Дунс Скот называл «атрибутом»? Справедливость, благодать, мудрость и т. д., короче говоря, свойства. Он несомненно признавал, что божественная сущность может мыслиться и без этих атрибутов; но он определял сущность Бога через внутренние совершенства, интеллект и волю. Скот был «теологом» и в силу этого непрестанно боролся со свойствами и рассудочными сущими. Вот почему у него формальная дистинкция прилагалась не ко всему [реальному], всегда применяясь к таким рассудочным сущим, как роды и виды, способности души и, конечно, к свойствам, вроде тех мнимых атрибутов Бога. Более того, однозначность у Скота представляется скомпрометированной его стремлением избежать пантеизма. Ибо теологическая, то есть «креационистская», перспектива заставляла мыслить однозначное Бытие как *нейтрализованное, безразличное* понятие. Безразличное к конечному и бесконечному, отдельному и всеобщему, совершенному и несовершенному, сотворенному и несотворенному<sup>49</sup>. У Спинозы, напротив, однозначное Бытие прекрасно детерминировано в своем понятии как то, что в одном и том же смысле говорится о сущей в себе субстанции и о модусах, сущих в ином. Со Спинозой однозначность становится предметом чистого утверждения. Одна и та же вещь, *formaliter*, составляет сущность субстанции и содержит сущности модусов. Следовательно, у Спинозы именно идея имманентной причины приходит на смену однозначности, освобождая эту последнюю от индифферентности и нейтральности, в которой ее удерживала теория божественного творения. И именно в имманентности однозначность найдет свою собственно спинозовскую формулировку: Бог называется причиной всех вещей *в том же смысле (eo sensu)*, в каком и причиной самого себя.

Перевод Татьяны Зарубиной

Хуана де Прадо (Juan de Prado) на Спинозу; а Хуан де Прадо наверняка знал Дунса Скота (см. I. S. Revah, *Spinoza et Juan de Prado*, Mouton, 1959, p. 45). Добавим также, что проблемы негативной или позитивной теологии, аналогии или однозначности бытия, а также статуса, соответствующего этим дистинкциям, ни в коей мере не свойственны лишь христианской мысли. Мы находим их в очень живой форме в средневековой еврейской мысли. Некоторые комментаторы подчеркивали влияние Хасдаи Крескаса [Hasdai Crescas] на Спинозу в его теории протяжения. Но в целом представляется, что Крескас разрабатывал теорию позитивной теологии, предполагающую эквивалент формальной дистинкции между атрибутами Бога (см. G. Vadja, *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge*, Vrin, 1947, p. 174).

<sup>49</sup> *Op. ox.*, I, D3, q. 2, (a. 4, n. 6): *Et ita neuter ex se, sed in utroque illorum includitur; ergo univocus* [Стало быть, сам по себе он нейтрален, но содержится и в том, и в другом; следовательно, однозначен].

АНТонио НЕГРИ

# Антисовременность Спинозы<sup>1</sup>

## Спиноза — романтик

Парадокс, которым знаменуется новое появление Спинозы на сцене современности, хорошо известен. Если Мендельсон желал «вернуть ему право гражданства, сблизив его с философской ортодоксальностью Лейбница и Вольфа», а Якоби, «изображая Спинозу гетеродоксом — в собственном значении слова — хотел, напротив, совершенно изгнать его как чуждого современному христианскому миропониманию», то «ни тот, ни другой не достигли цели: именно Спиноза-гетеродокс был восстановлен в правах»<sup>2</sup>. Спор Мендельсона и Якоби приходится на время кризиса определенной философской модели и порождает такой образ Спинозы, который был бы способен ослабить остроту духовного напряжения эпохи и создать твердую методическую основу для построения связи между мощью [puissance] и субстанцией, субъектом и природой. Спиноза, проклятый Спиноза, неожиданно возникает в современности как философ-романтик. Лессинг оказался прав, сумев выявить у Спинозы понятие природы, способное установить равновесие между чувственностью и интеллектом, свободой и необходимостью, историей и рассудком. Гердер и Гете, вопреки субъективной и революционной нетерпеливости «Sturm und Drang», смогут впоследствии опереться на этот мощный образ взаимосвязи и восстановленной объективности. Спиноза, следовательно, не просто фигура романтизма; романтизм находит в нем свою основу и завершение. Всемогущество природы уже не терпит урона от трагедии чувства, а побеждает это последнее, триумфально противопоставляя ему царство завершенных форм. Первое вос-

<sup>1</sup> Antonio Negri, "L'antimodernité de Spinoza", in: *Spinoza au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 1993.

<sup>2</sup> Manfred Walther, "Spinoza en Allemagne, Histoire des problèmes et de la recherche", in: *Spinoza entre Lumières et Romantisme, Les Cahiers de Fontenay*, 36–37, mars 1985, p. 25.

приятие Спинозы романтизмом есть, таким образом, восприятие эстетическое, восприятие движения и совершенства, динамизма и форм. Таковым оно оставалось и тогда, когда общая канва и частности романтизма становятся объектом философской критики. Фихте, истинный герой философии романтизма, считает, что системы Спинозы и Канта «вполне согласуются друг с другом»<sup>3</sup> — а именно на почве неуклонного онтологического движения «Я». У Шеллинга, Шеллинга 1790-х годов, признание радикальной оппозиции критической и догматической философии — то есть, философии абсолютного «Я», основывающейся на критицизме, и той догматической философии, которая является философией абсолютного объекта и спинозизмом — вскоре сглаживается в анализе действия, которое диалектически (что немедленно заметил Гегель) принимает на себя тяжесть объективного<sup>4</sup>. Не становясь антиномичным, абсолютное положение «Я» оформляется в необходимом процессе, воспевающим, по ту сторону трагедии, «духовный автоматизм» в отношении субъекта и субстанции<sup>5</sup>. Эстетическое измерение названной взаимосвязи состоит в непрерывном и неустанном восстановлении совершенства мощи и субстанции, творческого начала и формы творчества. Романтизм, согласно Гегелю, определяется способностью превзойти чистую объективность идеального и природного как подлинную идею красоты и истины. Уничтожая поначалу союз идеи и соответствующей ей реальности, преобразуя его в различие, романтизм приходит к провозглашению внутреннего мира абсолютной субъективности и воссоздает его объективность там, где превышение чувственного успокаивается в абсолютном характере результата<sup>6</sup>. Истоки этого процесса еще лессингианские, однако его мотивации выражает и артикулирует новая диалектика, требующая пропедевтики прекрасного на протяжении всего ведущего к абсолюту пути. Спиноза, определенный Спиноза, становится центральной фигурой указанного процесса.

### Современность против романтизма

Слышны ли диссонансы в этом согласии? Разумеется. Причем их выражает тот же Гегель, философ, который, можно сказать, доводит усвоение романтизмом спинозизма до крайнего предела. Ибо романтизм и эстетика составляют лишь часть мира и не могут сами собой исчерпать его абсолютность — ту, что заключается в действительности, в истории, в современности. Романтизм и эстетика страдают от недостатка истинности, обнаруживающегося в отсутствии рефлексии. Но отсутствие

<sup>3</sup> Peter Szondi, *Poésie et poétique de l'idéalisme allemand*, Paris, Ed. de Minuit, 1975, p. 10.

<sup>4</sup> Antonio Negri, *Stato e diritto nel giovane Hegel*, Padova, Cedam 1958, p. 158.

<sup>5</sup> Martial Guéroult, La philosophie schellingienne de la liberté, in: *Studia philosophica. Schellingsheft*, XIV, 1954, p. 152; 157.

<sup>6</sup> G. W. F. Hegel, *Ästhetik*, Berlin, Aufbau, 1955, II Teil, III Abschnitt.

рефлексии есть отсутствие определенности. И неизмеримость бытия у Спинозы — признак дефицита определенности, который, в свою очередь, характеризуется дефицитом истинности. Помимо откровенных заимствований у спинозистской онтологии, помимо впечатляющих свидетельств соперничества Гегеля со Спинозой, имеется глава «Логики», посвященная мере, — там происходит окончательное столкновение и разрыв<sup>7</sup>. Нам нет нужды пересказывать данный эпизод: он блестяще изложен другими<sup>8</sup>. Здесь будет достаточно установить то отрицательное понятие бытия, которое Гегель приписывает Спинозе, так как именно вокруг этого определения (или, скорее, отказа от него) в XX веке возникнут и разовьются некоторые важные линии философского дискурса, касающегося онтологии современности. Итак, Гегель атакует Спинозу по двум направлениям. Первое, так сказать, феноменологическое: оно затрагивает интерпретацию спинозовского «модуса». Последний определяется как состояние субстанции, полагающее «определенную определенность» [la détermination déterminée], сущее в ином, чем она, и должное познаваться иным. Однако, возражает Гегель, модус этот дан непосредственно; он не осознан [Спинозой] как *Nichtigkeit*, как «ничтожность», а значит, как необходимость диалектической рефлексии. Феноменология Спинозы является плоской; она покоится на абсолютном. В таком случае, мир модусов является, однако, не чем иным, как миром абстрактной неопределенности, в котором, поскольку он стремится остаться абсолютным, всякое различие отсутствует. Мера исчезает в безмерности<sup>9</sup>. Но — и здесь мы вдруг переходим от феноменологии к онтологии — то же [без]различие и та же безмерность, которые обнаружил мир модусов, относятся и к общему определению бытия у Спинозы. Бытие не избавляется от неопределенности модусов. Неразличимость мира модусов есть, хотя и в имплицитном виде, общее качество всех свойственных бытию неопределенностей, которые растворены в этой реальности. Бытие представлено у Спинозы как *Dasein* и никогда не может быть снято. «Абсолютная неразличимость есть фундаментальное определяющее свойство спинозовской субстанции»<sup>10</sup>, и в этой неразличимости недостает основания для диалектического перехода. Спинозовская субстанция — это абсолютная замкнутость детерминаций на себя самое, в очищенную от различий тотальность. Спинозовская субстанция, «причина, которая в своем для-себя-бытии ничему не хочет давать проникнуть в самое себя, — уже подчинена *необходимости*

<sup>7</sup> G. W. F. Hegel. *La théorie de la Mesure*, trad. franç. André Doz, Paris, PUF, 1970. Речь идет о третьем разделе первой книги «Wissenschaft der Logik»; см. издание Лассона: Hamburg, F. Meiner, 1967, p. 336–398.

<sup>8</sup> P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris, Maspero, 1979.

<sup>9</sup> G. W. F. Hegel, *Logik*, p. 338–339; Martial Guerout, *Spinoza*, I: *Dieu*, Paris, Aubier, 1968, p. 462; Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neuren Zeit*, Berlin, 1952.

<sup>10</sup> G. W. F. Hegel, *La science de la logique*, t. I, Paris, Aubier-Montaigne, 1972.

(или судьбе) перейти в положенность (*Gesetzsein*), и это подчинение как раз и представляет собой наибольшую трудность... Великое воззрение Спинозовской субстанции есть лишь *в себе освобождение* от конечного для-себя-бытия, понятие же само есть *для себя* мощь необходимости и *действительная свобода*<sup>11</sup>. Таким образом, анализируя понятие субстанции у Спинозы, Гегель, во-первых, признает в ней способность представлять собой безмерный горизонт реального, как наличие бытия вообще. Настаивая на ее свойстве быть «в себе», он, во-вторых, подтверждает непосредственную, нерушимую эстетическую мощь Спинозовской субстанции. В-третьих, он приписывает Спинозовской субстанции фундаментальную неспособность осуществления *in Wirklichkeit*, т. е. снять себя в диалектическом плане примирения с реальным. Сказанное означает, что Спинозовская концепция является для Гегеля романтической, но именно поэтому — не современной. Без Спинозы невозможно философствовать, но вне диалектики нельзя стать современным. Современность есть мир с реальным, в ней — завершение истории. Спинозовское бытие и вся его мощь неспособны дать нам такой результат.

### **Время современности**

Другой важный повод, рассуждая о современности, оценить позиции Гегеля в сопоставлении со Спинозой, дает проблема времени. Время у Спинозы, как известно, есть, с одной стороны, присутствие [*la présence* — настоящее, наличное бытие], с другой — неопределенная длительность. Время неопределенной длительности определяется как «усилие, с которым всякая вещь стремится пребывать в своем существовании». Если бы эта мощь «охватывала ограниченное время, определявшее длительность вещи», результат получился бы абсурдным, поскольку уничтожение не может происходить от собственной сущности вещи, но должно рассматриваться исключительно как действие внешней причины<sup>12</sup>. Что же касается времени как присутствия, иначе говоря, как единичности и определенности, то оно дается в качестве остатка дедукции о несуществовании длительности для сущности (*Eth. IV, prf.*), но вместе с тем, и даже в первую очередь, как положительное основание и онтологическая трансформация этой остаточности. Тело, его актуальное существование, и дух, поскольку он связан с телом, соединены в идее, «которая выражает сущность тела под формой вечности» (*Eth. V, pr. 23 sch.*). Неудивительно, что Гегель возражает против Спинозовского понятия времени как неопределенной длительности. Интереснее, впрочем, его позиция относительно времени присутствия: думается, она несвободна от двусмысленности. Гегелевская полемика по вопросу о неопреде-

<sup>11</sup> *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 159, Paris, Vrin, 1970. Ср. комментарий Э. Кассирера к цитируемому пассажиру, *op. cit.*, p. 443—444.

<sup>12</sup> *Spinoza, Ethique*, Paris, Garnier-Flammariion, 1965, III, pr. 8 et dem.



ленной длительности представляет собой перифраз полемики против безразличности модусов субстанции. Согласно Гегелю, неопределенное не снимает, но, на деле, только обостряет трудность соотношения бесконечного с конечным: понятие неопределенности должно быть снято. Длительность должна сделаться мерой, посредником между количеством и качеством; в процессе своего движения неограниченное должно достичь осуществления своей подлинной необходимости<sup>13</sup>. Редукция длительности к временности, а затем абстрактной временности к временности конкретной и исторической есть, таким образом, указанный Гегелем путь избавления Спинозовского бытия от теоретической участи обращения в чистое ничто. И здесь диалектика призвана восстановить утраченную бытием реальность и благодаря той самой конкретизации времени способствовать выработке определения современности. Остается вторая Спинозовская дефиниция времени — та, где оно есть присутствие и раскрытие мощи, *sub specie aeternitatis*. Как возразить такому определению, Спинозовскому *Dasein*, точнее, бытию, определяемому модусом, которое в своей единичности несводимо к *Gewordensein* и которое радикальным образом противостоит бытию, определенному в ходе всего диалектического синтеза? Несогласие в этом пункте типично для Гегеля, ибо он утверждает, что диалектическое понятие временности не отменяет конкретной определенности. Иначе говоря, событие и определенность (как в качестве действия: *Bestimmung*, так и в качестве результата: *Bestimmtheit*) остаются в своей конкретности. Если время современности является временем завершения, то это завершение реальности ничуть не может затемнить или скрыть блеск самого события. Гегелевская диалектика ни при каких обстоятельствах не способна откататься от полноты единичности.

За двусмысленностью здесь, однако, таится непреодолимая трудность. Спинозовское присутствие принадлежит полному мощи бытию неустраняемого горизонта единичности. Гегель может сколько угодно пытаться превзойти эту мощь, однако сей процесс походит на софизм, поскольку конечная цель состоит в утверждении заново той же самой мощи. Гегель может сколько угодно обличать в Спинозовском бытии насильственность несводимого присутствия и сталкивать его в неразличимость и небытие. Но всякий раз когда это единичное присутствие возникает снова, реальность, которую Гегель стремится объявить недействительной и никчемной, проявляется вопреки ему, нагруженная всеми позитивами, всеми открытыми возможностями, всеми единичными потенциальностями. Гегель может сколько угодно считать неудовлетворительной перспективу времени, понятого как неопределенная длительность, однако все, что он способен этому противопоставить, — повторяющееся и бесплодное трансцендентальное движение к умо-

<sup>13</sup> Для иллюстрации нижеследующего см. *Учение о мере*, *cit.*; *Энциклопедия* § 92, а также комментарий Э. Кассирера, *op. cit.*, p. 429.

рительной практике времени [une pratique théorique du temps], в которой оно, опять-таки, появляется с грузом определений присутствия. Здесь гегелевская система подвергается крайней опасности, потому что именно здесь время современности как завершение исторического времени противостоит выступающей единичности, положительно-му времени Dasein, спинозовскому присутствию. Чем же, в таком случае, становится гегельянское понятие современности? Гегель принужден раскрыть субстанциальную двусмысленность своей понятийной конструкции. Ибо ритм работы трансцендентального опосредствования начинает постепенно накладываться на возникновение единичности; и пусть трансцендентальное стремится впитать в себя энергию единичности, — воздать последней по справедливости ей все-таки не удается. «Акосмичный», «вневременной» Спиноза формулирует концепцию времени как присутствия и единичности, которую великая диалектическая машина при всем желании не может присвоить. Современность не только вскрывается как противница романтизма, но свидетельствует о тщетном желании возратить себе производительную силу единичного. Тщетность эта не исключает, однако, эффективности повторения: она устанавливает черты господства. С Гегелем современность становится знаком господства трансцендентального над мощью, непрерывной попыткой функционально организовать мощь — в инструментальной целесообразности власти. Так, Гегеля и Спинозу одновременно связывает и разделяет двоякое отношение: бытие является для них обоих полным и продуктивным, но там, где Спиноза фиксирует мощь в непосредственности и единичности, Гегель отдает преимущество опосредованности и трансцендентальной диалектике власти. В этом и только в этом смысле спинозовское присутствие [как наличное бытие] противостоит гегельянскому становлению: антисовременность Спинозы не есть отрицание Wirklichkeit, но ее сведение к Dasein, тогда как современность Гегеля состоит в избрании противоположной возможности.

### Судьба современности

Реальность, то есть современность, должна быть «непосредственным единством сущности и существования, иначе говоря, внутреннего и внешнего, в форме диалектики» — таков тезис, породивший вихрь, который почти два столетия назад увлек за собой философскую критику<sup>14</sup>. В продолжение всего серебряного, и, тем более, бронзового века современной немецкой философии (то есть, в XIX веке «критической критики» и в великой академической философии конца столетия), субстанция и мощь, Wirklichkeit и Dasein, расходятся все дальше. Сперва мощь ощущается как антагонизм, затем ее определяют как иррациональную. Философия мало-помалу преобразуется в благородное стремление из-

<sup>14</sup> Karl Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1969.

гнать иррациональность, что означает растрату мощи. Страстному гегелевскому желанию утвердить диалектическую гегемонию абсолютной субстанции противостоят сначала кризис и трагическая перспектива, затем несмолкающий призыв возобновить трансцендентальную телеологию, придерживаясь в большей или меньшей степени диалектических форм, но модифицируя перспективы. Не избежав иронии величайших умов, каковыми были Маркс и Ницше, тенденция к обновлению снова и снова предлагает пусть бледные, зато действенные образы современности. Преобладание производственных отношений над производительными силами заставляет порвать с гегелевским утопизмом абсолюта и облечься в одежды реформистской телеологии. Схемы неопределенной длительности в противопоставлении схемам диалектической бесконечности обновились под видом проектов прогрессивной рациональности господства. Современность меняет покровы, не меняя ложа. И она тащится, исчерпывая всякую возможность обновления, изобретая тысячи способов обойти сухую, авторитарную и утопичную гегельянскую концепцию с ее попытками трансформировать современность посредством привычных форм схематизма рассудка и трансцендентальности. До той поры, пока это бессилие не истощит и не возобновит рефлексию о самом себе<sup>15</sup>. Хайдеггер воплощает крайний предел означенного процесса, интегральной частью которого является его философия — если, конечно, правда, что одна из целей *Sein und Zeit* состоит в переосмыслении трансцендентального схематизма<sup>16</sup>. Но тут описанный выше процесс, начавший было снова скатываться на привычные рельсы, внезапно перевернулся. «В конкретной разработке вопроса о смысле “бытия” назначение настоящего опыта. В интерпретации времени как возможного горизонта любой понятности бытия вообще ее предварительная цель»<sup>17</sup>. Однако, «когда интерпретация смысла бытия становится задачей, присутствия (Dasein) — не только первично опрашиваемое сущее, оно, сверх того, сущее, которое в своем бытии всегда уже имеет отношение к тому, о чем в этом вопросе спрашивается. Но бытийный вопрос есть тогда не что иное, как радикализация принадлежащей к самому присутствию сущностной бытийной тенденции, доонтологической бытийной понятливости». Тема присутствия снова становится центральной. Dasein есть временность, разбитая и открываемая вновь в каждый миг как присутствие. Свой-

<sup>15</sup> См. Antonio Negri, ch. VIII («L'irrationalisme»); ch. IX («Fenomélogia e esistenzialismo»), vol. X: *La filosofia contemporanea*, dirigée par Mario Dal Pra, Como-Milano, Vallardi ed., 1978, p. 151–175. Иная попытка переоценки неокантианства у Юргена Хабермаса: J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988.

<sup>16</sup> Такой план заявлен философом в конце введения к *Sein und Zeit*. Но см. также Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Köln, Cohen, 1929.

<sup>17</sup> *Être et Temps*, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 23. [Тексты Хайдеггера здесь и далее приводятся в русском переводе В. В. Библихина: *Бытие и время*, М., 1997.]

ства этого присутствия — устойчивость и укорененность, независимая от всей подвижности и рассеяния *On*, как и от любой формы культурного шока. Судьба будущего и истории пребывает отныне под знаком торговли и выбрасывания. Действительность — больше не гегельянская *Wirklichkeit*, но грубая *Faktizität*. Современность есть судьба. На последних страницах *Sein und Zeit*, в пику гегелевскому опосредствованию и абсолютному духу, Хайдеггер утверждает: «Предыдущая экзистенциальная аналитика присутствия начинается, наоборот, с “конкретности” самой фактично брошенной экзистенции, чтобы раскрыть временность как то, что делает ее возможной. “Дух” не впадает лишь во время, но *экзистенцирует как исходное временение временности*<sup>18</sup>... Не “дух” впадает во время, но фактичная экзистенция как “выпадение” “выпадает” из исходной, собственной временности». Здесь, в этом падении, становясь этой «заботой», временность конституирует себя в качестве возможности и самопроекции в будущее. Здесь, нисколько не боясь угодить в капкан телеологии и диалектики, временность вскрывает возможность как самое заурядное онтологическое определение *Dasein*. Следовательно, именно в присутствии судьба открывает себя заново для возможности и будущего. Но как удостоверить *Dasein*? В трагическом сплетении времени смерть кажется наиболее присущей и подлинной возможностью *Dasein*. Но равным образом она есть и невозможность присутствия: «возможность невозможности» становится, стало быть, более всего свойственной и подлинной возможностью *Dasein*. Так гегелевская тема современности находит свое завершение: в небытии, в смерти дано непосредственное единство существования и сущности. Ностальгические гегелевские притязания на *Bestimmung* становятся у Хайдеггера безнадежной *Entschlossenheit* — осмыслением и решением открытия *Dasein* с присущей ему истиной, которая есть ничто. Музыка, задававшая ритм танцу определения и трансцендентальности, смолкла.

«*Tempus potentiae*»<sup>19</sup>

Хайдеггер — не просто пророк, возвестивший судьбу современности. Мысль Хайдеггера разделяет, и в то же время служит раскрытыми воротами в антисовременность. Раскрытыми к пониманию времени как онтологически определяющего отношения, разбивающего гегемонию субстанции или трансцендентального, а значит, раскрытыми к могуществу. Мало просто снять засов (*Entschlossenheit*), решение задачи сочетается с антиципацией и с открытостью, которые суть сама истина в той мере, в какой она раскрывается в *Dasein*. Открытие бытия не состоит в одном лишь факте открытия (*Entdecken*) предсуществующего, но в том, чтобы утвердить автономию *Dasein* наперекор и вопреки рассеи-

<sup>18</sup> Курсив Негри. — Прим. перев.

<sup>19</sup> «Время могущества» (лат.). — Прим. перев.

вающейся подвижности Он. Вот-бытие, подавая себя как законченное, раскрыто, и эта раскрытость есть видимость (Sicht). Но оно больше, чем видимость, оно — Umsicht, предвидящая осмотрительность. Вот-бытие является возможностью. Но оно больше, чем простая возможность, оно — способность быть. «Истину предполагаем “мы”, ибо “мы”, сущие в бытийном роде присутствия<sup>20</sup>, “в истине” суть». «Мы» предполагаем истину, ибо, пребывая в бытийном модусе Dasein, «мы» существуем «в истине»... Но Dasein — что заложено в построении бытия как заботы — каждый раз существует впереди себя. Оно есть такое существование, для которого в его бытии подразумевается наиболее присущая ему способность-бытия. Бытию и способности-бытия Dasein как бытия-в-мире по самой сути причастны открытие и раскрытость. Для Dasein речь идет о его способности-бытия-в-мире и, соответственно, об осмотрительной озабоченности, избличающей внутримирное существование. В построении бытия Dasein как заботы, во впереди-себя-бытии, заключено самое исходное «предположение»<sup>21</sup>. Присутствие не означает, таким образом, просто быть присутствующим в истине, в не-сокрытости бытия: в нем проецируется настоящее, аутентичность, новое укоренение бытия. Время стремится к могуществу, намекает на его продуктивность, затрагивает его энергию. И когда оно сворачивается в ничто, время ничуть не забывает этой мощи. Тут, в узле сочленения времени и могущества, снова возникает Спиноза. Tempus potentiae. Настойчивое требование присутствия у Спинозы исполняет то, что Хайдеггер оставляет нам как простую возможность. Гегемония присутствия в сравнении с будущим — черта, отличающая спинозовскую метафизику от гегелевской, — заново самоутверждается как гегемония полноты настоящего [présent] перед пустым хайдеггерианским присутствием [présence]. Никогда не входивший в современность, здесь Спиноза покидает ее, опровергая концепцию времени, которую другие хотели воздвигнуть в будущем или в ничто, временем позитивно открытым и конституирующим. В тех же онтологических условиях любовь занимает место «заботы». Спиноза систематически опровергает Хайдеггера: хайдеггеровской Angst он противопоставляет Amor, Umsicht — Mens, Entschlossenheit — Cupiditas, Anwesenheit — Conatus, Besorgen — Appetitus, Möglichkeit — Potentia. В этом противостоянии антифиналистское присутствие и возможность объединяют то, что разводят другие направления онтологии. В то же время значения неопределенного бытия аккуратно разведены. Хайдеггер ориентируется на ничто, Спиноза на полноту. Хайдеггерианская двусмысленность, балансируя в пустоте, разрешается в спинозовском напряжении, которое понимает присутствие как полноту. Если модальное присутствие или, точнее, феноменологическое существова-

<sup>20</sup> Ближе к французскому тексту: «пребывая в бытийном модусе бытия-в-». — *Прим. перев.*

<sup>21</sup> *Бытие и время*, §§ 41–44.

ние — и у Спинозы, и у Хайдеггера — восстанавливают, по всей очевидности, свою свободу, то, в противоположность Хайдеггеру, существование у Спинозы признается производительной силой. Редукция времени к присутствию открывает два разных пути: или учреждение такого присутствия, которое ориентируется на ничто, или все же творческий запрос присутствия.

В том же горизонте открываются два конституирующих направления мысли: если Хайдеггер сводит счеты с современностью, то Спиноза (никогда не входивший в современность) демонстрирует неукротимую силу антисовременности, целиком спроецированную в будущее. Любовь выражает у Спинозы время могущества, время, которое есть присутствие и, в равной степени, действие, конституирующее вечность. В самом становлении пятой части *Этики*, непросто и проблематичном<sup>22</sup>, мы уже вполне отчетливо видим, как складывается указанный понятийный процесс. Сперва дана формальная концепция тождества присутствия и вечности. «Все, что дух постигает под формой вечности, он постигает не вследствие того, что представляет настоящее актуальное существование тела, но вследствие того, что представляет сущность тела под формой вечности» (*Eth.* V, рг. 29). Мысль усилена теоремой 30: «Дух наш, поскольку он познает себя и свое тело под формой вечности, необходимо обладает познанием Бога и знает, что он существует в Боге и через Бога представляется». В теореме 32 тот же тезис освещен с особой яркостью: «Из третьего рода познания возникает с необходимостью интеллектуальная любовь к Богу. Ибо от этого третьего рода происходит радость, сопровождаемая идеей Бога как ее причины, то есть любовь к Богу, не поскольку мы воображаем его как присутствующего, но поскольку мы понимаем, что Бог вечен, а это и есть то, что я называю интеллектуальной любовью к Богу» (V, рг. 32 согг.). Итак, вечность есть формальное измерение настоящего. Но вот немедленно опровержение и пояснение: «Хотя эта любовь к Богу и не имеет начала, однако она имеет все совершенства любви, точно так же как если бы она возникала так, как мы описали в королларии предыдущей теоремы» (V, рг. 33 sch.). Значит — берегитесь попасть в капкан длительности: «Если мы обратим внимание на общее мнение людей, то заметим, что, сознавая вечность своего духа, они смешивают ее с длительностью и приписывают ее во-

<sup>22</sup> Antonio Negri, *L'anomalie sauvage, puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, PUF, 1981. В этом эссе я отстаивал предположение, что часть V *Этики* содержит глубокие противоречия, и что в ней сосуществуют две различных ориентации. Теперь, оценив многочисленные возражения, высказанные против моей гипотезы, я, прежде прочего, готов согласиться с критикой, ставившей мне в упрек чрезмерную прямолинейность моего разведения. В особенности же я поддерживаю (что будет подчеркнуто и ниже) мнение, согласно которому концепция интеллектуальной любви, разработанная в пятой части, прочитывается у Спинозы и раньше, начиная уже с *Политического трактата*, а значит, может быть переоценена в свете спинозовской системы в целом.

ображению или памяти, которые, как они верят, остаются и после смерти» (V, рг. 34 sch.). В параллель: «Эта любовь духа должна относиться к его действиям, следовательно, она есть действие, которым дух созерцает самое себя, сопровождаемое идеей Бога как причины, то есть действие, каким Бог, поскольку он может выражаться через дух человеческий, созерцает себя в сопровождении своей идеи. А потому эта любовь духа есть часть бесконечной любви, которой Бог любит самого себя» (V, рг. 36 dem.). «Из сказанного мы ясно понимаем, в чем состоит наше спасение, блаженство или свобода. А именно — в постоянной и вечной любви к Богу, иначе — в любви Бога к людям... Поскольку она относится к Богу, — это радость» (V, рг. 36 sch.). Аргументация завершается, без тени двусмысленности, теоремой 40: «Чем больше какая-либо вещь имеет совершенства, тем больше она действует и тем меньше страдает; и наоборот, чем больше она действует, тем она совершеннее». Время могущества, таким образом, образуется вечностью, поскольку образующее действие коренится в присутствии. Предполагаемая здесь вечность указана как результат, горизонт утверждения действия. Время есть полнота любви. Хайдеггерянианскому ничто соответствует спинозистская полнота, или, скорее, парадокс вечности, полноты мира настоящего, сияние единичности. Понятие современности сожжено любовью.

### Антисовременность Спинозы

«Эта любовь к Богу не может быть запятнана аффектом зависти или ревности; напротив, она пылает тем сильнее, чем больше людей мы воображаем связанными с Богом теми же узами любви» (*Eth.* V, рг. 20). Так к определению антисовременности у Спинозы прибавляется дополнительная деталь. Следуя динамике, присущей его системе, той динамике, которая сущностно разрабатывается в частях III и IV *Этики*, Спиноза конструирует коллективное измерение производительной силы и соответствующий коллективный образ любви к божеству. Насколько современность индивидуалистична и вынуждена на этом основании искать в трансцендентальном механизме посредничества и воссоединения, настолько же радикально Спиноза отрицает всякое измерение, внешнее для процесса, конституирующего человеческое сообщество, для его абсолютной имманентности. Именно в *Политическом трактате*, а отчасти даже ранее, в *Богословско-политическом трактате*, сказанная тенденция становится вполне очевидной. Ведь, вероятно, только *Политический трактат* и позволяет прояснить линию мысли, которой держится теорема 20 части V *Этики*, больше того, — позволяет ясно понять в целом механизм движений, конституирующих интеллектуальную любовь как коллективную сущность. Мы хотим сказать, что интеллектуальная любовь есть формальное условие социализации и что общественный процесс [le procès communautaire] есть онтологическое условие интеллектуальной любви. Поэтому лишь в свете интеллектуальной любви объ-

ясняется парадокс превращения множества в общность [communauté], так как лишь интеллектуальная любовь описывает реальные механизмы, которыми potentia, заключенная в multitudo, приводится к определению себя в качестве единства абсолютного политического порядка: potestas democratica [демократическая власть]<sup>23</sup>. Напротив, современность неспособна оправдать демократию. Современность всегда рассматривает демократию как ограниченную и потому преобразует ее в перспективе трансцендентального. Гегелевский абсолют не сознает коллективной производительной силы и той potestas, которая из нее исходит. Ибо все единичности сведены к негативности. В результате понятие демократии всякий раз с неизбежностью оказывается формальным<sup>24</sup>. И подлинный итог этих действий состоит лишь в подчинении производительных сил господству производственных отношений. Но как могут подобные парадигмы преуменьшать неодолимые запросы единичности, желание общности, материальную обусловленность коллективного производства? В наиболее утонченных концепциях современности отношение господства преобразуется в категорию «незавершенного» посредством процесса, который снова, как всегда, сводит и воспроизводит присутствие через длительность<sup>25</sup>. Нет, триумф единичностей, их обыкновение полагать себя множеством, конституировать себя в узах постоянно ширящейся любви, отнюдь не создают незавершенного: Спиноза и слова такого не знает. Процессы эти, наоборот, всегда завершены и всегда открыты, и пространство, появляющееся между завершенностью и открытостью, есть пространство абсолютной мощи, тотальной свободы, дороги к освобождению. Отрицание утопии у Спинозы прорастает из воссоздания во всей полноте могущества освобождения на горизонте присутствия: присутствие противопоставляет утопии реализм, утопия открывает присутствие в конституирующей проекции. Вопреки тому, чего хотел Гегель, безмерность и присутствие сосуществуют в поле абсолютной определенности и абсолютной свободы. Нет никакого идеала, никакой трансцендентальности, никакого незавершенного плана, который мог бы замкнуть открытость, заполнить безмерность, удовлетворить свободу. Открытость, безмерность, абсолютность — завершены, замкнуты в присутствии, за которым не может быть дано ничего,

<sup>23</sup> Здесь хотелось бы еще раз подчеркнуть, что известную двусмысленность части V *Этики* можно разрешить прочтением, интегрирующим концепцию интеллектуальной любви и процесс учреждения демократии, как он описан в *Политическом трактате*. Против этого мнения см., в особенности, С. Vinti, *Spinoza, La conoscenza come liberazione*, Roma, Studium, 1984, chap. IV: используя предложенную мной интерпретацию, развитую в *L'anomalie sauvage*, автор применяет ее столь радикально, что находит в системе Спинозы постоянство трансценденции.

<sup>24</sup> Сошлюсь здесь на либерально-демократическую интерпретацию Гегеля в том виде, в котором она впервые выстроена Р. Хаймом (R. Haym, 1857), а позднее Ф. Розенцвейгом (F. Rosenzweig, 1920) и Э. Вейлем (E. Weil, 1950).

<sup>25</sup> J. Habermas, *Kleine Politische Schriften*, I-IV, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, p. 444–464.



кроме нового присутствия. Любовь делает вечным присутствие, коллективность делает абсолютной единичность. Когда Хайдеггер развивает свою социальную феноменологию единичности между неаутентичностью внутримирности [*l'inauthenticité de intramondanité*] и аутентичностью бытия-в-мире, он вступает в полемику с трансцендентальным, аналогичную той, которую ведет Спиноза. Однако круг кризиса современности у Хайдеггера снова замыкается, и продуктивная мощь сдвигается в ничто. В детерминации, в радости, спинозовская любовь, напротив, активизирует найденную ею на горизонте временности и учрежденную коллективность. Здесь неудержимо прорывается антисовременность Спинозы, понятая как развертывание и проявление производительной силы, онтологически конституируемой в коллективности.

### «Spinoza redivivus»<sup>26</sup>

Цикл определений современности, открытый Гегелем, иначе говоря, цикл, где сведение мощи к абсолютной трансцендентальной форме достигает своего апогея и где, вследствие этого, кризис отношения господствует над изгнанием мощи и ее редукцией к иррациональности и к ничто, — этот цикл находит в итоге свой предел. Именно здесь спинозизм завоевывает место в современной философии не только как исторический симптом, но как действенная парадигма. В самом деле, критика современности всегда ссылалась на спинозизм, так как он противопоставляет концепции субъекта-индивида, опосредованности и трансцендентального, которыми характеризуется понятие современности у Декарта, Гегеля и Хайдеггера, концепцию коллективного субъекта, любви и тела как мощи присутствия; он строит теорию времени, вырванную из конечности и обосновывающую онтологию, понятую как процесс устроения. На этом основании спинозизм действует как катализатор альтернативного определения современности. Но к чему принижать вековую традицию радикального отказа от форм современности, определявшейся в терминах ограниченности альтернативы? В сфере альтернативы мы находим компромиссы, безнадежно тонущие в искусстве опосредствования, — как у Хабермаса, который в продолжение всего долгого развития своей теории современности<sup>27</sup> так и не смог пойти дальше слабого и пресного пересказа страниц Гегеля, пытаясь феноменологически построить современность как абсолютность, оформляющуюся во взаимодействии и в незавершенности. Нет, нас это не интересует. Spinoza redivivus — в другом, он там, где возобновляется раскол, ставший истоком современности, раскол между производительными силами и производственными отношениями, между мощью и

<sup>26</sup> «Спиноза возрожденный» (лат.). — Прим. перев.

<sup>27</sup> Сначала *Travail et interaction* (1968), затем *La modernité un projet inachevé* (1980) и, наконец, — *Discours philosophique de la modernité* (1985)

опосредствованием, между единичностью и абсолютном. Это не альтернатива современности, это — антисовременность, мощная и прогрессивная. Некоторые современные авторы удачно предвосхитили наше определение антисовременности Спинозы. Так, у Альтюссера читаем: «Философия Спинозы совершает теоретическую революцию, беспрецедентную в истории философии, являясь, несомненно, самым грандиозным философским откровением всех времен, так что мы можем считать Спинозу, с философской точки зрения, единственным прямым предтечей Маркса»<sup>28</sup>. Почему? Потому что Спиноза — основатель абсолютно оригинальной концепции *ргахis* без телеологии. Потому что он мыслил присутствие причины в ее действиях и само существование структуры — в ее действиях и в присутствии. «Все существование структуры состоит в ее действиях; структура, которая не является ничем иным, как определенной комбинацией присущих ей элементов, ничем отличным от своих действий»<sup>29</sup>. По мнению Фуко, Спиноза преобразует это лишенное фундамента структурное своеобразие в механизм производства норм, применимых к коллективному настоящему: «И отсюда само собой понятно, что для философа задаваться вопросом о своей принадлежности к этому настоящему уже не означает спрашивать о принадлежности его к некому учению или к некоей традиции; теперь этот вопрос не будет даже самым простым вопросом о принадлежности его к некому человеческому сообществу вообще, но — о принадлежности к некому “мы”, к такому “мы”, которое соотносит себя с культурным целым, характеризующим его собственную актуальность. Именно такое “мы” постепенно становится для философа предметом его собственной рефлексии: и тем самым для философа утверждается невозможность воздержаться от вопроса о его индивидуальной принадлежности к этому “мы”. Все это — философия как проблематизация актуальности и как вопрошание философа о той актуальности, частью которой он является, и в отношении с которой он должен полагать себя, — вполне могло бы характеризовать философию как дискурс современности и о современности»<sup>30</sup>. Именно такая исходная позиция позволяет Фуко предлагать «политическую историю истины» или «политическую экономию воли к знанию»<sup>31</sup>, позиция, которая уничтожает концепцию современности как судьбы, чтобы воссоздать ее как присутствие и причастность. Наконец, по мнению Делеза, имманентность *ргахis* внедряется Спинозой в настоящее — до того предела, когда несвоевременность одерживает верх над действительностью. Здесь субъект снова обнаруживает себя как коллективный, представленный, в спинозистской манере, как результат взаимного движения внутреннего и внешнего на фоне ровного присут-

<sup>28</sup> L. Althusser, *Lire le Capital*, Paris, Maspero, vol. II, p. 50.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>30</sup> M. Foucault, *Lordre de discours*, Paris, Gallimard, 1971.

<sup>31</sup> M. Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

ствия мира, всегда открытого заново для абсолютной возможности<sup>32</sup>. И так, антисовременность есть понятие присутствующей истории, переплавленное в понятие коллективного освобождения. Как граница и преодоление границы. Как тело истории, ее вечность и присутствие. Как бесконечное возобновление возможности. *Res gestae*<sup>33</sup>, историческая практика теории.

*Перевод Михаила Позднева*

<sup>32</sup> G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Ed. de Minuit, 1986, p. 138.

<sup>33</sup> «История», «исторические свершения» (лат.). — *Прим. перев.*

ПЬЕР МАШРЭ

## Спиноза, конец истории и хитрость разума<sup>1</sup>

Как достаточно ясно из самого названия этой работы, вопрос будет поставлен об особом, и, может быть, неожиданном аспекте связи между Спинозой и Гегелем. В начале скажем сразу, чего можно ожидать от подобного сближения: мы не будем, читая Спинозу через Гегеля или Гегеля через Спинозу, пытаться создать химеру Гегеля-спинозиста или Спинозы-гегельянца; речь пойдет лишь о попытке прочесть Гегеля и Спинозу вместе, то есть и того, и другого, но также и о том, чтобы противопоставить одного другому, выявляя отдельные элементы расхождения так, как они проявляются в самом сходстве между этими двумя авторами. Вкратце характер этого отношения может быть выражен следующим образом: несомненно, что и Спиноза, и Гегель говорят об одном и том же, — и именно поэтому между ними устанавливается подлинная общность мысли, — но говорят они об этом по-разному, если не противоположным образом; и потому, хотя нельзя прямо и просто соединить их философские позиции, в той же степени невозможно и абсолютно их отделить друг от друга. Вот почему это сближение, одновременно являющееся и противостоянием, представляет собой незаменимый интеллектуальный стимул, который открывает, или, по меньшей мере, исключительно облегчает обнаружение тех аспектов теоретической позиции каждого из них, которые вне этого сравнения могли бы остаться незамеченными. И в особенности данный довод применим к поднимае-

<sup>1</sup> Pierre Macherey, "Spinoza, la fin de l'histoire et la ruse de la raison", in: Id., *Avec Spinoza*, Paris, PUF, 1992.

Данная работа была представлена в качестве доклада в сентябре 1986 года на конференции, посвященной Спинозе, которая была организована Университетом Иллинойса в Чикаго. Она впервые была опубликована в сборнике трудов этой конференции: *Spinoza — Issues and directions*, The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference, ed. E. Curley and P.-F. Moreau (Brill: Leiden, New-York, København, Köln), 1990.

мым здесь темам, касающимся философии истории и политической философии. Гегель, занимая по этим вопросам позиции, в целом очень напоминающие позиции Спинозы, в момент расхождения с ним не предлагает никаких объяснений относительно причин и границ данного сходства, хотя в случае других, сугубо метафизических или эпистемологических вопросов, он счел уместным это сделать.

Теперь перейдем к сопоставлению двух очень известных текстов, которые, безусловно, имеют решающее значение для каждого из авторов, придавших этим работам форму настоящих теоретических манифестов: начало *Политического трактата* и Предисловие к *Принципам философии права*. Переходя к параллельному прочтению этих текстов, рассматривая их в достаточно вольной перспективе, мы обнаружим здесь три сущностные и взаимосвязанные темы, относительно которых можно задаться вопросом: действительно ли Спиноза и Гегель трактуют их сходным образом? Речь идет о призыве к политическому реализму, постулате конца истории и учении о хитрости разума.

Во-первых, политический реализм. Начиная философское размышление о фундаментальных проблемах права, и Спиноза, и Гегель подчиняют логику своих рассуждений критическому предположению, которое можно сформулировать следующим образом: необходимо изъять из этого размышления всевозможные спекуляции на тему о том, что должно быть, то есть на тему о возможном. То есть сущность права должна быть сведена к его действительной реальности. Вопрос, таким образом, следует переформулировать так: на самом ли деле и Спиноза, и Гегель, утверждая примат и самодостаточность реальности, подразумевают под «реальностью» одно и то же? И Гегель, и Спиноза предлагают принять Государство таким, как оно есть, или Государства такими, каковы они суть, для того чтобы выявить их особое основание [*la raison spécifique*]. Следует ли рассматривать этот подход как предвосхищение позитивистских учений, или, напротив, как признание предпосылки изначально присущей [Государству] разумности [*rationalité*], сохраняющей идеальность своего объекта? Другими словами, является ли познание политической реальности сведением ее к ее собственным феноменам или выявлением присущей ей конечной цели, которое позволяет познать эту реальность такой, какой она есть сама в себе?

Этот призыв к реализму выливается в утверждение о конце истории, которое фактически составляет его необходимую предпосылку. У Гегеля эта тема высказана и провозглашена по видимости неопровержимым образом: философствовать можно только о том, что есть, то есть о том, что имеется в действительности, или является свершившимся фактом; и именно поэтому действительная разумность, принужденная рисовать своей серой краской по серому, располагается в конце реального исторического процесса, воспроизводя его в мысли и ретроспективно обнажая его внутреннюю логику. Мы с изумлением обнаруживаем в тексте Спинозы то же положение, хотя и в несколь-

ко смягченной форме, когда он заявляет, что «убежден, что опыт показал все виды государств, которые можно только представить для согласной жизни людей, и вместе с тем средства, пользуясь которыми можно управлять народной массой и сдерживать ее в известных границах» (ТР I, § 3). Спиноза опирается на гипотезу, согласно которой опыт, который тут можно отождествить с реальной человеческой историей, уже предоставляет нам все, что мы могли бы от него ожидать; нам ничего не остается кроме как принять во внимание результаты этого опыта для того, чтобы в процессе синтеза извлечь из них главные уроки. Таким образом, проблема видится нам следующим образом: являются ли сравнимыми концепции истории в трудах Гегеля и Спинозы? Очевидно различие между представлением об истории как о направленном процессе, ведущем к конечному откровению разумности, которую она несет в себе с самого начала, и редукцией истории к последовательности опытов, в которые вмешиваются только случай и случайность. Отметим, что вопрос, который мы только что сформулировали, уточняет предыдущий: подчинена ли действительность целям, обуславливающим ее понимание? В каком смысле тогда следует говорить о «конце» истории?

Наконец, свое требование оценивать право фактическим положением дел согласно урокам опыта Спиноза обосновывает необходимостью рассматривать людей «такими, каковы те суть» (ut sunt) вместо того, чтобы фиктивно подменять «человеческой природой, которой нигде нет» (humana natura quae nullibi est) ту, «которая существует на самом деле» (ea quae revera est) (ТР I, § 1). Здесь политический реализм, по всей видимости, дублируется реализмом антропологическим: общества суть таковы, какими опыт их нам дает; было бы тщетно представлять их себе по-другому, поскольку индивиды, составляющие общество, руководствуются в своем поведении не идеальными «предписаниями разума» (dictamen rationis), которые, согласно логике утопии, разрешили бы все проблемы политической власти, упразднив саму необходимость таковой, а силой аффектов, которая спонтанно, то есть до всякой рефлексии, совпадает с их conatus'ом, то есть с врожденным стремлением пребывать в своем существовании. В этом смысле политическая разумность — если таковая вообще существует — должна принимать во внимание механизм естественных инстинктивных склонностей, определяющий само содержание рефлексии и ограничивающий область ее вмешательства. Однако эта тема тесно связана с идеей, которая, не будучи эксплицитно изложена в Предисловии к *Философии права*, лежит в основе всей политической мысли Гегеля: а именно, с идеей хитрости разума, согласно которой разум являет себя в истории лишь посредством человеческих страстей, которые, в свою очередь, даже в самых неразумных своих проявлениях, суть инструменты его воздействия. Ведь то, что в Предисловии к *Феноменологии* Гегель называет «огромной работой мировой истории» (die ungeheure

Arbeit der Weltgeschichte) есть не что иное, как контролируемое использование этого же материала, движимое диалектикой признавания [*reconnaissance, Anerkennung*], которая исходно разыгрывается на уровне опытов сознания. Вся трудность гегелевской теории держится на метафоре «хитрости» (*die List der Vernunft*), которая предполагает схему внешней конечной цели, согласно которой разум приспособливается к спонтанным элементам, обращая их себе на пользу. Хитрость разума налагает эту схему поверх внутренней конечной цели, согласно которой человеческие аффекты не только инструменты, обслуживающие разум, но и актуальные формы его осуществления. Итак, две модели: первая, утверждающая фактическую разрывность между разумом и человеческими страстями, которыми он манипулирует извне, и вторая, которая предполагает, напротив, сущностное тождество, хотя бы на уровне содержания, между непосредственными данными сознания и имманентным порядком, направляющим все их движение. Теперь можно спросить, которая из двух моделей оказывается ближе к *emendatio* — исправлению, которому Спиноза подвергает юридический разум: до какого предела, следуя логике этой *emendatio*, разум может воплощаться в обществе и отождествить с ним свои собственные цели?

Но возможно ли вообще, согласно Спинозе, говорить о целях разума? Подчинить прямому адекватного мышления, достигающего полного понимания объекта, предварительной рациональной теодицее, служащей основанием для философии истории, — не значит ли это вновь ввести в знание телеологические предпосылки, которые тем самым нарушат строгость доказательств, сугубо генетических и каузальных? Здесь под вопрос ставится именно соотношение между философией и политикой как зависящее от статуса истинного знания: если понять общественное существование людей значит свести его к необходимым условиям этого существования, то не означает ли это, что всякое рассуждение о праве возможно только в узких границах, вне которых, если не в борьбе с которыми, должен осуществляться проект освобождения, добавляющий философу? Однако не утверждает ли сам Гегель необходимость для чистой мысли, едва она дойдет до стадии зрелости, замкнуться «в образе интеллектуального царства» (*in Gestalt eines intellektuellen Reichs*)?

Как мы видим, связь между мыслью Спинозы и мыслью Гегеля устроена гораздо сложнее, чем абстрактное тождество или нередуцируемое различие: она может быть схвачена только как обмен [идеями], в процессе которого позиции каждого соотносятся друг с другом и отвечают друг другу, хотя и не совпадают. Именно поэтому столкновение двух этих подходов оказывается плодотворным.

Для того чтобы схватить содержание этого обмена, то есть оценить величину философских ставок, нам следует вернуться и рассмотреть подробно каждую из трех тем, которые мы наметили выше.

## Политический реализм

В этом вопросе мы будем исходить из Гегеля для того, чтобы затем перечитать текст Спинозы в свете гегелевских рассуждений о «действительном» (wirklich). Согласно Гегелю, «действительности» (Wirklichkeit) внутреннее присуща разумность в той мере, в которой она есть произведение разума, то есть продукт его работы. Таким образом, можно сказать, что разум действует в мире посредством исключительно разнообразных форм, переходя от эмпирического Erscheinung [явления] к идеальному Offenbarung [откровению], то есть от осуществления в строгом смысле слова к воплощению. В какой же мере история может быть рассмотрена как подобное разумное творение? Ровно в той мере, в которой история, — рассмотренная в целом, как всеобщая история, вне своей фактической оболочки, относящейся к чистой определенности события, которое определяет Realität [реальность] в строгом смысле слова, то есть детали происшедшего, — открывает свое мистическое ядро, то вечное, что присутствует в настоящем (das Ewige, das gegenwärtig ist), составляющее имманентный закон истории. В таком смысле отказ от выхода за пределы мира, от выхода, который может быть осуществлен только во имя некоей иллюзорной, поскольку необходимо субъективной, трансцендентности, совпадает для Гегеля с признанием факта, что разум действительно присутствует в «этом мире» (diesseits, а не jenseits, альтернатива, которая пройдет через всю немецкую философскую мысль через Гегеля до молодого Маркса), поскольку мир есть результат работы, совершаемой Духом как «мировым Духом» (Weltgeist) для необходимого осуществления себя самого.

Вот почему государство, которое с исторической точки зрения есть наиболее завершенная форма права, представляет для Гегеля также и «объективный дух» (der objektive Geist), то есть Дух так, как он сам себя объективирует в мире наиболее совершенным образом. Нельзя разумно помыслить никакой другой способ объективации духа, который мог бы его идеально заменить (в плане противопоставления идеального и реального, а не осуществления идеала в реальности). Это разум, для которого примирение с реальностью есть не что иное, как примирение с настоящим, ибо познание «разума как розы на кресте современности» есть «*примирение с действительностью*, которое философия дает тем, кто однажды услышал внутренний голос, требовавший *постижения* в понятиях и сохранения субъективной свободы не в особенном и случайном, а в том, что есть в себе и для себя»<sup>2</sup>. Если воспользоваться образом, который Гегель использует во Введении к *Лекциям по философии истории*, то разум есть «Гермес, который действительно ведет

<sup>2</sup> Hegel, Préface des *Principes de la philosophie du droit*, trad. fr. R. Derathé, Paris, Vrin, 1975, p. 58 [русский перевод: *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М., Мысль, 1990, с. 54].



народы»<sup>3</sup> и в ходе этого шествия постепенно приводит их, каждого в свою очередь, согласно времени и рангу каждого, к их духовному предназначению. И это духовное предназначение состоит в том, чтобы беспристрастно и адекватно представить себе ту единственную реальность, которая наделяет их существование духовной субстанцией. Таким образом, весь вопрос сводится к следующему: история, редуцированная к своей научной норме, есть либо *Vorstellung*, либо *Darstellung*, то есть либо представление настоящего с помощью опосредствования, которое удерживает его до известной степени отделенным от этого представления, либо действительное представление [*présentation effective*], которое полностью включает разум в границы всеобщей истории вплоть до полного отождествления их целей.

Политический реализм, защищаемый Спинозой, по видимости вписан в совершенно иной теоретический контекст, поскольку он с самого начала представляет себя как реализм опыта, отсылающий, прежде всего, к практике. В этой перспективе было бы напрасно искать вне опыта политическую модель, по поводу которой впоследствии нужно было бы задаваться вопросом, как осуществить ее на практике: право в любой его форме разрабатывается в процессе использования полностью эмпирически, благодаря вмешательству «политиков» (*politici*). Политики — это лица, разрабатывающие процедуры, которые наилучшим образом приспособлены к человеческим аффектам, эффективность которых измеряется в точности степенью этой приспособленности: вот почему хотя эти люди не умеют собственно говорить — в смысле теоретического знания — о природе Государства, на самом деле именно они лучше всего ее знают, так как «имея наставником опыт, они не учили ничему такому, что не могло бы найти применения (*quoniam experientiam magistrum habuerunt, nihil docuerunt quod ab usu remotum esset*)» (*TPI*, § 2). Ибо нет никакого другого пути в политике, нежели тот, на который указывают факты; для того чтобы постичь реальность права, надо признать данные опыта: опыт в его полноте, но ничего, кроме опыта. В какой мере тут можно говорить об эмпиризме? Спиноза объявляет недействительным любой подход, который оценивает опыт исходя из каких бы то ни было общих принципов, так как само наличие таких принципов обесценивает феномены, сводя их до уровня простой кажимости. Напротив, принципы адекватного познания должны быть неотделимы от опыта в том смысле, что они даны в опыте и согласованы с ним. Но это не означает, что принципы, данные в опыте, даны этим опытом; опыт, в силу своей ограниченности, обнажает все следствия, на которые способна

<sup>3</sup> Вольный парафраз слов Гегеля из Лекций по философии всемирной истории (Введение): «Субстанциальное начало духа народа следует рассматривать в качестве Гермеса, ведущего души в подземный мир в качестве проводника и вождя всех индивидов данного народа» (*Гегель Г.В.Ф. Эстетика*, т. 4. Фрагменты из философских произведений, статьи, письма. М., 1973, с. 287). — *Прим. перев.*

политическая природа человека, но он не показывает прямо причин этих следствий. Более того, можно предположить, что опыт в действительности устроен таким образом, что он скрывает эти причины, или изменяет их проявление. Таким образом, познание границ опыта есть такое рассуждение о предметах опыта, которое принимает во внимание их подлинную природу: однако это объяснение выдвигает те же самые требования к доказательности, что и к другим формам рационального познания вне зависимости от того, дан ли их предмет в опыте или нет. Хотя в *Политическом трактате* аргументы не изложены в той строго дедуктивной манере, в какой они представлены в *Этике*, целью Спинозы остается та же *Politica more geometrico demonstrata*, то есть Политика необходимая и разумная.

Что же представляет собой исходный пункт подобного доказательства? Реальный человек, то есть действительная практика межлических отношений: это выражение может показаться анахронизмом, поскольку оно предвосхищает терминологию, которая войдет в обиход гораздо позже и в совершенно другом контексте; тем не менее человеческая природа, как ее понимал Спиноза, вполне соответствует заключенной в этом выражении идее. Речь идет о том, чтобы, приняв в расчет аффекты и их свободную игру, независимо от любых последующих разумных суждений по поводу этих аффектов, обнажить логику человеческих действий, какими они производятся «природой», которая и есть реальный источник всякого права. Тем самым полагается необходимая связь между антропологией и политикой: речь идет о том, чтобы одновременно вывести из социального опыта те общие законы, по которым общество развивается, и доказать значимость самого этого опыта, исходя из тех общих законов, которые им управляют. Таким образом все без исключения люди, постоянно занимаясь политикой, тем самым одновременно творят и право, хотя и не отдают себе в этом отчета. И в том самом смысле, в котором люди творят это право, самими своими действиями они наделяют его той единственной легитимностью, которая этому праву присуща. Однако хотя сущностным принципом политического реализма Спинозы является природа, основывающая право, из этого не следует, что право вытекает из природы как из основы, которая независимым образом ему предшествует. Спиноза хочет сказать прямо обратное: природа пропитана правом, она уже есть само это право в соответствии со своей сущностной конституцией, которая, сохраняя особый характер общественного права, укореняет этот характер в самой глубине права природы, строго очерчивая тем самым поле его применения. Как и отдельный человек, общество не есть «как бы государство в государстве» (*tanquam imperium in imperio*); но в качестве «части природы» (*pars naturae*) оно, как и человек, подвержено общим законам, которые управляют реальностью в целом. Утверждение, что право происходит из природы, надо заменить утверждением, что право полностью погружено в природу; именно по-

этому оно образует свои собственные виды (*species*) только в пределах, устанавливаемых опытом.

Таким образом, позиция Спинозы не сводится к простому прагматизму. Не может быть она рассмотрена и как своего рода позитивизм до позитивизма. В то же время сближение с позитивизмом напрашивается само собой уже с первых страниц *Политического трактата*; если уж то понятие о науке, на котором основана спинозистская политика, и кажется предвосхищающим какие-то мыслительные схемы, вошедшие в философский оборот в первой половине XIX века, то скорее уж это будет не Гегель с его попыткой вывести право сугубо рациональным образом как опосредствованное осуществление Духа, а Конт. В самом деле, следовало бы искать признаки интеллектуальной близости Спинозы именно с Контом, сделавшим главным условием настоящей теоретической строгости факт равенства между тем, как есть, и тем, как должно быть. Например, в первом тексте, в котором он определяет основные понятия позитивной политики, Конт пишет: «Восхищение или неодобрение явлений должно быть равным образом запрещено в позитивной науке, поскольку любая озабоченность подобного рода имеет в качестве прямого и неизбежного следствия изменение или ухудшение изучения [этих явлений]; астрономы, физики, химики и физиологи не восхищаются и не проклинаят те явления, которые они изучают, они их наблюдают, поскольку эти явления, как содержащие в себе много примеров, могут дать богатый материал для рассмотрений того или иного рода; не без причины ученые предоставляют подобные действия художникам, к области которых на самом деле относятся [восхваление и порицание]. Подобное отношение политика должна усвоить в той же мере, что и другие науки, только здесь подобное ограничение тем более необходимо, поскольку оно труднее, и поскольку оно глубже влияет на результат, так как в этой науке явления затрагивают страсти более, чем где бы то ни было еще»<sup>4</sup>. С первого взгляда легко поверить, что этот текст был непосредственно вдохновлен чтением Спинозы. Однако очевидно, что Конт, если и предположить у него знакомство с текстами Спинозы, должен был бы решительно отвергнуть их в рамках осуждения любого метафизического подхода. Сопоставление Спинозы и Конта становится осмысленным только тогда, когда оно выявляет непреодолимое расхождение между ними. Для Конта политика является наукой среди прочих наук ровно в той мере, в которой ей, предварительно вписанной в круг родственных ей наук, то есть наук о собственно человеческих феноменах, удастся сформулировать необходимые законы, которым подчиняются описываемые политикой феномены, в частности, естественные законы истории. Эти законы подчиняются принципам рационального прогресса, необходимое развитие которого зависит скорее от кантов-

<sup>4</sup> A. Comte, «Plan des travaux scientifiques nécessaires en vue de réorganiser la société», *Opuscule fondamentale*, 1822.

ского «замысла природы», чем от гегелевской «хитрости разума». Таким образом, с точки зрения Конта, подобное исследование предполагает, что мы полностью откажемся от поиска причин последовательности событий ради того, чтобы полностью сконцентрироваться на необходимых связях, устанавливающихся исключительно на уровне следствий.

Спиноза, напротив, настойчиво утверждает, что истинная политическая наука, как и всякое адекватное познание, основана на полном понимании соответствующих явлений, на их познании такими, каковы они есть, то есть такими, какими они становятся вследствие определенных причин. Вот почему подобное понимание принимает форму «вывода»: «Я стремился лишь доказать верными и неоспоримыми доводами (*certa et indubitata ratione demonstrare*) или вывести из самого строя человеческой природы (*ex ipsa humanae naturae conditione deducere*) то, что наилучшим образом согласуется с практикой» (*ТPI*, § 4). Мы снова обнаруживаем здесь идею антропологического обоснования права: если общества таковы, каковы они суть, то есть управляются законами, определяющими, что справедливо, а что нет, то это потому, что в этих обществах происходит нечто, относящееся, прежде всего, к человеческой природе; это нечто есть «мощь» (*potentia*). Мощь — вот то, что заставляет все естественные вещи существовать и действовать: общество как естественная вещь обладает мощью только в той мере, в которой ее сообщают ему составляющие его индивиды, которые и являются источником этой мощи. Это не означает, что Спиноза в механистической перспективе пытается составить сложную общественную реальность исходя из абстрактной конструкции, где люди действуют в качестве простых элементов некоторой целостности [*totalité*], организованной в соответствии с политическим порядком. В действительности общества, как и те существа, которых они объединяют, суть индивиды; верно и обратное — социальные агенты, или, если угодно, субъекты политики являются индивидами только в той мере, в которой они сами организованы как сложные системы, составленные из прочих элементов, своего рода телесных и духовных общностей, которые можно в свою очередь представить себе как разновидности социумов.

Все это вытекает из совершенно особого представления об индивидуальности, которое было развито в философии Спинозы: это понятие вообще неприменимо к элементарным единицам, физическим или психическим атомам, разложение на которые представляло бы собой абсолютное завершение анализа реальности. В этом пункте его философия ясно противостоит материализму античности. Спиноза всегда мыслит индивидуальность синтетически, как процесс объединения [*mouvement de la totalisation*], начинающегося задолго до самого индивида и простирающегося за его пределы. Именно это и означает определение индивида как «части природы» (*pars naturae*), определение, которое — отметим это — одинаково хорошо приложимо как к человеку, так и к общественному организму, взятому в его специфике: «часть» не в смысле далее не-

разложимого элемента (если следовать строго аналитической логике), а в смысле определенности, обнаруживающей свое собственное начало в существовании целого, которому она принадлежит и от которого ее можно отделить лишь временно и относительно. Вот почему преимущественной формой реализации индивидуальной мощи служит *conatus*, стремление пребывать в своем существовании. Это стремление не только не отделяет конечные вещи или индивидуальные реальности одни от других, *tanquam impergium in impergio*, как можно было бы выразиться, но, напротив, взаимно связывает их через посредство природы в целом, по отношению к которой вещи суть в точности «части». Ибо реальность индивидов определяется тем, что они не могут существовать по отдельности; вот почему *conatus*, ограничивающий их мощь, не имеет начала исключительно в их сущности, ведь он не следует из их определения: «Отсюда явствует, что мощь естественных вещей, благодаря которой они существуют, а следовательно, и действуют, не может быть ничем другим, как самой вечной мощью Бога» (*TP II*, § 2). Мощь природы, взятой во всей ее полноте, продолжается в индивидуальных вещах и «действует» в них, передаваясь всему, что они делают, всем их «операциям». Это и есть та причина, по которой они могут передавать эту мощь другим структурам, в которых они выступают в качестве составных элементов, продолжающих утверждать свою собственную мощь в динамике слияния.

В такой перспективе можно утверждать, что реализм Спинозы является в первую очередь натурализмом, при условии, что мы очистим этот термин от всякой связи с прагматизмом и эмпиризмом. Натурализм, очевидно, должен пониматься тут в смысле природы, рассмотренной абсолютно, то есть как божественная субстанция, которая, производя в самой себе все свои следствия, конституирует также принцип всякого существования и всякой мощи. Если общества существуют, и если в этих обществах люди могут реализовать в определенном порядке ту часть вечности, которая им причитается, то есть им удается жить свободно, то только потому, что эти общества включают, составляют и на свой лад индивидуализируют совокупную мощь, принадлежащую природе в целом; именно эта мощь на самом деле составляет их истинную причину, исходя из которой они могут быть адекватно истолкованы.

После этого замечания можно спросить, не сузилось ли хотя бы отчасти расхождение между Спинозой и Гегелем: социумы или люди, объединенные этими социумами, представляют собой либо продукт абсолютно первичной природы, либо реализацию Духа, ищущего себя самого в своих последовательных проявлениях; однако в обоих случаях право подчинено логике, развитие которой полностью совпадает с развитием онтологии. В такой перспективе «реализм» Спинозы как реализм опыта и «реализм» Гегеля как реализм действительности выглядят достаточно близкими. Вне всякого сомнения, тот факт, что Спиноза мыслит природу как субстанцию, в то время как Гегель, напротив, опре-

деляет Дух как субъект, сохраняет непреодолимое различие между ними, различие, которое отделяет необходимый порядок причин от абсолютного порядка целей. Исследование другой темы, а именно темы конца истории, должно позволить прояснить предпосылки, стоящие на кону в указанной альтернативе.

### Конец истории

В этот раз мы начнем с характеристики позиции Спинозы. Каким образом тема конца истории вписывается в его тексты? Еще до чистой дедукции права Спиноза утверждает, что все его формы уже полностью реализованы на практике: «Едва ли вероятно, чтобы мы могли придумать что-либо небесполезное всему обществу, на что не натолкнул еще случай, и что просмотрели люди, занятые общими делами и заботящиеся о своей безопасности» (*TP I, § 3*). Следует, таким образом, предположить, что опыт уже показал, — Спиноза в начале этого абзаца употребляет именно *ostendisse*, а не *ostendere*, — все, что может быть достигнуто в праве, касающемся социальной организации; остается лишь соединить все достижения этого опыта, который представляет их в разбросанной, неорганизованной форме, поскольку они открываются лишь от случая к случаю. Иными словами, остается лишь их собрать, осуществив таким образом их разумный синтез. Этот последний ход, состоящий в том, чтобы отделить рассматриваемый объект от ограничивающих его условий длительности с тем, чтобы сосредоточиться только на незыблемом, а значит неизменяемом порядке вещей, который, собственно, и конституирует истину, может показаться очень традиционным. Сходным образом в посвященной чудесам главе *Богословско-политического трактата* Спиноза, опираясь на библейский текст, подтверждает, что порядок вещей не может быть фундаментальным образом изменен, так как иначе он бы вошел в противоречие сам с собой: «Писание в некоторых местах утверждает о природе вообще, что она сохраняет прочный и неизменный порядок, как, например, в псалме 148, ст. 6, и Иерем., гл. 31, ст. 35, 36. Кроме того, философ в своем Еккл., гл. 1, ст. 10, весьма ясно учит, что в природе ничего нового не случается; а в ст. 12 и 13, иллюстрируя то же самое, он говорит, что хотя иногда и случается что-нибудь, что кажется новым, однако оно не есть новое, но случилось в века, которые прежде были и о которых нет никакой памяти; ибо, как он говорит, нет никакой памяти о древних у нынешних людей, и не будет также никакой памяти о нынешних у потомков. Затем в гл. 3, ст. 11 он говорит, что Бог все хорошо распределил в свое время, а в ст. 14 говорит, что он знает, что все, что ни делает Бог, то пребудет вовеки и чего-либо к тому прибавить и чего-либо от того отнять нельзя. Все это весьма ясно учит, что природа сохраняет прочный и неизменный порядок, что Бог во все нам известные и неизвестные века был один и тот же и что законы природы столь совершенны и плодотворны, что к ним ничего прибавить и ниче-

го от них отнять нельзя, и, наконец, что чудеса только благодаря людскому незнанию кажутся чем-то новым» (*ТТР*, конец главы VI). Рассуждая по аналогии, притязание на радикальное изменение политического порядка осуществимо только при условии невозможных чудес, ведь и в этой области, как и во всех других, все, что могло произойти, уже произошло.

Если Спиноза настаивает на точке зрения, предполагающий конечность истории, — отметим, кстати, что если мы будем иметь в виду все вышесказанное, то она кончилась в самом начале, и, более того, никогда не начиналась, поскольку совершенный порядок по самому своему определению не имеет истории, — то его побудительные мотивы на первый взгляд противоположны гегелевским; рассуждение Спинозы совершенно не принимает в расчет диалектику обновления, опирающуюся на работу отрицания, но, напротив, разворачивает все следствия того, что мы только что назвали его политическим реализмом. Нет ничего нового под солнцем: если общественные формы и были когда-то изобретены, то это произошло во времена, настолько отдаленные, что память о них полностью изгладилась. Вот почему нам остается только принять общественные формы такими, какими они предстают сегодня, не пытаясь ни прибавить, ни убавить что бы то ни было, действуя так, словно они годятся для вечности. В то же время сразу становится ясно, что не следует воспринимать подобные формулировки буквально, поскольку невозможно свести политическую науку к простой фиксации состояния дел: опыт предоставляет нам подлинное знание только тогда, когда он рассматривается «под углом вечности» (*sub specie aeternitatis*), то есть полностью освобожденным от случайных обстоятельств, которыми его наделяет определенная временная ситуация. Точно так же при анализе различных типов общественных структур, то есть политических режимов, у Спинозы речь идет о замещении этих режимов в рамках главного вывода, следующего из их общей природы. Однако такой ход возможен только при рассмотрении тех оптимальных форм, с помощью которых политическая власть осуществляет свою организацию: «Итак, покончив с правом государства вообще, мы перейдем теперь к наилучшему состоянию каждой формы верховной власти» (*TP V*, § 1). Подобный политический порядок, представленный как своего рода идеальный образ или оптимальная разновидность власти, наилучшим образом соответствует совершенной, но неосуществимой форме актуального состояния общества, как сам Спиноза отмечает немного ниже: «Наконец, хотя ни одно государство, насколько мне известно, не было установлено соответственно с теми условиями, о которых мы говорили, однако если мы рассмотрим причины сохранения и падения какого-нибудь цивилизованного государства, то мы сможем из опыта почерпнуть указания на то, что эта форма монархической власти наилучшая» (*TP VII*, § 30). Представляется, что если ход теоретической мысли не противоречит опыту, то этого достаточно для того, чтобы он немедленно оказался в совершенном

согласии с последним. Однако это же условие означает, что в политической области, как и в любой другой, для того чтобы понять субстанциональную причину явлений, необходимо оторваться от их сугубо фактической реальности, необходимо приложить к ним определенные нормы, которые хоть и не противоречат явлениям, все же остаются на этом уровне незамеченными.

Итак, можно утверждать, что Спиноза не смиряется безропотно с наличным состоянием дел, хотя бы потому, что действительность, в которой это состояние дел воплощается, по определению всегда остается шаткой и раньше или позже обреченной на распад. Неопровержимым тому свидетельством оказались тяжкие события, потрясшие голландское общество в 1672, в тот самый момент, когда Спиноза писал цитированные выше строки. Без сомнения, именно эти события послужили исходным стимулом для написания *Политического трактата*, а то и его теоретическим предметом. Никто не отрицает, что история представляет собой область постоянных изменений, что она подвержена динамике, которая стремится практически постоянно дестабилизировать ее явленные формы. Цель объективного знания, опирающегося на доказательства, состоит в том, чтобы развернуть это движение в противоположном направлении, то есть вернуть общество — всякое общество — к его основе, не путая ее с историческим началом. Однако было бы совершенно нелогичным предположить, что подобный вывод, хотя и производимый в известной мере аргументами, может отказаться от реализации объектов своего рассмотрения на практике, что он может удовлетвориться их сугубо теоретической демонстрацией ради одной только радости понимания (хотя Спиноза и отсылает к последнему доводу в *TP I*, § 4). С самого начала своего *Трактата* Спиноза работает над установлением необходимого единства теории и практики, и невозможно допустить, чтобы это единство не имело теоретического значения: факт, что теория и практика не противоречат друг другу, есть признак, но все не основание их согласованности. Вне всякого сомнения, не следует читать *Политический трактат* как речь, обращенную к государю, или как настольную книгу для военачальника, или даже как предназначенный для добрых граждан трактат по обучению гражданскому праву. Ибо книга эта по сути своей не что иное, как философское размышление о том, как мудрецу наилучшим, или наименее плохим, образом использовать общественный строй, от которого он никоим образом не может сделаться независим, иначе как ценой отказа от конкретного проекта освобождения. Но такое размышление, пусть и философско-теоретическое, разумеется, не может отрезать себе всякую перспективу практической реализации, предполагая, что она в конечном итоге не зависит от чьих бы то ни было решений или благих намерений. Само допущение, что оптимальная форма, соответствующая каждому типу политического режима, может существовать только в виде идеи, вопреки логике загнало бы теоретическое мышление в рамки рассмо-



трения чистой возможности, полностью отделенной от условий своего осуществления. Напротив, предположить, что если позволят внешние обстоятельства, то общественная структура, которая в каждом конкретном случае гарантирует, насколько это возможно, гражданский мир и в то же самое время обеспечивает наилучшие условия для мысли, реализуема, означает отнять у этой структуры характер иррационального идеала, свойственный лишь субъективным грезам, специфически образующим фиктивный мир сказки (*ТП I*, § 5).

Нет ничего нового под солнцем: это замечание сохраняет свою значимость только в отношении причин, которые управляют общественным правом, но ни в коем случае не в отношении следствий, вытекающих из этих причин, разнообразие которых бесконечно и изменения непрестанны. Несомненно, что люди все время те же, в том смысле, что повсюду и во все времена они неизбежно движимы своими аффектами, которые с необходимостью следуют из человеческой природы: но форма связи этих аффектов постоянно обновляется, и их конфигурация никогда не остается той же самой. И вот почему, хотя не все возможно в истории — каковая остается в подчинении у общих законов природы, исключающих, что может произойти нечто в себе самом противоречивое: как говорит Спиноза, никогда не случится, чтобы этот стол ел траву, — все, что возможно вывести из фундаментальных принципов, то есть реальных причин права, рано или поздно произойдет: по меньшей мере, такого рода случай никогда не может быть полностью исключен; что, в частности, означает, что наилучшее не во всех обстоятельствах является наиболее вероятным. Итак, следует сказать, что в некотором смысле история никогда не кончается, однако, по ту сторону своих актуальных форм, она всегда движется в направлении производства бесконечного разнообразия форм, в которых реализуются ее неизменяемые сущностные условия. «Реализм» Спинозы ведет к рассмотрению открытой истории, в которой данный момент, каким бы он ни был, всегда имеет относителный характер случайного проявления, а не абсолютного выражения [цели истории]. У истории нет конца и нет целей [*l'histoire est sans fin, et sans fins*], так как она необходимо зависит от постоянно действующих в ней причин, не подчиняясь обстоятельствам, определяющим контекст их проявления: вот почему — как было сказано выше — в худшие моменты истории, когда гражданская власть вырождается в принудительный произвол, который, казалось бы, отрицает право как таковое, тем не менее остается возможным, рассматривая ситуацию под формой вечности, мыслить себя свободным, мыслить свободу так, чтобы она не осталась идеалом без [реального] содержания. Вечный оптимизм мудреца.

Таким образом, мыслить право не означает мыслить историю как таковую, но и не означает мыслить вне истории или против истории: это необходимо означает мыслить его внутри истории, в горизонте *ad infinitum* развертывающейся последовательности опыта. В то же время

в теоретическом размышлении Спинозы история присутствует лишь в той мере, в которой она рассматривается в связи с неограниченной мощью природы, вне всяких телеологических предпосылок. И здесь опять между мыслью Спинозы и мыслью Гегеля обнаруживается мотив по видимости радикального расхождения. С точки зрения Спинозы рациональная дедукция права никоим образом не должна совпадать с обнаружением [révélation] разумного прогресса, который упорядочивал бы конкретные формы своей реализации вдоль прямой, направленной в силу своей внутренней динамики в одну-единственную сторону, исключительно по восходящей. Конечно, возможно представить различные формы Государства в виде ряда, но подобный порядок в *Политическом трактате* принимает формы типологии, перечня структур, из которого можно только выбирать, что именно больше подходит к специфическим требованиям момента. Предполагается, что этот выбор не избавляет в конечном счете от занятия индивидуальной позиции, напротив, он таковую всегда предполагает. Можно сказать, что в той мере, в какой Спиноза ввязывается в размышление о логике истории, это размышление оказывается ограниченным констатацией дрейфа к монархии, который угрожает всем формам общественной организации, и который, мало-помалу сдерживая власть аристократических устоев, делает все более и более хрупкими условия их существования (ср. TP VIII, § 12). Если возможно размышление о всеобщей истории, то скорее в перспективе бесконечно возвращающегося к самому себе круга, а не в перспективе тенденции к развитию в направлении к идеалу правового общества, обладающему внутренне ему присущей разумностью, в котором та и воплотилась бы в результате эволюции.

Здесь мы снова можем заметить неожиданную черту политического реализма Спинозы: философ возводит все виды общества к общим принципам, которые являются принципами природы; но в то же время он абсолютно отказывается выделить определенную структуру власти и составить из нее универсальную парадигму, которая оказалась бы той единственной формой, к которой стремится каждое государство, каковы бы ни были те предпосылки, приведшие к появлению этих структур власти. Если есть некая сущность общественного, а значит и полное объяснение, действительно поднимающееся до адекватного познания всеобщего детерминизма, то сущности общества, предсуществующей совокупности ее проявлений и воплощающей достигнутую посредством всего исторического процесса совершенную реализацию общества, — нет. Истинная мудрость заключается в том, чтобы не дать себя смутить изменениям, коим постоянно подвержено общество, и суметь в каждый момент определить, с каким именно типом общественной власти мы имеем дело. Цель состоит в том, чтобы понять, как именно данный тип общественной власти соотносится с естественными основаниями права, и соответственно вывести, чего следует ожидать на практике, представить возможные улучшения, которые можно ввести для обеспече-

ния максимума стабильности и таким образом, сколько это в наших силах, гарантировать гражданский мир. Подобная сравнительная оценка следует, таким образом, из своеобразного исторического скептицизма: она жестко ограничивает как надежды, так одновременно и страхи, связанные с той или иной исторической ситуацией. И страхи, и надежды, несмотря на их разнородность, одинаково обоснованы, так как и те, и другие по-своему выражают ту общую основу, из которой они возникают; и эта основа есть даже не право, в той мере, в которой в искусственной или формалистической перспективе его своеобразие ни к чему не сводимо, а природа и ее всеобщие законы. Ибо для Спинозы окончательный горизонт права есть не история, взятая как таковая, а природа: и эта позиция явно противостоит Гегелю, выводящему, напротив, организацию любых обществ из сущностно духовного начала, которое, осуществляясь в истории различным образом, тем не менее подчиняется логике своего внутреннего развития. Именно эта логика шаг за шагом порождает различные виды права как последовательные моменты в едином ряде, у которого начало совпадает с концом и целью: разумное Государство.

В то же время признать радикальное противостояние точек зрения Гегеля и Спинозы не означает возвестить ничью, констатируя простой факт разногласия, поскольку любое разногласие имеет смысл только на основе молчаливого согласия; именно это противостояние позволит нам определить в их взаимном дискурсе существование общих если не предметов, то черт. Если рассмотреть гегелевскую философию истории в свете аргументов Спинозы, основную линию которых мы набросали выше, то можно заметить, что их доводы являются далеко не столь простыми, и уж во всяком случае куда менее простоватыми, чем обычно принято думать. Если бы Гегель действительно развивал ту идею, что разумность истории может быть обнаружена только когда история действительно достигнет своего абсолютного конца — совпадавшего для Гегеля с моментом самого этого рассуждения и, таким образом, воплощавшегося в предположительно не могущих быть превзойденными формах прусского Государства — то было бы ясно, что все его учение построено на предположении, неоправданном ни с точки зрения теории, ни с точки практики. Неоправданность такого предположения опровергла бы строгость внутренней организации этого учения, и в конечном итоге поставила бы под вопрос всю систему мысли. Однако Гегель никогда такого предположения не высказывал, по крайней мере, буквально. Напрасно мы искали бы во всем его наследии — за исключением нескольких метафорических формул, отсылающих скорее к религиозному символизму, чем к научной строгости понятия, — спекуляций относительно завершающего момента истории.

Все это становится совершенно ясно, если внимательно поразмыслить над тем, что именно Гегель имеет в виду под словом «настоящее». Гегель соотносит его с вечностью (*das Ewige das gegenwärtig ist*) по-

нения и с самотождественностью Духа, всегда пребывающего в себе, а вовсе не с тем или иным временным моментом (*die Gegenwart als jetzt*), представляющим лишь его внешнюю ограниченную форму. Если история есть место *Aufhebung*, направляющей ее к максимуму разумности, то только потому, что постоянно преследующая ее бесконечная истинность понятия никогда не проходит в ней, но сохраняется на протяжении всех ее изменений. Вот почему философия всегда занимается только настоящим. Именно настоящее дает смысл прошлому и на самом деле представляет собой предмет всякой *Eginnung*, которая, если понимать Гегеля буквально, интегрирует прошлое в действительную реальность духа, как он есть сейчас, с точки зрения которой перспектива возможного грядущего высвечивается из иррационального «долженствования» (*sollen*). Возвращаясь в *Лекциях по философии религии* к необходимости примирения между духом и реальностью, и воспроизводя в связи с этим знаменитую формулу из Предисловия к *Основаниям философии права*, «познать разум как розу на кресте современности», Гегель пишет: «Представление создает некий *идеал*, и это необходимо; в нем олицетворяет оно то, что истинно в себе и для себя. Однако недостаток представления заключается в том, что оно дает своему идеалу определения прошлого и будущего, т. е. превращает его в нечто, что не есть настоящее, и тем самым дает ему непосредственно определение *конечного*. Эмпирическое сознание есть сознание конечного, в-себе-и-для-себя-сущее есть внутреннее. Рефлексия различает их друг от друга, и это совершенно справедливо; недостаток ее в том, что она, действуя абстрактно, вместе с тем требует, чтобы то, что есть в себе и для себя, являлось бы, имелось бы и в мире внешней случайности. Разум предоставляет случаю, произволу его сферу, зная при этом, что в этом мире, хаотическом по внешнему виду, на поверхности, все-таки содержится истинное. Идеал государства совершенно правилен, только не реализован; если под его реализацией представлять себе, что все отношения, все сложные переплетения в области права, политики, удовлетворения потребностей будут соответствовать идее, то эта не соразмерная идеалу основа будет тем не менее содержать субстанциальную идею в ее истинности и наличности. Хаотичность существования не составляет всю наличность и не есть тотальность. То, посредством чего определяется идеал, может наличествовать, однако действительное наличие идеи может не быть познанным, ибо она рассматривается конечным сознанием. Уже сквозь эту кору можно познать субстанциальное ядро действительности, но достигается это тяжелым трудом. Для того чтобы сорвать розу на кресте настоящего, надо принять и крест»<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Hegel, *Gesammelte Werke*, изд. Glockner, t. XV, p. 293, цитируется по французскому переводу Gibelin (Vrin, t. II, p. 32) [русский перевод: *Гегель Г.В.Ф. Философия религии*. М.: Мысль, 1975, т. 1, с. 427].

Если философия истории существует, то оттого, что разум согласно Гегелю обнаруживает себя «присутствующим» в истории всегда, а не только в те или иные конечные моменты, которые оказываются незаконно выделенными по сравнению с другими и которые произвольным образом отождествляются с абсолютным концом истории. В этом смысле для философии каждый момент — это конец истории, в той мере, в которой она, и тем самым, без исключения все ее моменты, должны быть рассмотрены с оглядкой на ее актуальное состояние с тем, чтобы обнаружить те разумные элементы, которые делают ее необходимой. И если Гегель и представляет Государство как осуществленную форму объективного Духа, то следует ясно понимать, что тем самым подобная форма никогда не может полностью совпасть с реализацией абсолютного Духа, относящейся к совершенно иным условиям. Государство вечно именно потому, что идея Государства никогда не может быть полностью отождествлена ни с какой его зависимой от обстоятельств реализацией; напротив, саму эту идею неотвратно тянет «превзойти» любую реализацию, ибо живущая в ней истина постоянно толкает ее на бесконечные поиски условий ее осуществления за пределами наличной исторической действительности. Таким образом, для Гегеля, как и для Спинозы, разум встречается с историей только в той мере, в которой он не принадлежит к тому же ряду, что и сама история, и сохраняется в неприкосновенном запасе по отношению к любым ее единичным проявлениям. Метафорически говорить, что разум «хитрит» с историей, позволительно потому, что для разума история не более чем случайный инструмент.

### Хитрость разума

Рассмотрение этой последней темы должно позволить вернуться к отношениям между природой и разумом так, как они устанавливаются в праве. Можно сказать, что гегелевский демарш является диалектическим только в той мере, в которой ему удается примирить природу и право, полностью сохраняя радикальное противоречие между ними: разум осуществляется в праве несмотря на природу, но одновременно разум использует те средства, которые природа ему предоставляет, ставя их на службу своим собственным целям. «Страсти... разыгрываются и осуществляют свои цели сообразно своему естественному определению и создают человеческое общество, в котором они дают право и порядку власть над собой»<sup>6</sup>. Имеет ли Спиноза в виду что-то другое, когда он воспроизводит определение человека как «общественного животного» (ТРИ, § 15)? Неоспоримо, что для него эта формула означает, что право,

<sup>6</sup> Hegel, Préface aux *Leçons de la philosophie de l'histoire* (trad. franç. «La raison dans l'histoire», éd. 10/18, p. 107 [русский перевод: *Гегель ГВ.Ф. Философия истории*. СПб., Наука, 2000, с. 79].

основанное на природе, если и не принадлежит тому же порядку, то, по крайней мере, состоит в преемственности с природой; в конце концов, общество есть не что иное, как продолжение природы другими средствами. Однако для Гегеля если право и основано на природе, то только в той мере, в которой оно порывает с ней; именно это и подразумевается в метафоре хитрости, неявно отсылающей к определенной негативности, которую мы напрасно искали бы в тексте Спинозы.

Для Гегеля происхождение права опирается на развитие противоречия, которое в конечном итоге можно возвести к противоречию между общим и частным. Люди в своем эмпирическом поведении руководствуются поиском того, что может удовлетворить их частный интерес, но в то же время нужно, чтобы их действия вписывались в общую рамку закона, который, напротив, предполагает преобладание всеобщего общественного блага. Для того чтобы разум объективно осуществлялся в мире необходимо, чтобы он не просто учел, но и полностью развил это противоречие; иначе говоря, посредством свободной игры того, что люди считают своими интересами, разум должен встраиваться в отношения, спонтанным образом устанавливающиеся между ними, так, чтобы эти отношения контролировать и направлять. Это происходит так, как если бы разум манипулировал человеческими страстями как материалом для подчинения людей своим собственным целям. Однако такой поворот возможен, только если разум введет или заставит появиться посредника между двумя крайними членами противоречия, которое он примиряет. В контексте всемирной истории это посредничество осуществляется народами, которые участвуют, с одной стороны, в частном — благодаря специфическим чертам, отличающим одни народы от других, — и, с другой стороны, в общем — благодаря вырабатываемому ими общему духу. Этот общий дух позволяет народам требовать, когда пробьет их час, права представлять всеобщий Дух на театре истории: действительно, для Гегеля история подобна сцене, на которой разум воплощается в виде различных персонажей, то есть различных народов, которые появляются на этой сцене и уходят с нее каждый согласно своей роли. Если народы и являются подлинными «актерами» истории, то именно в силу той промежуточной позиции, которую они занимают между природой и разумом, синтез которых они осуществляют: жизнь каждого отдельного народа есть не что иное, как развитие этого противоречия. Это противоречие плодотворно, поскольку (пока не наступит момент, когда другой народ примет на себя осуществление той же самой миссии) оно несет в себе обещание преодоления, каковое есть реализация правового государства и рационализация человеческих отношений.

Это означает, что для Гегеля материя истории дана в существовании народов, а не индивидов. Точнее, существование индивидов подразумевается в ней только в той мере, в которой оно уже сформировано необходимо предшествующей ему и уже содержащей это существование кол-

лективной культурной конфигурацией. Вот почему Гегель не предоставляет для права никого антропологического основания и тем более не развивает гуманистического видения истории. Действительно, он считает, что рассмотрение истории в ее объективном движении не устанавливает ее прямого отношения с существованием индивидов, и что тем самым история не может быть из него объяснена. Если история возможна, то только потому, что она действует не на самих людей, взятых в своеобразии индивидуальности каждого из них, а на уже установившиеся человеческие отношения, которые она, играя на их внутренних противоречиях, постепенно видоизменяет так, чтобы придать им разумную форму Государства. Этот момент является существенным, поскольку он позволяет понять, почему Гегель так радикально противостоит традиции, идущей от Руссо. Гегель приписывает Руссо точку зрения, диаметрально противоположную его собственной, согласно которой дух права — неверно определяемый как «общая воля» — выводится из произвольных решений индивидов, в то время как эти решения, взятые как таковые, доступны только формальной унификации. Основной упрек, который Гегель выдвигает теориям общественного договора, состоит в том, что они подменяют рациональное правовое основание Государства иррациональным и психологическим.

Можно совершенно законно поинтересоваться, где Спиноза видит свое место в этой последней дискуссии, когда он пытается вывести формы общественной организации из человеческой природы: пытается ли он свести юридическое к антропологическому, или он опирается на понятие природы, предпосылки которого, напротив, обесценивают подобную редукцию? Мы уже начали отвечать на этот вопрос, когда мы занимались выявлением своеобразия понятия индивидуальности у Спинозы. В той мере, в которой индивид является «частью природы» (*pars naturae*), у него самого в себе нет никакого индивидуального существования, границы которого были бы раз и навсегда определены и зафиксированы; имеются только индивидуализированные сообщества, образующиеся и распадающиеся внутри неких больших целокупностей, которые их и определяют на самом деле. Однако это рассуждение, применяющееся в первую очередь к отдельным человеческим существам, годится и для народов: концепция истории у Спинозы, по всей видимости, не признает привилегированного статуса для существования народов — за исключением, может быть, евреев (но не являются ли евреи в силу их грезы об избранности, своего рода антинародом?) — и во всяком случае, концепция истории у Спинозы не признает у народов функции посредника между общим и частным. Наоборот, она пытается прямо объяснить относительные формы организации, устанавливаемые правом, исходя из человеческой природы, как она непосредственно воплощается в индивидуальных аффектах. Если и можно говорить о хитрости разума у Спинозы, то только в описании данного шага, который состоит в том, чтобы обнаружить за коллективными действиями и мотива-

циями необходимую, ибо строго каузальную, определенность, объясняющую мощь природы в человеке, в любом человеке, какова бы ни была его историческая ситуация, так как страсти сами по себе истории не имеют. Однако природа, действующая в человеке, не является его собственной природой: она не принадлежит исключительно ему одному и не отрывает его искусственно от всех прочих сущих, будь то люди или нет, с которыми человек, напротив, объективно связан тем фактом, что он принадлежит к той же природе, что и они.

Когда Спиноза говорит о человеке как об общественном животном, он, таким образом, отнюдь не стремится утвердить примат антропологического над политическим, ибо он опирается на понятие природы, запрещающее помыслить этот примат. Что же является «природным» в человеке? Спиноза неустанно повторяет, что это аффекты как то, что разыгрывается спонтанно и руководит человеком, даже если он не отдает себе в этом отчета. Эти аффекты — одни и те же для всех; они подчиняются одним и тем же законам, которые соотносят их либо с индивидами — согласно *jus naturae*, либо с отношениями в коллективе — согласно *jus civile*. Именно тождественность аффектов обосновывает необходимость права в соответствии с естественным объективным порядком, несводимым ни к какому искусственному соглашению. Однако на чем основана общность аффектов, обуславливающих социальную жизнь людей? На самой их природе, которая в первую очередь предстает как общая, и если так можно выразиться, общественная, природа. Для обоснования данного утверждения необязательно обращаться к доказательствам, приведенным в третьей части *Этики*: достаточно сослаться на краткое резюме, которое сам Спиноза приводит в начале *Политического трактата*, поскольку, несмотря на определенную схематичность, оно выражает саму суть этого аргумента. Спецификой человеческих желаний является то, что развиваются они не в отношениях индивида с самим собой как с автономной единицей, «субъектом» (поскольку такое отношение является сугубо иллюзорным и не имеет в себе никакой реальности с точки зрения природы), а в отношениях с другим [autrui], которые дают человеческой природе объективный контекст для развития. Люди не просто являются добычей своих стихийных страстей, которые заставляют их выбирать способ жизни, отвечающий их устремлениям, в зависимости от набора надежд и страхов; в то же время люди имеют тенденцию «стремиться» (*appetere*), чтобы другие также жили согласно их собственным представлениям: отсюда происходит дух соревнования и конфликта, необходимо совпадающий со свободным осуществлением желаний, то есть с проявлением и выражением той мощи, которая имеется в каждом человеке как «части природы».

В этом смысле возможно, согласно Спинозе, говорить о своего рода спонтанной социализации человеческих аффектов, которая приводит к тому, что индивиды существуют и осознают себя только на основе, которая была предварительно конституирована взаимоотношениями и



коммуникацией между ними. Тот факт, что эти отношения могут иметь место только в воображении, вовсе не отменяет необходимого характера этих отношений, который, напротив, усиливается, если эти отношения скорее навязаны, нежели представляют собой следствие разумного решения индивида. Это теория аффектов, основанная на отношениях, представляет «влечение» (*appetitus*) в качестве прямого производного от природного стремления пребывать в своем существовании (*conatus*); тем самым оказывается, что влечение [*désir*] естественным образом имеет форму желания другого [*désir de l'autre*] (в обоих смыслах, которые может иметь это выражение). Это может значить следующее: дело обстоит не так, будто сначала имеется мое желание, и только потом желание, которое испытывает другой, в результате чего они сталкиваются; но другой непосредственно подразумевается самой структурой моего собственного влечения, которое оказывается одновременно и моим, и его влечением. На самом деле влечение не является свойством какого бы то ни было частного субъекта, иначе мы бы ограничились влечением пределами, фиксирующими особенность каждого отдельного индивида. Вот почему учение Спинозы не может быть заключено в рамки так называемых учений о possessивном индивидуализме: дело в том, что у Спинозы индивид не может хотеть чего бы то ни было для себя, не желая тем самым этого же для других. Именно поэтому действия индивида вписываются в сеть предустановленных отношений, которые необходимо связывают его с другими людьми. Эти-то связи и конституируют горизонт его порабощения, внутри которого он должен найти средства для своего освобождения. Таким образом, действовать на свое усмотрение (*ex suo ingenio*), следуя наклонностям, полностью подчиненным системе воображаемых отношений, где и происходят все конфликты людей, не означает быть свободным, но, напротив, означает, позволить взвалить на себя всю тяжесть ограничений, которые вытекают из причинной цепи аффектов; это означает превращение жизни самоуправной (*esse sui iuris*) в жизнь подневольную, или можно еще сказать, отчужденную в пользу власти другого (*esse alterius iuris*). Однако все это невольно заставляет вспомнить о диалектике *Anerkennung*, которую Гегель положил в основу взаимоотношений между самосознаниями в *Феноменологии Духа* (гл. 4).

Данный анализ играет решающую роль, поскольку он устанавливает фундаментальную преэмственность между природой и правом. Фактом подчинения себя праву, которое оказывается правом не одной природы, но и общества, люди нисколько не теряют свою человеческую природу ради приспособления к другой, полностью от нее отличной (*TRIV*, § 4). Более того, можно утверждать, что и непосредственные формы человеческого существования, в той мере, в которой они полностью определены законами природы, тем самым уже неизбежно отмечены правом. Можно также сказать, что эти формы существования находятся во власти права в той мере, в какой, как мы только что видели, они зани-

мают свое место в системе воображаемых отношений, спонтанно образующих между отдельными индивидами что-то вроде естественного общества, даже если подобное общество принимает вид общества дикарского, раздираемого слепым конфликтом страстей. Поэтому, согласно Спинозе, членство в обществе не предполагает полного отказа от естественного состояния, так как именно в природном состоянии обнаруживаются элементы и материалы, составляющие в конечном итоге общественную жизнь людей. По данному вопросу Спиноза равным образом далек от теоретических построений как Руссо, так и Гоббса. Руссо критикует Гоббса, упрекая его в том, что он, пусть даже неосознанно, проецирует на свое описание естественного состояния условия жизни в социуме, предполагающие постоянное состязание между индивидами; вот почему сам Руссо определяет человека в его естественном состоянии как совершенно одинокое и праздное существо. Однако, несмотря на эту критику, Руссо полностью согласен с Гоббсом относительно наличия радикального разрыва между естественным и общественным состоянием; он упрекает Гоббса только за то, что тот притупил кромку этого разрыва. Сам Руссо интерпретирует разрыв между естественным и природным как переход от уединенного образа жизни к общественному, в то время как Гоббсу представляется, что подобный разрыв имеет место скорее при переходе от инстинктивной и конфликтной, то есть практически нежизнеспособной, социальности к разумному состоянию, основанному на расчете интересов и предполагающему строгий контроль над естественными страстями (если не полный вынос их за скобки). Таким образом, несмотря на существенные различия между Руссо и Гоббсом, оба они согласны в том, что человек общественный есть не то же самое, что человек естественный. Однако именно в этом пункте Спиноза занимает принципиально другую позицию: по Спинозе факт жизни в обществе не изменяет человеческую природу; одни и те же фундаментальные причины определяют человеческое поведение как в естественном, так и в общественном состоянии, или, во всяком случае, не представляется возможным их радикально разделить.

Теперь мы видим, что формула «человек есть общественное животное» наполняется новым смыслом. Она означает, что люди естественным образом погружены в право, которое, таким образом, оказывается вовсе не результатом какой-то искусственной конструкции, не следствием волевого решения или рационального расчета (как его представляют теории общественного договора); теперь становится совершенно ясно, почему в *Политическом трактате* Спиноза отказывается от упоминания какого бы ни было социального пакта. Если Спиноза пишет, что «люди не рождаются гражданами, но становятся (*homines civiles non nascuntur, sed fiunt*)» (*TP V, § 2*), то именно ради того, чтобы дать понять, как преобразует людей навязанное им право. Точно таким же образом Гегель показывает, как все представления индивидуального сознания изначально формируются условиями культуры, объективно во-

площенными в духе времени и определяющими все историческое существование людей. Таким образом правомерно утверждать, что никто не может стать выше современного ему права: для Спинозы это означает, что искушение покинуть гражданское состояние и жить в одиночку является тщетным, поскольку ни один человек, свободен он или порабощен, не может ни желать, ни искать одиночества. «Так как страх одиночества присущ всем людям, ибо в одиночестве никто не обладает силами, достаточными для самозащиты и для снискания всего необходимого к жизни, то люди, следовательно, по природе стремятся к гражданскому состоянию (*statum civilem homines natura appetere*) и не может случиться, чтобы люди когда-нибудь совершенно из него вышли» (*TP VI, § 1*). Говорят, что нельзя полностью выйти из природы, чтобы жить в обществе. Верно и обратное: нельзя полностью покинуть общество и вернуться к природе, потому что в самой природе человека, какой она дана в свободной игре аффектов, заложена склонность одних людей к другим, или, если можно так выразиться, то, что их друг к другу склоняет; причем люди не в состоянии освободиться от этой склонности, которая не сводится к простому представлению сознания, но вписана в саму систему природы. Если возможно говорить о политическом натурализме в отношении Спинозы, то скорее в смысле усилия соотносить политическое и естественное как суперструктуру и инфраструктуру, чем в смысле попытки рассмотреть политическое и природное на одном уровне, как два одновременных и взаимно обязывающих определения, чьи следствия неизбежно запутаны в сети отношений в коллективе, присущим ему способом собирающем всех индивидов в природу, определяемую в своем целом. Если политический порядок зависит от природных условий, то это потому, что природный порядок оказывается в более широком смысле также и политическим.

Здесь мы снова видим, что позиции Спинозы и Гегеля сближаются через то самое расхождение, которое их противопоставляет. Несомненно, что для одного право соотносится с природой, а для другого — с Духом; однако в обоих случаях это делается для того, чтобы наделить право максимумом объективности и необходимости, в то же время не придавая ему абсолютного, оторванного от исторических условий возможности характера. Что же означает, что право должно быть объективной и необходимой системой? Это значит, что оно не сводится к субъективным намерениям и решениям отдельных индивидов, которые, напротив, формируются на основе права и только в тех рамках, которые право предварительно на них налагает. Это означает также, что разумность права не может быть возведена к тому факту, что люди подчиняют свое поведение требованиям разума. Иначе разумность права зависела бы либо от самого существования права (так люди мыслят более свободно в лучше упорядоченных обществах), либо вскрывала бы другие условия, поскольку не следует смешивать задачи абсолютного Духа с задачами объективного Духа (хотя не нужно и полностью разделять их).

И Спиноза, и Гегель, исходя из совершенно разных предпосылок, приходят по данному вопросу к очень близким выводам, что подтверждается тем фактом, что они оба противостоят теориям права, основанным на общественном договоре. И для Спинозы, и для Гегеля необходимо, чтобы разум хитрил с правом, иначе говоря, чтобы разум одновременно использовал право как инструмент в борьбе за подлинно свободную жизнь, и рассматривал право так, как оно есть, дабы улучшить его функционирование таким образом, чтобы интересы и разума, и права оказались согласованы, а человеческое существование сделалось бы попросту сносным. Однако это не зависит ни от намерений, ни от действий индивидов или групп индивидов, которые сами по себе и для самих себя принимали бы решения о том, что есть благо для всех остальных, и тем самым, не упраздняя права, свели бы его к условиям его собственной природной иррациональности. И Спиноза, и Гегель солидарны в решающем пункте: право есть процесс без субъекта.

*Перевод Анны Ямпольской*

## Спиноза и вопрос об атеизме<sup>1</sup>

Атеизм — это тема, которой в серьезном изучении системы Спинозы мало уделялось внимания самой по себе. Зато она постоянно всплывает в спорах, которые ведут сторонники структурного анализа, так как эти споры, кажется, представляют собой саму парадигму идеологического дискурса; сторонников структурного анализа охотно упрекают в том, что они привносят в философию ей чуждые противоречия, и в том, что они подменяют строгость системы рассуждениями на общие темы, которые могут быть истолкованы любым образом, как в диалоге глухих. В этом смысле дискуссия об атеизме Спинозы проходит, как кажется, по той же категории, что и дискуссия о Спинозе и мистике: каждый привносит туда то, что хочет найти. Подобная критика полностью оправданна. Однако если история философии права в том, что отвергает эту путаницу, то она, несомненно, выиграет, если прояснит ее причины. Вот почему будет полезно рассмотреть эту проблему под другим углом, не так, как ее изучают обычно<sup>2</sup>.

В первую очередь надо заметить, что вопрос об атеизме Спинозы действительно является вопросом внешним, поскольку сам Спиноза его перед собой не ставил, хотя время от времени был вынужден его рассматривать. Действительно, всякий раз, когда Спиноза обращается к вопросу об атеизме, он делает это под давлением извне. Например, в письме, в котором он сообщает Ольденбургу о начале работы над *ТТР*, Спиноза объясняет, что взялся за этот труд из-за предубеждения богословов и упреков в атеизме со стороны обывателей<sup>3</sup>. Несколько лет спустя, после публикации *ТТР*, письмо Ламберта Вельтгюйзена, адресован-

<sup>1</sup> Pierre-François Moreau, "Spinoza et la question de l'athéisme", in: Id., *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin, 2006.

<sup>2</sup> В статье, опубликованной в *Mélanges Matheron*, Бернар Руссе уже попытался немного осветить эту проблему, хотя и с другой точки зрения (в основном, исходя из писем 1665 и 1675 годов). См.: B. Rousset, "La querelle de l'athéisme spinoziste", *Architecture de la raison*, Paris, ENS Édition, 1996, p. 269–281.

<sup>3</sup> *Ep.* 30 (октябрь 1665).

ное не самому Спинозе, а Якобу Остенсу для Спинозы, снова обвиняет его в атеизме. Отвечая Остенсу, Спиноза защищает от этого обвинения<sup>4</sup>. Отметим снова, что Спиноза обращается к этому вопросу только потому, что он ему задан. Наконец, мы опять встречаем этот термин в *ТПР*, когда Спиноза отмечает, что дело дошло до того, что люди, открыто признающие, что не знают Бога, не краснеют, обвиняя философов в атеизме. Здесь опять упоминание об атеизме появляется вместе с обвинением, выдвинутым против философов вообще. Все это выглядит так, как будто упоминания об атеизме у Спинозы появляются только в контексте обвинения в атеизме в процессе защиты от этого обвинения; короче, этот вопрос не является внутренним вопросом данной системы мысли.

В то же время очевидно, что споры о предполагаемом атеизме Спинозы берут начало не в тех немногих текстах, в которых он сам употребляет слово «атеизм»; они отсылают к чему-то более фундаментальному, присутствующему во всех текстах, где Спиноза говорит или не говорит о Боге, и, в особенности, эти споры отсылают к тому, как именно он об этом говорит. Что же тогда неудовлетворительного в том, каким образом этот вопрос обычно трактуется философами, историками или журналистами? Следует отметить, что дискуссия начинает заикливаться, так как вопрос об атеизме Спинозы на самом деле является сплавом нескольких настоящих вопросов; с другой стороны, идеологическим этот вопрос является именно в той мере, в которой в нем неявно сплавлено несколько разных вопросов.

Таким образом, вместо того чтобы положительным или отрицательным образом отвечать на вопрос о том, был ли Спиноза атеистом, я предлагаю создать своего рода грамматику атеизма, спрашивая себя одновременно о том, что такое атеизм, в каком регистре следует его поместить и, наконец, можно ли записать Спинозу в один из классов, обнаруженных нами в процессе этого вопрошания.

## Морфология атеизма

Первый уровень можно назвать морфологией атеизма, то есть описанием текстов, в которых говорится о Боге. Эта морфология принимает три, если не четыре, различные формы:

1) Первая форма соответствует обвинениям в атеизме, выдвинутым в XVII веке. Действительно, хотя Спиноза в *ТПР* и защищался против этого обвинения, однако эта защита закончилась полным поражением, поскольку немедленно после публикации трактата нападки на него усилились. Речь идет не только о вышеупомянутом письме, но и о памфлетах, направленных против Спинозы, включая второстепенные памфлеты, которые должны были показать, что [философия] Декарта ведет к

<sup>4</sup> *Ep.* 43 (январь и февраль 1671).

спинозовскому атеизму, как будто система Спинозы в глазах богословов превратилась в парадигму всякого атеизма.

Каково же на самом деле содержание этих обвинений в атеизме? В целом, они могут быть сведены в первую очередь к нападкам на теорию субстанции, какой она представлена в первой части *Этики*, и к констатации, что эта теория субстанции оставляет не слишком много места для Бога Откровения; далее, к нападкам на теорию добра и зла и на основания морали, которые находятся в четвертой и пятой частях *Этики*; и, в более общем виде, к нападкам на весь корпус текстов о религии и Священном Писании, которые находятся в *ТТР*. Иначе говоря, перья полемистов XVII века достаточно грубо использовали для обвинений в атеизме все фрагменты, в которых Спиноза обращается к вопросу о Боге, о религии и о религиозных основаниях морали. Первый этап этой морфологии атеизма, предвещающий рассмотрение споров между историками на тему о том, был или не был Спиноза атеистом, должен состоять в констатации, что вся его эпоха в целом рассматривалась как атеистическая; таково было мнение тех, кто на самом деле были атеистами, то есть либертинцев и некоторых философов XVIII века, которые могли ссылаться на Спинозу или, точнее, на то, как они себе его представляли<sup>5</sup>. К тому же следует отметить, что это второе свидетельство имеет не больше веса, чем первое, поскольку оно заключается просто в том, чтобы обернуть в позитив аргументы, бывшие обвинениями в устах богословов.

2) Начиная с конца XVIII века в Германии, а потом и во Франции на Спинозу более не смотрят как на атеиста. Наоборот, он представляется философом, «опьяненным Богом», полностью оправданным от обвинений в атеизме, так как по сути дела он не говорит ни о чем кроме Бога и сводит все к божественному. Доходит до того, что его критикуют, как это делал Гегель, за то, что он не оставляет достаточно места для индивидов, для мира («акосмизм») и для саморазвития Абсолюта. Полемика о пантеизме, имевшая место во Франции в XIX веке, представляет собой с этой точки зрения одновременно продолжение и обращение того же самого процесса: так, те, кто подозревал Виктора Кузена и его учеников в том, что они являются тайными последователями Спинозы и Гегеля и, тем самым, не атеистами, в вульгарном смысле этого слова, а пантеистами, в конечном итоге возвращаются к исходному пункту, поскольку пантеизм рассматривается как утонченная разновидность атеизма.

Если мы посмотрим на труды Спинозы в свете данного обвинения, то следует напомнить, что ни в каком из своих текстов Спиноза не оправдывает атеизма как такового. Он отказывается от самого эпитета, когда ему его предлагают. Можно возразить, что он не мог его при-

<sup>5</sup> См.: P. Vernière, *Spinoza en France avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954, в особенности р. 528–611.

нять по причинам, не имеющим ничего общего с поиском истины: подобное признание в ту эпоху было попросту слишком опасным для того, чтобы сделать его даже в частной переписке. Безусловно, однако в данный момент я интересуюсь не тактическими или стратегическими причинами, вынуждавшими Спинозу поступить так или этак, а самим текстом. Если текст что-то скрывает, то во имя чего мы можем получить доступ к тому, что он скрывает, если не во имя самой буквы этого текста? Достаточно посмотреть на тексты Спинозы, чтобы увидеть: он далеко не проповедует атеизм, а, напротив, посвящает Богу всю первую часть *Этики*, и что все дальнейшее он выводит из того, что было сказано о Боге в первой части. В то же время данная констатация немедленно влечет за собой следующую: действительно, то, что Спиноза говорит о Боге, никоим образом не может быть примирено с тем, что говорит монотеистическое богословие Откровения. Таким образом, если на данном уровне морфологии атеизма предполагается, что быть атеистом означает не верить в Бога Откровения и не признавать, что Христос воскрес из мертвых, то ясно, что Спиноза является атеистом, поскольку мы не находим подобных высказываний ни в *Этике*, ни в *ТТР*, а последнее недвусмысленно отвергается им в письме к Ольденбургу. В данном смысле Спиноза вне всякого сомнения является атеистом.

Однако верно и то, что сам Спиноза понимает слово «атеист» не в этом смысле. Прежде всего, констатируем один факт: при первом же чтении становится ясно, что система Спинозы вертится вокруг того, что он называет Богом. Это понятие играет у него роль, которая до известной степени сходна с той ролью, которую играет имя Бога в религии: оно является первичным по отношению к другим элементам [системы], в точности как первичен Бог в религиях Откровения. Но в то же самое время оно не обладает ни одной из характеристик Бога Откровения и даже большинством Его атрибутов. Действительно, про Бога Спинозы нельзя сказать ни что он благ, ни что он справедлив, ни что он милостив, ни что он милосерден. Зато — если попытаться создать минимальный символ веры — можно сказать, что он есть «образец истинной жизни». Конечно, можно спросить себя, каким образом можно быть образцом истинной жизни, не будучи ни милостивым, ни благим, ни милосердным, однако совершенно точно, что текст Спинозы содержит все эти утверждения: с одной стороны, он согласен признать за Богом определенное количество положений, выдвигаемых религией, но в то же время он отказывается от других положений, представляющихся с религиозной точки зрения неотрывными от предыдущих. Кроме того, он выдвигает еще одно, дополнительное положение, которое религия обычно отрицает: Бог является вещью не только мыслящей, но и протяженной. Однако в XVII веке только один философ разделял со Спинозой представление о Боге как о протяженной вещи — Гоббс, и его также часто обвиняли в атеизме.



3) Прежде чем продвинуться в определении морфологии атеизма у Спинозы, надо вернуться к вопросу о пророчестве.

В первых двух главах *ТТР* Спиноза пытается определить, что такое пророк и пророчество. Для этого ему необходимо исходить из Писания. Какой же статус имеют утверждения Спинозы, выдвинутые им в этих двух главах, если рассматривать их не как описание пророчества, а как описание отношений между Богом и пророком с точки зрения Откровения? Действительно, если мы хотим считать, что существует единство между учением *Трактата* и учением первой главы *Этики*, то пророчество оказывается проблемой. Учение первой главы *Этики*, как и, в некотором смысле, учение о вечности законов природы в *Трактате* по всей видимости исключают такой феномен как откровение. С другой стороны, *ТТР* явно ставит вопрос о том, каким образом следует опознавать пророка, пророчество и каким образом пророчество выражается. Создается впечатление, что эти два учения несовместимы между собой, поскольку они оставляют в стороне то, что является наиболее важным, а именно: что такое Откровение? Как возможно, что Бог, вечная субстанция, образуемая бесчисленным множеством атрибутов, открывается человеку, каким бы тот ни был праведным, благочестивым и милостивым? Один из возможных ответов состоит в том, что такой человек ошибается: пророку кажется, что Бог ему открылся, в то время как на самом деле он лишь видел Бога во сне, лишь грезил о Нем. Это возможность, на которой настаивает Гоббс.

Но нельзя ли принять сказанное Спинозой в буквальном смысле? Перечитаем его дословнее. Спиноза начинает с того, что отказывается отвечать на вопрос о том, каким конкретно образом осуществляется пророчество. Он признается, что он этого не знает. И еще он добавляет, что бесполезно утверждать, что пророчество осуществляется с помощью могущества Божия, так такое объяснение было бы сугубо номинальным, состоящим из слов, лишенных смысла. Возможно ли, что Спиноза полностью искривлен в тот момент, когда он говорит, что пророк действительно движим истинным вдохновением, что он знает подлинное откровение, которое можно было бы назвать божественным, даже если мы и не знаем, как оно происходит? Мы можем продвинуться в понимании этого вопроса, если привлечем на помощь фразу, процитированную выше: Бог есть образец истинной жизни. Что же значит это фраза? Если мы понимаем ее в том смысле, что Бог, то есть субстанция, образуемая бесчисленным множеством атрибутов, умышленно решает открыться индивиду, то ясно, что это ложное [истолкование]. Если же мы под этим понимаем попросту то, что некоему праведному человеку привиделась галлюцинация, то в этом мог бы иметься смысл, однако подобная интерпретация не вполне отвечает букве текста Спинозы.

Возможна ли третья интерпретация, примиряющая первые две? Нельзя ли увязать смысл выражения «Бог есть образец истинной жизни» с тем, что вечная, бесконечная, образуемая бесчисленным множе-

ством атрибутов субстанция, в силу самого своего динамизма, оказывается обязана осуществляться в модусах [se modaliser]? Если всецело принять ту идею, что Спиноза обладает динамическим, а не статическим пониманием Бога, то жизнь человека мудрого или благочестивого может быть как бы эхом или имитацией этого божественного динамизма. И сила, продвигающая sonatus философа к самому высокому уровню, и поиск праведности и благочестия, заставляющий пророка, хотя мы и не знаем, каким именно способом, сообщать, что есть благо для людей, являются в плоскости модусов как бы эхом, последствиями, отзвуками этой жизни Бога, на основании чего мы и можем утверждать, что Бог есть жизнь, что Бог есть Бог живой. Возможно, в спинозистской перспективе следует представлять себе Откровение неволеитаристским образом и признавать легитимность того утверждения, что некоторые люди имеют Откровение, не подразумевая тем самым, что Бог *желает* себя открыть. Короче, следует принять идею откровения, не принимая ее необходимой связи с божественной волей. Те люди, которые, благодаря своей праведности и благочестию, представляют собой эхо динамизма божественной жизни, в известном смысле натурализуют [naturalisent] Откровение, при этом оно теряет свой сугубо сверхъестественный характер.

Можно выдвинуть возражение к этой гипотезе, указав, что в начале первой главы *ТТР* Спиноза признает, что пророческое познание сверхъестественно, что оно выходит за рамки природы. [Но] эти два утверждения не противоречат друг другу. Действительно, Откровение выходит за рамки природного только тем способом, которым оно дается человеку, но вовсе не тем способом, которым оно происходит. Именно незнание пророка — как и наше — приводит к тому, что модус откровения представляется нам сверхъестественным. Откровение есть естественный феномен, модус которого нам неизвестен и который связывает чувство праведности и благочестия пророка с динамизмом божества через посредство живости его воображения. Именно это и утверждает в тексте Спинозы, и мы никоим образом не осуществляем насилия над текстом, делая подобное предположение, скорее напротив. Разумеется, эта концепция абсолютно не согласуется с тем, что утверждает о пророчестве религия.

Итак, после анализа всех имеющих отношение к делу текстов можно сказать, что мы выявили совокупность того, что можно назвать морфологией атеизма. Ясно, что в строгом смысле слова Спиноза может быть назван атеистом только в том случае, если мы отвергаем его определение Бога, если мы отвергаем то, что он говорит явным образом, а именно: что Бог существует, что мы сами суть модусы божественной субстанции, что бывают пророки, и то, что сообщает нам профетическая религия, в своих следствиях [conséquences], соответствует тому, чему учит философия. Если остановиться здесь, то надо будет констатировать, что спор не состоялся, и как раз в этот момент дискуссия обычно и прекра-

щается. Те, кто утверждает, что Спиноза атеист, ограничиваются воспроизведением морфологии религии, находимой у богословов, будь то с целью упрекнуть Спинозу в атеизме, либо с целью за это его похвалить. Те же, кто стремится читать Спинозу строгим образом, возражают, что ложной является сама постановка проблемы: если быть внимательным к тому, что Спиноза говорит и не прилагать к нему чуждых ему категорий, то нет смысла рассматривать его как атеиста, поскольку Бог находится в центре его системы.

### **Синтаксис атеизма**

Все же возможно придать смысл этой дискуссии, сделав шаг назад. Теперь предстоит спросить себя: как критика или защита Спинозы вписывается в соотношение между учением о Боге и остальным видением мира, имеющимся у его критиков или защитников? Иначе говоря, речь идет о том, чтобы перейти от морфологии атеизма к его синтаксису.

Итак, каким же образом понятие Бога соотносится со всем прочим в богословской мысли и в философии Спинозы? На этой стадии анализа нам необходимо отвлечься от личности Спинозы и задать себе более общий вопрос: почему в XVII веке почти всех философов обвиняли в атеизме? Включая тех, кто был в значительно большей степени верующим и христианином, чем Спиноза. Декарт, Гассенди, Гоббс, Локк — все они были обвинены в атеизме, несмотря на то, что живость веры у некоторых из них не подлежит никакому сомнению и каждый уделяет Богу в своей системе мысли существенную часть. Мы лучше осознаем взаимное непонимание между богословами и философами, если мы сможем не проецировать на XVII век наши собственные представления: идея атеизма в XVII веке не относилась ни к существованию Бога, ни к вере Бога — каковые составляют суть современного атеизма. Мы бы жестоко ошиблись, если бы остановились на этом вопросе при анализе предполагаемого атеизма Спинозы. Действительно, когда мы рассматриваем всю совокупность аргументов, разработанных богословами в XVII веке, то становится понятно, что для них, как и для всех философов, существование Бога не подлежало вопрошанию. Большая часть философов классической эпохи были одновременно и физиками или размышляли о физике; и для того чтобы поставить свои физические представления на место, они нуждались в Боге как в принципе или причине движения. В связи с этим Бог появлялся у них в философии, в сущности, как основание [fondement] физики. В новой физике, которая пришла ей на смену, Бог тоже имел определенное место: Он рассматривался как источник, гарант и основание законов природы. Следовательно для философа XVII века, размышлявшего таким образом о физике, было бы немислимо быть атеистом в нашем смысле этого слова. Если бы он им стал, то для него оказалась бы невозможна никакая физика и вообще никакая наука. Доказательством чему служит тот факт, что те немногие

настоящие атеисты, которых можно обнаружить в XVII веке, например, в нелегальной литературе, были с концептуальной точки зрения законченными реакционерами и находились всецело на обочине новой науки, вырабатывавшейся в то время. На практике они довольствовались тем, что воспроизводили старые теории аристотелевской физики; это особенно бросается в глаза, когда читаешь *Theophrastus redivivus*, автор которого остается аристотелианцем или аверроистом, не принимающим новой галилеевской физики<sup>6</sup>. В сущности, в XVII веке быть атеистом могли только те, кто не задавался научными вопросами о протяженности и движении, только те, кто признавал вечный мир, наделенный миром подлунным, миром, где нет настоящих физических законов. То есть быть атеистами могли только те мыслители, которые полностью находились на обочине настоящего научного движения, требовавшего существования Бога как гаранта, причины и принципа законов природы.

Как же объясняется тот факт, что теологи не удовлетворялись [признанием] существования такого Бога? На самом деле вопрос заключался не в существовании Бога, являющегося началом природы, а в несовпадении этого Бога-принципа с Богом Авраама, Исаака и Иакова. Действительно, сколько бы мы ни созерцали законы движения, мы не найдем там Бога, открывшегося Аврааму, продиктовавшего Десять Заповедей, направляющего домостроительство спасения от Адама до Христа и последних дней. Иначе говоря, пропасть между теологией богословов и естественной теологией философов состоит в несоединимости их бога — бога как источника движения с Богом теологии Откровения. Когда богословы говорили об атеизме, они не имели в виду кого-то, кто не верит в Бога, они имели в виду того, кто не верит в Бога Откровения или, даже если верит, не особенно занят тем, чтобы отождествить этих двух [богов]. Потому что богословов в первую очередь волнует не то, что Бог есть начало мира, а то, что Он есть его конец и цель. Очевидно, что это положение физика доказывать не умела, и что она не могла привести людей к размышлению о конечной цели — несмотря на целую традицию, пытавшуюся ввести конечную цель в созерцание физического мира.

Вопрос ставится не столько о Боге, сколько о посредниках между Богом и человеком. Каковы же они? Это Откровение, Священное Писание, Иисус Христос и чудеса. С их помощью Бог не просто создал мир, но дал миру средства вернуться к Себе. Бог есть не только Бог начала, но в первую очередь Бог последних целей. Бог не удовлетворялся тем, что сотворил нас, Он дал нам законы, сообщил их нам и будет нас награждать или наказывать в соответствии с нашим поведением в этом мире.

Критика атеизма, проводившаяся богословами против философов, означала не «вы не верите в Бога», но «вы не верите в посредничество

<sup>6</sup> См.: Luca Bianchi, *L'inizio dei tempi. Antichità e novità del mondo da Bonaventura a Newton*. Firenze, Olschki, 1987.

между Богом и людьми». Они не хотели сказать: «вы не верите, что Бог есть начало существования мира», — они хотели сказать: «вы не верите, что Бог есть цель мира, то есть вы отрицаете провидение». Когда современные комментаторы думают, что они опровергли обвинения в атеизме, что они доказали, что Декарт или Спиноза не были атеистами, раз Бог находится в центре их систем, то они отвечают не на тот вопрос. Богословы говорят о правилах жизни, данных нам Богом, о тех средствах, которые у нас имеются для того, чтобы познавать эти правила, и о последних целях, которым должно соответствовать наше поведение, на основе которого мы будем судимы и осуждены.

Ввиду всего вышесказанного мы лучше понимаем смысл обвинений, выдвинутых против Бейля, Спинозы или Декарта. Все они направлены на то, чтобы подчеркнуть тот факт, что у этих философов связь между Богом и миром исчезает. Можно ли утверждать, что Спиноза был атеистом в этом смысле? На первый взгляд представляется очевидным, что Бог Спинозы с нами не разговаривает, нас не награждает и не наказывает; он не является объектом теодицеи и не вводит в человеческое существование никаких целей. За исключением одного нюанса: в системе Спинозы все же существует определенный эквивалент конечной цели, но эквивалент не финалистский: Бог Спинозы есть Бог живой, поскольку вся вселенная одушевлена и Бог является принципом этого одушевления. Бог не говорит нам, что действия Соломона были лучше, чем действия Нерона, но в системе Спинозы такое утверждение будет иметь смысл. Мудрец больше соответствует законам природы, чем невежда, который полностью исчезнет в тот миг, когда его тело перестанет существовать. Но в то же время верно, что этот Спинозовский эквивалент последней цели не имеет финалистской перспективы.

### **Семантика атеизма**

И вот наконец третья точка зрения, с которой можно рассмотреть этот вопрос. Для того чтобы достичь этой третьей точки зрения, необходимо отметить произошедшую историческую трансформацию: в конце XVII века и в течение всего XVIII века Спиноза рассматривался как атеист. Начиная с конца XVIII века и с эпохи немецкого Просвещения, Спиноза вдруг начинает рассматриваться как человек, «опьяненный Богом». В чем же причина столь сильной перемены взгляда? Вероятно, в том, что изменилось само понятие о Боге. Значение Бога стало другим. Каким же было это историческое изменение понятия о Боге, определившее изменение отношения к концепции Спинозы?

Ответ прост: если признать, что идея Бога имеет историю, что содержание этой истории доступно нам через посредство конфликтов, разыгрывавшихся вокруг основных понятий религиозной мысли, таких, например, как воплощение, благодать и др., а также через посредство дебатов внутри католицизма и протестантизма, то мы должны бу-

дем констатировать, что в XVII веке споры шли главным образом вокруг идеи свободной воли, благодати, и, в более широком смысле, вокруг идеи зла. Являются ли некоторые люди грешниками в силу того, что Бог так предрешил от века, или же Бог все же оставил им возможность выбора — то есть свободную волю, из-за которой они впали во зло? Синтез этих дискуссий мы находим в лейбницевской теодицее. Споры об атеизме и вопрос о посредниках [между Богом и человеком] касаются самой сущности вопроса о том, может ли человек творить добро и зло и каким именно образом Бог сообщает человеку, что Он подразумевает под добром и злом. В XVII веке вопрос о Боге есть вопрос о зле, и таким образом атеистом оказывается всякий, кто не задается этим вопросом, кто больше не ставит его. Для такого человека зло больше не представляет собой проблему, и законы природы являются такими, каковы они есть безо всякой ущербности, они не оставляют никакого места тому, что называется злом.

Что же произошло в богословии в конце XVIII века? Мы видим, что там появилось [понятие] Бога как основания Природы и Духа, то есть скорее как абсолюта, который отдает себе отчет в существовании мира, нежели как творца, гаранта или провидения, который должен давать отчет относительно зла.

Отныне исторический вопрос есть вопрос о порядке мира и об абсолюте, как основании этого порядка. В XVII веке боялись зла. На рубеже XVIII и XIX веков больше опасений внушает беспорядок и хаос. В этих двух ситуациях понятие о Боге отвечает на два вполне различных вопроса. Около 1800-го года атеистом был тот, кто не задавался вопросом о хаосе или об абсолюте, в то время как в XVII веке атеистом был тот, кто не задавался вопросом о зле.

Рассмотрим для примера случаи Бейля и Спинозы: их обоих обвиняли в атеизме, однако можно также отметить, что Бог занимает значительное место в философии каждого из них. Можно ли сказать, что они являются атеистами с семантической точки зрения? Даже если рассматривать их обоих как атеистов, то все равно они представляют различные точки зрения. Если подходить к Богу как к ответу на вопрос о зле, Бейль не может рассматриваться как атеист, поскольку он постоянно задается вопросом о зле и все время терзается этой проблемой, отвергая различные решения этой проблемы одно за другим. Бейль исследует все возможные решения проблемы зла<sup>7</sup>, и делая это, он полностью захвачен порядком божественного — каково есть это божественное в XVII веке. Зато Спиноза никогда не ставит вопрос о добре и зле как таковых. Для него добро и зло являются относительными терминами, которые он определяет исключительно изнутри рода человеческого и исходя из ряда критериев, относящихся к *conatus*'у<sup>8</sup>. К тому же он прак-

<sup>7</sup> См.: Н. Bost, *Bayle et la religion*, Paris, PUF, 1994.

<sup>8</sup> *Eth.* IV, pr. 38—40.

тически не уделяет времени опровержению понятия зла, которое явно не представляет для него никакого интереса. Это, разумеется, не означает, что в мысли Спинозы нет ничего негативного: действительно, мы обнаруживаем там тему господства страстей, заблуждений, тему страдания [déchirement], связанного со страстями и бессилием перед ними. Но никогда Спиноза не объединяет эти характеристики человеческого поведения под общим именем зла; напротив, он их выводит положительным образом из общих законов природы. Бог Спинозы не имеет ничего общего со злом, Он даже не является противоположностью зла; нет у Него и роли того, кто нас от зла избавляет. Больше всего Спиноза говорит о зле в письмах, адресованных к Блейенбергу. Почему? Да просто потому, что Блейенберг задал ему этот вопрос. Как и вопрос об атеизме, вопрос о зле является внешним для этой системы мысли. И с такой точки зрения Спиноза бесспорно является атеистом, в то время как Бейль — ничуть.

Однако если взглянуть на дело в перспективе романтизма и немецкого идеализма, а именно в той, где Бог играет роль абсолюта, отвечающего на вопрос о хаосе, то Спиноза более не будет атеистом, поскольку он непрерывно задается вопросом об абсолюте. Именно поэтому его рассматривали как «опьяненного Богом», Богом, отсылающим уже не к вопросу о зле, а к вопросу об абсолюте, обосновывающем порядок мира и препятствующем впадению [мира] в хаос. Напротив, в такой перспективе Бейль будет законно рассматриваться как атеист, поскольку он воспринимает мир как глубинный беспорядок, который не в состоянии упорядочить никакой абсолют.

Установив эти три возможных уровня прочтения того, что можно понимать под атеизмом, следует добавить несколько методических замечаний, касающихся прочтения вопроса о Боге как у Спинозы, так и у ряда других авторов. Я имею в виду сейчас только то, что явно высказано в текстах этих философов, будь то Декарт, Спиноза или Бейль. Можно возразить: надо отдавать себе отчет и в том, чего сам текст не говорит, поскольку на этих философов оказывалось сильное давление: если можно было свободно объявить себя христианином, то нельзя было столь же легко провозгласить себя атеистом. Ясно, что оба подхода не следует ставить на одну доску в плане их восприятия публикой. Впрочем, с одной стороны, всегда возможно распространить анонимный текст, и, с другой стороны, сам по себе факт, что некто является христианином, не дает полной защиты от обвинений в ереси или в атеизме.

Тем не менее всегда существуют способы проверить смысл текста, отдавая себе отчет в требованиях, которые внешнее давление налагает на его автора. Если предположить, что всякий, писавший в XVII веке, был обязан поднять вопрос о Боге, верит он в Него или нет, то единственным способом, позволяющим выработать истинное представление о его намерениях, станет изучение внутренней логики функционирования текстов. Те слова, которые автор приводит с целью себя защитить,

не будут играть никакой роли внутри текста. Подлинный вопрос, который следует себе задавать, встречая во время чтения текста слово *Бог*, это не «что думал автор, когда писал это слово?», но — «имеет ли использование этого слова в тексте какие бы то ни было следствия, или нет?». Если вернуться к гипотезе об атеизме Спинозы, то представляется неоспоримым, что слово *Бог* имеет следствия в *Этике* и в *ТТР*. Остается определить, каковы другие термины, влияющие на текст, и каковы те, которые не влияют или даже отсутствуют. Например, слово *Троица* отсутствует в трудах Спинозы (точнее, оно присутствовало в первой версии *Principia*, однако Спиноза отказался от него, поскольку оно не несло никакой нагрузки). Термин *Воскресение* имеет смысл только духовного возрождения и никакой другой.

Вместо того чтобы спрашивать, что же Спиноза думал про себя, по ту сторону им написанного, следует изучить те интертекстуальные следствия, которые имеют используемые им религиозные понятия. В такой перспективе совершенно ясно, что термин «Бог» относится к тем терминам, которые играют максимальную роль в его системе. Таким образом, мы можем заключить: Спиноза не является атеистом ни морфологически, ни синтаксически. Что же касается исторической семантики атеизма, то она заключается не в том, чтобы спрашивать себя о том, был ли Спиноза атеистом или нет, а в том, понять, каким именно образом изменилось понятие о Боге, раз наименование «атеизм» и его отрицание оказалось возможным применить к одному и тому же учению. Только отказавшись от идеологических вопросов мы можем получить доступ к настоящей истории мысли, в которой ни намерения философов, ни даже их учения более не будут единственными объектами анализа.

*Перевод Анны Ямпольской*



Варвара Николаевна Половцова, в девичестве Симановская (1877, Москва — 1936, Брентфорд) начала свою научную карьеру с занятий ботаникой. После трехлетней стажировки в Гейдельберге, Тюбингене и Бонне она получила докторскую степень и должность ассистента философского семинара, руководимого именитым Бенно Эрдманом. Вскоре взгляды профессора (к тому времени уже академика, ректора Боннского университета) и его ассистента расходятся: Половцову не устраивает толкование им Спинозы в духе кантианства и фехнеровской «психофизики».

В 1913 г. Половцова публикует большую статью «К методологии изучения философии Спинозы» (вскоре работа вышла отдельным изданием), год спустя увидит свет ее перевод «Трактата об очищении интеллекта». В литературном плане перевод оставлял желать лучшего, а вот комментарий был великолепен, даже по европейским стандартам.

С началом мировой войны Половцова возвращается в Петербург, некоторое время работает в журнале «Трудовая помощь», но в августе 1917 г. эмигрирует в Лондон. Впоследствии она занимает довольно высокие посты в представительствах кооперативных союзов<sup>1</sup>, Красного Креста и Всероссийского общества культурных связей с заграницей. К Спинозе, и к философии вообще, она больше не возвращалась.

За эти годы имя Половцовой почти не упоминалось. Советский идеологический истеблишмент продвигал Спинозу на пост философского предтечи Маркса, в трудах же Половцовой Спиноза изображался философом «беспартийным», не примкнувшим ни к одному «лагерю» в исторической баталии материалистов с идеалистами. А вот Борис Яковенко, видный русский неокантианец, стоявший и у истоков журнала «Логос», называл статью Половцовой первой среди «выдающихся работ по истории философии», которые «невозможно обойти молчанием»<sup>2</sup>. Отрывок из этой статьи предлагается вниманию читателя.

*Андрей Майданский*

<sup>1</sup> В 1921 на конгрессе Международного Кооперативного Альянса в Швейцарии Половцова, вместе с наркомом внешней торговли Леонидом Красиным, была избрана в состав ЦК Альянса от Советской России.

<sup>2</sup> Яковенко Б.В. Очерки русской философии. Берлин: Русское универсальное издательство, 1922. С. 125. 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».

ВАРВАРА ПОЛОВЦОВА

# К методологии изучения философии Спинозы

Москва: Товарищество Кушнерев и К<sup>о</sup>,  
1913. С. 30—41, 52—65

## К вопросам познания в философии Спинозы

Итак, перехожу ко второму условию<sup>3</sup>, необходимому для понимания учения Спинозы, именно к *обязательности предварительного изучения его взглядов на метод и теорию познания*. Для этого изучения основной материал дает *ТИЕ*, 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*; между тем все дальнейшие положения и схилии 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*

<sup>3</sup> Первым условием Половцова считала «знакомство по существу с содержанием латинских терминов Спинозы, Декарта и их времени». — Прим. А.М.

ordine quaerantur», говорит *Спиноза* о методе в *ТИЕ* (р. 12; см. также р. 10 etc.)<sup>4</sup>. В том же смысле он пишет об истинном методе в письме 37 к *Ж. В.* в 1666 году, 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»<sup>5</sup>. (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 propositumque constantissimum requiri, quae ut habeantur, apprime necesse est, certum vivendi modum et rationum statuere, et certum aliquem finem praescribere»<sup>6</sup>.

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 истинны; отмечу здесь только самое главное по этому поводу. Истинная 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 идеалом. «Veritas se ipsam patefacit» (*ТИЕ*, р. 13). «Veritas sui sit norma» (*Eth.* II, рг. 43 sch.); она не нуждается ни в каком внешнем признаке. *Истинная*

<sup>4</sup> «Истинный метод есть путь, чтобы в должном порядке отыскивалась сама истина, или объективные сущности вещей, или идеи (все это означает одно и то же)». Полловаца цитирует *ТИЕ* по изданию: *Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt* (ed. J. van Vloten et J. P. N. Land), 3 vols. Hagae Comitum, 1895 (пагинация приведена на полях ее перевода «Трактата»). Даваемые здесь и далее в *сносках* переводы с латинского выполнены мною, с учетом существующих русских переводов. — *Прим. А.М.*

<sup>5</sup> «Единственно в познании чистого интеллекта, его природы и законов, чтобы добыть которое необходимо прежде всего различать между интеллектом и воображением, или между истинными идеями и прочими, а именно фиктивными, ложными, сомнительными и абсолютно всеми, которые от одной памяти зависят» [*Ep.* 37, к *Иоганну Боуместеру*].

<sup>6</sup> [«Все это требует неустанного размышления и в высшей мере незабываемой решимости духа, для достижения чего необходимо сперва установить определенный образ жизни и рассуждений и наметить некую определенную цель.»] 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 Égarés (Moreh Nebuhim)*. Ed. Munk, t. I. Paris, 1856, chap. 5, 23, 24.

идея должна согласоваться со своим идеатом, но не потому 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<sup>7</sup>, см. также *Фр.*<sup>8</sup> 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*<sup>9</sup>. 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 *ТИЕ*, выражена в *Eth. I*, ах. 6. Истинная идея *должна* согласоваться со своим идеатом: «*Idea vera debet cum suo ideato convenire*». Спиноза подчеркивает, что согласование не значит тождество. Истинная идея *всегда отлична* от идеата истинной идеи: «*idea vera est diversum quid a suo ideato*» (*ТИЕ*, р. II).

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*» (*Eth. II*, рг. 43)<sup>10</sup>.

Эту достоверность (*certitudo*) истинной идеи, как разъясняет Спиноза, следует отличать от отсутствия сомнения, которое часто принимается за достоверность в неадекватном познании. Последняя, однако, есть

<sup>7</sup> Ostler H. Die Realität der Aussenwelt etc. Paderborn: Schöningh., 1912, pp. 165 ff.

<sup>8</sup> В таком виде у Половцовой даются ссылки на работу: Франк С. Учение Спинозы об атрибутах / Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. 114. С. 561–567. — Прим. А.М.

<sup>9</sup> Ср. употребление выражений «*objective*» и «*formaliter*» у Декарта.

<sup>10</sup> «Кто имеет истинную идею, вместе с тем зная, что он имеет истинную идею, не может сомневаться в истинности вещи» [т. е. идеата данной идеи].

только отсутствие причины, которая вызывала бы сомнения (*TIE*; *Eth.* II, pr. 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, pr. 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» (*TIE*, p. II).

В *ТТР*, где *Спинозе* приходится встречаться с не имеющей ничего общего с философской достоверностью верой толпы, он особенно часто возвращается к различию между философской достоверностью из самой сущности идей<sup>11</sup> и кажущейся достоверностью в результате неадекватного познания (*ТТР* II). Как первая не требует внешних критериев, знаков и проч. для ее утверждения, так уверенность неадекватного познания, имагинационная уверенность (*ТТР* II) 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* (*ТТР* II). (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 (*ТТР* V). Поэтому форм и выражений морали может быть неопределенно 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 tenebram manifestat, sic veritas norma sui et falsi est» (*Eth.* II, pr. 43 sch.)<sup>12</sup>. (Об отношении ложности к достоверности и истинности см. *TIE*; *Eth.* II, pr. 49 sch. и др.)

Для теории познания *Спинозы* *TIE* дает все основные содержания; в ее основу взят *Спинозой* выбор наилучших способов перцепции (*TIE*, p. 9 etc.)<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> «Метафизическая достоверность» Декарта.

<sup>12</sup> «Поистине, как свет обнаруживает и самого себя и тьму, так истина есть мерило себя и ложного».

<sup>13</sup> 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.

На основании соображений об истине устанавливаются основные отличия адекватного от неадекватного, т. е. истинного от не истинного познания (не истинное 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. *ТИЕ*, pp. 15–21, 22–28). *Спиноза* называет область 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*<sup>14</sup>. 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 imaginacionis* [части воображения]; 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 *ТИЕ*, так и другие трактаты *Спинозы* дают многочисленные примеры заблуждений и предрассудков, вытекающих из смешения 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<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> 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. Ueber den Begriff des Wortes φαντασία bei Aristoteles. Göttingen, 1863.*

<sup>15</sup> Ср. также *Responsiones Декарта*, в особенности *Гоббсу*.

В *ТТР Спиноза* особенно часто предостерегает от смешения истинных идей с представлениями, символами и словами; для искоренения пред-  
рассудков он требует ясного понимания того, что истинная идея не есть  
ни представление, ни слово. (См. выше с. 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 sa-  
tis caute distinguuntur» (*Eth.* II, pr. 49 sch.)<sup>16</sup>.

*Область истинного или адекватного познания*, идеи которого ясны и  
отчетливы (clarae et distinctae), *Спиноза* обозначает как область *интел-*  
*лекта*; интеллективное познание делится им затем на познание ratio и  
intuitio. Интеллект, intellectus, как уже было указано, нежелательно пе-  
реводит ни словом «разум», ни словом «рассудок», так как эти терми-  
ны легко вызывают недоразумения, и их области в любом современ-  
ном 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 от-  
ношению к терминам *Спинозы*, так как всякая «способность» этого ро-  
да отбрасывается им принципиально, как фикция или абстракция не-  
адекватного познания (ср. *Eth.* II, pr. 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 отчетли-  
вое понимание. *Спиноза* сам говорит об интеллекте как о comprehensio  
[постижение] (например, *Eth.* I, pr. 30); как прилагательное от него  
предпочтительнее употреблять не многозначное выражение «интел-  
лектуальный», но *интеллективный*.

Для передачи ratio и intuitio выражения «рассудок» и «разум» так-  
же не подходят по уже указанным соображениям. Выражение «рацио-  
нальное познание» для ratio в особенности опасно по его современному  
характеру преимущественно абстрактного познания. Передача intuitio,  
например, как «интуитивное воззрение» в соответствии с немецкими  
выражениями intellektuelle или intuitive Anschauung, приводит неволь-  
но к недопустимым ассоциациям с соответствующими терминами позд-  
нейших философов, например, интеллектуальным воззрением *Канта*

<sup>16</sup> «Предупреждаю читателей, чтобы тщательно отличали Идею или понятие Духа от  
Образов вещей, нами воображаемых. Затем необходимо отличать Идеи от Слов,  
которыми обозначаются вещи... Эти трое, а именно образы, слова и идеи, много-  
ми или совершенно смешиваются, или различаются недостаточно тщательно, или,  
наконец, с недостаточной осторожностью».

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 *gacja*).

Для разъяснения сущности интеллекта и его отличий от имажинативного познания служит, главным образом, как сказано, *ТИЕ*; однако важные данные имеются и в других трактатах *Спинозы*, как-то в *ТТР* и «*Этике*». Известная схолия 2 *Eth.* II, рг. 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 *рацио*, 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 *ТИЕ*, 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 имажинативного познания и интеллекта как *рацио*; относительно *рацио* см. в особенности, *Eth.* II, рг. 44 и след., эти 4 первые части «*Этики*» в связи с *ТИЕ* 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 «тожества 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 познаёт 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* желательно 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*<sup>17</sup>. Действительно, при переводе *cogitatio* словом «мышление» слишком близкой оказывается возможность скольжения в сторону обычного и, можно сказать, ежедневного употребления этого слова. Потому желательно сохранять, где возможно, выражение *cogitatio*; наиболее близким переводом его могло бы быть выражение *сознавание* (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 *PPC*, подчеркивающего также и невозможность передать содержание термина *cogitatio* термином «мышление», с его определенным, более узким содержа-

<sup>17</sup> Ср., например, знаменитую *La logique (du Port Royal), ou l'art de penser*, XVII столетия. (Авторы — *Arnauld* и *Nicole*).

ем: «Cogitationis nomine complector omne id, quod in nobis est, ut ejus immediate conscii sumus. Ita omnes voluntatis, intellectus, imaginationis et sensuum operationes sunt cogitationes»<sup>18</sup>. 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, pr. II corr.), с интеллектом Бога, приписываемого субстанции, как *атрибут*, 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 уж 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*» [чем схожи между собой небесное созвездие Пса и пес, лающее животное] (*Eth.* I, pr. 17 sch.). Выражение «интеллект Бога» в этом случае мы не могли бы понимать 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, pr. 33 sch. 2).

Характерной 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 имажинативного познания). *Субстанция, атрибуты, отношение субстанции к атрибутам, отношение атрибутов друг к другу и к модусам познается только путем интеллекта*; притом только интеллекту доступно познание *истинной необходимости и реальности*. Он же выясняет и необходимость случайности и неадекватности для содержаний имажинативного 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 различий, нельзя разъяснить, например, вопроса о реальности атрибутов, не сто-

<sup>18</sup> «Словом “сознание” охватываю все, что в нас есть, как мы непосредственно сознаем это. Поэтому все [действия] воли, рассудка, воображения и чувств суть сознания» [*PPCI*, def. 1].

ящей ни в какой связи с существованием в обычном смысле слова, или вопроса о бесконечности атрибутов, означающей не множественность, но внечисленность (см. ниже с. 57 и сл.); при этом также не может быть разрешен вопрос об идеях идей, в связи с которым стоит вопрос о знаменитом II, рг. 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. [...]

## 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. *Ep.* 64, 65, 66, 70, 72, 80, 81, 82. См. также вышесказанное об атрибутах по поводу терминологии *Спинозы* и *Декарта*, с. 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 duydelijk gezegd, dat alle eigenschappen, die van geen ander oorzaak afhangen, en om welke te beschryven geen geslagt von nooden is, aan het wesen Gods toebehooren»<sup>19</sup>, т.е.: я ясно указал, что те атрибуты (об употреблении выражения *eigenschappen* см. выше с. 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*.

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» (*Eth.* I, def. 4)<sup>20</sup>, — мы не увидим в выражении *quod intellectus percipit* [что интеллект воспринимает], 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*

<sup>19</sup> См. второй диалог в *KV*. В нем Теофил говорит как познающий путем рации.

<sup>20</sup> «Под атрибутом я разумею то, что интеллект воспринимает в субстанции, как образующее ее сущность».

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, pr. 19 dem.: «per Dei attributa intelligendum est id, quod (per def. 4) divinae substantiae essentiam exprimit, hoc est id, quod ad substantiam pertinet»<sup>21</sup>. Здесь выражение exprimit говорит об атрибутах по отношению к интеллекту, т. е. к объективной сущности; pertinet — по отношению к формальной сущности<sup>22</sup>. Как еще одно подтверждение сказанному, укажу также, что Спиноза применяет в этом смысле термин exprimere 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 atributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur» — «выражают» (*Eth.* I, pr. 25. corr.)<sup>23</sup>. 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 имагинативного познания. К ней, однако, подходят обыкновенно именно с точки зрения имагинативного познания, смешивая реальность Спинозы с «действительностью» или «объективной реальностью» в обычном смысле слова, и сущность с существованием, а необходимое существование с продолжительностью во времени. Чтобы выйти из круга этих недоразумений, необходимо обратить внимание на различие, которое Спиноза делает между содержаниями esse и existere и между видами existentiae; это различие уже отчасти было указано выше (с. 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 (*Eth.* I, pr. 7) есть непосредственное следствие из определения субстан-

<sup>21</sup> «Под атрибутами Бога должно разумеется то, что (по def. 4) выражает сущность божественной субстанции, т. е. то, что к субстанции принадлежит».

<sup>22</sup> Ср. сказанное выше (с. 50) о двойственности определений в результате *Eth.* I, ax. 6.

<sup>23</sup> «Отдельные вещи суть не что иное, как состояния атрибутов Бога, или модусы, каковыми атрибуты Бога выражаются определенным и ограниченным образом».

ции. 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, pr. 8 sch. 2; II, pr. 45 dem. и sch. 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: «*hic per existentiam non intelligo durationem*» [здесь под существованием не подразумеваю длительность] (*Eth.* II, pr. 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*» [поскольку определенным образом существовать и действует, не принимая в расчет ее длительность] (*Eth.* IV, prf.). 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*» (*Eth.* IV, pr. 62 sch.)<sup>24</sup>. Как все содержания неадекватного познания, продолжительность характерна своей неопределенностью: «*Duratio est indefinita existendi continuatio*» [длительность есть неопределенная продолжительность существования] (*Eth.* II. def. 5).

Для выяснения отношения продолжительности или временного существования к необходимому существованию данные имеются, например, в *Eth.* III, pr. 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 особен-

<sup>24</sup> «О длительности вещей (по теор. 31, ч. II) мы можем иметь лишь весьма неадекватное познание, и время существования вещей (по схоласт. теор. 44, ч. II) определяем единственно одним только воображением».

ностях имажинативного познания и времени, как характерного момента имажинативного познания — с другой<sup>25</sup>.

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 detinitione (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 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» (*Eth. I, pr. 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 затронуто 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, pr. 19*: «Deus, sive omnia Dei attributa sunt aeterna» [Бог, или все атрибуты Бога, вечны], — 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, pr. 20 corr.*).

<sup>25</sup> Кроме известного исследования Busse (Ueber 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 existere 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» (р. 194 и др.). Исследования по поводу essentia и existentia у схоластиков см. в журналах: Revue Néo-scholastique, Revue Thomiste. См. также: Baeumker's Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

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, рг. 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: «infinitem ex... multitudine non concludant» [о бесконечности из... множества не заключают] (*Ер.* 81, 1676). 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 познаёт 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 вневчисленности 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 заключает в себе никаких числовых детерминаций.

Любопытно разъяснение *Спинозы* по поводу того, что должно означать для истинного познания выражение «бесконечное». Он высказывает свой взгляд 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: «nullo 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»<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> «Однако мы не можем приравнять [бесконечное] ни к какому числу и выразить... ни Числом, ни Мерой, ни Временем, так как они суть лишь союзники воображения, не могущие быть бесконечными: ибо иначе Число не было бы числом, ни Мера — мерой, ни время — временем».

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» [«между тем, что мы можем лишь постичь интеллектом, но не вообразить, и тем, что можем еще и воображать»] (*Ep.* 12). 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. *Спиноза* указывает, что ответ на вопрос о «множестве» миров ясен из *Eth.* II, рг. 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 с ссылкой на *Eth.* II, рг. 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» [которое я обычно выбираю как более подходящий род доказательства, когда Теорема является отрицательной] (*Ep.* 64). 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.

Об отношении между реальностью субстанции и бесконечностью атрибутов *Спиноза* говорит (*Eth.* I, рг. 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 «*qua formamus ex idea, quam habemus Entis absolute infiniti, et non ex eo quod dentur aut possint dari entia, quae tria quatuor etc. attributa habeant*»<sup>27</sup>.

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 *Фридрих* и за ним *Венцель*<sup>28</sup>. При этом оба, что всего удивительнее, искренне убеждены в том, что этим дружеским камнем медведя пустынноку 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 вневчисленных атрибутах; что же касается ограниченного человеческого познания, то опять-таки *по самой его сущности* как ограниченного познания, оно необходимо должно постигать атрибуты, в некотором определенном числе их, и именно оно постигает два атрибута — *extensio* и *cogitatio* и их модусы. Почему оно постигает два атрибута, это выясня-

<sup>27</sup> «Которую мы образуем из имеющейся у нас идеи абсолютно бесконечного Сущего, а не из того сущего, что дано или могло быть дано, как обладающие тремя, четырьмя и т.д. атрибутами».

<sup>28</sup> *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.

ется *Спинозой* из сущности человека, с одной стороны, и из сущности человеческого духа с его отношениями к бесконечному интеллекту, с другой стороны.

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. *ТПЕ* 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 с. 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 отвлечения некоторого общего свойства от единичных вещей, но в результате своего отвлечения 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 *единными 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, p. 40 sch. 1).

Итак, *notiones communes* истинного познания не зависят от традиционного учения об абстракции; их содержание притом обще для всех тех, кто *умеет 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 «единности» познаваемых им содержаний.*

Положения 37, 38, 39, 40, II части «Этики» в значительной мере разъясняют смысл *communia* для *Спинозы*; *Eth.* II, pг. 40 sch. как бы резюмирует их данные, производя на основе учения о *notionibus communibus* различение *рацио* от *интуиции*.

Из сказанного об атрибутах ясно, что, не будучи абстракциями, они в то же время *не могут, с другой стороны, быть рассматриваемы и как силы субстанции, в смысле, например, Куно Фишера.* Не говоря уже о явном смещении 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: «*Vis, qua substantia se conservat, nihil est praeter ejus essentiam*» (PPCI)<sup>29</sup>, причем как по отношению к субстанции, так и по отношению к модусам, *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 с. 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 части II «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 истин-

<sup>29</sup> «Сила, которой субстанция себя сохраняет, есть не что иное, как ее сущность».

ные 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 *ne* в Боге как *res cogitans*. (См. выше отличие бесконечного модуса – интеллекта от атрибута *cogitatio*: с. 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*, рг. 21 *dem.* и следующие за этим положения «Этики»; также письмо 64 к *Шуллеру*, 1675). 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 *ne* адекватное познание, он *ne* 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 *Eth. II*, рг. 7. 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 *ne* то, что вкладывает *Декарт*. *Спиноза* указывает, например, в *Eth. I*, рг. 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 *ne* «измеримо». Телесная «субстанция», говорит он, приспособляясь к языку *Декарта*, не делима, приписывать ей части было бы абсурдом; мы не должны вводить имгинационных соображений в область истинного познания, иначе мы получаем не истинные идеи, но фикции. (Современные исследователи нередко толкуют пример воды в рассуждении *Спинозы* (*Eth. I*, рг. 15), впадая в ту самую ошибку, для устранения которой он должен служить пособием. *Спиноза* указывает, что вода для нашего имгинативного 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 *nes generatur, nes coguntur*

[ни возникает, ни разрушается], 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 *PPC*, 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 не мыслимо; именно поэтому, как указывает *Спиноза*, он уже в *PPC* 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 имажинативным 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 имажинативным познанием.*

Лев Максимович Робинсон был сыном «петербургского первой гильдии купца», совладельца кондитерской фабрики «Блигкен и Робинсон». После революции эмигрировал. Его комментарий к первым двум частям *Этики*, изданный на немецком языке в 1928 г., давно считается классическим.

Меньше повезло его книге *Метафизика Спинозы*. В коротком Предисловии Робинсон заявил о намерении проникнуть в логику Спинозовской философии — «уразуметь ее, обнять как внутренне непротиворечивое, в себе законченное целое», — резко осудив любителей «прибегать... к допущению безнадежных противоречий, отягощавших якобы концепции философа». Робинсону действительно удалось многое прояснить и дать впечатляюще цельное и глубокое толкование учения Спинозы о Боге и человеческой душе. Однако у нас в стране признания Робинсон не получил. Его убеждение в том, что целью Спинозы было создание «научной религии», не могло не вызвать в советское время резкого неприятия<sup>1</sup>. Чтение *Метафизики Спинозы* затрудняется еще и огромным числом оставленных без перевода цитат (на семи языках).

По техническим причинам нам пришлось сократить текст, пожертвовав авторскими сносками и двумя рассуждениями общего плана в самом конце.

*Список трудов Л. Робинсона (Lewis Robinson):*

1. Untersuchungen über Spinozas Metaphysik / Archiv für Gesellschaft der Philosophie, 1906, 297 sq.
2. Историко-философские этюды. Вып. I: Происхождение кантовского учения об антиномиях. Солипсизм в восемнадцатом столетии. СПб., 1908.
3. Метафизика Спинозы. СПб.: Шиповник, 1913.
4. Наука, философия и религия. Берлин, 1922.
5. Kommentar zu Spinozas Ethik. Einleitung, Kommentar zum ersten und zweiten Teil der Ethik. Leipzig: Felix Meiner, 1928.
6. L'immortalité spinoziste / Revue de métaphysique et de morale, 1932, oct-déc. XXXIX, 4, p. 445–469.

*Андрей Майданский*

<sup>1</sup> Идеологически озабоченную критику в адрес «видного буржуазного исследователя философии Спинозы» Л. Робинсона можно найти, например, у В. В. Соколова (Мировоззрение Бенедикта Спинозы / Спиноза Б. *Избранные произведения*. В 2-х томах. М.: Госполитиздат, 1957. Т. 1. С. 64) и у И. А. Коникова (*Материализм Спинозы*. М.: Наука, 1971. С. 2 и далее).

ЛЕВ РОБИНСОН

# Метафизика Спинозы

Санкт-Петербург: Шиповник,

1913. С. 231–248

## 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* [различаю]. 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 узкоидеалистическом смысле в старой и новой литературе встречаются нередко. Заранее, однако, подобные попытки обречены на неудачу. Слиш-

ком определенно наш мыслитель проводил учение: *Deus est res cogitans*, *Deus est res extensa* [Бог есть вещь мыслящая, Бог есть вещь протяженная], чтобы можно было свести его концепцию к одной из несовместимых с этим учением формул: *Deus est res tantum cogitans* [Бог есть вещь только мыслящая], или *tantum extensa* [только протяженная].

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, с. 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 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 толь-



ко 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 с. 257 и 381). Правда, исчерпать приведенными формулами многогранное, переливающее всеми цветами метафизической радуги, учение Шеллинга – все же нельзя. Оно сбивается нередко также, не трудно 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 первоначально безразличия конечного различия и заключается центр тяжести подобных систем. К ним, например, может быть отнесено учение Филона о безатрибутно-сущем, о Боге-алоюс [бескачественный], продуцирующем, посредством связанных в единый божественный Логос бесконечных сил, δυναμεις [силы], видимый мир; учение Плотина о сверхсущем, сверхмыслимом, чуждом не только материи, но и духу, Едином, излучающем соподчиненные миры разума, духа и материи; учение каббалистов о безграничном, Эн-Софе, эмануирующем 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*<sup>2</sup>, 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 полагававшего рядом с Богом-единством; учение Спенсера о Непознаваемом и т. д.

<sup>2</sup> *Possest* (*posse* + *est*, неологизм Кузанца), дословно: «возможность-бытие». — Прим. А.М.

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 Врисом и идеалистически звучащего определения атрибута в ней. В настоящее время к тому же эта интерпретация достаточно единодушно отвергается.

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 действительная, есть то именно, что «Этика» обозначает, как *essentia actuosa Dei* [деятельная сущность Бога]. Но ведь сущность Бога, так же как и его существование, составляют атрибуты: *attributa essentiam Dei et simul ipsius existentiam constituunt* [атрибуты образуют сущность Бога и вместе с тем самое его существование] (I pr. 20 dem.). И потому, 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* II pr. I sch., действительно, отдельный атрибут обозначается, как *infinita potentia* [бесконечная мощь] или *virtus* [сила, достоинство], и в *Кратком Трактате* II, 19, как *kragte van uytwerkinge* (повидимому и здесь: *potentia* или *virtus agendi* [сила действия]).

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, соотносительно – связи, какое встречаем в реалистических

системах тождества: отношение например между Богом и божественными *δυνάμεις* 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 — первосущность, атрибуты — первосилы: *das Attribut verhält sich zu Gott oder der Substanz wie die Kraft zur Ursache, wie die Urkraft zum Urwesen*<sup>3</sup>. «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. с. 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. [...]

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 т. е. 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* [окультурное качество], 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* несоместимых.

Куно Фишер прав, конечно, когда против эрдмановской теории, отвергающей метафизическую сравнимость Бога-бытия и атрибутов-формпознания, 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

<sup>3</sup> «Атрибуты относятся к Богу или субстанции как сила — к причине, как Первосила — к Первосущности» (нем.).

застывшая только субстанция, а ничто, понятие без содержания, вещь без сущности, т. е. (согласно *Eth.* II def. 2) того, *sine quo res, et vice versa quod sine re, nec esse nec concipi potest* [без чего вещь, и наоборот, что без вещи не может ни быть, ни мыслиться]. Субстанция и ее атрибуты значит: *Deus sive omnia ejus attributa* [Бог или все его атрибуты]. 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 обвиняясь, 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 каббаллисты (напротив: «горе тому, — вещает книга Зогар, — кто осмелится сравнивать его даже с собственными его атрибутами»); не поставил бы *sive* между Богом, тождеством-абсолютом, и миром отдельных 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*

definitio 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 *Eth.* I def. 6)<sup>4</sup>. 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 [которая содержится в природе и определении самой существующей вещи] (*PPC* I ах. II).

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 рг. 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 с. 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 безразлич-

<sup>4</sup> «Чтобы узнать, из какой, среди многих, идеи вещи могли бы выводиться все свойства предмета, я замечу только одно: пусть эта идея или дефиниция вещи выражает действующую причину... Точно так из дефиниции Бога как Существа в высшей мере совершенного, поскольку дефиниция эта не выражает действующей причины (причем я разумею под действующей причиной как внутреннюю, так и внешнюю), я не могу извлечь всех свойств Бога; а вот я определяю: Бог есть существо и т.д. (см. *Eth.* I def. 6)».

ной 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 многородного.* 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* [только в своем роде], а состоит из бесконечно многих, бесконечность и вечность выражающих 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 многообра-

зием 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* [бесконечно бесконечными способами], — здесь доказывается еще в отдельной пропозиции (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)*<sup>5</sup> 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, наипростейшее из возможных решений (потому-то, быть может, так трудно уловимое): различные атрибуты суть различные, внеположные, 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 эманцируются 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 субстанциаль-

<sup>5</sup> «Эта теорема должна быть ясна всякому, если только обратить внимание на то, что из данного определения какой-либо вещи интеллект выводит многие свойства, которые на самом деле необходимо из нее (т.е. из самой сущности вещи) следуют, и тем больше [свойств], чем больше реальности выражает определение вещи, т.е. чем больше реальности охватывает сущность определяемой вещи. Божественная же природа (по деф. 6) имеет абсолютно бесконечные атрибуты».

ного плюрализма. Система же Декарта, рядом с ними, выявляется как посредствующая, поскольку представляет собой систему субстанциального плюрализма и атрибутивного дуализма. Не точна зато и чревата недоразумениями распространенная формула, отношение картезианизма и спинозизма сводящая к тому, что декартовский дуализм субстанции 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, которого 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 инволювируется 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 картезианством. 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», 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». С другой стороны, мы указывали уже прежде, то обстоятельство, что исходное учение о единстве Бога-природы приводит к удовлетворительному ре-



шению 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 [два атрибута мыслятся реально различными], тогда как вещи одному и тому же атрибуту принадлежащие и теперь обозначаются, как в «аксиомах» дополнения к *Краткому Трактату*, отличными лишь модально, не реально. [...]

Монистична, мы видели, система Спинозы в том смысле, что представляет собою систему субстанциального только, не атрибутивного монизма. Иными словами, она монистична не *per 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 [в нем живем, действуем и существуем]. Нигде в более точном смысле Бог не есть *omne esse, praeter quod nullum datur esse* [всё бытие, помимо чего нет никакого бытия] (*ТIE*). 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, в виду 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, Спинозская система количественного или субстанциального монизма должна быть признана наиболее полносильным, соотносительным — наименее уязвимым, выражением монистической мысли вообще.

СЕРГЕЙ МАРЕЕВ

## Спиноза в советской философии

Современный российский спинозист А. Д. Майданский, открывший нам русскую поклонницу Спинозы В. Н. Половцову, отмечал, что «некоторые результаты ее изысканий были восприняты в 20-е годы А. Дебориным и его соратниками»<sup>1</sup>. Симпатии Деборина действительно были на стороне Половцовой и Гегеля, считавшего «геометрический метод» неадекватной формой выражения подлинного содержания учения Спинозы, а именно идеи субстанции как *causa sui*. Быть причиной самой себя — противоречие с точки зрения геометрического метода, который по существу является все той же аристотелевской логикой с ее законом, «запрещающим» противоречие.

Противники Деборина и деборинцев — «механисты», и, прежде всего, Л. И. Аксельрод, наоборот, считали заслугой Спинозы именно то, что он строго держался данного метода. «Вся гряда доказательств, которая так старательно и так педантично приводится Половцовой, — писала Аксельрод, — в пользу того, что *mos geometricus* является лишь формой изложения, не выдерживает, на наш взгляд, ни малейшей критики. Внутренняя сущность всей системы 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»<sup>2</sup>.

Так Спиноза, а с ним и Половцова, оказался, я бы сказал, разменной монетой в известном споре между «механистами» и деборинцами. Спор этот оказался совершенно неплодотворным, потому что те и другие тянули Спинозу на свою сторону, не попытавшись разобраться в самом учении Спинозы и разрешить вопиющее противоречие между сугу-

<sup>1</sup> Майданский А. Русские спинозисты // Вопросы философии. 1998. 1. С. 82.

<sup>2</sup> Аксельрод Л. Спиноза и материализм // Красная Новь. 1925. 7. С. 149. Прим. 7.

бо диалектическим определением субстанции как *причины самой себя* и формально-логическим «геометрическим методом». Спор между деборинцами и механистами был спровоцирован, конечно, не Половцовой, а общим учителем тех и других Г. В. Плехановым, который считал, что весь «современный материализм... представляет собой только более или менее осознавший себя спинозизм»<sup>3</sup>. По свидетельству того же Плеханова, и Ф. Энгельс считал марксизм «родом спинозизма». При этом Плеханов доказывал, что Спиноза был «несомненным материалистом, хотя его и отказываются признать таковым историки философии»<sup>4</sup>.

Однако Плеханов не увидел и не смог показать, в чем *своеобразие* материализма Спинозы. У него материалист Спиноза ничем по существу не отличается от материалистов Гольбаха и Дидро, которые в своем понимании мышления шли, скорее, от Декарта, пытавшегося установить связь между мышлением и физиологией мозга, чем от Спинозы, который пытался установить связь между мышлением и «протяжением». А это уже существенно иная постановка вопроса. Своеобразие материализма Спинозы состоит в том, что это материализм, который не отрицает философского идеализма, а *снимает* его, т. е. снимает абстрактную противоположность идеального и материального. Спиноза признает реальность идеального, в особенности в своем учении о «страстях», где высшей человеческой страстью оказывается *amor Dei intellectualis* — «интеллектуальная любовь к Богу» как беззаветное служение истине.

В противоположность этому, физиологический материализм или полнотью отрицает идеальное, как это было у Гольбаха и Ламетри, или стремится его непосредственно отождествить с материальным, что было характерно для Фейербаха. «*Душа, — пишет он со ссылкой на Лессинга, — не что иное, как мыслящее себя тело, а тело не что иное, как протяженная душа*»<sup>5</sup>. Фейербах не понимает, что душа не может быть *непосредственно* телом, а тело не может быть *непосредственно* душой. В таком виде это — формальное, т. е. «запрещенное» формальной логикой, противоречие.

Здесь, согласно гегелевской диалектической логике, должно быть нечто третье, *опосредствующее* то и другое. Этого способа разрешения противоречий — а в нем, собственно, и состоит суть диалектики, — не знали ни Плеханов, ни его ученик Деборин. У Маркса таким опосредствованием является *деятельность*. Как раз по этому пути пошел Э. В. Ильенков в своей трактовке субстанциального единства мышления и «протяжения» у Спинозы. Не встав на позицию Маркса, трудно увидеть идею деятельности, снимающей противоположности мышления и «протяжения», что и показывает по существу *весь* опыт изучения Спинозы до Ильенкова.

Не увидел этой идеи и В. В. Соколов — официальный советский «спинозист», пребывающий в этом статусе до сих пор. Не увидел он

<sup>3</sup> Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. М., 1956. Т. 2. С. 339.

<sup>4</sup> Там же. Т. 1. С. 487.

<sup>5</sup> См.: Фейербах Л. История философии. М., 1967. Т. 1. С. 383.

ее потому, что смотрел на Спинозу через «диаматовские», вульгарно-материалистические очки. По этой причине он и отлучил Спинозу от марксизма. «В нашей литературе, — писал Соколов в 1957 году во вводящей статье к сочинениям Спинозы в двух томах, — отождествление им природы с богом часто именуется “теологическим привеском”. Следует признать неудачным этот восходящий к Плеханову термин, потому что он приводит к мысли, что понятие бога чисто внешне, механически пристегнуто Спинозой к его материалистическим философским построениям и вводится философом исключительно в целях маскировки своего материализма. Не случайно у Плеханова эта формула породила другую, еще более неправильную, согласно которой марксизм есть род спинозизма, т. е. марксизм есть спинозизм, освобожденный от его “теологического привеска”»<sup>6</sup>.

«Формула», согласно которой марксизм есть спинозизм, придумана не Плехановым, как подает это Соколов, а, как уже говорилось, Энгельсом. Плеханов передает свой разговор с Энгельсом:

*«Так, по-вашему, — спросил я, — старик Спиноза был прав, говоря, что мысль и протяжение не что иное, как два атрибута одной и той же субстанции?» — «Конечно, — ответил Энгельс, — старик Спиноза был вполне прав»*<sup>7</sup>.

По сути В. В. Соколов совершает здесь подлог. Конечно, можно предположить, что подлог совершил сам Плеханов, приписав Энгельсу собственное понимание. Но дело в том, что Плеханову это было не нужно, поскольку сам он понимал марксизм не в духе Спинозы, а в духе Фейербаха и французских материалистов. Что же касается Энгельса, то он — спинозист не только в разговоре с Плехановым. Во введении к *Диалектике природы* Энгельс пишет о том, что «материя во всех своих превращениях остается вечно одной и той же, что ни один из ее атрибутов никогда не может быть утрачен и что поэтому с той же самой железной необходимостью, с какой она когда-нибудь истребит на Земле свой высший цвет — мыслящий дух, она должна будет его снова породить где-нибудь в другом месте и в другое время»<sup>8</sup>.

Мышление есть *атрибут* мировой материи, а не «функция» мозга, к чему склонялся Плеханов и что потом будет отстаивать «диамат». Хотя этот атрибут и проявляет себя также и в форме особой телесной организации земного человека, в том числе и как «функция» его мозга. Именно как атрибут мировой материи мышление не может исчезнуть, так же как и ее другой атрибут — протяжение, то есть сама материя. Соколов бросает Спинозе тот упрек, что у него совершенно не идет речь о *происхождении*, о *генезисе* мышления и сознания. Это действительно так,

<sup>6</sup> Соколов В.В. Мировоззрение Бенедикта Спинозы // Спиноза Б. Избранные произведения. М., 1957. Т. I. С. 25.

<sup>7</sup> Плеханов Г.В. Сочинения. М.—Л., 1928. Т. 2. С. 43.

<sup>8</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 20. С. 363.

и причина понятна: поскольку мышление — атрибут, оно не может *происходить*, как не может происходить вечность или бесконечность. Могут происходить и исчезать только *конечные* вещи, например, человеческое мышление. Здесь, на Земле оно когда-нибудь исчезнет, как исчезнет сама Земля. Но не может исчезнуть мировая материя, как и не может она «произойти». Иначе это был бы христианско-библейский креационизм, который и Спинозой, и Энгельсом отвергается.

Материализм Маркса действительно, тут Энгельс абсолютно прав, лежит в русле спинозизма. «Материя, — писал Маркс, — есть субъект всех изменений»<sup>9</sup>. Иначе говоря, *материя есть субстанция* — причина самой себя. В свое время Ленин отметил, что надо углубить понятие материи до понятия субстанции, чтобы понять причины явлений. Маркс углубил понятие материи до понятия *материального общественного бытия*, которое, прежде всего, есть материальное общественное производство. У него идея субстанции как единства «природы творящей» и «природы сотворенной» находит свое воплощение и развитие в материалистическом понимании истории. Последняя сама себя творит посредством деятельности людей. Люди одновременно и творят обстоятельства, и подчиняются им. Они и актеры, и авторы собственной драмы.

Деборин только позже обратит внимание на это. Во ввводной статье к первому советскому изданию *Малой логики* Гегеля он осторожно заметит: «Не будет, быть может, преувеличением сказать, что мысли Гегеля о роли *орудий, труда, техники и человеческой практики* вообще дали известный толчок Марксу в выработке последним своего собственного мировоззрения»<sup>10</sup>. Здесь Деборин делает попытку перейти от материализма Плеханова к материализму Ленина, который сразу же понял, что материалистическое понимание истории у Маркса идет от Гегеля, а не от французского материализма и не от Фейербаха, у которого материализм полностью расходится с историзмом.

Однако Деборин не сумел связать мысли Гегеля о роли орудий, труда, техники и человеческой практики со спинозовской идеей субстанции. И это следствие того, что он не смог диалектически снять противоположность мышления и протяжения. Деборин сводит понятие субстанции только к одному из ее атрибутов — к «протяжению».

Деборин как будто бы не отказывается от понятия субстанции. Но по существу, вместо того чтобы «углублять» понятие материи до понятия субстанции, он наоборот — редуцирует понятие субстанции до понятия материи. «В материалистической “системе” логики, — пишет он, — центральным понятием должна являться *материя* как субстанция. Она будет служить *исходным пунктом* и *завершением* всей логики, представляя собою на высшей ступени конкретное единство всех своих определе-

<sup>9</sup> Там же. Т. 2. С. 143.

<sup>10</sup> Деборин А.М. Гегель и диалектический материализм (вводная статья) // Гегель Г.В.Ф. Сочинения. М.—Л., 1930. Т. I. С. LXVII.

ний, всех связей и опосредствований. Стало быть, истинная сущность, реальное основание и подлинная действительность есть, с нашей точкой зрения, материя как субстанция»<sup>11</sup>.

Но материя является субстанцией только тогда, когда она является *субъектом всех своих изменений*. И она не может стать субъектом *всех* своих изменений, не став *мышлением*. Как раз против этого Деборин возражает. «Мы возражаем, — пишет он, — против перехода от действительности к понятию как к онтологической категории, а не как к высшей ступени в *процессе познания*. Понятие для нас является не онтологической категорией, а чисто логической или гносеологической категорией, при посредстве которой *мы, люди*, познаем действительность»<sup>12</sup>.

Это Деборин «возражает» Гегелю. Он возражает против того, что действительность, согласно Гегелю, переходит к «онтологическому» понятию — хотя у Гегеля различие между «онтологией» и «гносеологией» *снято* в Логике, которая изображает движение и самой действительности, и познающего мышления. И это как раз и есть развитие спиновской идеи субстанции. Но если даже понятие — «гносеологическая» категория, это не снимает вопроса о том, *как* мы переходим от действительности к понятию. Полное отделение «гносеологии» от «онтологии», как это показал уже Кант, делает совершенно невозможным переход к понятию, то есть познание действительности.

Отделив «онтологию» от «гносеологии», материю от субъекта, т. е. выхолостив Спинозу, Деборин как раз и заложил основы того «диамата», который до сих пор остается у нас господствующим представлением о «философии». Подобные представления до сих пор не позволяют понять основную идею Спинозы о субстанциальном единстве материи и мышления. В советской философии только два человека развивали идею марксизма как спинозизма — Лев Семенович Выготский и Эвальд Васильевич Ильенков. И оба до сих пор остаются непонятыми с их «спинозизмом».

Дискуссии же вокруг Спинозы в 20-х годах прошлого века имели своим положительным следствием, пожалуй, только то, что были выпущены новые издания главных работ Спинозы, в подготовке которых принимал участие В. К. Брушлинский. Кроме того он написал одну небольшую статью, посвященную философии Спинозы, не содержащую никаких серьезных новаций<sup>13</sup>. После разгрома деборинской группы в 1931 году, Брушлинский уже ничего своего больше не писал, а целиком посвятил себя переводу и изданию сочинений Маркса и Энгельса.

Существуют, таким образом, две традиции в толковании философии Спинозы в советской философии. «Диаматовская» традиция не видит и не принимает главного в Спинозе — идею *субстанциального единства*

<sup>11</sup> Там же. С. ХС.

<sup>12</sup> Там же. С. ХСII.

<sup>13</sup> См.: *Брушлинский В.К.* Спинозовская субстанция и конечные вещи // Под знаменем марксизма. 1927. 2—3. С. 56—64.

мышления и «протяжения», идеального и материального. Постановка проблемы не выходит тут за пределы картезианского дуализма двух субстанций, за пределы отношения сознания к мозгу. И отсюда критическое отношение к Спинозовскому решению вопроса.

Характерной в этом плане является позиция известного советского философа и психолога, в прошлом кантианца, Сергея Леонидовича Рубинштейна, которая колеблется между «диаметом» и спинозизмом. Для преодоления дуализма, считает Рубинштейн, необходимо учесть не только зависимость сознания от мозга, от органического «субстрата», как он выражается, но и зависимость «от объекта». «Мозг, нервная система составляют материальный субстрат психики, но для психики не менее существенно отношение к материальному объекту, который она отражает. Отражая бытие, существующее вне и независимо от субъекта, психика выходит за пределы внутриорганических отношений»<sup>14</sup>.

Иначе говоря, психика, сознание отражают не состояния мозга, «внутриорганические отношения», а бытие, существующее вне и независимо от субъекта. «Вульгарный материализм, — пишет Рубинштейн, — пытается свести решение психофизической проблемы к одной лишь первой зависимости. В результате приходят к представлению об однозначной детерминированности сознания изнутри одними лишь внутриорганическими зависимостями»<sup>15</sup>.

Но «вульгарный материализм» не отрицает «отражения» внешнего мира в «мозгу». Он просто не может объяснить, как это происходит, как внешний материальный мир принимает форму идеального образа. «Иногда, — пишет Рубинштейн, — особенно отчетливо у Б. Спинозы — этот второй гносеологический аспект психофизической проблемы, выражающийся в зависимости сознания от объекта, вытесняет или подменяет первую функционально-органическую связь психики с ее «субстратом»»<sup>16</sup>.

На самом деле Спиноза не «вытесняет» и не «подменяет» связь психики с мозгом «гносеологическим аспектом» — он абстрагируется от нее, как абстрагируется искусствовед от связи устройства ног балерины с содержанием ее танца, поскольку оно зависит не от устройства ног, а от совсем других вещей. Спиноза понял, что в рамках отношения «сознание (душа) — мозг» психофизическая проблема вообще не решается. Это не означает, что Спиноза вообще не видел связи мозга и сознания. Он просто понял, что здесь имеет значение не только мозг, как один из органов тела, но и устройство тела в целом. «Каково тело, — отмечал Спиноза, — таково и душа, идея, познание и т. д.»<sup>17</sup>. «Человеческое тело может весьма многими способами двигать и располагать внешние тела»<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. СПб., 2005. С. 25.

<sup>15</sup> Там же. С. 25–26.

<sup>16</sup> Там же. С. 26.

<sup>17</sup> Спиноза Б. Краткий трактат о боге, человеке и его блаженстве. М., 1932. С. 99.

<sup>18</sup> Спиноза Б. Избранные произведения. М., 1957. Т. I. С. 420.



Спиноза, таким образом, ставит мышление в зависимость от устройства *всего* человеческого тела, а не только от устройства одного из органов человеческого тела. И этот орган обеспечивает движение человеческого тела среди других тел. Но при каких условиях это движение превращается в *идеальное* движение, то есть в собственно мышление, и, соответственно, при каких условиях мозг становится органом мышления, это зависит не от «органа», а от *условий*.

Вульгарный материализм, о котором пишет Рубинштейн, можно назвать также *физиологическим* материализмом. И этот физиологический материализм проявляется в том, что решение проблемы мышления связывают с прогрессом физиологии высшей нервной деятельности. Это очень наивно проявляется у Соколова, когда он связывает недостаточность трактовки мышления у Спинозы с низким развитием естествознания в его время. «Стремясь к естественному объяснению всех явлений природы, — пишет Соколов, — Спиноза и человеческое мышление считает естественным свойством, проявлением атрибута мышления бесконечной субстанции — природы. Однако метафизическая, неисторическая точка зрения Спинозы, объясняемая состоянием научных знаний его эпохи, поставила перед ним непреодолимые трудности в объяснении *происхождения* сознания. Низкий уровень развития естественных наук, особенно биологии, полное отсутствие знаний о происхождении человека являются причиной того, что Спиноза, говоря о различии, существующем между психикой (“душой”) животного и человеческим интеллектом, не может указать никаких моментов связи, существующей между ними. Именно поэтому философ не в состоянии дать сколь угодно удовлетворительное решение вопроса о происхождении человеческого сознания с его высшим проявлением — рациональным, логическим мышлением — из субстанции как первопричины»<sup>19</sup>.

Это по меньшей мере странно, поскольку древние, у которых были самые фантастические представления о физиологии, согласно логике Соколова, должны были иметь такие же фантастические представления о мышлении. Аристотель действительно считал, что мозг вообще не может быть органом мышления, потому что в нем нет крови. Но именно Аристотель впервые совершенно четко высказался о том, что предмет «первой философии», названной впоследствии «метафизикой», является *мышлением*. Философия есть, по Аристотелю, мышление о мышлении. И Аристотеля все признают отцом-основателем *логики*, которая как-никак есть наука о мышлении. Значит он что-то важное уже понял в этом предмете.

Мышление есть предмет философии и психологии, но не физиологии. И даже очень хорошее знание физиологии не дает никакого преимущества в понимании мышления. Иван Петрович Павлов, конечно же, знал физиологию высшей нервной деятельности лучше чем Спиноза, но его суждения о мышлении и сознании — это детский лепет, в срав-

<sup>19</sup> Соколов В.В. Цит. соч. С. 34.

нении со Спинозой. А Соколов отдает здесь пальму первенства Декарту, поскольку тот лучше Спинозы знал физиологию. «Читатель, — пишет он, — не найдет в произведениях Спинозы почти никаких очерков, посвященных физиологии животных и человека. В этом отношении Спиноза как ученый стоял позади Декарта, сделавшего значительный вклад в эту отрасль научных знаний»<sup>20</sup>.

Тут опять же напрашиваются параллели: в произведениях Гегеля читатель тоже не найдет почти никаких очерков, посвященных физиологии животных и человека, но это не значит, что Гегель проигрывает сравнение с Декартом. Спиноза смог продвинуться в решении проблемы мышления именно потому, что он отступил от декартовского физиологического объяснения и поставил проблему мышления совершенно иначе.

«Единство души и тела, с точки зрения Спинозы, — пишет Рубинштейн, — основывается на том, что тело индивида является объектом его души»<sup>21</sup>. И здесь он цитирует Спинозу: «Что душа соединена с телом, это мы доказали из того, что тело составляет объект души». Это теорема 21 части II *Этики*: «Эта идея души соединена с душою точно так же, как сама душа соединена с телом». Но как именно соединена идея души с самой душой у Спинозы, этого Рубинштейн не показывает. «Идея» у него — не «отражение» внешней вещи, а некий порождающий принцип, как это и было с самого начала у Платона.

Иначе говоря, здесь не «гносеологическая» связь, как ее трактует Рубинштейн, а *субстанциальная*. «Гносеологическая» связь идеи и ее «объекта» появляется только в эмпирической традиции у Локка и Юма. Спиноза противостоял этой традиции, а потому он не мог «подменять» «связь структуры и функции» «идеальной, гносеологической связью идеи и ее объекта». У него, о чем было уже сказано, вообще нет разделения на «гносеологию» и «онтологию», как и в классической немецкой философии от Канта до Гегеля. Тут С. Л. Рубинштейн, безусловно, следует «диаматовской» традиции.

В русле «диаматовской» традиции писал о Спинозе и академик М. Б. Митин. Он, как было принято в то время, много пишет о материализме и атеизме. Но даже у Митина идея субстанции как *causa sui* связывается с диалектическим материализмом. «Диалектический материализм, — читаем мы у Митина, — устанавливает не только то, что материя, природа, имеет причину в самой себе, но и то, что в силу внутренних, присущих ей противоречий материя, природа, объективный мир обладает *самодвижением*»<sup>22</sup>.

Митин отмечает также диалектический, внутренне противоречивый характер основного понятия Спинозы — понятия субстанции как причи-

<sup>20</sup> Там же. С. 41.

<sup>21</sup> *Рубинштейн С.Л.* Цит. соч. С. 26.

<sup>22</sup> *Митин М.Б.* Спиноза и диалектический материализм // Боевые вопросы материалистической диалектики. М., 1936. С. 109.

ны самой себя. С точки зрения логики механизма самодетерминация невозможна, противоречива. Самодетерминация, самодвижение, самопорождение — это, безусловно, хорошо. Но где же при этом мышление? До этого Митин, как и вся советская философия до Ильенкова, не дошел. А как раз это отмечал Энгельс как основное в субстанциальной трактовке материи. Субстанция у Спинозы не только движет сама себя, но она и *мыслит сама себя*. Обладая мышлением *всегда*, как и протяжением.

До такого определения субстанции, когда она не только причиняет сама себя, движет сама себя, но и *мыслит* сама себя, не доходят ни Деборин, ни Рубинштейн, ни Соколов. До этого доходят только Выготский и Ильенков. Чтобы освоить эту идею Спинозы, надо было (и все еще надо) пройти и через Гегеля, потому что только Гегель создал логику, соответствующую понятию субстанции, — диалектику. Только последняя дает ключ к пониманию субстанции как *единства* противоположностей, как противоречия. «Современная буржуазная философская мысль, — пишет Деборин, — “поднялась” до признания принципа *противоположности*, но в общем далека от признания принципа *противоречия*, снимающего и разрушающего противоположности»<sup>23</sup>.

Здесь, правда, непонятно, что значит «разрушающего» противоположности? Возможно, вкралась опечатка, и автор хотел сказать «разрешающего» противоположности. Потому что *снятие* противоположностей не означает их «разрушения», а означает, что находится нечто *третье*, внутри которого противоположности взаимно полагают друг друга. Это третье для противоположностей мышления и «протяжения» было найдено впервые Гегелем в *труде*. Величие гегелевской *Феноменологии*, по Марксу, заключается в том, что Гегель «понимает... человека как результат его *собственного труда*»<sup>24</sup>. Человек своим трудом производит сам себя: он и *объект*, и *субъект* своей собственной деятельности, он — «природа творящая» и «природа сотворенная». Такая точка зрения на человека и на субстанцию не нуждается в потустороннем Творце. В этом русле мыслили и Выготский с Ильенковым.

Проблема неразрешима в том случае, если мышление и «протяжение» с самого начала полагаются как две независимые реальности, как *две субстанции*. Так обстояло дело у Декарта. А Деборин «разрешает» («разрушает») данное противоречие тем, что ликвидирует («разрушает») одну из противоположностей, а именно субъективность, мышление, списывая ее на «гегельянщину».

Суть монизма Спинозы состоит, прежде всего, в том, что мышление и протяжение поняты им не как особые реальности, а как определения одной и той же реальности. «Он, — пишет в связи с этим Гегель, — понимал поэтому оба определения как атрибуты, т. е. как такие, которые не имеют отдельного существования, в-себе-и-для-себя-бытия, а даны лишь

<sup>23</sup> Деборин А.М. Цит. соч. С. ХСIV.

<sup>24</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 42. С. 158–159.

как снятые, как моменты; или, правильное сказать, они для него даже и не моменты, ибо субстанция совершенно лишена определений в самой себе, а атрибуты, равно как и модусы суть различения, делаемые внешним рассудком»<sup>25</sup>.

Философия Гегеля, согласно Марксу, есть соединение субстанции Спинозы и фихтевского самосознания. Но Деборин в Гегеле совершенно не видит спинозизма, как не видит в нем и фихтеанства, то есть субъективности, «яйности», личного, индивидуального начала. Он видит в ней только Абсолют, Бога, от которых шарахается как черт от ладана, не замечая в этом ничего рационального. Так продолжалось в «диамате» вплоть до самого последнего советского учебника философии под редакцией академика И. Т. Фролова, в котором Спиноза представлен как картезианец-дуалист.

Л. С. Выготский был первым из советских философов (он именно философ, а отнюдь не только психолог), кто понял, что суть спинозизма составляет *субстанциальное единство мышления и «протяжения»*, и что в этом состоит ключ к решению фундаментальных проблем психологии. М. Г. Ярошевский, например, в своей книжке о Выготском утверждает, что Спиноза не мог оказать и по сути не оказал положительного влияния на творчество Выготского, потому что «философия Спинозы принадлежала другому веку — веку триумфа механистического детерминизма и бескомпромиссного рационализма — и, вопреки надежде Выготского (страстного почитателя Спинозы со студенческих лет), не могла решить проблемы, которые требовали новой методологии»<sup>26</sup>.

Выготского интересует у Спинозы не механистический детерминизм и не «геометрический метод», что является *пребодящим* в философии Спинозы. Его интересует субстанциальное единство мышления и «протяжения». С этим он связывал будущее и философии, и психологии. Вот что писал Выготский о Спинозе в своем дневнике:

«Центр.<альная> проблема всей психологии — свобода.

Оживить спинозизм в марксистской психологии.

От великих творений Спинозы, как от далеких звезд, свет доходит через несколько столетий. Только психол.<огия> будущего сумеет реализовать идеи Спинозы»<sup>27</sup>.

Эти же идеи Спинозы спустя тридцать лет развивает Ильенков.

Выготский очень четко отделяет позицию Спинозы от позиции Декарта. «Конечно, факт, — пишет он, — 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

<sup>25</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 175.

<sup>26</sup> Ярошевский М.Г. Л. С. Выготский: в поисках новой психологии. СПб., 1993. С. 97.

<sup>27</sup> Выготский Л.С. Два фрагмента из записных книжек Л. С. Выготского // Вестник РГГУ. Психология. 2006. 1. С. 295.

между собой так, как связаны утверждение и отрицание, тезис и антитезис. Великий гений, как говорит Г. Гейне, развивается с помощью другого великого гения не столько путем ассимиляции, сколько путем борьбы. Один алмаз шлифует другой. Так, философия Декарта ни в коей мере не породила философию Спинозы, но, скорее, требовала ее возникновения»<sup>28</sup>. И это дает возможность Выготскому, соответственно, в самом марксизме, в самой советской философии, выделять две «линии»: одну, условно говоря, картезианскую, а другую — спинозистскую.

Он, например, прямо связывает позицию Плеханова с картезианским дуализмом. Плеханов, по словам Выготского, не определил конкретно ту точку *x*, в которой сходятся материальное и идеальное. Плеханов стоит, как считает Выготский, на позициях психофизического параллелизма<sup>29</sup>. Если встать на картезианскую точку зрения — а это точка зрения и французских материалистов, и Фейербаха, — тогда приходится в *материальном* теле мозга искать ту «шишковидную железу», в которой сходятся материальное и идеальное, «протяжение» и мышление.

Выготский был первым, кто выступил против «диамата», причем не с идеологической, — таких выступлений было достаточно, — а с сугубо научной критикой. Однако две основные «спинозистские» работы Выготского — *Исторический смысл психологического кризиса* и *Учение об эмоциях* — остались неопубликованными. Когда они были опубликованы, в ГУЛАГ за такие вещи уже не отправляли, да и отправлять было некого, но стена непонимания и даже глухого раздражения продолжает окружать эти работы до сих пор.

Выготский развивает гегелевское понимание спинозизма как *монизма*. А суть монизма Спинозы, повторимся, состоит, прежде всего, в том, что мышление и «протяжение» поняты им не как особые реальности, а как определения одной и той же реальности. Гегель понял спиновское единство мышления и «протяжения» как диалектическое единство *противоположностей*: мышление не существует без «протяжения» так же, как и «протяжение» не существует без мышления, как не существует северный полюс магнита без южного, и наоборот. Поэтому само понятие субстанции глубоко диалектично: она причина самой себя. В этом же состоит и колоссальное противоречие Спинозы: понятие «причины себя» совершенно несовместимо с механическим детерминизмом, который абсолютно *линеен* — там причина всегда причина, а следствие — всегда следствие. Это диалектическое понятие по сути несовместимо и с сознательно принятым Спинозой «геометрическим методом», то есть со старой как мир аристотелевской логикой, «запрещающей» противоречие.

<sup>28</sup> *Выготский Л.С.* Собрание сочинений. М., 1984. Т. 6. С. 161–162. Выготский здесь почти буквально воспроизводит соответствующее место из работы Г. Гейне «К истории религии и философии в Германии». См.: *Гейне Г.* Сочинения. М., 1958. Т. 6. С. 64.

<sup>29</sup> См.: *Выготский Л.С.* Собрание сочинений. Т. 1. С. 398.

В творчестве Э. В. Ильенкова нигде не заметно явных следов влияния Л. С. Выготского. Взгляды его формировались непосредственно под влиянием работ Маркса и немецкой классической философии. Тем не менее и творчество Ильенкова, и творчество Выготского лежат в русле одной и той же традиции. «Вообще, надо сказать, — отмечает А. В. Сурмава, — что два гениальных мыслителя Л. С. Выготский и Э. В. Ильенков абсолютно сходятся в их мировоззренческих позициях, оба были материалистами и диалектиками, оба огромное значение придавали теоретическим идеям Б. Спинозы. Вплоть до того, что оба оставили после себя незавершенные рукописи, целиком посвященные этому величайшему философу»<sup>30</sup>.

Ильенков не просто продолжил в советской философии «линию» Спинозы. Он Спинозу, можно сказать, нам впервые открыл. До Ильенкова советская философская публика знала Спинозу — механичeskого детерминиста или Спинозу-атеиста. Последние советские и первые постсоветские учебники Спинозу толковали, в духе «диамата», как дуалиста-картезианца. «Диаматовская», а по существу декартовская постановка проблемы настолько укоренилась в философском (и нефилософском) сознании, что иной себе просто не представляют. Например, А. А. Столяров пишет про стоиков: «Для Стои были насущны те самые вопросы, на которые мы до сих пор не имеем ответа: как в телесном веществе мозга возникает и функционирует то, что называется “сознанием”, каков физиологический механизм целеполагания и т. д.»<sup>31</sup>.

Для Ильенкова же Спиноза, прежде всего, *монист*. «Гениальность решения вопроса об отношении мышления к миру тел в пространстве вне мышления (т. е. вне головы человека), — пишет он, — сформулированного Спинозой в виде тезиса о том, что “мышление и протяженность — это не две субстанции, а лишь два атрибута одной и той же субстанции”, трудно переоценить. Такое решение сразу же отбрасывает всевозможные толкования и исследования мышления по логике спиритуалистических и дуалистических конструкций»<sup>32</sup>.

Монизм Спинозы и преодоление дуализма Декарта Ильенков видит в перемене всей точки зрения на природу человеческого мышления (Ильенков считал, что предметом вообще *всей* классической философии является мышление). Перемена состояла в том, что мышление рассматривается Спинозой не в отношении к мозгу, а в плане *деятельности* «мыслящего тела». Мышление по Спинозе не только осуществляется *через* деятельность, но оно само и есть деятельность. Причем это пре-

<sup>30</sup> Сурмава А.В. Полтора кило мозгов или живое мыслящее тело? (Взгляд на психологию через призму психофизической проблемы) // Вопросы психологии. 2006. 1. С. 143.

<sup>31</sup> Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 40.

<sup>32</sup> Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. 2-е изд., доп. М., 1984. С. 36.

жде всего внешняя, предметная, как ее называли в советской психологии, деятельность.

С учением Спинозы Ильенков связывает не вчерашний день философии, а будущий<sup>33</sup>. Его понимание Спинозы лежит в русле той традиции, которая характерна для немецкой классической философии, в особенности для Гегеля. «Разум, — отмечается уже в самом начале *Феноменологии*, — есть *целесообразное действование*»<sup>34</sup>. Спиноза не случайно был так дорог и Гегелю, и Ильенкову. Это все одна и та же «линия» — условно говоря, антидиаматовская.

Если «человеческая душа воспринимает всякое внешнее тело как действительно (актуально) существующее только посредством идеи о состояниях своего тела»<sup>35</sup>, то уже этим самым состоянием моего тела и мои мысли о вещах «скоррелированы» в понятии человеческого мышления как деятельности с вещами по их собственной логике. В понятие мышления у Спинозы с самого начала входят тело («мыслящее тело») и внешняя вещь. Декартовское понятие мышления, наоборот, таково, что здесь мышление с самого начала оторвано и от «мыслящего тела», и от внешней вещи. Поэтому здесь и приходится решать (по сути неразрешимую) проблему «корреляции», с одной стороны, движений моей души с движениями моего тела, а с другой — порядка и связи идей с порядком и связью вещей.

Argumentum ad oculos в пользу именно такого понимания Ильенков увидел в простом случае. Слепоглухонемая девочка гуляла вдоль оврага с воспитателем, а затем, придя домой, вылепила этот овраг из пластилина. Этим самым она подтвердила, что получила «адекватную идею» оврага. Как она его воспринимала? Через «состояния своего тела»? То есть совершая движение, — вполне телесное движение, — по контуру вещи вне ее тела. Глазами она воспринимать его никак не могла.

Ильенкову иногда возражают и говорят, что это *внешняя* форма. И что животные тоже могут совершать движение по форме и расположению тел в пространстве, а значит для понимания *человеческого* мышления этого недостаточно, потому что человек способен схватывать *внутреннюю* форму вещей. Но при этом не обращают почему-то внимания на то, что Спиноза через способность двигаться по логике и расположению вещей в пространстве определял не специфически человеческое мышление, а мышление как способность *общую* и людям, и животным. В этом Ильенков всегда отдавал себе отчет. Никто, кроме него почему-то до сих пор не обратил внимания на то, что у Спинозы, когда он определяет человеческое мышление как модус бесконечного мышления Бога,

<sup>33</sup> «Оценить полной мерой действительное величие и значение философии Бенедикта Спинозы человечеству, пожалуй, еще только предстоит» (Опередивший свое время // *Ильенков Э.В.* Философия и культура. М., 1991. С. 107).

<sup>34</sup> *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. СПб., 1992. С. 11.

<sup>35</sup> *Спиноза Б.* Избранные произведения. Т. 1. С. 429.

сделана существенная оговорка: «Все, что было нами изложено до сих пор, имеет лишь общее значение и относится к человеку не более, чем к другим индивидуумам, которые, хотя и в различных степенях, однако же все одушевлены»<sup>36</sup>.

Ясно, что, по Спинозе, мыслить способны только одушевленные индивидуиды. Соответственно, неодушевленные мыслить не способны. Камень не может мыслить. Поэтому отпадают нелепые обвинения Спинозы в «гилозоизме», например у Соколова. Ясно также, что мышлением могут обладать только тела, индивидуумы, способные к активному произвольному движению. И дальше Спиноза определяет *человеческое* тело и *человеческое* мышление. Однако у самого Спинозы трудно понять, чем человеческое мышление отличается от мышления животных. Чтобы эту разницу увидеть, надо взглянуть на Спинозу не глазами физиологических материалистов, а глазами Гегеля и Маркса. Только Ильенков сумел это сделать, в этом и проявилось величие его ума.

Где же, по Ильенкову, начинается *человеческое* мышление? Спиноза и здесь подсказывает решение. Адекватную идею круга, говорит он, мы получаем не тогда, когда мы движемся по кругу, или когда мы зрительно воспринимаем круглое тело, а тогда, когда *чертим круг*. Тут мы имеем уже не просто отражение внешней формы и расположения вещей во внешнем пространстве, а *идеальное* отражение — отражение *через деятельность, порождающую вещи, которых нет вообще в природе*. Слепоглухая девочка *идеально* отразила контур оврага не тогда, когда она двигалась вдоль оврага — так может двигаться и животное, — а когда она *вылепила* контур оврага из пластилина, чего уже не сможет сделать никакое животное. У человека органом отражения внешнего мира являются не только глаза, и не только мозг, но и *рука*. Если бы у нас вместо рук были копыта, как заметил кто-то из французских материалистов, мы только бегали бы вдоль оврага и щипали травку.

Ильенков объяснил Спинозу тем, что «снял» его учение в более конкретной и развитой системе понятий. Поэтому и получается так, что если Спинозу воспринимать буквально, то Спиноза, *так* понятый, оказывается непохожим на Спинозу Ильенкова.

<sup>36</sup> Там же. С. 414.



АНДРЕЙ МАЙДАНСКИЙ

## О «деятельной стороне» учения Спинозы

### I

Сквозь весь посвященный Спинозе раздел Лекций по истории философии Гегель проводит один суровый упрек: «у Спинозы не получается никакой жизни, духовности и деятельности»<sup>1</sup>. Бездеятельна, пассивна, мертва спинозовская субстанция. Гегель не пожалел для нее красочных эпитетов: «окаменелая» и «окостенелая», «неподвижная и застывшая», «эта темная бесформенная бездна» (*dieser finstere, gestaltlose Abgrund*), в которой «гибнет всякая самостоятельная жизнь»... Но лишь тот, кто отважился заглянуть в эту гиблую бездну, делается философом: «Быть спинозистом, это — существенное *начало* всякого философствования»<sup>2</sup>.

Историки философии, похоже, проглядели скрытый смысл этого сомнительного комплимента. Несколькими строками выше субстанция Спинозы приравнивалась к категории бытия у элеатов. Именно «чистое бытие», тождественное с «ничто», кладет начало науке логики, а вместе с тем и *логическое* начало «философствованию». Отсчет истории логики у Гегеля ведется, вопреки хронологии, не от диалектического понятия Логоса, давшего имя этой науке. За точку отсчета им принято метафизическое *das reine Seyn*. И ту же самую стерильную абстрак-

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. СПб.: Наука, 1994. Кн. 3. С. 370.

<sup>2</sup> Там же. С. 347. Дословный перевод прозаичнее: «Если приступаешь к философствованию, то надлежит сначала быть спинозистом (*Wenn man anfängt zu philosophieren, so muß man zuerst Spinozist sein*)». Тут нет ни курсива, ни квантора «всякий», ни оборота «существенное начало»; все перечисленное — личный вклад переводчика, Б. Столпнера, в сокровищницу гегелевской мысли.

цию, die absolute Indifferenz, он усмотрел в Спинозовском понятии Бога, Природы, субстанции.

*Мыслить абстрактно* — вот что такое «быть Спинозистом», равно как и быть элеатом. Какой там «глубоко почтительный реверанс»<sup>3</sup> — скорее уж *coup de grâce*... Гегель собственноручно *выхолостил* Спинозовскую субстанцию, эту вечно деятельную «Натуру натуранс» — порождающую Природу. Вышиб из нее дух.

По всей видимости, и Маркс был солидарен с гегелевской оценкой философии Спинозы. Иначе разве он написал бы, что «дейтельная сторона» (die tätige Seite) развивалась ранее сплошь одними идеалистами<sup>4</sup>?

Полистайте «Этику» — там маршируют армии слов «действовать» (agere), «действие» (actus), «деяние» (actio) и прочих того же корня. В дефиниции идеи разъясняется: это ни в коем случае не пассивное восприятие внешней вещи, но — «деяние души» (actio mentis). Природа аффектов заключается в том, что они увеличивают или уменьшают способность к действию (agendi potentia). Если речь о причинах, то о «действующих» (causae efficientes): никаких иных причин — ни формальных, ни материальных, ни целевых — великий детерминист не признавал.

Как вообще человек, знакомый с теоремами: «нет ничего, из природы чего не вытекало бы какого-либо действия», «чем более вещь действует, тем она совершеннее», и «кто имеет тело, способное ко многим действиям, тот имеет душу, большая часть которой вечна»<sup>5</sup>, — мог полагать, что в философии Спинозы нет «дейтельной стороны»?! Уму непостижимо.

Спинозизм с ног до головы есть *философия Дела*. Это понимал еще Гёте, как известно, называвший себя учеником Спинозы. Не в «Этике» ли нашелся первообраз фаустовского «im Anfang war die That»?<sup>6</sup> Так почему же Гегель не разглядел «дейтельную сторону» Спинозовский философии?

Ответ лежит, в общем-то, на поверхности: у Спинозы и Гегеля кардинально разное понимание *деятельности как таковой*, не говоря уже о различиях в части «логики Дела». Гегель настаивал, что дух есть *субстанция* всякой деятельности, у Спинозы же дух всего-навсего *модус*, способ действия субстанции. В этом пункте Спинозовское понимание деятельности прямо противоположно — *контрарно* гегелевскому. Однако, может статься, заблуждался тут не Спиноза, а как раз Гегель?

<sup>3</sup> Ильенков Э.В. Спиноза и философия // Ильенков: личность и творчество. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 205.

<sup>4</sup> См.: Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 42. М.: Политиздат, 1974. С. 261.

<sup>5</sup> *Eth.* I, 36, и V, 39, 40.

<sup>6</sup> «В начале было Дело» (Фауст, часть I, строфа 1237).

## II

Среди русских философов первой, кто ясно понял Спинозовскую философию Дела, была Варвара Николаевна Половцова (1877–1936). В начале XX века она училась в Гейдельберге и Тюбингене, затем преподавала в Боннском университете в должности ассистента именитого Бенно Эрдмана<sup>7</sup>.

«Сама *сущность* есть *причина*, и она же есть *активность*», — писала Половцова, уточняя, что активность, в Спинозовском ее понимании, «не равнозначна с деятельностью в обычном смысле слова»<sup>8</sup>. Далекое не любые действия вещи на самом деле являются активными, но лишь те, которые обусловлены ее собственной природой, «вытекают из сущности вещи». Действия, *причиной* которых является сама действующая вещь, а не навязанные ей извне силой обстоятельств и противные ее сущности.

Характерный Спинозовский оборот речи «*actu existere*» Половцова переводила как «существовать активно» (обычно «*actu*» переводится словами «актуально, действительно»), что означает быть «действующей причиной», порождать нечто реальное.

Летом 1917 года Половцова уехала в Лондон, где и прожила остаток дней. Почти готовая к печати книга так и не увидела свет. Оставил незаконченной свою книгу о Спинозе и Эвальд Васильевич Ильенков — единственный из советских философов, кто понимал и ценил «деятельную сторону» Спинозовского учения.

Не кто иной, как Спиноза, первым 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... тем больше мера его свободы»<sup>9</sup>.

Фактически эти слова Ильенкова в адрес Спинозы исправляют первый Марксов тезис «к Фейербаху»: Спиноза лучше любого идеалиста понимал и развивал «деятельную сторону» — даже Гегель тут «кое в чем отступил по сравнению со Спинозой назад»<sup>10</sup>.

Спинозовское предметно-деятельностное понимание мышления и свободы «кое в чем» таки выше, конкретнее, нежели предложенное Гегелем. В чем же? Спиноза лучше сумел понять «первозданную связь»

<sup>7</sup> Академик Прусской Академии наук, профессор и какое-то время ректор Боннского университета, Эрдман (Benno Erdmann) сделал себе имя изданием собрания сочинений Канта и участием в шумевшей полемике с Гуссерлем о характере законов логики. Половцова, к слову, приняла сторону Гуссерля и полностью разошлась с Эрдманом во взглядах на Спинозу.

<sup>8</sup> Половцова В.Н. К методологии изучения философии Спинозы. М.: Товарищество Кушнерев и К<sup>о</sup>, 1913. С. 51, 77.

<sup>9</sup> Опередивший свое время // Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 105.

<sup>10</sup> Там же. С. 107.

между мышлением и практической деятельностью — «работой человеческих рук», отвечает Ильенков. Потому-то в «Этике», а не в «Феноменологии духа» дается «свод нравственной аксиоматики *трудящейся* фракции, *рабочего* сословия»<sup>11</sup>.

В том старом споре Гегеля со Спинозой Ильенков принял сторону Спинозы: мыслящий дух — это особый «модус» деятельности, а не ее «субстанция».

### III

Глубоко уяснив «деятельную сторону» Спинозовской философии, Ильенков в одном важнейшем пункте оказался не на высоте. Развитое в очерке втором «Диалектической логики» учение о том, что идеи, модусы мышления рождаются из движений органического тела человека «по контурам внешних тел», не просто далеко от философии Спинозы — оно самым грубым образом ей противоречит. Этим Спиноза низводится до уровня материалиста-эмпирика, который видит в мышлении одну из функций тела, наряду с дыханием или ходьбой<sup>12</sup>.

Спинозовскую «*res cogitans*» (мыслящая вещь) Ильенков истолковал как «мыслящее тело». Между тем, согласно Спинозе, мыслит в человеке не тело, а *душа*, притом мыслит она сама по себе, благодаря своей (идеальной) природе — *ex sola sua natura, in se sola spectata*:

«Человеческую душу мы назвали мыслящей вещью, откуда следует, что благодаря своей природе и рассматриваемая сама по себе она может совершать нечто, именно мыслить, т. е. утверждать и отрицать»<sup>13</sup>.

Для Спинозы данное человеку природой тело есть лишь *материальная предпосылка* мышления — абсолютно необходимое, но далеко еще не достаточное условие возможности мыслительной деятельности.

Досаднее всего то, что сам Ильенков вовсе не считал тело субъектом мышления. Это утверждали как раз его оппоненты, тот же Д.И. Дубровский. Это у них *тело* думает и мечтает, печалится и сомневается, любит и любит... Ильенков был страшно далек от подобной *плотской* философии. Он сознавал ущербность понятия «мыслящего тела» и счел нужным поправить своего псевдо-Спинозу, поместив в конец очерка второго сугубо марксистский постулат:

«Труд — процесс изменения природы действием общественного человека — и есть “субъект”, коему принадлежит “мышление” в качестве “предиката”»<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Там же. С. 105.

<sup>12</sup> Почерпнутой у Гоббса аналогией между мышлением и ходьбой Ильенков как раз и поясняет читателям взгляды Спинозы. См.: *Ильенков Э.В. Диалектическая логика*. М.: Политиздат, 1974. С. 25.

<sup>13</sup> *Спиноза Б. Избранные произведения*. М.: Госполитиздат, 1957. Т. 1. С. 311.

<sup>14</sup> *Ильенков Э.В. Диалектическая логика*. С. 54.

Истинный субъект мышления — труд. И субъект процесса труда отнюдь не тело, это — «общественный человек», трудящийся *посредством* тела и, наравне с телом, души. Человек, понятый как «ансамбль общественных отношений»<sup>15</sup>. Что же такое, спрашивается, эти общественные отношения? Очевидно, не что иное, как совершаемые людьми поступки, действия по отношению друг к другу. Эти самые *общие дела* и связывают множество индивидов в единое целое — общество.

В «Богословско-политическом трактате» Спиноза доказывает необходимость «направить силы всех как бы на одно тело, а именно — на общество»<sup>16</sup>. В идеале все люди, каждый по-своему, должны делать общее дело, действовать сообща, образуя одно органическое целое (*quasi corpus*). Спиноза явно понимает общество как форму деятельной взаимосвязи индивидов. Однако о понимании трудовой, рукотворной сущности человека и общественно-исторического происхождения мышления тут говорить еще не приходится.

В «Трактате об усовершенствовании разума» сказано, что разум достался человеку от природы. Этот врожденный ум создает «природной силой» своей простейшие идеи, которыми затем пользуется как «интеллектуальными орудиями» для других «умственных работ», для изготовления более сложных и развитых идей, — «и так постепенно подвигается, пока не достигнет вершины мудрости»<sup>17</sup>. Откуда взялась у человеческого ума эта «природная сила» (*vis nativa*) и что это за «умственные работы» (*opera intellectualia*), Спиноза обещал разъяснить в другой книге, посвященной «моей Философии». Однако слова не сдержал.

Во всяком случае, из приведенных слов Спинозы явствует, что идеи возникают исключительно из работы ума, а отнюдь не из движений человеческого тела по контурам внешних тел.

Все сказанное в очерке втором «Диалектической логики» о возникновении «адекватных идей» относится, на самом деле, не к идеям, а к *чувственным образам*. В этих контурных образах внешних тел нет ни грана идеального, они всецело материальны. По пространственным контурам блуждает *чувствующая* душа, что способна лишь «оком бесцельным глазеть, и слушать ухом шумящим, и языком ощущать»<sup>18</sup>. Но никак не *мыслящий* дух. Сколько ни утюжь контуры внешних тел органами чувств и разными конечностями, ни одна, самая простень-

<sup>15</sup> Известное определение сущности человека у Маркса: «das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse».

<sup>16</sup> Избранные произведения. Т. 2. С. 51. «Omnium vires ad unum quasi corpus, nempe societatis, redigere». (В тех местах, где я вношу уточнения в русский перевод, приводится соответствующий текст оригинала.)

<sup>17</sup> Там же. Т. 1. С. 329.

<sup>18</sup> Строки из поэмы Парменида (Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. С. 296).

кая идея мозг твой не посетит, только сонмища чувственных образов вторгнутся...

Не по внешним контурам тел разумный человек действует, а согласно «порядку и связи причин» (*ordo et connexio causarum*) — по внутренней логике вещей, руководствуясь сокровенными законами их природы. «Законы движения небесных тел не начертаны на небе». Это Гегель. Или у праотца диалектики Гераклита: «Природа любит прятаться», и ее «тайная гармония лучше явной». Это только для какого-нибудь замшелого эмпирика наличные, чувственно воспринимаемые контуры суть альфа и омега мыслительного процесса.

Не знаю, где Ильенков вычитал у Спинозы, будто «мыслит не особая душа... а самое *тело человека*»<sup>19</sup>. Мышление есть действие модуса протяжения, — трудно вообразить себе что-либо менее приемлемое для Спинозы.

Тело и душа — два модуса человеческого бытия, два абсолютно разных выражения одной и той же сущности человека, каковой является *appetitus* — «влечение», *стремление к действию*. Тело образует ближайший объект восприятия души, но никак не субъект, не субстанцию и не причину его бытия. Идея, по определению, есть «деяние души»! Стало быть, мыслит, генерирует идеи вовсе не тело, но *идея* этого тела — душа.

#### IV

Когда же и при каких обстоятельствах спинозовская «мыслящая вещь» мутировала в «мыслящее тело»? Тут надобно вспомнить, что *res cogitans* — излюбленный термин Декарта. От него и перешел по наследству к Спинозе. В начале четвертой *Медитации*, «Об истине и лжи», Декарт указывал, что мыслящая вещь есть дух, или разум, что она «не причастна материи» и, в отличие от тел, не имеет протяженности в длину, ширину и глубину<sup>20</sup>.

В свое время Анаксагору афиняне дали почетное прозвище «Ум». Тем же самым прозвищем, только иронически, наградил Декарта Пьер Гассенди: «именуйся отныне Умом и будь непременно мыслящей вещью»<sup>21</sup>. Для самого Гассенди человек есть мыслящее *тело*. Ну, Декарт и обращался к нему соответственно: «о, милейшая Плоть!».

В *Возражениях* Томаса Гоббса тоже доказывалось, что «мыслящая вещь есть нечто телесное»<sup>22</sup>. Так у эмпириков и сенсуалистов рождалось понятие мыслящего тела. В философию Спинозы этот «троянский» концепт первым внедрил, кажется, Лессинг. Свое (не)понимание *Этики* немецкий просветитель резюмировал элегантно сентенцией:

<sup>19</sup> Ильенков Э.В. Диалектическая логика. С. 22.

<sup>20</sup> Декарт Р. Сочинения. М.: Мысль, 1994. Т. 2. С. 44.

<sup>21</sup> Пятые возражения против «Размышлений» // Декарт Р. Сочинения. Т. 2. С. 206.

<sup>22</sup> См. там же. С. 136.

«Душа не что иное, как мыслящее себя тело, а тело не что иное, как протяженная душа»<sup>23</sup>.

В то же старое русло угодила мысль Ильенкова, причем он посчитал понятие мыслящего тела «краеугольным камнем» Спинозовской системы. Ошибка просто необъяснимая. Ильенкова ведь менее всего можно заподозрить в симпатиях к философии эмпиризма. И, как мы видели, сам он полагал субъектом мышления *не тело, а дело* — «действие общественного человека», труд.

Возможно, в ошибке Ильенкова относительно *res cogitans* повинны «идолы площади», те самые бэконовские *idola fori*. Русское слово «вещь» означает нечто *бездеятельное, пассивное*, тогда как в перечне значений латинского *res* мы трижды встречаем «действие, деяние, дело»<sup>24</sup>. «*Res gestae*» в переводе — «деяния великих, подвиги».

В свое время Гегель тонко обыграл этимологию слов «*Sache*» и «*Sage*» — «вещь» и «вещание, бль». Еще он как-то заметил, что духу радостно встречать слова, соединившие в себе взаимоисключающие значения. Таково латинское «*res*» — и мертвая «вещь», и «деяние, дело». Русскому уху непривычно слышать, как «вещами» именуются у Спинозы человек и его мыслящая душа, и государство, и мир, и Бог. А вот в латинской речи это звучало вполне натурально, благодаря как раз «деятельностной» семантике слова «*res*».

Для Спинозы всякая вещь есть в сущности своей то, что она *делает* как *causa efficiens* (действующая причина). Вещь есть сумма всех своих действий. Или, лучше сказать, она их «интеграл» — от латинского *integer*, цельный.

Если, к примеру, вещи *A* и *B* действуют сообща, *делают общее дело*, значит их надлежит рассматривать *как одну вещь АВ*, а не две разные:

«Ибо если многие индивиды так согласуются в едином действовании, что все вместе являются причиной одного действия, то я рассматриваю их все как одну единую отдельную вещь»<sup>25</sup>.

Душа и тело человека делают одно и то же дело — вот почему Спиноза видит в них одну вещь, а не две разные. Однако делают они свое дело абсолютно по-разному — «двумя способами» (*duobus modis*), между которыми нет ровно ничего общего. «Общее» у души и тела только одно — то *дело*, которое они вместе делают.

Поскольку, далее, все люди связаны общими делами, все их души и тела также образуют одну конкретную вещь — «общество». В конечном

<sup>23</sup> Цит. из: *Фейербах Л.* История философии. М.: Мысль, 1967. Т. 1. С. 383.

<sup>24</sup> См.: *Дворецкий И.Х.* Латинско-русский словарь (2-е изд.). М.: Русский язык, 1976. С. 873-874. К примеру, первая строка «Богословско-политического трактата» гласит: «*Si homines res omnes suas certo consilio regere possent* (Если бы люди всеми своими делами могли управлять по верному замыслу) ...». Курсив мой — А.М.

<sup>25</sup> *Спиноза Б.* Избранные произведения. Т. 1. С. 403. «*Quod si plura individua in una actione ita concurrant, ut omnia simul unius effectus sint causa, eadem omnia eatenus ut unam rem singularem considero*».

счете все вещи в мире связаны между собой деятельными, каузальными отношениями, а потому «вся Природа есть один индивидуум»<sup>26</sup>.

Гегель и его эпигоны в упор не замечают у Спинозы этот *деловой* «принцип индивидуации». В атрибутах протяжения и мышления им видятся *субъективные, мнимые* формы раздвоения субстанции «в поляризующей призме интеллекта». И различия модусов тела и души у человека объявляются иллюзорными, проистекающими из нашего *угла зрения* на человека.

Пионером этой субъективистской трактовки отношений души и тела стал немецкий ученый и литератор Густав Теодор Фехнер. В написанной им в середине XIX столетия книге *Элементы психофизики* говорилось:

«То, что изнутри представляется тебе духом, — духом, в котором ты находишь самого себя, — то самое извне кажется, наоборот, телесной подкладкой этого духа. Не одно и то же — думать мозгом или видеть перед собою мозг думающего. В каждом случае взору представляется вполне различное»<sup>27</sup>.

Никакого *реального* различия души и тела тут нет. Есть лишь различие между двумя несовместимыми и в равной мере односторонними «взорами». Ильенков на место «думающего мозга» ставит «мыслящее тело», движущееся по контурам внешних тел. При этом фехнеровский субъективистский принцип связи души и тела остается в целостности и сохранности:

«Есть не два разных и изначально противоположных предмета исследования — тело и мышление, — а всего-навсего *один-единственный* предмет, а именно *мыслящее тело* живого, реального человека... лишь рассматриваемое под двумя разными и даже противоположными аспектами или углами зрения»<sup>28</sup>.

Словосочетание «мыслящее тело» для Спинозы ровно такая же бессмыслица, химера речи, как и «телесная мысль». Различие между душой и телом не плод абстрактного представления, расщепленного живое целое на пару «противоположных аспектов». Это различие *существует в реальности*, и рассмотреть его можно лишь под одним-единственным «углом зрения» — *sub specie aeternitatis*. Это реальное различие *форм действия* человека, или, что то же самое, различие телесной и духовной форм выражения природы вещей (субстанции) в человеческой деятельности. У Спинозы нет двух взаимно дополнительных одномерных «углов зрения» на человека с разных сторон — извне и изнутри, но есть *один двумерный взгляд* на деятельную сущность человека.

<sup>26</sup> Там же. С. 419. «Et si sic porro in infinitum pergamus, facile concipiemus, totam naturam unum esse individuum».

<sup>27</sup> Цит. по кн.: *Эрдман Б.* Научные гипотезы о душе и теле // Пер. В.Н. Половцовой. М., 1910. С. 243.

<sup>28</sup> *Ильенков Э.В.* Диалектическая логика. С. 29.



Душа и тело вместе образуют *одну и ту же вещь* — человека, оставаясь при этом *вполне различными модусами* субстанции, модусами двух разных ее атрибутов<sup>29</sup>. Типично диалектический казус «тождества различного».

## V

Деятельность у Спинозы становится *критерием реальности* вещей. Всякая вещь существует лишь в той мере, в какой она действует на все прочие вещи, выступая в качестве причины *их* бытия. Прекращение деятельности равнозначно утрате «актуального» существования, хотя бы вещь по-прежнему продолжала восприниматься как сущая в пространстве-времени.

Доказательство существования тел начинается у Спинозы с аксиомы: «Мы чувствуем, что некое тело подвергается многообразным действиям»<sup>30</sup>.

Каковы же *действующие причины* этих воспринимаемых «нами», т. е. индивидуальными душами людей, состояний тела? Сама душа не может быть причиной этих состояний, так как душа не обладает теми свойствами тела, которые она чувствует. Следовательно, мое тело существует в действительности, это вещь «актуально существующая» (*actu existens*), равно как и иные, внешние тела, со стороны которых наше тело «подвергается многообразным действиям».

Быть может, у души есть еще какой-нибудь объект, помимо тела? В таком случае душа воспринимала бы какие-то его *действия*. «Так как (по теор. 36 ч. I) не существует ничего, из чего не следовало бы какого-либо действия, с необходимостью должна (по теор. 12) бы быть дана в нашей душе идея какого-либо его действия»<sup>31</sup>. Ну а нет действия — значит нет и бытия.

*Ago ergo sum*, — я действую, следовательно, я существую, — так могла бы звучать первая аксиома спинозовской философии духа. Это превосходно показал в свое время английский философ-спинозист Хэрролд Хэллет. «Быть» для Спинозы означает «действовать», бытие вообще тождественно «активности»<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> «Вещь» для Спинозы значит «действующая причина», ну а «модус» есть конкретный способ действия этой причины. Из-за смещения спинозовских понятий вещи и модуса нередко выходит ерунда, как у Беннета: «мой дух есть тот же самый модус, что и мое тело (*my mind is the same mode as my body*)». См.: *Bennett J.F. A study of Spinoza's Ethics*. Cambridge University press, 1984, p. 142).

<sup>30</sup> *Спиноза Б.* Избранные произведения. Т. 1. С. 403. «*Nos corpus quoddam multis modis affici sentimus*».

<sup>31</sup> Там же. «*Cum nihil (per prop. 36. P. 1.) existat, ex quo aliquis effectus non sequatur, deberet (per prop. 12 hujus) necessario alicujus ejus effectus idea in mente nostra dari*».

<sup>32</sup> «To “be” is to “act”... The reality of a being is its agency, and not its objective thinghood» (*Hallett H.F. Benedict de Spinoza. The elements of his philosophy*. London: Athlone press, 1957, p. 6).

Пол Винпал обратил внимание на грамматическую особенность текстов Спинозы, которая резко оттеняет «деятельную сторону» его понимания бытия.

«Схоластики и Декарт... использовали глагол “быть” (*sum, esse*) как связку чаще, чем как активный глагол. Когда они хотели выразить активность бытия, они предпочитали применять неклассический глагол “существовать” (*exsto, или ex(s)isto, existere*)... Спиноза никогда бы не использовал “быть” как связку, но только как активный глагол»<sup>33</sup>.

От себя добавлю, что выражение «*actu existere*» встречается у Спинозы сплошь и рядом, в то время как выражение «*passive existere*» (существовать пассивно) не встречается вовсе. Вместо этого он пишет: «*nos pati*» — мы пассивны, или «*mens patitur*» — душа страдает (Этика III, деф. 2 и теор. 1), явно не считая возможным соединять категории существования и пассивности.

Выражение «*actu existere*», в сущности, тавтология, поскольку бездеятельное, пассивное «существование» равносильно *небытию*. *Passio*<sup>34</sup>, как отсутствие деятельности, — это всего лишь призрак бытия, его имажинативная тень, а не действительное (актуальное) бытие вещи «в Боге».

Для самого Бога «существовать» означает *действовать на себя*, быть причиной и вместе с тем — действием этой причины: «То вечное и бесконечное существо, которое мы зовем Богом или природой, действует так же необходимо, как существует... Основание же или причина, почему Бог или природа действует и почему она существует, одна и та же»<sup>35</sup>.

Субстанция, эта «Природа порождающая», существует не иначе как действуя — «причиняя» себя собой. Все сущее есть *дело* ее рук. Спинозовского Бога следует понимать как единый и свободный, вечный и абсолютно бесконечный *каузальный акт*. Это акт многообразного — различного в каждом из бесчисленных атрибутов субстанции — самовыражения Бога в «своем ином».

Не интеллект раздваивает субстанцию на «вещь мыслящую» и «вещь протяженную», как ошибочно полагал Гегель, но *сама субстанция* выражает (*exprimit*<sup>36</sup>) себя двояким образом. Интеллект же есть лишь особый модус ее самовыражения в атрибуте мышления.

<sup>33</sup> *Wienpahl P.* On translating Spinoza // *Speculum Spinozanum, 1677–1977* (ed. by S. Hessing). London: Routledge & Kegan Paul, 1977, p. 496.

<sup>34</sup> *Passio* по-латински означает «претерпевание» (страдательное состояние) и «страсть».

<sup>35</sup> Избранные произведения, т. 1, с. 522. «*Aeternum namque illud et infinitum ens, quod Deum seu naturam appellamus, eadem, qua existit necessitate agit... Ratio igitur seu causa, cur Deus seu natura agit et cur existit, una eademque est.*»

<sup>36</sup> Понятию «выражения» у Спинозы посвящена блистательная по стилю и глубине мысли статья Фрица Кауфмана (*Kaufmann F.* Spinoza's system as theory of expression // *Philosophy and phenomenological research, 1940, vol. 1, pp. 83–97*), а также извест-

В работах Спинозы почти нет диалектической фразеологии, однако понимание Бога как выражающей себя во многообразии собственных модусов субстанции есть диалектика чистейшей воды. Ибо что есть диалектика, как не учение о единстве многообразного и не умение мыслить «всё в одном» и «одно во всем»?

Выражая себя в формах протяжения и мышления, субстанция не перестаёт быть единой, тождественной себе в каждом из своих бесконечных выражений, являя собой инвариантный «порядок и связь вещей». Бог не действует и не существует отдельно от единичных вещей: «В том же самом смысле, в каком Бог называется причиной самого себя, он должен быть назван и причиной всех вещей»<sup>37</sup>.

Чем больше знаем мы единичные вещи, тем больше знаем Бога, прибавляет он в другом месте (*Этика* V, теор. 24). Стало быть, его знаменитый *amor Dei intellectualis* — это *любовь к знаниям*, стремление мыслить и понимать (*intelligere*) единичные вещи, а вовсе не любовь к некоему высшему существу, как это представляется читателю-метафизику. Понятливый школьник, штудирующий учебник истории или природоведения, *на деле* любит Бога сильнее, чем папа римский.

Гегель упрекал Спинозу в том, что идея Бога им «берется готовой», словно с неба свалилась в разум. Он требует показать, как *возникает* в мышлении идея субстанции, единой для всего сущего (в «Науке логики» ей предшествует длинный ряд иных категорий). Однако для Спинозы дедукция идеи Бога невозможна. Поскольку Бог мыслится как *первопричина* всех вещей, а порядок идей должен совпадать с порядком причин, постольку идею Бога *нельзя, воспрещается* выводить из какой-либо другой идеи. Она «первична как в познании, так и в природе» (*tam cognitio quam natura prior est*), настаивает Спиноза<sup>38</sup>. Гегелевскую затею дедукции категории субстанции из абстракции «чистого бытия» Спиноза, вне всякого сомнения, расценил бы как вопиющее извращение порядка Природы.

В этом вечном *ordine Naturae* вообще нет места абстракциям, им охватываются одни только действующие причины. «Трактат об усовершенствовании интеллекта» настаивает, чтобы, следуя мыслю вдоль ряда причин (*secundum seriem causarum*), мы не судили о реальных вещах на основании абстракций: *ut ad abstracta et universalia non transeamus*<sup>39</sup>.

ная книга Жюль Делёза (*Deleuze G. Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 1968).

<sup>37</sup> Избранные произведения. Т. I. С. 385.

<sup>38</sup> Там же. С. 41.

<sup>39</sup> Там же. С. 353–354. Ильенков справедливо усмотрел в этой заповеди «всю суть метода Спинозы» (Понимание абстрактного и конкретного в диалектике и формальной логике // Диалектика и логика. Формы мышления. М.: Издательство Академии наук, 1962. С. 186).

Судить о вещах не иначе, как *по делам их*, – таково кредо Спинозы. В его понятии Бога – Природы – субстанции нашел свое *абсолютное* выражение принцип деятельности, Дела с большой буквы. Природа есть и та вещь, которая действует, и предмет, который подвергается действию, и закон своего действия, и сам этот каузальный акт как таковой. Кто упустил из виду хотя бы одну из четырех этих «деятельных сторон», тот никогда не сможет верно понять философию Спинозы.

# Избранная русская библиография<sup>1</sup>

## І. Труды Спинозы

1. Этика / Пер. под ред. и с предисл. проф. *В.И. Модестова*. СПб.: Л.Ф. Пантелеев, 1886 (1892, 1894, 1904).
2. Переписка Бенедикта де Спинозы с приложением жизнеописания Спинозы Колеруса / Пер. с лат. *Л.Я. Гуревич*, под ред. и с прим. *А.Л. Волынского*. СПб., 1891.
3. Этика / Пер. *Н.А. Иванцова*, под ред. *В.П. Преображенского*. М., 1892, 1911; СПб., 1993; М. – Л.: Соцэкгиз, 1932, 1933 (с предисл. *А. Топоркова*).
4. Трактат об усовершенствовании разума и о пути, который лучше всего приводит его к истинному познанию вещей / Пер. *Г. Поликовского*. С прил. главы из «Истории новой философии» Куно Фишера. Одесса: Е.И. Фесенко, 1893.
5. Богословско-политический трактат / Пер. и предисл. *М. Лопаткина*. Казань: Императорский Университет, 1906.
6. Политический трактат / Пер. и прим. *С.М. Роговина* и *Б.В. Чредина*. Предисл. проф. *С.А. Котляревского*. М.: Н.Н. Ключков, 1910.
7. Политический трактат / Пер. *А.Б. Ставского*, под ред. и с предисл. *Е.В. Спекторского*. Варшава, 1910.
8. Трактат об очищении интеллекта и о пути, наилучшим образом ведущим к истинному познанию вещей / Пер., введ. и прим. *В.Н. Половцовой*. М.: Кушнерев и К<sup>о</sup>, 1914.
9. Принципы философии Декарта, обоснованные геометрическим методом / Пер. с лат. и предисл. *Г.С. Тьямьнского*. М.: Новая Москва, 1926.
10. Краткий трактат о Боге, человеке и его блаженстве / Пер. и предисл. *Г.С. Тьямьнского*. Л.: Прибой, 1929.
11. Переписка / Пер. и прим. *В. Брушлинского*, под ред. и со вступ. статьей *В. Вандела* и *В. Тимоско*. М.: Партиздат, 1932.
12. Трактат об усовершенствовании разума / Пер. *М.Я. Боровского*. Ред., вступ. статья и прим. *Г.С. Тьямьнского*. М.–Л.: Соцэкгиз, 1934.

<sup>1</sup> За основу взята библиография *Т. Дмитриева*: *Studia Spinozana*, vol. XII. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1996, p. 235–264. Данные о ряде новейших изданий представил И. Кауфман. Издания трудов Спинозы даны в хронологическом порядке, литература о Спинозе – в алфавитно-хронологическом порядке. В скобках указаны годы переизданий. *Прим.* – А. М.

13. Богословско-политический трактат / Пер. *М. Лопаткина*, под ред. со вступ. статьей и прим. *А. Рановича*. Под общ. ред. и с предисл. *Г.С. Тьямьнского*. М.: Гос. антирелигиозное изд-во, 1935.
14. Избранные произведения. В 2-х томах / Ред. *В.В. Соколов*. М.: Госполитиздат, 1957.  
*В приведенном выше списке указаны первоиздания и новые редакции прошлых изданий. Современные издания механически воспроизводят текст «Избранных произведений» 1957 года:*
15. Этика. В прил.: Соловьев В.С. Понятие о Боге. СПб.: Мегакон – Аста-пресс, 1993.
16. Об усовершенствовании разума / Вступ. статья и коммент. *А.М. Кривули*. М.–Харьков, 1998.
17. Избранные произведения. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998.
18. Трактаты / Послесл. *Е.И. Темнова*. М.: Мысль, 1998.
19. Богословско-политический трактат. Минск: Литература, 1998.
20. Сочинения. В 2-х томах / Предисл. *И. Кауфмана, К. Сергеева*. СПб.: Наука, 1999 (М.: РГБ, 2004, 2006).
21. О Боге, человеке и его счастье: философские трактаты. М.: АСТ, 2000.
22. Богословско-политический трактат. М.–Харьков, 2001.
23. Краткий трактат о боге, человеке и его счастье. М.: Грааль, 2001.
24. Этика. СПб.: Азбука, 2001.
25. Богословско-политический трактат. М.: АСТ, 2003.
26. Сочинения. Калининград: Янтарный сказ, 2005.
27. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье. Трактат об усовершенствовании разума. Этика / Вступ. статья *Г.А. Паперна*, прим. *А.А. Храмова*. М.: Мир книги, 2007.
28. Этика / Предисл. *Ю. Перова*. СПб.: Азбука-классика, 2007.

## II. Литература о Спинозе

1. *Аксельрод Л.* Спиноза и материализм // Красная Новь. 1925. № 7. С. 144–168.
2. *Аксельрод Л.* Надоело! // Красная Новь. 1927. № 3. С. 171–181.
3. *Асмус В.Ф.* Диалектика необходимости и свободы в этике Спинозы // Под знаменем марксизма. 1927. № 2–3. С. 22–55.
4. *Асмус В.Ф.* Диалектика необходимости и свободы в этике Спинозы // Избранные философские труды. Т. II. М., 1971.
5. *Багрецов Л.М.* Этика Спинозы с философской точки зрения. Харьков, 1906.
6. *Барсток С.И.* Атеизм Спинозы // Ученые записки Академии общественных наук при ЦК КПСС. М., 1957. Вып. 28. С. 28–53.
7. *Беленький М.С.* Спиноза и его критика Библии // Вопросы истории религии и атеизма. Сб. 5. М., 1958. С. 182–212.
8. *Беленький М.* Об атеизме Спинозы // Научные доклады высшей школы. Философские науки. М., 1959. № 3. С. 161–171.
9. *Беленький М.С.* Спиноза. М., Молодая гвардия, 1964.
10. *Беленький М.* У начал библеистики. 300 лет «Богословско-политическому трактату» Б. Спинозы // Наука и религия. 1970. № 9. С. 60–65.

11. *Беленький М.С.* Спиноза о религии, боге и Библии. М.: Мысль, 1977.
12. *Беляев В.А.* Лейбниц и Спиноза. СПб., 1914.
13. *Брушлинский В.К.* Спинозовская субстанция и конечные вещи // Под знаменем марксизма. 1927. № 2–3. С. 56–64.
14. *Быховский Б.* Психофизическая проблема в учении Спинозы // Труды Белорусского гос. ун-та. Минск, 1927. № 14–15. С. 15–29.
15. *Быховский Б.Э.* Был ли Спиноза материалистом? Минск, 1928.
16. *Вайнштейн И.* Спиноза и материализм // Под знаменем марксизма. 1926. № 3. С. 83–97.
17. *Вайнштейн И.* Спиноза в освещении буржуазной философии // Вестник Коммунистической Академии. 1932. № 11–12. С. 91–105.
18. *Вандек В., Тимоско В.* Критика оценки механистами и меньшевистствующими идеалистами философии Спинозы // Под знаменем марксизма. 1932. № 1–2. С. 128–159.
19. *Вандек В., Тимоско В.* Очерк философии Б. Спинозы. М.: Партиздат, 1932.
20. *Васильев И., Науменко Л.* Три века бессмертия (к 300-летию со дня смерти Б. Спинозы) // Коммунист. 1977. № 5. С. 63–73.
21. *Введенский А.И.* Об атеизме в философии Спинозы // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 37. С. 157–184.
22. *Вольинский А.* Теологико-политическое учение Спинозы // Восход. Кн. 10. С. 114–136; кн. 11. С. 125–146; кн. 12. С. 122–149. СПб., 1885.
23. *Вольфсон С.Я.* Этическое мирозерцание Спинозы // Труды Белорусского гос. ун-та. Минск, 1927. № 14–15. С. 1–14.
24. *Выготский Л.С.* Спиноза и его учение об эмоциях в свете современной психоневрологии // Вопросы философии. 1970. № 6. С. 119–130.
25. *Выдра Р.* К вопросу об идеологическом происхождении философии Спинозы // Историко-философский сборник. М., 1925. С. 33–46.
26. *Глухов И.К.* Мироззрение Б. Спинозы. М., 1947.
27. *Гнездилов М.* Атеизм Бенедикта Спинозы. Полтава, 1931.
28. *Деборин А.М.* Мироззрение Спинозы // Вестник Коммунистической Академии. 1927. № 20. С. 5–29.
29. *Деборин А.М.* Спинозизм и марксизм. (К 250-й годовщине смерти Спинозы) // Летописи марксизма. М.–Л., 1927. № 3. С. 3–12.
30. *Деборин А.М.* Спинозизм и марксизм. М., 1927.
31. *Деборин А.* Бенедикт Спиноза (1632–1677) // Под знаменем марксизма. 1927. № 20. С. 5–29.
32. *Деборин А.М.* Мироззрение Спинозы // Деборин А. Очерки по истории материализма XVII–XVIII вв. Изд. 3-е. М.–Л.: Госиздат, 1930.
33. *Дмитриев Г.* Философия Спинозы и диалектический материализм // Под знаменем марксизма. 1926. № 9–10. С. 26–42.
34. *Дынский М.* Бенедикт Спиноза и его юбилейные комментаторы (1677–1927) // Под знаменем марксизма. 1927. № 6. С. 191–203.
35. *Иванцов Н.А.* Спиноза // Вестник воспитания. 1906. № 9.
36. *Исаков П.* К вопросу о «теологическом привеске» в учении Б. Спинозы (Спиноза и теология) // Антирелигиозник. 1932. № 11–12. С. 13–23.
37. *Ильенков Э.В.* Понимание абстрактного и конкретного в диалектике и формальной логике // Диалектика и логика. Формы мышления. М., 1962. С. 181–188.

38. *Ильенков Э.В.* Диалектическая логика. Очерк 2. Мышление как атрибут субстанции. М., 1974. С. 26–54.
39. *Ильенков Э.В.* Опередивший свое время // Курьер ЮНЕСКО. 1977. Июль.
40. *Ильенков Э.В.* Свобода воли // Вопросы философии. 1990. № 2. С. 69–75.
41. *Ильенков Э.В.* К докладу о Спинозе («История диалектики») // Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков (Книга – диалог). М.: ИФ РАН, 1997. С. 170–195.
42. *Ильенков Э.В.* Спиноза [материалы к книге] // Э.В. Ильенков: личность и творчество. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 201–244.
43. *Иост Р.А.* Декарт и Спиноза: общие черты методологии // Логико-философские штудии / Под ред. С.И. Дудника, Я.А. Слиннина. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С. 345–349.
44. *Иост Р.А.* Учение о страстях души в философии Спинозы // Пятые Илиадиевские чтения: Бытие и культура. История и современность. Ч. 1. Курск: ЮМЭКС, 2004. С. 12–19.
45. *Каммафи М., Юдин П.* Спиноза и диалектический материализм // Большевик. 1932. № 12. С. 39–60.
46. *Кауфман И.С.* Порядок бытия и мышления в системе Спинозы // Метафизические исследования. Вып. 15. СПб., Лаборатория метафизических исследований, 2000, с. 317–327.
47. *Кауфман И.* Геометрический метод и геометрический объект в философии Спинозы // История философии: проблемы и темы. СПб., 2001. С. 114–134.
48. *Кауфман И.* Проблема дефиниции мышления в философии Спинозы // Философия о предмете и субъекте научного познания. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 115–134.
49. *Кауфман И.С.* Этика и политика в философии Спинозы // Мысль. Вып. 5. СПб.: Санкт-Петербургский ун-т, 2004. С. 305–322.
50. *Кауфман И.С.* Философия Спинозы в России, 1774–1884 // Историко-философский ежегодник 2004 / Под ред. Н.В. Мотрошиловой. М.: Наука, 2005. С. 312–344.
51. *Кауфман И.С.* Рецепция спинозизма в российской университетской философии // Альманах. Философский век. 2005. № 30. С. 141–154.
52. *Кечекьян С.Ф.* Этическое мирозерцание Спинозы. М., А.И. Мамонтов, 1914.
53. *Кибовский Н.* Субстанция, атрибуты и модусы Спинозы // Историко-философский сборник. М., 1925. С. 47–74.
54. *Ковнер С.Г.* Спиноза – его жизнь и сочинения. Киев, 1865 (Варшава, 1897 испр. и допол.).
55. *Конигов А.* Философско-этические воззрения Спинозы // Проблемы этики. М., 1964. С. 230–266.
56. *Конигов И.А.* Материализм Спинозы. М.: Наука, 1971.
57. *Корж В.* Барух Спиноза. Сочинение в 4-х частях // Восход. Кн. 1. С. 124–142; кн. 5. С. 140–155; кн. 7. С. 1–18; кн. 8. С. 1–14. СПб., 1881.
58. *Кузнецов Б.Г.* Спиноза и Эйнштейн // Эйнштейновский сборник. М., 1968. С. 28–49.
59. *Кузнецов Б.Г.* Разум и бытие. Глава V. Спиноза и Эйнштейн. М., 1972. С. 131–160.



60. *Кузнецов Б.Г.* Спиноза // Природа. 1985. № 11. С. 97–100.
61. *Левантовский И.Л.* Спиноза в марксистском мышлении. М., 1947.
62. *Лейст О.Э.* Учение Бенедикта Спинозы о праве и государстве. М.: Госюриздат, 1960.
63. *Лопатин Л.М.* Лекции по истории новой философии. Ч. 1: До Канта. М., 1914.
64. *Луначарский А.В.* Барух Спиноза и буржуазия. М., 1933.
65. *Луначарский А.В.* От Спинозы до Маркса. М., 1925.
66. *Луначарский А.В.* Спиноза. М., 1933.
67. *Луппол И.К.* Историческое значение философии Спинозы // Под знаменем марксизма. 1932. № 11–12. С. 180–189.
68. *Луппол И.К.* Философская система Спинозы // Историко-философские этюды. М.–Л., 1930 (1935).
69. *Майданский А.Д.* Происхождение дефиниций у Спинозы // Вестник МГУ. Серия 7: Философия. 1994. № 1. С. 55–60.
70. *Майданский А.Д.* Реформа логики в работах Декарта и Спинозы // Вопросы философии. 1996. № 10. С. 144–156.
71. *Майданский А.Д.* Русские Спинозисты // Вопросы философии. 1998. № 1. С. 79–88. (также в кн.: Знание и традиция в истории мировой философии. М.: Росспэн, 2001. С. 413–429).
72. *Майданский А.Д.* Логический метод Декарта и Спинозы. Таганрог: ТРТУ, 1998.
73. *Майданский А.Д.* Геометрический порядок доказательства и логический метод в «Этике» Спинозы // Вопросы философии. 1999. № 11. С. 172–180.
74. *Майданский А.Д.* Категория существования в «Этике» Спинозы // Вопросы философии. 2001. № 1. С. 161–174.
75. *Майданский А.Д.* Понятие мышления у Ильенкова и Спинозы // Вопросы философии. 2002. № 8. С. 163–173.
76. *Майданский А.Д.* Декарт и Спиноза о природе души: «мыслящая субстанция» или «идея тела»? // Психология и философия: возвращение души. М.: РГГУ, 2003. С. 76–91.
77. *Майданский А.Д.* Объективная телеология Спинозы // Историко-философский ежегодник 2003 / Под ред. Н.В. Мотрошиловой. М.: Наука, 2004. С. 136–146.
78. *Майданский А.Д.* Дух и душа (Декарт – Спиноза) // Человек. 2006. № 1. С. 113–124.
79. *Майданский А.Д.* Старейшее жизнеописание Спинозы // Вопросы философии. 2006. № 10. С. 116–118.
80. *Маковельский А.О.* Спиноза и его место в истории психологии // Вопросы психологии. 1959. № 5. С. 71–78.
81. *Маньковский Л.А.* Спиноза и материализм. М.–Л.: Госиздат, 1930.
82. *Мафеев С.Н.* Встреча с философом Э. Ильенковым. Гл. 5: Он и Спиноза. М., 1994. С. 70–95.
83. *Мельвилл Ю.К.* Декарт и Спиноза о начале философии // Вопросы философии. 1978. № 2. С. 133–144.
84. *Мильнер Я.* Бенедикт Спиноза. М.: Соцэкгиз, 1940.
85. *Митин М.Б.* Спиноза и диалектический материализм // Под знаменем марксизма. 1932. № 11–12. С. 159–179.

86. *Мотрошилова Н.В.* Идеиная борьба вокруг философии Спинозы: К проблеме соотношения детерминизма и свободы // Научные доклады высшей школы. Философские науки. 1982. № 6. С. 120–130.
87. *Мотрошилова Н.В.* Ориентации новой личности и их выражение в философии человека XVII столетия // Историко-философский ежегодник '86. М., 1986. С. 58–63.
88. *Мотрошилова Н.В.* Бенедикт Спиноза // История философии: Запад – Россия – Восток. Книга вторая: Философия XV–XIX вв. М., 1996. С. 141–153.
89. *Мудрый и вечно молодой Б. Спиноза* / Отв. ред. Чесноков Г.Д. Рос. Академия госслужбы. М.: РАГС, 1999.
90. *Мухамедзянов О.А.* Б. Спиноза и Г. Кантор о множестве и бесконечности // Методологические проблемы физики. М., 1980. С. 19–23.
91. *Новохатько А.Г.* Ильенков и Спиноза // Evald Pyenkov's philosophy revisited. Helsinki: Kikumora, 2000. С. 293–306.
92. *Наумова М.А.* Учение Спинозы о государстве // Труды Московского Ин-та истории, философии и литературы (ИФЛИ). 1937. Т. I. Философский факультет. С. 69–83.
93. *Обичкин Г.* О материализме Спинозы (К 300-летию со дня рождения Спинозы) // Антирелигиозник. 1932. № 23–24. С. 6–9.
94. *Паперна Г.А.* Спиноза. Его жизнь и философская деятельность. СПб.: Общественная польза, 1895.
95. *Перов Ю.* Метафизика и этика Спинозы // Спиноза Б. Этика. СПб.: Азбука-классика, 2007. С. 5–28.
96. *Познер В.* Причинность и целесообразность в учении Спинозы // Историко-философский сборник. М., 1925. С. 75–85.
97. *Половцова В.Н.* Заметка на книгу: S. von Dunin-Borkowski, Der junge de Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie. Münster: Aschen-dorff, 1910 // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 105. С. 325–332.
98. *Половцова В.Н.* К методологии изучения философии Спинозы // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 118. С. 317–398.
99. *Половцова В.Н.* К методологии изучения философии Спинозы. М.: Кушнерев и К<sup>о</sup>, 1913.
100. *Поссе В.* В поисках смысла жизни (о Спинозе). Воронеж, 1922.
101. *Радлов Э.Л.* Несколько замечаний о Спинозе (По поводу перевода «Переписки Бенедикта де Спинозы», сделанного с лат. оригинала Л.Я. Гуревич, под редакцией и с примечаниями А.Л. Вольнского) // Северный вестник. 1891. № 6. С. 199–218.
102. *Радлов Э.Л.* Спиноза // Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона. Т. XXXI. СПб., 1900. С. 214–221.
103. *Разумовский И.* Спиноза и государство // Под знаменем марксизма. 1927. № 2–3. С. 65–75.
104. *Ральцевич В.* Идеолог передовой буржуазии XVII века // Проблема марксизма. М.–Л., 1932. № 11–12. С. 12–40.
105. *Ранович А.* Спиноза как родоначальник библейской критики // Антирелигиозник. М.–Л. 1932. № 21–22. С. 22–27.
106. *Рахман Д.* Спиноза и иудаизм // Труды Института красной профессуры. М., 1923. № 1. С. 85–98.

107. *Робинсон Л.М.* Метафизика Спинозы. СПб.: Шиповник, 1913.
108. *Рутштейн М.М.* Психологические, этические и социальные взгляды Спинозы // Известия Северо-Кавказского университета. Ростов-на-Дону, 1928, № 3, с. 171–187.
109. *Савельев М.* К юбилею Спинозы // Под знаменем марксизма. 1932. № 11–12. С. 146–152.
110. *Селиванов В.И.* Учение Спинозы об аффектах // Ученые записки Рязанского гос. пед. Института. 1940. Т. 2. С. 3–27.
111. *Сергеев К., Кауфман И.* Спиноза: пантеизм как система // Спиноза Б. Сочинения, в 2-х томах. СПб., Наука, 1999 (2006), с. V–LXXV.
112. *Синютин В.И.* Слово о Спинозе (К 300-летию со дня смерти) // Вестник Ленинградского Ун-та. 1977. № 17. Экономика. Философия. Право. Вып. 3. С. 131–133.
113. *Скурфер К.* Спиноза и диалектический материализм // Вестник Коммунистической Академии. 1927. № 20. 50–74.
114. *Соколов В.В.* Спиноза. М.: Мысль, 1973 (1977, испр. и доп.).
115. *Соколов В.В.* Теоретическое наследие Спинозы. К 300-летию со дня смерти // Вопросы философии. 1977. № 4. С. 122–134.
116. *Соколов В.В.* Мироззрение Бенедикта Спинозы // Спиноза Б. Избранные произведения. В 2-х томах. М., 1957. Т. 1. С. 5–66.
117. *Соколов В.В.* Об идейно-политическом и философском развитии Спинозы // Научные доклады высшей школы. Философские науки. М., 1962. № 4. С. 86–91.
118. *Соколов В.В.* Рационализм XVII века и теория познания Спинозы // Вестник МГУ. Экономика. Философия. 1962. № 5. С. 64–74.
119. *Соколов В.В.* Современная идейная борьба и спинозизм // Вопросы философии. 1962. № 6. С. 72–82.
120. *Соколов В.В.* Спиноза // Философский энциклопедический словарь. 2-е изд. М., 1989. С. 620–621.
121. *Соколов В.В.* Спиноза // Философская энциклопедия. В 5-ти томах / Под ред. В.Ф. Константинова. Т. 5. М.: Советская энциклопедия, 1970. С. 112–115.
122. *Соколов В.В.* Философия Спинозы в культуре XVII века // Вестник истории мировой культуры. 1959. № 5. С. 57–74.
123. *Соколов В.В.* Философия Спинозы и современность. М., 1964.
124. *Соколов В.В.* Этические и социологические воззрения Спинозы // Вопросы философии. 1955. № 3. С. 59–72.
125. *Соловьев Вл.С.* Понятие о Боге (В защиту философии Спинозы) // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 38. С. 383–414.
126. Спиноза Бенедикт // Большая советская энциклопедия. Изд. 1-е / Под ред. С.И. Вавилова, К.Е. Ворошилова, А.Я. Вышинского и др. М.: Советская энциклопедия, 1947. Т. 52. С. 419–424.
127. Спиноза Бенедикт // Большая энциклопедия / Под ред. С.Н. Южакова. СПб., б.г. Т. 17. С. 731–733.
128. Спиноза Бенедикт // Большая советская энциклопедия. Изд. 2-е / Под ред. Б.А. Введенского. М.: Советская энциклопедия. Т. 40. С. 298–300.
129. *Спокойный А.* Материализм и атеизм Спинозы (К трехсотлетию со дня рождения) // Партработник. Л., 1932. № 21–22. С. 75–79.

130. *Столяров*. Этика Спинозы // Историко-философский сборник М., 1925. С. 86–103.
131. *Токмаков В.* Материализм Спинозы // Культурный фронт Центрально-Черноземной области. Воронеж, 1933. № 1–2. С. 50–57.
132. *Трубецкой Е.Н.* Кечекян С.Ф. Этическое мирозерцание Спинозы. Рецензия на книгу // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 121. С. 147–162.
133. *Тымянский Г.С.* «Богословско-политический трактат» Спинозы // Вестник Коммунистической Академии. 1935. № 1–2. С. 59–60.
134. *Тымянский Г.С.* Спиноза и наука XVII века // Природа. 1933. № 1. С. 6–15.
135. *Фадеев Ю.П., Фишгалов И.М.* Концепция идеального государства в политико-правовом учении Б. Спинозы // Методологические проблемы государства и права. Куйбышев, 1986. С. 94–103.
136. *Франк С.Л.* Учение Спинозы об атрибутах // Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. 114. С. 523–567.
137. *Франк С.Л.* Основная идея философии Спинозы (К 300-летию со дня рождения) // Путь. Париж. Февраль 1933. № 37. С. 61–67.
138. *Челпанов Г.И.* Спинозизм и материализм. М., 1927.
139. *Чучмарев В.И.* Материализм Спинозы. К переоценке идеалистической традиции. М.–Л.: Московский рабочий, 1927.
140. *Шахнович М.М.* Спиноза в зеркале русской культуры конца XIX – начала XX вв. // Религия и нравственность в секулярном мире. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С. 225–229.
141. *Шестов Л.* Сыновья и пасынки времени (Исторический жребий Спинозы) // Современные записки. Париж. 1925. № 25 (также в кн.: Шестов Л. Сочинения. В 2-х томах. М., 1993. Т. 2. С. 253–277).
142. *Шилкарский В.С.* О панлогизме у Спинозы // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 123. С. 213–267.
143. *Шилкарский В.С.* О панлогизме у Спинозы. М.: Кушнерев и К<sup>о</sup>, 1914.
144. *Шперк Ф.* Система Спинозы. СПб., 1893.
145. *Ярош К.Н.* Спиноза и его учение о праве. Харьков, М. Зильберберг, 1877.

### III. Переводы иностранной литературы о Спинозе

146. *Ауэрбах Б.* Бенедикт Спиноза. Жизнь мыслителя / Пер. А. Сахаровой. СПб., 1894.
147. *Вартофский М.* Действие и страсть: конструкция научной психологии у Спинозы // Вартофский М. Модели. Репрезентация и научное понимание / Пер. с англ. В.Г. Юдиной. М., 1988. С. 239–269.
148. *Вартофский М.* Природа, число и единичные вещи: мотивация и метод философии Спинозы // Вартофский М. Модели. Репрезентация и научное понимание / Пер. с англ. А.Л. Никифорова. М., 1988. С. 270–296.
149. *Виндельбанд В.* Барух Спиноза // В прил. к кн.: Фулье А. Декарт. М.: Посредник, 1894. С. 297–384.
150. *Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками / Пер. с нем. под ред. А.И. Введенского. СПб., 1902 (1908). Т. I: От Возрождения до Канта.

151. *Виндельбанд В.* Памяти Спинозы // Виндельбанд В. *Философия культуры: избранное* / Пер. с нем. *М.И. Левинной*, прим. *М.А. Ходанович*. М.: ИНИОН РАН, 1994. С. 97–117.
152. *Вормс Р.* Мораль Спинозы. Изучение ее принципов и влияния, произведенного ею в новейшие времена / Пер. с фр. *Л.Л. Богусевского*. СПб., М. Стасюлевич.
153. *Гейфдинг Г.* О философской системе Спинозы // *Научное обозрение*. 1902. № 1. С. 10–20; № 2. С. 32–39; № 3. С. 67–72.
154. *Гистлинг В.* Бенедикт Шпиноза. Приложение к Гакармелю (Вильна). 1860–1861. № 36. С. 138–140.
155. *Делез Ж.* Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Пер. с фр. *Я.И. Свирского*. М.: Per Se, 2000.
156. *Диттес Ф.* Критические этюды о нравственной философии Спинозы, Лейбница и Канта / Пер. под ред. *С.О. Грузенберга*. СПб., 1900.
157. *Диттес Фр.* Этика Спинозы, Лейбница и Канта (критические этюды) / Пер. под ред. *С.О. Грузенберга*. СПб., 1902.
158. Жизнь покойного господина Спинозы / Пер. с фр., предисл. и прим. *А.Д. Майданского* // *Вопросы философии*. № 10. 2006. С. 119–129.
159. *Клевер В.* Материальная логика в философии Спинозы // *Историко-философский ежегодник '88*. М., 1989. С. 332–342.
160. *Колерус И.* Жизнь Б. де Спинозы // *Переписка Бенедикта де Спинозы*. СПб., 1891.
161. *Льюис Дж.Г.* Спиноза // *Отечественные записки*. 1866. Август. Кн. 2. С. 737–753.
162. *Льюис Дж.Г.* Жизнь и учение Спинозы / Пер. с англ. СПб.: Гос. типография, 1895.
163. *Парсонс Г.* Концепция реализации человека у Спинозы // *Вопросы философии*, 1978. № 9. С. 135–140.
164. *Ромбро Я.* Барух Спиноза // *Рассвет*. СПб. 1880. № 42, 45, 47, 49, 51, 52; 1881 № 2, 4, 7, 9, 11, 28, 29, 30, 32.
165. *Стретерн П.* Спиноза за 90 минут / Пер. с англ. *А. Крыжановского*. М.: АСТ – Астрель, 2004 (Логос ВОС, 2005).
166. *Фишер К.* История новой философии / Пер. *Н. Страхова*. Т. I. Лекции XV–XXX. СПб.: Н. Тиблен и К<sup>о</sup>, 1862. С. 191–509.
167. *Фишер К.* История новой философии. Т. II: Спиноза, его жизнь, сочинения и учение. Пер. 2-го нем. изд. СПб., 1906 (М.: АСТ, Транзиткнига, 2005).

# Избранная французская библиография<sup>1</sup>

- CHARTIER Émile (*alias* ALAIN), *Spinoza*, Paris, Delaplane, 1901 ; Paris, Gallimard, 1972.
- ALQUIÉ Ferdinand, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, 1981.
- ALQUIÉ Ferdinand, *Leçons sur Spinoza. Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza. Servitude et liberté selon Spinoza*, Paris, La Table Ronde, 2003.
- ANSALDI Saverio, *Spinoza et le baroque. Infini, désir, multitude*, Paris, Kimé, 2001.
- BALIBAR Étienne, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985.
- BERTRAND Michèle, *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, PUF, 1983.
- BLOCH Olivier (éd.), *Spinoza au XXe siècle*, Paris, PUF, 1993.
- BOVE Laurent, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996.
- BRETON Stanislas, *Spinoza : théologie et politique*, Paris, Desclée, 1977.
- BRUNSCHVICG Léon, *Spinoza*, Alcan, Paris, 1894 ; rééd. : *Spinoza et ses contemporains*, 1923, puis PUF, 1951.
- BRYKMAN Geneviève, *la judéité de Spinoza*, Paris, Vrin, 1972.
- CITTON Yves, *L'envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Amsterdam, 2006.
- CRISTOFOLINI Paolo, *Chemins dans l'« Éthique »*, trad. fr. de Lorand Gaspar et Lorenzo Vinciguerra, Paris, PUF, 1996.
- DARBON André, *Essais spinozistes*, Paris, PUF, 1946.
- DELBOS Victor, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme*, Paris, Alcan, 1893 ; Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1990.
- DELBOS Victor, *Le Spinozisme*, cours professé à la Sorbonne en 1912–1913, Paris, Vrin, 1950.
- DELEUZE Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968.
- DELEUZE Gilles, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1981.
- FRAISSE Jean-Claude, *L'Œuvre de Spinoza*, Paris, Vrin, 1978.
- GUEROULT Martial, *Spinoza*, 2 voll., Paris, Aubier-Montaigne ; vol. I, *Dieu (Éthique, I)*, 1968 ; vol. II, *L'Âme (Éthique, II)*, 1974.
- HUAN Gabriel, *Le Dieu de Spinoza*, Paris, Felix Alcan, 1914.
- ISRAEL Nicolas, *Spinoza et le temps de la vigilance*, Paris, Payot, 2001.

<sup>1</sup> Чтобы помочь читателю сориентироваться в богатейшей французской критической литературе, посвященной Спинозе и спинозизму, мы предлагаем некоторые из наиболее важных монографий. Прим. – Л. В.

- JAQUET Chantal, *Sub specie aeternitatis : étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Paris, Kimé, 1997.
- JAQUET Chantal, *L'unité du corps e de l'esprit : affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, PUF, 2004.
- JAQUET Chantal, SEVERAC Pascal, SUHAMY Ariel (éd.), *Spinoza, philosophe de l'amour*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005.
- LACHIÈZE-REY, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Paris, Alcan, 1932.
- LAGRÉE Jacqueline, *Spinoza et le débat religieux : lectures du « Traité théologico-politique » : en hommage à Stanislas Breton*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2004.
- LAUX Henri, *Imagination et religion chez Spinoza. La potentia dans l'histoire*, Paris, Vrin, 1993.
- LORDON Frédéric, *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, La Découverte, 2006.
- MACHEREY Pierre, *Hegel ou Spinoza*, Paris, Maspero, 1978.
- MACHEREY Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, 5 voll., Paris, PUF, 1994–1998.
- MALET André, *Le Traité théologico-politique de Spinoza et la pensée biblique*, Paris, Les Belles Lettres, 1966.
- MATHERON Alexandre, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969 (1988).
- MATHERON Alexandre, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier Montaigne, 1971.
- MATHERON Alexandre, *Anthropologie et politique au XVIIe siècle (Etudes sur Spinoza)*, Paris, Vrin, 1986.
- MISRAHI Robert, *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Londres, New York, Gordon & Breach, 1972.
- MOREAU Joseph, *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF, 1971.
- MOREAU Pierre-François, *Spinoza. L'expérience et l'éternité. Recherches sur la constitution du système spinoziste*, Paris, PUF, 1994.
- MOREAU Pierre-François, *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF, 2003.
- MOREAU Pierre-François, *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin, 2006.
- NEGRI Antonio, *L'anomalie sauvage : puissance et pouvoir chez Spinoza*, trad. fr. de François Matheron, Paris, PUF, 1982 ; Paris, Amsterdam, 2006.
- NEGRI Antonio, *Spinoza subversif : variations (in)actuelles*, Paris, Kimé, 1994.
- PRÉPOSJET Jean, *Spinoza et la liberté des hommes*, Paris, Gallimard, 1967.
- RAMOND Charles, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1995.
- RAMOND Charles, *Spinoza et la pensée moderne. Constitutions de l'objectivité*, Paris, Montréal, L'Harmattan, 1998.
- ROUSSET Bernard, *La perspective finale de l'« Éthique » et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*, Paris, Vrin, 1968.
- ROUSSET Bernard, *Limmanence et le salut. Regards spinozistes*, Paris, Kimé, 2000.
- ROUSSET Bernard, *Spinoza, lecteur des « Objections » faites aux « Méditations » de Descartes et de ses « Réponses »*, Paris, Kimé, 1996.
- SÉVÉRAC Pascal, *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris, H. Champion, 2005.
- TOSSEL André, *Spinoza et le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité théologico-politique*, Paris, Aubier, 1984.
- TOSSEL André, *Du matérialisme de Spinoza*, Paris, Kimé, 1994.
- VAYSSE Jean-Marie, *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1994.
- VAYSSE Jean-Marie, *Totalité et finitude : Spinoza et Heidegger*, Paris, Vrin, 2004.

- VERNIÈRE Paul, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954.
- VINCIGUERRA Lorenzo (éd.), *Quel avenir pour Spinoza ? Enquête sur les spinozismes à venir*, Paris, Kimé, 2001.
- VINCIGUERRA Lorenzo, *Spinoza*, Paris, Hachette, 2002.
- VINCIGUERRA Lorenzo, *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005.
- VUILLAUD Paul, *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*, Paris, Chacornac, 1934.
- ZAC Sylvain, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1963.
- ZAC Sylvain, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris, PUF, 1965.
- ZAC Sylvain, *Essais spinozistes*, Paris, Vrin, 1985.
- ZOURABICHVILI François, *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, PUF, 2002.
- ZOURABICHVILI François, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, PUF, 2002.